



RELIGIÕES DA LUSITÂNIA

LOQUUNTUR SAXA

RELIGIÕES DA LVSITÂNIA

FICHA TÉCNICA DA EXPOSIÇÃO

COORDENAÇÃO GERAL

Luís Raposo

COMISSÁRIO CIENTÍFICO

José Cardim Ribeiro

COMISSÁRIA EXECUTIVA

Ana Isabel Palma Santos

ARQUITECTURA

Carlos Guimarães e Luís Soares Carneiro

DESIGN GRÁFICO

Artlandia

LUMINOTECNIA

Rui Silva e Santos

assistido por Salvador Baptista

EXECUÇÃO DA OBRA

Brera, Sociedade de Construções e Representações, Lda.

Sociedade de Construções José Moreira, Lda

Lourenço, Simões & Reis, Lda.

FISCALIZAÇÃO

Imocliente, Gestão de Projectos, Lda.

CONSERVAÇÃO E RESTAURO

Museu Nacional de Arqueologia

Mathias Tissot

Comba Torre Castro

RÉPLICAS

Museu Nacional de Arqueologia

Adolfo Silveira

Mário Jorge

Mathias Tissot

TRADUÇÃO PARA INGLÊS

Ana Sofia Martinez

REVISÃO

Jeannette U. S. Nolen

MONTAGEM

Museu Nacional de Arqueologia

SEGURADORA

Companhia de Seguros Lusitânia,

Seguradora oficial do Instituto Português de Museus



FICHA TÉCNICA DO CATÁLOGO

COORDENAÇÃO CIENTÍFICA

José Cardim Ribeiro

AUTORES

Aires do Nascimento

Alain Tranoy

Amílcar Guerra

Ana Margarida Arruda

Ana Ribeiro

António Carvalho

António Marques de Faria

António Pinto

António Rodríguez Colmenero

Carla Ferraz

Carlos Fabião

Catarina Viegas

Fernando Fernández Palacios

Fernando Patrício Curado

Francisco Beltrán Lloris

Francisco Díez de Velasco

Francisco Marco Simón

Géza Alföldy

Guilherme Cardoso

Helena Frade

Helena Gimeno Pascual

Javier de Hoz Bravo

Jaime Alvar

Jeannette U. S. Nolen

Janine Lancha

João Carlos Lázaro Faria

João Luís Inês Vaz

Jorge de Alarcão

José Cardim Ribeiro

José Carlos Caetano

José d'Encarnação

José Luís de Matos

José Luís Ramírez Sadaba

José María Álvarez Martínez

José María Blázquez

José Ruivo

Juan Carlos Búa

Juan Manuel Abascal Palazón

Jürgen Untermann

Luís da Silva Fernandes

Marc Mayer

Maria de la Salette da Ponte

Maria José Almeida

Maria Manuela Alves Dias

Robert Étienne

Tatiana Kuznetsova-Resende

Theodor Hauschild

Trinidad Nogales Basarrate

Vasco de Souza

Vasco Gil Mantas

Victor Jabouille

Virgílio Correia

FICHAS

Alexandre Viegas Cesário (A.V.C.)

Amílcar Guerra (A.G.)

Ana Ribeiro (A.R.)

António Carvalho (A.C.)

Carla Alves Fernandes (C.A.F.)

Carla Ferraz (C.F.)

Guilherme Cardoso (G.C.)

Helena Frade (H.F.)

Janine Lancha (J.L.)

Jeannette U. S. Nolen (J.U.S.N.)

José Cardim Ribeiro (J.C.R.)

José d'Encarnação (J.d'E.)

Maria Manuela Alves Dias (M.M.A.D.)

Museu Nacional de Arqueologia (M.N.A.)

Virgílio Correia (V.C.)

TRADUÇÃO PARA PORTUGUÊS DOS ORIGINAIS EM CASTELHANO E EM FRANCÊS

Amílcar Guerra

José Cardim Ribeiro

COMPOSIÇÃO TEXTUAL

Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas

Lisete Antunes

DESIGN GRÁFICO

Artlandia

FOTOGRAFIA

Divisão de Documentação Fotográfica do IPM

Coordenação Vitoria Mesquita e José Pessoa

Fotógrafos:

José Pessoa assistido por José António Moreira

CRÉDITOS FOTOGRÁFICOS

António Jorge Barros – Parque Nacional da Peneda-Gerês (p. 356, II)

Centro de Tradições Populares Portuguesas – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (p. 9)

Luís Raposo (p. 380, X)

Museu Nacional de Arte Romano, Mérida (peças n.ºs 154 e 158)

Museu da Fundação da Casa de Bragança /

Paço Ducal de Vila Viçosa (peça n.º 107)

W. Müller (p. 361, III)

APOIO GRÁFICO

Museu Nacional de Arqueologia

Maria Helena Figueiredo

Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas

Joel Marteleira

IMPRESSÃO

Maiaouro

TIRAGEM

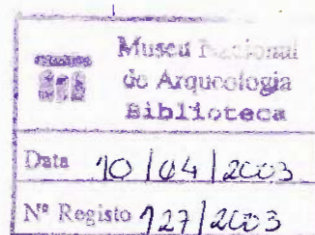
600 exemplares

Depósito legal n.º 182 723/02

ISBN 972-776-148-8

RELIGIÕES DA LVSITÂNIA

LOQUUNTUR SAXA



MC
MINISTÉRIO DA CULTURA

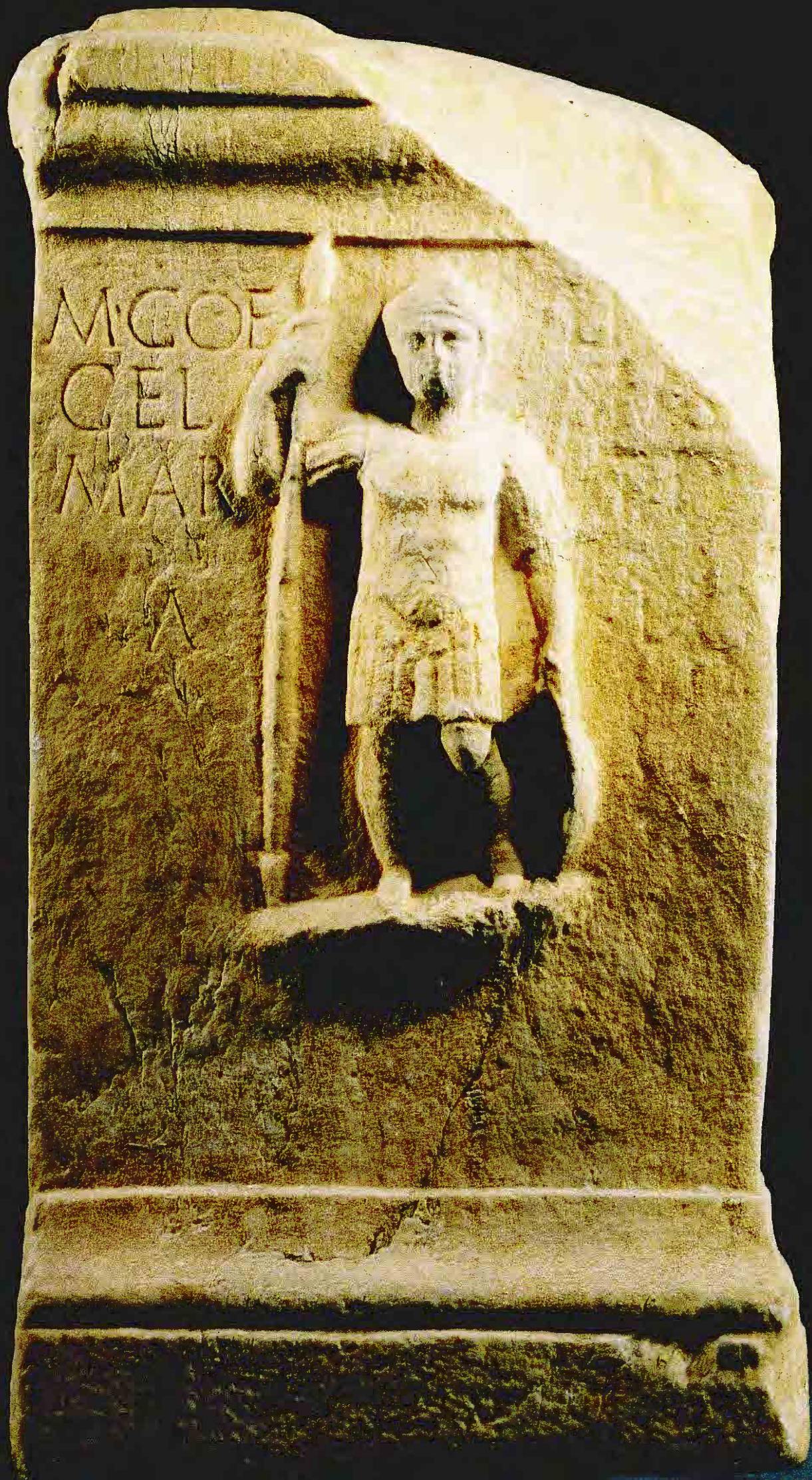


Instituto Português de Museus



MUSEU NACIONAL DE ARQUEOLOGIA

Lisboa . 2002



MICOE
CEL
MAR

A

Cerca de um século depois da publicação da obra homónima do primeiro director do actual Museu Nacional de Arqueologia, a exposição “Religiões da Lusitânia” foi por nós primeiro pensada, e logo depois planeada, com expressa finalidade comemorativa. Quisemos, sob o vultu tutelar do “pai fundador”, recolher dele o impulso que nos habilitasse à ousadia de render-lhe uma homenagem situada à altura da sua obra. Quisemos promover, na passagem de mais um século, a realização de uma síntese de conhecimentos que, não resistindo certamente tanto ao tempo como a do Doutor Leite de Vasconcelos, dela não desmerecesse, tanto no escopo como na substância das matérias.

O convite ao nosso muito amigo José Cardim Ribeiro, epigrafista eminente, leiteano convicto e perfeccionista assumido, para assegurar as funções de Comissário Científico de todo o projecto, tomando sobre si o desafio que imagináramos, surgiu com a naturalidade das evidências mais telúricas, porque telúricas são as suas qualidades. Encheu-nos de júbilo a sua aceitação e tomámo-la por bom augúrio da empresa, que depois ganhou forma com o envolvimento de uma vastíssima equipa interdisciplinar, onde desejaríamos também salientar o excelente desempenho profissional da nossa colega Ana Isabel Palma dos Santos, que corajosamente assumiu o comissariado executivo da exposição.

A diversidade e a qualificação do expressivo número de autores envolvidos, seja na exposição propriamente dita e nos diversos produtos a ela associados, seja no monumental catálogo que a acompanha, constituem, segundo cremos, abono bastante da solidez do solo que pisámos. A amplitude, que alguns julgarão até excessiva, das colecções que reunimos, provenientes em primeira linha do nosso acervo, mas contando igualmente com a disponibilidade de museus, instituições e personalidades as mais diversas, de Norte a Sul de Portugal, sem esquecer Mérida, asseguram, pelo seu lado, o indispensável suporte artefactual, que está na raiz da identidade epistemológica dos museus.

O resultado final de todo este esforço, aqui fica ao escrutínio de visitantes e leitores. Do nosso lado, mentiríamos se

não afirmássemos a satisfação com que chegámos a este momento, após mais de dois anos de denodados esforços para a concretização de projecto tão ambicioso e exigente. Agradecemos em primeiro lugar a todos os que aceitaram colaborar connosco, escrevendo textos, seleccionando e emprestando peças. Agradecemos depois aos muitos com quem partilhámos as inúmeras dificuldades do dia-a-dia: aos projectistas (arquitectos, designers e engenheiros), ao pessoal das firmas adjudicatárias e da fiscalização de obra, à direcção e aos serviços centrais do Instituto Português de Museus, que tudo fizeram para viabilizar o nosso projecto. Neste particular, seja-nos permitido dirigir uma palavra de especial reconhecimento a Raquel Henriques da Silva, de quem nestes anos aprendemos a ser confessos admiradores intelectuais e sinceros amigos. Agradecemos ainda e sobretudo aos funcionários e colaboradores do Museu Nacional de Arqueologia, pela sua dedicação sem limites. Tanto quanto o peso da história e dos acervos, são eles que verdadeiramente nos fazem sentir o privilégio do cargo que ora ocupamos.

Depois de anos sucessivos em que apresentámos sínteses nacionais seguindo a periodização histórica tradicional, pareceu-nos que, mesmo sem que tal ciclo estivesse concluído, seria oportuno recorrer às nossas colecções e aos saberes por elas gerados, para assim melhor nos prepararmos para a profunda reorganização geral deste Museu, que antevemos já no horizonte. Enche-nos o coração poder pensar que Mestre Leite, lá onde esteja, se realmente estiver, poderá ser connosco compassivo, senão até afectuoso, compreendendo que a homenagem que lhe prestamos constitui também uma aposta no futuro. Isso nos compensará dos riscos elitistas que algumas centenas de “pedras falantes” nos farão necessariamente correr, postas assim à vista, desnudadas, numa época que vive da facilidade e da digestão rápida de imagens. Isso nos dará renovado ânimo para acreditar que o “Museu de Belém” ainda voltará a ser a instituição de que, em todas as suas valências e designadamente na vertente expositiva, o País precisa e a nossa geração tem obrigação de reconstruir.

Luís RAPOSO

Director do Museu Nacional de Arqueologia

<i>Scallabis</i> . Religião e Culto no Dealbar do I Milénio, Ana Margarida Arruda/Catarina Viegas	223
Os Cultos na <i>Civitas Cobelcorum</i> , Helena Frade/José Carlos Caetano	227
<i>C. Cantius Modestinus</i> e seus Templos, Vasco Gil Mantas	231
<i>Soli Aeterno Lunae</i> . O Santuário, José Cardim Ribeiro	235
O “Ninfeu” do Milreu, Theodor Hauschild	241
O Templo da <i>Villa</i> Romana de São Cucufate, Jorge de Alarcão	245
Escultura e Religião na Lusitânia, Vasco de Souza	247
Bronzes e Religião na Província da Lusitânia, António Pinto	251
Moeda e Religião na Lusitânia, José Ruivo	255
O Santuário Romano e a <i>Defixio</i> de Alcácer do Sal, José d'Encarnação/João Carlos Lázaro Faria	259
Práticas Mágicas na <i>Villa</i> Romana de Freiria, Guilherme Cardoso	265
Amuletos na Província da Lusitânia, Maria de la Salete da Ponte	269
Mitologia, Cultura e Arte na Lusitânia, Victor Jabouille	273
Mosaicos e Religião na Lusitânia, Janine Lancha	283
Dois Mosaicos do Baixo-Império: o Orfeu de Martim Gil e o Cortejo Báquico de Torre de Palma, Tatiana Kuznetsova-Resende	289
O Mosaico Cósmico de Mérida, José María Álvarez Martínez	293
O Grupo Escultórico da <i>Villa</i> Romana da Quinta das Longas (São Vicente e Ventosa, Elvas), Trinidad Nogales Basarrate/Anrónio Carvalho/Maria José Almeida	297
O Homem e a Morte na Lusitânia, José Luís Ramírez Sádaba	301
O Retrato Funerário na Lusitânia, Trinidad Nogales Basarrate	307
Sarcófagos Romanos da Lusitânia Ocidental, José Luís de Matos	311
Origens do Cristianismo na Lusitânia, José María Blázquez	317
A “Religião dos Rústicos”, Aires A. Nascimento	323
A Historiografia das Religiões Antigas do Ocidente Peninsular, Helena Gimeno Pascual	333
Leite de Vasconcellos e a génese de <i>Religiões da Lusitânia</i> , Carlos Fabião	341
<i>Dii Deaeque et Res Sacra Lusitaniae</i> . Contributos para uma Bibliografia, José Cardim Ribeiro	347
<i>Hispania Aeterna</i>	353
<i>Roma Aeterna</i>	405
Bibliografia	567
Das Religiões da Lusitânia. <i>Saxa Loquantur</i> , Carlos Guimarães/Luís Soares Carneiro	575

Índice

Religiões da Lusitânia. <i>Loquuntur Saxa</i> , José Cardim Ribeiro	9
Das Religiões e das Divindades Indígenas na Lusitânia, José d'Encarnação	11
<i>Dii Deabusque</i> . A Indefinição Primordial do Divino, Francisco Marco Simón	17
Cultos e Devoções de Cariz Aquático no Ocidente em Contextos Paleohispânicos, José María Blázquez	21
Deuses da Planície: <i>Nabia</i> e Assimilados, Antonio Rodríguez Colmenero	25
A "Fonte do Ídolo", Alain Tranoy	31
Montanhas Sagradas no Noroeste Hispânico: Larouco, Marão e Teleno, António Rodríguez Colmenero	33
Tipologia dos Santuários Rupestres de Tradição Paleohispânica em Território Português, João L. Inês Vaz	39
O Promontório Sagrado, Amílcar Guerra	43
<i>Band-</i> , Javier de Hoz Bravo/Fernando Fernández Palacios	45
<i>Ataecina</i> , Juan Manuel Abascal Palazón	53
Topónimos e Teónimos no Ocidente Hispânico, Carlos Búa	61
Teónimos Paleohispânicos e Antroponímia, Amílcar Guerra	63
A Epigrafia em Língua Lusitana e a sua Vertente Religiosa, Jürgen Untermann	67
A "Ideologia Tripartida dos Indoeuropeus" e as Religiões de Tradição Paleohispânica no Ocidente Peninsular, Fernando Patrício Curado	71
<i>Endovellicus</i> , José Cardim Ribeiro	79
O Chamado "Hino a Endovélico", Maria Manuela Alves Dias	91
A Religião Romana e a Lusitânia. Uma Perspectiva Geral, Maria Manuela Alves Dias	93
Novidades sobre o Culto Imperial na Lusitânia, Robert Étienne	97
Os Deuses da Tríade Capitolina na Lusitânia, Francisco Beltrán Lloris	105
Os Exércitos, a Força, a Vitória e seus Deuses no Contexto da Província da Lusitânia, Vasco Gil Mantas	111
Da Vitória Militar à Vitória Médica e à Protecção das Mulheres: Vénus, Vasco Gil Mantas	119
Na Mira da Perfeição das Artes e dos Homens: <i>Apollo</i> e seu Filho <i>Aesculapius</i> , Vasco Gil Mantas	125
As Águas e o Factor Religioso na Província Romana da Lusitânia, Luís da Silva Fernandes	131
O Balneário de Banhos de Montemayor. Inscrições Votivas, Francisco Díez de Velasco	141
Os Bosques e os Campos e seus Deuses no Âmbito da Província da Lusitânia, Luís da Silva Fernandes	145
O Mundo Religioso dos Viajantes e Comerciantes, Vasco Gil Mantas	157
As <i>Virtutes</i> Seu Culto e Representação no Âmbito da Província da Lusitânia, Luís da Silva Fernandes	165
<i>Virtutes</i> e Cidades Privilegiadas no Ocidente Hispânico do Século I a.C., António Marques de Faria	175
<i>Genii</i> , <i>Lares</i> e <i>Tutela</i> na Província da Lusitânia, Luís da Silva Fernandes	179
O <i>Lararium</i> da <i>Villa</i> Romana de Centum Celas, Helena Frade	189
Manifestações Particulares de Devoção: as Árulas de <i>Conimbriga</i> , Ana Ribeiro	193
As Inscrições Politeias e seu Significado. Exemplos do Ocidente Hispânico, Marc Mayer	201
Cultos Orientais e Mistéricos na Província da Lusitânia, Jaime Alvar	205
Panóias. O Santuário Rupestre, Géza Alföldy	211
Templos Romanos na Província da Lusitânia, Theodor Hauschild	215

<i>Scallabis</i> . Religião e Culto no Dealbar do I Milénio, Ana Margarida Arruda/Catarina Viegas	223
Os Cultos na <i>Civitas Cobelcorum</i> , Helena Frade/José Carlos Caetano	227
<i>C. Cantius Modestinus</i> e seus Templos, Vasco Gil Mantas	231
<i>Soli Aeterno Lunae</i> . O Santuário, José Cardim Ribeiro	235
O “Ninfeu” do Milreu, Theodor Hauschild	241
O Templo da <i>Villa</i> Romana de São Cucufate, Jorge de Alarcão	245
Escultura e Religião na Lusitânia, Vasco de Souza	247
Bronzes e Religião na Província da Lusitânia, António Pinto	251
Moeda e Religião na Lusitânia, José Ruivo	255
O Santuário Romano e a <i>Defixio</i> de Alcácer do Sal, José d'Encarnação/João Carlos Lázaro Faria	259
Práticas Mágicas na <i>Villa</i> Romana de Freiria, Guilherme Cardoso	265
Amuletos na Província da Lusitânia, Maria de la Salete da Ponte	269
Mitologia, Cultura e Arte na Lusitânia, Victor Jabouille	273
Mosaicos e Religião na Lusitânia, Janine Lancha	283
Dois Mosaicos do Baixo-Império: o Orfeu de Martim Gil e o Cortejo Báquico de Torre de Palma, Tatiana Kuznetsova-Resende	289
O Mosaico Cósmico de Mérida, José María Álvarez Martínez	293
O Grupo Escultórico da <i>Villa</i> Romana da Quinta das Longas (São Vicente e Ventosa, Elvas), Trinidad Nogales Basarrate/Anrónio Carvalho/Maria José Almeida	297
O Homem e a Morte na Lusitânia, José Luís Ramírez Sádaba	301
O Retrato Funerário na Lusitânia, Trinidad Nogales Basarrate	307
Sarcófagos Romanos da Lusitânia Ocidental, José Luís de Matos	311
Origens do Cristianismo na Lusitânia, José María Blázquez	317
A “Religião dos Rústicos”, Aires A. Nascimento	323
A Historiografia das Religiões Antigas do Ocidente Peninsular, Helena Gimeno Pascual	333
Leite de Vasconcellos e a génese de <i>Religiões da Lusitânia</i> , Carlos Fabião	341
<i>Dii Deaeque et Res Sacra Lusitaniae</i> . Contributos para uma Bibliografia, José Cardim Ribeiro	347
<i>Hispania Aeterna</i>	353
<i>Roma Aeterna</i>	405
Bibliografia	567
Das Religiões da Lusitânia. <i>Saxa Loquantur</i> , Carlos Guimarães/Luís Soares Carneiro	575

RELIGIÕES DA LUSITÂNIA

LOQUUNTUR SAXA

José CARDIM RIBEIRO

«Através dos mil espinhos do assunto, busquei projectar alguma pouca luz numa das matérias mais obscuras e mais desconhecidas da nossa antiga história: as Religiões da Lusitânia.»

(José Leite de Vasconcellos)

O fenómeno religioso, na sua historicidade, tem sido alvo de múltiplas abordagens interpretativas. Recordem-se, entre outros, Frazer e a abrangência comparativista; Lévi-Strauss e os arquétipos estruturalistas; Dumézil e os esquemas funcionalistas; Eliade e a universalidade do simbólico. Porém, nada mais genial do que

a breve metáfora engendrada pelo inglês Murray, desde logo adoptada e desenvolvida por Dodds no seu irreverente estudo sobre a cultura grega e o irracional: o fenómeno religioso revela-se, em todas as épocas e regiões, como um “conglomerado herdado”. E comenta Dodds: «A metáfora geológica é feliz porque o crescimento religioso é (...) a *aglomeração* mais do que a substituição». Por isso, quando hoje estudamos as religiões do passado, não procuramos apenas melhor conhecer as nossas longínquas raízes culturais, antes lidamos com qualquer coisa ainda presente – embora de forma parcelar e, por vezes, subjectiva – na nossa actual vivência como *Homo religiosus* que, queiramos ou não, todos somos.

Daí, o innsitado e sempre crescente interesse que desperta, no grande público, a abordagem destes temas. Daí, a inequívoca oportunidade da exposição e do livro ora promovidos pelo

Museu Nacional de Arqueologia, no virar dos milénios, sobre as **Religiões da Lusitânia**.

Da Lusitânia, em sentido lato e, simultaneamente, resrrito. Impossível conhecer as divindades de origem indígena da

província mais ocidental do Império sem incluir os testemunhos da Galécia, que o todo forma, em termos endoculturais, uma unidade indestrinçável. Já o vira Estrabão (III 3.3), compreendendo a terra lusitana até ao Mar Cantábrico. Porém, quando de deuses e cultos trazidos pelos romanos se trata, não há que exceder os limites provinciais criados por Augusto.

Hispania Aeterna e *Roma Aeterna*. Duas tradições que convergem e se sincretizam por força da *Pax Romana*. Mas que o Oriente acaba por ‘converter’, introduzindo-lhes novos componentes mistéricos e salvíficos. E o “aglomerado” vai-se avolumando, encobrendo ou evidenciando aqui e além alguns dos seus componentes, mas nada perdendo, tudo armazenando. São forças secretas da Natureza, *numina* tutelares, divindades várias, heróis deificados, práticas rituais e mágicas, palavras e ícones poderosos, a Vida e a Morte. São textos obscuros, que é preciso decifrar para ler, são objectos e imagens de um passado duas vezes milenar que, após descodificados, se vêm a revelar bem mais presentes do que suporíamos. Será o tempo uma químera? Ou a alma humana imutável na sua relação com Deus, através de *todos* os deuses?

Um nome, por detrás de tudo isto: Leite de Vasconcellos, o grande investigador que, há um século, pela primeira vez estudou exaustiva e metodicamente as **Religiões da Lusitânia**. Uma homenagem? Sem dúvida! Mas, certamente, muito mais do que isso...

Como que levados pela mão do *magister*, do *sacerdos*, percorramos o caminho de coração puro e espírito aberto. Escuremos a voz dos deuses: “as pedras falam” – *loquuntur saxa*! E aprendamos a refrescar o nosso presente na inesgotável e benfazeja fonte do passado; porque ela contém o gérmen da Fénix que renasce sempre nova e depurada.



José Leite de Vasconcellos,
em plena pesquisa de campo (1924).

DAS RELIGIÕES E DAS DIVINDADES INDÍGENAS NA LUSITÂNIA

Um culminar

O II volume das *Religiões da Lusitânia*, de José Leite de Vasconcellos, publicado em 1905, constituiu o culminar de todo um processo de curiosidade e de pesquisa sobre a religiosidade dos povos que, na Lusitânia, antecederam os Romanos; a primeira grande síntese, devidamente sistematizada, que se fazia eco dos estudos anteriores e que apontava, desde já, caminhos para uma válida investigação ulterior.

Na verdade, já desde o século XVI que os curiosos por estas coisas do Passado se haviam posto a questão, com os conhecimentos de Latim que já tinham: que estranhos nomes estes que surgem nas inscrições!? De deuses serão, decerto. E que quererão dizer? Conheciam-se, por exemplo, Endovéllico. Seria incarnação demoníaca também?

Em meados do século XIX, davam os primeiros passos os estudos linguísticos – como, aliás, davam nessa altura os primeiros passos todas as ciências, porque surgia uma mentalidade muito mais virada para o concreto, para a experimentação. Os estudos linguísticos, a Etnografia – a que não foi alheia, mais uma vez, a experiência africana no contacto com outros modelos civilizacionais. E iniciou-se um pensamento que via na interdisciplinaridade um excelente meio de compreender o Homem e as suas manifestações nos mais diversos domínios de actuação. E a religião, o relacionamento com o Divino, porque visceralmente intrínseco à natureza humana, tinha, por isso mesmo, de despertar o maior interesse.

O intuito de Leite de Vasconcellos – já o escrevi noutro lugar – não se desgasta da vertente “nacionalista” (digamos assim) que começava a grassar pela Europa, perante uma “globalização” que, já nessa época, se aprestava para vencer, eliminando localismos. Tal como hoje. Embora incipiente, embora com tintas francamente políticas. E, hoje, as tintas são as mesmas, muito mais subtilmente usadas e disfarçadas...

Para já, «Lusitânia». A identificação do País com uma província que, rezavam os livros, muitos amargos de boca haviam causado ao invasor, que só pela infame traição lograra instalar-se.

Vira, contudo, bem depressa, que “instalar-se” não poderia significar “destruir”, “arrasar”. Mormente no que às crenças dizia respeito.

Religião, religiões, divindades...

E Leite de Vasconcellos fala em «religiões». Penso que não haverá, no conjunto da sua obra, nenhum passo em que se explique cabalmente o motivo desta escolha. Hoje, a quase um século de distância, compreendemo-la.

José d'ENCARNAÇÃO

Primeiro, estrategicamente: são muitas, é difícil vencê-las, substituí-las. Depois, quem há aí que ouse saber exactamente como era, entrar no âmago dum sentimento, ainda que ele possa vir

expressado em frases lapidates pensadamente gravadas para todo o sempre?

E falar em «religião» implicava, por outro lado, saber da sua teologia, dogmas, preceitos, rituais... Num todo orgânico, organizado, superiormente regulado, inclusive por uma oportuna intervenção divina, algures na noite dos tempos...

Preferiríamos, hoje, «divindades». Contudo, divindade é um ser; divindades serão muitos seres; e a eventual ideia de uma “dispersão desconexa” também não interessaria transmitir, porque dava sensação de fragilidade, a evitar.

Qualificativos

Então, mas divindades... quê? Lusitano-romanas? Célticas? Paleohispânicas? Ibéricas?

A qualificação de «lusitanas» está compreensivelmente implícita na obra de Leite de Vasconcellos.

«Célticas» foi termo que se importou da zona central da Europa, onde campeava a ideia de os Celtas – loiros, altos, espaduados... – serem raça ideal que importaria disseminar... Aliás, provindas de um fundo comum, o indo-europeu, que língua havia aí que celta não fosse?...

«Ibérica» era a contraposição. Os morenos. Vindos doutras paragens, que algures haviam atravessado o estreito de Gibraltar. Aliás, os Lusitanos não eram eles «celtiberos», a fusão ideal das duas componentes rácicas?

A designação «lusitano-romanas» veio depois, quando, por influência dos estudos que ousavam (já) salientar o local, iam no sentido de se tentar compreender que uma cultura, por mais forte que fosse, não se impunha sem sofrer influências do substrato em que tentava assentar. Uma simbiose que, observada nas Áfricas, nos Brasis, nas Índias, também haveria que considerar nos tempos longínquos dos Romanos, inteligentemente políticos – como sempre haviam demonstrado ser.

E «primitivas»? Soava bem. Vinha ao encontro das investigações sobre os «primitivos actuais» que aos Europeus se haviam deparado nos confins da Insulíndia, nos interiores de África e nos sertões americanos. Nada, porém, havia aí do encanto de Rousseau perante o «bom selvagem». «Primitivo» soava, antes, a rude, grosseiro, mal afeiçoado. Detinha uma conotação valorativa que assentava, mesmo inconscientemente (acredito), no

pressuposto que «romano» não era «primitivo», era... “melhor”!

«Paleohispânicas» aceita-se. É, porém, um termo híbrido, como se calhar o seriam, na mente popular, estas divindades que em si detinham todos os poderes, ora os de uns ora de outros, consoante as circunstâncias do dia e das aflições. Há, porém, em «paleohispânico» igual conotação valorativa que nos pode deixar perplexos: «hispânico» é natural da Hispânia; o prefixo «páleos», do Grego, significa antigo; neste caso, «antigo» em relação a que «novo»? Ao que os Romanos trouxeram? Ao que o Cristianismo implantou?

Optei, pois, por indígenas, ‘o que nasce aqui’, ‘autóctone’, ‘local’ – contra o global. “Contra” não em oposição, mas como “distinto”. No sentido que, neste dobrar de milénio, mais se acentua com a globalização e que na frase «*todos iguais, todos diferentes*» assume superior encanto e ousadia a manter.

Que divindades?

Para além dos muitos teónimos – rebarbativos e, ainda por cima, atestados, a maior parte das vezes, apenas por um obscuro monumento epigráfico –, outro problema se punha.

Os textos eram singelos. Continham o nome do deus, a sumária identificação do dedicante, a fórmula oficial do cumprimento, decalcada dos formulários jurídicos: cumpri, ninguém me obrigou, aqui está a prova... Como se faria, então, para saber que atributos teriam *Endovellicus*, *Trebaronna*, *Cosus*, *Ataegina*, *Reva*, *Langanitacius* e tantos outros?

Aliás, qual o exacto nominativo correspondente, por exemplo, ao dativo *Bandi Brialeacui*, se temos *Bande Velugo Toiraeo* ou mesmo *Bandue*?

O contexto arqueológico do achado poderia trazer alguma luz. Assim aconteceu com divindades como *Bormanicus*, que, embora não pertencente à Província da Lusitânia (está directamente ligado às termas de Vizela, no *conventus Bracaraugustanus*), pode ilustrar um dos caminhos seguidos pela investigação neste domínio. Aliás, o vocábulo aparentava-se também perfeitamente com radicais indo-europeus ligados à noção de «quente» – o que se compatibilizava com a noção de personificação divina do carácter salutarífero das águas.

Atendendo, porém, ao facto, habitual, de tal contexto se desconhecer, foi exactamente pela análise linguística que se enveredou. Arriscados percursos etimológicos, miudamente seguidos e alicerçados em múltiplos exemplos retirados do gaélico, do sânscrito, do galês... Alguns ofereciam evidências: *Igaedus*, por exemplo, seria a divindade dos *Igaeditani* e pouco importará saber se foi o povo que deu o nome ao deus, se este determinou aquele.

Outras hipóteses se afiguravam viáveis para discernir atributos:

– O próprio texto epigráfico poderia ser eloquente: a presença de uma expressão como *pro salutem* indiciaria – não havia dúvida – o carácter salutarífero do númen em questão.

– Se, a determinado momento, as gentes identificaram deuses indígenas com deuses do panteão romano é porque os seus atributos o permitiam. E, assim, comumente se aceitou que *Ataegina* era o equivalente indígena de *Prosérpina*.

– Finalmente, se a um determinado culto, perpetuado em tempo romano, os Cristãos fizeram seguir um outro, retirado do seu *flos sanctorum*, seria legítimo garantir que identidades havia. E, nesse aspecto, o caso de Endovéllico é, necessariamente, o mais eloquente, pois que, no local do antigo santuário, se ergueu capela a São Miguel – e o carácter «infernai», de deus que zela pelo Além, que luta contra as forças do Mal, ficou plenamente justificado.

Esses, os caminhos seguidos. Essas, as análises que – isoladas ou em conjunto – se fizeram em relação a *Trebaruna*, a *Reva* (seguramente um deus dos rios), a *Banda* (independentemente de ser esse, ou não, o nominativo mais ajustado)...

Daí que José María Blázquez Martínez, na sua tese de doutoramento, *Religiones Primitivas de Hispania* (Roma, 1962), tenha seguido o esquema mental proposto por Leite de Vasconcellos e haja agrupado as divindades segundo os seus atributos fundamentais: deuses guerreiros, deuses aquáticos, deuses tutelares...

No fundo, andava no ar a ideia veiculada fundamentalmente por Georges Dumézil de que, tal como as sociedades eram susceptíveis de se dividir em sacerdotes, guerreiros e produtores, haveria uma clara e indesmentível tripartição divina correspondente a cada um desses “estratos” sociais. A teoria foi largamente defendida, o esquema procurou agrupar os deuses e parecia que tínhamos chegado a consensos.

Mas talvez tenha sido precisamente *Banda* que veio repor a questão: será que, no quotidiano, essa nitidez se vivia? A ninfa duma nascente só era invocada para fertilizar os campos, para sarar doenças ou seria o númen protector de toda uma região onde a sua influência se poderia fazer sentir?

A questão pôs-se sobretudo quando se tiveram de analisar os epítetos com que os vários deuses se faziam acompanhar e que mudavam de região para região. Epítetos “tópicos” se disse de imediato. E nisto acordámos António Tovar, Lourdes Albertos, Jürgen Untermann, eu próprio. “Tópicos”, porque relacionáveis com um *tópos*, um lugar – físico ou habitado. Ou seja, colhido da geografia física ou da geografia humana, do povo que aí habitava.

Aliás, seguindo essa linha de pensamento, depressa os indígenas haviam adaptado a seu gosto os deuses tutelares que a mitologia romana lhes oferecia: os Lares, as Ninfas, as Tutelas, os *Numina*, os... Deuses: *Lares Cairienses*, *Nymphae Lupianae*, *Dii Deaeque Coniunbrigensium*...

Apesar de algumas vozes em contrário, o carácter adjectival dos epítetos divinos parece cabalmente demonstrado e na generalidade aceite, mormente porque se atentou no sufixo *-aicus* que, sob essa forma “clássica” (digamos assim) ou equivalente, habitualmente os caracterizava. Daí que, hoje, não obstante o

carácter tópico de certas divindades, se prefira atribuir-lhes a função genérica de uma 'tutela' – sobre um povo, uma região, um rio, uma nascente...

A "escola" hispano-alemã

Referi António Tovar e María de Lourdes Albertos.

Houvera as largas congeminções de sábios linguistas como o alemão Alfred Holder, para quem essas roupagens teonímicas directamente derivavam do antigo celta. Houvera, entre nós, Francisco Adolfo Coelho, que se declara discípulo do celtrista Zeuss e que, em intervenções e em publicações várias (nem sempre do agrado de Leite de Vasconcellos), procura demonstrar a celticidade de deuses peninsulares anteriores à dominação romana (no Congresso Internacional de Antropologia e de Arqueologia Pré-históricas), dissecar os nomes de «deuses lusitânicos» (*Revista Lusitana*, I, 1887-1889, p. 351-378) e analisar os vestígios das antigas línguas da Península Ibérica, estudando os «nomes em aico» (*Revista de Guimarães*, III, 1886, p. 169-188)...

Nessa mesma ordem de ideias, António Tovar cedo enveredou pelo caminho da linguística pré-romana. As línguas faladas na Península anteriormente à vinda dos Romanos eram o que particularmente lhe interessava. Os teónimos, portanto, apenas um dos veículos de análise. Atitude científica bem compreensível, de resto: sendo a religião, em todos os tempos, um dos elementos mais conservadores da Humanidade, verosímil se tornava que a teonímia – ainda que latinizada, como chegara até nós nas inscrições – haveria de ter seguido de perto os sons primordiais. Uma fina análise etimológica era, pois, susceptível de trazer imensa luz. Tanto Palomar Lapesa como María de Lourdes Albertos, discípulos fiéis de A. Tovar, seguiram-lhe as pisadas, mas alargaram a sua pesquisa, ou melhor, encaminharam-se de preferência para a onomástica e para a teonímia.

As conclusões dos seus estudos foram facilmente aceites, porque se baseavam em dados comparativos lógicos.

O "retorno à pedra"

Desde cedo, porém, feita esta primeira panorâmica na década de 60, se deduziu que uma análise de teor linguístico carecia de uma base fundamental: leituras garantidas. Ou seja, surgiam, por vezes, congeminções a partir de informações nem sempre verificadas no monumento.

Urgia um "retorno à pedra", agora que as técnicas fotográficas haviam avançado, os conhecimentos se alargavam mediante maior circulação da informação e outras questões se colocavam.

Isso se fez na década de 70 e a publicação de *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal* (Lisboa, 1975), apesar dos cinco anos de atraso sobre a sua defesa como dissertação de licenciatura na Faculdade de Letras de Lisboa, viria chamar a atenção para essa necessidade.

Curiosamente, sai nesse mesmo ano uma compilação, da autoria de José María Blázquez, sob a forma de dicionário (*Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975), na visível preocupação de 'arrumar' tantos teónimos que o incremento dos estudos epigráficos estava dando a conhecer.

E uma reflexão se impôs: havia deduções erradas porque partiam de leituras duvidosas ou mesmo insustentáveis. E uma interrogação: está mesmo a aumentar, aumentará indefinidamente o número de deuses, num politeísmo alastrador?

E veio de novo a terreiro a questão dos epítetos e a possibilidade de algumas divindades se assumirem como grandes divindades tutelares – *Arentius*, *Banda*, *Cosus*, *Reva*... – passíveis de, por vezes, serem nomeadas apenas pelos epítetos, sem que, por isso, se deva acrescentar um nome à lista elaborada.

Esse retorno à pedra e as reflexões que possibilitou tornaram-se, pois, imprescindíveis a partir da década de 80, com resultados, por vezes, inesperados.

E se um criticismo sistemático nem sempre poderá aceitar-se – estamos a recordar a nova proposta de leitura apresentada por Amílcar Guerra e Carlos Búa para a árula a *Mandiceus* do Museu de São Miguel de Odrinhas, no decorrer dos trabalhos do II Colóquio Internacional de Epigrafia «Divindades Indígenas e Interpretatio Romana» (Sintra, Março de 1995) –, também não é menos verdade que é esse espírito crítico que pode trazer luz a dúvidas há muito levantadas. E lembraria, a propósito, a perspicácia desses mesmos dois autores ao verem, na ara de Lisboa tida, durante muitos anos, como dedicada a Júpiter Asseco a homenagem a uma outra divindade indígena: *Kassaecus*. Essa leitura, dada a conhecer no VII Colóquio sobre *Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Saragoça, Março de 1997), veio anular todas as elucubrações linguísticas até aí aventadas e propôs outras novas, de auspicioso futuro (cfr. *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana*, Salamanca, 1999, p. 331-338).

E tem sido, não há dúvida, nestes últimos colóquios, de que já se celebrou em Salamanca o VIII (Maio 1999), que inovadoras reflexões vão surgindo. Nomeadamente em Vitória e em Salamanca, aqui em torno duma equipa que Francisco Villar começou a interessar e que vem dando fruto através, por exemplo, das pesquisas de índole linguística dele próprio e de Blanca Prósper, aplicadas à teonímia (*Ocrimira*, *Nabia*, *Cosus*, *Trebaruna*...).

Um exemplo: *Quangeius*

É vulgar, hoje, em Ciências Sociais e Humanas, assim como nas Ciências Experimentais, fazerem-se "estudos de caso" tendentes à clarificação das temáticas em análise.

Vejamos, pois, a título de mero exemplo, o percurso que cientificamente pôde levar o estudo duma dessas divindades indígenas: *Quangeius*.

Identificada em Salavessa, na freguesia de Montalvão, con-

celho de Nisa, no Nordeste alentejano – zona que, ao tempo dos Romanos, segundo as últimas investigações, poderá quicá ter estado integrada no *conventus Emeritensis* – a ara dedicada a esta divindade apresenta recorte grosseiro, comparável a idênticos monumentos dessa região.

Deram-na a conhecer, sucessivamente, Francisco Henriques e João Carlos Pires Caninas na edição de 9 de Janeiro de 1981 do jornal *Reconquista*, de Castelo Branco, e Manuel Leitão no mesmo periódico, na edição do dia 30. E se estes dois apontamentos fizeram a abordagem inicial do monumento, e eu próprio o incluí nas *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis* (Coimbra, 1984, sob o n.º 641), seria José Manuel Garcia, na revista *História* (n.º 76, Fevereiro de 1985, p. 23-32), que lhe viria a dedicar maior atenção, relacionando-o de imediato com outros testemunhos existentes, cuja identificação propôs.

Apesar de ostentar uma série invulgar de nexos e de poder haver alguma hesitação entre C ou G nas duas últimas linhas, o texto parece poder ler-se sem dúvidas de interpretação:

LVPVS·LAN/CI (*filius*)·QVAN/GEIO·TAN/NGO·V(*otum*)·S(*olvit*)

«Lupo, filho de Lanco, cumpriu o voto a Quangeio Tango».

A nitidez com que a parte inicial do teónimo se apresentava levou, como disse, a repensar a interpretação feita, até aí, duma outra epígrafe, proveniente de Malpartida de Plasência (*ILER* 802), que se considerava dedicada a um deus Dovanceio. Claro está que José Manuel Garcia partiu, de imediato, para a revisão daquele texto, propondo:

MEARVS / MEIDVENI / F(*ilius*) V(*otum*) S(*olvit*) D(*eo*) / QVANCEIO / A(*nimo*) L(*ibens*)

«Mearo, filho de Meidueno, cumpriu de boa vontade o voto ao Deus Quanceio».

Entretanto, Fernando Patrício Curado identificara, numa das colunas do alpendre da capela da Senhora do Bom Sucesso, em Penamacor, uma outra ara (*FE* 26), para que se propôs a leitura seguinte:

CATVRO / TVREI F(*ilius*) DEO / QVANGEIO V(*otum*) S(*olvit*)

«Caturão, filho de Tureio, cumpriu o voto ao Deus Quanceio».

Mas não ficaram por aqui as descobertas, desencadeadas, como se vê, em brevíssimo espaço de tempo. De facto, uma ara de Bemposta, também do concelho de Penamacor, cuja leitura se afigurava difícil devido ao mau estado da superfície epigrafada, foi igualmente revista. E se o nome da dedicante oferece alguma

dúvida – CARPA (?) TONGI F(*ilia*) – as letras VAN legíveis na linha 3 podem adequar-se, sem problema de espaço, a uma reconstituição [Q]VAN[GEI]O (*HEp* 4, n.º 1044).

Mais clara é, porém, outra ara, procedente da freguesia de Sortelha (concelho de Sabugal), dada também a conhecer por Fernando Patrício Curado, em 1987 (*FE* 100.1):

TANGINVS / TVRANI·F(*ilius*) / QVANGEIV / V(*otum*)·S(*olvit*)

«Tangino, filho de Turano, cumpriu o voto a Quangeio».

E, nas proximidades, deparou o mesmo investigador com a parte inferior duma outra ara (*FE* 100.2), onde reconstituiu [QV]ANGEI[O] e a fórmula final A(*nimo*) L(*ibens*) V(*otum*) S(*olvit*).

De leitura e interpretação mais duvidosas, mas igualmente passíveis de atribuir-se ao culto a esta divindade, são dois outros monumentos de Nisa. Um, identificado por F. Patrício Curado (*FE* 103), teria QV[AN]GEO a anteceder a fórmula final. No outro, Rogério Carvalho (*FE* 106) sugeriu a leitura, ainda que hipotética dado o mau estado da pedra, QVANCEIO TANGO.

Em nota ao texto sobre a citada ara de Nisa (*FE* 103), Patrício Curado, atendendo a todos estes exemplos, confirma que, numa ara de Capinha (concelho do Fundão), se deverá ler [Q]VANGE[IO]. A dedicante é *Camira Bouti f(ilia)* e a fórmula dedicatória V(*otum*) L(*ibens*) S(*olvit*) (*AE*, 1977, 356).

Num outro horizonte cultural, já fora, inclusive, da Província da Lusitânia – mais concretamente em Verín, na Galiza – é igualmente provável (acrescenta F. Patrício Curado nessa mesma nota) que a leitura I·O·M·GEIO, de Alain Tranoy, deva dar lugar a QVAN/GEIO, num monumento dedicado por *G. Iulius Severinus* (*AE*, 1987, 562j).

Finalmente, identificava José Rafael Correia da Silva «Agrícola», em Junho de 1991, num antiquário de Borba (distrito de Évora), outra epígrafe, verosimilmente um pedestal, que Rafael Alfenim estudou (*FE* 174 = *AE*, 1991, 946). A leitura não oferece quaisquer dúvidas:

C(*aius*)·LICINIVS·VEGETVS / QVANGEIO·TVRICAECO / V(*otum*) (hedera) L(*ibens*) (hedera) A(*nimo*) (hedera) S(*olvit*) (hedera)

«Gaio Licínio Vegeto cumpriu de boa vontade o voto a Quangeio Turiceco».

O caso é, como se vê, deveras paradigmático. O achamento de um monumento com boa legibilidade acarretou, de imediato, a correcção de leitura doutras três epígrafes e veio possibilitar a interpretação de mais seis – interpretação confirmada plenamente pela última dedicatória identificada. Ao todo, onze monumentos num brevíssimo lapso de tempo.

Todos os dedicantes (com excepção do da Galiza e do de Borba) se identificam à maneira indígena e ostentam onomástica tipicamente lusitana (se assim se pode falar). Mas as duas excepções não deixam de ser deveras significativas, uma vez que – identificando, com muita verosimilhança, indígenas romanizados, porquanto usam os *tria nomina* – demonstram quanto este culto, além de assaz expandido, acabou por perdurar, assumindo-se agora *Quangeius*, dada a ocorrência de epítetos, como uma divindade mais a juntar ao rol das divindades mais veneradas na Península Ibérica.

Mas que significará *Quangeius*? Será possível obter para o teónimo uma etimologia?

Consultei, para o efeito, Francisco Villar, que me respondeu não conhecer, de momento, nenhuma proposta concreta. Adiantou, no entanto:

«Desde el punto de vista formal, podría ser impecablemente explicado como **kuanikio-* que es un adjetivo derivado del nombre indoeuropeo del “perro”. En alguna lengua indoeuropea existe una formación derivacional idéntica. Pero la etimología requiere también una coincidencia en el aspecto semántico. En el caso de Reve, especialmente favorable, yo ensayé el método de entrever la realidad semántico-referencia de la palabra Reve utilizando los epítetos. Y en aquel caso creo que funcionó.

En el caso de Quangeio, las cosas son menos favorables porque la mayoría de las veces aparece sin epíteto; y las dos ocasiones en que hay epíteto son simples topónimos (*Turicaicum* de um *Turicum*); e *Tanngo* recuerda el *Tongo-briga* de Lusitania.

Al faltar la corroboración semántica de la etimología, tan sólo queda recurso a otro tipo de consideraciones que busque congruencias de interés, como podría ser culto al perro o a una divinidad protectora de los perros. Eso último sería lo más en consonancia con la forma que no es “el perro” sino “el [dios protector] de los perros”. Así como si en latín dijéramos “[deo] canico”.

Otra posibilidad semántica es que no se refiera al perro animal, sino a la constelación del “perro” (*canis*, *canicula* en latín, *kuon* en griego).»

Ao referir *Turicum*, Francisco Villar remete para os seus *Estudios de Celtiberico y de Toponimia Prerromana* (Salamanca, 1995), onde perfilha a opinião de que estaremos, na verdade, perante um topónimo, de raiz celtibérica, relacionável com um antropónimo atestado, *Turos*. Rafael Alfenim avançou a hipótese de Turiceco poder ser adjetivo formado a partir de um etnónimo, os Turicecos, que nada impede de serem considerados os habitantes de *Turicum*.

No que se refere a *Tanngus*, a relação com *Tongobriga* não deixa, também, de ser aliciante; contudo, a aproximação com um possível *Tangus* – donde teria derivado o diminutivo *Tanginus* – não se me afigura despienda. Aliás, não há que terçar armas,

em meu entender, por uma posição rígida a tal propósito, atendendo a que um território bastas vezes se identifica com um povo, com a família que o habita, e essa família ou esse povo se encontram intimamente ligados ao território em que se movimentam.

E se – como já Rafael Alfenim teve ensejo de referir – *Turicaeus* lembra o teónimo *Turiacus* registado na Galécia, *Tanngus* não deixa de remeter para o epíteto de uma outra divindade tutelar: *Avantius Tanginiciaeus*.

As variantes gráficas

O exemplo aduzido servirá igualmente para se fazer o ponto da situação acerca de um outro tema que vem seduzindo os linguistas e sobre o qual se têm feito inúmeras considerações. Na verdade, é anómala aqui, em *Tanngus*, a presença de dois NN, dificilmente concebível em Latim. Como entendê-la?

Creio que por duas possíveis razões, ambas de índole cultural ou, se se preferir, literária.

Pode o lapicida ter querido passar a escrito, com a maior fidelidade possível, o som que lhe era transmitido. Nem toda a gente saberia pronunciar da mesma forma os nomes dos deuses e, por isso, nem sempre a grafia do teónimo é uniforme. Cite-se, de novo, no dativo, um dos exemplos mais conhecidos e sintomáticos: *Endovellico*, *Enobolico*, *Endollico*...

Poder-se-á, a partir daí, determinar áreas linguísticas, um pouco ao jeito do que Untermann, no seu *Atlas Antroponímico*, procurou discernir apontando, por exemplo, uma área do *-t-* e outra do *-d-* (digamos desta forma, para simplificar o raciocínio)? É provável que sim, que a análise de um conjunto significativo de casos, devidamente localizados, possa sugerir tendências, conclusões. Um dado, porém, nos parece adquirido e irrefutável: essas variantes são reflexo de deficiente cultura literária. Sabe-se falar, pode não se saber escrever correctamente.

Outra justificação – que, no fundo, vai no mesmo sentido ainda que por via diferente – é a dificuldade de interpretação da minuta, por o lapicida desconhecer por completo o significado do que lhe é solicitado para escrever. E, neste caso, não vale a pena linguistas, filólogos, epigrafistas esforçarem-se a encontrar respostas para o que... outra resposta não tem.

Que se me permita a demonstração mediante dois exemplos recentes e reais.

Arcania foi antropónimo interpretado a partir da leitura de epígrafe romana (*CIL* II 322) veiculada por um manuscrito do século XVII. Alfred Holder não hesitou em considerá-lo etimologicamente pré-romano e de muito provável origem céltica. E, decerto, análises várias ainda se adregariam daí deduzir, comparações, confrontos, se, por mero acaso, o epítáfio não tivesse sido reencontrado. José Cardim Ribeiro e eu próprio tivemos, pois, oportunidade de desfazer o erro e de mostrar que estava-

mos perante o genitivo do *cognomen* latino *Marcianus*, seguido muito simplesmente do A inicial da palavra AN(*orum*) (cfr. *Humanitas*, L, 1998, p. 189-197).

O outro caso nada tem a ver com Romanos. Chegou-me às mãos, há dias, vinda de Espanha, uma carta endereçada a alguém morador em ALGIA F 420, escrito assim, em capitais. Aposro que ninguém, por mais rratos que dê à imaginação, consegue decifrar o significado destes dizeres, se não estiver dentro do contexto e não tiver motivação epigráfica. Na verdade, o código postal que vem abaixo pertence a uma povoação que se chama ALDEIA DE JUZO. Que aconteceu, então? O correspondente espanhol desconhecia por completo o nome da terra e tentou copiar o melhor que pôde o que vira manuscrito no remetente da carta que oportunamente lhe fora enviada. Desta sorte, DE «virou» G; o outro DE ficou F e de JUZO se fez 420! Isto aconteceu em Janeiro do ano 2000, entre pessoas lerradas. Simplesmente, uma está completamente fora do contexto e não conseguiu entender nada do que a outra lhe escrevera.

No caso dos reónimos indígenas, mesmo que o lapicida soubesse ler, quem nos garante que ele compreenderia bem palavras que não lhe eram minimamente familiares?

Sirvam os dois exemplos – reais, repito – para acautelar elucubrações sem fundamento.

No dealbar do novo milénio

Finalizemos esta panorâmica focando um outro aspecto muito importante e de não somenos actualidade, que nunca será de mais salientar: a tolerância mútua – como significante profundo de tudo o que remos estado a referir.

Está bem que os indígenas se terão deixado inebriar pelo modo como os Romanos tratavam os seus deuses e cumpriam suas promessas. Não remos – não podíamos ter – informação acerca do modo como, dantes, eles viviam a relação com o Além. Um gesto, um lançar de flores à corrente, o queimar de essências ou a imolação de cria recém-nascida – seriam provas de devoção, no sentido íntimo da palavra: «entrega», sinal de depen-

dência, preito de vassalagem (como o será em tempos medievais). E nada disso nem arqueólogos nem epigrafistas podem encontrar – que rasto de tal não fica.

De outros povos os Romanos haviam trazido esta forma de perpetuar pela escrita, na pedra, o acto religioso, o cumprimento.

Era aliciente imitá-los.

E cedo os indígenas terão aprendido.

E mesmo no penedo que sempre lhes parecera, pela sua solidez, pela sua localização em sítio ermo e de mistério, local adequado para, sem pressas nem outros ruídos, se unirem às divindades telúricas, mesmo nesses rochedos as inscrições balbuciantes apareceram.

Ensinaram os Romanos que também na cidade poderia haver templos. Os deuses, decerto, também gostariam de ter casa própria e aí se lhes depositarem oferendas. E surgem, por isso, as réplicas de altares, as aras, as árulas, inclusive para, mais tarde, em ambientes um tudo-nada mais requintados, devidamente se colocarem em apropriado nicho, no larário das devoções familiares, de mistura com os antepassados...

E aceitou-se o latim. Mal amanhado a maior parte das vezes, que se não compreendia bem ou os nomes dos deuses, como vimos, soavam tão a destempo para o lapicida (mesmo que lerrado) que uma vez escreveria duma forma, outra doutra, que era preciso agradar ao cliente e ser o mais fiel possível ao som habitualmente pronunciado, na difícil arte de passar a escrito o que se ouve ou que mal se compreende, porque não se está dentro do contexto exacto. E quem o estaria, mesmo então?...

Não ousamos, pois, falar de religião.

Nem de religiões sequer, que disso pouco sabemos.

Falemos de deuses.

À nossa medida.

Porque, afinal, foi o Homem – ontem como hoje – que lhes emprestou corpo, forma, nome e atributos. Para, servindo-os, deles a todo o momento almejar servir-se. Vestindo-os de uma imortalidade e de um poder que, sabendo-os inatingíveis, qual Ícaro, sempre aspirou conseguir.

DIIS DEABVSQVE A INDEFINIÇÃO PRIMORDIAL DO DIVINO

Francisco MARCO SIMÓN

No início do tratado *De Natura Deorum*, Cícero escrevia (1,1 ss.) que a questão sobre a natureza dos deuses era *perobscura e perdifficilis*, no entanto de grande importância para a compreensão da alma e para a regulamentação da religião, indicando que o que se propunha não era elucidar se os deuses existiam ou não, mas sim determinar a sua natureza, se tinham criado e se governavam o mundo, ou se passavam o tempo na indolência e indiferença.

«Os deuses, tal como os cães, respondem apenas quando são chamados pelos seus nomes... Na religião romana (como na grega) o primeiro objectivo era descobrir o nome do deus sobre o qual o fiel desejava influir, e invocar esse nome» (Ogilvie, 1995, p. 37-38). O conhecimento do nome era um pré-requisito essencial em qualquer forma de comunicação (Pulley, 1997, p. 97), na medida em que o nome implicava a entidade divina. Daí que numa religião tão legalista como a romana fosse verdadeiramente importante, nos casos de dúvida acerca do nome da entidade sobrenatural a que se dirigia o fiel, realizar a invocação de maneira a que a divindade concreta se sentisse mencionada. Conseguiu-se este resultado não só através da referência a todas as alternativas onomásticas possíveis que lograsse usar a divindade¹, mas sim fundamentalmente através da fórmula «ou qualquer nome pelo qual queiras ser chamado», que seguia ao teónimo na invocação, ou ainda aludindo ao duplo género que pudesse ter essa deidade².

O historiador identifica pois, na antiga Roma, vários expedientes para evitar cuidadosamente a invocação errada da divindade, e o mesmo sucede na antiga Lusitânia. Uma epígrafe de Numão (Vila Nova de Foz Côa) comemora o cumprimento de um voto por parte de um cavaleiro da III Coorte dos Lusitanos *Dis Deabus(que) Contumbrig(ensium) ?*³, o que constitui um bom exemplo de rogativa genérica aos diversos elementos de um panteão que parece caracterizado pela indefinição⁴.

Desconhecemos, por carecer de documentação anterior, até que ponto a romanização destruiu o “panteão” indígena. Supõe-se que a romanização dos cultos tradicionais teria implicado uma hierarquização – pelo menos diferente – dos deuses, na linha da maior concretização e especificação que encontramos no panteão greco-romano. O problema reside no facto dos deuses se distinguirem sobretudo pela função que desempenham no contexto do grupo cultural específico que lhes presta culto. Ora, dado que conhecemos as divindades quase só exclusivamente através do teónimo registado na inscrição, a procura da respec-

tiva função divina torna-se extremamente difícil, em muitos casos mesmo impossível, obviamente para além do carácter protector que se supõe ter a divindade relativamente à respectiva

comunidade cultural (entendida como o conjunto de pessoas que compartilham o culto a uma determinada deidade e o santuário que lhe é consagrado), ao espaço em que esta vive e aos seus meios de subsistência⁵. Existem inclusive epígrafes nas quais nem sequer se menciona o nome do deus, sem dúvida por provirem de um santuário que lhe é consagrado (cfr. Encarnação, 1987b).

O nosso conhecimento das divindades da antiga Lusitânia tropeça com diversas dificuldades. Para começar, existe o problema da etimologia. O recurso à etimologia como instrumento para compreender a função da divindade comporta graves riscos, pois mesmo no caso de se provar ser adequada não nos informa de maneira precisa sobre a função que a dita deidade exerce relativamente ao grupo concreto que lhe presta culto. Uma etimologia científica deve basear-se em dois princípios distintos: por um lado, a coincidência formal; por outro, a congruência quanto ao significado (Villar, 1996, p. 160-161). Esta segunda condição falta, ou torna-se muito difícil, quando estamos perante um nome próprio ou uma palavra de que não conhecemos o respectivo significado qualificativo, e esse é o caso dos teónimos que nos revelam as inscrições. Daí o interesse que assume o estudo dos epítetos que acompanham os teónimos principais (cfr. Untermann, 1985). Porém, a verdade é que o recurso à etimologia se torna imprescindível quando apenas possuímos o nome.

A partir destas perspectivas, a recente investigação sobre a teonímia indígena conservada na epigrafia parece asseverar, por um lado, a individualização de elementos de paisagem que servem de sede hipostática à deidade⁶ e, por outro, a vinculação rópica de uma boa parte dos teónimos. Esta vinculação geográfica dos nomes divinos expressa-se, em geral, através dos epítetos que acompanham os grandes deuses lusitano-galaicos⁷ (alguns dos quais, como *Reva* ou *Trebaruna*, aparecem já mencionados na inscrição lusitana do Cabeço das Fráguas⁸), ainda que às vezes o próprio teónimo evidencie uma deidade protectora de um *populus* determinado [assim *Igaedus*, patrono dos *Igaeditani* (Garcia, 1991, n.º 152)]. Ou seja, os diversos níveis da comunidade de culto (local e regional, *castellum* e *populus* se se quiser) reflectem-se nos diversos âmbitos da geografia religiosa dos teónimos, e o aprofundar do estudo desta relação parece constituir uma das

tarefas prioritárias da investigação. As variantes existentes [que *Bandua* exemplifica de forma excelente (Pedrero Sancho, 1999)] testemunham não só hiporéticas modalidades linguísticas, mas também as dificuldades que implica a expressão dos teónimos em escrita latina, senão mesmo as variantes de uma mesma divindade em diferentes âmbitos étnicos⁹.

Mas, junto dos problemas da etimologia, estão aqueles que apresenta a tradução (*interpretatio*) que desses nomes divinos fazem indígenas e colonizadores. Trata-se do processo essencial que possibilita, através de um contacto religioso de duplo sentido¹⁰ entre dois sistemas inicialmente diferentes (ainda não tanto que impeçam as referidas tentativas de assimilação), a constituição de um sistema sincrético que caracterizará a província romana da Lusitânia. Claro está que, no âmbito dos diversos processos utilizados na identificação dos deuses alheios, os quais não podemos aqui detalhar¹¹, a tradução não implica uma perfeita equivalência, e de tal facto pode dar-nos óptima conta esta passagem de Jâmblico (*Myst.* VII, 5): «Se os nomes tivessem sido atribuídos por convenção, não importaria trocar uns pelos outros; mas, se estão estreitamente unidos com a natureza dos seres, os que se assemelham a esta natureza são certamente também os mais agradáveis aos deuses (...). Quando se traduzem os nomes, estes

não conservam inteiramente o mesmo sentido, porquanto em cada povo há características linguísticas impossíveis de se expressarem na língua de outro povo; não obstante, mesmo se os nomes se podem traduzir, já não conservam o mesmo poder» (com base na trad. castelhana de Ramos Jurado).

Esse processo de adaptação que assinalamos para os nomes afecta também as imagens, com a dificuldade acrescida de texto e imagem nem sempre andarem em paralelo¹². Um bom exemplo é o do deus *Bandua Araugelensis* da pátera do Museu de Badajoz, para cuja expressão plástica se adopta a iconografia característica do *Genius Loci*, por sua vez baseada na de uma *Tyché-Fortuna* (cfr. Marco, 2001).

Definitivamente, e dada a ausência de fontes literárias, apenas um adequado conhecimento do contexto arqueológico em que se inscreva a nossa documentação e do horizonte histórico em que se situe o grupo cultural, poderá oferecer-nos as chaves mínimas para termos acesso às características funcionais dos deuses da antiga Lusitânia, às suas respectivas *prouvinciae* ou espaços de actuação. Trata-se de uma via de trabalho interdisciplinar necessária para superar ou corrigir o simples recurso à comparação, sobre as movediças bases da etimologia, com alheias realidades teológicas de diversos povos indoeuropeus¹³.

Notas:

¹ Como exemplo, sirva esta passagem de Apuleio (*Met.* 11, 2): «Rainha do céu, sejas a nutriz Ceres... a celeste Vénus... a irmã de Febo... ou terrível Prosérpina, a dos uivos nocturnos...».

² Serv. *ad Aen.* 2, 351: «No Capitólio havia um escudo consagrado no qual estava escrito: "Ao Génio da cidade de Roma, masculino ou feminino" (*Genio urbis Romae, sive mas, sive femina*), e os pontífices rezavam assim: "Júpiter Ótimo Máximo, ou qualquer nome com que prefiras ser chamado" (*sive quod alio nomine te appellari volueris*). Pois o mesmo (Virgílio) disse: "Seguimos-te, santo entre os deuses, quem quer que sejas"»; vid. Alvar, 1985. Este expediente surge também no mundo grego, já em Êsquilo (*Agam.* 160-62: «Zeus, quem quer que seja, se assim lhe apraz ser chamado, eu invoco-o com esse nome»), e Paulo de Tarso encontrou na ágora de Atenas uma inscrição «A um deus desconhecido» (*Act.* 17, 23) (cfr. Van der Horst, 1991).

³ García, 1991, n.º 201. Sobre o carácter deste tipo de fórmulas na epigrafia latina, veja-se ultimamente Perea, 1998, onde se evidencia que a expressão *Diis Deabusque* expressa a vontade de integrar as divindades indígenas nos panteões romanos, especialmente após a *constitutio Antoniniana* de 212. Também nas cercanias, em inscrições da província de Cáceres, se documenta esta fórmula: em Plasencia – *Dibu(s) et De(a)bu(s)* – e em Santiago del Campo – *[Di]bu(s) [Dea]bus Pinione(n)sibus* (cfr. Perea, 1998, p. 173).

⁴ Como referiu J. M. Blázquez (no prelo; cfr. Perea, 1998, p. 173), «...Principalmente nas zonas pouco romanizadas da Hispânia, da Lusitânia e da região norte, os deuses não só por vezes careciam de nomes conhecidos, como não teriam um perfil bem definido quanto à sua aparência externa, qualidades, género e número».

⁵ No fundo destas concepções, tal como em qualquer representação religiosa, subjaz a ideia de uma origem divina de toda a forma de vida e de matéria, o que faz depender fortemente o homem de uma contínua relação com os poderes sobrenaturais (cfr. Derks, 1998, p. 74).

⁶ Cfr. Marco, 1993, sobre teónimos a partir de *nemetes*, "santuário"; id., 1999; Villar, 1993-95: *Trebopala* seria "a charca do povo" e *Trebaruna* "a fonte do povo"; id., 1996, sobre *Reve* como divindade genérica do rio (**reu-*). Tácito (*Germ.* 9) descreve uma situação similar entre os germanos: «Por outro lado, não consideram digno da grandeza dos deuses encerrá-los entre paredes nem apresentá-los sob forma humana; consagram-lhes bosques e arvoredos e dão nomes de deuses a esse algo misterioso ao qual só vêem com os olhos de sua veneração» (com base na trad. castelhana de J. M. Requejo).

⁷ Por vezes o nome da divindade reduz-se a um mero epíteto. Assim, por exemplo, há na Feira duas aras, das quais uma é dedicada *Bande Velugo Toiraeo* e outra, simplesmente, *Deo Tueraeo*, previsivelmente a mesma deidade, como no caso de *Picio* em São Pedro de Lourosa e *Bandeí Picio* em Vilar da Mó (cfr. Alarcão, 1988, p. 93).

⁸ Cfr., ultimamente, Búa, 1999. Sobre Lamas de Moledo, cfr. Vaz, 1990. Acerca da vinculação de *Arentius/Arentia* e de *Trebaruna* com a região da Beira entre Douro e Tejo, e sua apreciação como deidades "nacionais" lusitanas, veja-se Alarcão, 1988, p. 94.

⁹ Tal parecia ser o caso do deus lusitano *Endovellicus*, venerado no santuário de São Miguel da Mota, e do vetão *Velicus*, com centro cultural em Postoloboso (Candeleda, Ávila), como sugeriram Fernández Gómez ou Encarnação (1987a, p. 13).

¹⁰ Marco (no prelo). Uma característica deste processo é a ambiguidade; outra é (contrariamente a interpretações em tom de imperialismo religioso mais ou menos velado, como a de Webster, 1995) a relativa espontaneidade, tendo em conta que Roma, com a significativa excepção do culto imperial, não levou a cabo uma política catequética ou de imperialismo religioso (ainda que não deixasse de introduzir determinados cultos ou de dificultar outros, no âmbito de um processo que não podemos claramente reconstituir).

¹¹ Na propiciação das divindades tradicionais levada a cabo por militares e colonos, que se assenhoream dos espaços em que habitam ou cumprem os seus serviços, é característico o recurso a noções do tipo *Genius Loci*, *Lar* ou semelhantes.

¹² Como bem evidenciou Lavagne (1979) para a Narbonense, onde uma iconografia classicista se une a uma teonímia fortemente indígena. Na base de tais divergências pareceria estar o aniconismo – pelo menos relativo – dos sistemas religiosos tradicionais, significativamente ilustrado pela surpresa do gaulês Breno ao contemplar as imagens dos deuses em Delfos: «Riu-se porque tinham imaginado os deuses com formas humanas e tinham-nos fabricado com madeira e pedra» (Diod. 22,17).

¹³ Este trabalho inclui-se no âmbito da investigação correspondente ao projecto PB98-1610 DGES.

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. de (1988) – *Roman Portugal*, vol. I: *Introduction*. Warminster/Wiltshire.
- ALVAR, J. (1985) – Matériaux pour l'étude de la formule *sive deus sive dea*. *Numen*. Leiden. 32, p. 263 ss..
- BLÁZQUEZ, J. M. (no prelo) – La fórmula *DIIS ET DEABVS*. In *Divindades Indígenas e Interpretatio Romana: II Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade"* (Sintra, 1995).
- BÚA, J. C. (1999) – Hipótesis sobre algunas inscripciones rupestres del Occidente peninsular. In *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 1997). Salamanca, p. 209-328.
- DERKS, T. (1998) – *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*. Amsterdam.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987a) – Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*. Coimbra. 26, p. 5-37.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987b) – Omissão dos teónimos em inscrições votivas. *Studia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Vitoria/Gasteiz, 1985). Vitoria. 2-3, p. 305-310.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e Observações às «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos*. Fontes Epigráficas. Lisboa.
- LAVAGNE, H. (1979) – Les dieux de la Gaule Narbonaise: "Romanité et romanisation". *Journal des Savants*. Paris. Juillet-Septembre, p. 155-197.
- MARCO, F. (1993) – La individuación del espacio sagrado. Testimonios culturales en el Noroeste hispánico. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafia "Culto y Sociedad en Occidente"* (Tarragona, 1989). Sabadell, p. 317-324.
- MARCO, F. (1999) – El paisaje sagrado en la Hispania indoeuropea. In Blázquez, J. M.; Ramos, R., dirs. - *Religión y Magia en la Antigüedad*. Valencia, p. 146-165.
- MARCO, F. (2001) – Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo. In *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania. Actas del VIII Coloquio Internacional sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica* (Salamanca, 1999). Salamanca, p. 213-225.
- MARCO, F. (no prelo) – *Interpretatio Romana* y asimilación indígena. Recursos en la identificación de los dioses ajenos. In *Divindades Indígenas e Interpretatio Romana: II Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade"* (Sintra, 1995).
- OGILVIE, R. M. (1995) – *Los Romanos y sus Dioses*. Madrid (London, 1969).
- PEDRERO SANCHEZ, R. (1999) – Aproximación lingüística al teónimo lusitano-gallego Banduc/Bandi. In *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 1997). Salamanca, p. 535-544.
- PEREA, S. (1998) – Las fórmulas epigráficas *Deus, Deave, Si Deus Si Dea* y *Diis Deabusque*. *Veleia*. Vitoria. 15, p. 167-180.
- PULLEYN, S. (1997) – *Prayer in Greek Religion*. Oxford.
- UNTERMANN, J. (1985) – Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Lisboa, 1980). Salamanca, p. 343-363.
- VAN DER HORST, P. W. (1991) – The Unknown God. In Van der Broek, R.; Baarda, T.; Mansfield, J., eds. - *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden, p. 19 ss..
- VAZ, J. A. I. (1990) – Divindades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo (Castro Daire, Portugal). *Zephyrus*. Salamanca. 43, p. 281-286.
- VILLAR, F. (1993-95) – Un elemento de la religiosidad indoeuropea: Trebarune, Toudopalandaigae, Trebopala, Pales, Vispala. *Kalathos*. Teruel. 13-14, p. 355-388.
- VILLAR, F. (1996) – El teónimo lusitano Reve y sus epítetos. In Meid, W.; Anreiter, P., eds. - *Die Grösseren Altkehlischen Sparchdenkmäler. Akten des Kolloquiums Innsbruck 1993*. Innsbruck, p. 160-211.
- WEBSTER, J. (1995) – *Interpretatio: Roman Word Power and Celtic Gods*. *Britannia*. London. XXVI, p. 153-161.

CULTOS E DEVOÇÕES DE CARIZ AQUÁTICO NO OCIDENTE EM CONTEXTOS PALEOHISPÂNICOS

Oferenda de armas e de capacetes
aos rios

O culto das águas está bem documentado no Ocidente hispânico. A partir de finais da Idade do Bronze os testemunhos são abundantes. Um dos mais importantes é o achado de espadas e outros objectos de metal, capacetes e pontas de flecha nas dragagens da Ria de Huelva, datado de entre os anos 1000 a 850 a.C. Este achado tem o mesmo significado religioso que outros depósitos de artefactos metálicos espalhados pela Europa. A concentração de espadas com carácter religioso está bem representada, como nos estuários do Norte da Bretanha, do Loire, do Gironda, e nas ilhas do Ré e do Oléron. No Ocidente hispânico também se identificaram depósitos semelhantes. Basta recordar os dos rios Mero (La Coruña); Ulla, datado entre o Bronze Médio e o Final da Idade do Bronze; San Esteban de Ribas, Sil e San Esteban del Río Sil (Orense), todos com espadas e, por vezes, com lanças; etc. No estuário do Tejo, onde se costumavam depositar estes achados, recolheu-se uma espada pisciforme.

No Baixo Guadalquivir ocorreram achados de armas, tal como o da Costa de la Cartuja, Bellavista e Matalascañas, interpretados em função do controlo de acesso ao golfo. Todas as armas descobertas no Noroeste hispânico se encontraram em leitos de rio. Durante muitos anos considerou-se o achado da Ria de Huelva como um barco carregado de armas que viajava para um centro de fundição de metal, mas esta teoria está hoje afastada, uma vez que muitas das armas foram intencionalmente quebradas para não poderem ser reutilizadas; algumas encontravam-se já partidas ao serem arrojadas às águas.

Na actualidade, interpreta-se o depósito da Ria de Huelva como oferenda votiva. Em alguns achados de armas datados da Idade do Bronze, repartidos por toda a Europa, o carácter funerário é evidente. Certos investigadores crêem que estes depósitos da Ria de Huelva pertencem a vestígios de uma necrópole, mas tal não parece provável; tratar-se-ia, apenas, de um ritual de passagem. O depósito de armas da Ria de Huelva acumulou-se ao longo de um século e localizar-se-ia num vau estratégico da ria.

Idêntico carácter votivo teriam as oferendas de capacetes aos rios que aparecem na Ria de Huelva e no Guadalete (Puerto de Santa María), no Sul de Espanha. O segundo caso é datável de meados do século VI a.C., e o primeiro de inícios do século VII a.C. Deveriam ter sido oferecidos a uma divindade, possivelmente de cariz aquático, através de um ritual actualmente desconhecido.

No momento em que foi depositado, o capacete da Ria

José María BLÁZQUEZ

de Huelva encontrava-se inutilizado como objecto protector da cabeça. Ambos os capacetes foram oferecidos às águas.

Oferendas de capacetes foram depositadas igualmente em rios do Levante ibérico e no Noroeste hispânico. Na foz

do rio Seco, em Castellón, depositaram-se três exemplares pertencentes ao chamado tipo Montefortino. Outros capacetes foram encontrados no rio Minho. Estas oferendas pressupõem uma divinização dos rios entre as populações da Península Ibérica.

Santuários ibéricos junto a fontes ou arroios

Os santuários ibéricos situados em plena Serra Morena e no Sudeste ibérico, muitos deles frequentados pelos devotos, desde o século VI a.C. até finais da Antiguidade Tardia, estão localizados junto a águas termais ou nascentes, tal como Collado de los Jardines (Jaén) – situado numa passagem abrupta da Serra Morena, no limite da Andaluzia com o Sul da Meseta –, Carmona (Sevilha), Nuestra Señora de la Luz (Múrcia), Cástulo (Jaén), Torreparedones (Córdoba), Cerro de los Santos (Albacete). Estes três últimos encontram-se próximo de fontes termais, o que parece indicar que os devotos buscavam estes santuários para a cura corporal das suas doenças.

A água na religião ibérica, como na da Sardenha, era um meio terapêutico e mágico, no qual se manifestava a acção dos numes protectores do santuário através da água. Naqueles três santuários os fiéis deviam seguramente beber água para se curarem, banhar-se ou lavar-se com ela. Esta proximidade dos santuários em relação às águas é um fenómeno bem documentado na religiosidade dos povos mediterrâneos, como entre fenícios, hebreus, etruscos e berberes, representando em todos eles a água um papel religioso importante.

Há que distinguir entre o culto às águas, e o papel da água no culto. Nos santuários desprovidos de influência fenícia, provavelmente só naqueles que possuíam águas termais houve, talvez, um culto às águas, não assumindo o elemento aquático nos restantes uma função cultural muito importante. Nos ex-votos ibéricos de bronze só uma vez aparece um oferente com um vaso de libações, no caso do guerreiro de Collado de los Jardines. Vários ex-votos em pedra do Cerro de los Santos transportam vasos de libações; e num relevo de Torreparedones, na porta do templo, um devoto pratica uma libação, mas não devia ser de água, antes sim de leite, vinho ou hidromel – ainda que não se deva afastar totalmente a hipótese aquática, por se tratar de um santuário situado próximo de águas termais.

Nos santuários de Cástulo, de Carmona e de Torreparedones, todos de influência fenícia – este último dedicado a *Tanit*, cujo nome se lê, sob o de *Dea Celestis*, numa provável imagem da deusa –, a água desempenhava um papel muito importante no culto, já que um canal aquático conduzia ao lugar sagrado, tal como no templo de Cartago dedicado a *Tanit*.

Na religião fenícia a água tinha uma função destacada, mas nos santuários do Ocidente não há vestígios da existência de piscinas dedicadas à expiação e à purificação dos fiéis. É possível que também em santuários ibéricos a água tivesse sido fundamental no rito, ainda que não seja possível determinar o seu verdadeiro carácter e a sua função. Em Alcudia (Elche, Alicante) descobriu-se um templo de influência fenícia, provavelmente dedicado a *Tanit*, em cujo interior havia duas mesas para oferendas e duas grandes talhas, que continham seguramente água; estas talhas desempenhariam o mesmo papel que o chamado “Mar de bronze”, apoiado em oito touros, colocado no templo de Jerusalém construído por Salomão.

Nos templos fenícios de Chipre, junto à mesa das oferendas, colocavam-se recipientes de água para as abluções. No *Heracleion* de Gades, onde se devia celebrar o mesmo culto que no célebre templo de Melkart em Tiro – culto introduzido no Ocidente pelos primeiros colonos tírios, nos finais do segundo milénio a.C. –, havia uma fonte para a qual se descia através de uns degraus, de acordo com o testemunho do historiador grego Políbio, que visitou a Península Ibérica por ocasião das Guerras Celibéricas. O *Heracleion* gaditano era um recinto sagrado de ar livre, com água, tal como o famoso templo dos obeliscos de Biblos, dos séc. XIX-XVIII a.C., que possuía pequenos recipientes para receber as oferendas líquidas e uma piscina de maiores dimensões, à entrada, que continha água.

Um santuário fenício de ar livre era também o que existia no Sudoeste da Península Ibérica, no Cabo de São Vicente (Portugal), consagrado ao deus *Baal Hamon*. Nele os devotos vertiam, durante a noite, libações de água. O geógrafo grego Estrabão, na época de Augusto, recolhe, sobre o culto celebrado neste lugar sagrado, o testemunho de Artemidoro, o qual, nos inícios do séc. I a.C., ensinou gramática no Sul da Hispânia e escreveu uma descrição dos povos meridionais. Neste santuário de ar livre não havia nem templo, nem altar, mas apenas pedras espalhadas, em número de três ou quatro, que os visitantes do lugar viravam do outro lado, depois de oferecida uma libação de cariz aquático, levada de fora pois, naquele lugar, não havia água. Isto mesmo se atesta entre judeus e fenícios, quando se descrevem os sacrifícios do profeta judeu Elias e dos profetas de Baal da corte de Ajab. Libações deste tipo deviam ser oferecidas pelos devotos no santuário do Cabo de São Vicente. Não se pode afastar a hipótese de terem existido libações de água nos santuários clássicos de influência fenícia, bem como nos já citados de Cástulo, Carmona e Torreparedones.

Carros votivos

Sobre o carro votivo achado em Mérida, datado provavelmente de finais do séc. VI a.C., um cavaleiro com lança acompanhado de dois cães (um perdido) acossa, com a lança, um javali. A novidade deste carro consiste nas pequenas campainhas que pendem do lado posterior, cuja finalidade era fazer ruído quando o veículo se movia. Sem rejeitar a possibilidade de o carro de Mérida ser consagrado ao Sol, o mais provável é que se deva vincular com o culto das águas, como o carro itálico de Bizêncio, datado da segunda metade do séc. VIII a.C., com um grande recipiente e provido de figurinhas e de diversos objectos para produzir ruído.

São numerosos os carros achados na Europa com recipientes para conter água e adornados com aves aquáticas, o que os vincula com o culto das águas. Neste grupo e pelo seu carácter religioso, há que colocar, muito provavelmente, o carro de Mérida. Ainda neste sentido é muito importante o carro votivo achado na Senhora da Guia (Viseu, Portugal), com um caldeiro de onde pendem argolas; sugeriu-se para esta peça uma função de carácter ritual em cerimónias relacionadas com a fertilidade dos campos.

Heroização e culto das águas

O diadema de Mones (Piñola, Astúrias) é uma peça fundamental para se conhecer a relação das águas com o ritual entre os povos do Norte da Península Ibérica. Possui duas bandas sobrepostas decoradas com cavaleiros, com infantes, e com homens que transportam caldeiros com peixes e aves aquáticas. Estas cenas foram interpretadas de diferentes modos: a maioria dos autores vê nelas a celebração de um culto aquático ou a apoteose guerreira através do trânsito aquático para o Além. A iconografia das figuras é tipicamente céltica. As aves aquáticas e os peixes evidenciam claramente uma vinculação com as águas, no âmbito de uma cena sagrada onde esse elemento desempenha um papel fundamental, ainda que a sua verdadeira função se nos escape.

Seres mitológicos de carácter aquático

São muito raros na arte dos povos da Península Ibérica. Aparecem somente em duas lanças de carro, de época helenística, achadas em Máquiz (Jáen). Numa gravou-se a luta entre dois tritões armados com lanças e defendidos com escudos. Na segunda peça representaram-se dois monstros marinhos, com a parte superior do corpo humana e o resto de peixe. Estes seres são, seguramente, de influência grega. Representa-se, possivelmente, uma luta mitológica de monstros marinhos.

Culto das águas em grutas

No Levante ibérico conhecem-se umas cinquenta grutas que deveriam ter sido santuários consagrados ao culto das águas.

Nelas os devotos depositavam oferendas, geralmente vasos cerâmicos. O culto sobreviveu desde a época ibérica até à romana. Entre as mais importantes e mais significativas destaca-se a Cueva de las Dones (Millares, Valência), que é um antigo rio subterrâneo, com um gigantesco vestibulo, seguido de uma galeria. Os materiais recolhidos indicam o tipo de ex-voto que se oferecia nesres lugares consagrados às águas, evidenciando-se fragmentos de cerâmica manual com decoração cardial incisa, pontas de osso, numerosos vasos de cerâmica cinzenta ou negra de perfil caliciforme, partidos intencionalmente como parte integrante do ritual – e que deveriam conter, provavelmente, oferendas de água –, e fragmentos de pratos de cerâmica ibérica com decoração geométrica que apresentavam oferendas de carácter desconhecido; pelo seu tamanho não parece que essas peças servissem para tapar os vasos de pequenas dimensões.

Também apareceram diversos recipientes grandes, tipo panela, de cerâmica negra, que deveriam conter oferendas de líquidos; além de vários vasos de perfil globular com asas, de cerâmica ibérica com decoração geométrica, uma fíbula romana que talvez indique a oferenda de vestuário, alguns anéis de bronze, e ossos de animais que porventura apontarão para sacrifícios. O tipo de oferendas é muito variado, prevalecendo o de vasos cerâmicos. Prestava-se culto aos Numes, ou Génios, ou Ninfas que se acreditava residirem nas águas de cariz salutar. A gruta-santuário mais famosa do Levante ibérico é a da Fortuna (Múrcia), fundamentalmente da época romana mas frequentada já por devotos em época anterior; está cheia de inscrições romanas e fica próxima de águas salutíferas.

Oferendas a águas termais e medicinais no Vale do Douro

À semelhança do resto da Europa, certas fontes termais e medicinais do Vale do Douro, recebiam, ao que parece, oferendas de machados de bronze e pontas de seta. São datáveis da Idade do Bronze e foram associadas a cultos animistas durante a Pré-História. Sobreviveram em época pré-romana e romana e deram origem a certos mitos relacionados com as fontes.

No balneário de Valdelateja (Burgos) recolheu-se um machado plano de duplo alvado. Junto da fonte do balneário novo de Fítero (Novara) encontrou-se outro machado do mesmo tipo. Estas águas tinham também propriedades curativas. Um machado plano foi descoberto na Calda de Boñar (León), de águas termais, que recebeu veneração em época romana. Pontas de seta foram recolhidas em Baños de Cerrato (Palência), que possuíam determinadas virtudes terapêuticas.

As frequentes condenações do culto das águas por parte dos concílios visigodos e no *De Correctione Rusticorum* de Martinho de Dume, séc. VI, provam quão difundido se encontrava por toda a parte esse culto, o qual, acompanhado de lendas, chegou em muitos casos até à actualidade.

Os cultos aquáticos de época romana remontam muito provavelmente a períodos anteriores, inclusive à Pré-História. Os devotos buscavam geralmente uma cura. Estes cultos em fontes termais ou medicinais deviam ser semelhantes aos que se celebravam nos rios ou nos lagos. Não se pode afastar a hipótese de algumas fontes naturais de águas hipertérmicas terem sido cenário de abluções com fins rituais, procedentes dos banhos de vapor e de água quente que tanta aceitação tiveram entre os povos pré-romanos do Ocidente da Península Ibérica. Os ex-votos dos rios, das fontes termais e minero-medicinais e das grutas do Levante ibérico foram oferecidos pelos devotos em consequência das grandes propriedades curativas das respectivas águas. Pensava-se que nas fontes habitavam Génios, como o Génio da fonte *Agineis* de Boñar (León).

Santuários associados às águas em território vetão

Algumas construções dos castros vetões foram interpretadas como lugares sagrados ligados com o culto das águas. Os três casos mais famosos são os de Ullaca (Solosanco, Ávila), o de Trampal (Alcuéscar, Cáceres) e o de Postoloboso (Candeleda, Ávila). No primeiro destes sítios talhou-se na rocha o denominado “altar dos sacrificios”, com acesso por escadas, onde a água deveria desempenhar um papel muito importante no âmbito do ritual. A uns 200 metros, no centro da jazida, encontra-se a chamada “frágua-forno”, grande hipogeu talhado na rocha, com várias câmaras, onde se celebravam ritos aquíferos, à maneira de banhos, protagonizados por guerreiros. O santuário de Postoloboso, onde se venerava o deus indígena *Velicus* ou *Vaelicus*, foi relacionado com o culto das águas, celebrado aliás numa paisagem onde confluem o arroio de Alardos e o rio Tietar. A abundante quantidade de água e de mineral de ferro parece indicar que esta área se encontrava estreitamente ligada ao culto das águas.

Cultos indígenas às águas em época romana

As inscrições romanas assinalam a existência de cultos ou santuários dedicados às águas, sob a denominação de teónimos indígenas. Assim o culto a *Iberus*, cujo nome se lê numa ara de San Martín de Treveso (Cáceres), é uma deificação do rio Ibor. As *aguae Eleteses*, no curso do rio Yeltes, que atravessa o município de Retortillo (Salamanca), seriam as Ninfas protectoras das águas termais do balneário, ainda hoje frequentado; a oferenda às águas consistia em moedas.

A mais famosa fonte desta zona vetónica a que se rendeu culto, sob a invocação das *Nymphae Caperenses*, que se acreditava habitarem as respectivas águas, é a de Baños de Montemayor (Cáceres), onde se descobriram 14 inscrições dedicadas às Ninfas de Cáparra, datadas do séc. II. Duas inscrições identificam Ninfas com *Salus*, a deusa protectora da saúde corporal, o que indica o verdadeiro carácter das Ninfas. Este balneário, frequentado ainda

na actualidade, contém águas termais sulfurosas. A oferenda era a inscrição colocada em agradecimento à saúde obtida.

A *Salus Bidiensis* de Montánchez (Badajoz) tem também um carácter salutarífico. Porém, o testemunho mais importante e significativo de uma Ninfa de carácter aquático encontra-se na pátera da *Salus Umeritana*, aparecida em Otañes (Santander), que mostra a antropomorfização que sofreram as divindades aquáticas, ora representadas sob o aspecto de uma figura feminina nua recostada sobre uma fonte. Esta pátera esclarece alguns aspectos importantes do culto das águas: que estas se recolhiam em ânforas, que se transportavam em tonéis e se ofereciam aos doentes. Um ancião pratica libações sobre uma ara, e outro personagem verte incenso sobre uma segunda ara.

Conservam-se outros testemunhos do culto das águas, muito difundido entre as populações da Península Ibérica. Nas termas de Guitiz (Lugo) recebeu culto uma Ninfa aquática chamada *Cohvetena*, venerada na Britânia; a um quilómetro do balneário encontrou-se uma inscrição que diz *R(esponsu) N(uminis)*, expressão que indica o carácter profético desta Ninfa. Em Caldas de Reyes (Pontevedra), junto a uma fonte termal, apareceu uma ara consagrada a *Edonio*, teónimo que significa “o que caldeia a água”.

O rio Sil recebeu culto sob o teónimo de *Nymphis Silon(ianis)*, patente numa ara de Alongos (Orense); a este davam-se-lhe oferendas de armas.

Adivinhação e culto à água

O culto da água andava por vezes ligado à adivinhação: assim, entre os Cântabros, praticavam-se rituais divinatórios atirando machados a um lago, segundo nos diz o historiador Suetónio, referindo-se ao futuro imperador Galba.

Entre os Cântabros que habitavam Velilla del Río Carrión (Palência), de acordo com os dados transmitidos pelo naturalista latino Plínio-o-Velho, que estava bem informado por haver sido procurador na Hispânia em época flávia, obtinham-se presságios de três fontes de águas intermitentes.

Na sua origem, Santa Eulália de Bóveda deve ter sido um ninfeu onde os devotos buscavam a cura dos membros, a julgar por documentação pictórica.

O culto das águas apresenta-se muito difundido, no Ocidente, tanto na Pré-História como em época romana e visigoda. O seu carácter é idêntico ao que se praticava na Europa.

Referências bibliográficas:

- ALMAGRO GORBEA, M.; MOLTÓ, L. (1992) – Saunas en la Hispania prerromana. In *Actas de la Mesa Redonda “Aguas Mineromedicinales, Termas Curativas y Culto a las Aguas en la Península Ibérica (= Espacio, Tiempo y Forma, III.5)*. Madrid, p. 67-102.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania, I: Fuentes Literarias y Epigráficas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983) – *Primitivas Religiones Ibéricas, II: Religiones Prerromanas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1991) – *Religiones en la Hispania Antigua*. Madrid.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1987) – *Balnearios y Divinidades Acuáticas en la Península Ibérica*. Madrid (ed. microfichas).
- PÉREX AGORRETA, M. J., ed. (1991) – *Termalismo Antiguo*. Madrid.
- RUIZ GALVEZ, M. (1995) – *Ritos de Paso y Puntos de Paso. La Ría de Huelva en el Mundo del Bronce Final Europeo*. Madrid.

DEUSES DA PLANÍCIE: NABIA E ASSIMILADOS

António RODRÍGUEZ COLMENERO

Aprovo abertamente a opinião dos que sustêm que o teónimo *Nabia*, tal como o homófono topónimo *Nava*, não pressupõe necessariamente conotações hídricas, derivando originalmente do vocábulo indo-europeu **naus*, que se aplicaria a formas de relevo não montanhosas (Pokorny, 1947-59, p. 755; Albertos, 1966, p. 166 ss.). Frequentemente, no entanto, e porque se trata de planuras ou de terras baixas, estenderiam a sua denominação à dos cursos fluviais que atravessam o seu território, derivando daqui a existência de hidrónimos identicamente designados (Albertos, 1966, *passim*). Outras particularizações, como as que afirmam que *Nabia*, com *-b-*, se relacionaria melhor com o grego *nape*, significando vale silvoso (Melena, 1984), ou que deve ser considerada como uma deusa da guerra (Fernández-Albalat, 1990, p. 285), parecem-me, no primeiro dos casos, não demasiado transcendente, dado o significado que atribuímos à palavra; mas, no segundo caso, não suficientemente provada. De qualquer modo, deste vocábulo indoeuropeu derivarão, na Meseta, os topónimos *Navas del Rey*, *Navas del Marqués*, *Navas de Tolosa*, *La Navata*, *La Nava*, etc.¹; na Galiza *Navia* e *Navea*² e, igualmente, *Nabia* e *Navea* como hidrónimos³; bem como os teónimos *Nabia/Navia*, especialmente frequentes no quadrante noroeste da Península, às vezes condicionados por epítetos específicos.

Equivalência semântica com o topónimo *Nava* possuirão *Barcia*, *Barxa*, *Barxela*, *Barcala*, etc., tão abundantes na Galiza e no Norte de Portugal onde designam vales ou bacias, juntamente com o seu parente próximo *veiga*⁴, também neste caso dando origem a teónimos derivados, como *Veigebreaego*⁵ e *Barciaeco*⁶; ou ainda *Páramo*, *Paramio*, etc., significando extensão plana de altura⁷, igualmente tão abundante no quadrante noroeste peninsular e que estará na base dos epítetos de *Reo Paramaeco* e de *Labo Paraliomego* patente em três atas dos museus de Lugo e de Oviedo, respectivamente⁸. Porém, não ignoramos que os epítetos mencionados podem indicar uma mera atribuição tópica relacionada com o relevo de planície nas suas diversas formas, sem ter que ver directamente com um carácter divino da própria planície, como no caso de *Nabia* — mas isso constitui um outro problema.

Exposto o que precede, não pretendemos deter-nos no inventário detalhado, e menos ainda no estudo minucioso, das 18 epígrafes alusivas ao culto de *Nabia* até agora aparecidas, nem tão pouco na análise do respectivo mapa de dispersão, que abarca fundamentalmente o noroeste peninsular, temas esses antes abordados por diversos investigadores (u.g., Blázquez, 1962, p. 178-180; Melena, 1984; Fernández-Albalat, 1990, p. 285 ss.).

Apenas diremos que a maior parte das aras se encontram dedicadas genericamente a *Nabia*, enquanto que os poucos exemplos que ostentam epítetos se circunscrevem ao âmbito da antiga

Gallaecia, como são os casos de *Navia Arconuniega*, em San Mamede de Lousada, Guntín, Lugo (Arias/Le Roux/Tranoy, 1979, n.º 72), *Navia Sesmaca* (Rodríguez Colmenero, 1997², n.ºs 133 e 135), *Nabia Corona* (Le Roux/Tranoy, 1974; Tranoy, 1981, p. 282) e *Tongoenabiagus* (abundantes referências bibliográficas in Rodríguez Colmenero, 1987, p. 623; 1993, p. 81 ss.; 1995, p. 198 ss.). A fim de procurar determinar a natureza de tais atributos, não existe para *Sesmaca*, *Arconuniega* e *Corona* outro critério interpretativo que não seja a estrita abordagem filológica, que muito frequentemente para pouco serve. Todavia, no caso de *Nabia Elaesurranega* e de *Tongoenabiagus* convirá explicitar alguns detalhes, que consideramos de real interesse, derivados do próprio contexto histórico-arqueológico.

Segundo evidenciámos já em estudos anteriores (Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 132; 1993, p. 82), *Nabia Elaesurranega* — não *Elaesurraecae*⁹ nem *Elaesurrancae* (Tranoy, 1981, p. 282) — surge possivelmente dentro do território dos *Tiburi*, na época romana incluídos no convento jurídico ásture, ainda que nas proximidades dos limites com os *conventus* bracaraugustano e lucense, concretamente no lugar de San Juan de Camba (Castro Caldelas, Ourense). A descoberta de uma dedicatória a Nerva na mesma aldeia (Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 589) e de outras duas aos imperadores Adriano e Antonino Pio no vizinho lugar de San Pedro do Burgo (id., *ib.*, n.ºs 593 e 594), pode levar a supor-mos seriamente que o “*caput Tiburorum*” se situasse em algum ponto topograficamente elevado na vasta planície que se estende entre aquelas povoações, planície que, ao ser geograficamente considerada como uma *nava*, teria dado lugar a um teónimo homófono, derivado do seu nome. Em qualquer caso, o texto da inscrição é o seguinte¹⁰ (fig. 1):



1. Altar consagrado a *Nabia Elaesurranega* (San Juan de Camba, Castro Caldelas, Ourense).

[N]abiae. Elaesurra-n-ega [e]

Sacrum

[p]ositum cura. Vicci Silon [i]s

«(Altar) consagrado a *Nabia Elaesurranega* por iniciativa de Vício Silão».

Quanto a *Tongoenabiagus*, patente na inscrição da «Fonte do Ídolo», em Braga, merece uma atenção mais demorada.

Os relevos juntamente com as respectivas inscrições, que compõem o conjunto, foram lavrados na escarpa vertical de uma rocha em cuja base brota um manancial. O local tem hoje acesso através de uma escada de 12 degraus, que desce da Rua do Raio. O monumento é constituído por duas figuras humanas em alto-relevo, ladeadas por inscrições e separadas por um sector de lanço parietal, hoje vazio, no qual todavia permanecem visíveis duas perfurações circulares sobrepostas que, sem dúvida, serviram outrora para encaixar os rebites de ferro que seguraram uma placa ou um objecto similar.

Na nossa opinião, e contra o parecer geral, o alto-relevo da esquerda, muito deteriorado na sua metade superior, representaria uma figura feminina de pé, com o cabelo preso num amplo rolo, manto comprido de pregas onduladas e cornucópia¹¹, esculpida num sector da rocha que apresenta, de origem e à esquerda, diáclases helicóides, as quais facilitaram tal representação (fig. 2). Atrás e sobre a cabeça, em quatro linhas, inscreve-se a seguinte epígrafe:

[C]el[ic]us Fronto

Arcobrigensis

Ambimogidus

Fecit



2. "Fonte do Ídolo", Braga, Relevô da possível *Nabia/Fortuna*.



3. "Fonte do Ídolo", Braga. Possível representação de *Tongoenabiagus*.

«Célico Fronrão, oriundo de Arcóbriga, da parentela dos Ambimógidos, fez».

O relevo da direita representa, sob uma edícula de frontão triangular, o busto de um jovem varão¹² esculpido segundo a moda clássica, imberbe e de cabelo curto (fig. 3). No tímpano da edícula, uma rola ou pomba, com as asas fechadas, parece debicar um bolbo vegetal. Sobre o frontão e com letra de traço rude, no entanto respeitando a incisão oblíqua que delimita a edícula, rasga-se uma inscrição susceptível de ser interpretada como *Seomastoreico*. No interior da própria edícula, à esquerda do relevo, um conciso *Celicus fecit*; e, na respectiva base, uma outra epígrafe, corroída pela erosão, iniciada por *Fronto...*

Torna-se também oportuno recordar que, nas imediações do monumento, foram achadas, em épocas diferentes, uma ata solta dedicada a *Nabia* (HEp 473 = ILER 886), com o texto *Nabiae / Rufina / votum / s(olvit) l(ibens) m(erito)*; e uma placa comemorativa (fig. 4), mutilada no canto superior direito, que Hübner (CIL II 2420) interpretou *T(itus) Caelicus Sipipes / Fronto et M(arcus) et Lucius / Titi f(ili) pronepotes Caelici / Frontonis renovarunt*, e em cuja primeira linha nós próprios deciframos *T(itus) Caelicus sartor et res[t](auratores)*/, intuindo — mais do que vendo — na última sílaba de *sartor* um -o- de reduzidas dimensões, simi-



4. "Fonte do Ídolo", Braga Placa comemorativa da restauração de um edifício pela gens dos *Caecilii Frontones*.

lar ao que surge na palavra *Fronto* (Rodríguez Colmenero, 1995, p. 198 ss.; 1987, p. 623 ss.; 1993, p. 81 ss.).

Até aqui, os dados arqueológicos e epigráficos que convirá considerar para levar a cabo uma interpretação verosímil e coerente deste singular conjunto monumental.

Difundido o conhecimento dos vestígios descritos desde os tempos do Contador de Argote (1732, p. 261 ss.), foi porém Leite de Vasconcellos (1905, p. 239 ss.), nos inícios do séc. XX, o primeiro a fixar o texto correcto das inscrições, incluindo *Tongoenabiagoi*, com -i final no teónimo, letra que o sábio português considera apócrifa, bem como a grafia – que apresenta como moderna – *Tomás*, existente sobre a edícula do relevo da direita e que nós transcrevemos *Seomastore[ico]*. Quanto às esculturas, crê que a figura de maiores dimensões retrata *Celicus*, dedicante mas não auctor material dos relevos, e que a da edícula representa *Tongoenabiagoi*, «o deus do manancial pelo qual se jura» (nas palavras de D'Arbois de Jubanville), representando a pomba e o maço do tímpano oferendas habituais em santuários das águas. Posteriormente Toutain (ed. 1967, p. 154; cfr. ainda Blázquez, 1962, p. 195), e mais recentemente Tranoy (1981, p. 284)¹³, invertem os termos, considerando identificada com o deus a figura de pé, à esquerda, e com o dedicante o relevo da edícula, à direita.

Ultimamente nós próprios nos referimos reiteradamente à epigrafia e à interpretação dos relevos deste importante monumento, procurando pouco a pouco descobrir o seu autêntico significado (Rodríguez Colmenero, 1987, p. 623 ss.; 1993, p. 81 ss.; 1995, p. 197 ss.). Desde início sustentámos a autenticidade do -i final de *Tongoenabiagoi* e, apoiando-nos na autoridade de alguns autores, sobretudo de Tovar¹⁴, acreditámos que a referida palavra fosse um nominativo do plural, interpretação que a converteria num etnónimo com as funções de dedicante colectivo da epígrafe. O teónimo, gravado posteriormente e com outras características paleográficas, esconder-se-ia sob a rudimentar inscrição *Seomastoreico*. No entanto, opiniões diferentes da de Tovar (a mais recente in Untermann, 1997, p. 727 ss.) consideram estas terminações em -oi, que curiosamente se repetem noutros dois casos da área lusitana, em Lamas de Moledo e em Remeseitos (Rodríguez Colmenero, 1993, p. 22 e 99), como dativos célticos. Se aderirmos a tal hipótese, e contra o que anteriormente afirmámos (Rodríguez Colmenero, 1993, p. 81; 1995, p. 197 ss.), não podemos senão interpretar *Tongoenabiagoi* como teónimo em dativo, explicando-se então a rude grafia de *Seomastoreico*, ou *Somastoreico*, como teónimo associado a *Tongoenabiagoi*, seja contemporânea ou posteriormente, já que tudo nos leva a crer que possui suficientes garantias de autenticidade.

Partindo, assim, da pluralidade de factores arqueológicos e epigráficos relacionados com este monumento e passando a harmonizá-los num esquema explicativo verosímil, poderemos adian-

tar as seguintes propostas:

1. A partir das inscrições conservadas, conclui-se que são duas as divindades veneradas neste santuário: *Nabia*, presente na arsolra a que fizemos referência, e uma divindade masculina, possivelmente o seu par, que é denominada *Tongoenabiagus*, expressão onde se vislumbra o teónimo principal, *Tongus*, e um atributo que o acompanha, *Nabiagus*, isto é, um derivado de “nava”, neste caso com o sufixo céltico -aecus em darivo arcaico, sufixo através do qual se encontraria expressa aquela derivação. Assim, tal como *Reus Paramaecus*, *Bandua Veigebreaecus* ou (*Deus*) *Barciaecus*, que antes citámos, seriam os deuses relacionados com o “páramo”, a “barcia”, ou a “veiga”, *Tongus* seria o deus da “nava” bracarense atendendo ao respectivo epíteto possessivo, *Nabiagus*, evidenciando-se o seu dativo arcaico quer na flexão -ae do teónimo principal¹⁵ quer na de -oi do secundário, sobre o qual emitimos já opinião. Por outro lado, não é necessário que o teónimo *Tongus* venha importado da Lusitânia meridional, como assinalam alguns autores (v.g., Tranoy, 1981, p. 284), já que numa comarca próxima esta palavra surge documentada, pelo menos, como topónimo, *Tongobriga* (Ptol. II 6,38; CIL II 5564; cfr., ultimamente, Tavares, 1997, p. 139).

2. Parece adivinhar-se, através dos referidos textos epigráficos, uma dupla dedicação votiva, escondida sob formulários aparentemente honoríficos, podendo articular-se a mais ocidental como *Celicus Fronto / Arcobrigensis / Ambimogidus / fecit / [Nabiae.?.?.?]*, correspondendo este último segmento à placa outrora presa ao sector da rocha inter-figuras, segundo revelam os dois orifícios sobrepostos ali existentes.

A outra poderia ordenar-se, sem ter demasiado em conta a posição dos elementos: *Seomastoreico (et) Tongoenabiagoi / Celicus / fecit / Fronto [----]*.

Ora o verbo *fecit*, que se repete junto a cada um dos relevos, pressupõe, de modo directo ou indirecto, a execução de alguma coisa. E que coisa é essa? Fora de dúvidas, os dois relevos à beira dos quais foi gravada a referida forma verbal.

3. E esses relevos, representam o quê? Creio que o primeiro deles figura a própria deusa *Nabia*, neste caso uma *Nabia-Fortuna*, se se tiver em conta a mais que provável cornucópia segura no braço esquerdo, a sua cabeleira caída e apanhada atrás da cabeça, que se intui, e a ampla roupagem com que se acha vestida¹⁶. No segundo relevo encontrar-se-ia representado o deus *Tongoenabiagus*, de acordo com o modelo clássico, um jovem imberbe ou barbeado no interior de uma edícula de frontão triangular, representação que conta com paralelos quase idênticos sobretudo nas figurações de *Silvanus* de Borgone di Susa (Alpi Cozie), também num santuário rupestre (ampla bibliografia resumida no mais recente dos estudos, o de Taborelli, 1992), ou noutros lugares ainda inéditos da península itálica.

4. Mas, chegados a este ponto, torna-se necessário explicar a presença de *Celicus Fronto* em *Bracara Augusta*, se se pretende compreender o significado das inscrições – que há que datar, ainda que aproximadamente – e o seu contexto. Nada, porém, nos ajuda neste aspecto, exceptuando as características paleográficas de algumas lerras e a precoce frequência de certas fórmulas epigráficas, que poderão fazer-nos recuar aos primeiros lustros da era.

Celicus Fronto, originário do *oppidum* (equivalente na escala administrativa à nossa *civitas*) de *Arcobriga*, na Celtibéria (Prol. II 6,57), e pertencente ao clã ou grupo gentilício dos Ambimógidis, teria chegado a Braga nos começos da era. Determinada a sua profissão, *sartor* (restaurador de edifícios, mais que construtor), através de outra epígrafe proveniente do mesmo sítio, segundo já se referiu, não se deve estranhar a sua chegada a estas terras em busca de trabalho já que, poucos anos antes, havia-se fundado *ex novo* a cidade capital de convento jurídico e faria falta abundante mão-de-obra especializada proveniente de outras latitudes para erguer os edifícios mais complexos. E seria ao ritmo deste processo urbanizador que se iniciaria a monumentalização do ancestral, mas até então intocado, santuário naturalista, desde sempre consagrado a *Nabia* e ao seu possível par

Tongoenabiagus; monumentalização essa que não se concretizaria apenas nas epígrafes e relevos descritos, mas também na construção de um *sacellum* de nova planta, exigido pelo próprio contexto histórico-epigráfico¹⁷. O que não está de modo algum evidente é o motivo pelo qual este imigrado empreende à sua custa a monumentalização do antigo santuário naturalista, que consistia numa rocha de cuja base brotava um manancial. Mecenato interessado, ou favor divino que se pressupõe agradecer? Em qualquer dos casos, não se trata de um facto isolado, já que atitudes similares vão repetir-se em regiões próximas¹⁸. O santuário, que tradicionalmente deve ter sido público e pertencente à *civitas* dos *Bracari*, cujo *caput ciuitatis* pode muito bem ter correspondido à grande citânia de Briteiros¹⁹, passaria a converter-se, na prática e após a sua monumentalização, no santuário da *gens* bracarense dos *Caelici Frontones* ao longo de, pelo menos, quatro gerações, como demonstra o texto da epígrafe há pouco mencionada.

Em qualquer hipótese, tratar-se-ia da intensificação do culto das divindades do vale bracarense, propiciadoras da sua fertilidade num momento de arroteamentos massivos e de auge agrícola sem precedentes levados a cabo em torno de uma cidade de traçado novo que necessitava, para a sua subsistência, de abundantes alimentos.

Notas:

¹ Já em finais do séc. XVI afirmava o padre Mariana (ed. 1847) que «los castellanos llaman navas a las llanuras».

² Cfr. Madoz, ed. 1986, p. 866-867. Abundam sobretudo na província de Ourense e, em menor grau, nas de Lugo, A Coruña e Pontevedra.

³ O rio galaico-astur *Navia* e o rio de Ourense *Navea* constituem o paradigma.

⁴ Cfr., entre outros, Hubschmid (1960, p. 457-458), que relaciona as referidas palavras com *Vega/Veiga*, procedente do derivado *(i)baica do basco *ibar*, "veiga".

⁵ Trata-se de um epíteto que surge aplicado a *Bandua* curiosamente em Rairiz de Veiga, ainda que o componente *-briga* do sufixo faça pensar, mais acertadamente, num povoado de altura situado no planalto ou junto a ele, conforme sugerimos já noutra ocasião (cfr., a este respeito, Ferro Couselo, 1968; bibliografia posterior e comentário actualizado in Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 122).

⁶ Cfr. Fernández Ochoa, 1982, p. 302 ss. (Blázquez, 1986-87, n.º 25). Encontra-se depositada no Museu de Oviedo e provém de Naraval, Tineo (Astúrias): *C.Ser.Secun. / Evedutoniū / BARCIAECO / u.s.l.m.*

⁷ Isto é, pelo menos, o que se deduz do significado, na aparência polivalente, que Hubschmid (1960, p. 484-485) atribui à palavra, de acordo com as comarcas onde aparece. No entanto, a ideia de planeza, seja a maior ou menor altura, parece confirmar-se em quase todos os casos.

⁸ Cfr. Arias/Le Roux/Tranoy, 1979, n.ºs 5 e 9. Para o *Paramico* asturiano veja-se Fernández-Ochoa, 1982, p. 302 ss. (Blázquez, 1986-87, n.º 25).

⁹ É esta a leitura inicialmente proposta por Blázquez, 1962, p. 179; Mañanes (1982, n.º 107), na senda de Blázquez, corrige para o feminino a leitura *Elaesurraeco* apresentada por Lorenzo *et al.*, 1968, p. 86 ss.

¹⁰ Em publicação anterior (Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 132), tivémos ocasião de estabelecer esta leitura do texto, que cremos definitiva.

¹¹ Tranoy (1981, p. 284) é da mesma opinião, mas atribui a referida cornucópia a uma divindade masculina.

¹² Já Contador de Argote (1732, p. 262) o chamou «menino».

¹³ Para Tranoy, o maço estaria relacionado com o habitual martelo do deus gaulês *Sucellus*, e a pomba com a deusa *Nabia*. Somos da opinião que o maço de *Sucellus*, nos casos registados, apresenta uma forma muito diferente (cfr., *v.g.*, Deyts, 1992, p. 93-94); e a ave, que acompanha várias divindades conhecidas (*id.*, *ib.*, p. 49-51), nunca surge evidenciada como símbolo de *Navia*.

¹⁴ Tovar (1961, p. 113) considera *Caelobrigoi*, patente na epígrafe de Lamas de Moledo, como um nominativo; e, inclusive numa das suas derradeiras intervenções (1985, p. 13), continua a manter este seu antigo critério. Cfr. ainda Balmori, 1935.

¹⁵ São sobejamente conhecidos, a este propósito, os dativos *Reve*, *Bandue*, etc., em vez de *Revae*, *Banduae* e similares (*vide*, para a *Callaicia* interior, Rodríguez Colmenero, 1997², p. 137-145).

¹⁶ A cornucópia caracteriza as divindades da abundância, entre elas a *Fortuna* e as *Matres*, estas sobretudo nas representações da *Gallia* (Deyts, 1992, p. 27, 28 e 60 ss.).

¹⁷ Na placa comemorativa antes mencionada, os descendentes de *Celicus Fronto* renovam, ou restauram, alguma coisa então visível, ou presente, que se tinha entretanto deteriorado, pois empregam o verbo *renovarunt*; não sendo provável que tal acção se tenha cumprido nos relevos, remos de supor a existência de um edifício, sem dúvida sagrado, que eles deveriam obrigatoriamente conservar.

¹⁸ Tal seria o caso de Calpúrnio Rufino, o mecenas de Panóias, Vila Real, que transformou um anterior lugar de culto a divindades indígenas num santuário rupestre sincretista, erguido fundamentalmente aos deuses orientais da sua devoção (*vide*, ultimamente, Rodríguez Colmenero, 1999).

¹⁹ A prova do que afirmámos é-nos ministrada, por um lado, através da ausência de um "habitat" pré-romano na área da futura *Bracara*, que é fundada *ex novo*; e, por outro, pela existência de uma monumental dedicatória honorífica a Trajano nas Caldas de Taipas, nas imediações de Briteiros, facto que, nos casos até agora conhecidos, apenas se verifica nos *capita civitatum*. Este monumento indicaria que enquanto *Bracara Augusta* crescia como capital conventual, a velha capital da *civitas* dos *Bracari* plinianos continuava a ser Briteiros (*vide* o estudo mais recente desta epígrafe, com toda a bibliografia anterior, in Rodríguez Colmenero, 1993, p. 114 ss.; cfr. ainda id., 1995, p. 230-233).

Referências bibliográficas:

- ALBERTOS, M. L. (1966) – *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética*. Salamanca.
- ARIAS, F.; LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1979) – *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. Paris.
- BALMORI, C. H. (1935) – Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo. *Emerita*. Madrid. 3, p. 77-119.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*. Roma.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1986-87) – Nuevos teónimos hispanos. Addenda et corrigenda V. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*. Madrid. 13-14 (= Blázquez, 1991, p. 139-156).
- BLÁZQUEZ, J. M. (1991) – *Religiones en la España Antigua*. Madrid.
- CONTADOR DE ARGOTE, J. (1732) – *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Braga*, I. Lisboa.
- DEYTS, S. (1992) – *Images des Dieux de la Gaule*. Paris.
- FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. G. (1990) – *Guerra y Religión en la Gallaecia y Lusitania Antiguas*. A Coruña.
- FERNÁNDEZ OCHOA, C. (1982) – *Los Astures en Época Romana*. Madrid.
- FERRO COUSELO, J. (1968) – O deus Bandua da veiga. In LORENZO, J. [et al.], 1968, p. 68.
- HUBSCHMID, J. (1960) – Toponímia Prerromana. In *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I. Madrid, p. 447-493.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitania*, II. Lisboa.
- LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1974) – Contribution a l'étude des régions rurales du N.O. hispanique au Haut Empire: deux inscriptions de Penafiel. In *III Congresso Nacional de Arqueologia (Porto, 1973)*. Porto, p. 249-258.
- LORENZO, J.; D'ORS, A.; BOUZA BREY, F. (1968) – *Inscripciones Romanas de Galicia, IV: Provincia de Orense*. Santiago de Compostela.
- MADOZ, P. (ed. 1986) – *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus Posesiones de Ultramar. Galicia, IV*. Santiago de Compostela.
- MAÑANES T. (1982) – *Epigrafía y Numismática de Astorga Romana y su Entorno*. Salamanca.
- MARIANA, J., ed. (1847) – *Historia General de España*, II. Ed. em castelhano a partir da original em latim. Madrid.
- MELENA, J. L. (1984) – Una ara votiva romana en el Gaitán, Cáceres. *Veleia*. Vitoria. I, p. 233-259.
- POKORNY, J. (1947-59) – *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1987) – ver idem, 1997².
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) – *Corpus-Catálogo de Inscripciones Rupestres del Cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. Sada/A Coruña.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1995) – Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante NW de la Península Ibérica. In *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca)*. *Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*. Sada/A Coruña, p. 117-259.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1997²) – *Aquae Flaviae, I: Fontes Epigráficas da Gallaecia Meridional Interior*. Chaves (1ª ed. em 1987).
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999) – *O Santuário Rupestre Galaico-Romano de Panóias (Vila Real, Portugal)*. *Novas Acheugas para a sua Reinterpretação Global*. Vila Real.
- TABORELLI, L. B. (1992) – L'iscrizione rupestre di "maometto" presso Borgone di Susa (Alpi Cozie). In *Rupes Loquentes. Atti del II Convegno Internazionale di Studio sulle "Iscrizioni Rupestri di Età Romana in Italia"*. Roma, p. 33-48.
- TAVARES, L. (1997) – *Tongobriga*. Lisboa.
- TOUTAIN, J. (ed. 1967) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, III. Paris.
- TOVAR, A. (1961) – Testimonios Antiguos. In *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I. Madrid, p. 101-126.
- TOVAR, A. (1985) – *Lenguas y Pueblos de la Antigua Hispania. Lo que Sabemos de Nuestros Antepasados Protobios* (Lección inaugural del IV Coloquio Internacional de Lenguas y Culturas Paleohispánicas, ed. em opúsculo próprio). Vitoria.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.
- UNTERMANN, J. (1997) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum, IV: Die Tartessischen, Keltiberischen und Lusitanischen Inschriften*. Wiesbaden.

A "FONTE DO ÍDOLO"

Na parte oriental da cidade de *Bracara Augusta*, a actual Braga, nas proximidades de uma zona de necrópoles, existe um importante santuário, a "Fonte do Ídolo", erigido na época romana. Em grande parte preservado, este santuário é hoje acessível a partir da Rua do Raio, através de uma escadaria que desce para o nível antigo. O monumento foi esculpido na extremidade de um grande bloco de granito, com aproximadamente três metros de comprimento por metro e meio de altura. Ao pé do bloco, sob um nicho, irrompe uma nascente que corre através de um canal aberto na rocha. Na sua origem, a frágua de granito deveria ser mais alta, porquanto o texto gravado do lado esquerdo e a parte superior da escultura foram mutilados, conservando-se as marcas de talhe que afectaram o monumento.

1. Descrição

O monumento foi concebido em duas partes principais:

a) Do lado esquerdo, está representada uma grande estátua, de 1,10m de altura, em muito mau estado de conservação. Figura um personagem trajado com uma longa veste drapeada muito envolvente; esta apresenta, à direita, uma série de pesadas pregas que podem pertencer a um outro tipo de roupa. A parte superior da estátua está fragmentada e a cabeça quase desapareceu por completo; o que subsiste não permite afirmar, com segurança, se se trata de um homem ou de uma mulher. As descrições feitas por Contador de Argote, no século XVIII, fazem supor que nessa época o monumento se encontrava em melhor estado, percebendo-se então os vestígios de um rosto barbado (Contador de Argote, 1732, p. 261-262). A estátua, se atendermos a estas antigas descrições, seria pois de um homem. Apesar das mutilações que afectaram a rocha, é ainda possível distinguir um corno de abundância, *cornucopia*, que o personagem segura no seu braço esquerdo. À esquerda da estátua e na parte superior da rocha, foram gravadas quatro linhas que proporcionam o nome e a origem do autor do monumento (*CIL* II 2419; *EE* VIII, 115 para o conjunto das inscrições deste monumento; altura média das letras, 6 a 8 cm):

[CEL]ICVS FRONTO / ARCOBRIGENSIS / AMBIMOGIDVS / FECIT

«*Celcius Fronto*, de Arcóbriga, Ambimógido, fez (este monumento)»

b) O lado direito da face esculpida organiza-se em torno de um nicho rectangular encimado por frontão, reproduzindo assim a fachada de um templo. Sob esta edícula correm as águas brotantes.

Alain TRANOY

O interior do nicho contém o busto de um jovem, ligeiramente descentrado à direita para deixar espaço a uma inscrição, a qual se prolonga por baixo do próprio nicho e recorda o nome do autor do monumento:

(no nicho) CELICVS FECIT

(por baixo) FRO[NTO]

O frontão apresenta decoração em relevo: uma pomba, virada para a direita, face a um objecto que aparenta ser um maço.

À esquerda do nicho destaca-se, em duas linhas, um nome indígena (letras de 6 a 8 cm):

TONGOE/NABIAGOI

A leitura da segunda linha colocou alguns problemas, uma vez que o último I foi gravado sobre o traço que delimita o contorno do nicho (Pereira Menaut, 1985). Vários autores puseram em dúvida a autenticidade desta letra, que poderia ter sido gravada num segundo momento. Houve também alguns investigadores que consideraram como da mesma época os caracteres gravados na parte de cima, isto é, à esquerda e sobre o nicho (Rodríguez Colmenero, 1995, p. 198-205). Este texto, de difícil interpretação e de gravação totalmente diferente, não pertence ao monumento original e não é integrável na dedicatória. A ideia prevalecente é que se trataria do nome do deus. Na realidade, estamos perante um monumento cuidadosamente elaborado, cuja composição foi pensada com uma evidente atenção no que respeita à disposição das esculturas e das inscrições. Aquele trecho, gravado em cima, encontra-se em total desarmonia com o conjunto. Em contrapar-



A "Fonte do Ídolo" (Braga).

tida, torna-se difícil decidir sobre o I final do nome indígena; mas ele não causa obstáculo à compreensão da epígrafe, como se verá.

Em resumo, temos:

- o nome do dedicante, simultaneamente o executor do monumento, com a respectiva *origo*;
- a estátua da divindade;
- o nome desta divindade no dativo, em *-o*, ou em *-oi* – o que seria uma forma indígena;
- o retrato do dedicante e a repetição do seu nome no nicho.

2. Comentário

Para tentar compreender a natureza deste monumento é necessário tomar em linha de conta a documentação que se lhe pode reportar: o monumento em si mesmo e o respectivo conxexo aquário com a nascente, o local da sua implantação, a existência de outras inscrições encontradas na mesma zona. De facto, três epígrafes provêm desda área: uma dedicatória religiosa a Nábia; uma inscrição funerária de um indígena, *Pintamus*; e, por fim, um texto que se refere à família de *Celicus Fronto* (CIL II 2420; HAE 473 = AE, 1955, 258; Cortez, 1958, p. 13). Este último documento é particularmente interessante: o neto de *Celicus Fronto*, *Titus Caelicus*, e os seus dois bisnetos, *Marcus* e *Lucius*, assinalam numa inscrição que fizeram obras de conservação e de renovação, “*renovarunt*”, as quais não podem ter respeitado senão a este monumento; há, portanto, uma ligação particular e familiar a este lugar.

O monumento não ostenta uma data, mas a boa qualidade da gravação permite situá-lo no século I, no conxexo subsequente à criação de Braga. *Celicus Fronto* provinha de uma cidade de fora da Galiza e pertencia ao povo dos *Ambimogidi*; *Arcobriga* atesta-se na Lusitânia e na Celtibéria. A onomástica, bem como a *origo*, remete-nos para um ambiente céltico exterior ao Noroeste peninsular. É possível ser um pouco mais preciso, na medida em que uma parte

do teónimo com o radical *Tong-* corresponde a uma estrutura nominal frequente na Lusitânia; além disso, menciona-se uma *Arcobriga* numa inscrição de Coria (Cáceres) (CIL II 765 = ILER 5247). A família de *Celicus Fronto* deveria ter-se instalado em Braga no decorrer do século I. O monumento que um dos seus membros construiu consagrou a sua integração na cidade galaica.

O nome da divindade e o conteúdo do culto que lhe foi tributado são mais difíceis de explicar. A primeira questão que se pode colocar é a da própria estrutura do nome do deus. Trata-se apenas de uma divindade compósita, ou de uma dedicatória a duas divindades: *Tongo*, com um dativo céltico em *-oe*, e uma outra divindade cujo elemento teonímico essencial é *Nabia*, deidade bem conhecida no Noroeste da Península e que se associa ao culto das águas? Após ter estudado os dois nomes, Leire de Vasconcellos (1905, p. 256) propunha interpretar esre deus como “o deus da fonte pela qual se jura”.

Será que alguns elementos adicionais se poderão retirar da decoração parente no frontão do nicho? Tínhamos proposto ver na pomba uma alusão à ideia de imortalidade, reforçada pela presença do símbolo funerário do maço, comparável ao culto gaulês de *Sucellus* (Tranoy, 1981, p. 283-285). Devemos no entanto admitir que a hipótese é frágil. Mas a escolha do local, associado a uma nascente, é um elemento determinante para a sacralização desta rocha. A proximidade de necrópoles evidencia um contexto funerário que é também necessário ter em conta.

Porém, há que manter prudência quanto à interpretação de um culto sobre o qual não dispomos de informações mais precisas. De qualquer modo, constitui testemunho da força dos cultos indígenas numa cidade criada de novo por Roma e no seio de uma família bem romanizada, uma vez que a sua onomástica – com a evolução do nome *Celicus* para *Caelicus* –, bem como a presença de *tria nomina*, arestam a integração deste grupo familiar no mundo romano.

Referências bibliográficas:

- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*, I: *Fuentes Literarias y Epigráficas*. Madrid.
- CONTADOR DE ARGOTE, J. (1732) – *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Braga*, I. Lisboa.
- CORTEZ, F. R. (1958) – *Musen de D. Diogo de Sousa. Roteiro Sumário*. Braga.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal. Subsídios para o seu Estudo*. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitania*, II. Lisboa.
- MELENA, J. L. (1984) – Una ara votiva romana en el Gaitán, Cáceres. *Veleia*. Vitoria. N.S., 1, p. 233-260.
- PEREIRA MENAUT, G. (1985) – La inscripción del Idolo da Fonte, Braga, CIL II 2419. In *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*, I. Vitoria, p. 531-535.
- RODRIGUEZ COLMENERO, A. (1995) – Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante NW de la Península Ibérica. In *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca)*. *Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*. A Coruña, p. 117-259.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.

MONTANHAS SAGRADAS NO NOROESTE

HISPÂNICO: LAROUÇO, MARÃO E TELENÓ

António RODRÍGUEZ COLMENERO

Para ninguém constitui segredo que o homem, condicionado a contemplar constante e alternadamente o céu e a terra, em todas as épocas estruturou o sobrenatural em dois mundos contrapostos: o das divindades ctónicas¹ e o dos deuses astrais, os *dii inferi* e *superi* segundo a terminologia clássica. Por certo que a proximidade destes últimos se obtinha através da prece e do sacrifício, mas também com a aproximação física proporcionada pela elevação topográfica do local escolhido para o culto, pois com a antropomorfização divina das forças da natureza as altas montanhas vão-se convertendo na morada da divindade (cfr. Gabba, 1991, p. 23), quando não na própria divindade – como é o caso, já fora das fronteiras hispânicas, do culto, bem comprovado, dos Alpes (Martin-Kilcher, 1983)². Nada disto é de estranhar, visto que já no âmbito do Oriente antigo os exemplos anatólicos são eloquentes (Veidner, 1923, p. 28; Brandertner, 1948, p. 18; Schuler, 1965, p. 160), bem como os casos bíblicos relativos – para não citar outros – ao Sinai, ao Carmelo ou ao Tabor. Inclusive os conhecidos zigurates – e a Torre de Babel é um dos casos mais famosos – procuram ganhar altura para que o crente possa situar-se mais perto da divindade (Gabba, *op. e loc. cit.*). E, se não bastassem estes exemplos, muitos mais, de âmbito greco-romano, poderiam aduzir-se no mesmo sentido³. É quase seguro que a este processo de progressiva conversão da montanha em divindade não seriam alheios factores tais como a própria imponência orográfica, os ameaçadores fenómenos atmosféricos que se geram nos cumes e, também, repetidos episódios de vulcanismo, que umas vezes eram atribuídos à intervenção do pai dos deuses, como testemunha Lívio em vários trechos (Liv., I, 31, 3; 22, 36, 7; 23, 31, 15; 39, 9), e outras ao poder oculto dos infernais deuses manes (Taylor, 1923, p. 86), sem faltar os que afirmam a presença divina nas emanações que fluem da terra através dos *numina* (Virg., *Aen.*, VI; Seneca, *E.*, IV, 41, 3; comentários in Lavagne, 1988, p. 57). Daí a ambivalência de certos documentos epigráficos que se referem a determinados montes, onde estes são, umas vezes, considerados como morada da divindade e, outras, como divindade em si mesmo. Não obstante, já no mundo grego dizer Olimpo era dizer Zeus, dizer Parnaso era dizer Musas (cfr. Gabba, *op. e loc. cit.*). Dentro do âmbito itálico e além de outras divindades, como Saturno, aparece Júpiter identificado com as altas montanhas, chamando-se ao deus do Capitólio por vezes *Apenninus*, como a cadeia montanhosa, por vezes *summus* (id., *ib.*, p. 24).

Quanto àquilo que diz respeito, já concretamente, ao culto

dos montes no norte da Península Ibérica, escreveu Maria de Lourdes Albertos (1974), há quase três décadas, um breve trabalho, seguindo-se-lhe nós próprios com um estudo de extensão similar que, trazendo novas

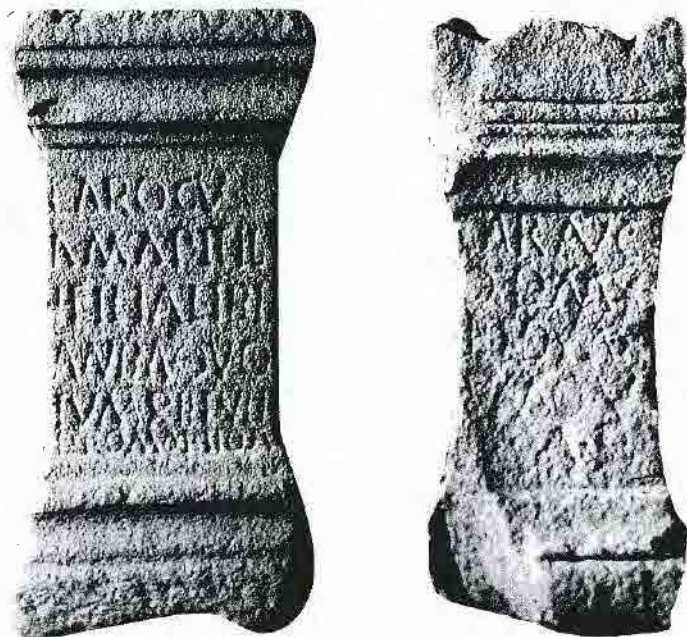
evidências, pretendia circunscrever-se ao território galaico (Rodríguez Colmenero, 1980). Porém, até à data, e apesar de existirem indícios – como se verá – de que o culto às montanhas deve ter sido prática comum na *Gallaecia* e na *Lusitania*, quer em época pré-romana quer romana⁴, apenas três das grandes elevações montanhosas do Noroeste, uma delas encravada já na área ásture limítrofe com a *Gallaecia*, contam na actualidade com ex-votos: três a Larouço, dois a Telenó e um a Marão. Uma quarta elevação, o Cabeço das Fráguas, que assinala um dos tectos da Lusitânia, serve de grande santuário naturalista a uma série de divindades, algumas das quais talvez possam ser identificadas com a própria montanha, enunciadas numa célebre inscrição em língua lusitana que subsiste no seu cume, gravada sobre uma rocha plana ligeiramente inclinada a ocidente (Rodrigues, 1959-60; Untermann, 1963, p. 322 ss.; Tovar, 1966-67; Faust, 1975, p. 199 ss.; ultimamente, Rodríguez Colmenero, 1993, n.º 44); mas, a este nível, e quanto a acidentes orográficos muito mais modestos, poderia também fazer-se menção ao Monte de São Miguel da Mota, santuário de Endovélico, do qual provêm 84 dedicatórias conhecidas⁵, ou ao Facho de Donón, em Cangas, Pontevedra, com 23 aras ao *Deo Lari Bero Breo* (Bouza Brey *et al.*, 1971; Millán, 1978; Baños, 1994, p. 23 ss.; Rodríguez Colmenero, 1999a).

Larouço

Este maciço montanhoso localiza-se nos limites setentrional de Portugal e meridional da Galiza, fazendo fronteira entre territórios outrora irmãos. Os seus 1525m de altitude conferem assinalável imponência a este grande 'horst' granítico, cuja mais esplêndida panorâmica se contempla a partir do Alto de Fumaces, já em terras de Ourense, assemelhando-se a um imenso réptil deitado ao sol. Não se pode estranhar que na Antiguidade tenha sido objecto de culto para os habitantes dos arredores, pois não é em vão que impõe a sua presença através do gélido sorriso branco da neve que o cobre no inverno, dos frequentes bancos de névoa que rodeiam as suas cristas no outono e, até, da ira espelhada nas pavorosas tormentas estivais que se lhe geram nos cumes⁶.

Dois dos ex-votos foram erigidos contemplando-se a montanha a partir da vertente sul e, um terceiro, a partir da setentrional.

Entre aqueles, o primeiro a ser conhecido foi o de Curral de



1. Ara dedicada a Larouco (Curral das Vacas, Chaves).

2. Ara dedicada a Larauco (Vilar de Perdizes, Montalegre).

Vacas (fig. 1), a Noroeste de Chaves, sendo oferecido por Ama, filha de Pitilo, em favor de seu marido (Alves, 1909, p. 351; Leite de Vasconcellos, 1917, p. 17; Albertos, 1974, p. 148; Tranoy, 1981, p. 281; Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 126):

Larouco
Ama Pitil
i filia libe(ns)
animo votum retulit
pro marito su(o)

«Ama, filha de Pitilo, ofereceu este voto de bom grado a Larouco pela saúde de seu marido».

É de sublinhar a variante *Larouco*, relativamente à forma *Larauco* patente nas restantes inscrições, devendo-se a diferença a motivos dialectais ou, talvez, a uma simples questão de cronologia, no caso verrente mais tardia.

A segunda ara (fig. 2) foi descoberta em Vilar de Perdizes, na própria planície que se alonga a partir da vertente meridional da montanha, dando-a nós mesmos a conhecer pela primeira vez no “Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular” e retomando-a posteriormente num estudo em que impugnamos hipóteses de outros colegas, enrreranto surgidas, que não nos parecem correctas (Rodríguez Colmenero, 1980, onde fixámos o texto definitivo; e id., 1997², n.º 127). Efectivamente, não vemos outra possibilidade, perante o monumento, senão transcrever:

Larauco
o.d(eo).m-ax(unio)
ped(roni?) m-ax
umo.v(otum)
[l(ibens)].a(nimo).s(olvit)

«(?) cumpriu este voto de bom grado a Larouco, o deus maior (e rambém) o maior maciço rochoso».

Obviamente que falta o dedicante mas, expresso ou deduzível através do contexto, temos de o supôr devido à fórmula de consagração que foi empregue, a qual exige a personalização do oferente. A solução poderia encontrar-se no facto desta ara ter sido achada juntamente com outra, de execução quase idêntica, que *Capito Carminius* dedica a Júpiter Ótimo Máximo (Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 17). E como no campo epigráfico da consagração a Larouco não cabiam os *nomina* do dedicante, sendo quase seguto que ambas foram oferecidas pelo mesmo indivíduo, porventura na mesma ocasião, não se tornava imprescindível que o nome do dedicante aí fosse repetido, já que se encontrava explícito no contexto⁷. Através da dupla e conjunta dedicatória percebe-se, inclusive, que *Capito Carminius* tenta uma cerimónia muito conscientemente sincretista de *interpretatio*, ao atribuir a *Larouco* o mesmo qualificativo, Máximo, que a Júpiter. A dúvida reside apenas na averiguação do conceito subjacente ao vocábulo, tão só insinuado, *Ped.* Para nós, e como expusémos já noutra ocasião, apenas um conceito nos parece possível: *pedroni* (dativo de *petro*), com a *-t-* já sonorizada, e com o significado de grande monólito granítico; na essência, o mesmo sentido oronímico que em Itália, talvez já desde a época romana, se vem aplicando ao maciço da cadeia apenina denominado Gran Saxo⁸.

Além do mais ficou claro que, pelo menos neste caso – tal como no de Curral de Vacas –, Larouco é adorado como divindade em si mesma e não como mera morada divina. A atribuição de epítetos inicialmente exclusivos de Júpiter assimila-o ao pai dos deuses, num processo similar ao do *Penninus* itálico⁹. Por outro lado, a relação das duas aras gêmeas de Vilar de Perdizes com o alzar rupestre de Pena Escriba, localizado apenas a 200m de distância do local onde aquelas foram descobertas, parece mais que provável (cfr. Rodríguez Colmenero, 1980; 1993, p. 75; 1997², p. 150-151)¹⁰. E, se assim for, encontrar-nos-íamos perante um centro de culto a céu aberto dedicado a Larouco, com uma monumentalização incipiente em época pré-romana, mas que se intensifica ao ser lavrada uma grande cornija de ara, juntamente com outros elementos perimétricos, em torno de um grande *foculus*, parcialmente original¹¹ (fig. 3).

No sopé das encostas setentrionais da mesma montanha foi descoberta uma nova dedicatória (fig. 4), desta feita em honra de *Reve Larauco*, cujo texto, seguro – salvo a letra inicial –, se concretiza do seguinte modo:

X(decies) Reve Larauco(o)
Vallius
Aper ex
voto

«Pela décima vez, Válio Aper ofereceu o seu voto a Reve Larouco».



3. Altar rupestre de Vilar de Perdizes, possivelmente consagrado a Larouco.

4. Ara dedicada a Reve Larouco (Baltar, Ourense).

5. Ara dedicada a Reve Marandicui (São Pedro, Valnogueiras, Vila Real).



Guarda-se actualmente dentro da ermida da Ascensão de Baltar, todavia é provável que provenha, junto com outra ara de rextro bastante problemático, do vizinho castro de Santantuiño ou das suas proximidades (Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 128, com bibliografia)¹². Como vimos já, se na vertente meridional não existissem as duas aras dedicadas a Larouco que atrás comentámos, pensaríamos que o orónimo desempenharia aqui as funções de epíteto de Reva. Não sendo assim, supomos tratar-se de um fenómeno de *interpretatio*, não romano/indígena mas sim indígena/indígena, isto é, porventura mais antigo. De qualquer dos modos, Larouco, com três aras soltas conhecidas e um possível altar rupestre, representa a divindade dos cumes mais intensamente cultuada na *Hispania* e, talvez, em todo o Império Romano.

Quanto ao significado do teónimo, elaboraram-se várias hipóteses mas, todavia, não se chegou a nenhuma conclusão definitiva (cfr. Pokorny, 1947-59, p. 805 ss.; Holder, 1907, cols. 144 ss.; Albertos, 1974, p. 150 ss.)¹³.

Marão

Também o Marão, escassos quilómetros a Oeste de Vila Real, age como natural barreira de separação entre o abrupto interior transmontano e a planície litoral do Norte de Portugal. Ninguém suspeitava do carácter sagrado deste grande maciço montanhoso, até que Patrício Curado se deu conta de que a ele se referia uma ara accidentalmente descoberta em São Pedro (fig. 5), aldeia de Guiães, arredores de Assento (Valnogueiras), onde se localiza o santuário galaico-romano de Panóias¹⁴. O texto da epígrafe transcreve-se do seguinte modo:

Reve M-a
randicui
Al.binia
Al.bi.na

a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)

«Albínia Albina cumpriu de bom grado o seu voto a Reve Marândico».

Surpreende a característica terminação em *-ui*, por *-o*, do dativo *Marandicui*, frequente em áreas (lusitanas) mais meridionais¹⁵, contudo não se trata da única influência deste tipo em território setentrional, como demonstram os possíveis darivos em *-oi* da «Fonte do Ídolo» e de Remeseiros, analisados noutro lugar (Rodríguez Colmenero, 1993, p. 84 ss.; 1997², p. 450 ss.).

Por outro lado, e ainda que *Marandicui* pareça oferecer-se em forma de epíteto provido do característico sufixo *-icus* derivado de um possível **Marantus/Marandus*¹⁶, que teria evoluído até à actual forma Marão, não se põe de parte a eventualidade de que pudesse tratar-se da forma original, como no caso do Larouco e – como veremos – no do Teleno. Em qualquer hipótese, parecerá oportuno incluí-lo entre os *dii* e *numina Lapitearum* que invoca uma das inscrições de Panóias, já que foi achado no âmbito do possível território desta unidade gentilícia (cfr. Rodríguez Colmenero, 1999, p. 86 ss.).

Teleno

O Teleno constitui na actualidade uma montanha encravada já em território leonês, embora quase na fronteira com a Galiza, localização a que se deve, sem dúvida, o facto de uma das dedicatórias erigidas ao teónimo do mesmo nome haver surgido em actual território galego, porém incluído, à época romana, no convento jurídico asturicense. Provém concretamente de San Martín de Viloria (Barco de Valdeorras, Ourense), ponto geográfico de onde, curiosamente, não se avista o Teleno. O texto, transmitido já por vários autores apesar da data relativamente recente da sua descoberta (Bouza Brey, 1970; Albertos, 1974, p. 151 ss.; Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 130), pode estabelecer-se do seguinte modo (fig. 6):



6. Ara dedicada a Tilenno (San Martín de Vitoria, Ourense).



7. Placa argentea dedicada a Marti Tilenno.

Q(uintus) Iul
[ius] Tiro
Tilleno

v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

«Quinto Júlio Tirão cumpriu de bom grado o seu voto a Tilenno».

A identificação de *Tillenus* com o actual monte Teleno parece evidente, e também que o objecto directo da veneração é a própria montanha e não uma divindade que morasse nos seus cumes.

Uma versão diferente, ainda que relativa ao mesmo maciço montanhoso, fornece uma pequena placa de prata (fig. 7), com letras em ouro incrustadas, achada na Quintana del Marco, sopé meridional do Teleno (Macías, 1903, p. 27; Gómez Moreno, 1925, p. 65; Albertos, 1974, p. 150-152; Blázquez, 1962, p. 126; Mañanes, 1982, n.º 121). Sua breve legenda, *Marti / Tilenno*, coloca-nos novamente no horizonte de uma *interpretatio* romano-indígena, com problemática semelhante à de *Reve Larouco*. No entanto, a divindade romana a que neste caso se assimila, Marte, vem a ser oficialmente um deus da guerra, portanto da segunda função segundo as estruturas dumezilianas, enquanto que no caso do Larouco a divindade indígena achar-se-ia assimilada a Júpiter e, por tal motivo, seria atribuível à primeira função¹⁷. Recorde-se, porém, que os conhecidos esquemas do sábio francês têm de ser aplicados com máxima prudência.

Para além dos testemunhos aduzidos, outros, que se costumam apressar como prova do culto das montanhas ou das divindades que habitam os seus cumes, resultam afinal bastante problemáticos, porque nem sempre o atributo que se aplica a uma divindade conhecida, pese embora a sua mais que provável natureza rópica, corresponde a um monte, como será o caso das duas aras outrora estudadas por Hübner (CIL II 2598, 2599; vide, ultimamente, Rodríguez Colmenero, 1999b) e dedicadas, respectivamente, a *Iovi Optimo Maximo Anderoni* e a *Iovi Optimo Maximo Candiedoni*, possivelmente na comarca mineira de Três Minas, o *Metallum Albucrarensense* de Plínio (Plin., *Nat. Hist.*, 33, 23, 80). Estes dois arriburos indígenas de Júpiter não derivam necessariamente de orónimos mais ou menos conhecidos, pois existem na própria comarca simples topónimos que não o são, como Andraes (arredores de Vila Real), Candedo (Vila Pouca de

Aguiar), ou mesmo Cando (imediações de Chaves), que se revelam compatíveis com os referidos epítetos. Evidentemente também nos casos do Larouco e do Teleno estes dois conhecidos orónimos por vezes se concretizam em simples topónimos desprovidos de altura física, como Larouco de San Cristóbal (Monterrey), nas margens do rio Búbal, Larouco/povoação perto da Rua de Perín (Ourense), ou o Teleno asturiano que, do mesmo modo, se identifica como uma área habitada. Todavia, quanto às aras antes estudadas não subsistem quaisquer dúvidas que se relacionam com as respectivas montanhas e não com simples topónimos, tendo em conta que ambas foram descobertas junto às vertentes daqueles maciços.

Enfim, pode tentar-se outra via de investigação para detectar o culto dos montes na Antiguidade: através da oronímia, ao menos aparentemente de carácter sagrado, à semelhança do que ocorre noutras regiões do Império Romano. Seria este o caso – e, concretamente, numa zona muito próxima do Larouco – de Pitões das Júnias (Montalegre), que parece denunciar um local originalmente consagrado ao culto das *matres*, convertidas, após sofrida uma *interpretatio* romana, em *Iunones*, atendendo à sua relação com Juno, a mãe dos deuses¹⁸; e, ainda, dos frequentes Fano, de *Fanum*, que se detectam aplicados a cumes de certas cordilheiras no âmbito do actual território galego; para não citar já a expressiva denominação Serra de Monsanto, oportunamente considerada neste mesmo sentido por Leite de Vasconcellos (1905, p. 103), identificando-a com o monte que Varrão (*De Re Rustica*, II.1.19) dá a conhecer através do nome – que Leite considera erróneo – de *Tagro*.

Concluindo: o culto dos montes, nas suas diversas formas,

encontra-se bem documentado na faixa ocidental da Península, e é muito possível que novos achados epigráficos vão progressivamente ampliando, no futuro, quer o número de testemunhos quer a profundidade dos nossos conhecimentos acerca de tão sugestivo tema.

De qualquer modo, as evidências epigráficas até hoje reco-

lhidas induzem-nos a supor que a maioria das montanhas que compartilham a acidentada paisagem da *Gallaecia* e da *Lusitania* foram cultuadas na Antiguidade, em época pré-romana e romana, identificando-se com teónimos para nós todavia ignorados. *Quis deus, incertum est, habitat deus*: «não sabemos que deuses, mas por certo ali habitavam deuses» (Virg., *Aen.*, VIII, 349-352).

Notas:

- ¹ Até Pan, o deus grego dos rebanhos e da agricultura, é relegado para as grutas como sendo o seu natural santuário (vide, a propósito, Lavagne, 1988, p. 57).
- ² *Alpibus / ex stipe / regio lind(ensis)*.
- ³ Basta recordar a este propósito o canto oitavo da Eneida (Virg., *Aen.*, VIII, 349-352), quando se trata de procurar o lugar para a fundação de Roma: «...*hoc nemus, hunc, inquit, frondoso vertice collem quis deus, incertum est, habitat deus*» (comentários a esta passagem in Grimal, 1985, p. 100 ss.; Boyancé, 1972, p. 1-16; Lavagne, 1988, p. 196 ss.).
- ⁴ Não podemos continuar sem mencionar Justino (XLIV, 3, 6), quando, ao referir-se a um monte existente nos confins da *Gallaecia*, sem dúvida na zona limítrofe com a Astúria Augustana por ser a zona mais rica quanto a produção aurífera, afirma que «*in huius gentis finibus sacer mons est, quem ferro violari nefas habetur; si quando fulgere terra proscissa est, quod in his locis ardua res est, detectum aurum velut dei munus colligere permittitur*» (cfr., a propósito, Leite de Vasconcellos, 1905, p. 104 ss.; Blázquez, 1962, p. 37-38).
- ⁵ Já Leite de Vasconcellos (1905, p. 125 ss.), ao estudar este imponente santuário, refere a sacralidade do monte sobre o qual ele se implanta, paralelizando-o com outras elevações sagradas.
- ⁶ Os altos cumes nevados eram considerados, na Antiguidade, como uma realidade mais pertencente ao céu do que à terra (v.g., Sil. Ital., 11, 217, que fala de «*saxa impellentia caelum*»), embora também conste nalgumas fontes que a neve e o gelo provocavam medo, mesmo até repugnância, inspirando pouca emoção religiosa aos habitantes da planície (Horat., *C.*, 4, 14, 12; Amm. Marc., 15, 10; Claud., *Bell. Goth.*, 340 ss.).
- ⁷ García (1991, p. 334-335) tenta soluções impossíveis, pretendendo ver no primeiro *Max(imus)*? o dedicante e não o epíteto compatível em dativo com *d(eo)*. Porém, a sua teoria vê-se destruída pela presença do segundo *Maximo*, por extenso, epíteto indiscutível da palavra — necessariamente também compatibilizada em dativo — *Ped()*. Assim sendo, não cumpríamos as mais elementares normas sintáticas supondo o primeiro *Max()* em nominativo.
- ⁸ Também Sil. Ital. (11, 217) fala de «*saxa impellentia caelum*», que não seria compreensível, pelo menos no contexto, se não se aplicasse a picos e cumes montanhosos.
- ⁹ Inicialmente *Penninus*, no Gran San Bernardo, via de comunicação entre a Itália e o centro da Europa, era o deus particular dos habitantes das imediações, segundo testemunha Tito Lívio (Liv., 21, 28, 6). Depois e após suceder o fenómeno da *interpretatio* romana, foi identificado com Júpiter, transformando-se em *Iuppiter Penninus*, ou *Poeninus*, como provam várias inscrições (CIL V, p. 762-764). Cfr. Gabba, 1991, p. 24.
- ¹⁰ Não se pode esquecer que a imensa mole do Larouco se sente como imediata a partir deste lugar, fechando o horizonte pela frente noroeste.
- ¹¹ De certo modo dar-se-ia aqui um processo de monumentalização, indígena e romano, semelhante — mas contudo diferente — do que ocorreu nalguns lugares da *Gallia* (cfr. Faust *et al.*, 1996, p. 40 ss.).
- ¹² Aí se corrige a leitura *Valeius* de Le Roux/Tranoy para *Vallius* e se junta um X no início, quer porque existe espaço para a implantação desta letra, quer porque atendendo aos traços que aí se detectam é ela a única possível.
- ¹³ Esta autora relaciona o respectivo radical com *laro-*, derivado de **plaro*, “plano”, o que aparentemente envolveria certa contradição. Porém, não seria esse o caso se o sufixo que acompanha o orónimo, ou teónimo, significasse “planalto”, ou similar, já que, como ‘horse’ de um sistema levantado no Terciário, o Larouco possui no seu cume extensas planuras, como é o caso da Lama Grande.
- ¹⁴ Patrício Curado cedeu-nos generosamente a honra de publicar pela primeira vez este monumento, o que fizemos recentemente (Rodríguez Colmenero, 1999, p. 106).
- ¹⁵ Curado, 1985: *Bandi [Lo?] nobricui*, em Longroiva, Meda; Blázquez, 1991, p. 161, C: *Bandei Brialeacui*, em Idanha-a-Velha; Almeida, 1965, p. 24-25: *Bandi Brialeacui*, em Orjaís; García, 1991: *Bandi Isibategui*, em Bemposta, Penamacor — entre outros exemplos.
- ¹⁶ Não devemos esquecer que perto do maciço, pelo seu lado ocidental, se localiza a moderna povoação de Amarante, susceptível de entroncar filologicamente com o suposto **Marantus* ou **Marandus*, ou seja, com o possível orónimo original.
- ¹⁷ De qualquer forma, não convém esquecer que no panteão greco-romano são bastantes as divindades que têm a sede do seu culto na montanha ou se identificam com a própria montanha, num processo de antropomorfização divina das forças e fenómenos da natureza (cfr. Gabba, 1991, p. 24).
- ¹⁸ Cfr., em Itália, o *Mons Matróna* (Itin. Burdig., 556; Amm. Marc., 15, 10, 6). Cfr. Gabba, 1991, p. 30.

Referências bibliográficas:

- ALBERTOS, M. L. (1974) — El culto a los montes entre los Galaicos, Astures y Berones y algunas de las deidades más significativas. *Estudios de Arqueología Alavesa*. Vitoria. VI, p. 147-157.
- ALMEIDA, F. de (1965) — Mais divindades lusitanas do grupo “band”. *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa. Sér. III, 9, p. 19-31.
- ALVES, M. (1909) — *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, I. Porto.
- BAÑOS, G. (1994) — *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia*, II: *Provincia de Pontevedra*. Santiago de Compostela.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962) — *Religiones Primitivas de Hispania*. Roma.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1991) — *Religiones en la España Antigua*. Madrid.
- BOUZA BREY, F. (1970) — El ara al dios Tileno de Viloria (Ourense). *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Santiago de Compostela. XXV, p. 151 ss.

- BOUZA BREY, F.; ÁLVAREZ BLÁZQUEZ, J. M.; MASSO BOLIBAR, E. (1971) – Las aras del santuario galaico-romano de Donón (Hfo, Cangas). *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Santiago de Compostela. XXVI, p. 64-81.
- BOYANCÉ, P. (1972) – *Études sur la Religion Romaine*. Roma.
- BRANDENTERN, C. G. (1948) – *Hetbitische Götter nach Bildenschreibungen*. Leipzig.
- CURADO, F. P. (1985) – Ara votiva de Longroiva (Meda). *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 11, n.º 44.
- FAUST, M. (1975) – Die Kelten auf der Iberischen Halbinsel: Sprachliche Zeugnisse. *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg. 16, p. 195-207.
- FAUST, S. [et al.] (1996) – *Religio Romana. Wege zu den Göttern in Antiken Trier*. Trier.
- GABBA, E. (1991) – *Pietas Loci. Riflessioni sulla Religiosità Antica e Altri Saggi di Storia Romana*. Como.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal*. Lisboa.
- GÓMEZ MORENO, M. (1925) – *Catálogo Monumental de España. Provincia de León*. Madrid.
- GRIMAL, P. (1985) – *Virgile ou la Seconde Naissance de Rome*. Paris.
- HOLDER, A. (1907) – *Altceltischer Sprachschatz*, II. Leipzig.
- LAVAGNE, H. (1988) – *Operosa Antra. Recherches sur la Grotte à Rome de Sylla à Hadrien*. Roma.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (2005) – *Religiões da Lusitânia*, II. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1917) – Por Tras-os-Montes. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXII, p. 1-53.
- MACÍAS, M. (1903) – *Epigrafia Romana de la Ciudad de Astorga*. Orense.
- MAÑANES, T. (1982) – *Epigrafía y Numismática de Astorga Romana y su Entorno*. Salamanca.
- MARTÍN-KILCHER, S. (1983) – *Das Römische Heiligtum von Thun-Allmendigen*. Bern.
- MILLAN, I. (1978) – *Sobre las Aras del Santuario de Donón (Hfo, Pontevedra) Supuestamente Dedicadas a Liber*. Vigo.
- POKORNY, J. (1947-59) – *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern.
- RODRIGUES, A. V. (1959-60) – Inscrição tipo “porcom” e aras anepígrafas do Cabeço das Fráguas (Guarda). *Humanitas*. Coimbra. XI-XII, p. 71-75.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1980) – El culto a los montes entre los Galaico-Romanos. In *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, III. Guimarães, p. 21-35.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) – *Corpus-Catálogo de Inscripciones Rupestres de Época Romana del Cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. Sada/A Coruña.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1997²) – *Aquae Flaviae. I: Fontes Epigráficas da Gallaecia Meridional Interior*. Chaves.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999) – *O Santuário Rupestre Galaico-Romano de Pandiás (Vila Real, Portugal). Novas Acheugas para a sua Reinterpretação Global*. Vila Real.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999a) – Mougás y Donón, dos santuarios galaicorromanos del litoral atlántico. *El Museo de Pontevedra (Homenaxe a Xosé Filgueira Valverde)*. Pontevedra. 51, p. 383 ss.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999b) – ¿Resulta factible identificar la región minera de Três Minas, norte de Portugal, con el *Metallum Albucravense* de Plinio?. *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg. 40, p. 160 ss.
- SCHULER, E. V. (1965) – *Wörterbuch der Mythologie*, I. Stuttgart.
- TAYLOR, L. R. (1923) – *Local Cults in Etruria*. Roma.
- TOVAR, A. (1966-67) – L'inscription de Cabeço das Fráguas et la langue des Lusitaniens. *Études Celtiques*. Paris. 11, p. 237 ss.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.
- UNTERMANN, J. (1963) – Recensão a Tovar, A. – The Ancient Languages of Spain and Portugal. *Indogermanische Forschungen*. Berlin. 68, p. 317-325.
- VEIDNER, E. F. (1923) – *Politische Dokumente aus Kleinasien*. Leipzig.

TIPOLOGIA DOS SANTUÁRIOS RUPESTRES DE TRADIÇÃO PALEOHISPÂNICA EM TERRITÓRIO PORTUGUÊS

João L. Inês VAZ

● conhecimento total e pleno do homem é tanto mais difícil quanto mais recuarmos no tempo e quanto mais nos embrenharmos nas sendas profundas do seu Ser. Só a Arqueologia permite suprir a falta de documentos escritos o que, desde logo, limita extraordinariamente a possibilidade de compreensão do passado. Mesmo assim, no estudo das vivências civilizacionais é possível suprir as falhas existentes através da análise dos vestígios materiais que esse mesmo homem nos deixou. O Ter é detectável por intermédio desses vestígios, mas o Ser torna-se quase inatingível. É praticamente impossível apreendermos as características psicológicas de um corpo que encontramos numa sepultura, mas é tanto ou mais difícil perscrutarmos os sentimentos colectivos da sociedade em que esse mesmo indivíduo se integrou.

Se pensarmos a religião como um sistema organizado das crenças de uma sociedade, percebemos a enorme dificuldade de falarmos sobre a religião da Antiguidade. E se é difícil o estudo da religião dos homens do passado, mais difícil ainda se torna entrar em aspectos específicos da religião praticada.

Uma questão que sempre se coloca a propósito da religião dos povos antigos é a definição do lugar que tiveram as forças ou coisas da Natureza nos cultos da Antiguidade. Tornou-se hoje indiscutível que a Natureza desempenhou um papel importante nessas religiões, bastando para o efeito recordar, por exemplo, a divinização dos rios e das águas, ou a importância que tinham os bosques sagrados entre os Celtas, ambos casos bem conhecidos nas religiões indígenas peninsulares.

É hoje também suficientemente conhecido o carácter que as montanhas assumiram como lugares de habitação dos deuses, lugares sagrados ou lugares de culto na Antiguidade. Quase todas as religiões do Próximo Oriente, da Grécia ou de outras zonas da Europa viram nas montanhas os seus deuses e viram na Natureza a explicação para os mistérios que não conseguiam explicar de forma racional e científica.

Os Babilónios, os Fenícios, os Hebreus tinham nas montanhas as moradas dos deuses ou os respectivos lugares de culto. Era lá que Baal era adorado, foi no cimo do Monte Sinai que Moisés recebeu as Tábuas da Lei que ainda hoje constituem as regras básicas da religião judaica, foi no cimo do monte Tabor que Cristo se transfigurou e na montanha fez um dos seus mais famosos sermões, base da religião por Ele fundada. Iavé e outros deuses da Antiguidade habitavam no cimo das montanhas, cober-

tas de mistério, enigmas e quase inacessíveis aos homens. Na Grécia, os conchaves divinos realizavam-se no Monte Olimpo, morada de Júpiter, o deus supremo.

Da divinização dos montes, através da presença divina, passou-se com facilidade à transformação dos mon-

tes em lugares de culto. Vemos isso, por exemplo, no Antigo Testamento, quando Abraão constrói um altar no cimo do monte da terra de Moriá para aí sacrificar o seu próprio filho a pedido de Iavé (Génese, 22). Vemos isso também quando, nos cultos pré-romanos, se dá a deificação dos montes – como no caso do monte Larouco, localizado no Norte de Portugal –, ou quando as divindades romanas são sincretizadas com epítetos indígenas claramente relíquias.

O monte era, pois, um lugar sagrado onde os homens subiam para se encontrarem com os deuses e lhes prestarem as suas homenagens, ali realizando os sacrifícios que o temor reverencial lhes ordenava.

O próprio cristianismo vai continuar a divinizar os montes, colocando-lhes símbolos cristãos (capelas e cruzes), sobretudo naqueles que serviram de lugares de culto pagão ou onde se ergueram povoados do tempo do paganismo. Não é por acaso que quase todos os sítios onde existiram castros proto-históricos ostentam ainda hoje grandes cruzes ou têm implantadas capelas, muitas delas com largas centenas de anos.

A divinização dos montes podia fazer-se através da edificação física de altares ou templos, ou através da realização de simples cerimónias que recordavam os deuses. Haja em vista o episódio bíblico do sacrifício de Isaac, já referido (Génese, 22). Abraão sobe ao cimo do monte e constrói um altar para sacrificar o filho. Isto significa que não existia ali altar e, portanto, teria de ser erguido. Mas o monte era já sagrado, porque ali estava Deus à espera que o menino lhe fosse oferecido e ali vai aparecer para indicar a Abraão que não é o menino que deve ser sacrificado mas sim o cordeiro que Ele, milagrosamente, faz aparecer.

Estes aspectos genéricos que acabamos de referir são importantes para a compreensão das questões que iremos colocar seguidamente e para perceber as opções que fazemos no respeitante aos cultos pré-romanos praticados sobre os penedos, bem como a estruturação dos santuários rupestres que iremos apresentar.

Teremos que começar por nos interrogar sobre a existência, ou não, de santuários junto dos penedos com inscrições votivas.

Consideramos que uma epígrafe votiva rupestre é sempre, *a se*, um sanuário no sentido de lugar consagrado aos deuses e onde se lhes presta culto. Fica, todavia, a dúvida sobre o papel desempenhado pelo penedo em que se gravavam as inscrições: altar, ou centro de uma área sagrada?

Se entendermos por altar um lugar onde os deuses são venerados, então um penedo votivo será sempre um altar. Se pensarmos num altar como um local onde se fazem oferendas e libações, ou onde algum ritual religioso é praticado, então teremos que pensar que nem sempre um penedo votivo é um altar. Em qualquer dos casos trata-se sempre de um *locus sacer* e de um santuário, ao ar livre ou construído.

São estas questões que nos levam a estruturar os penedos votivos em (a) penedos-santuário simples, (b) penedos-templo e (c) penedos-ara.

Penedos-santuário simples

Este primeiro grupo é constituído pelos penedos em que uma inscrição votiva gravada consagra o penedo a uma determinada divindade.

Entendemos que se trata de verdadeiros santuários porque, como acabámos de referir, sempre que uma determinada inscrição é votiva, ela, *a se*, sacraliza o lugar onde se implanta. Entendemos ainda que haveria sempre algum espaço à sua volta que, certamente, era também consagrado à mesma divindade invocada na inscrição. Seria um santuário a céu aberto, ou *locus sacer* (cfr. Marco Simón, 1983).

Temos exemplos deste tipo de penedos-santuário no Castro dos Três Rios (Viseu/Tondela), em Eiriz (Sanfins, Paços de Ferreira), Lamas de Moledo (Casrro Daire), Cabeço das Fráguas (Pousafoles, Sabugal) e 'Fonte do Ídolo' (Braga).

No Castro dos Três Rios existem duas inscrições, sendo a primeira indiscutivelmente votiva, consagrada aos *Peinticis* (Vaz, 1997, p. 219-221). A segunda inscrição, gravada num penedo contrário, não menciona a divindade mas contém apenas nomes pessoais. A indicação da divindade não seria necessária porque estava ao lado de outro texto que continha o teónimo; o que não surpreende, pois é bem conhecida a ausência de teónimos em certas inscrições votivas (Encarnação, 1985); supomos que aqui sucederá o mesmo, embora seja caso único em inscrições rupestres votivas.

Em Eiriz, na base do Castro de Sanfins, há uma consagração terminal. A fronteira entre os *Cosuneae* e os *Fidueneae* é consagrada a *Munidis* (cfr. Vaz, 2001, p. 193)¹.

A inscrição de Lamas de Moledo não sofre hoje qualquer contestação como votiva. As divindades ali veneradas são *Crouga* e *Iovea*, a primeira com o epíteto de *Magareaicoi* e a segunda com o de *Caielobrigoi*. Tal como na epígrafe anterior, estaremos face a um penedo terminal que dividiria os dois povos consa-

grantes, os *Veaminicori* e os *Petranioi*. O penedo de Lamas de Moledo estaria, assim, «na fronteira das duas etnias» (Vaz, 1997, p. 191).

No Cabeço das Fráguas, numa inscrição consagrada a várias divindades, são ofertados diversos animais respectivamente a *Trebopala*, *Laebo*, *Icona Loiminna*, *Trebaruna* e *Reve Tre*[...] (Curado, 1989), recordando uma *suovetaurilia*.

A 'Fonte do Ídolo' engloba-se também neste ripo de *locus sacer*. Com efeito, apesar da monumentalidade do lugar e do cuidado posto na execução das imagens ali representadas e das próprias inscrições, nada nos indica que pudesse ali haver qualquer estrutura anexa².

Estes "penedos-santuário simples" apresetnam como característica comum a ausência de infra-estruturas arquitectónicas que lhes pudessem estar associadas. O único em relação ao qual poderiam levantar-se certas dúvidas seria o de Três Rios, pois já numa ocasião suspeirámos da existência no local de degraus e cavidades que poderiam indiciar alguma estrutura (Vaz, 1995). No entanto, observações posteriores – e, sobretudo, as escavações que ali promovemos – mostram que as cavidades existentes não se relacionarão directamente com o penedo-votivo; e aquilo que, antes da limpeza, nos pareciam degraus esboçados nos rochedos não passa de estruturação natural dos próprios penedos envolventes da zona.

Quanto às divindades veneradas nestes *loca sacra* todas são divindades indígenas. A excepção será *Iupiter*, em Lamas de Moledo, mas com o nome adaptado à língua nativa. Nada podemos adiantar sobre o carácter destas deidades, pois não temos elementos que nos permitam dizer algo de seguro sobre elas.

Assinale-se que os dedicantes em Braga e nos Três Rios são cidadãos romanos e, neste caso, aparece até a indicação da própria tribo de inscrição. Em Lamas de Moledo e em Eiriz trata-se de dedicatórias colectivas de etnias, em ambos os casos por causa do estabelecimento de fronteiras entre dois povos.

Penedos-templo

Nesta categoria englobamos os penedos que apresentam vestígios de infra-estruturas arquitectónicas. Além de serem também um *locus sacer*, tinham verdadeiros santuários construídos sobre as rochas gravadas.

Englobamos neste grupo Panóias (Vila Real), Mogueira (São Martinho dos Mouros, Resende) e Penascrita (Vilar de Perdizes, Montalegre).

O mais conhecido e mais monumental dos penedos-templo, Panóias, é bem conhecido do mundo arqueológico e epigráfico e é objecto de outro estudo nesta obra³.

No caso do Castro da Mogueira, trata-se, como o próprio nome indica, de um lugar que tradicionalmente rem sido associado a um castro, classificação cuja veracidade não vamos aqui

discutir⁴. Em 1984 foi dada a conhecer uma inscrição ali descoberta, gravada na face de um penedo virado a Nordeste (Mantas, 1984). Recentemente foram dadas a conhecer mais sete pequenas inscrições rupestres da mesma estação arqueológica, algumas delas interpretadas como votivas (Silva/Vaz, 2001). Além destas epígrafes existe uma zona que parece ter sido preparada para receber estruturas semelhantes às que existiam em Panóias, localizada do outro lado do rio Douro. Na zona onde estão as sete inscrições, vêm-se múltiplas covinhas, encaixes para traves de madeira, escadarias com degraus perfeitos rasgados na rocha e muitos rochedos afeiçoados a picão. Um pouco afastado desta zona existe um poço, possivelmente ritual. Cremos que se tratará de um complexo santuário rupestre cuja importância ainda não terá sido totalmente reconhecida e que só escavações em larga escala poderão confirmar.

Em Vilar de Perdizes conhece-se a existência de um santuário no sítio da Penascrita, descoberto por A. L. Fontes (1980)⁵. Outros autores se lhe referem, nomeadamente Tranoy (1981, sobretudo p. 286) e Rodríguez Colmenero (1993, p. 74-77), destacando a sua importância pois era o lugar onde se prestava culto à montanha em cujas cercanias se situa, o monte Larouco. Curioso ainda é o facto de se localizar junto à capela de Nossa Senhora da Saúde, o que demonstra, mais uma vez, a cristianização de um culto pagão e do lugar onde ele se praticava; é o exemplo típico de uma prática sisremática que o cristianismo seguiu nos primeiros séculos. Apresenta cavidades destinadas às libações e os rochedos afeiçoados de modo a poderem suportar as paredes de um templo que ali se ergueria; possivelmente, também as aras descobertas na sua proximidade ali estariam implantadas. Não se notam hoje inscrições, mas as carrelas subsistentes e vestígios de letras mostram que elas existiram.

Comum a esres “penedos-templo”, excepto Vilar de Perdizes, é o facto de existirem consagrações a várias deidades, todas elas exteriores ao panteão oficial romano. Se em Panóias se trata fundamentalmente de divindades orientais, já na Mogueira as divindades adoradas são indígenas e desconhecidas noutras dedicatórias.

Penedos-ara

Com menor grau de complexidade, mas apesar disso com *foculus*, cavidades para libações e/ou bases de aras rasgadas no próprio rochedo, consideramos um terceiro tipo de penedos-santuário, os “penedos-ara”. Incluímos neste grupo os penedos de Argeriz (Valpaços) e Castro da Ucha (Sul, São Pedro do Sul).

O primeiro é um santuário descoberto há poucos anos no Noroeste (Fontes, 1980), constituído por um rochedo que emerge do solo onde são visíveis pias escavadas e uma escadaria lateral que dá acesso à parte superior, na qual se encontram cavidades que devem ter servido para libações. Recentemente, Rodríguez Colmenero

descobriu ali vestígios de letras, que todavia não permitem qualquer interpretação (Rodríguez Colmenero, 1993, p. 77-78).

No Castro da Ucha (São Pedro do Sul) existe um penedo onde se vêem cavidades e pequenas rasgos na pedra, que serviriam para colocar as aras (Vaz, 1997, p. 427-428).

Em relação a Argeriz nada podemos dizer sobre a(s) divindade(s) aí veneradas. No Castro da Ucha foram descobertas duas aras, sendo uma delas consagrada a *Banda Ocelensis* (Vaz, 1997, p. 183-184 e 202-204) e a outra provavelmente a *Martis Genio* o que demonstra, mais uma vez, o sincretismo entre a religião pré-romana e romana.

Poderá causar estranheza não nos referirmos a outros textos votivos ou que têm sido considerados como tal por todos os epigrafistas. É o caso dos penedos de Celorico da Beira, de Rameseiros e da Serra do Caramulo.

O primeiro é, sem dúvida, consagrado a *Munidis* (Curado, 1985). No entanto, o texto está mutilado e apareceu num rochedo virado ao contrário, pelo que nada podemos dizer sobre este, nem integrá-lo em nenhum dos grupos que estabelecemos.

O penedo de Rameseiros (CIL II 2476), da freguesia de Vilar de Perdizes e concelho de Montalegre, é um texto cuja religiosidade não nos parece garantida, podendo eventualmente tratar-se de um texto jurídico.

Por fim, o penedo com inscrição de As Torres/Corgas Roçadas (Vouzela) em que, durante muito tempo, se viu o nome de uma divindade chamada *Paisicaicus*, não passa afinal de um marco terminal (cfr. Encarnação, 1985).

Ao elaborarmos o presente artigo pretendemos sobretudo contribuir para que o estudo da Epigrafia rupestre avance cada vez mais. Este é um campo específico da Epigrafia que tem conhecido um desenvolvimento acentuado na última década, mas que terá ainda muitas novidades a apresentar. As revisões e contributos trazidos aos Simpósios Ibero-Itálicos sobre este tema são bem a prova do que acabamos de dizer. Cremos também que a pesquisa sistemática dos penedos das nossas serras trará ao conhecimento dos epigrafistas muitas outras inscrições que estarão inéditas e que muito contribuirão para o avanço do estudo dos povos que nos antecederam no território actualmente português.

O caso concreto dos santuários rupestres é bem revelador da forma como só o estudo integrado dos penedos no seu contexto arqueológico e no seu relacionamento com outros penedos epigrafados semelhantes, nos permite estabelecer tipologias.

Como conclusão final poderemos dizer que os Romanos, apesar de haver conseguido a adaptação indígena do Ter, não lograram esse mesmo sucesso quanto ao Ser e, por isso, foram muitas vezes os próprios cidadãos romanos que adaptaram o Ser religioso romano aos cultos indígenas, mesmo no que estes tinham de mais típico – como era o culto sobre penedos e ao ar livre.

Notas:

¹ A propósito das inscrições romanas da vertente Norte da Serra do Caramulo, apresentámos ao III Simpósio Ibero-Itálico de Epigrafia Rupestre uma revisão desse texto, onde propomos que *Cosuneae* e *Fiduneae* deverão ser considerados como dois povos que entre si demarcaram a fronteira.

² Esta inscrição tem sido tratada por muitos historiadores e epigrafistas. In Rodríguez Colmenero, 1993, p. 81-89, recolhe-se toda a bibliografia sobre ela publicada.

³ G. Alföldy, «Panóias. O santuário rupestre».

⁴ Numa viagem de estudo ali efectuada no âmbito do III Simpósio Ibero-Itálico sobre Epigrafia Rupestre realizado em Viseu em 1997, alguns dos participantes eram de opinião tratar-se mais de uma cidade rupestre medieval do que, efectivamente, de um castro.

⁵ Utilizamos a forma Penascrita e não Pena Escrita, como faz Rodríguez Colmenero, porque é esta a forma que António Lourenço Fontes, o seu descobridor, utiliza, e é assim que o lugar é conhecido em Vilar de Perdizes.

Referências bibliográficas:

CURADO, A. P. (1985) – Epigrafia das Beiras (notas e correcções I). *Beira Alta*. Viseu. XLIV, 4, p. 641-655.

CURADO, A. P. (1989) – As inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço de Fráguas, Pousafoles (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénese? In *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, p. 349-370.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1985) – Omissão dos teónimos em inscrições votivas. *Veleia*. Vitoria. 2-3, p. 305-310.

FONTES, A. L. (1980) – Culto ao Deus Larouco, Júpiter e Atégina. In *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, III. Guimarães, p. 5-20.

MANTAS, V. G. (1984) – A inscrição rupestre da estação luso-romana da Mogueira (Resende). *Revista de Guimarães*. Guimarães. XCIV, p. 361-370.

MARCO SIMÓN, F. (1983) – La individualización del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafia "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 317-324.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) – *Corpus-Catálogo de Inscripciones Rupestres de Época Romana del Cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. A Coruña.

SILVA, E. J. L. da; VAZ, J. L. I. (2001) – Novas inscrições rupestres do Castro da Mogueira (Resende). In *"Saxa Scripta". Actas do III Simpósio Ibero-Itálico de Epigrafia Rupestre*. Viseu, p. 75-87.

TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.

VAZ, J. L. I. (1995) – Algumas inscrições rupestres da *civitas* de Viseu. In *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca). Actas del Simpósio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafia Rupestre*. A Coruña, p. 279-295.

VAZ, J. L. I. (1997) – A *civitas* de Viseu. *Espaço e Sociedade*. Viseu.

VAZ, J. L. I. (2001) – Mais uma inscrição rupestre da Serra do Caramulo. In *"Saxa Scripta". Actas do III Simpósio Ibero-Itálico de Epigrafia Rupestre*. Viseu, p. 189-198.

O PROMONTÓRIO SAGRADO

A natureza sagrada deste lugar e os seus particularismos são definidos essencialmente por um conhecido texto de Estrabão, essencial para a caracterização deste espaço mítico. O geógrafo alexandrino transcreve informações, reportadas a Artemidoro, segundo as quais – na versão portuguesa de J. Leite de Vasconcellos (1905, p. 199-200) – «não se vê lá nenhum santuário de Héracles, como Ephoro inexactamente dissera, nem altar, d'elle ou de algum outro deus, mas que em muitos sitios ha grupos de três e quatro pedras, que são pelos visitantes voltadas, em virtude de um costume tradicional, e deslocadas, depois d'elles fazerem libações»; e «não é permittido sacrificar, nem ir de noite áquelle logar, porque se assevera que os deuses estão lá então; mas que os que vem para o ver pernoitam em uma aldeia vizinha, e entram nelle depois, durante o dia, levando consigo agua, por causa da falta d'ella».

O erudito português dedicou-lhe uma análise circunstanciada (*op. cit.*, p. 199-216), cujos traços fundamentais pontuaram toda a investigação posterior, orientada para três questões básicas: (1) a existência no local de um santuário a Héracles; (2) as interpretações dos grupos de pedras sagradas; (3) a natureza desse espaço e dos rituais aí realizados.

1. Leite de Vasconcellos tende a aceitar como verdadeira a notícia de Éforo (séc. IV a.C.), segundo a qual aí existiria um santuário, talvez já destruído quando Artemidoro visitou o sítio (séc. I a.C.) ou correspondendo apenas a um recinto sagrado, cujos vestígios de sacralidade poderiam ter passado despercebidos a este último autor. Na interpretação de M. Salinas de Frías (1988), a posição de Artemidoro decorreria do facto de o culto assumir formas com as quais o autor grego não estava familiarizado. Aceita-se, de uma maneira geral, que a natureza sagrada deste espaço se encontraria associada às viagens marítimas e, à semelhança de outros pontos costeiros frequentados por fenícios, a Melqart (sobre a eventual identificação com Saturno, v. Salinas, 1988).

2. Leite de Vasconcellos, reanalizando as hipóteses interpretativas do texto estraboniano, admite a possibilidade de as pedras sagradas a que Artemidoro se reporta corresponderem, como pretendia Movers, a um culto betílico, ideia retomada na investigação mais recente (Salinas, 1988). Para além disso, faz descender das primitivas práticas religiosas o carácter mágico de cada um dos blocos constituintes dos *moledros*, e a que as populações recentes associavam curiosas superstições, mescladas de sebastianismo.

3. O carácter inviolável do espaço sagrado durante a noite e as contingências a que estão sujeitas as práticas religiosas durante o

Amílcar GUERRA

dia, constituem o mais interessante aspecto do passo em análise, mas ao mesmo tempo o mais complexo. O estudioso português, recorrendo aos seus vastos conhecimentos de etnologia, enuncia múltiplos paralelos actuais de sítios frequentados por espíritos nocturnos que o temor sacral veda à presença humana. Mas pode questionar-se o fundamento dessas aproximações, sempre muito problemáticas. O que se retira delas com alguma segurança não ultrapassa a simples constatação de que a característica *sacer* do lugar o sobrecarrega de prescrições e interdições.

Este feixe de questões foi aprofundado em trabalhos mais recentes, dos quais se podem retirar alguns contributos significativos para a compreensão da religiosidade associada àquele ponto dos confins das terras e dos mares.

Sem insistir muito sobre essa identificação, Leite de Vasconcellos (1905, p. 201) tinha associado o santuário pressuposto por Éforo ao mundo fenício. No entanto e na sequência de uma tradição muito antiga, Blázquez (1962, p. 42-43) vincula a natureza sacra deste lugar a épocas anteriores às primeiras viagens desses exploradores dos mares ocidentais. Esta formulação, um tanto vaga, pode, naturalmente, ter algum fundamento, conhecida a tendência para a transmissão, ao longo dos tempos, do carácter mágico de determinados espaços.

García Quintela (1999, p. 169-176), numa recente abordagem de cariz dumeziliano, constrói uma rede interpretativa segundo a qual as informações dos autores clássicos se vinculariam a uma tradição mítica pré-romana, desenvolvida em contexto indo-europeu de provável cariz céltico, procurando demonstrar os paralelos entre ela e narrativas das antigas Irlanda e Índia. Recusa, em consequência, qualquer aproximação a ritos de procedência exógena, contestando a opinião dominante na investigação anterior, nomeadamente os de ascendência púnica (*op. cit.*, p. 176).

Deve reconhecer-se que é aventuroso relacionar a origem da sacralidade deste lugar com qualquer manifestação concreta ou período determinado. Tanto a posição de Blázquez, que carece de uma verdadeira explicação, como a de García Quintela, assente na eventual relação entre estruturas míticas hipoteticamente paralelas, sem dúvida de aceitação problemática, não se apresentam como alternativas mais credíveis do que a explicação tradicional.

Por isso, mais do que insistir sobre uma origem muito remota para esse culto, Salinas de Frías (1988) prefere acentuar os pontos de contacto entre o texto estraboniano e o que Avieno reporta a propósito das duas ilhas que se situariam junto a Gadir. De facto, a *Ora marítima* (358 ss.), remontando a uma informação alheia, esclarece (segundo a versão portuguesa de J. Ribeiro Ferreira,

1992, p. 27): «Informa (Euctémon) que (as duas ilhas próximas das Colunas de Hércules) distam uma da outra trinta estádios, estão por toda a parte cobertas de bosques e são sempre inóspitas para os navegantes. Acrescenta, ainda, que nelas existem templos e altares de Hércules e que os barcos de visitantes aportam, sacrificam ao deus e partem pressurosos, considerando sacrilégio permanecer nas ilhas». É inegável a proximidade entre este relato e algumas das peculiaridades do texto inicialmente transcrito, que remontaria a Éforo.

Em suma, é inquestionável a natureza sagrada do lugar, parecendo igualmente aceitável que alguns aspectos da sua sin-

gularidade se associem à condição de extremo do mundo e de ponto de referência essencial para os mais antigos navegadores destes mares (cfr., por exemplo, as Aras Séstias, a Serra da Lua, as várias ilhas consagradas a Saturno). Embora não seja possível determinar a sua mais remota origem, as informações a seu respeito veiculam elementos que fazem pensar numa associação ao mundo fenício ou, genericamente, a um contexto de cariz semita, pelo menos em determinado momento, dados os paralelismos entre algumas das suas particularidades e as que se apontam para outros lugares sagrados do ocidente hispânico, integráveis nesse contexto cultural.

Referências bibliográficas:

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania. Fuentes Literarias y Epigráficas*. Roma.

GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999) – *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, III. Madrid.

FERREIRA, J. R. (1992) – *Orla Marítima. Avieno*. Coimbra.

LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II. Lisboa.

SALINAS DE FRÍAS, M. (1988) – El Hierón Akrotérion y la geografía religiosa del extremo Occidente según Estrabón. In *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 135-147.

1. Entre as divindades lusitanas, apenas duas se encontram simultaneamente na Lusitânia e fora dela, ainda que sempre na Hispânia ocidental. São as que surgem habitualmente declinadas na forma *Bandue* e *Reve*. Provisoriamente utilizaremos a denominação *Band-*, na impossibilidade de poder determinar a forma nominativa¹.

De *Band-* conhecemos, pelo menos, vinte e nove menções, além de oito lápides dedicadas a epítetos que, noutros casos, acompanham esse teónimo, entre as quais duas poderiam tê-lo incluído originalmente enquanto que, numa outra, o seu lugar está ocupado por DEO. Há ainda mais dois possíveis testemunhos, um com o teónimo e o seu epíteto reduzidos cada qual a uma letra e outro com o epíteto abreviado, além de uma dedicação a MERCVRIO ESIBRAEO ou ESIBRAECO (quadro 2, n.º 8)². Estas dedicatórias concentram-se fundamentalmente na província de Orense e em ambas as vertentes da Serra da Estrela, apesar de achados recentes terem consideravelmente aumentado os exemplos da província de Cáceres. Um testemunho isolado, o mais oriental, aparece em Sonseca na província de Toledo; outro, o mais setentrional, em Palas del Rey, província de Lugo (*vid.* mapa e as duas séries de inscrições onde se menciona *Band-* ou seus epítetos, para as quais se remete indicando quadro e n.º).

2. Em algumas dedicações o nome da divindade surge acompanhado de um epíteto em *-co*, noutras de um epíteto formado a partir de um topónimo composto com *-brix* ou *-briga*, utilizado como adjectivo masculino (cf. §7)³. Pareceria, pois, óbvio que se tratasse de uma divindade masculina. No entanto existe também uma dedicatória, de leitura muito insegura (quadro 1, n.º 2), que foi interpretada como *Bandua Lanobrigae*, e sobretudo uma páttera de prata da colecção Calzadilla na qual se representa uma divindade feminina e que tem gravada, na orla do medalhão central, a inscrição BAND ARAVGE, ou seja, *Band- Araugel(ensis)*. Nestes dois casos parece claro estarmos perante uma divindade feminina⁴.

A aparente contradição (*vid. infra* §3) pode resolver-se se considerarmos que *Band-* surge sempre acompanhado de um epíteto que o define. Na realidade, poderíamos estar não perante o nome próprio de uma divindade específica, mas sim diante de um nome comum, do tipo *deus*, *tutela* ou *lar*, que na língua lusitana designava a diversas deidades, concretizadas pelo respectivo epíteto, o qual as definia da forma que veremos adiante (Untermann, 1985, p. 357-358). Este dado tem considerável interesse porque constitui um dos poucos indícios que possuímos sobre a extensão da língua lusitana em território da

3. A forma autêntica da palavra é, de momento, indeterminável. As inscrições oferecem-nos, excluindo alguma forma abreviada, as variantes *Bandue* (quadro 1, n.ºs 1, 3, 4, 7, 8 e 26), *Bandua* (?) (quadro 1, n.º 2), *Bandui* (quadro 1, n.ºs 10 e 25), *Bande* (quadro 1, n.ºs 9 e 15), *Bandi* (quadro 1, n.ºs 12, 14, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 27 e 28), *Bandu* (quadro 1, n.ºs 2 e 6) e *Bande* (quadro 1, n.º 17).

É difícil explicar, segundo um princípio coerente, esta variedade de formas para uma única função. Alguns autores optaram pela solução de supor uma variedade de temas alternantes. Pensamos não ser esta uma resposta adequada ao problema, não apenas devido à improbabilidade teórica, mas sobretudo porque devemos em princípio procurar uma solução que explique, simultaneamente, todas as dificuldades linguísticas que coloca este teónimo, as quais não se circunscrevem à aparente diversidade de temas mas incluem também os problemas relativos ao seu género gramatical, já antes mencionados.

Não são problemáticas as diferentes formas em *-e* que encontramos entre os teónimos. Uma forma como *Bandue* faz-nos sem dúvida pensar num dativo singular de tema em *-a*, com contracção *-ae>e*, ou de tem em *-u*, **Bandus*, que originalmente tomaria a forma de *Banduei* — documentada, segundo parece, tal como *Bande* — e que, finalmente, teria evoluído em *Bandue*. Porém, essa desinência *-e*, que aparece em outros teónimos, *Abue*, *Cossue*, *Conuetene*, *Epane*, *Hellase*, *Leiosse*, *Navie* — a par com vários exemplos de *Nabiae* —, *Obione*, *Ocaere*, *Reve*, *Selatse*, *Trebaronne* e *Trebarune* — a par com *Trebaronna* e *Trebaroni* —, *Verore*, jamais figura nos epítetos, inclusive nos que acompanham estes teónimos, nos quais encontramos, quase sempre, as desinências latinas regulares.

Existe, pois, um conjunto importante de anomalias gramaticais, divergências de género num mesmo teónimo, simultaneidade disfuncional de um avultado número de desinências para expressar um mesmo valor gramatical, existência de uma desinência *-e* que admite diferentes explicações, nenhuma das quais, todavia, justifica a sua ausência nos epítetos divinos.

Uma certa ordem nesta caótica situação foi independentemente introduzida por Pedrero (1999a, p. 537-538) e Untermann (no prelo), ao assinalarem que as desinências em *-ue* e em *-i/-e* se repartem consoante uma ordem geográfica, as primeiras geralmente a Norte do Douro, ou seja, em território galaico, as segundas principalmente a Sul, isto é, em território lusitano. Parece, assim, que devemos partir de um tema *Bandu-*,

que foneticamente se reduziu a *Band-* entre os lusitanos. Quanto à desinência *-e*, de momento a hipótese mais simples consiste em considerá-la, tal como *-i* – e apesar das dificuldades já assinaladas –, resultado da desinência de dat. *-ei*, própria dos temas consonânticos indoeuropeus. Quanto aos problemas de género, uma alternativa possível seria contar com a possibilidade em galaico-lusitano de uma flexão dos adjectivos compostos similar à grega, com idêntica forma para o masculino e para o feminino. O suposto *Lanobrigae* seria, nesse caso, uma latinização; porém, tendo em conta que a forma do teónimo que o precede – possivelmente *Bandua* – também está latinizada, haveria a possibilidade de todos os testemunhos corresponderem, na realidade, a um teónimo feminino³; no entanto, opõe-se a esta ideia a forma *Deo Tueræo Volenti* (vid. infra §5). Por último, atendendo ao conservadorismo do mundo religioso, não há que perder totalmente de vista a possibilidade de alguns dos teónimos galaico-lusitanos serem nomes não indoeuropeus com dificuldades de adaptação à declinação latina, dificuldades que porventura se colocavam já no próprio lusitano e que, com o novo processo de latinização – duplamente complexo pois implicava não apenas a adaptação a uma nova língua, mas também a uma escrita – se agudizaram.

4. Recapitulando, podemos dizer que *Band-* é provavelmente um nome comum do espaço religioso lusitano, traduzível por “divindade”, ainda que possivelmente com conotações mais específicas, que adiante tentaremos precisar; que se utilizou entre os lusitanos, em sentido estrito, e entre os galaicos da zona entre os rios Douro e Minho; que, numa maioria de casos, surge particularizado por um epíteto, em geral aparentemente masculino, por vezes feminino; e que pode ter tido dificuldades de adaptação ao latim e, talvez, inclusive à gramática lusitana, se é que procede de um período anterior. Pode tratar-se de uma forma indiferenciadamente masculina e feminina, não sendo ainda impossível que pertencesse exclusivamente ao último dos géneros referidos.

5. Se desejamos precisar um pouco mais o sentido de *Band-*, devemos recorrer a fontes mais explícitas do que o mencionado teónimo. Em geral essas fontes podem ser de três tipos: adaptações latinas, iconografia ou cultos relacionáveis com o teónimo, e epítetos que o acompanham. As adaptações latinas não nos ajudam quase nada no caso vertente, visto contarmos apenas com *Deo Tueræo Volenti* que, tal como a dedicação *Bande Velugo Toiraeco*, provém de Vila da Feira e pode, assim, referir-se à mesma deidade. São várias as divindades indígenas que aparecem precedidas do substantivo latino *deus* ou *dea*, *Aerno*, *Ataecina*, *Cossue*, *Durbedico*, *Endovellico*, *Eniragillo*, *Mentoviac*, *Neneoeco*, *Vaco* e *Vestio*, sem que este nome, porventura o mais geral dos da sua espécie, contribua para defini-los melhor, enquanto que *Volenti* não nos afasta da esfera de divindades do tipo *Tutela* (vid. infra).

Todavia, há outra forma de interpretação romana que se confunde com a segunda classe de fontes que citámos, a iconografia, a qual neste caso pode ser de grande utilidade. Referimo-nos já à pátera da colecção Calzadilla, em cujo medalhão central surge uma figura feminina rodeada pelas letras *Band Araugel*. O importante é que esta representação obedece a uma iconografia de tradição muito bem conhecida: trata-se de uma deusa clássica que segura com a mão direita uma pátera e, com a esquerda, uma cornucópia, adornando-se com uma coroa muralhada; à sua direita estão três altares e, à esquerda, uma árvore. O professor Blanco (1959; 1977, p. 14-16) estudou oportunamente a peça e definiu com clareza o carácter da representação: trata-se do *numen* protector de uma comunidade, revestido dos atributos da deusa *Fortuna* – que remontam em última análise à *Tyche* heleenística –, não da *Fortuna* cósmica, filosófica, mas da que aparece ligada a *Tutela* em invocações como *deae Fortunae Tutelae* (CIL VI 177, 178), ou *Fortunae adiutrici et Tutelae* (CIL VI 179), ou da que pode alternar com *Genius* como nas duas dedicações romanas ao *Genio conservatori horreorum Galbianorum* e à *Fortunae conservatrici horreorum Galbianorum* (CIL VI 236 a.b.), ambas do mesmo dedicante (Latte, 1960, p. 332-333); inclusivamente, podem surgir as três invocações unidas numa mesma epígrafe: *Genio et Fortunae Tutelaeque* (CIL VI 30718). Trata-se de uma tendência religiosa típica do Império romano (Latte, *op. e loc. cit.* e p. 183), no qual a massa da população, paralelamente às concepções filosóficas monoteístas e abstractas da gente culta, desenvolve crenças em divindades impessoais que prolongam o culto primitivo dos objectos naturais, fontes, árvores ou pedras, mas agora separadas desses mesmos objectos, como génios que já não se confundem com o seu lugar de residência. Latte chamou a atenção para a diferença existente entre uma dedicação imperial *Genio Fontis* (CIL VIII 4291) e a veneração republicana ao próprio *Fons*, como entidade em si mesmo sagrada. Neste mesmo sentido explicam-se invocações como *Fortuna Folianensis* (CIL IX 2123), divindade ou génio protector de uma pequena comunidade suditalica, em perfeito paralelismo com a nossa *Band. Araugel(ensis)*, do mesmo modo que a combinação dos teónimos *Band-* indistintamente com epítetos masculinos ou femininos – e preferencialmente com os primeiros, apesar da sua aparência de palavra feminina – tem, até certo ponto, um paralelo na invocação latina *Iovis Tutelae* (CIL V 4243 = ILS 3069), ou seja, “à *Tutela* de Júpiter”.

Tudo isto nos conduz precisamente à terceira fonte mencionada que pode ajudar-nos a determinar a natureza de uma divindade indígena como *Band-*: os seus epítetos (cfr. Pedrero, 2001)⁶. Acabamos de citar, desenvolvendo-o em *Araugelensis*, o epíteto que figura abreviado na pátera da colecção Calzadilla. Não se trata apenas da forma da abreviatura impor quase por si só o desenvolvimento, já que felizmente possuímos uma fonte

secundária que nos confirma a leitura; de São Cosmado (Mangualde, Beira Alta) provém uma inscrição que recorda uma dávida de *G(aius) Gaielianus Modestus castellanis Araocelensibus*, ou seja, aos habitantes de um *castellum*, uma pequena comunidade ou castro, que tinham o nome de *Araocelenses* ou *Araugelenses*. A divindade representada na pátera da colecção Calzadilla era o génio protector ou tutelar, a *Fortuna*, desse castro. No mesmo sentido há que entender muitos dos epítetos de *Band-*, tal como todos os derivados de topónimos em *-briga*, como *Bandua Lanobrigae*, já citado, ou *Bandue Aetobrigo*, e talvez outros como *Rondaeco* ou *Roudeaeco*, que parece figurar em três lápides provenientes de Trujillo e Madroñera⁷; tal como *Bande Velugo Toiraeo*, igualmente citado, ou *Bandue It. uicie(n)si (sic)*.

Mas não devemos pensar que todos os epítetos que acompanham *Band-* sejam, necessariamente, indicações de lugar. Que assim não é demonstra-o a citada dedicatória *Bande Velugo Toiraeo*; admitindo, como pensamos, que *Toiraeo* é uma indicação toponímica, torna-se claro que *Velugo* não pode sê-lo, já que neste contexto duas referências desse tipo se excluem mutuamente. Há, pois, epítetos não toponímicos; no entanto resulta difícil interpretá-los, já que aparecem isolados e, como indicámos relativamente aos teónimos, as hipóteses etimológicas não são muito fiáveis. Albertos (1975, p. 49-52) assinalou que estes epítetos podem relacionar-se com nomes tribais ou gentílicos, e de facto pôde documentar alguns paralelos interessantes – como o próprio *Velugo* comparativamente a *Velua* (id., 1985, p. 301) – que resultam especialmente significativos, pois hoje em dia está suficientemente demonstrado que os nomes gentílicos ou de família são formados a partir de nomes pessoais por meio de sufixos de derivação, especialmente o sufixo *-ko*. Em todo o caso, porém, nenhum dos epítetos de *Band-* pode, com segurança, considerar-se gentílico.

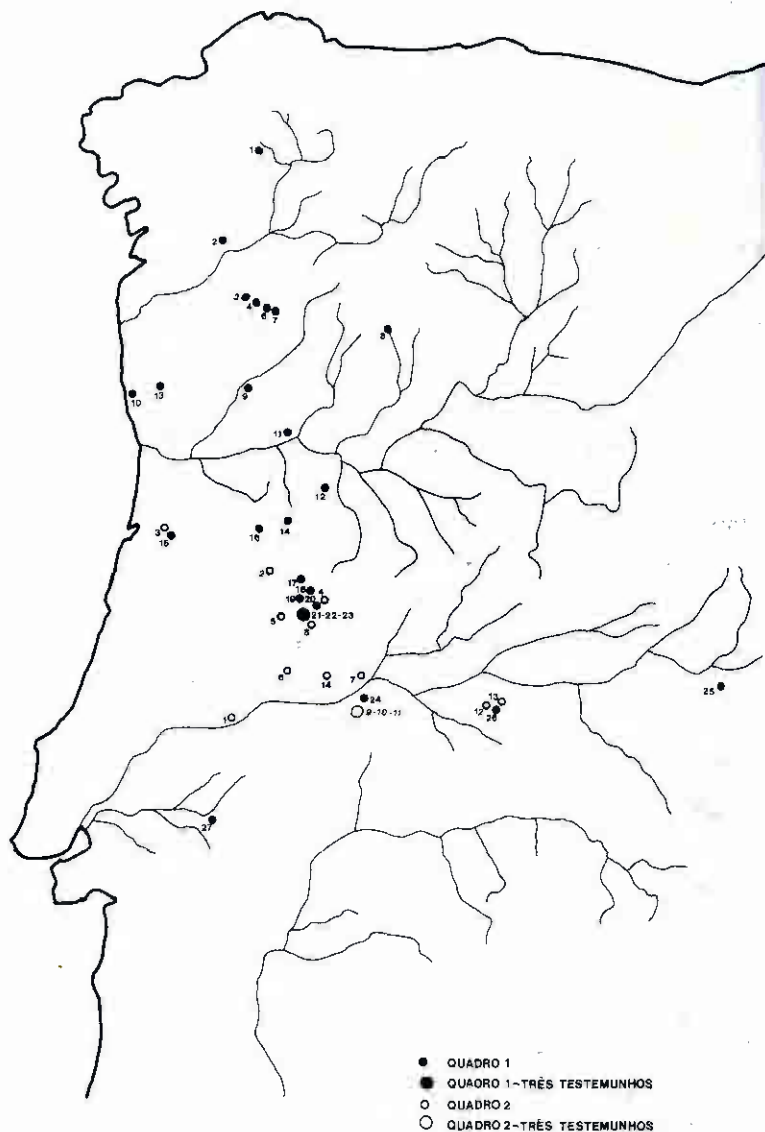
A relação de *Band-* com localidades levanta-nos a questão, fundamental na análise do culto a qualquer divindade, da caracterização social dos seus devotos. Obviamente, em princípio estes seriam os habitantes do *oppidum* ou *castellum* de que *Band-* era protector, mas não possuímos estudos mais detalhados que permitam vislumbrar se se verificam neles rasgos sociais mais específicos. Assinalemos, apenas, que unicamente dois deles pertenciam ao exército (quadro 1, n.ºs 3 e 12⁸).

Outra perspectiva de análise que, apesar de contar com algumas tentativas, deve todavia considerar-se insuficientemente estudada para que a possamos utilizar aqui, é a possível relação do teónimo com certos topónimos que apresentam uma idêntica base *Band-*.

6. Perante estes resultados, em parte positivos, somos de opinião que não podemos tirar nenhuma conclusão sobre a etimologia de *Band-*. Existem propostas coerentes, que não colocam problemas fonéticos insuperáveis e que oferecem uma solução não

incompatível com aquilo que conhecemos acerca da natureza de *Band-*⁹. Uma primeira etimologia, que gozou de considerável aceitação, deriva o nome da divindade da raiz indoeuropeia **bʰendb-* “atar, ligar” (Michelena, 1961; cfr. *IEW* I, p. 127)¹⁰; como alternativas propuseram-se a não tão bem definida raiz hidronímica **band-* “gota, fluxo” (?)¹¹, a quase exclusivamente céltica **bend-* “cimo, cume”¹², ou a engenhosa sugestão de Fita, através de paralelos irlandeses, que supunha uma forma *Bandia* como resultado de **gun-deiw-* “mulher-deus”, ou seja, “deusa”¹³. Existem, pois, etimologias possíveis – ainda que, como dissémos, não há que dar por adquirido tratar-se de uma palavra de origem indoeuropeia –, mas não existe uma indiscutível, nem pode existir enquanto não tivermos uma ideia extremamente concreta da natureza de *Band-* que possa ser contrastada com um significado igualmente concreto a que remonte a etimologia.

7. Resumindo, podemos acrescentar às nossas conclusões sobre *Band-*, já esboçadas, que se trata de uma divindade protectora e tutelar, seguramente ligada a comunidades humanas, ainda que não seja esta, talvez, a sua única esfera de acção. Em todo o caso,



Band-: representação cartográfica dos testemunhos seriados nos quadros 1 e 2.

é possível o carácter genérico, não individual, da designação *Band-*, e não precisamos de pensar que todas as dedicações a essa invocação se referem efectivamente a uma mesma divindade; devemos ver os seus aspectos individuais preferencialmente nos epítetos. Por outro lado, não podemos excluir que outras designações gerais, latinas ou lusitanas, acompanhadas de epíte-

tos, reflitam uma condição religiosa similar ou idêntica à que se oculta sob a palavra *Band-*. Tal pode ser o caso das numerosas dedicações a um génio, ou a um lar no singular, como *genio Conimbrica*, *genio Laquinesii*, *genio Tiauranceaico*, *Lari Circeibaeco Proeineitaeco*, *Lari Pemaneieco*, ou a Tutela, como *Tutela Bolgensis* ou *Tutela Tiriensis*.

QUADRO 1¹¹

BAND-	PROVENIÊNCIA	BIBLIOGRAFIA
BANDVE C?OLECCO	Palas del Rey (LU)	(IRGalicia II, p. 40 e est. VI, 20; AE, 1974, 388) 1
BANDVA LANOBRIGAE ?	San Amaro (OR)	(IRGalicia IV, p. 92-3, n.º 89; AE, 1974, 408) 2
BANDVE VEIGEBREAEGO	Rairiz de Vega (OR)	(IRGalicia IV, p. 89, n.º 85; Blázquez, 1962, p. 59-60) 3
BANDVE AETOBICO	Sarreaus (OR)	desaparecida (CIL II 2515; IRGalicia IV, p. 90, n.º 86) 4
BANDV[...] ETOBRICO	Norte de Portugal ?	(Garcia, 1991, n.º 33) 5
BANDV VIRVBRI[CO]	Retorta (OR)	(IRGalicia IV, p. 88, est. 8, n.º 84) 6
BANDVE CADOGO	Mixós (OR)	(IRGalicia IV, p. 91-2, n.º 88, fot. e desenho) 7
BANDVE	Espinhosela (Bragança)	desaparecida (CIL II 2498; Encarnação, 1975, p. 139-140; Garcia, 1991, n.º 34) 8
BANDE R?AEICO	Ribeira da Pena (Concelho de Vila Real)	desaparecida (Encarnação, 1975, p. 126-128; Garcia, 1991, n.º 18) 9
BANDVI COLE ?	Alto da Vinha (Póvoa do Varzim)	(Garcia, 1991, n.º 600) 10
BANDV[-] VORDEAECO	Seixo de Ancieas (Bragança)	(HEp 5, n.º 986) 11
BANDI [L?]ONGOBICV	Meda, Longroiva	(FE 13, 1985, n.º 44, fot. 44; Garcia, 1991, n.º 26) 12
BAND OCEL	Castelo do Mau Vizinho	(HEp 3, 494) 13
BANDI TATIBEAICVI	Queiriz (Beira Alta)	(Encarnação, 1975, p. 134-137 e fot. 14; Garcia, 1991, n.º 29) 14

QUADRO 1 (continuação)

BAND-	PROVENIÊNCIA	BIBLIOGRAFIA
BANDE VELVGO TOIRAECO	Feira	(Encarnação, 1975, p. 128-129 e fot. 14-A; Garcia, 1991, n.º 19) 15
BANDI OILIANAICO	Concelho de Penalva do Castelo	(Encarnação, 1975, p. 132-134 e fot. 13; Garcia, 1991, n.º 28) 16
BANDEI BRIALEACVI	Orjais (Concelho da Covilhã)	(Encarnação, 1975, p. 125-126; Garcia, 1991, n.º 22, assinala possuir informação de ter aparecido na dita região mais uma inscrição consagrada à mesma divindade) 17
BANDI VORTEAECEO	Salgueiro (Beira Baixa)	(Encarnação, 1975, p. 137-138; Garcia, 1991, n.º 30) 18
BANDI ARBARIAICO	Capinha (Concelho do Fundão)	desaparecida (CIL II 454; Encarnação, 1975, p. 129-131; Garcia, 1991, n.º 23) 19
BANDI VORTEAECIO	Vale Queimado (Concelho de Penamacor)	(HEp 5, n.º 994) 20
BANDI ISIBRAIEGVI	Bemposta (Concelho de Penamacor)	(Encarnação, 1975, p. 131-132; Garcia, 1991, n.º 24) 21
BANDI IS(T)B[R(AIEGVI)]	Bemposta (Concelho de Penamacor)	(Garcia, 1991, n.º 25 e fot. 25) 22
BANDV?I ISI? [...]	Bemposta (Concelho de Penamacor)	(Garcia, 1991, n.º 593) 23
BANDIAE APOLOSEGO	Brozas (CC)	desaparecida (CIL II 740; CPCác., n.º 90) 24
BANDVI ITVICIE(N)SI	Sonseca (TO)	(Untermann, 1967, p. 197) 25
BANDVE ROVDEAEEO	Madroñera (CC)	(Beltrán Lloris, 1975-76, p. 92-93) 26
BANDI SAISABRO	Maranhão	(HEp 5, n.º 1040) 27
BANDI MALVNRICO	desconhecida	(HEp 5, n.º 123; HEp 6, n.º 147a) 28
BAND(...) ARAVG(ELENSIS)	desconhecida, talvez de São Cosmado (Beira Alta)	(Blanco, 1959) 29

QUADRO 2

EPÍTETO	PROVENIÊNCIA	BIBLIOGRAFIA
[BAN]NEI PICIO	Belver	(Encarnação, p. 260-261 e fot. 62; Garcia, 1991, n.º 35; Encarnação, 1993 p. 133) 1
PICIO	Oliveira do Hospital	(Encarnação, p. 259-260 e fot. 61; Garcia, 1991, n.º 36) 2
DEO TVERAEO VOLENTI	Feira	(Encarnação, 1975, p. 291-292 e fot. 68-A; Garcia, 1991, n.º 20) 3
VORTIAECII	Penamacor	(FE 13, 1985, n.º 57, fot. 57; HEp 3, 473) 4
B(ANDI) V(ORTEAECEO)	São Vicente da Beira (Concelho de Castelo Branco)	(HEp 3, 469) 5
[BANDI ?] ? VORT[E]AECIO	Monte de São Martinho (Concelho de Castelo Branco)	(Garcia, 1991, n.º 31) 6
BAN(DI)/VOR(TIACIO) P[...]/ICIO	Malpartida de Plasencia (CC)	(CIL II 855; HEp 4, 238) 7
MERCVRIO ESIBRAEO	Medelim	(Garcia, 1991, n.º 227) 8
APVLVSEA[E]CO	Brozas (CC)	(HEp 3, n.º 119; o dedicante é o mesmo que o da n.º 123, consagrada a I.O.M.) 9
APOLLVSEAE[CO]	Brozas (CC)	(HEp 3, n.º 120) 10
APVLVSEAECO	Brozas (CC)	(HEp 3, 121) 11
ROVDAECO	Trujillo (CC)	(AE, 1977, 430) 12
[ROVD ?]AECO	Madroñera (CC)	(HEp 6, n.º 242) 13
[BAN(DVE) ROV]DEAECO	Coria (CC)	desaparecida (CIL II 763; CILCoria, p. 15, n.º 4) 14

Notas:

¹ Além das obras gerais, veja-se: Garcia, 1976; Ferreira *et al.*, 1976; Tranoy, 1981, p. 279-280 e 282-289; e a bibliografia citada *infra*. No que se segue utilizamos basicamente Hoz, 1986, acrescentando os resultados da bibliografia posterior.

² Não é seguro que o testemunho do quadro 2, n.º 14, se refira a *Band-*. Prescindimos das duas dedicatórias a PICIO por ser muito dubitativa a sua relação com *BAND-*. Não é seguro que a divindade mencionada como Mercúrio seja a mesma que *Band-*, pelo que não consideramos este dado, que poderia ser importante.

³ Só num caso (quadro 1, n.º 8), das proximidades de Bragança, parece que o teónimo não surge acompanhado de epíteto, mas trata-se de uma inscrição perdida e não verificável.

⁴ Num trabalho apresentado ao VIII *Coloquio de Linguas y Culturas Paleohispánicas*, F. Marco propôs uma interpretação da figura como masculina; reservando-nos reconsiderar o tema após a publicação, mantemo-nos por ora na interpretação tradicional.

⁵ Se os adjectivos compostos lusitanos não distinguíssem formalmente o masculino do feminino, explicar-se-iam melhor as combinações que encontramos com outros teónimos como *Crougeai Magareaicoi Petravioi*, *Ioveai Caelobrigoi* (leitura dubitativa), ainda que *Petravioi* seja difícil de explicar. O caso de *Peremustae deo magno*, além do mais muito afastado do território lusitano, é obviamente distinto.

⁶ Discutível mas sólido, diferentemente de outros estudos anteriores.

⁷ Além do caso duvidoso do quadro 2, n.º 14, proveniente de Coria.

⁸ Vejam-se, provisoriamente, algumas considerações a tal respeito in Castro Pérez, 1993.

⁹ Sobre a etimologia de *band-*, cfr. Pedrero, 1999b.

¹⁰ A *a* pode explicar-se quer a partir de um grau zero, quer de um antigo grau *o*; esta segunda alternativa coloca problemas sobre a posição dialectal da língua a que pertence o teónimo, nos quais não podemos entrar aqui.

¹¹ Bibliografia e boa discussão em Pedrero, 1999b.

¹² Proposta, a título de mera possibilidade, por Pedrero, 1999b.

¹³ A hipótese de Fita foi melhorada por Pedrero (1999b), que assinala o paralelo da deusa trácia *Bendis* (**gwen-deiwi*-).

¹⁴ A lista mais recente sobre as inscrições relacionadas com *Band-* que tinha aparecido até este momento era a de Olivares Pedreño (1997, p. 209). Por diferentes razões, cujos detalhes não podemos aqui discutir, não considerámos as seguintes: n.º 2 (*IRGalicia* IV, p. 38; *CIRG* II, n.º 112; *HEp* 6, n.º 739a), n.º 5 (*CIL* II 215*; *CIRG* II, n.º 87), n.º 12 (*AE*, 1946, 12), n.º 18 (*CIL* II 861) e n.º 27 (*AE*, 1991, 950). A tese central do referido artigo é tão insatisfatória como a que relaciona *Band-* com São Torquato (cfr. Castro Pérez, 1993, especialmente as p. 158-165, com um resumo dos argumentos nas p. 164-165). Tão pouco se teve em conta, ainda que subsiste a possibilidade – apontada por J. d'Encarnação e J. Untermann –, de uma inscrição de Espinhosela (Bragança), mandada realizar pelo mesmo dedicante da n.º 8 do quadro 1, ter estado dedicada a *Band-* (cfr. *CIL* II 2499; *HEp* 5, n.º 985). Igualmente deixamos de fora a que é assinalada em *AE*, 1993, 1023 e em *HEp* 6, n.º 1023 como possível dedicação a *Bandua*, devido à elevada fragmentação do texto epigráfico. A bibliografia que se apresenta nos quadros procura indicar as publicações consideradas, por diversos motivos, mais significativas, não querendo isso dizer que a leitura adoptada seja necessariamente tomada da(s) fonte(s) mencionada(s). Desejamos agradecer à equipa do *Ficheiro Epigráfico* da Universidade de Madrid ter-nos facultado o acesso aos materiais do n.º 6 de *Hispania Epigraphica*, numa altura em que a respectiva publicação não tinha ainda ocorrido.

Referências bibliográficas:

- ALBERTOS, M. L. (1975) – Organizaciones Suprafamiliares en la Hispania Antigua (= *Studia Archaeologica*, 37). Valladolid.
- ALBERTOS, M. L. (1985) – La onomástica personal indígena del noroeste peninsular (Astures y Galaicos). In *Actas del III Coloquio de Linguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 255-310.
- BAÑOS RODRÍGUEZ, G. (1994) – *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia*, II: Provincia de Pontevedra. Santiago de Compostela (= *CIRG* II).
- BELTRÁN LLORIS, M. (1975-76) – Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres. *Caesaraugusta*. Zaragoza. 39-40, p. 19-111.
- BLANCO, A. (1959) – Pátera argentea com representação de uma divindade lusitana. *Revista de Guimarães*. Guimarães. 69, p. 453-457.
- BLANCO, A. (1977) – *El Puente de Alcántara en su Contexto Histórico*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*, I: Fuentes Literarias y Epigráficas. Madrid.
- CASTRO PÉREZ, L. (1993) – Un ejemplo de cristianización de un culto prerromano en Galicia. In *Galicia: da Romanidade á Xermanización. Problemas Históricos e Culturais*. *Actas do Encontro Científico en Homenaxe a Fermín Bouza Brey (1901-1973)*. Santiago de Compostela, p. 147-175.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal. Subsídio para o seu Estudo*. Lisboa.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1993) – A propósito de “religiões pré-romanas”. *Aurea Saecula*. Barcelona. 10, p. 129-138.
- FERREIRA, F. B.; ALMEIDA, J. M. de [e ENCARNÇÃO, J. d'] (1976) – Uma árua a Banduaetobricus. *Conimbriga*. Coimbra. 15, p. 139-146.
- GARCIA, J. M. (1976) – Contributo para a compreensão das divindades do ‘grupo Band’. Uma nova ara. *Conimbriga*. Coimbra. 15, p. 147-150.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamento e Observações às «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos*. *Fontes Epigráficas*. Lisboa.
- HOZ, J. de (1986) – La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 31-49.
- HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas (Cáceres)*. Cáceres (= *CPCác.*).
- LATTE, K. (1960) – *Römische Religionsgeschichte*. Munich.
- LORENZO FERNÁNDEZ, J., ed. (1964) – *Inscripciones Romanas de Galicia*, IV: Provincia de Orense. Santiago de Compostela (= *IRGalicia* IV).
- MICHELENA, L. (1961) – Reseña a J. M. Blázquez, «Religiones Primitivas de Hispania». *Zephyrus*. Salamanca. 12, p. 200.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. (1997) – El dios indígena *Bandua* y el rito del Toro de San Marcos. *Complutum*. Madrid. 8, p. 205-221.
- PEDRERO, R. (1999a) – Aproximación lingüística al teónimo lusitano-gallego Bandue/Bandi. In *Pueblos. Linguas y Escrituras en la Hispania Prerromana*. *Actas del VII Coloquio sobre Linguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 535-543.
- PEDRERO, R. (1999b) – Sobre la etimología de los teónimos: el caso del dios galaico-lusitano Bandi/Bandue. In *Τῆς Φιλίας ἰδέε δῶρα*. *Miscelánea Léxica en Memoria de Conchita Serrano*. Madrid, p. 417-426.
- PEDRERO, R. (2001) – Los epítetos del teónimo occidental Bandue/i. In *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*. *Actas del VIII Coloquio sobre Linguas*

y *Culturas Paleohispánicas* (Salamanca, 1995). Salamanca, p. 541-560.

POKORNY, J. (1951-59) – *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, I-II. Bern/München (= IEW).

SÁNCHEZ ALBALÁ, J. I.; VINAGRE NEVADO, D. (1998) – *Corpus de Inscripciones Latinas de Caria*. Caria (= CILCaria).

TRANOY, A. (1981) – *La Galie Romaine*. Paris.

UNTERMANN, J. (1967) – *Reseña de J. M. Blázquez, "Religiones Primitivas de Hispania"* I. *Beiträge zur Namenforschung*. Heidelberg, 2, p. 192-199.

UNTERMANN, J. (1985) – Los trónimos de la región lusitano-galega como fuente de las lenguas indígenas. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 543-554.

UNTERMANN, J. (no publ.) – Los trónimos del noroeste peninsular y la gramática de las lenguas indígenas de esta región. In *Diversidades Indígenas e Interpretatio Romana: II Colóquio Internacional de Epigrafia "Cultos e Sociedade"* (Sintro, 1993).

VÁZQUEZ SACO, F.; VÁZQUEZ SIBIJAS, M., eds. (1954) – *Inscripciones Romanas de Galicia, II: Provincia de Lugo*. Santiago de Compostela (= IRGalicia II).

ATAECINA

Juan Manuel ABASCAL PALAZÓN

Divindade celta, ainda que o seu nome não se encontre em outros territórios onde existem celtas (Holder, 1961², I, col. 251; McKenna, 1938, p. 6), *Ataecina* foi uma das muitas deidades pré-romanas que mantiveram o seu culto fortemente arraigado durante o Principado³, assumindo conotações locais com a adopção de epítetos (Encarnação, 1988, p. 264). A sua popularidade seria sustentada pela frequente abreviatura do seu nome (McKenna, *op. e loc. cit.*), e o lugar central do culto foi *Turobriga* ou *Turibriga*, como demonstram os epítetos que acompanham o nome de *Ataecina*; nesta localidade pode ter assumido a condição de divindade tutelar.

1. Testemunhos do culto de *Ataecina*

No conjunto epigráfico relacionado com o culto de *Ataecina* englobam-se alguns textos nos quais não aparece citado o nome da divindade, ainda que a sua aproximação relativamente à área central do culto e a presença dos característicos epítetos *dea sancta* induzam a supô-lo. Os termos *deus/dea* remetem para deuses de origem indígena ou para os correspondentes processos de *interpretatio* (Raepsaet-Charlier, 1975, p. 234; Le Roux, 1992, p. 179), mas em nenhum caso parecem exclusivos de uma só divindade, como demonstram sobejamente os testemunhos epigráficos da Hispânia e do resto do Império; também os epítetos *sanctus/sancta* não se podem circunscrever a um único culto, conforme evidenciam os exemplos disponíveis. A união de ambos os epítetos é frequente em diversos pontos do Ocidente romano.

Na Hispânia são poucas as divindades cujo favor se invoca antepondo ao teónimo as expressões *dea sancta* ou *deus sanctus*; mas os escassos testemunhos disponíveis (*dea sancta Burrulobrigensis*, *deus sanctus Endouellicus*, *deus sanctus Euentus*, *sanctus deus Siluanus*) bastam para provar que estes epítetos de *Ataecina* não são, de modo nenhum, exclusivos do seu culto.

Na área extremeña, a ausência de outras evidências epigrá-

ficas convidou com frequência a ver testemunhos de *Ataecina* sob as refe-

rências a uma *dea sancta* com omissão de teónimo; mas não deve esquecer-se que neste mesmo âmbito Sul-Occidental da Hispânia alcançou uma certa difusão o culto de *Proserpina* que, por *interpretatio* com *Ataecina*, também foi denominada *dea sancta*; só no registro epigráfico de Elvas, lugar onde o culto de *Proserpina* teve uma importante implantação, é denominada *Proserpina sancta*, *Proserpina servatrix* e *dea Proserpina*. O facto de *Ataecina* aparecer associada a *Proserpina* em alguns textos não constitui motivo suficiente para ver nas dedicatórias a *Proserpina* a evidência de um culto a *Ataecina* e vice-versa, pois das mencionadas epígrafes depreende-se não ter chegado a realizar-se uma completa *hypothesis* (García y Bellido, 1991, p. 71) e que cada uma das duas divindades manteve a sua própria personalidade. Com tais precauções, deveriam retirar-se do catálogo de *Ataecina* um bom número de epígrafes que, em certas ocasiões, foram relacionadas com esta deusa.

Ataecina é invocada por vezes como *dea* e como *domina*; em cinco inscrições de Santa Lucía del Trampal alude-se a ela inclusive como *d(ea) d(omina) s(ancta)*, expressão que aparece *in extenso* num texto do mesmo conjunto. A denominação também não é exclusiva de *Ataecina* e está documentada na zona de Cáceres para Mercúrio e Bellona; a fórmula breve *dea/-us domina/-us* alcançou mesmo uma certa popularidade em algumas zonas da Extremadura, e os testemunhos multiplicam-se por todo o Império se buscarmos unicamente o segundo elemento.

Nos últimos anos, a revisão do 'dossier' de *Ataecina* permitiu-nos depurar as listas de testemunhos, eliminando algumas leituras deficientes e acrescentando ao catálogo outros casos seguros (Abascal, 1995, p. 88-89). O número de exemplos ascende hoje em dia a 36, dos quais 15 procedem de Santa Lucía del Trampal, em Alcuéscar (Cáceres). A sua relação sumária é a seguinte:

Formas de invocação a *Ataecina*

Nº	Invocação	Procedência
1	<i>Ataecina</i>	Talavera de la Reina (Toledo) ⁴
2	<i>Ataecina</i>	Caleruela (Toledo) ⁵
3	<i>[At]a(e)cina (?)</i>	Santa Ana (Cáceres) ⁶
4	<i>Adecin[a] Sancta</i>	Alcuéscar n.º 1 ⁵
5	<i>Dea Ataecina Turibrig(ensis) Proserpina</i>	Mérida (Badajoz) ⁶
6	<i>D(ea) At(a)e(cina) Proserpina Tu(ribrigensis)</i>	Salvatierra de los Barros (Badajoz) ⁷

Formas de invocação a *Ataecina* (continuação)

Nº	Invocação	Procedência
7	<i>Dea Ataecina Turobrigae [S]ancta</i>	Mérida (Badajoz)*
8	<i>D(ea) d(omina) s(ancta) [---]</i>	Alcuéscar n.º 2
9	<i>D(ea) d(omina) s(ancta) Turibri(gensis) Attegina</i>	Alcuéscar n.º 3
10	<i>D(ea) d(omina) s(ancta) Turibri(gensis) Adaecina</i>	Alcuéscar n.º 4
11	<i>D(ea) d(omina) s(ancta) T(uribrigensis) A(taecina)</i>	Alcuéscar n.º 5
12	<i>D(ea) d(omina) s(ancta) Turibri(g)en(sis) Adegina</i>	Alcuéscar n.º 6
13	<i>D(ea) d(omina) s(ancta)</i>	Malpartida de Cáceres (Cáceres) ⁹
14	<i>D(ea) dom[i]na Tur(ibrigensis) [---]</i>	Alcuéscar n.º 7
15	<i>D(ea) d(omina) [T]uri[b]ri(gensis)</i>	Alcuéscar n.º 15
16	<i>D(ea) s(ancta) A(taecina) T(urobrigensis)</i>	Cagliari (Sardenha) ¹⁰
17	<i>D(ea) s(ancta) A(taecina) T(urobrigensis) P(roserpina)</i>	Cárdenas (Badajoz) ¹¹
18	<i>[Dea sancta Ataecina Turibriga] Proserpina</i>	La Garrovilla (Badajoz) ¹²
19	<i>De(a) s(ancta) A(taecina) T(urobrigensis)</i>	Malpartida de Cáceres (Cáceres) ¹³
20	<i>D(ea) s(ancta) T(urobrigensis) Ad(aecina)</i>	Malpartida de Cáceres (Cáceres) ¹⁴
21	<i>Dea sanc(ta) Turib(rigensis)</i>	Mérida (Badajoz) ¹⁵
22	<i>D(ea) s(ancta) Turibrice(nsis)</i>	Quintos (Beja, Beja) ¹⁶
23	<i>Daea sancta Turibrige(nsis)</i>	Herguijuela (Cáceres) ¹⁷
24	<i>Sancta (sic)</i>	Herguijuela (Cáceres) ¹⁸
25	<i>Domina [A]ttaegina [T]urubriga[e]</i>	La Bienvenida (Badajoz) ¹⁹
26	<i>Domina Turibr(igensis) Attaec[i]na</i>	Alcuéscar n.º 8
27	<i>Domina Turibri(gensis) [A]degina</i>	Alcuéscar n.º 9
28	<i>Domina Turibri(gensis) Addaecin(a)</i>	Alcuéscar n.º 10
29	<i>Domina [T]uribri[g(ensis)] Adaegina</i>	Medellín (Badajoz) ²⁰
30	<i>Do[mi]na [T]uribr(igensis) Add[aec]ina</i>	Salvatierra de Santiago (Cáceres) ²¹
31	<i><D>o<mina> s(ancta) Tur(ibrigensis) A(taecina)</i>	Saelices (Cuenca) ²²
32	<i>Domina [---]</i>	Alcuéscar n.º 11
33	<i>Dom(in)a</i>	Alcuéscar n.º 12
34	<i>Tur(ibrigensis) Ad(aecina)</i>	Alcuéscar n.º 13
35	<i>[T]uribri(gensis) A[t/d]ecin[a]</i>	Alcuéscar n.º 14
36	??	El Gordo (Cáceres) ²³

2. O nome da divindade

As numerosas variantes gráficas do nome de *Ataecina* deram lugar a um amplo debate²⁴. Muitas especulações sobre o significado do teónimo e as funções da divindade têm-se vindo a apoiar na possível relação do nome de *Ataecina* com o termo irlandês *adaig*, que significa “noite”, mas afinal parece que a mencionada palavra irlandesa só se encontra documentada a partir do século VIII e, portanto, excede temporalmente a época pré-romana e romana (opinião de De Hoz, in García y Bellido, 1991, p. 73).

As diferenças gráficas do teónimo devem-se, na sua maior parte, a especificidades de pronúncia e a uma transcrição pouco

rigorosa. Para tal contribuiu a dificuldade em transcrever o nome da divindade num ambiente com forte apego ao latim como instrumento de comunicação oral, mas com sérias insuficiências na sua escrita. Ao que atrás expusemos haverá que somar uma prática epigráfica heterogênea em cada uma das áreas e – porque não? – um desconhecimento real do nome da divindade.

Conhecemos até 15 grafias diferentes para o nome de *Ataecina* num total de 24 resremunhos. O repertório inclui todo o tipo de geminações, reduções de ditongos ou alternância de surdas e sonoras. Bem poderia dizer-se que a única unanimidade dos fiéis de *Ataecina* consistiu na eleição de uma vogal para abreviar o nome da divindade. A única forma que encontra um certo con-

senso entre as variantes conhecidas é *Ataecina*, que aparece em textos de Talavera de la Reina, Caleruela e Mérida.

Existem sérias dificuldades em justificar a maior antiguidade de umas ou de outras formas, ou seja, a maior antiguidade das referências com sons surdos relativamente aos sonoros, ou vice-versa, pois a cronologia relativa dos diferentes textos não permite estabelecer uma ordem que coincida com a variação das grafias. Aparentemente – e na falta de critérios de datação mais precisos – coexistiram formas que, de um ponto de vista linguístico, poderiam considerar-se sequenciais.

Variantes documentadas do nome de *Ataecina*

Nome	Grafia	N.º de casos
A(---)	A(---)	5
Ad(---)	Ad(---)	2
<i>Adaecina</i>	<i>Adaecina</i>	1
<i>Adaegina</i>	<i>Adaegina</i>	1
<i>Addaecina</i>	<i>Addaein(a)</i>	1
<i>Addae[-]ina</i>	<i>Add[ae-]ina</i>	1
<i>Adecina</i>	<i>Adecina</i>	1
<i>Adegina</i>	<i>Adegina</i> / <i>[A]degina</i>	2
<i>Atacina</i>	<i>[At]acina</i>	1
<i>Ataecina</i>	<i>Ataecina</i>	4
<i>Ate(---)</i>	<i>Ate(---)</i>	1
<i>Attaecina</i>	<i>Attaec[i]na</i>	1
<i>Attaegina</i>	<i>[A]ttaegina</i>	1
<i>Attegina</i>	<i>Attegina</i>	1
<i>A[-]ecina</i>	<i>A[-]ecin[a]</i>	1

O nome da deusa seria *Ataecina*, acrescentando-se-lhe um epíteto referente à localidade da qual deve considerar-se divindade rutelar e os substantivos *dea* ou *domina* (ou ambos, no caso de Alcuéscar) no começo das invocações. Assim, a forma *Dea Ataecina Turobrigensis* poderá considerar-se como incluindo a maior parte dos elementos comuns a muitas das dedicatórias, ainda que não necessariamente nesta mesma ordem.

3. Características do culto

Ataecina tem merecido uma certa atenção por parte dos historiadores da religião³⁵, não só pela frequência dos seus testemunhos, mas ainda pela *interpretatio* com *Proserpina* ocorrida nalgumas regiões do Sudoeste peninsular. Associada a este culto de conotações infernais³⁶, *Ataecina* foi por vezes considerada como uma divindade de carácter avernal, pesem embora as reticências expressas ao tempo por Leite de Vasconcellos, que via nela um culto agrícola; este carácter agrícola parece hoje cada vez mais evidente.

Nesta atribuição de funções e de espaços alguns trabalhos recentes sugerem também para *Ataecina* atributos de divindade lunar (García y Bellido, 1991, p. 73); G. Flidner chegou a estabelecer uma relação com Santa Eulália, atendendo à veneração que ambas receberam no âmbito emeritense, supondo que o culto da santa era a sobrevivência daquele que antes se tinha dispensado a *Ataecina* (Flidner, 1932, *passim*; cft., contra, McKenna, 1938, nota 264, p. 26).

A revisão dos testemunhos culturais de *Ataecina* fez também mudar a geografia desta divindade. Se há alguns anos se supunha que o culto de *Ataecina* se estendia entre os rios Tejo e Guadalquivir, e mais especificamente pelas margens do Guadiana, hoje pode afirmar-se que só ocasionalmente ultrapassa este último rio para Sul, ao mesmo tempo que aumentaram as suas evidências na área ribeirinha do Tejo. A documentação de *Ataecina* define hoje uma área muito concreta na região central da Extremadura, localizando-se 26 dos 36 restemunhos (72 %) no triângulo *Norba – Turgalium – Emerita*. Tal concentração induz a considerar seriamente a possibilidade de ter estado situado nesta comarca o centro emissor do culto, o núcleo – não diremos cidade – que permitiu denominar a divindade como *Ataecina Turobrigensis* ou *Turobrigensis*.

Para além da devoção individual que permite a qualquer dos fiéis erigir uma ara a *Ataecina* no lugar onde reside, os testemunhos epigráficos convidam, todavia, a pensar na existência de vários centros de culto; tal poderia ser o caso de Mérida e seus arredores, onde aparecem vários exemplos sem aparente conexão física entre si. As evidências documentais possibilitaram-nos localizar pelo menos três santuários de *Ataecina*:

1. Proximidades de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Numa das aras omite-se o reónimo, o que só se compreende no âmbito de um santuário sobejamente identificado pelos fiéis e pelas populações dos arredores.

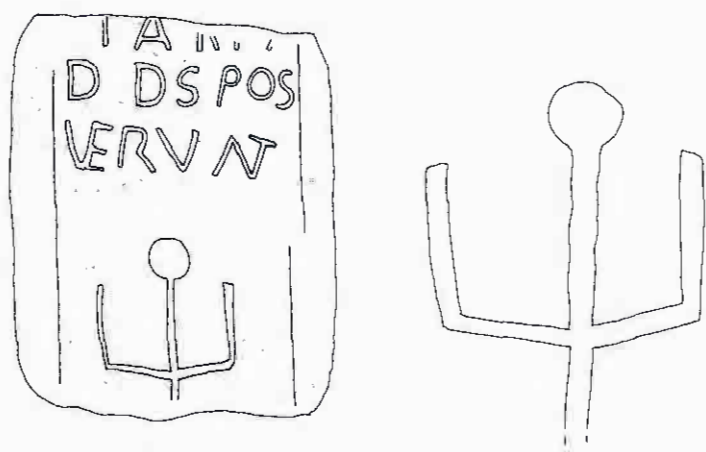
2. Dehesa Zafrilla de Malpartida de Cáceres. Conhecida pelos dois ex-votos em forma de cabra, soldados a uma placa com inscrição.



1. Ara dedicada a *Ataecina* procedente de Alcuéscar (Cáceres).

3. Dehesa El Palacio, de Herguijuela (Cáceres).

Quase todos os casos que conhecemos revelam dedicatórias de particulares, sem evidências de uma organização em torno do culto. Porém, na epígrafe de Bienvenida – aceitando-se a reconstrução de um de seus editores (López Melero, 1986, p. 95) –, haveria que entender *[cul] stiribus suis collectis ma(gistri) f(e)cerunt*, o que evidenciaria uma intenção colectiva e uma certa institucionalização do culto – isto com todas as reservas que o estado fragmentário do texto nos impõe. Numa segunda inscrição, procedente de Malpartida de Cáceres, diz-se *d(eae) d(omin)ae s(an)ctae posuerunt* (fig. 2); ou seja, um grupo de fiéis promoveu a colocação do referido altar. Neste último caso a referência a um colectivo tem mais lógica se considerarmos que ali, provavelmente, existiu um centro de culto.



2. Inscrição de Malpartida de Cáceres com representação de um orante

Uma das características do culto de *Ataecina* foi o uso de ex-votos de bronze, provavelmente usados em conjunção com aras. Esse tipo de peças aparece em Malpartida e Medellín, podendo integrar-se na lista as cinco cabrinhas isoladas de Torrejoncillo (Blázquez, 1962a, n.ºs 2 e 3, figs. 2 e 3; BRE, p. 216, n.º 100; Beltrán, 1975-76, p. 109-110, n.ºs 1-3) e algumas peças do Museu de Évora (Leite de Vasconcellos, 1905, p. 169, 172 e figs. 34-35).

A cronologia dos testemunhos culturais a *Ataecina* permite supor a sua vigência durante os três primeiros séculos do Principado. Se bem que algumas epígrafes ofereçam sérias dificuldades de datação, outras podem ser facilmente adscritas ao séc. I d.C., conforme ocorre com a de Quintos (CIL II 71)²⁷; as cronologias mais recentes serão provavelmente fornecidas pelas epígrafes achadas em Alcuéscar, que poderão atingir os primeiros anos do séc. III d.C..

Não existe um padrão de referência para definir os devotos de *Ataecina*; embora a onomástica dos fiéis se tenha perdido nalgumas epígrafes, o espectro coincide basicamente com o da popu-

lação das distintas zonas, sem que se evidencie uma maior presença de indivíduos de origem indígena. A razão principal deve buscar-se no profundo enraizamento do culto em datas avançadas do Principado, bem como nos processos de *interpretatio* com divindades romanas e orientais, o que favorecia a sua generalização.

Nesta síntese devemos ainda referir a relação epigráfica entre os cultos de *Ataecina* e de *Proserpina*. Sobre o culto de *Proserpina* na Hispânia

não dispomos de um repertório epigráfico avultado; os escassos testemunhos conhecidos, que continuam a faltar na *Tarraconensis*, procedem da Lusitânia (basicamente de Elvas e seu território) e da Bética. A par destes exemplos explícitos, há que referir aqui os textos em que ocorre juntamente com *Ataecina* em Mérida, Cárdenas, Salvatierra e La Garrovilla (*vid. supra*).

Embora o número de evidências a *Proserpina* continue a crescer em relação a cálculos realizados há apenas uma década, nota-se que a sua área de distribuição não ultrapassa, para Norte, o Guadiana; jusramente o contrário acontece com *Ataecina*, que em raras ocasiões passa para sul desta linha. Da dispersão dos testemunhos de uma e de outra divindade se depreende que a zona de contacto entre ambos os cultos foi, evidentemente, a área emeritense, facto que explicaria os processos de *interpretatio* que na cidade e a sul dela se produziriam.

Tal observação impede as generalizações sobre a *interpretatio* de *Ataecina* e *Proserpina*. A própria evidência epigráfica mostra que não se realizou uma autêntica *hypostasis* e que ambos os cultos possuem áreas específicas de desenvolvimento. Haveria agora que trazer à colação as epígrafes que mencionam só uma *dea sancta* e que afastamos como evidências de *Ataecina*: cinco procedem de Mérida, Mértola, Beja e Serpa, ou seja, sobre a latitude ou a Sul da latitude de Mérida. Se nesta região meridional *Proserpina* é denominada com os epítetos que já vimos antes, é fácil deduzir que essas táctas alusões a uma *dea sancta* devem pois referir-se a *Proserpina* e não a *Ataecina*.



3. Ara dedicada a *Ataecina* em Herguijuela (Cáceres). Museu de Cáceres.

4. A sede do culto

Turobriga, a cidade em que *Ataecina* pode ter sido divindade tutelar, é mencionada por Plínio (3, 14) a seguir a *Arucci* e antes de *Lastigi*, entre as cidades da Betúria céltica; dado que o passo pliniano segue uma ordem alfabética na listagem dos núcleos, desde E. Albertini que se pretendeu encontrar explicação para a referência de *Turobriga* fora do lugar que lhe correspondia. A sua localização deu azo a uma longa polémica científica, na qual *Turobriga* foi umas vezes situada na Bética e outras na Lusitânia, chegando inclusive a supor-se a existência de duas cidades com o mesmo nome²⁸ – no que muito pesou a leitura ‘interesseira’ do texto *CIL* II 963²⁹.

Turobriga também mudou de localização à medida que se verificavam novas descobertas epigráficas, procurando quase sempre afirmar-se, deste modo, o carácter lusitano da divindade. Assim, buscou-se *Turobriga* em Torre de Santa María (Cáceres), Cabeza de Buey (Badajoz), Cerca de Almorcón (Badajoz), nas proximidades de Mérida e, ainda, junto a Bienvenida (Badajoz) – lugar este em que parecem convergir bom número de estudos sobre topografia antiga da Extremadura.

Não ajudam na pesquisa os *Turobrigenses* citados nas epígrafes; os únicos testemunhos que conhecemos encontram-se em textos de Aroche (Huelva) [*CIL* II 964 = *ILS* 5402; *ILER* 1760]³⁰, Caleruela (Toledo: *Bassus Turobri(gensis)*, *equus alae Vettonum*, *aram posit Ataecinae*) [cfr. Haley, 1986, n. 236], “Corte de Messangil” (Vale de Vargo, conc. de Serpa, dist. de Beja) [Viana, 1941; Lima, 1951, p. 194 = *HAE* 848] e “Quinta do Marim” (Quelfes, conc. de Olhão, dist. de Faro) [Mascarenhas, 1974, p. 22 ss.; leitura melhorada in *IRCP*, p. 81, n.º 37].

Com os antecedentes já considerados, dispomos de dois tipos de referências para conhecer o nome do antigo recinto; por um lado, os epítetos da divindade e, por outro, as menções de *origo*. Os primeiros aludem a *Turibriga*/*Turobriga* em 20 ocasiões, além de outras 5 em que o topónimo se encontra abreviado através de uma única letra; as segundas, como se viu, totalizam apenas 4 casos. À primeira vista, chama a atenção a falta de uniformidade patente no conjunto dos testemunhos.

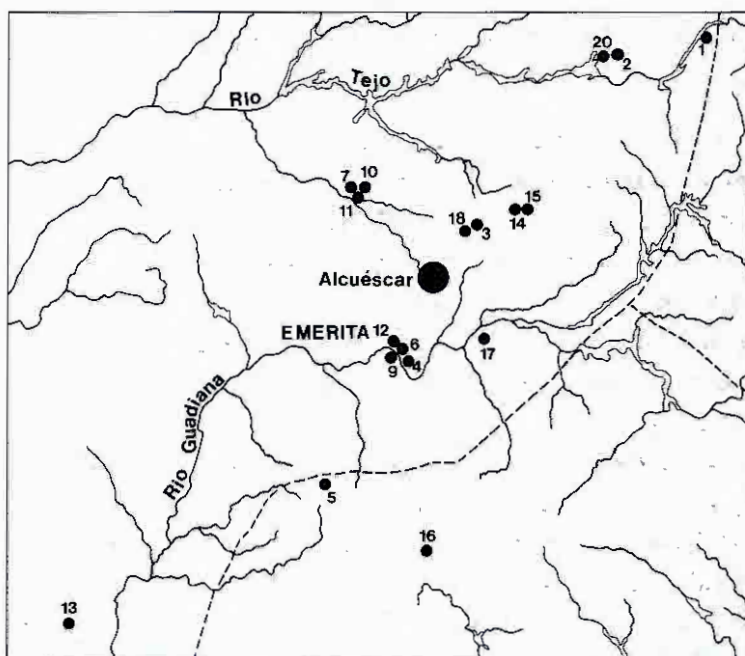
São três as opções que temos para o nome do recinto que é sede do culto de *Ataecina*: *Turobriga*, *Turibriga* e *Turubriga*. No quadro subsequente recolhem-se também as referências abreviadas do topónimo ou dos adjectivos que dele derivam. Pese embora a disparidade gráfica, parece maioritária a variante *Turibriga*, em boa parte induzida pela preponderância desta forma no conjunto de Santa Lucía del Trampal. Por isso, salvo argumentos evidentes em contrário, nas inscrições procedentes desta área optámos pela restituição *Turibrigensis*.

Formas do topónimo

Nome	Casos
<i>T(---)</i>	5
<i>Tu(---)</i>	1
<i>Tur(---)</i>	3
<i>Turibriga</i>	14
<i>Turobriga</i>	3
<i>Turubriga</i>	3

O nome *Turibriga* pertence a um numeroso grupo de topónimos em *-briga* – formado pelo menos por 89 testemunhos, segundo a recensão efectuada por M^a. Lourdes Albertos –, que constitui um claro elemento céltico (Alberros, 1990, p. 131-146; Villar, 1991, p. 457), porém nem sempre antigo ou relacionado com populações pré-romanas (*Iuliobriga*, *Caesarobriga*, *Augustobriga*, etc.); não é de afastar a hipótese que este tipo de topónimos possa derivar, nalguns casos, de nomes pessoais (*Dessobriga*³¹, *Tongobriga*³², etc.), como poderá ocorrer no caso que nos ocupa.

Se procurarmos a localização do núcleo através da dispersão dos testemunhos epigráficos, evidencia-se a concentração de epígrafes de *Ataecina* em Alcuéscar (Cáceres), que contribui com 15 dos 36 testemunhos conhecidos. A dificuldade reside em saber



4. Distribuição dos monumentos consagrados a *Ataecina*: 1. Talavera de la Reina (Toledo); 2. Caleruela (Toledo); 3. Santa Ana (Cáceres); 4. Mérida (Badajoz); 5. Salvatierra de los Barros (Badajoz); 6. Mérida (Badajoz); 7. Malpartida de Cáceres; 8. Cagiali (Sardenha); 9. Cárdenas (Badajoz); 10-11. Malpartida de Cáceres; 12. Mérida (Badajoz); 13. Quintos (Beja); 14-15. Herguifuela (Cáceres); 16. La Bienvenida (Badajoz); 17. Medellín (Badajoz); 18. Salvatierra de Santiago (Cáceres); 19. Saelices (Cuenca); 20. El Gordo (Cáceres).

se estamos perante o centro principal de culto, o *Turibrigensis*, ou diante de um lugar de culto secundário. A resolução desta divergência passa pela observação da fig. 4, reflexo cartográfico dos achados de *Ataecina*. Pode assim comprovar-se que, salvo os exemplos situados junto ao Tejo no limite entre Toledo e Cáceres e ainda os escassos testemunhos localizados a Sul do Guadiana, quase todas as aras de *Ataecina* se distribuem por uma área muito reduzida, cujo perímetro praticamente apresenta Santa Lucía del Trampal como epicentro.

Pese embora as reperidas evidências quanto ao nome do núcleo em que *Ataecina* foi divindade tutelar, não conhecemos uma só que se reporte à sua condição de centro urbano. Mais ainda, a importância do santuário não pode aduzir-se como argumento para justificar tal condição, quando um centro de culto como o de Endovéllico (em Terena), com maior transcendência epigráfica, o não possui. A imagem que podemos fazer de *Turibriga* – ou *Turobriga*, numa acepção mais generalizada a partir do texto

pliniano – é a de um recinto, talvez apenas um espaço demarcado e com algumas casas no interior, que servia para depositar os ex-votos e colocar as *arae* dedicadas a *Ataecina*.

Turibriga seria, desta forma, não uma cidade, nem sequer um núcleo de certa entidade do qual se fariam eco com alguma frequência os autores clássicos, mas sim um pequeno *vicus* ou, se se quisesse pela falta de evidências urbanas, um *pagus* situado dentro do *territorium* de um município ou de uma colónia.

As epígrafes de *Ataecina* descobertas em Santa Lucía del Trampal parecem proceder do vizinho lugar de “Las Torrecillas”, no qual se conhecem diversos achados epigráficos e arqueológicos desde princípios do século XX (Abascal, 1996, p. 275-280); pelos vestígios ali existentes, este lugar pode ter sido a *Turibriga* ou *Turobriga* que teve como deusa tutelar *Ataecina*, sem que tal pressuponha a existência de um núcleo urbano, podendo tratar-se unicamente de um centro religioso com uma pequena aldeia anexa, no âmbito da *pertica* emeritense.

Notas:

¹ O presente trabalho constitui uma actualização, necessariamente resumida, dos contributos que anteriormente dedicámos a este tema. Cfr. Abascal, 1995; id., 1996; e id., no prelo.

² Urbina, 1993-94, p. 29-41.

³ AE, 1986, 426; *HEp* 1, 602; AE 1988, 823; *HEp* 2, 679; AE 1988, 823.

⁴ A identificação deste testemunho é mais que problemática, tendo em conta os confusos traços lidos no texto; inclui-se aqui com naturais reservas, segundo a transcrição de Roso de Luna e de Blázquez, embora apenas uma observação directa permitisse afastar as dúvidas. Inexplicavelmente tem-se atribuído esta inscrição a Ibahernando, quando o primeiro editor (Roso de Luna) dá conta expressa do achado na “Dehesa Estragana”, no termo de Santa Ana; o lugar da descoberta, de onde procede um segundo texto, situa-se próximo da ermida de Santa María de la Jara e da importante necrópole de “Mezquita”, por sua vez já no termo de Ibahernando. Cfr. Roso de Luna, 1903, p. 235; Blázquez, 1962, p. 143 ss.; *ILER* 739; *CPILC* 448; López Melero, 1986, p. 108, n.º 6.

⁵ A numeração das inscrições de Alcuéscar corresponde ao catálogo editado in Abascal, 1995, p. 34-64.

⁶ *CIL* II 462 = *ILS* 4515; AE 1959, 30.

⁷ Inédita, citada in Stylow, 1997, p. 14. Devemos a notícia da sua existência, bem como a leitura da invocação, à generosidade de José Luis Ramírez Sádaba (Univ. de Cantabria). Uma fotografia foi publicada em *El Periódico de Extremadura*, edição de 3 de Setembro de 1995.

⁸ *EE* 9, 42.

⁹ Beltrán Iloris, 1975-76, p. 58-59, n.º 37.

¹⁰ *CIL* X 7557. Ao que parece, o achado teve lugar perto do acampamento de uma unidade de *auxilia Hispanorum*, o que explicaria a sua localização. Agradecemos a M.ª P. García y Bellido esta informação.

¹¹ *CIL* II 461.

¹² A ara conserva apenas a parte inferior da dedicatória. Proposta de restituição de A.U. Stylow, 1997, n. 13 (foto).

¹³ *CIL* II 5299; *ILER* 744; *CPILC* 139 e 332. Contra o que se afirma em *CPILC* 139, não é certo que tenha aparecido no caminho de Arroyo de la Luz (Cáceres). A tipologia e a procedência exacta dos dois ex-votos de Malpartida são confirmadas por uma carta do Marquês de Castro Fuerte, seu primeiro proprietário, a D. Dióscoro Puebla, datada de Cáceres a 20 de Junho de 1885 (do conteúdo daquela carta recebeu imediata informação Fidel Fita, que assim o recolhe no seu artigo de 1885, p. 46 e nota 1); não se trata de uma ara, mas do segundo dos ex-votos cuja inscrição aparece gravada numa plaquinha de bronze, presa às patas de uma cabra, com letras pontilhadas.

¹⁴ *CIL* II 5298 + p. 1031; AE, 1946, 193; AE, 1950, p. 14; *ILER* 744; *CPILC* 138 e 331.

¹⁵ *EE* 9, 43; *ILER* 733.

¹⁶ A procedência do monumento não se pode precisar, embora seja provável que tenha sido achado nos arredores de Quintos (cfr. *IRCP*); *CIL* II 71; *ILER* 740; *IRCP* 287, com toda a bibliografia anterior.

¹⁷ *ILER* 737; *CPILC* 263. A eloquente fotografia publicada por Callejo Serrano e a observação directa que realizámos do texto (22 de Março de 1995), não permitem dúvidas a respeito da leitura da linha 1.

¹⁸ *CPILC* 260. A atribuição a *Ataecina* desta epígrafe é provável, ainda que se funde apenas no qualificativo *sancta* com que se inicia o texto.

¹⁹ *HEp* 1, 81; AE 1991, 956; AE 1987, 472.

²⁰ *CIL* II 605 = *add. ILS* 4515; *EE* 9, p. 42; *ILER* 743.

²¹ *CPILC* 432. Segundo amável comunicação de Armio U. Stylow, há alguns anos viu este epígrafe em Salvatierra uma epígrafe dedicada a *Ataecina*, encravada numa casa arruinada; embora as condições de observação não tivessem permitido tomar notas sobre esse monumento, não é de afastar a hipótese de se tratar do texto em tempos publicado por Roso de Luna.

²² *CIL* II 5877; *ILER* 738 e 1008. Este é o único monumento de granito no âmbito do conjunto epigráfico de *Segobriga* e, ao mesmo tempo, a única dedicató-

ria a *Ataecina* aparecida fora do contexto do Sudoeste – se excepcionarmos a epigrafe da bardenha, tais circunstâncias, e que da inexistência de notícias sobre o seu achado na cidade romanesca, levaram Almagro Gorbrea a supor que a inscrição não procede de Segobriga, mas sim de algum lugar mais próximo da área extremeña, proposta contra a qual milita apenas a notícia de Fita e de Juan de la Rada, que dizem tê-la visto entre as provenientes de Segobriga; cf. Almagro Gorbrea, 1995, p. 61-96.

* Vega Jimeno, 1997, p. 336. Parece tratar-se da parte superior de uma ara hoje conservada em Calzada de Oropesa (Toledo).

* Steuding, 1884-90, I, col. 663 (origem em: *arabe* = *mo*); Jubainville, 1893, p. 389; Vasconcellos, 1905, p. 161 ss.; Hekler, 1961, I, col. 251; Balmori, 1935, p. 214-224; Tovar, 1949, p. 140; id., 1955, p. 395; Blázquez, 1962, p. 140 ss.; id., 1975, p. 39-42; id., 1983, p. 286-287; Albetos, 1966, p. 38; Limerouri, 1982, p. 66; Guitián y Bellido, 1991 (n.º 6), p. 72.

* Steuding, 1884-90, col. 663; Tovar, 1920, p. 131-136; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 161 ss.; Fliedner, 1932, p. 111-120; McKenna, 1938, p. 5 ss. e 25 ss.; Fernández Foster, 1950; Blázquez, 1962, p. 141-147; id., 1975, p. 39-42; id., 1983, p. 227, 242, 263, 284 ss., 295 e 307 ss.; Fuentetaja, 1975, p. 110 ss.; López Méndez, 1986, p. 93 ss.

* Varro, *ling.* 5, 68: *Hinc Epithoramus hinc Prauripinam quoque appellat, quod videt esse sub terra. Dicit Prauripina quod hinc ut verpus modo in dexteram modo in sinistram partem late moventur, hinc et praeripina idem dicitur*. Cf. Radice, 1962, col. 1283-1284.

* Datação de José d'Encarnação, atendendo ao tipo de letra e à ausência de *agnomen*.

* Sobre o debate historiográfico, cf. Abascal 1995, p. 97-105.

* Cf. González, 1989, p. 28 ss., n.º 2 – *HER* 3, 197, com quase toda a bibliografia anterior. Deverá adicionar-se as seguintes obras: Trillmich, 1982, p. 120; Encarnação, 1989, p. 157-167; id., 1990, p. 70-71, n.º 7; Lima, 1988, p. 70 ss. Cf. ainda Canto, 1993, p. 319.

* Cf. a voz *Tarragonensis* (sic) em Haley, 1986, p. 67, n.º 211.

* *It. Ast.* 449, 4.

* *CIL* II 743 = *HER* 670 = *CILC* 97, de Brozas; Churchin, 1985, p. 330, n.º 6; Le Roux, 1992-93, p. 155, n.º 5; Aguilár/Guichard, 1993, p. 41. Note-se, todavia, a existência de uma dedicatória ao *Genio Tarragonensium* (*CIL* II 5564, de Freixo, conc. de Marco de Canaveses, dist. do Porto), achada a Norte do Douro.

Referências bibliográficas:

- ABASCAL, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Madrid-Murcia.
- ABASCAL, J. M. (1995) – Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcázar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania. *Archivos Español de Arqueología*. Madrid, 68, p. 51-105. [Imp. 1996].
- ABASCAL, J. M. (1996) – De nuevo sobre *Ataecina* y *Tarrbriga*. Exploraciones del año 1900 en Las Torrecillas (Alcázar, Cáceres). *Archivos Español de Arqueología*. Madrid, 69, p. 275-280.
- ABASCAL, J. M. (no prelo) – La *dea diuina sancta Tarrbrigenis Ataecina* y las nuevas evidencias epigráficas de Alcázar (Cáceres). In *Divindades Indígenas e Interpretatio Romana: II Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade"* (Setúbal 1995).
- AGUILAR, A.; GUICHARD, P. (1993) – *Villes Romaines d'Extremadura*. Doña María. La Segallana et leor Environnement. Madrid.
- ALBERTOS, M. L. (1966) – La Onomástica Personal Primitiva de Hispania: Tarragonense y Bética. Salamanca.
- ALBERTOS, M. L. (1990) – Los topónimos en -briga en Hispania. *Veleia*. Vitória, 7, p. 131-146.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1995) – El *lapid. Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga. In RODRÍGUEZ COLMENERO, A.; GASPERINI, L., eds., *Saxa Scripta (Inscriptum en Roca)*. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre, Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio a 4 de julio de 1992. (= *Anexo de Laurus*, 2). A Coruña, p. 61-96.
- BALMORI, C. H. (1935) – Ataecina. Adcequina. *Emerita*. Madrid, 3, p. 214-224.
- BEATRÁN LLORIS, M. (1975-76) – Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres. *Cuadernos de Arqueología*. Zaragoza, 39-40, p. 19-111.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*. Fuentes Epigráficas. Roma.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962a) – Bronces prerromanos del Museo de Cáceres. *Archivos Español de Arqueología*. Madrid, 35, n.º 103-106, p. 129-131.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983) – *Primitivas Religiones Ibéricas*, II: *Religiones Prerromanas*. Madrid.
- Bronces Romanos en España* (1990). Madrid (= *BRB*).
- CABALLERO, L.; ROSCO, J. (1986) – Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcázar (prov. Cáceres). Informe preliminar. Segunda campaña de excavaciones arqueológicas. [Relatório inédito de 1986 remetido à Junta da Extremadura].
- CABALLERO, L.; ROSCO, J. (1988) – Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcázar (prov. Cáceres). Primera campaña de trabajos arqueológicos 1983-84. *Extremadura Arqueológica*. Madrid, 1, p. 231-249.
- CANTO, A. M. (1995) – La Beturia céltica. Introducción a su epigrafía. In *Celtas y Tértulos: la Beturia*. (= *Cuadernos Emeritenses*, 9). Mérida, p. 293-329.
- CHURCHIN, L. A. (1985) – Vici and pagi in roman Spain. *Revue de Études Anciennes*. Bordeaux, 87 (3-4), p. 327-343.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1983) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= *IRC(P)*).
- ENCARNÇÃO, J. d' (1988) – Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo. In ARCE, J.; GONZÁLEZ, J., eds., *Estudios sobre la Tabula Istarica*. (= *Anexo del Archivo Español de Arqueología*, 9). Madrid, p. 261-276.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1989) – Uma homenagem a Agripina, mulher de Germânico. *Castrobriga*. Coimbra, 28, p. 157-167.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1990) – Epigrafia romana do Museu Municipal de Moura. In *Moura no Época Romana. Cadernos do Museu Municipal de Moura*. Moura, I, p. 65-74.
- FERNÁNDEZ FOSTER, J. (1950) – La fórmula 'ex vici' en la epigrafía hispánica. *Archivos Español de Arqueología*. Madrid, 23, p. 279-291.
- FITA, F. (1885) – Inscripciones romanas de Cáceres, Úbeda y Aludá de Henares. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid, VII, p. 43 ss.
- FLIEDNER, G. (1932) – Das Welterleben der Ataecina. *Theologische Studien und Kritiken*. Göttingen, 104, p. 111-120.

- GARCÍA Y BELLIDO, M. P. (1991) – Las religiones orientales en la Península Ibérica. Testimonios numismáticos I. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 64, p. 37-81.
- GONZÁLEZ, J. (1989) – *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía*, I: Huelva. Sevilla.
- HALEY, E. W. (1986) – *Foreigners in Roman Imperial Spain: Investigations of Geographical Mobility in the Spanish Provinces of the Roman Empire 30 BC – AD 284*. Columbia.
- HOLDER, A. (1961) – *Altceltischer Sprachsschatz*. Graz.
- HURTADO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas: Cáceres*. Cáceres (= CPILC).
- JUBAINVILLE, H. d'A. de (1893) – Les Celtes en Espagne. *Revue Celtique*. Paris. 14, p. 357-395.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitania*, II. Lisboa.
- LE ROUX, P. (1992) – Deus Aernus: CIL II 2607 = 5651 reconstitué. *Conimbriga*. Coimbra. 31, p. 175-182.
- LE ROUX, P. (1992-93) – Vici et castellum en Lusitanie sous l'Empire. *Studia Historica. Historia Antigua*. Salamanca. 10-11, p. 151-160.
- LIMA J. F. de (1951) – Aspectos da romanização no território português da Bética. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. 2ª sér., I, p. 171-211.
- LIMA, J. F. de (1988) – *Monografia Arqueológica do Concelho de Moura*. Moura.
- LÓPEZ MELERO, R. (1986) – Nueva evidencia sobre el culto de Ategina: el epígrafe de Bienvenida. In *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres 1984. Cáceres, p. 93-112.
- MASCARENHAS, J. F. (1974) – *Fornos de Cerâmica e outros Vestígios Romanos do Algarve*. Lourenço Marques.
- MCKENNA, S. (1938) – *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington.
- RADKE, G. (1962) – Proserpina. In *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*. Suppl. IX. Stuttgart, col. 1283-1287.
- RAEPSAET-CHARLIER, M.-Th. (1975) – La datation des inscriptions latines dans les provinces occidentales de l'Empire romain avec les formules in h(anorem) d(omi) d(iuinae) et d(eo), d(eae). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin – New York. II.3, p. 232-282.
- ROSO de LUNA, M. (1903) – Nuevas inscripciones de Ibañero, Cumbre y Santa Ana. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 42, p. 233 ss..
- SOLIN, H.; SALOMIES, O. (1988) – *Repertorium Nominum Gentilium et Cognominum Latinorum*. Hildesheim.
- STEUDING (1884-86) – Ataecina. In ROSCHER, W. H., ed., *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Leipzig. I (1), col. 663. [Hildesheim, 1965].
- STYLOW, A. U. (1997) – Nuevo testimonio emeritense de Ataecina. *Revista de Estudios Extremeños*. Badajoz. 53 (1), p. 11-14.
- TOUTAIN, J. (1920) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain. Première Partie: les Provinces Latines, III: les Cultes Indigènes Nationaux et Locaux: Afrique du Nord, Péninsule Ibérique, Gaule*. Paris.
- TOVAR, A. (1949) – *Estudios sobre las Primitivas Lenguas Hispanas*. Buenos Aires.
- TOVAR, A. (1955) – Sustratos hispánicos y la inflexión románica en relación con la infección céltica. In *VII Congreso Internacional de Lingüística Románica*. Barcelona, p. 387-399.
- TRILLMICH, W. (1982) – Ein Kopffragment in Mérida und die Bildnisse der Agrippina Minor aus den hispanischen Provinzen. In *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Badajoz, p. 109-126.
- UNTERMANN, J. (1987) – Lusitanisch, keltiberisch, keltisch. In *Studia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas* (Vitoria/Gasteiz, 1985). *Veleia*, 2-3. Vitoria, p. 57-76.
- URBINA, D. (1993-94) – Ataecina y Urilouco. Dos divinidades indígenas en Talavera de la Reina. *Minus*. Vigo. 2-3, p. 29-41.
- VEGA JIMENO, M. de la (1992) – Aspectos religiosos en Talavera de la Reina y su tierra en época romana. In *Actas de las Primeras Jornadas de Arqueología de Talavera de la Reina y sus Tierras*. Toledo, p. 335-348.
- VIANA, A. (1941) – Arqueologia alentejana. *Diário do Alentejo*. Beja. 30 de Agosto.
- VILLAR, F. (1991) – *Los Indoeuropeos y los Orígenes de Europa*. Madrid.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona (= ILER).

TOPÓNIMOS E TEÓNIMOS NO OCIDENTE HISPÂNICO

Juan Carlos BUA

1. Os nomes dos deuses indígenas ocidentais vão sendo progressivamente documentados, facto que em si mesmo constitui uma ventura. Todavia, para averiguar as funções que desempenham no âmbito do seu sistema religioso necessitamos de algo mais do que simples nomes numa breve e estereotipada inscrição votiva, circunstância que infelizmente raras vezes acontece.

A maioria dos teónimos aparece ocasional ou frequentemente acompanhada de um ou dois adjectivos. Pode pressupor-se que o estudo destes adjectivos implique um importante caudal de informações para a sua compreensão. No entanto, se nos circunscrevermos aos dados seguros e assim relegarmos todas as propostas apenas baseadas em puras especulações etimológicas, resulta que os únicos epítetos cuja interpretação podemos considerar como válida são os derivados toponímicos.

Assinalemos alguns exemplos:

ARANT[I]A OCELA[E]CA, A[R]ANTIO [O]CELAECO (Covilhã, distr. Castelo Branco; v. Garcia, 1991, p. 285), onde *Okel-aiko- é um adjectivo derivado do topónimo *Okelo- “pico” [cfr. os topónimos *Οχελον de Ptol. 2, 6, 22 entre os galaicos; *Οχελον de Ptol. 2, 5, 7 entre os vetões; *Οχελου ὄχρον de Ptol. 2, 3, 4 na costa oriental da Grã Bretanha].

BANDVE VEIGEBREAEGO (Rairiz de Veiga, prov. Ourense; v. Rodríguez Colmenero, 1997, p. 143-144), onde *Veigebri-aiko- é um adjectivo derivado do topónimo *Veigebri- [cfr. os seguintes topónimos em -bri-: Aviliobris nom. (Ponteceso, prov. A Coruña; v. Pereira Menaut, 1991, p. 175, n.º 66), Ercoriobri abl. (Villanueva de Cangas de Onís, prov. Oviedo; v. Diego, 1985, p. 174, n.º 59), Letiobri abl. (Braga; v. AE, 1973, n.º 303), etc.].

MVNIDI EBEROBRIGAE TOVDOPALANDAIGAE (Talaván, prov. Cáceres; v. Fita, 1914, p. 304-311), onde *Eberobrig-o- e *Toutopalant-aiko- são adjectivos derivados respectivamente dos topónimos *Eberobrig(a)- e *Touta Palanta [cfr. os seguintes topónimos em -briga-: Talabriga (El Repilado, prov. Huelva; v. González, 1989, n.º 69), Iureobriga (inscrição perdida de Chaves, distr. Vila Real; v. CIL II 2480), Κοιλιόβριγα (de Ptol. 2, 6, 41 entre os Coelerni galaicos), etc.; cfr. ainda Palantenses, documentados na régula de Alconétar, mun. Garrovillas, prov. Cáceres (v. Mérida, 1924, p. 144)].

NAVIAE SESMACAE (Galiza; v. CIL II 2602), onde *Sesm-aka- é um adjectivo derivado do topónimo *Sesma- (documentado em CIL II 2601).

REO PARAMAECO (Lugo; v. Arias Vilas/Le Roux/Tranoy,

1979, p. 36-37), onde *Param-aiko- é um adjectivo derivado do topónimo *Paramo-¹.

O facto de praticamente todas as divindades apresentarem epítetos formados a partir de topónimos permite-nos supor que a sua presença não deverá implicar uma funcionalidade essencialmente tutelar, pois que pela lógica é pouco provável que todas as divindades tenham de ser *genii loci* ou *tutelae*. Dá antes a impressão de que se trata de um fenómeno comparável ao dos actuais San Andrés de Teixido, San Benito de Lérez, San Breixo de Barro, etc., onde o topónimo assinala simplesmente o lugar do santuário.

2. Os teónimos indígenas não constituem mais do que formas. Por isso devemos, de antemão, ter consciência que as possibilidades da linguística em ministrar informação etimológica segura são extremamente limitadas. Por sorte, em alguns casos dispomos de argumentos extra-linguísticos que nos permitem avançar na caracterização da divindade.

No museu provincial de Badajoz conserva-se uma pátera dedicada a BAND(I) ARAVGEL(AEGO) com a representação de uma deusa Fortuna tutelar (Blanco Freijeiro, 1957, p. 453-459), a qual, de entre as divindades romanas, deve considerar-se sua equivalente (*interpretatio Romana*). BANDI (o teónimo apresenta regionalmente as variantes dialectais BANDVE, BANDEI e BANDI, entre outras secundárias) é a única divindade indígena à qual – pelo menos por agora – se deve atribuir uma função especificamente tutelar.

3. A divindade tutelar indígena acaba por se fundir e latinizar através dos correspondentes teónimos romanos *tutela* / *genius* / *lar*, gerando um produto misto indígena-romano (*syncretismus*). Por exemplo:

GENIO TIAVRANCEAICO (Ponte de Lima, distr. Viana do Castelo; v. Garcia, 1991, p. 357), onde *Tiauranki-aiko- é um adjectivo derivado do topónimo *Tiaurankio-.

LARI OCAELAECO (Sarreaus, prov. Ourense; v. Rodríguez Colmenero, 1997, p. 168-169), onde *Okel-aiko- é um adjectivo derivado do topónimo *Okelo-.

4. A dedicatória a NIMMEDO ASEDIDIAGO (Mieres, prov. Oviedo; v. Diego, 1985, p. 49-51, n.º 9) <*nemeto- “santuário”, demonstra que os lugares sagrados se divinizam². Talvez outras teonimizacões de topónimos como LACIPAEA (Mérida, prov. Badajoz;

v. Fita, 1894, p. 94-95) = *Lacipea* (It. Ant. 438, 4; Rav. 312, 16), e de orónimos como LARAVCO (Montalegre, distr. Vila Real; v. Rodríguez Colmenero, 1997, p. 148) = act. Serra do Larouco, OCAERE (Terras do Bouro, distr. Braga; v. Garcia, 1991, p. 342) = act. Serra do Gerês (< *Ogerense(m)*) – cfr. *Aquae Ocerenses* do Rav. 320, 2, act. Baños de Río Caldo, mun. Lobios, prov. Ourense –, segundo proposta de Guerra, 1998, p. 562-565) e TILLENCO (O Barco de Valdeorras, prov. Ourense; v. Rodríguez Colmenero, 1997, p. 151-

-152) = act. Monte Teleno, se devam à existência de santuários locais.

5. Por último, um acidente geográfico frequentemente divinizado são os rios³, capazes de dar vida com as suas águas e de destruí-la com as suas inundações: DVRI[O], act. Douro (Porro; v. Garcia, 1991, p. 309-310), ANA, act. Guadiana e BARRAECA, acr. Albarregas (ambos patentres num belo dintel descoberto em Mérida, prov. Badajoz; v. Canto/Bejarano/Palma, 1997).

Notas:

¹ A palavra *paramo* tinha um significado semelhante ao actual; cfr. CIL II 2660, inscrição procedente de León, onde se descreve, entre outras peças de caça, a captura de uns cervos *in parami aequore*, “na planura do páramo”. Documenta-se na toponímia: Σεγοντία Παράμικα (de Ptol. 2, 6, 65) entre os *varduli*.

² Esta palavra conserva-se no irlandês antigo *nemed* “santuário, lugar sagrado”. No ocidente da Península Ibérica documenta-se na toponímia (Νεμετώβριγα de Ptol. 2, 6, 36 entre os *Tiburi* galaicos), etnonímia (Νεμετατων gen. pl. de Ptol. 2, 6, 40 entre os Galaicos), antroponímia (*Nemete[us] / Firmus* numa inscrição funerária do Castelo de São Jorge, Lisboa; v. Encarnação, 1975, p. 246-247 e fot. 58) e teonímia (NEMEDO AVGVSTO, NEMEDO, ambos na Cueva de la Griega, Pedraza, prov. Segovia: v. HEP 5, n.ºs 685 e 686; CVSV NEMEDEC, NEMEDEC[O], ambos de Santo Tirso, distr. Porto: v. Garcia, 1991, p. 303). A variante *nimedo-* por disseminação vocálica (< *nemedo-* < *nemeto-*) reaparece em NIMIDI FIDVENEARVM (Paços de Ferreira, distr. Porto: v. Garcia, 1991, p. 456) < *nimedi*, gen. sg. de *nimedo-*.

³ Numerosos rios do ocidente europeu denominam-se hoje, ou antigamente, *Deva* < **deiwa-* “deusa” (cfr. o rio Δηούα, dos *Caristii*, transmitido por Ptol. 2, 6, 8).

Referências bibliográficas:

- ARIAS VILAS, F.; LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1979) – *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. Paris.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1957) – Pátera argentea com representação de uma divindade lusitana. *Revista de Guimarães*. Guimarães. 69, p. 453-459.
- CANTO, A. M.; BEJARANO, A.; PALMA, F. (1997) – El mausoleo del dintel de los ríos de Mérida, *Reine Anaharaecus* y el culto a la confluencia. *Madridrer Mitteilungen*. Mainz. 38, p. 247-294.
- DIEGO, F. (1985) – *Epigrafía Romana de Asturias*. Oviedo.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- FITA, F. (1894) – Excursiones epigráficas. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 25, p. 43-166.
- FITA, F. (1914) – Nuevas inscripciones romana y visigótica de Talaván y Mérida. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 64, p. 304-313.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal*. Lisboa.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (1989) – *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía*, vol. I: Huelva. Sevilla.
- GUERRA, A. (1998) – *Nomes Pré-Romanos de Povos e Lugares do Ocidente Peninsular*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- MÉLIDA, J. R. (1924) – *Catálogo Monumental de España. Provincia de Cáceres*, I. Madrid.
- PEREIRA MENAUT, G. (1991) – *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia, I: Provincia de A Coruña*. Santiago de Compostela.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1997²) – *Aquae Flaviae, I: Fontes Epigráficas da Gallaecia Meridional Interior*. Chaves.

TEÓNIMOS PALEOHISPÂNICOS E ANTROPONÍMIA

1. Quem olhar, à distância de um século, o trabalho clássico de José Leite de Vasconcellos (1897-1913) e se questionar sobre a actualidade da sua obra, acabará inevitavelmente por distinguir dois planos: o que respeita aos dados (arqueológicos, literários, epigráficos) e o concernente ao quadro interpretativo, à definição dos atributos das entidades analisadas. Aquilo que permanece tem essencialmente que ver com o primeiro dos aspectos; quanto ao resto, uma análise da sua obra é necessariamente pontuada por inúmeras dúvidas e interrogações.

Levado com frequência pelo cepticismo em relação a muitas considerações sobre questões de natureza religiosa, prefiro ver na escapatória do que é tangível e verificável uma forma de contribuir para o conhecimento numa área em que as interpretações se encontram, com frequência, fundadas em bases cuja validade facilmente se questiona. Esta sensação acompanha insistentemente quem lê muito do que se escreveu sobre as religiões antigas, sobretudo quando passaram sobre essas análises algumas dezenas de anos.

É inevitável, por isso, que, relendo uma obra essencial como a de J. M. Blázquez (1962), se retire a ilação de que classificar os teónimos dentro de determinadas categorias funcionais é um assunto de múltiplos riscos, porque os elementos que na aparência fundamentam esta operação são inevitavelmente ambíguos e pouco fiáveis.

Nesta perspectiva, a quem pretende evitar alguns destes escolhos não resta muito mais do que manter o discurso centrado em torno dos próprios teónimos, uma das facetas materializáveis das religiões pré-romanas. Por proposta de J. Cardim Ribeiro, abordo aqui, de forma sintética, alguns nomes de divindades que por circunstâncias muito concretas analisei anteriormente, enquadrando-os num plano mais geral do estudo da teonímia tipicamente hispânica.

Partilho, enfim, a ideia, há alguns anos exposta por J. Untermann (1985, p. 343 ss.), de que a reanálise da documentação epigráfica constitui uma tarefa essencial, a par da convicção de que um outro caminho a seguir passará pela compreensão da diversidade estrutural dos nomes e do seu alcance.

2. Na abordagem dos nomes das divindades persiste alguma ambiguidade terminológica em relação à própria acepção de “teónimo”, que não se resolverá neste texto. Na realidade, este termo engloba, simultaneamente:

Amílcar GUERRA

divindade, independentemente do número e natureza dos seus componentes;

b) em sentido estrito, o nome de base de uma divindade, eventualmente qualificado por um ou mais adjetivos, os epítetos, que assim se distinguiriam funcionalmente.

Todavia, a diferenciação entre estas últimas realidades (ND e epíteto) envolve alguma complexidade, especialmente quando se trata de estabelecer a classificação de cada um dos elementos identificados. Se em alguns casos se instalou algum consenso entre os investigadores e esta distinção parece ser operativa, em outros a situação levanta muitas dúvidas.

Por exemplo, é hoje habitualmente aceite que *Reue*, independentemente do seu significado, se repete como primeiro elemento num vasto número de sequências teonímicas, aparecendo, por regra, seguido de um epíteto. Em alguns casos concretos é possível retirar, com bastante segurança, a ilação de que o determinativo se reporta a uma específica realidade geográfica, como é o caso recente de uma inscrição das proximidades de Vila Real, em que se regista um *Reue Marandiciu* (Villar, 1994-95). Constitui um dado adquirido a aceitação da natureza tópica de alguns epítetos e subjaz a ideia de que este modelo estrutural, teónimo + epíteto vinculado a NL, se encontra bastante difundido.

No entanto, a interpretação dada a algumas sequências gerou a possibilidade de o epíteto se reportar a outras entidades que não lugares, nomeadamente a etnias, a grupos, ou mesmo a indivíduos. Neste sentido, considerou-se que a epígrafe rupestre aparecida nas proximidades do castro de Sanfins (Paços de Ferreira) se reportava a *Numidi* (ou *Munidi*) *Fiduenar(um)*, entendendo-se esta forma como um genitivo do plural de NE. Este caso teria, na sua interpretação corrente, um paralelo numa das inscrições do santuário de Panóias (Vila Real), na qual se regista a expressão *omnibusque numinibus Lapitearum*. A classificação deste último elemento como um nome étnico acabou por se generalizar. Todavia, C. Búa chamou-me justamente a atenção para o facto de nada obstar a que, na realidade, se esteja, tanto em um como em outro caso, perante genitivos de NNL, com a particularidade de apresentarem o género feminino.

3. Mais problemático ainda é garantir que certos epítetos são determinativos respeitantes a indivíduos concretos, dos quais seriam protectores. Tratar-se-ia fundamentalmente de qualificativos na base dos quais estariam NNP mais ou menos divulgados.

3.1. O epíteto *Tanginiciaeco* mereceu, por parte de alguns investigadores, esta classificação, sendo interpretado como um

epíteto baseado num antropónimo e vinculado a uma entidade familiar. Assim o entende J. Untermann (1965, p. 12) e o apontam igualmente M. L. Albertos (1975, p. 51) e J. M. Blázquez (1975, p. 29) – ainda que este mesmo autor tenha inicialmente sugerido (id., 1962, p. 74) que, pela regra mais geral, *Tanginiciaeco* se reportaria a um nome de lugar.

3.2. De acordo com este modelo se poderiam perfilar mais alguns exemplos. O próprio Untermann (1965, p. 11-12 e 14 n. 31) tecera estas considerações a respeito do nome registado numa inscrição do Castro dos Três Rios, Viseu, na qual se registava uma dedicatória *Peinticis*, em cujo epíteto se poderia identificar o mesmo radical dos antropónimos *Pentius*, *Pintamus*.

3.3. Uma inscrição de Manique de Baixo, Alcabideche, Cascais (em tempos atribuída a Lisboa por um equívoco resolvido após o reaparecimento da epígrafe – cfr. Encarnação, 1974, p. 197-198), apresenta uma sequência habitualmente lida como *Araco Aranto Niceo* (Encarnação, 1994, p. 27-30, com bibliografia exaustiva e explicação ampla desta opção). Apesar de corresponder a uma lição clara, é possível que a repartição dos elementos teonímicos tenha sido condicionada pela própria paginação do monumento. Tendo em conta os processos de formação já conhecidos no âmbito da(s) língua(s) do ocidente peninsular, afigura-se viável a ideia de A. Tovar (v. Encarnação, 1974, p. 199), retomada por Albertos (1975, p. 56), no sentido de englobar as duas componentes numa só: *Aranioniceo*, de acordo com as primeiras lições da epígrafe, que deveria ser alterado para *Arantoniceo*, em conformidade com uma oportuna correcção (Encarnação, 1987, p. 16), nome que remeteria para o conhecido antropónimo *Arantonus*.

3.4. A divindade *Nabia* atesta-se num importante monumento originário de San Juan de Camba (*CIL* II 2524), no qual se apresenta com o epíteto de *Elaesurraec(ae)*, de lição incontroversa. A sua formação a partir de uma base toponímica foi sugerida por Blázquez (1962, p. 179), postulando uma aproximação deste nome com um eventual NL que se depreenderia de uma inscrição de Paredes de Nava, Palencia (*CIL* II 5763 = Hernández, 1994, n.º 112). Na realidade, refere-se aí um *mag(istratum)* *Elaesicum*, o que não é suficiente para comprovar a existência de um topónimo na sua origem. Albertos (1975, p. 12) pensa, ao contrário, que a forma *Elaesicum* corresponderia a uma *gentilitas*. A relação linguística com o bem atestado antropónimo *Elaesus* e similares (v. Abascal, 1994, p. 349) foi apontada pelo próprio Blázquez (*op. e loc. cit.*) e por Untermann (1965, p. 13), o que parece bastante provável. Todavia, pelas razões abaixo invocadas, não se pode daí retirar a ilação de que corresponderia a uma formação de base antropónica.

3.5. Uma análise autóptica da árula da Madre de Deus, Sintra, conduziu a uma nova proposta de leitura (Búa/Guerra, n.p.), cuja principal novidade consistiu na substituição, neste caso, do

teónimo *Mandiceo*. A nova lição, apresentada ao Colóquio Internacional de Epigrafia “Culto e Sociedade” (Sintra, 1995), ainda inédita, é a seguinte: *Cassia Mermandiceo* (uel *-ceio*) / u. s. l. Atendendo aos exemplos já apresentados, é inevitável que se relacione a forma teonímica com o antropónimo *Mermandus*. Poder-se-ia mesmo apontar, para este caso, uma equação do tipo: *Arantonus* está para *Arantoniceo*, como *Mermandus* estaria para *Mermandiceo* (uel *-ceio*).

3.6. A tarefa de reanálise crítica de alguma documentação epigráfica relativa ao tema levou igualmente a propor uma nova interpretação para uma conhecida epígrafe da área de Lisboa (Silva, 1944, n.º 144-E), até aí tomada como um voto a *I(oui) Assaeco*. Atendendo a pormenores aparentemente insignificantes, resultou a nova leitura: *Kassaeco / uotum / animo luben(s) / M(arcus) Caecilius / Caeno soluit* (cfr. Búa/Guerra, 1999). É tentadora a hipótese de interpretar este teónimo como uma formação em *-aeco* sobre a base antropónica atestada unicamente sob as formas de feminino *Casa*, *Qasa*, mas que se apresenta igualmente nos seus derivados *Casius* e *Casia* (convertidos por vezes em *Cassius* e *Cassia* pela influência do conhecido *nomen latino* e a par dele).

Estes últimos dois exemplos, ambos do território da antiga *Olisipo*, convergem precisamente na sua vinculação com a antroponímia, vindo associar-se ao caso de *Arantoniceo*. Este grupo representaria, aparentemente, uma assinalável concentração deste particularismo. Se tal se deve ou não a um mero acaso, é aspecto impossível de determinar.

4. A ideia de que os epítetos não são necessariamente aplicados a lugares é, pois, romada como uma evidência e encontra-se generalizada, sobretudo a partir das reflexões a esse propósito expendidas por M. L. Albertos (1975, p. 49-52), para quem se torna evidente a ligação entre alguns desses elementos e a onomástica pessoal (v. igualmente Hoz, 1984, p. 40-41 e 43-46).

Colocam-se, neste domínio, duas ordens de questões, interligadas: uma de natureza linguística e, outra, naturalmente de ordem histórico-cultural ou especificamente religiosa. No que respeita à primeira vertente do problema, não restam dúvidas de que há pelo menos uma comunidade de radicais entre alguns NND e NNP. Os pares *Arantoniceo/Arantonus*, *Mermandiceo/Mermandus*, *Tanginiciaeco/Tanginus*, *Kassaeco/Casa*, *Elaesurraec(ae)/Elaesus*, *Tongoe/Tongius* constituem o núcleo em que esta ligação é mais segura.

Esta asserção, porém, não equivale exactamente a postular que tais teónimos são necessariamente derivados de nomes de pessoas. Desde logo, porque alguns (*Tongoe*, *Tanginiciaeco*) não se formam directamente sobre um NP conhecido; mas também pelo facto de essa dependência ser apenas conjectural, talvez verosímil, ou mesmo provável, mas não vinculativa.

Esta diferença impõe, por isso, uma formulação mais cautelosa da questão, a qual, a meu ver, se deve manter dentro dos termos que se seguem: No âmbito da teonímia paleohispânica é possível reconhecer um conjunto de nomes que apresenta afinidades, a nível do radical ou mesmo de alguns formantes, com determinados nomes pessoais desse próprio âmbito. Em certos casos seria admissível, no plano estritamente linguístico, que

os teónimos se interpretassem como derivados de base antropológica. Na realidade, e pelas limitações dos nossos conhecimentos, não é possível determinar com rigor até que ponto os derivados teonímicos decorrem directamente de um nome de pessoa (ou de um grupo), de que as divindades assim designadas seriam presumivelmente as protectoras.

Referências bibliográficas:

- ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Madrid/Murcia.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1975) – *Organizaciones Suprafamiliares en la Hispania Antigua*. Santiago de Compostela/Valladolid.
- BLÁZQUEZ MARTINEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania, I: Fuentes Literarias y Epigráficas*. Roma.
- BLÁZQUEZ MARTINEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.
- BÚA, C. (1997) – Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispânica. In *Galicia fai Dous Mil Anos. O Feito Diferencial Galego, I. Historia*. Santiago de Compostela, p. 51-99.
- BÚA, C.; GUERRA, A. (1999) – Nova interpretação de uma epígrafe votiva do Poço das Cortes, Lisboa (EO 144-E). In *Pueblos, Lenguas y Escritura en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de Marzo de 1997)*. Zaragoza/Salamanca, p. 329-338.
- BÚA, C.; GUERRA, A. (no prelo) – Algunas consideraciones acerca del epígrafe dela úrula de Madre de Deus. Sintra. *II Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto e Sociedade"* (Sintra, 1995).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1974) – Aracus Aranius Niceus, uma divindade indígena venerada em Manique de Baixo (Alcabideche). In *Actas das II Jornadas Arqueológicas (Lisboa, 1972)*, II. Lisboa, p. 195-204.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987) – Divindades indígenas de Portugal. *Conimbriga*. Coimbra, 26, p. 5-37.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1994) – *Roteiro Epigráfico Romano de Cascais*. Cascais.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L. (1994) – *Inscripciones Romanas en la Provincia de Palencia*. Valladolid/Palencia.
- HOZ, J. de (1986) – La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania (Cáceres 1984)*. Cáceres, p. 31-49.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1897-1913) – *Religiões da Lusitania na Parte que Principalmente se Refere a Portugal*, 3 vols.. Lisboa.
- SILVA, A. A. V. (1944) – *Epigrafia de Olisipo*. Lisboa.
- UNTERMANN, J. (1965) – Miscelaneas epigráfico-lingüísticas. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid, 38, p. 8-25.
- UNTERMANN, J. (1985) – Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Lisboa 1980)*. Salamanca, p. 343-363.
- VILLAR, F. (1994-95) – *Marandicui*. Um nuevo epíteto de la divinidad lusitana *Reve*. *Beiträge zu Namensforschung*. Heidelberg. Neue Folge, 29-30, p. 247-255.
- VILLAR, F. (1995b) – El teónimo *Reue* y sus epítetos. In *Die Grösseren Altkeltischen Sprachdenkmäler. Akten des Kolloquiums Innsbruck 1993*. Innsbruck, p. 160-211.

A EPIGRAFIA EM LÍNGUA LUSITANA E A SUA VERTENTE RELIGIOSA

Jürgen UNTERMANN

1. Notas sobre o emprego do alfabeto latino pelos falantes da língua lusitana

As grandes distâncias que separam uns dos outros os lugares de achado (Arroyo – Cabeço das Fráguas: 120 km; Cabeço das Fráguas – Lamas de Moledo: 75 km) e as particularidades gráficas dos monumentos, fazem supor não estarmos perante uma tradição unitária ou uma 'escola literária' dos Lusitanos, que terá produzido as inscrições, mas sim que se trata tão só de iniciativas locais, independentes umas das outras, motivadas pelo desejo de representar por escrito um texto em língua indígena, cuja documentação permanente lhes parecia importante.

No momento da chegada dos Romanos, os Lusitanos, tal como os Galaicos e os Ástures, não sabiam escrever; o primeiro alfabeto de que tiveram notícia foi o latino, como componente de inovação colonizadora por parte dos novos donos do território. Por outras palavras, enquanto que os Iberos e Celtiberos dispunham de um alfabeto 'nacional', que integrava a sua consciência individual frente aos invasores, para os habitantes da Lusitânia (e igualmente para os de todo o Norte e Ocidente peninsulares) a arte da escrita e o alfabeto latino eram elementos de aculturação, e um primeiro passo para a substituição da sua essência hereditária pela latinidade provincial do império romano.

Não obstante, houve dois sectores vivenciais onde a nova cultura chocou com barreiras que não pôde romper senão muito lentamente: a onomástica pessoal e a religiosidade. Os hispânicos do interior, do Norte e do Ocidente mantiveram tenazmente estes componentes da sua vida tradicional e só muito paulatinamente abandonaram tal resistência, admitindo, pouco a pouco, a introdução de elementos latinos. Torna-se relevante compreender que essa não era a única opção possível por parte de povos que foram submetidos pelos romanos: vemos que os habitantes altamente urbanizados da Bética e da costa ibérica até aos Pirenéus perderam quase instantaneamente, no momento da chegada dos Romanos, a memória dos nomes das suas divindades e esqueceram, de forma igualmente rápida e brusca, os seus nomes pessoais indígenas, aceitando o sistema antroponímico romano.

Por outro lado, a população autóctone lusitana, galaica e ásture viu-se numa situação contraditória: aprenderam a escrever como lhes ensinaram os imigrantes latinos, os soldados, os comerciantes, os representantes da administração, mas só aprenderam a escrever palavras latinas, achando-se totalmente dependentes de si mesmos quando queriam escrever os seus próprios nomes e os nomes dos seus deuses e deusas; tinham que procurar e experimentar os meios mais adequados para exprimir, com

letras latinas, aquilo que pronunciavam, a fim de garantir que os compatriotas que lessem o produto dos seus esforços pudessem reconhecer as palavras em

causa. Dá-se nem mais nem menos que um processo de alfabetização, levado a cabo naquela primeira fase de integração: como bem sabem os linguistas de hoje, trata-se de um trabalho que exige uma atenção inteligente à estrutura fonética das palavras e um bom sentido da liberdade tolerável ao empregar as letras latinas para sons que não lhes correspondiam no seu valor original.

Testemunhos elucidativos desta tarefa encontram-se nas inscrições votivas da Lusitânia e da Galécia, onde se verifica uma ampla escala de tentativas, desde as muito pouco hábeis – presumivelmente os primeiros ensaios, ainda sem apoio em normas estabelecidas – até outras que põem já em evidência uma certa aproximação às formas estandarizadas, não tão exóticas que uma pessoa de educação romana evitasse pronunciar. Um bom exemplo de duas etapas 'ortográficas' evidencia-se em duas inscrições sobre aras, ambas procedentes dos arredores de Idanha-a-Velha e dedicadas a uma mesma divindade: a primeira regista *Rejue Langanitaeco*, com aspecto perfeitamente latino no que respeita à sequência de sons e à desinência flexional; a outra *Reue Langanidaegui*, expressando a sonorização das consoantes *t* e *c*, um ditongo que não soa exactamente àquilo que representam as letras latinas *ae*, e com a terminação do dativo correspondente à gramática da língua local lusitana.

2. As inscrições de Lamas de Moledo e do Cabeço das Fráguas

Da língua pré-romana dos Lusitanos conservaram-se três documentos epigráficos que transmitem textos completos dessa mesma língua: as inscrições rupestres de Lamas de Moledo e do Cabeço das Fráguas, e a epígrafe de Arroyo de la Luz, na província espanhola de Cáceres. O terceiro texto, mais extenso que os restantes, desapareceu há já muito tempo: só o conhecemos através de uma cópia dos finais do século XVIII; na sequência do presente estudo põe-se de parte este monumento, pois parece consideravelmente deteriorado pelas deficiências da cópia.

Em contraste com a Celtibéria e com toda a zona meridional e oriental da Península, os habitantes da Lusitânia não tiveram a sorte de partilhar a prática pré-romana de escrever, mediante o alfabeto grego ou por meio de uma das escritas paleohispânicas: no momento da chegada dos Romanos eram analfabetos e, como vimos já, o primeiro alfabeto de que tiveram notícia foi o latino; quando, apesar disso, sentiram vontade de fixar por meio de

letras escritas um texto da sua própria língua, não se lhes oferecia outra solução a não ser a de procurar a representação o mais adequada possível dos sons lusitanos mediante letras latinas.

Parece que desde muito cedo se teria formado uma especialidade profissional de pessoas que prestavam ao público indígena lusitano o serviço de fazê-lo – algo como gabinetes de escribas, similares aos conhecidos até à actualidade em comunidades com um alto grau de analfabetismo. Duas das inscrições lusitanas mencionadas foram evidentemente escritas por profissionais desta índole: a de Arroyo começa pela frase latina *Ambatus scriptus*, a de Lamas de Moledo por *Rufinus et Tiro scripserunt*. Não se diz por quem ou por que motivo se tinham encarregado estes profissionais. No caso de Arroyo parece tratar-se de instituições de índole jurídica que tinham sobrevivido durante algum tempo sob as normas esboçadas pelos romanos. Em Lamas de Moledo, como veremos mais abaixo, trata-se de um grupo de pessoas responsáveis por um culto local, que não se sentiram dispostas a utilizar a língua latina (que sem dúvida alguma dominavam) para expressar um assunto vinculado com antigas tradições religiosas. O mesmo motivo deu lugar à redacção do texto do Cabeço das Fráguas, ainda que não se mencione o alfabetizador, talvez porque a tivessem realizado os próprios membros do grupo cujo ofício era o culto dos deuses mencionados na inscrição.

Estamos, portanto, perante textos de uma língua concreta, cuja expressão gráfica se deve a independentes ‘obras pioneiras’

RVFINV ET
TIRO SCRIP
SERVNT
VEAMNICORI
DOENTI
ANGOM
LAMATICOM
CROVGAI MAGA
REAIGOI PETRAVIOI T
ADOM PORCOMIOVEAI
CAELOBRIGOI

1. A inscrição rupestre de Lamas de Moledo.

de alfabetização, levada a cabo, em dois casos explicitamente, por pessoas que dominavam a língua latina e as suas regras ortográficas. Deverá desde já salientar-se que, apesar da diferença de escribas, não subsistem dúvidas que se trata de uma mesma língua, cujos traços característicos e inconfundíveis abordaremos nos comentários que se seguem.

Lamas de Moledo (fig. 1)

Bloco de granito, com 150 cm de altura e 140 de largo, elevando-se junto a uma veiga húmida, a uns 500 metros da povoação actual de Lamas. O texto corre sobre a curva superior, dificilmente legível para quem se encontra defronte da rocha. No que respeita à ortografia, assinalem-se as dificuldades em diferenciar o C e o G, bem como a utilização de nexos, o que dá lugar a algumas incertezas de leitura. Sublinham-se as letras de identificação duvidosa:

RVFINVS ET
TIRO SCRIP
SERVNT
VEAMNICORI
DOENTI
ANGOM
LAMATICOM
CROVGAI MAGA
REAIGOI PETRAVIOI T
ADOM PORCOM IOVEAI
CAELOBRIGOI

Desde a linha 4 até metade da 8 apresenta-se uma frase que corresponde perfeitamente ao que se espera de uma língua indo-europeia de tipo arcaico: sujeito em nominativo do plural, *veamnicori*; verbo na terceira pessoa do plural, *doenti*, com toda a probabilidade com a raiz indo-europeia *do-* “dar”, na terceira pessoa do presente, “eles dão”; complemento directo composto pelo substantivo *angom* e pelo adjectivo *lamicom*, derivado de *lama*, corrente na toponímia, talvez com o significado de “pântano”: as duas palavras costumam ser traduzidas por “campo pantanoso”; seguem-se alguns complementos indirectos em dativo, dos quais apenas o primeiro, *crougeai*, é relativamente claro: com ele se pode cotejar, primeiro, uma inscrição votiva, procedente de Mosteiro da Ribeira (província de Orense), na qual se dedica um *crougin* a uma divindade *Toudadigoe* (note-se a semelhança com o deus gaulês *Teutates*!); e, em segundo lugar, a palavra irlandesa *cruach* que significa “amontoadado (de pedras ou de palha)”. Em Mosteiro parece denominar um objecto de culto; no nosso texto trata-se presumivelmente dessa mesma realidade encarada como entidade divina, à qual os *veamnicori* oferecem (*doenti*) um território chamado *angom lamicom*.

Da segunda metade da linha 8 até ao final da 10 colocam-se alguns problemas de análise: com suficiente certeza apenas se reconhece a palavra *porgom*, que volta a aparecer no Cabeço das Fráguas (escrita *porcom*), onde o contexto confirma tratar-se da correspondente exacta do latim *porcus*, irlandês *orc* “porco”.

Nas quarta e última linhas encontramos nomes próprios: *veamnicori* parece ser um etnónimo composto de *veam(i)no-*, que reaparece no nome de uma tribo presumivelmente celta, *Veamini*, nos Alpes meridionais; e de *cori*, que coincide com o plural da palavra gaulesa *corio-* “exército”, atestada como a segunda parte do etnónimo gaulês *Petrucrii* “(a tribo) dos quatro exércitos”. Em contrapartida, encontra-se pendente se *Caelobrigoi* é o dativo do singular de um teónimo, ou o nominativo do plural do nome dos habitantes de uma cidade *Caelobrig-* (nominativo **Caelobrix*); no primeiro caso seria o destinatário da dedicatória do porco mencionado na linha anterior, no outro seria algo como uma assinatura através da qual se selava o que tinham feito os *Veamnicori*.

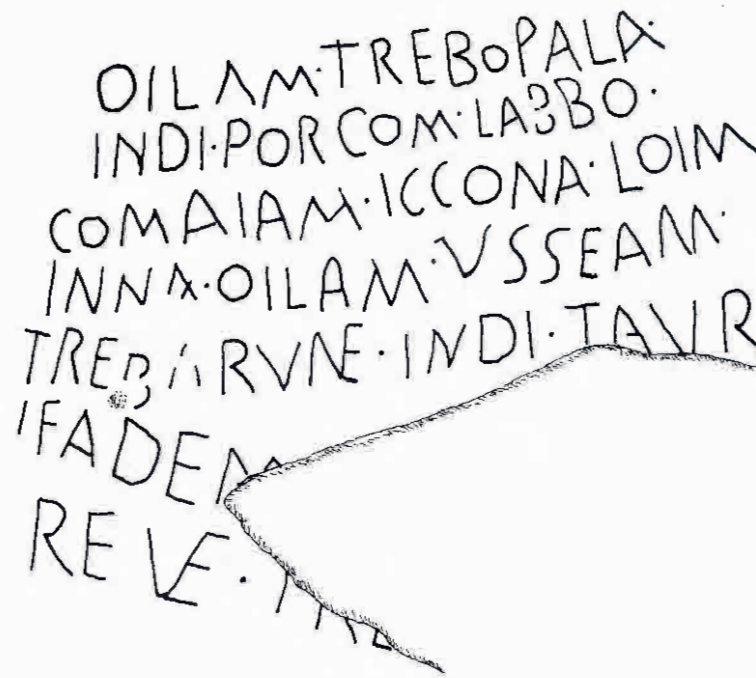
É corrente o tipo de topónimos celtas com *-brig* (latinizado *-briga*) como segundo elemento dos compostos. Por outro lado, há vários testemunhos de adjectivos derivados de topónimos em *-brig-* mediante *-o-* e *-a-*, que funcionam como epítetos de nomes de deuses ou, inclusivamente, como teónimos independentes: temos, por exemplo, a dedicatória a uma *Munidi Eherobrigae Toudopalandaigae* em Talaván (província de Cáceres); ou a que se dedica a uma divindade chamada unicamente *Tameobrigus*, numa inscrição encontrada na Várzea do Douro (concelho de Marco de Canavezes).

Cabeço das Fráguas (fig. 2)

Bloco de granito baixo, com superfície quase horizontal. Encontra-se a uma altitude de 1050 m, no cume de uma montanha situada entre o vale do rio Zêzere, a Oeste, e as nascentes do rio Côa, a Este. A parte escrita mede aproximadamente 180 por 240 cm. Na zona inferior, à direita, perderam-se uns 120 por 100 cm da superfície por deterioração recente, o que afectou as duas últimas linhas: contam os habitantes dos lugares vizinhos que foi obra de um homem que buscava um tesouro que, segundo a fama, está escondido debaixo da pedra.

OILAM.TREBOPALA.
INDI.PORCOM.LABBO.
COMAIAM.ICCONA.LOIM
INNA.OILAM.VSSEAM.
5 TREBARVNE.INDI.TAVROM
IFADEM[
REVE.-RE[

Antonio Tovar teve o mérito de reparar que o texto contém duas vezes a conjunção *indi* “e, e depois”; bem conhecida através da epígrafe de Atroyo, e três nomes de animais em acusa-



2. A inscrição rupestre de Cabeço das Fráguas.

tivo, *oilam* “ovelha”, *porcom* “porco” e *taurum* “touro”, aos quais há que acrescentar *comaiam*, presumivelmente a denominação de uma espécie de ovelha ou de cabra, talvez aparentada com a palavra alemã *Hammel* “cordeiro” e o latim *camox* “camutça”.

À segunda menção de *oilam* segue-se o adjectivo *usseam* que, numa inscrição votiva achada na Celtibéria, serve de epíteto a deusas-mães, *Matribus Useis*. Talvez se deva traduzir por “alto, ilustre, de alta qualidade”, sendo o adjectivo cujo superlativo é o nome da cidade celtibérica de *Uxama*, em escrita ibérica *usama* “a mais alta”. Ao contrário, permanece fragmentada e obscura a palavra *ifadem* que se segue a *taurum*: a tradução “semental”, proposta por Tovar, e a comparação com um verbo indo-europeu **iebh-* “cobrir, coabitar”, continua a ser geralmente aceite, mas não é de nenhum modo compatível com as regras da gramática comparativa: evidencia um lamentável desprezo por leis fonéticas e morfológicas bem conhecidas.

Na segunda metade do texto aparecem dois teónimos em dativo, *trebarune* e *reue*, ambos amplamente atestados em inscrições votivas da Lusitânia e Galécia. O primeiro contém a palavra *treb-* que reaparece em várias línguas indo-europeias com o significado de “casa”, não sendo aclaráveis as sílabas que se seguem. Igualmente obscuro é o significado de *Reue*: dado que aqui é venerado no cume de uma montanha alta e rochosa e que, junto com o epíteto *Lavaucus*, aparece como divindade identificada com a Serra do Larouco (a oeste de Chaves), não se pode logicamente sustentar a sua interpretação como “rio, corrente (de água)”, mas antes que se refere a conceitos como “alto” ou “montanha”.

Trebopala, *labbo* e *icona* são formas de nominativo e, portanto, sujeitos do verbo – muito provavelmente com o significado de

sacrificar – que se deve subentender no texto. *Loimina* torna a aparecer, escrito *loemina*, na inscrição de Arroyo, aí evidentemente no acusativo do plural neutro, enquanto que no nosso texto se interpreta antes como atributo de *iccona* em nominativo, formando um termo para denominar uma funcionária de índole desconhecida. Também obscuro é o valor de *labbo*, nominativo do singular masculino ou feminino.

Por outro lado, *trebopala* encontra um forte apoio no segundo epíteto da deusa *Munidi Eberobrigae Toudopalandaigae*, um derivado da palavra **toudopala*. São bem conhecidas noutras línguas indoeuropeias as palavras **teutā* “povo (como reunião humana organi-

zada)”, *treb-* “casa”, e *pālā* “amparo”; consequentemente, não é descabido interpretar **toudopala* como “aquela que é o amparo do povo” e *trebopala* como “aquela que é o amparo da casa, que sustenta, que cuida da casa”: é este um significado que se enquadra muito bem com o título de alguém que preside e guarda um santuário.

Resulta, pois, a seguinte tentativa de tradução do texto, no seu todo: «A guarda do santuário (tem que sacrificar) uma ovelha e depois um porco, a (ou o) *labbo* (sacrifica) uma *comaiam* (uma espécie de cabra?), a *iccona loiminna* (sacrifica) uma ovelha de alta qualidade (à deusa) Trebaruna, e depois um touro... (ao deus) Reve... ».

Referências bibliográficas:

- BÚA, C. (1998) – Dialectos indoeuropeus na franxa occidental hispanica. In *Galicia fai Dous Mil Anos*, I. Santiago de Compostela, p. 51-99.
- CURADO, F. P. (1989) – As inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das Fráguas, Pousafoles (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénese? In *Actas do I Coloquio Arqueológico de Viseu*, Viseu, p. 349-370.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamento e Observações às 'Religiões da Lusitânia'*, de J. Leite de Vasconcelos. Lisboa.
- GORROCHATEGUI, J. (1987) – En torno a la clasificación del lusitano. In *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Vitoria - Gasteiz 1985). (= *Veleia*, 2-3). Vitoria, p. 77-91.
- MAGGI, D. (1983) – Sui teonimi Trebopala e Iccona nell'iscrizione lusitana del Cabeço das Fráguas. In CAMPANILE, E., ed. – *Problemi di Lingua e di Cultura nel Campo Indoeuropeo*. Pisa, p. 53-60.
- Monumenta Linguarum Hispanicarum*, IV: *die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*. Unter Mitwirkung von Dagmar Wodtke herausgegeben von J. UNTERMANN. Wiesbaden, 1997.
- PROSDOCIMI, A. L. (1989) – L'iscrizione gallica de Larzac e la flessione dei temi in -a, -i, -ja. Con un 'excursus' sulla morfologia del lusitano: acc. crougin, dat. crougeai. *Indogermanische Forschungen*. Berlin, 94, p. 190-206.
- PRÓSPER, B. (1994) – El teónimo paleohispano Trebarune. *Veleia*. Vitoria, 11, p. 187-196.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) – *Corpus-Catálogo de Inscripciones Rupestres de Época Romana del Cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. Coruña.
- SCHMIDT, K. H. (1985) – A contribution to the classification of Lusitanian. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Lisboa 1980). Salamanca, p. 319-341.
- TOVAR, A. (1966-67) – L'inscription du Cabeço das Fráguas et la langue des Lusitaniens. *Revue d'Etudes Celtiques*. Paris, 11, p. 237-268.
- UNTERMANN, J. (1985) – Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Lisboa 1980). Salamanca, p. 343-363.
- UNTERMANN, J. (1987) – Lusitanisch, Keltiberisch, Keltish. In *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Vitoria - Gasteiz 1985). (= *Veleia*, 2-3). Vitoria, p. 57-76.
- VILLAR, F. (1993-95) – Un elemento de la religiosidad indoeuropea: Trebarune, Toudopalandaigae, Trebopala, Pales Vispala. *Kalathos*. Teruel, 13-14, p. 355-388.
- VILLAR, F. (1996) – El teónimo lusitano Reve y sus epítetos. In *Akten des Kolloquiums 'Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler'* (Innsbruck 1993). Innsbruck, p. 160-211.

A "IDEOLOGIA TRIPARTIDA DOS INDOEUROPEUS" E AS RELIGIÕES DE TRADIÇÃO PALEOHISPÂNICA NO OCIDENTE PENINSULAR

Fernando Patrício CURADO

Quiseram os deuses que, na ausência de fontes historiográficas, chegassem aos nossos dias bastantes documentos epigráficos sobre a religiosidade indígena no

período romano. E se não faltam provas espalhadas por toda a Península, também é verdade que elas abundam, felizmente, no território da *Hispania* hoje integrado em Portugal, com especial destaque para as Beiras.

Mas se a documentação epigráfica não falta, o que evidencia a religiosidade dos indígenas e também pode contribuir para o estudo das próprias religiões pré-romanas, a verdade é que, estamos convencidos, pouco se tem avançado – pelo menos entre nós – para além da elaboração de listas de teónimos: falta-nos a compreensão dos fundamentos dessa mesma religiosidade (cfr. no entanto, como exemplo de excepção, o aliciante e inovador artigo de De Hoz, 1986). Se é gratificante, para qualquer pessoa, a descoberta de um monumento votivo, não deixa de ser frustrante o não conseguir-se ir mais além no entendimento das motivações de quem erigiu esse monumento e, por outro lado, saber quais os possíveis atributos da divindade invocada.

A lista de teónimos (ou de epítetos invocatórios adjectivados) é já apreciável – e, por si só, talvez capaz de permitir uma tentativa de diferenciação de zonas culturais afins, mas não iguais. Mas, apesar disso, continua-se sem se conseguir interpretá-los de modo convincente e definitivo (se é que há algo definitivo ...).

Parece evidente que, durante a Idade do Bronze e por várias etapas, terão chegado à Península grupos humanos vindos de outras regiões europeias, provavelmente uns, quantitativamente, mais importantes que outros. É certo que, com a absorção, total ou parcial e em cada uma dessas etapas, da população pré-existente, se poderão ter desencadeado alguns fenómenos sincréticos (continuados depois no período romano, talvez com relativa facilidade quando a ideologia não era muito diferente). Mas também é verdade que, pelo que se conhece da teonímia, antroponímia, toponímia e tradições indígenas, a população da maior parte da Península era essencialmente indoeuropeia¹. Todavia e apesar de termos o caminho aberto para a compreensão da mitologia e da ideologia funcional tripartida daquelas gentes – graças à investigação, principalmente, de Georges Dumézil e seus continuadores – pouco mais conseguimos que a tal longa lista de teónimos: isto é, parece que, no mínimo, “os deuses nos deram as nozes”!

Propusémo-nos abordar o contributo que as inscrições rupes-
tres de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das Fráguas

(Pousafoles, Sabugal) poderão dar, eventualmente, para o estudo da ideologia da população indígena destas regiões. E ao contrário daquilo que tem sido afirmado

para a *Gallaecia* (Bermejo Barrera, 1983, p. 145-146; id., 1986, p. 10), estes dois importantes documentos vêm confirmar que na *Lusitania* a população compartilhava da ideologia tripartida da cultura indo-europeia. Estamos certos de que, quando ali se identificar uma inscrição semelhante, as conclusões serão idênticas.

1 - A inscrição do Cabeço das Fráguas

No Cabeço das Fráguas, a cerca de 1.000 metros de altitude, em eminência agreste e num afloramento granítico ao nível do solo circundante (mas rodeado de rochedos mais elevados), foi gravada a inscrição em análise. O povoado contemporâneo mais próximo ficava no sopé da serra – houve, portanto, a preocupação de buscar um local elevado para sacrificar aos deuses². O texto, que nos transmite um tipo de ritual de tradição profundamente indo-europeia (e conhecido entre os romanos por *suovetaurilium*), diz o seguinte:

OILAM.TREBOPALA. / INDI.PORCOM.LAEBO. / COMAIAM.
ICCONA.LOIM/INNA.OILAM. VSSEAM. / TREBARVNE.
INDI.TAVROM. / IFADEM [... ?]/ REVE.TRE[...]

oilam Trebopala indi porcom Laebo, comaiam Icona Loiminna, oilam usseam Trebarune indi taurom ifadem Rene Tre[... ?];

«uma cordeira para *Trebopala* e um leitão para *Laebus*, uma vitela (?) para *Icona Loiminna*, uma ovelha anata para *Trebaruna* e um touro de cobrição para *Reua Tre[... ?]*.»

Evitaremos a citação de comentários linguísticos e etimológicos que facilmente se encontrarão na bibliografia que apresentamos. E, antes de mais, devemos dizer que é possível que a inscrição apenas falte o final da 7ª linha (porventura qualquer composto de raiz *treb-*, servindo de epíteto), uma vez que a orientação oblíqua da 6ª linha leva a supor que, embora não em tão grande extensão, já existiria a falha que hoje se observa.

Resumidamente, vejamos o que mais interessa relativamente às divindades:

- *Trebopala*: Logo desde o início A. Tovar isolou o radical *treb-*, com o significado de “casa”, “aldeia”. Para *-pala*, entre outras

etimologias, atribuía-se o sentido de “pedra”, “lápide sepulcral”, “sepultura”. Mais recentemente, Daniele Maggi (1983) sugeriu a comparação com o teónimo védico *Vispālā*, que, segundo Dumézil (1958, p. 80), significa “a Pala da aldeia”, uma vez que *vis-*, de etimologia idêntica à forma latina *vicus*, quer dizer “aldeia”. Noutra etimologia proposta para *pala*, segundo Gorrochategui (1987), o seu sentido, como na voz latina *palatum*, seria o de “abóboda”, “céu”.

Já Dumézil (*op. e loc. cit.*) havia relacionado o teónimo *Vispālā*, de atributos do terceiro nível funcional, com a *Pales* latina. Esta divindade, importante e antiga entre os latinos, tendo dado o nome ao Palatino, talvez primitivamente adorada como *dīva Palatua* (Guillen, 1980, p. 255) – ou, apenas, *Pala*? – era a protectora dos pastores, rebanhos, pastos e a quem se invocava para que velasse pela abundância alimentar e fecundidade; também ali se lhe sacrificavam cordeiros.

Como complemento queremos lembrar que, entre nós e nas regiões de Trás-os-Montes e do Gerez, a voz “pala” mantém o significado de “empenho”, “protecção”, ou ainda de “abrigo natural formado por rochas” (cfr., *ug.*, Machado, 1984, III, p. 1118, col. 2).

Temos, portanto, em *Trebopala* – “Pala da aldeia” ou “Protecção da Aldeia” (cfr. ainda Witczak, 1999, p. 66) – uma divindade ctónica e, provavelmente, com atributos semelhantes à homófona latina.

Consequentemente, refiramos que também o teónimo *Palanticus*, adjectivado, de Perales del Puerto, Cáceres (cuja ara ainda existe; cfr. Melena, 1985, p. 494), deverá ter atributos da terceira função. E que o possível significado de *pala* poderá ainda lançar alguma luz sobre outro teónimo: *Munis* (ou *Munidis*); se em Tavalán, Cáceres, a divindade *Munis*, de *Eberobriga*, é considerada *toutopalandaiga*, então é porque para a *touta/teuta* (= “povo, tribo”) de *Eberobriga* o carácter “palântico” corresponde a *Munis*³.

Laebus: Também documentada na forma *Laepus* em três aras provenientes da mesma zona (FE 28), é a segunda divindade aqui venerada. Embora não tenha sido indicada qualquer etimologia definitiva (ainda que o valor semântico nunca seja o único aspecto a ter em consideração), poderá ser interessante a aproximação ao radical *plab-* “falar”, e seus derivados que significam “fala”, “idioma”, “voz” (cfr. Albertos, 1966, p. 126-127); ou também, noutra etimologia, “lisonjeiro”, “falso”; ou ainda “infeliz”, “desfavorável”, “adverso”, como assinala Tovar (1985, p. 241); além da existência do teónimo *Laburus* na Panónia Superior.

Até ao momento, esta divindade só se conhece por monumentos deste local. Sendo possível que duas das três aras tenham sido erigidas por escravos de libertação recente, poderá – ainda que não passe de conjectura – a divindade invocada ter um carácter de protecção da liberdade individual e do bem-estar social? A ser assim, continuar-se-ia perante um *numen* do terceiro nível funcional. A conclusão idêntica chegaríamos se seguíssemos Witczak (1999, p. 68-70), na sua inovadora proposta de fazer equivaler – fun-

cional e etimologicamente – o lusitano *Laebo* ao latim *Laribus*.

Iccona Loiminna: O radical *icc-* poderá estar relacionado com o significado “curar”, “remédio”, ou também “força”, “vigor”. No primeiro caso, *Iccona* poderia ter um carácter funcional do terceiro nível: a saúde. Mas, se for correcta a etimologia proposta por Schmidt (1985, p. 335) para o epíteto – *loiminna* < **louksmena* – “brilhante”, “cintilante” –, então o carácter funcional deverá ser do segundo nível (força física, bravura), porque o qualificativo de “brilhante”, “cintilante”, ou “radiante” dificilmente estaria ideologicamente de acordo com um nível inferior (cfr. Dumézil, 1958, p. 26).

Foi também proposta a correspondência entre esta divindade e a *Epona* céltica (Gil, 1985; e também Maggi, 1983) – também conhecida por documentação epigráfica de outras regiões peninsulares, e que teve grande aceitação entre as unidades de cavalaria romana: uma vez que existem justificações etimológicas, supomos que essa correspondência poderá ser possível sempre e quando se considere *Epona* como uma divindade guerreira. Aliás, Witczak (1999, p. 67) confronta o lusitano *icco-*, entre outras, com a forma latina *equus* ou com o dórico ἵκκος, remetendo para o indoeuropeu **ékhus* “cavalo”.

Trebaruna: Sob diversas formas – *Trebaruna*, *Trebarona*, *Trebaronna*, *Trebaronis* e também *Triborunnis* (Encarnação, 1985) –, é uma das divindades representativas da área ‘lusitana’. Tal como em *Trebopala*, o primeiro elemento (*treb*, “aldeia”) não apresenta dúvidas; mas, quanto ao segundo, não tem havido consenso: poderia ser *runa*, *aruna/oruna/aronna*. Mas – embora não querendo opinar sem fundamentos – não poderá também ser um qualquer derivado de *auruna/ouronna*, ou de (*b/v*)*aruna*?

Se é possível que a população indoeuropeia desta região partilhasse com as populações itálicas, indo-iranianas e gregas (ainda que aqui a mitologia de *Pallas* rivesse outra evolução) do culto a *Pala*, zastaremos agora perante uma divindade de atributos semelhantes à *Varuna* védica, ou das formas indo-iranianas próximas *Abura* e *Aruna* (*Uruvana*)? Se assim for, e segundo Dumézil, tratar-se-á então de uma divindade soberana: apenas faltará apurar se, aqui, pertencerá ao segundo ou ao primeiro nível funcional. Desconhecendo-se a mitologia da nossa região, não se saberá se se aproximava da do *Ouranos* grego; ou se, como no par soberano indo-iraniano *Mitra/Varuna*, lhe caberia a acção violenta e demoníaca (que por vezes a aproximava da função guerreira).

Ainda que possa tratar-se de um argumento (?) muito frágil, a utilização da preposição (*indi* = “e”) na inscrição em análise não poderá ter alguma função sintáctica concreta, unindo divindades do mesmo nível funcional?

Embora desde há muito (Leite de Vasconcellos, 1905, p. 295-302) se haja admitido a correspondência, por sincretismo, entre *Trebaruna* e a *Victoria* romana, o facto de um mesmo indivíduo ter erigido uma ara a cada uma destas divindades não poderá ser,

afinal, prova do contrário? (cfr. Lambrino, 1958). Admitindo um fenómeno sincrético, como aceitar a distinção formal na invocação de *numina* idênticos?

Reua Tre(...): Infelizmente não é possível reconstruir o epíteto aqui utilizado, embora pudesse ser um composto com *treb-*, idêntico aos dos outros dois teónimos anteriores.

A relação entre *Reua* e *Reus/Rea* já foi antes proposta por M. L. Albertos (1983); mas poderão estas formas relacionar-se etimologicamente também com *Rego* da ara de Lugo? Se assim for – e porque ao radical *reg-* corresponde a noção de "direito"/"lei" –, então estaremos indubitavelmente perante uma divindade da primeira função, o que já foi proposto por A. Coelho da Silva (1986, p. 286) relativamente a *Laravicus Deus Maximus* que, noutro monumento, é invocado como *deus Reua Laravicus*, contrariando a possibilidade desta divindade poder pertencer ao segundo (como opina Penas Truque, 1986) e muito menos ao terceiro nível funcional, como têm proposto outros autores. Muito sedutora é ainda a hipótese de Witczak (1999, p. 70-71), que defende poder o *r-* lusitano reflectir o **d(y)-* indoeuropeu, fazendo assim equivaler o lusit. **Reus* (dat. *Reve*) ao ie. **Dyeus* (dat. **diu-ei*, ou **dyeu-ei*), donde consabidamente derivam quer o teónimo latino *Iuppiter* quer o grego Zeus.

Assim, e além da invocação de várias divindades, o mais importante na inscrição do Cabeço das Fráguas será o costume indoeuropeu de, em casos idênticos, elas serem ordenadas segundo uma sequência que mantém a hierarquia teológica (Dumézil, 1958, p. 35). Por outro lado e em complemento, poderá afirmar-se que, uma vez que «as divindades dos três níveis funcionais coexistem entre si e se inter-relacionam mutuamente», o sistema teológico trifuncional está de facto aqui presente – o que contraria opinião oposta, ainda que relativa à região galaica (Bermejo Barrera, 1986, p. 10-11).

2 - A inscrição de Lamas de Moledo

Em Lamas de Moledo – integrada em contexto habitacional romanizado, ainda identificável por materiais arqueológicos dispersos –, sobre um rochedo granítico, já deslocado, encontra-se gravada a presente inscrição. Ao contrário do Cabeço das Fráguas, os autores (directos e indirectos) desta epígrafe não procuraram as alturas como *sedes deorum*: na periferia da sua aldeia escolheram apenas um penedo onde, possivelmente como altar, memorizaram o sacrifício inscrevendo o seguinte:

RUFINVS ET / TIRO SCRIP/SERVNT / VEAMINICORI /
DOENTI / AVVCOM (vel ANVCOM, ANCOM) /
LAMATICOM / CROVGEAI MAGA/REAICOI.PETRAVIOI
(vel PETRANIOI) T[?]/¹⁰ADOM.PORCOM IOVEAI /
CAIELOBRICOI

Rufinus et Tiro scripserunt: Veaminicori doenti auucom (?) lamaticom Crougeai Magareaicoi, Petravioi (?) t[?]}adom, porcom Ioveai Caielobricoi;

«Rufinus e Tiro escreveram: os Veaminos oferecem um (auucos? amucos? anucos?) lamático a Crougea Magareaicus, a Petranios (?) um (tados? t[...]}ados?), um porco a Iovea Caielobricos.»

Nesta inscrição, certamente efectuada com o penedo noutra posição (como já foi afirmado por Balmori, 1935) – talvez com antiga remoção na procura do "tesouro" que, actualmente, a tradição situa já no "Alto de Maga", pouco distante –, apenas existem pontos de separação nas linhas 9 e 10. Relativamente a algumas outras divergências, sempre presentes, diremos o seguinte:

a) na linha 6, a palavra vulgarmente lida como *ancom* (acusativo), devido ao nexa existente, poderá ter qualquer das leituras que apresentamos (cfr., *v.g.*, *anucos* com o sânscrito *āvi-lavika*, que, para além de outras vozes em diversas línguas da mesma família, se relaciona com a forma latina *avillus*, "cordeiro recém-nascido", "anho" – *v. Guyonvarc'h*, 1967); será certamente um animal, que é considerado "de *lama*"; e esta voz, cujo significado parece ser "pântano", "charco", "paul", talvez não se afaste muito do termo português "lameiro", com o qual se relacionam os topónimos Lama e Lamas; se assim for, o adjectivo poderá querer significar que o animal (fosse ele qual fosse: a filologia se encarregará de o demonstrar) poderia ser doméstico, por antonímia com aquele que não era da "*lama* cultivada";

b) a actual última letra da linha 9 é um *T*⁴; e dizemos 'actual' porque, logo a seguir, não é impossível ter estado gravada mais uma letra, da qual nada resta de uma forma indiscutivelmente notória; de qualquer modo, infelizmente, nunca seria possível a forma *tarom/taurum*, "touro", como no Cabeço das Fráguas⁵;

c) no final da linha 10 ainda existe, mas pouco evidente, um *I*;

d) na linha 11, pelo desdobramento do nexa *IE*, a leitura deverá ser *Caielobricoi* e não *Caelobricoi*, como já anteriormente assinalámos (cfr. FE 74, nota 2)⁶;

e) os *GG* têm haste vertical curta; os *CC* terminam inferiormente com uma haste oblíqua, algumas vezes dirigida para o interior e, outras, para o exterior da letra.

Mas deixemos estes pormenores – alguns dos quais relacionáveis com as designações dos animais destinados a um possível *suovetaurilium* – e voltemos às divindades. Os Veaminos (porque *cori* significa possivelmente "o clã") sacrificaram aos seguintes deuses:

Crougea Magareaicus: Depois de M. L. Albertos (1975, p. 58, nº 49) ter considerado tais palavras como teónimos, foi publicada a ara de Freixiosa, Mangualde (Vaz, 1984; Gomes/Tavares, 1985) dedicada a *Crouga Nilagus*; e também para a desaparecida ara de Mosteiro da Ribeira, Orense (lida *Crougin Toudadigoe*) foi avançada a

possibilidade de *Crongiai Toudadigoe* (Gorrochategui, 1987, p. 87).

Crouga (de *kroukã* “sepultura”, “monte de pedras”, “altar”) tem paralelo na mitologia irlandesa onde *Crundchu* foi um dos maridos da multi-funcional *Macha*, sendo ele um agricultor (Dumézil, 1968, p. 602 ss.). Ali, na tetra do deus *Lug*, também existe a “Caverna de Cruaga”, que serve de passagem para o ‘outro mundo’ (MacCana, 1968, p. 126). Tratar-se-á, portanto, de uma divindade crónica.

Quanto ao epíteto – *Magareaicos* – parece que deve relacionar-se com a voz *mager/maga*, com significado de “gerar”, “criar”, “alimentar”. E, assim, *Crouga* será a divindade “que vela pela fecundidade (animal e vegetal), ajuda a criar e zela pela saúde e abundância”; isto é, trata-se de uma divindade da terceira função.

Documentam-se outros epítetos de *Crouga*: *toudadigos*, “têutico” (em Mosteiro da Ribeira, Orense), será do povo, tribo, que protege; *nilaicos* terá um outro carácter que desconhecemos, certamente dentro do mesmo nível funcional (embora, por certo, com a mesma etimologia do radical dos antropónimos *Nilos/Nilocus/Nilus* – ainda que o adjectivo não tenha obrigatoriamente que ser gentílico).

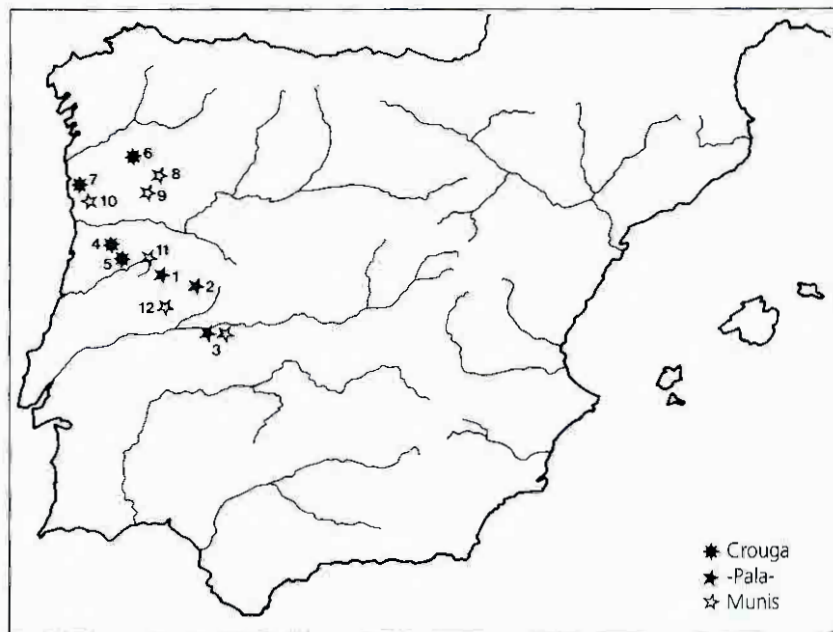
Devemos ainda considerar a ara de Minhotães, Barcelos (Santos/Le Roux/Tranoy, 1983, n.º 10, fig. 8), onde lemos ARCVIVS / ARAM POS[V]/IT PRO VO[T]/O DOM[INO] / COROVGIA[I, vel E] / VESVCO I[N] / SERVIS I[BI] / ET VBICV(m) / TERRARV(m), «em razão do voto feito, *Archius* erigiu esta ara ao Senhor *Corougia*, *Vesucus* (= aquele que é bom?) para os escravos, aqui e em toda a parte». Nesta epígrafe encontramos uma vez mais o teónimo *Crouga/Crougeal/Corougia*, agora com o epíteto *Vesucus*, sendo essa caracterização admitida *in servis, ibi et ubicum terrarum*. Assim, supondo que na presente invocação o dedicante era um escravo (o que a onomástica não contradiz) e, sobretudo, verificando-se que a divindade – entre outros possíveis atributos – era protectora dos escravos, estaremos sem dúvida perante mais um indício de que este *numen* pertence ao terceiro nível funcional.

Petrânios/Petravios: Além da proposta de um radical *petr-lquetr*, significando o numeral “4”, mais nada se poderá adiantar. Só a identificação do teónimo noutro documento nos poderá ajudar.

Iovea: Provavelmente tratar-se-á do *Iovis (Iuppiter)* latino, como já anteriormente foi sugerido (Gil, 1985, p. 367; Vaz, 1988); tal como *Iovi Ladico* da ara de Codos de Larouco, Orense (CIL II 2525).

Além de ser um *deus maximus, supremus* – e, portanto, da primeira função –, a questão que se levanta (não só pela grafia do teónimo) é a de saber se, para os indígenas que o invocam, se trata de uma divindade romana (‘oficial’, ou apenas por sincretismo), ou se, pelo contrário, já fazia parte da sua teologia.

Quanto ao epíteto, rópico, e à semelhança de muitos outros casos idênticos, nada terá de especial: ele é *Caelobrico/Caelobrico* porque é o deus do lugar, de *Caelobriga*?



Mapa I: Pala (e derivados), Crouga (e derivados) e Munis:

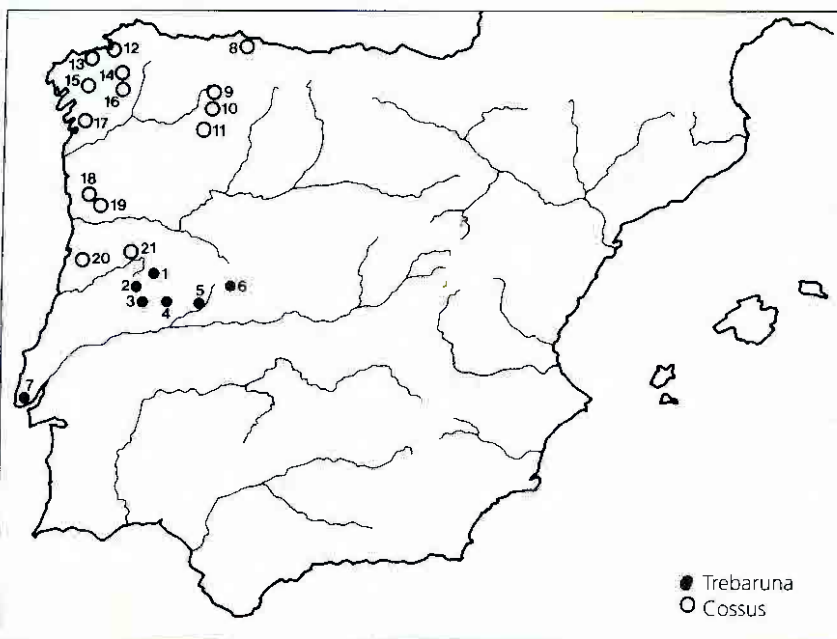
- 1 - *Trebopala*, Cabeço das Fráguas, Pousafoles, Sabugal;
- 2 - *Palantico*, Perales del Puerto, Cáceres;
- 3 - *Munidi Eberobrigae Toudopalandaigae*, Talaván, Garrovillas, Cáceres;
- 4 - *Crougeai Magareaicoi*, Lamas de Moledo, Castro Daire;
- 5 - *Crouga Nilaigui*, Freixiosa, Mangualde;
- 6 - *Crougin (Crongiai?)*, Mosteiro da Ribeira, Ginzo de Limia, Orense;
- 7 - *Dominus Corougia Vesucus*, Minhotães, Barcelos;
- 8 - *Munidi*, Chaves;
- 9 - *Munidi*, Ribeirinha, Vila Pouca de Aguiar;
- 10 - *Munidi Fidueneaurum*, Eiriz, Paços de Ferreira;
- 11 - *[M]unidi*, Celorico da Beira;
- 12 - *Munidi Igaed(itanael/itanorum)*, Monsanto, Idanha-a-Nova.

Nesta inscrição também as divindades deverão estar ordenadas segundo a hierarquia teológica. Se, por um lado, desconhecemos o carácter de *Petravios* (?), por outro parece-nos evidente que *Crouga* tem atributos da terceira função e *Iovea* da primeira. Caberá a *Petravios* (?) algum carácter do segundo nível?

3 – Concluindo...

Talvez a epigrafia permita configurar uma geografia cultural que, então, teria um aspecto em mosaico: existiriam regiões, mais extensas umas que outras, onde a população seria ‘etnicamente’ homogênea; encravadas, ou em situação periférica, outras regiões contrariariam culturalmente com aquelas; umas evidenciam características linguísticas mais arcaicas que outras; por vezes, ainda que geograficamente distanciados, alguns territórios parecem culturalmente próximos; etc. (cfr. mapas I-III).

Provavelmente, entre os especialistas continuará ainda por muito tempo a discussão sobre uma origem “pré-céltica” / “para-céltica” / “céltica” das gentes de algumas das regiões peninsulares, embora todos estejam de acordo quanto à sua filiação indoeuropeia (considerando sempre a possível subsistência de um ou outro grupo humano anterior à chegada daqueles, mas culturalmente absorvido em maior ou menor grau). Apenas parece faltar, entre linguistas e arqueólogos, um único conceito de celtismo!



Mapa II: Trebaruna e Cossus:

- 1 - Trebarune, Cabeço das Fráguas, Pousafoles, Sabugal;
- 2 - Trebarune, Fundão;
- 3 - Trebaronne, Lardosa, Fundão;
- 4 - Trebaronna, Cabeço dos Tiros, Penha Garcia, Idanha-a-Nova;
- 5 - Trebaroni, Cória, Cáceres;
- 6 - Aug(ustae) Trebar[unae], Cáparra, Cáceres;
- 7 - Triburuni, São Domingos de Rana, Cascais;
- 8 - [Cos?]iovio Tabaliaeno, Grases, Villaviciosa, Oviedo;
- 9 - Cosiovi Ascano, Las Rozas, Villablino, Leão;
- 10 - Cossue Nedoledio, Noceda del Bierzo, Leão;
- 11 - Cossue Segidiaeco (Deo Domino), Arlanza, Leão;
- 12 - Cossou Daviniago (=Naviniago?), San Martín de Meirás, Sada, Corunha;
- 13 - Coso Calaeunio, Santa Maria de Serantes, Lage, Corunha;
- 14 - Coso Oenaeco, Torres de Nogueira, Seavia, Corunha;
- 15 - Coso, Brandomil, Corunha;
- 16 - Coso Domino, Negreira, Corunha;
- 17 - [D]eo Cosoe Soaegoe, San Juan de Sacos, Pontevedra;
- 18 - Deo Domo Cusu Nemeoeco, Burgães, Santo Tirso;
- 19 - Cosuneae, Eiriz, Paços de Ferreira;
- 20 - Cusei Paeteaico, Aguada de Cima, Águeda;
- 21 - Caeloni Cosigo (?), Furtado, Fornos de Algodres;
- 22 - Cosei Vacoaico, região de Viseu.

Para o actual cidadão comum as perguntas poderão ser muitas e variadas. Se os "lusitanos" falavam uma língua indoeuropeia com rasgos linguísticos arcaicos, quem eram eles, donde e quando chegaram? Porque eram assim designados? E os "galaicos" eram etnicamente próximos aos "gauleses", "galeses" e outros com etnónimos semelhantes?

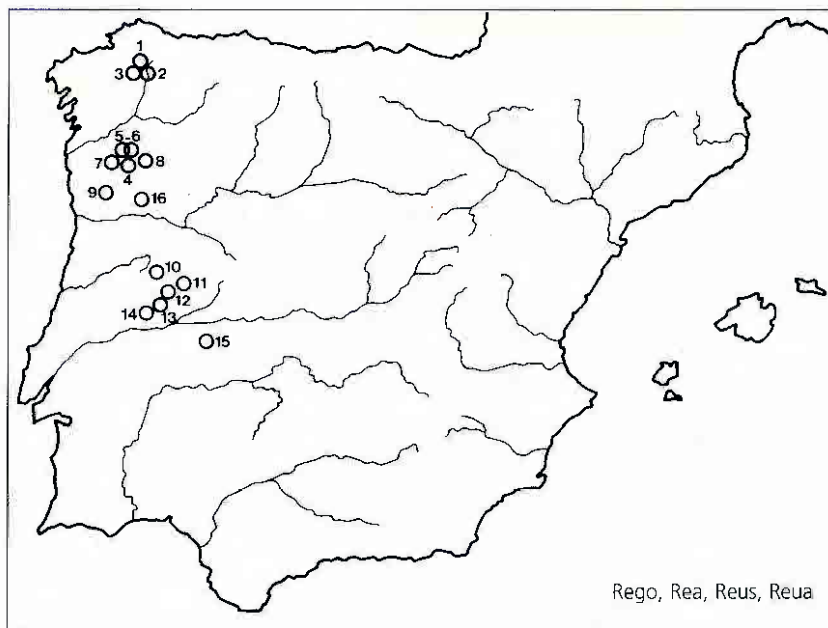
Se é evidente que as divindades indígenas veneradas no Cabeço das Fráguas tinham que pertencer ao imaginário de gentes indoeuropeias aqui chegadas bastante cedo e aparentadas com populações das regiões itálica, grega e indo-iraniana, como considerar 'lusitanas' as divindades de Lamas de Moledo?

Se *Crouga* aproxima culturalmente as populações indígenas das regiões de Viseu e Orense, ligando-as também à "céltica Ilha Sagrada" da Irlanda, a verdade é que entre as populações dos territórios interiores mais meridionais existiria uma certa homogeneidade e algo as ligava, na sua mitologia, com outras regiões mediterrânicas e indo-iranianas: parece servir de ponte *trebo-Pala*,

com a *Pales* latina, a *pallas* grega (ainda que com uma evolução mítica muito diferente) e a *vis-Pala* indiana. Outro exemplo parece ser *treb-Aruna* (?), com a possível aproximação à *Abura* (*Uruvana*) iraniana e à *Varuna* indiana, além do *Ouranos* grego.

Se, como pensamos, nas inscrições do Cabeço das Fráguas e de Lamas de Moledo estão representadas divindades dos três níveis funcionais, então *Trebopala* será equivalente a *Crouga Magareaicus*: poderá falar-se, pois, de uma diferença 'étnica'? Ou, visto que a escassa antroponímia indígena de *Caelobriga* até hoje identificada (*Amoena*, *Apinna*, *Boutius*, *Cabureina*, *Camala*, *Petobius*, *Pisirus*, *Tongeta*) não apresenta elementos estranhos à região 'lusitana', deverá admitir-se a possibilidade de que o clan dos *Veamini* possa ser, apenas ele, 'étnicamente' distinto?

Se *Icona Loiminna* e *Trebaruna* (ou apenas uma delas) podem representar caracteres próprios da segunda função, deverão então ser equivalentes a *Cossus*, porquanto esta divindade pertence a esse nível funcional (cfr. Bermejo Barrera, 1978; id., 1986): não haverá também qualquer diferença 'étnica' entre quem designa de forma distinta divindades com os mesmos atributos?*



Mapa III: Reua, Reus, Rea, Rego:

- 1 - Regoni, Lugo;
- 2 - Reae, Lugo;
- 3 - Reo Paramaeco, Lugo – e também provavelmente *Iano Paramego*, em Lugo, e *Parameco*, em Riasas, Oviedo;
- 4 - Reue Larauco, Baltar, Orense – com significativo paralelo em *Larauco Deo Maximo*, de Vilar de Perdizes, Montalegre;
- 5 - Reue Veisuto (?), Mosteiro de Ribeira, Ginzo de Limia, Orense;
- 6 - Reve Amoago (?), Ginzo de Limia, Orense;
- 7 - Reve Siboico (?), Castromao, Celanova, Orense;
- 8 - Reu Reumirago, Florderrei Velho, Vilardevós, Orense;
- 9 - Reo Bormanico, Caldas de Vizela – e só *Bormanico* noutro monumento do mesmo local;
- 10 - Reue Tref... ?, Cabeço das Fráguas, Pousafoles, Sabugal;
- 11 - Paramaeco, Fóios, Sabugal;
- 12 - Reue Langanidaegui, Medelim, Idanha-a-Nova – e também *Reue* [...];
- 13 - Reue Langanitaeco, Proença-a-Velha, Idanha-a-Nova;
- 14 - Reue Langanid(aeco), Cabeço Pelado, Alcains, Castelo Branco;
- 15 - Reue Anabaraeco, Ruanes, Cáceres – e também em Orense ?;
- 16 - Reve Marandigui, Guiães, Vila Real.

Parece-nos ser bastante pertinente a questão levantada por Untermann (1985, p. 348): «há que perguntar, primeiro, se os teónimos da dita região (galaico-lusitana) se criaram dentro de uma mesma língua ou se reflectem expressões de idiomas essencialmente distintos». E, aqui, caberá interrogar: ¿serão assim tantas, como parecem, as divindades indígenas, ou, pelo contrário, integrando-se numa mesma ideologia funcional tripartida, apenas variam as designações entre populações que, embora partindo de um tronco comum, tiveram um desenvolvimento cultural distinto e independente? Ora, se assim aconteceu, igualmente se levanta a seguinte questão: ¿quando chegaram estas diferentes populações, com que intervalos, e de que modo se inter-relacionaram, para que, no

período romano, ainda conservassem diferenças dialectais e teogónicas?

Com a chegada de gentes indoeuropeias, em várias épocas, a Península parece ter funcionado (passe a expressão) como um 'saco': muitos foram os que 'caíram no fundo', possibilitando fenómenos de aculturação com maior ou menor intensidade. E uma das provas disso estará na diversidade filológica que a epigrafia larina da região ocidental da *Hispania* nos transmite. Ainda que a etimologia não seja, por si só, suficiente, talvez o progressivo avanço dos diferentes campos de investigação nos possibilite, um dia, vir a dispor de uma ordenação estratificada da teonímia, funcionalmente coerente e devidamente relacionada com as restantes regiões e ideologias indoeuropeias⁹.

Notas:

¹ Uma análise de etnogenia peninsular pode encontrar-se, por exemplo, nos mais recentes trabalhos de António Tovar (1983; 1987), alguns de edição póstuma.

² A epígrafe está inscrita num afloramento granítico pouco elevado, quase na horizontal e protegido por grandes penedias pelo lado oeste. O local situa-se a algumas dezenas de metros para sudoeste do marco geodésico ali existente (portanto, próximo da cota máxima: 1.015 m), mas já na encosta virada ao Nascente; encontra-se fisicamente integrado num castro da Idade do Ferro, mas que na época da gravação havia muito que estaria ermo.

Na base do Cabeço e a sul deverá ter existido um pequeno *vicus*, o que se deduz pelos materiais de superfície que ali se encontram e pelas aras já recolhidas.

Na inscrição foram usados pontos de separação entre todas as palavras. Estão quase apagados o *E* da 2.^a linha e o conjunto *BA* da 5.^a. A altura das letras, bastante variável, é aproximadamente a seguinte: linha 1: 12/16 cm (segundo *O* = 10 cm); linha 2: 10/14 cm (primeiro *O* = 9 cm); linha 3: 10/14 cm (primeiro *O* = 9 cm); linha 4: 10/17 cm; linha 5: 10/17 cm; linha 6: 14/20 cm; linha 7: 19/21 cm (no que resta das últimas letras, o possível *T* = 13 cm; *R* = 7 cm; e apenas o travessão inferior do provável *E*). A área disponível tem sensivelmente 130/196x140/155 cm; e a falha na rocha é quase um arco de círculo com 125 cm de raio e perto de 45 graus de abertura.

³ Talvez esta interpretação ajude na leitura da inscrição rupestre de Eiriz, Paços de Ferreira, onde A. Coelho da Silva (1986, p. 288) continua a propor *Numidi* em lugar de *Munidi Fidueneaurum*. Em nada tal contraria (bem pelo contrário), se o étimo de *Fidu-* puder ser **widu-* "árvore", "bosque", segundo Schmoll, citado por Gorrochategui (1987, p. 84) e outros autores.

⁴ Esta leitura também foi feita por Amorim Girão, conforme é citado in M. de Figueiredo, 1953, p. 165; o que nem sempre é referido.

⁵ Apenas a palavra *TADOM* – por sinal com um *D* gravado de forma bastante estranha e distinta da utilizada na 5.^a linha – continuará a levantar algumas dúvidas. A não ser que se admita um erro de gravação (com a 'metamorfose' de um *R* neste estranho *D*), o que transformaria a palavra num convincente *tarom taruom taurum*, e levaria à identificação dos costumados animais (porco, cordeiro – ou ovelha – e touro) que, embora variando de número, caracterizam o rito indoeuropeu conhecido entre os romanos por *suovetaurilium*.

⁶ Com efeito, grafia semelhante encontra-se na ara de Furtado, Fornos de Algodres (*FE 74, Caieloni Cosigo*), numa inscrição de Pedrulha, Figueira da Foz (Leite de Vasconcellos, 1901, *Calaito Caieli...*) – embora já tenhamos visto citações com *Caveli* e *Caneli*; numa muito referida inscrição de Mangualde (Figueiredo, 1953, p. 164, *Caius Caielianus Modestus castellanis Avancelensibus d.d.*); e, finalmente, numa estela funerária de Cogula, Trancoso (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 408), onde pensamos que poderá ler-se *D.M.S. Apanae Reburri filiae, annorum XVIII Albinus uxori, Antonius avu(nculus) sobrinae?*), *Caiela filiae, faciendum curaverunt*.

⁷ Supomos que não há razão para confundir (Vaz, 1988, n. 19) a cidade *Coelobriga*, dos *Coelerni* bracaraugustanos (Ptolomeu, VI, 41), com esta *Caelobriga* que, possivelmente, nada terá a ver também com os *Coilarni* da região de Lamego.

Caelobriga, que não deve ter passado de um pequeno *vicus* (desconhecendo-se a que município pertenceu), existiu em Lamas de Moledo, entre o penedo com a inscrição e o sítio da "Fonte de Vila"; por ali aparece material de superfície, embora as inscrições funerárias surjam reaproveitadas na própria aldeia. Se assim não fosse, nunca ali se adoraria a divindade com o epíteto tópico de *Caelobrico*.

Qualquer tentativa de relacionar o epíteto *Magareaius* com o castro do "Outeiro de Maga" será sempre ilusória, tanto mais quando não sabemos a antiguidade do topónimo. Se houvesse que, obrigatoriamente, procurar uma hierofania, então poderia pensar-se no monte de São Macário, a ocidente e bem visível de Lamas; pelo menos, sempre se chamou "Monte Magaio" na documentação medieval. Mas, mesmo que assim fosse, não poderia esquecer-se o tão citado postulado dumeziliano: «as divindades não se definem pelos lugares onde actuam, mas pelo modo como actuam».

⁸ Com a localização cartográfica aproximada dos locais onde se identificaram os teónimos referidos, pretendeu-se vincar a possibilidade de diferenciação cultural entre as populações indígenas: se *Trebopala* apenas se identificou na região lusitana, *Crouga* também se documentou na região galaica (mapa I); *Cossus* é essencialmente galaico, enquanto *Trebaruna* é 'lusitano' (mapa II); *Reua* revela-se comum às duas regiões (mapa III).

⁹ Por solicitação expressa do coordenador científico deste livro, apresentamos aqui uma síntese do nosso ensaio de 1989 e do artigo de 1996, apenas pontualmente actualizada com as propostas etimológicas de Witczak (1999), que insuspeitamente reforçam a interpretação trifuncional que temos vindo a defender.

Referências bibliográficas:

- ALBERTOS, M. de L. (1966) – *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética*. Salamanca.
- ALBERTOS, M. de L. (1975) – *Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua*. (*Studia Archaeologica*, 37). Valladolid.
- ALBERTOS, M. de L. (1983) – *Teónimos Hispánicos*. In BLÁZQUEZ, 1983, p. 477-488.
- BALMORI, C. H. (1935) – Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo. *Emerita*. Madrid. III (1-2), p. 77-119.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1978) – *La Sociedad en la Galicia Castreña*. Santiago de Compostela.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1983) – Etnografía castreña e historiografía clásica. In *Estudos de Cultura Castrexa e Historia Antiga de Galicia*. Santiago de Compostela, p. 129-146.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1986) – *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, II. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983) – *Primitivas Religiones Ibéricas*. II: *Religiones Prerromanas*. Madrid.
- CURADO, F. P. (1989) – As inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Da're) e do Cabeço das Fráguas, Pousafoles (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénese? In *I Colóquio Arqueológico de Viseu*. V^o 14, p. 349-370.
- CURADO, F. P. (1996) – As inscrições indígenas de Lamas de Moledo e Cabeço das Fráguas. In *De Ulisses a Viriato. O Primeiro Milénio A.C.* Lisboa, p. 154-159.
- DE HOZ, J. (1986) – La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 31-49.
- DUMÉZIL, G. (1958) – *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles.
- DUMÉZIL, G. (1968) – *Mythe et Épopée. L'Idéologie des Trois Fonctions dans les Épopées des Peuples Indo-européens*. Paris.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1985) – Ara votiva a Triborunnis. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 14, nº 59.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1988) – Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo. In *Estudios sobre la Tabula Siarensis*. Madrid, p. 261-276.
- FIGUEIREDO, M. de (1953) – Subsídio para o estudo da viação romana das Beiras. *Beira Alta*. Viseu. XII (2-3), p. 153-208.
- GIL, J. (1985) – Notas sobre el lusitano. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 365-370.
- GOMES, L. F.; TAVARES, A. M. M. (1985) – Ara votiva de Freixiosa. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 13, nº 54.
- GORROCHATEGUI, J. (1987) – En torno a la clasificación del lusitano. In *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Victoria, p. 77-91.
- GUILLÉN, J. (1980) – *Urbs Roma*, III: *Religión y Ejército*. Salamanca.
- GUYONVARCH, J. (1967) – Notes d'étimologie et de lexicographie – XXVII. *Ogam*. Rennes. 19, p. 235-263.
- LAMBRINO, S. (1958) – La déesse celtique Trebaruna. *Bulletin des Études Portugaises*. Coimbra. XX, p. 87-109.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1901) – A propósito da inscrição da Pedralha. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. VI (4), p. 78-79.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II; 1913, III. Lisboa.
- MACCANNA, P. (1987) – *Celtic Mythology*. London.
- MACHADO, J. P. (1984) – *Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa.
- MAGGI, D. (1983) – Sui reonimo Trebopala e Iccona nell'iscrizione lusitana del Cabeço das Fráguas. In *Problemi di Lingua e di Cultura nel Campo Indoeuropeo*. Pisa, p. 53-60.
- MELENA, J. L. (1985) – Salama, Jálama y la epigrafía del antiguo Corregimiento. In *Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae*. I. Vitoria, p. 474-530.
- PENAS TRUQUE, M. de los A. (1986) – *Los dioses de la montaña*. In BERMEJO BARRERA, 1986, p. 117-140.
- SANTOS, L.; LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1983) – Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga. *Bracara Augusta*. Braga. 37, p. 183-205.
- SCHMIDT, K. H. (1985) – A contribution to the identification of Lusitanian. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 319-341.
- SILVA, A. C. F. da (1986) – *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira.
- TOVAR, A. (1983) – Etnia y lengua en la Galicia Antigua: el problema del celtismo. In *Estudos de Cultura Castrexa e Historia Antiga de Galicia*. Santiago de Compostela, p. 247-282.
- TOVAR, A. (1985) – La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 227-253. [Versão actualizada de 1967, L'inscription du Cabeço das Fráguas et la langue des Lusitanéens. *Études Celtiques*. Paris. XI, p. 237-268].
- TOVAR, A. (1987) – Lenguas y pueblos de la antigua Hispania: lo que sabemos de nuestros antepasados protohistóricos. In *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Victoria, p. 15-34.
- UNTERMANN, J. (1985) – Los teónimos de la región lusitano-galega como fuente de las lenguas indígenas. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 344-363.
- UNTERMANN, J. (1987) – Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch. In *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Victoria, p. 57-76.
- VAZ, J. L. I. (1984) – Crouga. Uma divindade indígena. *Beira Alta*. V^o 113, (1985), p. 557-562.
- VAZ, J. L. I. (1988) – Divindades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo. *Beira Alta*. Viseu. XLVII (3-4), p. 345-358.
- WITCZAK, K.T. (1999) – On the indo-european origin of two Lusitanian theonyms (*Laebo* and *Reire*). *Emerita*. Madrid. LXVII (1), p. 65-73.

ENDOVELLICVS

José CARDIM RIBEIRO

populações e das elites do Sul da Lusitânia e, mesmo, da Bética ocidental.

Endovellicus é hoje – e desde há perto de meio milénio – a divindade “indígena” mais afamada, mais conhecida da Península Ibérica. Para tal contribuíram várias ordens de factores: (1a) a ‘descoberta’ precoce do deus, em pleno séc. XVI, e a sua consequente propagação pelos meios eruditos não apenas nacionais ou hispânicos, mas também de outros países europeus; (1b) o verdadeiro entusiasmo que o seu nome, simultaneamente exótico, estranho, mas de fácil pronúncia, mesmo ‘musical’, gerou não só entre os estudiosos, mas ainda junto dos poetas e prosadores literários – tendência esta que se prolonga desde meados de Seiscentos até aos nossos dias; (1c) a divulgação, por uns ou por outros, de certas ‘ideias-feitas’, nomeadamente ser *Endovellicus* a principal divindade dos Lusitanos, passando assim a constituir-se como um verdadeiro símbolo identitário da ocidentalidade hispânica; (2a) a identificação, sobretudo durante os trabalhos de campo levados a cabo por Leite de Vasconcellos em São Miguel da Mota (Terena, Alto Alentejo), nos finais do séc. XIX e nos alvares do seguinte, de um número verdadeiramente excepcional de monumentos epigráficos e escultóricos relacionados com o deus e com o seu culto – mais de 80 inscrições e várias dezenas de testemunhos iconográficos, quantitativo que ultrapassa em muito as evidências de qualquer outra divindade “indígena” das províncias europeias (cfr., *v.g.*, Encarnação, 1984, p. 801; *id.*, 1987, p. 23); (2b) por fim, a inequívoca qualidade dos referidos monumentos, não só no que se reporta à presença, directa ou indirectamente conhecida, de numerosas estátuas no santuário de *Endovellicus*, mas também pela inusitada riqueza dos formulários votivos, plenos de indicações rituais e de conceitos de cariz religioso, patentes nas inscrições (cfr., sobre todas as questões anteriores, Leite de Vasconcellos, 1905, p. 111-146; Encarnação, 1984, p. 561-629; Souza, 1990, n.ºs 78-112; Matos, 1995, p. 133-179; Dias/Coelho, 1995-97, p. 253-256).

No entanto, podemos-nos perguntar se, na época romana, este deus era assim tão célebre, tão divulgado, entre as populações do Ocidente peninsular; se a incontestável e generalizada fama de que desfruta hoje corresponde, efectivamente, à que tinha durante a Antiguidade. A resposta é, necessariamente, matizada. É negativa, se supusermos o culto de *Endovellicus* espalhado pela Lusitânia, ou mesmo se o quisermos acreditar como principal divindade do ‘panteão’ indígena. É sensivelmente afirmativa, porém, se considerarmos apenas o seu santuário – único, em todos os sentidos – de São Miguel da Mota, e o enorme poder de atracção que este deus efectivamente exercen, ao longo da Romanidade – sobretudo entre meados do séc. I e do séc. III d.C. –, junto das

Questões várias

Do contraste entre ambas as perspectivas atrás enunciadas, e ainda de certas ilações retiradas a partir da análise toponímica e arqueológica da paisagem circundante, da ulterior cristianização do local e, mesmo, do estudo de outras divindades de origem paleohispânica – nomeadamente *Ataecina* e *Vaelicus/Velicus* –, surgiram várias hipóteses de trabalho que, pouco a pouco, têm vindo a adquirir foros de ‘verdades incontornáveis’ – umas mais do que outras, efectivamente – e que importa ‘desmontar’ antes de abordar, já isentos de preconceitos, os testemunhos descobertos no santuário de *Endovellicus*. Referimo-nos, essencialmente, aos seguintes ‘pressupostos’: (a) origens pré-romanas do culto na chamada “Rocha da Mina”, localizada cerca de 4 km (em linha recta) a Noroeste de São Miguel da Mota (e a muito maior distância se seguirmos o curso da Ribeira de Luciféce, que envolve o sopé de ambos os locais) (Calado, 1993, p. 59; *id.*, no prelo); (b) cariz profundamente “indígena” da veneração prestada a *Endovellicus* (*v.g.*, Lambrino, 1951, *passim*); (c) existência de outros santuários consagrados ao deus (*v.g.*, entre outros, Toutain, 1967, p. 130-131; Fernández-Gómez, 1974, p. 230; Encarnação, 1984, p. 801; *id.*, 1988, p. 272-273; Berrocal, 1992, p. 60; Guerra, 1993, p. 145-146); (d) relação entre *Endovellicus* e *Vaelicus/Velicus* (*id.*, *ib.*); (e) relação entre *Endovellicus* e *Ataecina* (*v.g.*, Lambrino, 1951, p. 128); (f) cristianização/substituição do culto pagão pelo de São Miguel Arcanjo (*v.g.*, Leite de Vasconcellos, 1905, p. 146; Lambrino, 1951, p. 141-146); (g) relação do hidrónimo Luciféce com Lucifer, vendo-se aqui uma tardia alusão ao carácter infernal de *Endovellicus* (ideia adiantada, *v.g.*, por José Cornide, e registada – refutando-a – por Leite de Vasconcellos, 1905, p. 118).

No pouco espaço do presente texto não nos é possível detalhar todas estas questões como o mereceriam, limitando-nos pois a breves apontamentos julgados suficientemente esclarecedores e que sintetizam a nossa actual posição sobre tais temas, aguardando que noutra ocasião nos seja possível emprestar-lhes o necessário desenvolvimento. Desde já, no entanto, acrescentarei que alguns dos referidos ‘pressupostos’ foram já contestados por certos autores – a começar pelo próprio J. Leite de Vasconcellos (1905) e a acabar no recente artigo de M. M. Alves Dias e L. Coelho (1995-97) –, embora nunca na totalidade das questões indexadas.

Os pontos (a), (c) e (d) articulam-se entre si e ignoram o cariz exclusivamente tópico da divindade em análise – pelo menos

tanto quanto nos é possível deduzir dos múltiplos testemunhos provenientes de São Miguel da Mota (evidência assinalada já por Leite de Vasconcellos, 1905, p. 125; ou por Lambrino, 1951, p. 127-128). De facto, várias epígrafes assinalam que *Endovellicus* se revelava ali – e só ali – aos seus devotos, transmitindo as suas próprias ordens (*iussu ipsius; ex iussu numinis*: IRCP, n.ºs 487, 488 e 522) – expressamente emanadas das crónicas profundezas (*ex imperato averno*: IRCP, n.º 528) – supostamente através de sonhos e visões (*ex visu*: IRCP, n.º 527) ou de oráculos, respondendo (*ex responsu*: IRCP, n.ºs 484, 513 e 530) a quem o invocava. Ali, naquele específico local, a sua vontade, o seu poder, era «sempre actuante e sempre presente» (*praestantissimi et praesentissimi numinis*: IRCP, n.º 492). As reses de Leite de Vasconcellos (1905, p. 128-130) e de Lambrino (1951, p. 120-128), respectivamente que se trata de uma divindade curandeira, segundo um, e infernal, segundo outro, não são antagónicas, muito pelo contrário: trata-se, sem dúvida, de um deus benemerente, a quem se pede saúde (*pro salute*: IRCP, n.ºs 508 e 516), mas de um *numen* avernal (cfr. IRCP, n.º 528). Como se manifestaria ele, materialmente falando? Através de eventuais águas salutíferas, que brotariam da fenda de uma rocha ou do fundo de um poço – seja como fôr, sempre vindas de baixo, do interior da terra? Ou – na ausência de provas actuais quanto à presença desse manancial (cfr., no entanto, Almeida, 1962, p. 119) – de qualquer outro modo expressamente vinculado com aquele lugar.

Endovellicus não foi, como *Ataecina* – pese embora o epíteto de cariz toponímico quase sempre associado a esta última –, uma divindade “peregrinante”. O seu santuário constituiu-se num verdadeiro *axis mundi* regional, ao qual acorriam devotos dos territórios circundantes, e mesmo de mais longe (cfr. Dias/Coelho, 1995-97, *passim*).

Não é pois possível, atendendo às características intrínsecas deste *numen* – conforme nos são explicitadas através da documentação disponível –, supô-lo presente noutros quaisquer santuários. Aliás, todas as propostas nesse sentido se apresentam em si mesmo meramente conjecturais. Quanto à “Rocha da Mina”, resta esclarecer se se trata efectivamente de um santuário e, confirmando-se tal classificação funcional, se é mesmo de época pré-romana (o seu cariz rupestre não lhe garante automaticamente essa cronologia; atente-se ao emblemático exemplo de Panóias, entre outros: Alföldy, 1995 e 1997); em qualquer das hipóteses, nunca se poderá estabelecer uma relação minimamente segura com *Endovellicus*, restando quando muito assinalar a existência destoutro possível local de culto – pré-romano ou não – de divindade(s) ignora(s), nas margens sobranceiras à Ribeira de Luciféce.

Outro suposto santuário de *Endovellicus* situar-se-ia em plena Bética, na região de Huelva, no Cerro Andebalo – dedução que remonta à primeira metade do séc. XVII e apenas se baseia na aludida semelhança fónica entre o topónimo e o nome do deus

(cfr. recusa de Leite de Vasconcellos, 1938, p. 140-143; e Lambrino, 1951, p. 108-109).

No que diz respeito à pretensa relação entre *Endovellicus* e *Vaelicus/Velicus*, assinalemos que a dezena de aras consagradas a esta última deidade surgiu em Postoloboso, Ávila, numa área excêntrica do Nordeste da Lusitânia – se é que esse território não pertencia já à *Tarraconensis* (cfr. Albertini, 1923, p. 115; Alarcão *et al.*, 1990, p. 321). Os votos, todos eles datáveis dos sécs. II-III d.C., diferem profundamente dos de São Miguel da Mota. Em Postoloboso os dedicantes apresentam quase todos onomástica de cariz indígena e os formulários votivos são apenas os mais simples e estandardizados: *u.s.m.l.*, *u.s.l.a.*, *e.v.l.a.p.* e variantes. Quase seríamos tentados a afirmar, por absurdo, que ainda se etimologicamente o *numen* tivesse idêntico significado aqui e em São Miguel da Mota, a divindade em si mesma, quer quanto ao respectivo culto quer atendendo à sua característica ‘personalidade’, revelar-se-ia necessariamente diferente. Mas também a própria similitude dos teónimos parece não ser mais do que aparente e sem evidentes bases linguísticas, sobressaindo neste aspecto dois testemunhos da forma *Vaelicus* (MRMAHR I, n.ºs 96 e 97) entre os únicos sete casos que assinalam por extenso o nome da divindade (MRMAHR I, n.ºs 98, 99, 101, 102 e 103: *Velicus*). Ora, independentemente das várias etimologias proponíveis para *Endovellicus* (assinale-se que jamais se documenta a variante **Endovaellicus*) – as quais mais à frente indicaremos –, nenhuma pode ser confrontada com a hipótese provável de considerar *Vaelicus* a forma original do teónimo de Postoloboso, evidenciando-lhe «um radical celta típico, o nome do lobo, **gallos*» (cfr. Albertos, 1965, p. 140) – significado que parece, aliás, reflectir-se na actual designação do lugar (cfr., *vg.*, Encarnação, 1988, p. 273; quanto a exemplos da possível relação entre teónimos indígenas e a ulterior toponímia regional, cfr. Vaz, 1989).

Podemos concluir parafraseando Búa (s.d., p. 73) e afirmando que o nome *Endovellicus* não está relacionado nem «com o orónimo Andebalo (...) nem com a forma teonímica *Vaelico*», e que tais confrontos «mais não são do que imperfeitas aproximações formais».

Resta-nos, assim, circunscrever o culto de *Endovellicus* – um deus rópico, por excelência – ao santuário de São Miguel da Mota.

No que se refere à ideia atrás expressa no ponto (b), a propósito do cariz profundamente “indígena” de *Endovellicus*, temos de confessar que, à excepção do teónimo em si mesmo, tudo o mais que se conhece acerca desta divindade apresenta um cunho perfeitamente ‘clássico’, de feição plenamente romana: a iconografia do deus; as estátuas dos devotos; os monumentos epigráficos e os elementos rituais; a linguagem e os formulários neles expressos; os relevos simbólicos parentres em certas aras; a quase totalidade dos respectivos dedicantes (cfr. Dias/Coelho, 1995-97). Estamos

perante um santuário que parece ter sido edificado e organizado de raiz em plena Romanidade e segundo moldes tradicionais intrinsecamente greco-latinos, talvez na mesma época que assiste à monumentalização de *Augusta Emerita* e de *Ebora*, aproveitando-se porventura – diríamos mesmo, com grande probabilidade – um *locus sacer* anterior, uma simples paisagem sagrada desprovida (ou quase) de elementos construídos. O *numen*, o *genius loci* que se invocava tinha um nome indígena – embora agora latinizado –, mas as suas características funcionais seriam bem conhecidas, familiares, intemporais e transculturais. Durante os primeiros séculos do Império, *Endovellicus* foi, sobretudo, uma importante divindade tópica do Sul da província romana da Lusitânia, e os seus devotos não se preocupariam certamente – como alguns de nós hoje – em erguê-lo como paradigma de um ‘indigenismo’ então por completo anacrónico no território em causa. «Essencialmente todos agora são romanos, ou aspiram a sê-lo, e reagem como tal» – e não o contrário (cfr. Cardim Ribeiro, 2000, p. 421).

Já a ligação estabelecida entre *Endovellicus* e *Ataecina* (ponto e) não tem que ver, obviamente, com questões etimológicas, mas sim com uma possível complementaridade entre as duas deidades, que de algum modo formariam como que um par divino (Lambrino, 1951, p. 128, refere-se a *Ataecina* como “paredra” de *Endovellicus*). Embora ambas sejam, em termos Dumezilianos, inequivocamente da terceira função e se trate de um *deus* e de uma *dea* – por vezes mesmo atestados, de igual modo, como *deus sanctus* e *dea sacra* –, além de qualquer um deles apresentar características avernais, nada nos autoriza, porém – muito pelo contrário –, a relacioná-los daquela forma.

De facto – e como observámos já –, existem desde logo diferenças-base intransponíveis: *Ataecina*, originalmente, seria uma deusa tópica ligada ao lugar determinado que lhe conferiu o epíteto *Turibrig(...)* – ¿o *lucus Feroniae* referido pelas fontes clássicas? (García-Bellido, 2001) –, transformando-se depois numa deusa “peregrinante”, com outros centros de culto, alguns com características muito específicas, como o de *Emerita* (incluindo os respectivos arredores), onde surge explicitamente associada a *Proserpina* (CIL II 462 e 461, entre outros); *Endovellicus* é também uma divindade tópica, mas ligada a outro lugar – aliás bastante distante do primitivo *locus sacer* de *Ataecina* –, e nunca se transformou num deus “peregrinante”.

Poderia, no entanto, argumentar-se que não no início, mas numa fase mais tardia, quando *Ataecina* se espalhou por todo um vasto território, se rivesse estabelecido, na mente dos fiéis, aquela relação. Porém, até agora não apareceu qualquer monumento simultaneamente consagrado a *Endovellicus* e a *Ataecina* – o que, a acontecer, deveria ter lugar em São Miguel da Mota, único santuário onde se manifesta aquele deus, mas onde a já vastíssima

amostragem de mais de 80 textos nenhum indício revelou, afinal, quanto a tal pressuposto (cfr. observação de Lambrino, 1951, p. 135, neste mesmo sentido).

Talvez a questão deva ser colocada de um outro modo: a existência, em torno da região de *Augusta Emerita*, de duas importantes tradições culturais de origem paleohispânica, que a Romanidade soube absorver, reinterpretar e reconstruir, conferindo-lhes um dinamismo e um alcance que porventura nunca antes tinham logrado. As populações então constituídas pela mistura de colonos e de autóctones profundamente romanizados passaram assim a dispor, em territórios confinantes, de dois poderosos *numina* intrinsecamente ligados àquela região – um deus e uma deusa –, podendo de certa forma dizer-se que o seu culto traduz agora, simultaneamente, a ‘aceitação’, por parte dessas divindades, dos novos devotos e rituais proporcionados pela nova realidade política, social e cultural da emergente província romana da Lusitânia, e a plena adopção como ‘suas’ dessas duas deidades por parte das populações no seu todo, desde os escravos às elites, desde os indígenas romanizados aos cidadãos de ascendência itálica. E neste sentido – e apenas neste – *Ataecina* e *Endovellicus* complementam-se como símbolos por excelência, no campo religioso, da sociedade sincrética que o Império soube gerar também aqui, em torno da mais ocidental das suas sedes provinciais.

Quanto à cristianização/substituição do culto de *Endovellicus* pelo de São Miguel Arcanjo (ponto f), aceite por todos os autores desde Leite de Vasconcellos, trata-se na verdade de um pressuposto que a crítica histórica nos obriga hoje a recusar ou, pelo menos, a matizar profundamente.

De facto, entre os mais recentes vestígios devocionais de *Endovellicus* e a consagração do local a São Miguel alongam-se, necessariamente, vários séculos de hiato. No âmbito dos monumentos subsistentes, os mais modernos explicitamente dedicados ao deus são atribuíveis ao séc. III d.C. (por exemplo, *IRCP*, n.º 520), mas é provável que a respectiva veneração se tivesse prolongado pelo menos até ao primeiro quartel, ou mesmo meados, do séc. IV (quanto à presença de moedas desta época no santuário, cfr. Leite de Vasconcellos, 1905, p. 122). Por outro lado, a introdução do culto de São Miguel na Península Ibérica não será anterior à segunda metade do séc. VII e, mesmo então, parece circunscrever-se a alguns poucos locais, como Toledo, tendo-se generalizado apenas durante o período islâmico, constando agora a sua festa em todos os calendários moçárabes conhecidos (García Rodríguez, 1966, p. 134-136). No que se refere à planta, a ermida de três naves, praticamente quadrangular, consagrada a São Miguel, apresenta um evidente cariz arcaizante que levou vários autores a classificá-la como visigótica (v.g., Correia, 1928, p. 376-377; Almeida, 1962, p. 119-121; Fontaine, 1973, p. 400; Jorge, 2002, p. 59); também foram descobertas, nas respectivas ruínas,

várias cantarias lavradas comumente datadas desse mesmo horizonte (Correia, 1928, p. 373 – fig. – e 377; Almeida, 1962, p. 214, 216 e figs. 192-193, 202). No entanto, hoje sabe-se que muita da chamada “arte visigótica”, quer sob o ponto de vista arquitectónico quer decorativo, pertence afinal a séculos mais tardios, coevos do período islâmico (cfr., *v.g.*, Caballero Zoreda, 1998; *id.*, 2000; *id.*, 2000a; Real, 1995; *id.*, 1998; *id.*, 2000). A própria igreja de Santa Lucía del Trampal, também de planta ‘arcaizante’ e durante muito tempo considerada como exemplar característico da arquitectura visigótica do séc. VII, está agora decididamente atribuída a um horizonte moçárabico, após conclusivas escavações arqueológicas levadas a efeito no monumento e à sua volta; de igual modo aqui se afirmava ter o templo cristão sucedido ao santuário de *Ataecina* e a santa substituído a deusa, porém, como bem esclarecem L. Caballero Zoreda e F. Sáez Lara (1999, p. 18), há que renunciar a tal opinião «atendendo ao largo período de tempo passado entre a produção das inscrições – datadas entre o séc. II avançado e inícios do III – e a construção da igreja, que hoje cremos dos finais do séc. VIII ou do IX, bem como pela tardia advocação de Santa Luzia». O mesmo tipo de raciocínio se pode aplicar à pseudo-equação *Endovellicus*/São Miguel (note-se que Jorge, 2002, *loc. cit.*, propõe para a igreja de São Miguel da Mota uma data já relativamente tardia – séc. VI/VII –, que no entanto cremos dever ser ainda adiantada: sécs. VII/VIII-VIII/IX; veja-se também Fontaine, 1973, *loc. cit.*).

¿Que se terá então passado durante as quatro ou cinco centúrias que medearam entre o abandono do santuário do deus e a fundação da ermida do arcanjo? Duas hipóteses podem ser consideradas – para além da intencional destruição dos vestígios “pagãos”, entretanto ocorrida (cfr., *v.g.*, Lambrino, 1951, p. 145-146): A da ‘satanização’ do *locus sacer* de *Endovellicus* – ou seja, a sua transformação num lugar interdito, danado, apenas frequentado ‘clandestinamente’ e a horas mortas para práticas ocultas ora tidas por demoníacas. Ou a da sua precoce cristianização através de uma invocação diversa da de São Miguel (por exemplo, Santa Maria – o sexo, aqui, pouco importaria, mas sim a força, o poder, do novo *numen*), da qual parecem não subsistir quaisquer indícios materiais; a menos que queiramos considerar cristãos e deste período – isto é, paleo-cristãos – pelo menos alguns dos fragmentos de placas epigrafadas geralmente designadas como “Hino a Endovéllico” (*v.g.*, IRCP, n.º 482), mas dos quais muito acertadamente M. M. Alves Dias (2002) evidenciou a mútua diferença e relativa modernidade.

Na falta de dados mais concludentes, mantemos a primeira proposta como preferencial hipótese de trabalho, até porque a ulterior cristianização do local sob a invocação de São Miguel poderia, precisamente, entender-se como forma de liquidar não *Endovellicus*, cuja memória precisa se teria já perdido na noite dos tempos, mas o próprio demónio que se havia apoderado do sítio

aquando da sua satanização: não é o santo tutelar da medicina que sucede ao deus curandeiro – como supunha Leite de Vasconcellos (1905, p. 146) –, ou o celeste pesador das almas que substitui o génio psicopompo – como pretendia Lambrino (1951, p. 143-145) –, mas sim o arcanjo guerreiro que trespassa e aniquila com a sua lança o temível demónio que lhe jaz aos pés. Um longínquo eco da ‘presença diabólica’ naquele lugar pode talvez escutar-se na vulgar asserção de entender o hidrónimo *Luciféce* como alusivo a *Lucifer* e, neste sentido, não podemos esquecer o verso coligido por Afonso X, “o Sábio”, numa das «Cantigas de Santa Maria», quando se refere este curso de água declarando – numa expressão singela mas verdadeiramente exorcizante – tratar-se *«d’un rio que per y corre / de que seu nome non digo»!* (cfr. Leite de Vasconcellos, 1905a, p. 341; ver ainda Machado, 1984, p. 901 col. 2; e Calado, no prelo, al. 7).

E eis-nos chegados ao derradeiro ponro (g) equívoco, o da origem do hidrónimo *Luciféce* – embora possamos desde já afirmar que uma coisa é a busca da sua origem etimológica, em termos académicos, e outra aquilo em que acreditavam alguns daqueles que se lhe referiam, como o poeta anónimo ao serviço de Afonso X (cfr., quanto à génese colectiva das «Cantigas», Bertolucci Pizzorusso, 1993, p. 144-145): ambas são, cada qual a seu modo, ‘verdadeiras’, a primeira sob uma actual perspectiva científica, a outra porque traduz um pressuposto cultural que ocorreu e que, assim, também faz parte integrante da História – pressuposto que nos pode inclusive ajudar, como vimos, na compreensão do que se terá passado naquele lugar após a extinção do culto de *Endovellicus*, bem como da escolha do orago que, séculos mais tarde, ali veio a ser implantado.

No entanto, documentos medievais do séc. XIII registam as formas *oydalnuiceuz* (1231)/*udialnuiceuz* (1262), nas quais se descobre um primeiro elemento de origem árabe correspondente a *odi-*, “rio”, seguido talvez pelo artigo – de idêntico fundo linguístico – *al-* que, por sua vez, qualifica *-nuiceuz/-nuiceuz*, porventura explicável através do vocábulo arábico *oucif*, “negro” (cfr. Pereira, 1889, p. 149; Leite de Vasconcellos, 1927, p. 189 n. 27; Machado, 1984, p. 901; e Cherbonneau, 1883, p. 147 – deste último estudo possuímos um exemplar que pertenceu a Joaquim da Silveira e que se encontra anotado por este filólogo, lendo-se, na sua letra e ao lado de *el-oucif*, o apontamento “*al-ucifce*, rio”). Teríamos, assim *oyd-/udi-alui-ceuz/-aluiceuz* > *(A)*luiceuz* / *(A)*luicinez* > *(A)*luicef* / *(A)*luicif* > *(A)*luicefece* / *(A)*luicifce* > *Luicefece*, forma esta última documentada no foral manuelino do Alandroal, de 1514 (cfr. Leite de Vasconcellos, *op. e loc. cit.*), e um hidrónimo totalmente explicável pelo árabe, não anterior, pois, ao período islâmico e por completo alheio ao latim *Lucifer*. Apenas restará esclarecer se aqui *oucif*, “o negro”, poderá também ele aludir, afinal, ao ser demoníaco que habitava naquele agreste monte

sobranceiro à ribeira epónima e que o Arcanjo, por essa mesma época, 'venceria' (quanto ao cariz maldito da cor negra, concretamente no Islão, cfr., *vg.*, Chebel, 1995, p. 124).

*

Muito menos divulgadas do que as anteriores, mas não menos controversas, falemos agora de duas hipóteses que, cada qual a seu modo, pretendem contribuir para a caracterização da divindade.

A primeira, adiantada por Lambrino (1951, p. 129-137), contestada por Blázquez (1962, p. 162-164), abandonada pelo seu próprio autor (1965) mas, até certo ponto, modernamente retomada – embora com reticências – por Berrocal (1992, p. 61), diz respeito à possível identificação funcional entre *Endovellicus* e o “deus nacional gaulês” *Sucellus*. Não há hoje que insistir nesta pseudo-equação, nem nos parece necessário coligir os argumentos que a invalidaram. Mas cremos dever assinalar que a eventual presença de algumas representações iconográficas da deidade transpirenaica em *Lacimurga*, entre os Vetões (Blázquez, 1975, p. 169; Berrocal, *op. e loc. cit.*), não pode de forma alguma ser evocada a favor da velha tese de Lambrino, principalmente porque não existe qualquer relação entre tais estatuetas e o santuário de *Endovellicus*, localizado a 200 km de distância!

A segunda hipótese é muito mais recente, devendo-se a M. Alves Dias e a L. Coelho (1995-97, p. 251), e consiste na interpretação de uma das esculturas encontradas em São Miguel da Mota, um tronco varonil jovem «com uma faixa pendendo a tiracolo com um largo borão assente sobre o lado esquerdo do ventre» (Matos, 1995, p. 158, n.º 91), como «representação do “herói”/“deus”, que leva a tiracolo o cinto que suspende a arma – um jovem “herói”/“deus” com atributos de guerreiro» (Dias/Coelho, *op. e loc. cit.*). Páginas antes (p. 238), os autores alvitraram ainda que o nome da divindade pudesse ser «a teonimização de um antropónimo» (*Antubellus-ius* ou, mais directamente, *Antubellicus* – que aliás surge documentado como dedicante de *Endovellicus*: IRCP, n.º 487), o que levaria «à admissibilidade de um fenómeno religioso de ‘heroização’».

Veremos, mais à frente, que entre os nomes *Endovellicus* e *Antubellicus* haverá sobretudo uma simples semelhança fónica, talvez intencionalmente ‘cultivada’ por parte do devoto (cfr. Blázquez, 1962, p. 157) mas, porventura, alheia a uma origem e significado etimológico comuns. Quanto ao jovem “herói”/“deus” guerreiro, parece-nos entrar em manifesta contradição com as cabeças barbadas, de farta cabeleira e de traços já maduros, comumente consideradas figurações da divindade (Matos, 1995, n.ºs 61, 62, 63 e 64); duas delas são certamente de cronologia júlio-claudiana, pormenor relevante, pois – conforme tão a propósito recorda Lambrino (1951, p. 114) – nessa época os cidadãos do Império não usavam barba, nem penteados similares,

concluindo-se assim estar perante um arquétipo iconográfico greco-larino vinculado à majestade divina masculina, tal como nos surge para Zeus/Júpiter, Hades/Plutão, Serápis ou Esculápio (cfr. *id.*, *ib.*, *loc. cit.*). A presença, entre dezenas e dezenas de devotos de *Endovellicus*, de um restrito número de dedicantes miliares não chega para apoiar esta proposta de M. Alves Dias e de L. Coelho. Aliás, estes investigadores, no mesmo artigo (p. 255, quadro 2, INMAER 91), continuam a manter para a estátua em causa a designação de “tronco de infante nú”, sem especificarem qualquer detalhe na coluna das observações.

Endovellicus: um breve sumário

Analizadas e – segundo cremos – relegadas certas ‘ideias-feitas’ que têm comumente circulado acerca de *Endovellicus*, e também algumas outras hipóteses interpretativas mais esporádicas, ¿que nos resta afinal, de concreto, sobre este deus, seu santuário e culto? Resta-nos, para além do próprio *locus sacer* – que por certo não esgotou ainda todas as suas potencialidades documentais e informativas –, um conjunto de monumentos impar pela sua quantidade e significado, que há que estudar sem preconceitos e à luz dos paralelos existentes no mundo greco-latino. Expusemos já, anteriormente, algumas considerações dentro desta ordem de ideias. Tentemos agora retomá-las no essencial e acrescentá-las, de forma metódica mas necessariamente sintética:

Endovellicus é, sem qualquer dúvida, uma divindade tópica, cultuada sobre uma colina dominante na paisagem, de vertentes quase abruptas e que se ergue à cota de 290 m, cavando-se a seus pés um vale profundo por onde desliza a Ribeira de Luciféce (cfr. Lambrino, 1951, p. 103). A aparente ausência, no topo, de uma nascente na actualidade não obsta à sua eventual existência na época romana, porventura no fundo de um poço ou brotando de um antro rochoso; aliás, a totalidade do santuário poderia incluir não apenas a crista do monte, mas também as suas abas, onde Leite de Vasconcellos (1905, p. 125) explicitamente regista a presença de fontes, não as relacionando porém com o culto do deus. E, em F. de Almeida (1962, p. 119), lemos a enigmática frase: «continua a surgir, ali perto, a água milagreira procurada durante séculos pelos peregrinos»; referir-se-á ele à Ermida da Fonte Santa, todavia localizada para além da “Rocha da Mina”, a quase 5 km a Noroeste de São Miguel da Mota (Calado, 1993, p. 59, n.º 1), à Fonte Santa de Nossa Senhora da Conceição, situada para Sul mas a igual distância (Lambrino, 1951, p. 142), ou a algo mais chegado? Importa, sem dúvida, efectuar um atento exame hidrológico do local, cujos resultados serão, até certo ponto, determinantes para a melhor compreensão do *numen* aí invocado.

Até ao momento, não foram descobertos quaisquer vestígios seguramente atribuíveis à Idade do Ferro no santuário de *Endovellicus*, mas apenas materiais de época romana – incluindo

fragmentos de “terra sigillata”, de ânforas, de *dolia* e de cerâmica de construção (Calado 1993, p. 61, n.º 28; id., no prelo, al. 2). Por outro lado, não deixa de se revelar abusivo declarar que o defunto aludidamente inumado numa possível cista da Idade do Bronze descoberta na encosta ocidental, a 600 m do centro da área de culto, poderia ser já um devoto do *numen* «que, mais tarde, tomou o nome de *Endovellicus*» (Lambrino, 1951, p. 105; cfr. ainda Leite de Vasconcellos, 1927, p. 167-168).

Se, como referimos antes, é legítimo supor a existência de um *locus sacer* pré-romano, atendendo ao nome do deus, a verdade é que esse espaço se encontraria pouco antropizado, pelo menos em comparação ao que sucedeu depois: «Primitivamente não haveria mesmo nenhum recinto especial: todo o outeiro seria sagrado» (Leite de Vasconcellos, 1905, p. 131). As profundas mudanças sócio-culturais introduzidas com a Romanidade, a ideologia nova do Império, o espírito urbano e a ‘marmorização’ que ora o acompanha – e que, na região, tinha sobeja matéria-prima para a sua concretização – fizeram o resso: sobre a colina construiu-se e organizou-se um santuário, em moldes absolutamente clássicos, que durante três séculos foi crescendo com o afluxo de fiéis e a deposição das suas múltiplas oferendas (Lambrino, 1951, p. 137-138). Primeiro ter-se-á definido – ou circunscrito – o recinto sagrado, ou *témenos*, e logo então, nas primeiras décadas do séc. I d.C., aí se ergueu o templo com suas colunatas (Dias/Coelho, 1995-97, p. 250), provido de uma magnífica estátua do deus, peça esculpida dentro dos mais puros cânones greco-latinos (Lambrino, 1951, p. 113-114, 137). Talvez *Endovellicus*, para além da imponência que lhe conferia a cabeça barbada, de olhar penetrante e sereno – García y Bellido (1949, p. 126, n.º 127) descobre-lhe uma evidente expressão bondosa – e de espessa cabeleira, assumisse uma postura hierática, levantando o antebraço direito; o seu corpo apresentar-se-ia desnudo, com um manto caindo-lhe pelas costas (possível representação, tardia e tosca, na peça n.º 65 de Matos, 1995; cfr. ainda Leite de Vasconcellos, 1905, pp. 128-129 – que considera que esta estátua figura um devoto hemiplégico; Lambrino, 1951, p. 117-120 – o qual podemos dizer que prova, praticamente, o cariz divino da escultura, posição seguida pelos autores subsequentes: Blázquez, 1962, p. 158; Encarnação, 1984, p. 601; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251). Em torno do templo e com o decorrer dos anos, ergueram-se templetos e edículas – *IRCP*, n.º 523, sob o relevo que acabámos de referir, ostenta uma epígrafe com a explícita menção *aedeolum (...) fecit* –, onde se colocaram estátuas secundárias do deus (v.g., Matos, 1995, n.ºs 62, 63, 64); aqui ou no edifício principal depositaram-se os dons mais preciosos – como esse *signum argenteum* de que fala *IRCP*, n.º 486 –, ou os votos mais pequenos – como certas átuas, ou o súdeo que eterniza na pedra um dos animais sacrificados a *Endovellicus* (cfr. Matos, 1995, n.º 108). Dentro destas construções e nos recintos exteriores acumulavam-se estátuas e monumentos epigráficos de

diversos tipos, dimensões e materiais, incluindo esculturas brônzeas sobre pedestrais marmóreos (Lambrino, 1951, p. 107; *IRCP*, n.º 535), e figuras de dedicantes de várias idades e estatutos sociais, para além de aras carregadas de fórmulas rituais e gratulações e de relevos simbólicos (listagem exaustiva das peças in Dias/Coelho, 1995-97, p. 253-256).

Endovellicus apresenta-se, essencialmente, como um deus tutelar e salvífico, em simultâneo tópico, infernal e salutífero (Leite de Vasconcellos, 1905, p. 128-131; Lambrino, 1951, p. 120-129; Blázquez, 1962, p. 159-161; Encarnação, 1984, p. 805; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251-252). Para escutar e interpretar os seus oráculos no antro avernal, para conduzir os devotos de acordo com os rituais consagrados pela tradição (*ex relegione: IRCP*, n.º 522), para lhes facultar as condições necessárias à prática da *incubatio* e conseguir que a divindade se lhes torne propícia (*hunc deum sibi propitiatum: IRCP*, n.º 495), para guardar as valiosas oferendas e preservar o recinto sagrado – em suma, para acudir quer à vontade do poderoso *numen*, quer às atendíveis aspirações dos seus fiéis –, impõe-se supor a existência de um corpo sacerdotal, além de outros funcionários adstritos ao santuário (cfr. Leite de Vasconcellos, 1905, p. 130-131 e 142-144; Lambrino, 1951, p. 116-117, 125-127, 138 e 144; Blázquez, 1962, p. 160-161). Eles também sacrificariam ao deus os animais apresentados pelos oferentes – animais característicos de uma deidade da “terceira função”: porcos, javalis, voláteis (Matos, 1995, n.ºs 89, 108, 110).

Não longe talvez existisse uma oficina lapidar, ou mesmo várias, onde os devotos poderiam encomendar as aras, tábulas, edículas e estátuas colocadas a *Endovellicus* (cfr. Dias/Coelho, 1995-97, p. 238 e n. 10). Seja como for, todas as peças líticas até hoje descobertas no local são talhadas em mármore desta região alentejana, maioritariamente de Extremoz/Vila Viçosa, além de Trigaches e Pardais; nesses sítios existiam pois, sem dúvida, pedreiras na época romana – confronte-se, aliás, o exemplo identificado na Herdade da Vigária, Vila Viçosa (Alarcão, 1988, I, p. 80; e II.3, p. 157, n.º 6/244) –, numa das quais porventura laboraria o *servus marmorarius* denominado *Hermes* que, também ele, ofertou um monumento ao deus (*IRCP*, n.º 497).

Sabemos já que os devotos acorriam de toda uma vasta região ao redor, pressupondo-se através do estudo da respectiva onomástica uma estreita relação com as elites urbanas do Sudoeste hispânico (cfr. Lambrino, 1951, p. 97, 108; Dias/Coelho, 1995-97, p. 248-252).

A diversidade social apontada por Leite de Vasconcellos (1905, p. 138) – «ricos e pobres; nobres, plebeus e escravos» –, teremos de acrescentar os militares (Dias/Coelho, 1995-97, p. 251; Matos, 1995, n.ºs 97, 98, 99; cfr. ainda Lambrino, 1951, p. 139-140; e Encarnação, 1984, p. 804). E a afluência comum quer de homens, quer de mulheres, quer de crianças. Determinada ara assinala-nos um *eques romanus*, de seu nome *Sextus Cocceius Craterus Honorinus*,

que declara ter o deus «poder sempre actuante e sempre presente» (IRCP, n.º 492); outro dedicante faz-se identificar não só com *tria-nomina* e filiação, mas também com a respectiva tribo, a Papíria, adscrita a *Augusta Emerita* (Wiegels, 1985, p. 77-80, nomeadamente n. 17; cfr. ainda Dias/Coelho, 1995-97, p. 245): *Q. Seuius Q. f. Pap(iria tribu) Firmanus* (IRCP, n.º 526); algumas estátuas representando ofertantes ostentam a *toga praetexta* (v.g., Matos, 1995, n.ºs 82, 83, 84), ou outros indícios iconográficos de poder social – como a peça onde, aos pés do indivíduo togado, se vê um *scrinium*, ou caixa para guardar rolos manuscritos, *volumina* (id., *ib.*, n.º 96). Quatro escravos apresentam-se como tal (IRCP, n.ºs 489, 497, 515 e 536), outros deduzem-se por terem apenas um único nome e de cariz grecizante, como *Eutichius* (Gimeno/Vargas, 1992). Certos fiéis – poucos – denunciam, através dos respectivos antropónimos, uma origem indígena: *Antubellicus*, *Caturonis f(i)lius*, *Conicodius*, *Dobetianus*, *Mogolius*, *Paesicus* (IRCP, n.ºs 487, 506, 493, 491, 518, 509). Quanto a mulheres – e para além de múltiplas dedicantes expressas nas epígrafes (um terço do total dos devotos: cfr. Encarnação, 1984, p. 804) –, conhecemos, através da estatuária, o rosto de algumas – ou o que dele resta (Matos, 1995, n.ºs 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76); do mesmo modo chegou até nós o testemunho iconográfico de umas tantas crianças e jovens (id., *ib.*, n.ºs 89, 90, 91...).

Aliás, a presença de crianças – uma delas segurando uma bola, um brinquedo (id., *ib.*, n.º 90) –, deve articular-se com a explícita menção, nas inscrições, de votos cumpridos em favor, ou pela saúde, de filhos e filhas (IRCP, n.ºs 504, 516, 534), e de outros realizados em comum por pais e filhos – directa (IRCP, n.º 535) ou indirectamente: «*Elvia Ybas*, a mãe, cumpriu de bom grado o voto prometido por sua filha» (IRCP, n.º 514); ou «*Sitonía*, filha de *Quintus*, segundo uma visão de *Quintus Sitonius Equester*, seu pai, a *Endovellicus* tratou de colocar» (IRCP, n.º 527). Dois outros textos exprimem mensagens intergeracionais, reflectindo a primeira um laço estabelecido no passado, e projectando-se a segunda no futuro: «*Iulia Anus*, (segundo o voto) deixado pelos antepassados, de bom grado colocou» (IRCP, n.º 499); «consagrado ao deus *Endovellicus* para a posteridade» (IRCP, n.º 488).

Esta transtemporalidade dos pactos efectuados com o deus, no seio de uma mesma família (cfr. Lambrino, 1951, p. 140-141; Blázquez, 1962, p. 162; Encarnação, 1984, p. 804-805), conferem a *Endovellicus* uma outra dimensão, a de *numen* tutelar pessoal/familiar – pelo menos de certas pessoas/famílias –, no âmbito da sua reconhecida componente salvífica e salutífera (aquele que confere *salus*, no seu mais alargado sentido – que também inclui o físico: cfr., v.g., Ernout/Meillet, 1985, p. 591-592), bem testemunhada por determinadas fórmulas e pela simbologia vivificante e triunfal de alguns relevos: génios alados portadores de rochas incandescentes (*phosphoroi*), coroas de louros, palmas (Matos, 1995, n.ºs 109, 110, 113; cfr. Lambrino, 1951, p. 122-125 e

136-137; Blázquez, 1962, p. 159-160; e Dias/Coelho, 1995-97, p. 251-252); assinala-se que a ara 'protegida' pelos *phosphoroi* é oferecida por um pai em favor da saúde (*salus*) de sua filha (IRCP, n.º 516).

O acto de ser colocado – ou de se colocar – a título pessoal sob a tutela do deus, no âmbito de uma tradição familiar – independente ou complementarmente das funções específicas do *numen* que atrairão, por questões pontuais ou de forma cíclica, a maioria dos fiéis –, remete-nos para idênticas práticas devocionais ocorridas no mundo clássico. Evidenciemos o seguinte passo de Festugière (1977, p. 67), referente à Grécia: «Toda a vida da criança e do adolescente era posta sob a protecção da divindade. (...) Não raro a mãe oferecia num templo o retrato, mais ou menos artístico, do seu filho, para que ele ficasse sob a tutela da divindade escolhida. Depois havia a oferenda da cabeleira da criança [e aqui o autor exemplifica com Apolo, ou com as Ninfas], em duas etapas. A primeira consistia na dádiva dos primeiros caracóis, quando a criança tinha quatro ou cinco anos, e passava do estatuto de bebé ao de rapaz. Depois, na puberdade é o rapaz – ou a rapariga – que se devota por si mesmo (...). À dádiva da cabeleira junta agora (...) a oferta dos seus primeiros brinquedos ou algum pequeno presente, um cacho de uvas, um bolo, figos maduros. Por vezes tais dedicatórias exprimiam-se de forma um tanto ingénua. Assim, a mãe colocava o retrato da filha (...) para que ela crescesse e ficasse bonita. Ou então o rapaz ele próprio oferecia a sua cabeleira para que [o deus] o fizesse atingir a idade adulta (...) e o conduzisse até à velhice (...). Não se tratava de um contrato, (...) mas sim a prova, a garantia, de uma recíproca amizade. Deste modo a criança, o adolescente, sentia-se o amigo do deus, por ele protegido, e ficava com a convicção de que a divindade jamais o abandonaria». Mais atrás, Festugière (*ib.*, p. 5) dá alguns casos concretos, quanto a nós muito significativos: uma virgem que, nas vésperas das suas núpcias, oferece a Ártemis vários dos seus antigos brinquedos, as bonecas e respectivos vestidos, uma bola; um rapazito dá a Hermes também a sua bola; e ao mesmo deus um efebo entrega idêntico objecto, que utilizava para se exercitar. Como é possível, neste contexto, não recordar a já citada estatueta dedicada a *Endovellicus* que representa uma criança segurando uma bola – decerto o brinquedo com que vai, amigavelmente, presentear a divindade benfazeja que o acolhera sob sua protecção?

Terminaremos este 'breve sumário' evocando, como resumo, uma comparação ousada por Lambrino (1951, p. 128), assumindo todo o peso classicizante da imagem: «O santuário [de *Endovellicus*] surge-nos – salvaguardadas todas as diferenças – como uma espécie de Delfos» das populações da Lusitânia meridional.

O nome do deus

O teónimo surge-nos, só em três casos, gravado de forma abreviada: *E(...)*, *End(...)* e *Endo(...)* (IRCP, n.ºs 550, 515, 555).

Em todas as outras inscrições encontra-se escrito por extenso, apresentando na maior parte das vezes a forma *Endovel(l)icus*, nalgumas outras *Endovol(l)icus* ou, ainda, *Indovellicus*, num único exemplo *Enobolicus* (IRCP, n.º 519). Em certas ocasiões, o estado fragmentário das epígrafes não permite uma reconstituição absolutamente segura no âmbito das referidas variantes, pelo que só coligimos no quadro “*notabilia varia*”, em anexo, as ocorrências de inequívoca leitura: 36 registos de *Endovel(l)icus* (c. 68 %); 11 de *Endovol(l)icus* (c. 21 %); 5 de *Indovellicus* (c. 9 %); e, como referimos, apenas um de *Enobolico* (c. 2 %).

Atendendo a estes testemunhos, qual afinal o “verdadeiro nome” do deus? E qual o seu possível significado semântico?

Todos os autores são concordes em considerá-lo nm composto, divisível em três elementos: o prefixo *endo-/indo-/eno-*; o lexema *-uel(l)-/uol(l)-/bol-*; e o sufixo, tão característico de alguns teónimos do Ocidente peninsular e de cariz adjectival, *-icus* (Villar, 1995, p. 147; Búa, s.d., p. 184-185: *Bormanicus*, *Durbedicus*, *Erredici*, *Palanticus*, *Tabudicus*, *Turolici*, *Vaelicus*...).

Quanto ao prefixo, até há muito pouco tempo ninguém pôs em causa – mas antes seguiu – a interpretação de Leite de Vasconcellos (1900-01, p. 231; 1905, p. 125), que aqui via uma derivação da partícula intensiva *ande-*, documentada em gaulês e, em antigo irlandês, sob as variantes *inn-*, *int-*, *ind-* (do superlativo indoeuropeu **nde-*), supondo assim uma original formação teonímica, plenamente céltica, **Andovellicus* (cfr. ainda Blázquez, 1962, p. 157; Dias/Coelho, 1995-97, p. 237). Porém, recentemente Búa (s.d., p. 73) e Prósper (2002, p. 351) argumentam – pensamos que com razão – contra essa etimologia, propondo em sua substituição **endo-*, “dentro”, atestado por exemplo no latim e no grego.

No que se refere ao elemento medial, *-uel(l)-*, Leite de Vasconcellos (1900-01, p. 231-232; 1905, *loc. cit.*; 1938, p. 140) confronta-o com o rema **vello-*, correspondente, nos modernos dialectos célticos – como o galês e o breão –, a *gwell*, “melhor”, «vindo pois a palavra completa [*Endovellicus*] a ter pouco mais ou menos a significação de “*optimus*”, em português “muito bom”». Este investigador explica as variantes do teónimo através de fenómenos comuns a línguas indoeuropeias ocidentais, como o celto e o latim, e justifica a sua existência pela extensão da área de culto deste deus – ou seja, da área de proveniência dos seus devotos (cfr. id., 1938, p. 202-203); a hipótese de Leite de Vasconcellos pode sintetizar-se através do seguinte esquema, que ele apresenta:

$$\begin{array}{l} *Andovellicus > *Andovellicus > Endovel(l)icus: \left\{ \begin{array}{l} 1) Endovol(l)icus > *Endobolicus > \\ > *Ennobolicus > Enobolicus; \\ 2) Indovellicus. \end{array} \right. \end{array}$$

Embora contestado por Tourain (1967², p. 129-130), o qual entende precisamente que as variantes em *endo-/eno-* inviabilizam a aproximação ao tema céltico *gwell* (cfr. resposta, insistente e

justificativa, de Leite de Vasconcellos, 1938, p. 139-140), a proposta do autor de *Religiões da Lusitânia* é plenamente aceite por Lambrino (1951, p. 94, 106-107, 109-111), que traz à colação o nome do régulo dos Ilergetas que as fontes clássicas indiferentemente designam por Ἰνδοβόλης, Ἰνδιβέλης, *Indebilis*, *Indibilis* ou Ἰνδιβόλις – aliás recordado já pelo próprio Leite de Vasconcellos (1900-01, p. 232), no âmbito da sua interpretação etimológica.

Contudo, sobre tal antropónimo surgem agora novas hipóteses, que afectam também as ideias quanto à ‘leitura’ linguística do teónimo *Endovellicus*, com ele confrontado. Tovar (1949, p. 163-166) explicita *Indibilis* através da partícula intensiva indoeuropeia **nde-* – e até aqui não há novidade – e de um segundo composto, «claramente ibérico» e de possível origem africana, hoje em dia subsistente no basco *beltz*, “negro”; e compara o nome do chefe ilergeta com formas antroponímicas documentadas na epigrafia latina peninsular, como *Antubelus* (CIL II 756, Alcántara) e, precisamente, *Antubellicus* (CIL II 5202), um dos devotos da divindade de São Miguel da Mota. Apesar de declarar, em nota (p. 164-165, n. 2), preferir «não entrar em detalhes, que complicariam mais, se metêssemos o nome do deus Endovélico neste tema», e de mais à frente (p. 188) dar guarida à interpretação leiteana do teónimo, não deixa Tovar no entanto de se interrogar: «¿Será *Endovellicus* (...) uma deformação eufemística de *Endobolicus*, adjectivo sobre **Endo-beles* (= *Indibilis*) “muito negro” (...), divindade infernal, ao fim e ao cabo, como *Atacina-Proserpina*?».

Esta ideia reflecte-se, por exemplo, em Blázquez (1962, p. 156-157) e noutros autores posteriores, mas actualmente a muito poucos parecerá defensável explicar um teónimo ocidental através do ibérico e do basco (cfr., *vg.*, legítimas objecções em Berrocal, 1992, p. 60-61). Aliás, *Indibilis* e respectivas variantes corresponderão talvez ao antropónimo ibérico *a.ta.be.l.s.*, documentado numa moeda de *Emporion* (cfr. Albertos, 1966, p. 7 e 124-125; Gorrochategui, 1984, p. 148; Siles, 1985, p. 38-39), e nada terão assim a ver com o teónimo em causa. Quanto a *Antubellus* e a *Antubellicus*, que exclusivamente ocorrem na Lusitânia (Jiménez, 1998-99, p. 381-383), ou relacionar-se-ão efectivamente com a onomástica pessoal de origem ibérica, conforme pensava Tovar, ou nada terão a ver com essa – como cremos provável – e poderão explicar-se da mesma forma que Leite de Vasconcellos supôs para *Endovellicus* – até porque existe o antropónimo *Vellicus* documentado em Mértola (EE IX, 5), interpretável precisamente como “bom” (Palomar Lapesa, 1957, p. 35-36 e 109).

O aparente paralelismo entre o teónimo *Endovellicus* e nome daquele seu devoto, *Antubellicus*, tem impressionado múltiplos comentadores (*vg.*, Schuchardt, 1912, p. 242; Lambrino, 1951a, p. 54; Palomar Lapesa, 1957, p. 36; Blázquez, 1962, p. 157; Encarnação, 1984, p. 568; Dias/Coelho, 1995-97, p. 237), sobresaindo a ideia de uma intencional deformação do antropónimo em

função do nome do deus – o que denunciaria uma atitude de interesse preponderantemente cultural, um acto de *devotio* extremo.

Voltando à análise linguística do elemento *-uel(l)-*, diremos que Búa (s.d., p. 72-73) não lhe descobre nenhuma interpretação concreta provável, embora suponha *Endovellicus* como um adjetivo derivado de **Endovello-*, possível topónimo do *locus sacer* onde se manifestava – e se cultuava – a divindade. Prósper (2002, p. 351), depois de sugerir, como simples hipóteses, os sentidos “ver” (do IE **wel-*) ou “dominar” (do IE **welH-*), acaba por inclinar-se para a mesma raiz de onde deriva o latim *uallis*, admitindo que o reónimo pudesse conter o significado semântico de “vale”, “acidente montanhoso”.

Quanto a nós, gostaríamos de salientar que o rema céltico *vello*, “bom”, procede afinal da raiz indoeuropeia **uel-*, “querer” (cfr. Holder, 1962, col. 146; Pokorny, 1959, p. 1137; Palomar Lapesa, 1957, p. 109; Buck, 1965², p. 1160, §1), vocalizada em *-o-* na língua latina (*nolo*, *uolens*, *uoluntas*) – onde porém se mantêm igualmente formas em *-e-*, como no infinitivo presente *uelle*, ou no advérbio *uel*, “se tu queres”, sendo ainda possível supor-se um imperativo **uele*, “quer” (Walde, 1910, p. 813 e 855; Ernout/Meillet, 1985⁴, p. 717-718 e 750-751). Por outro lado, também em celta pode evidenciar-se o sentido “querer”, como acontece no gaulês *uelor*, “eu quero” (Delamarre, 2001, p. 262). A ‘dualidade’ semântica “querer”/“bem” vem da ideia de “consentir”, “querer bem”, que encontramos, por exemplo, no verbo latino *nolo*, *nis*, *nolui*, *uelle*, mas também no adjetivo *uolens*, ao mesmo tempo “aquele que quer” e “aquele que quer bem”, “favorável”, “propício”, ou no substantivo *uoluntas*, “boa vontade” (sentido antigo) e “vontade”, “faculdade de querer” (sentido filosófico).

Partindo do princípio de que as populações em plena Romanidade eram, em maior ou menor grau, trilingues – isto é, dominavam o latim, até certo ponto o grego quer como língua de cultura e prestígio entre as elites quer como coíne de *mercatores* e *mareantes*, e em cada território específico o dialecto pré-latino que lhe era peculiar (Cardim Ribeiro, 2000a, p. 94) –, poderá supor-se que compreendessem – ou julgassem compreender – o significado dos nomes próprios de origem indígena, incluindo os teónimos.

Dizemos ‘compreendessem, ou julgassem compreender’, porque nada nos garante que efectivamente atingissem o sentido primeiro de todos esses nomes, decerto interpretando muitos através de analogias fónicas com palavras suas conhecidas, descobrindo-lhes étimos que serão considerados falsos à luz da moderna crítica filológica mas que encerram, afinal, uma outra verdade, não menos histórica, no âmbito das mentalidades e crenças da época. Aliás, o gosto pelas etimologias (pseudo-etimologias), pela tentativa de apreender a essência primordial de um nome – mormente divino –, perpassa por toda a sociedade greco-latina, em qualquer época, reflectindo-se desde os poemas homéricos (cfr., *v.g.*, Pfeiffer, 1981, p. 27-28) às escolas estóicas que a partir de dada

altura se impuseram em Roma e no Império (*v.g.*, Marcos Casqueiro, 1990, p. XXIII-XXX; quanto à ‘decifração’ etimológica na Antiguidade e seu enquadramento cultural, dentro de uma perspectiva diversificada, cfr. Fresina, 1991, *passim*). É disto exemplo Varrão, cujas explicações teonímicas estão carregadas de simbolismo, intercruzando-se constantemente com o léxico comum (*De Ling. Lat.*, V 57-74).

Podemo-nos, assim, questionar se também os devotos de *Endovellicus* procederam deste modo – pelo menos alguns –, se conheciam – ou tentavam, ou supunham conhecer – o significado do nome do ‘seu’ deus. Julgamos que existem razões para propor uma resposta positiva, que aliás poderia explicar as mais profundas variantes do teónimo.

Neste pressuposto, *Endovel(l)icus/Indovellicus* equivaleria à personificação, através do sufixo adjectival *-icus*, de uma forma original – aceiramos a hipótese de Búa – toponímica, **Endovello-*, com o sentido de “aquele que contém em si próprio o querer” e, por extensão semântica, “aquele que contém em si próprio o querer bem”, “aquele que é em si mesmo benemerente, favorável, propício”. A variante *Endovol(l)icus* expressaria uma consciente e voluntária latinização do respectivo elemento medial, por contágio com *nolo* e seus derivados. Por sua vez, a singular versão *Enobolicus* poderia, porventura, interpretar-se como uma artificial grecização do nome divino, a partir do advérbio ἐν, “dentro” e de βουλή (dórico βωλά, eólio βόλλα), “vontade”, “determinação” – particularmente falando-se dos deuses –, embora na verdade este substantivo grego e as outras palavras da sua família não terem aparentemente nada a ver, sob o ponto de vista etimológico, com o *uello-* céltico e o *nolo* latino (cfr., *v.g.*, Stephanus, ed. 1954, cols. 360-362; Pokorny, 1959, p. 472; Bailly, 1963³⁶, p. 372; Buck, 1965⁴, p. 1160, § 2; Chantraine, 1968, I, p. 189-190); os dedicantes de *Enobolicus* apresentam, porém, uma antroponímia bem romana: *Tusca Olia* e *Quintus Statorius Taurus* (Encarnação, 1984, p. 597-598; Dias/Coelho, 1995-97, p. 245).

Existirá, no Ocidente hispânico, algum paralelo próximo para a situação que acabamos de propôr? De novo cremos poder optar pela afirmativa, relacionando, como fez já Ferreira da Silva (1986, p. 295-296; cfr. ainda Fernández-Albalat, 1990, p. 148), os epítetos *Velugus* (paleohisp.) e *Volens* (lat.), respectivamente atribuídos, na mesma localidade galaica, a *Banda Toiraecus* e ao *deus Tueraeus* (Encarnação, 1975, p. 128-129 e 291-292; *ILER* 751 e 943) –, ambos «do mesmo radical **vel/vol* que entra em variantes com afinidade de formação em qualificativos divinos bem conhecidos, como os que se referem a Endovélico» (Silva, *op. e loc. cit.*). Assim, pese embora a actual discussão académica sobre a possível origem linguística do epíteto *Velugus* dentro de outros parâmetros, acaso relacionáveis com alguns topónimos, etnónimos e antropónimos paleohispânicos (Búa, s.d., p. 46; Pedrero, 2001, p. 554), ou com a ideia de “vale”, a confrontar com o latim *uallis* (Prósper,

2002, p. 264-265), dificilmente poderemos negar que no espírito dos fiéis que cultuavam, no mesmo sítio, *Banda Velugus Thiraeus* e *deus Tueraeus Volens*, os referidos epítetos se traduzissem um pelo outro e significassem, qualquer deles, “aquele que quer”, “aquele que quer bem”, “favorável”, “propício”.

Voltando a *Endovellicus*, o sentido semântico que propusemos seria apenas uma artificial construção de alguns dos seus devotos, ou poderá de facto corresponder ao verdadeiro étimo do teónimo? Na impossibilidade de respondermos de forma cabal a tal questão – embora “o que contém em si mesmo o querer, o querer bem”, **Endovello-*, se adeque convenientemente ao topónimo de um *locus sacer*, de um sítio que abriga um poderoso *numen* avernal de cariz benfazejo, passível de uma ulterior personificação teonímica como *Endovel(l)icus* –, resta-nos evidenciar, no campo das mentalidades, a eventualidade da expressão, tão rebuscada e inusitada (Dias/Coelho, 1995-97, p. 250), que *Sextus Cocceius Craterus Honorinus, eques romanus*, utilizou para qualificar o deus constitua, afinal, uma mera paráfrase do significado – simbólico e/ou real – deste nome divino (IRCP, n.º 492): *praestantissimi et praesentissimi numinis*, ou seja, «de poder (= de vontade, de querer) sempre acruante e sempre presente».

*

Não há dúvida que a imensa riqueza e multiplicidade de informações passíveis de extrair das largas dezenas de monumentos achados em São Miguel da Mota permitirão, ainda por muito tempo, renovadas análises e deduções, embora todos eles – ou quase todos – se encontrem já publicados e, a maior parte, larga-

mente estudados. Mas o salto em frente que se torna necessário para um mais completo e perfeito conhecimento de *Endovellicus*, seu *locus sacer*, culto e dedicantes, exige, sem margem para dúvidas, o retomar dos trabalhos arqueológicos de campo, ali parados desde as primeiras décadas do séc. XX (cfr. Leite de Vasconcellos, 1913, p. 196; id., 1927, p. 148, 167-168) – conforme se tem vindo a salientar, todavia, até ao momento, sem resultados práticos (cfr. Guerta, 1993, p. 146).

Sabe-se que, no local, existem ainda estruturas subterradas, outrora supostas proto-históricas; recentes recolhas de materiais de superfície, no entanto, parecem remetê-las, com maior probabilidade, para a época romana (Leite de Vasconcellos, 1905, p. 125; Lambrino, 1951, p. 105; Blázquez, 1962, p. 155; Calado, 1993, p. 61, n.º 28; id., no prelo, al. 2).

Entretanto, teremos de nos contentar com os resultados já conseguidos, os quais aliás proporcionaram a Leite de Vasconcellos (1925, p. 17) um sugestivo quadro que nos trás bem presente a vida, plena de emoção, do vetusto santuário de *Endovellicus*: «E na nossa imaginação evocaremos sem custo os dias em que homens e mulheres, um *Honorinus*, um *Catullus*, um *Badiolus*, uma *Iulia Maxima*, carregados de oferendas, ou acompanhando carros que as transportassem, subiam a passos lentos o outeiro para as irem depor no templo, cheios de esperança ou de agradecimento. Aquele ermo transtagano, por natureza soturno, animava-se por instantes: e todas as bocas pronunciavam com simpatia o nome do deus, a quem uma inscrição reveste de extraordinário poder: *praesentissimi ac praestantissimi numinis*».

Endovellicus: notabilia varia (cfr. também Encarnação, 1984, quadros das p. 802-803)

nomes, epítetos e atributos do deus

E(...): IRCP, n.º 550

End(...): IRCP, n.º 515

Endo(...): IRCP, n.º 555

Endovel(l)icus: IRCP, n.ºs 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 492, 493, 494, 495, 497, 500, 501, 502, 508, 512, 514, 516, 518, 522, 523, 524, 527, 528, 529, 531, 532, 533, 534, 536, 538, 539, 544; Gimeno/Vargas, 1992

Endovol(l)icus: IRCP, n.ºs 496, 499, 509, 510, 517, 521, 525, 526, 535, 551; Encarnação, 1986, n.º 485a

Enobolicus: IRCP, n.º 519

Indovellicus: IRCP, n.ºs 504, 507, 513, 520, 541

deus: IRCP, n.ºs 485, 488, 489, 492, 495, 497, 504, 516, 520, 523, 530, 532, 538, 539, 541, 545, 550

deus sanctus: IRCP, n.ºs 484, 507, 531

sanctus: Gimeno/Vargas, 1992

praestantissimus et praesentissimus numen: IRCP, n.º 492

modos do deus se manifestar

ex imperato averno: IRCP, n.º 528

(ex) iussu numinis: IRCP, n.ºs 488, 522

iussu ipsius: IRCP, n.º 487

ex responsu(m): IRCP, n.ºs 484, 513, 530

ex visu: IRCP, n.º 527

indicações rituais

ex relegione (sic): IRCP, n.º 522

finalidade do voto

hunc deum sibi propitiatum: IRCP, n.º 495

pro ...: IRCP, n.ºs 484, 494, 504, 515, 519, 534

pro salute(m): IRCP, n.ºs 508, 516

ad relicticium: IRCP, n.º 488

relictum a maioribus: IRCP, n.º 499

votos que expressam relações intergeracionais

- ... et ... filius: IRCP, n.º 535
 mater filie sue votum susceptum: IRCP, n.º 514
 pro filiam suam/pro filio suo: IRCP, n.ºs 504, 534
 pro salutem ... filiae sue: IRCP, n.º 516
 ad relicticum: IRCP, n.º 488
 relictum a maioribus: IRCP, n.º 499
 ex visu ... patris sui: IRCP, n.º 527

oferendas

- aedeolum (sic): IRCP, n.º 523
 imago: IRCP, n.º 552
 signum argenteum: IRCP, n.º 486
 statua: IRCP, n.º 529

alguns dedicantes

- eques romanus: IRCP, n.º 492
 Q. Sevius Q. f. Pap(iria tribu) Firmanus: IRCP, n.º 526
 servus: IRCP, n.ºs 489, 515, 536
 servus marmorarius: IRCP, n.º 497
 Antubellicus: IRCP, n.º 487

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. (1988) – *Roman Portugal*. Warminster/Wiltshire.
 ALARCÃO, J.; GORGES, J.-G.; MANTAS, V.; SALINAS DE FRÍAS, M.; SILLIÈRES, P.; TRANOY, A. (1990) – Propositions pour un nouveau tracé des limites anciennes de la Lusitanie romaine. In *Les Villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires*. Paris, p. 319-329.
 ALBERTINI, E. (1923) – *Les Divisions Administratives de l'Espagne Romaine*. Paris.
 ALBERTOS, M. L. (1965) – Nuevos antropónimos hispánicos (continuación). *Emerita*. Madrid. XXXIII (1), p. 109-143.
 ALBERTOS, M. L. (1966) – *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconesa y Bética*. Salamanca.
 ALFÖLDY, G. (1995) – Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias/Portugal. Informe preliminar. *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg. 36, p. 252-258.
 ALFÖLDY, G. (1997) – Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal). *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 176-246.
 ALMEIDA, E. (1962) – Arte visigótica em Portugal. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. N. S., IV, p. 5-278.
 BAILLY, A. (1963*) – *Dictionnaire Grec-Français*. (Edit. rev. por SÉCHAN, L.; CHANTRAINE, P.). Paris.
 BERROCAL, L. (1992) – *Los Pueblos Célticos del Suroeste de la Península Ibérica*. Madrid.
 BERTOLUCCI PIZZORUSSO, V. (1993) – Cantigas de Santa Maria. In LANCIANI, G.; TAVANI, G., org. coord. – *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa, p. 142-146.
 BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*. Roma.
 BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.
 BÚA, J. C. (s.d.) – *Estudio Lingüístico de la Teonimia Lusitano-Gallega*. Universidad de Salamanca.
 BUCK, C. D. (1965*) – *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*. Chicago/London.
 CABALLERO ZOREDA, L. (1998) – Arquitectura visigótica y musulmana. ¿Continuidad, concurrencia o innovación? In *Ruptura o Continuidad. Pervivencias Preislámicas en Al-Andalus*. (Cuadernos Emeritenses, 15). Mérida, p. 143-176.
 CABALLERO ZOREDA, L. (2000) – La arquitectura denominada de época visigoda, ¿es realmente tardorromana o prerrománica? In *Visigodos y Omeyas. Un Debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. (Anejos de *Archivo Español de Arqueología*, XXIII). Madrid, p. 207-247.
 CABALLERO ZOREDA, L. (2000a) – Paleocristianismo y Prerrománico. Continuidad y innovación en la arquitectura Cristiana Hispánica. In *El Cristianismo. Aspectos Históricos de su Origen y Difusión en Hispania*. (Revisiones de Historia Antigua, III). Vitoria, p. 91-132.
 CABALLERO ZOREDA, L.; SÁEZ LARA, F. (1999) – *La Iglesia Mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)*. Arqueología y Arquitectura. (Memorias de Arqueología Extremeña, 2). Mérida.
 CALADO, M. (1993) – *Carta Arqueológica do Alandroal*. Alandroal.
 CALADO, M. (no prelo) – Endovélico e Rocha da Mina. O contexto arqueológico. *Ophiussa*. Lisboa, 1.
 CARDIM RIBEIRO, J. (2000) – Antroponímia e helenização cultural na Hispânia romana. In *Homenagem a Mário Gomes Marques*. Sintra, p. 419-454.
 CARDIM RIBEIRO, J. (2000a) – Sons desenhados / letras sonantes. Escrita e oralidade na época romana. In *A Escrita das Escritas*. Lisboa, p. 87-96.
 CHANTRAINE, P. (1968) – *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*. Paris.
 CHEBEL, M. (1995) – *Dictionnaire des Symboles Musulmans. Rites, Mystique et Civilisation*. Paris.
 CHERBONNEAU, A. (1883) – Légende territoriale de l'Algérie (suite). *Revue de Géographie*. Paris. Août, p. 147-148.
 CORREIA, V. (1928) – Arte visigótica. In *História de Portugal*, I. Barcelos, p. 363-388.
 DELAMARRE, X. (2001) – *Dictionnaire de la Langue Gauloise*. Paris.
 DIAS, M. M. A. (2002) – O chamado "Hino a Endovélico". In *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa.

- DIAS, M. M. A.; COELHO, L. (1995-97) – Endovéllico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (São Miguel da Mota, Terena, Alandroal). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série IV, 13/15, p. 233-265.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra. (= IRCP).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1986) – Inscrições romanas do *conventus Pacensis*. Aditamento. *Trabalhos de Arqueologia do Sul*. Évora. 1, p. 99-109.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987) – Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*. Coimbra. XXVI, p. 5-37.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1988) – Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo. In *Estudios sobre la Tabula Siarensis*. (Anejos de Archivo Español de Arqueología, IX). Madrid, p. 261-276.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. (1985⁴) – *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. (Ed. aum. e corr. por ANDRÉ, J.). Paris.
- FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. G. (1990) – *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*. A Coruña.
- FERNÁNDEZ-GÓMEZ, F. (1974) – El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila). *Noticiario Arqueológico Hispánico*. Madrid. II, p. 169-270.
- FESTUGIÈRE, A.-J. (1977) – *La Vie Spirituelle en Grèce à l'Époque Hellénistique*. Paris.
- FONTAINE, J. (1973) – *L'Art Préromain Hispanique*. Yonne.
- FRESINA, C. (1991) – *La Langue de l'être. Essai sur l'Étymologie Ancienne*. Münster.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949) – *Esculturas Romanas de España y Portugal*. Madrid.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (2001) – Lucus Feroniae Emeritensis. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 74 (183-184), p. 53-71.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966) – *El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid.
- GIMENO, H.; VARGAS, G. (1992) – Inscripción inédita dedicada a Endovellico. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra, 42, n.º 188.
- GORROCHATEGUI, J. (1984) – *Estudio sobre la Onomástica Indígena de Aquitania*. Bilbao.
- GUERRA, A. (1993) – Endovéllico. In MEDINA, J., dir. – *História de Portugal, II: O mundo Luso-Romano*. Amadora, p. 144-146.
- HOLDER, A. (1962⁵) – *Alt-Celtischer Sprachschatz*, III. Graz.
- JIMÉNEZ, A. (1998-99) – Inscripción funeraria cacereña depositada en el Museo Arqueológico de Salamanca. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo. XIX-XX, p. 379-384.
- JORGE, A. M. C. M. (2002) – *L'Épiscopat de Lusitanie Pendant l'Antiquité Tardive (IIIe-VIIe Siècles)*. Lisboa.
- LAMBRINO, S. (1951) – Le dieu lusitanien Endovellicus. *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*. Coimbra. Nouv. Sér., XV, p. 93-147.
- LAMBRINO, S. (1951a) – Inscriptioes latines du Musée Dr. Leite de Vasconcelos. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. N. S., I, p. 37-61.
- LAMBRINO, S. (1965) – Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien. In *Les Empereurs Romains d'Espagne*. Paris, p. 223-242.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1900-01) – Onomasticon Lusitanien. *Revista Lusitana*. Lisboa. VI, p. 230-233.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II; 1913, III. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905a) – Santa Maria de Terena no século XIII. *O Archeologo Português*. Lisboa. X, p. 340-343.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1925) – *Medicina dos Lusitanos*. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1927) – *De Terra em Terra*, II. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1938) – *Opúsculos*, V. Lisboa.
- MACHADO, J. P. (1984) – *Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa*, II (E-M). Lisboa.
- MARCOS CASQUERO, M.-A. (1990) – Varrón, *De Lingua Latina*. Intr., trad. e not. de (...). Madrid/Barcelona.
- MATOS, L. (1995) – *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.
- ORTIZ DE ZÁRATE, S. C.; ALONSO ÁVILA, A. (1999) – *Las Manifestaciones Religiosas del Mundo Antiguo en Hispania Romana: el Territorio de Castilla y León, I: Las Fuentes Epigráficas*. Valladolid. (= MRMAHR I).
- PALOMAR LAPESA, M. (1957) – *La Onomástica Personal Pre-Latina de la Antigua Lusitania*. Salamanca.
- PEDRERO, R. (1999) – Los epítetos del teónimo occidental Banduefi. In *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania. VIII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Salamanca, p. 541-560.
- PEREIRA, G. (1889) – O santuário de Endovéllico. *Revista Archeologica*. Lisboa. III (9-10), p. 145-149.
- PFEIFFER, R. (1981) – *Historia de la Filología Clásica, I: Desde los Comienzos Hasta el Final de la Época Helenística*. Madrid.
- POKORNY, J. (1959) – *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, I. Bern/München.
- PRÓSPER, B. M. (2002) – *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Salamanca.
- REAL, M. L. (1995) – Inovação e resistência: dados recentes sobre a Antiguidade Cristã no Ocidente Peninsular. In *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*. Barcelona, p. 17-68.
- REAL, M. L. (1998) – Os Moçárabes do Gharb português. In *Portugal Islâmico. Os Últimos Sinais do Mediterrâneo*. Lisboa, p. 35-56.
- REAL, M. L. (2000) – Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe. In *Visigodos y Omeyas. Un Debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. (Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXIII). Madrid, p. 21-75.
- SCHUCHARDT, H. (1912) – Iberische Personennamen. *Revista Internacional de Estudios Vascos*. San Sebastián. III, p. 237-247.
- SILES, J. (1985) – *Léxico de Inscriptioes Ibéricas*. Madrid.
- SILVA, A. C. F. da (1986) – *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira.
- SOUZA, V. (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal*. Coimbra.
- STEPHANUS, H. (ed. 1954) – *Thesaurus Graecae Linguae*, III. (Add. HASE, C. B.; DINDORFIUS, G.; DINDORFIUS, L.). Graz.
- TOUTAIN, J. (1967⁶) – *Les Cultes Païens, III: Les Cultes Indigènes Nationaux et Locaux*. Roma.
- TOVAR, A. (1949) – *Estudios sobre las Primitivas Lenguas Hispanas*. Buenos Aires.
- VAZ, J. L. I. (1989) – A previnência da teonímia indígena na toponímia actual da região de Viseu. In *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, p. 325-331.
- VILLAR, F. (1995) – *Estudios de Celtibérico y Toponimia Prerromana*. Salamanca.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscriptioes Latinas de la España Romana*. Barcelona (= ILER).
- WALDE, A. (1910) – *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.

O CHAMADO 'HINO A ENDOVÉLICO'

Maria Manuela Alves DIAS

Em 1892, apareciam já referidos, no *CIL* II, *suppl.*, três fragmentos epigráficos, os 6333a, 6333b e 6333c, dados

como pertencentes a um mesmo texto. A comunicação do seu achado era a notícia enviada por J. Leite de Vasconcellos a E. Hübner, noticiando que os recolhera em São Miguel da Mota (Alandroal), e que os trouxera para o seu museu, hoje, o Museu Nacional de Arqueologia (Leite de Vasconcellos, 1905, p. 135).

Hübner, ao falar deles no *CIL* II, *suppl.*, menciona-os sempre como três fragmentos de uma mesma peça; embora Leite de Vasconcellos, depois de se lamentar que o texto não estivesse completo, os refira apenas como dois fragmentos (os 6333a e 6333b), omitindo o 6333c assinalado por Hübner. Lambrino (1951; 1967), que dedicou um estudo ao deus lusitano, também não inclui o fragmento c entre os do acervo do MNA. J. d'Encarnação (IRCP 482), ao rever o material do santuário de Endovéllico, encontrou, no espólio do MNA, mais sete fragmentos epigrafados, alguns dos quais puderam ser colados, e que estavam escritos com letras que, do ponto de vista paleográfico, se assemelhavam às dos dois fragmentos que, até então, se conheciam; mas nenhum deles correspondia ao que E. Hübner mencionara como 6333c, que se considerou perdido.

Ao observar este material, verifiquei que dois dos fragmentos (*CIL* II 6333a e 6333b) se podiam ligar entre si de outra diferente maneira da que fora proposta por Hübner, tendo em conta o perfeito encaixe das linhas de orientação da escrita, e respeitando os espaços interlineares que, aliás, variam de altura ao longo do texto. Embora desta proposta não resulte uma melhor compreensão do texto, ela sempre se justifica até porque procedeu da observação directa e de experiências de ajustamento dos dois referidos fragmentos da inscrição. Quanto aos restantes fragmentos, alguns pertencerão também a esta placa, mas outros são seguramente de um outro texto, embora possivelmente coevo.

O carácter tardio destes materiais epigráficos foi já notado, e as suas características paleográficas apontam para

uma datação em finais do séc. III, senão mesmo para uma bastante posterior, o que, no caso do santuário de São Miguel da Mota, é relevante para o conhecimento da história do culto a Endovéllico, e até de outro que lhe tenha sucedido.

De facto, sabemos que o santuário foi reestruturado pelo menos duas vezes, primeiro nos finais do séc. II (Dias/Coelho, 1995-97) e, depois, outra vez, mais tarde, quando foi cristianizado – como o prova o baixo-relevo, lá aparecido, que representa duas pombas afrontadas ladeando uma cruz patada (Almeida, 1962, p. 214 e figs. 192 e 193) –, ignorando-se, no entanto, desde quando precisamente tal aconteceu. Não podemos portanto garantir que todos os textos provenientes deste santuário de São Miguel da Mota possam ser relacionados com o culto a Endovéllico. O facto de este conjunto de fragmentos ser chamado 'hino a Endovéllico' deve-se à opinião de Bücheler, transcrita por Hübner, que diz, apesar do estado muito incompleto dos textos, existirem neles vestígios de versos dactílicos (sobre a métrica dos versos dactílicos cfr., p.e., Lavarenne, 1948, p. 9-24).

Se o fragmento c, que entretanto se perdeu, seguramente pertencesse ao mesmo texto, poderíamos apontar, com certeza, para a presença no Sul da Lusitânia de militares letrados, em época já tardia, o que é admissível e não inédito no Império (sem querer forçar uma ligação entre estes textos e os da guarnição militar de Golas, na Tripolitânia, parece não ser de todo descabido aproximá-los, quanto mais não seja por uma questão de época, dos textos métricos deste acampamento – cfr. Adams, 1999). Para além do fragmento c, a presença de elementos do exército neste santuário é reforçada por vestígios de esculturas com atributos inequivocamente militares.

E. Hübner, ao procurar uma sequência que tornasse inteligível o texto, propôs uma possível continuação da linha 2 do texto a na linha 1 do texto b, do que resultaria o seguinte:

(frag. a) [.....]

(frag. a) [...FA]MA PER GENTES (frag. b) [DI]CANT ET FLVM[INA MAGNVM]

(frag. a) [.....] MIHI ROGANTI M (frag. b) [E]NS PLENA RV[BORIS ?]

(frag. a) [.....] CVNCTA VIRI [...]

(frag. a) [.....]R REDVND[.....]

Desta versão obteríamos o seguinte texto:

[.....] / [...fa]ma per gentes [di]cant et flum[ina magnum] / [...] mibi roganti m[en]s plena ru[boris ?] / [.....] cuncta viri [.....] / [.....]r redvnd[.....]

A proposta de leitura que agora se faz, resultante da ligação dos fragmentos *a* e *b*, é como segue (cfr. cat., n.º 68 a/b):

Fragmento A

(frag. a) [...]IR[O ?.....]
 (frag. a) [...FA]MA PER GENTES [...]
 (frag. a) [...] MIHI ROGANTI A vel M?[...]
 (frag. a) [...] CVNCTA VIRI [...]
 (frag. a) [...]R REDVND[A?

Fragmento B

(frag. b) CANTET FLVA[N?...]
 (frag. b)NS PLENA RV[...]

Desta transcrição obteríamos o seguinte texto:

ir[?.....] / [...fa]ma per gentes / [...] mibi roganti a vel m[...]/ [.....] cuncta viri [.....] / [.....]r redund[a]ns plena ru[.....]

A placa de mármore que serve de suporte à inscrição é de espessura irregular. O mármore é cinzento de grão grosso, com pátina alaranjada na frente e verso. O verso apresenta a superfície polida e ligeiramente ondulada.

Fragmento C (desaparecido):

[...]O CASSI NVM[...]
 [...]C CHORTE . H[...]
 [...]V CVME[...]
 [...]O FA[...]

Fragmento H (cfr. cat., n.º 68 h):

[...]
 [...]OMIN[...]
 [...]V?]ICTORIV[S?..]

Fragmentos D e E (cfr. cat., n.º 68 d/e):

[...] SVI
 [...] POETA DICE[...]
 [...]VOLANTE E?NPIIS [...]

Fragmento I (cfr. cat., n.º 68 i):

Fragmento triangular que devia ter pertencido à parte lateral esquerda de um texto tardio.

[.....]
 TER TIBI [...]
 RETIP[...]
 [.....]

Fragmentos F e G (cfr. cat., n.º 68 f/g):

Patte lateral esquerda do final de um texto, alinhado à esquerda, que parece conter a referência a uma oferta. As características paleográficas das letras destes fragmentos ajustáveis de inscrição são ligeiramente diferentes das dos restantes fragmentos, pelo que julgo legítimo pensar termos aqui vestígios de outro texto da mesma época.

[...] HOC EGO [...]
 DONO Q vel O[...]
 DILIG[...]

Fragmento J (cfr. cat., n.º 68 j):

[.....]
 [...] NO[M vel A...]
 [...] [T?]RIB[...]

A presença destes textos no local do santuário de Endovéllico em época tardia confirma a permanência deste sítio como centro de culto, num processo de apropriação ideológica que se estendeu ao longo do Baixo Império, e se continuou, depois – mitigadamente é certo –, até à nossa época.

Referências bibliográficas:

- ADAMS, J. N. (1999) – The poets of Bu Njem: language, culture and the centurionate. *The Journal of Roman Studies*. London. LXXXIX, p. 109-134.
 ALMEIDA, F. de (1962) – Arte visigótica em Portugal. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. II, IV, p. 5-278.
 CAT. – (Catálogo da presente exposição, neste livro p. 399 e 400).
 DIAS, M. M. A.; COELHO, L. (1995-97) – Endovéllico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (S. Miguel da Mota, Terena, Alandroal). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. IV, 13/15, p. 233-265.
 ENCARNÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
 LAMBRINO, S. (1951) – Le dieu Lusitanien Endovellicus. *Bulletin des Etudes Portugaises et de L'Institut Français au Portugal*. Coimbra. XV, p. 93-146.
 LAMBRINO, S. (1967) – Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. III, I, p. 123-217.
 LAVARENNE, M. (1948) – *Initiation à la Métrique et à la Prosodie Latines*. Paris.
 LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II. Lisboa.

A RELIGIÃO ROMANA E A LUSITÂNIA: UMA PERSPECTIVA GERAL

Maria Manuela Alves DIAS

Hoje em dia, entender o que era a religião para os romanos envolve, para nós, duas atitudes menraís. A primeira leva-nos a partir do princípio que os deuses da Antiguidade, tendo existido mitograficamente para a sociedade romana, não foram mais que criações dos homens, que os integraram no seu imaginário protector e prospectivo. E se isto foi claro para as elites da Antiguidade, para nós tal facto nem sempre foi fácil de admitir, ao que julgamos por causa, em grande parte, das características da nossa própria formação religiosa que, como se sabe, foi directa e constantemente influenciada pela doutrina cristã¹. A segunda obriga-nos a pensar nas religiões antigas como religiões não reveladas, ou seja um sistema religioso programaticamente desenvolvido para o controlo social e político dos estratos superiores, médios e inferiores das comunidades, locais ou regionais².

As elites políticas romanas, ou os ideólogos 'ao serviço' do Poder, tinham bem consciência do seu papel na manipulação das ideias religiosas e como, através dela, se operava a legitimação política do Poder. A versão que nos chegou da própria fundação da cidade de Roma é disso um exemplo.

Assim, Tito Lívio, no início do *Ab Urbe Condita*, contra-nos, quando escreveu a respeito do que no seu tempo se dizia sobre a fundação de Roma, o seguinte:

«Quanto aos acontecimentos anteriores à fundação da cidade ou à própria intenção de a fundar, que andam adornados mais com ficções poéticas do que transmitidos por meio de incorruptíveis registos de factos, não é minha intenção nem confirmá-los nem refutá-los. Este é um privilégio concedido aos antigos: que, confundindo as acções humanas com as divinas, tornem os primórdios das cidades mais augustos. E se a algum povo deve ser permitido considerar divinas as suas origens e atribuir aos deuses a sua autoria, a glória militar do povo romano é tal que, quando afirma que o seu pai e pai do seu fundador é, de preferência a todos os outros, Marte, os povos do mundo aceitam isto com tanta serenidade como aceitam o domínio romano» (Lívio, *Hist. Rom.*, I, Pref., 6-7)³.

O que Tito Lívio nos está a certificar, do ponto de vista da religião, é muito mais que a sua incredulidade quanto às origens míticas de Roma; implicitamente ele põe em relevo, numa perspectiva do *mos maiorum*, a legitimidade da utilização da religião ao serviço da política, tal como era a tradição dos Antigos. Esta alusão à 'herança' do deus Marte como fundador de Roma tem, para nós, como explicação o seu quê de rautológico, pois se legitima a acção militar de Roma também é essa

acção que justifica a crença na tradição que o impôs como deus tutelador da fundação. Tiro Lívio, ao distanciar-se da responsabilidade da justificação mitológica da fundação da cidade está cer-

tamente consciente da fraqueza lógica dessa explicação; mas, pragmaticamente, deveria admitir, como a maioria dos seus contemporâneos, que o povo não tinha necessidade de saber certas verdades, mas sim de respeitar o que, mesmo sendo menos verdadeiro, pudesse contribuir, por ele povo, para o bem da *res publica*.

Sem deixar de referir o papel de gregos e etruscos, que tinham habitado a região antes da fundação de Roma, Tiro Lívio acentua, contudo, que foi ao jovem Rómulo que coube o privilégio da criação da nova cidade. Os conflitos internos e as influências estrangeiras não são negadas, mas a política de Augusto requeria uma coesão à volta dos novos valores nacionais; a subalternização do episódio de Eneias que esta narrativa reflecte⁴, não exclui o passado grego de Roma; agora o inimigo não são as primitivas influências gregas; o objectivo é lutar ideologicamente contra a influência da helenização da cultura romana republicana enquanto ideologia 'de facção' – e a que ainda a defendia, embora derrotada politicamente, continuava socialmente activa.

Quando Tito Lívio⁵ relata a lenda da fundação da cidade, lenda cuja veracidade, como ele próprio disse, não confirmava nem desmentia, vai tornar mais claro, para nós, qual foi o papel dos deuses e qual foi o dos homens:

«Mas a fundação de tão grande cidade e início do mais poderoso império logo a seguir ao dos deuses era um dever, segundo julgo, para com o destino. A vestal foi violentada. E como desse à luz dois gémeos, ou porque estava convencida disso, ou porque um deus sempre seria um autor menos desonroso para a sua falta, nomeia Marte como pai da sua prole de paternidade incerta. Todavia, nem os deuses nem os homens a salvaram, nem a ela própria nem aos seus filhos, da crueldade do rei. Agrilhada, a sacerdotisa é enviada para a prisão. Quanto às crianças, o rei ordena que sejam lançadas ao rio.» (Lívio, *Hist. Rom.*, IV, 1-3).

Segue-se, na narrativa, a descrição de como um acaso providencial fez transbordar o rio e colocou a salvo, na margem, os dois gémeos, mais tarde recolhidos por pastores.

Apesar de Tito Lívio admitir que a paternidade do deus podia ser duvidosa, fica claro que o 'castigo' foi o máximo que o poder político podia desejar para este caso, isto é, um castigo à medida dos homens; e também fica claro que a intervenção dos deuses a favor de Reia Sílvia, a vestal, não foi sequer admitida. Quando escrevia o texto, Tito Lívio 'sabia' que o destino destes dois gémeos ia ser protegido, não já pelo deus Marte, seu pai, mas

pela Natureza. Primeiro o rio (o Tibre), depois a loba (que passou a ter o seu culto próprio), salvaram os dois meninos de uma morte certa. Os dois jovens fundadores passaram assim a estar, agora, já confundidos com o quadro geográfico em que se desenvolveria a cidade de Roma – sem pai nem mãe que, do céu ou da terra, lhes condicionassem os passos.

Nos dois excertos citados, a narrativa de Tito Lívio reflecte, de certo modo, o lugar e a função da religião em Roma. Se por um lado admite a religião como uma coadjuvante do poder político, por outro prefere-se, num assunto tão grave e importante como a fundação da Cidade, a tutela das forças da Natureza, sem nome e sem imagem, à intervenção de um Pai nominável e com área de influência específica, o que seria uma referência ideológica muito mais limitativa do que a da acção da Natureza.

As duas componentes atrás referidas, podemos relacioná-las: a primeira, com a facilidade com que a comunidade aceita a promiscuidade entre o político e o religioso, em todos os níveis em que o político se manifeste, e que culminou com a criação do Culto Imperial; a segunda, com a facilidade que os romanos tinham em sacralizar, no quotidiano, qualquer acção como emanção de uma força superior adequada à situação em causa, que naturalmente, ao ser evocada pelos homens, lhes garantiria protecção. Varrão (*De ling. lat.*, VI, 26)⁶ refere inúmeras situações em que a multiplicação de deuses menores, Lares e Génios, podem no quotidiano cooperar com as acções humanas, e inúmeras formas de sacralização da Natureza que tinham expressão em festas públicas, muitas delas de carácter especificamente não cidadão⁷. Mas a integração – na ordem pública – era forçosamente necessária, e note-se que é ainda por acção do exemplo de Rómulo que a integração se vai legitimar:

«Depois, quando o exército vencedor regressou, Rómulo, não só esplendoroso pelos seus feitos, mas não menos desejoso de ostentar essas façanhas, sobe ao Capitólio, levando os despojos do chefe inimigo morto suspensos num férculo feito expressamente para esse fim. Aí, depondo-os junto a um carvalho que era sagrado para os pastores, ao mesmo tempo que procedia à oferenda, traçou os limites para um templo a Júpiter e adicionou um cognome ao deus: "Júpiter Ferétrio", disse, "eu, Rómulo, rei vencedor, trago-te estas armas de um rei. Consagro-te este recinto sagrado neste espaço que venho de delimitar mentalmente, para sede de opulentos despojos que, mortos reis e chefes inimigos, os vindouros, seguindo o meu exemplo, te trarão". Tal é a origem deste templo, o primeiro que foi consagrado em Roma.» (Lívio, *Hist. Rom.*, I, 10, 5-7).

Ao assumir-se como chefe vencedor, invocando Júpiter, instituindo-lhe culto no local onde, na ordem não política, os pastores tinham um símbolo sagrado, dando-lhe, assim, ao deus, um epíteto e prometendo-lhe que o seu acto seria repetido pelos que se lhe seguiriam no Poder, vai substituir esse local sagrado para os pastores por um local de culto sancionado pelo poder político. Assim, no recinto da cidade, a Natureza sacralizada

acabou, desta forma, por ceder lugar ao 'sagrado polítrico', no culto de um deus maior⁸ – e tudo isso pela vontade do fundador da *Urbs*.

Ora este culto a Júpiter não era ainda o grande culto capitolino da tríade – Júpiter, Juno e Minerva –, cujo templo, com três celas, podemos, seguindo Tito Lívio, atribuir ao séc. IV a.C. Sabemos hoje que, destes deuses, Júpiter pertencia ao universo religioso dos latinos, enquanto que Juno e Minerva eram divindades poliádicas que protegiam cidades do sul da Etrúria (cfr. Bloch, 1965, p. 75 ss.); podemos ver nisto a legitimação religiosa de um primeiro expansionismo político.

Convém contudo não esquecer que o relato de Tito Lívio é uma peça fundamental na formação da consciência do Império, em que a tradição genuinamente romana é invocada para acudir à necessidade de criação de um universo ideológico renovado que vinha dar resposta às transformações políticas e sociais que o crescimento económico e territorial do domínio romano provocara, e de que, em Roma, já durante as Guerras Púnicas se tinha tomado consciência. Embora seja lícito admitir que a manipulação ideológica, por parte das elites, era consciente, o que é seguro é que 'o romano comum', do início do séc. I, dava geralmente crédito aos exemplos popularizados do relato liviano, sobretudo pelo seu grande valor simbólico e pedagógico. E se esse relato em termos históricos não é seguro, ele foi mais importante que a sua problemática veracidade. A sua função na formação da consciência colectiva dos romanos é o que importa, sobretudo no caso da sua consciência 'histórica' e 'religiosa' – e, pelo que vimos dos relatos de Tito Lívio, a sua utilização política vai ser um vector estrutural do comportamento dominante e determinado dos romanos.

Também a moral augustaica irá construir um ideal de vida; neste o indivíduo vai realizar-se através de trabalho, quantas vezes penoso e sem compensações imediatas, mas sempre assistido pelos deuses. Competirá ao homem agir, porque a acção acabará por ser a esfera onde o divino está garantidamente presente; o esforço do homem não é autónomo⁹: assim se pode entender a multiplicidade de deuses menores, com áreas de acção muito específicas (cfr. Vatro, *De ling. lat.*, V), e simultaneamente a de deuses 'maiores' quase abrangentes e, por vezes, polivalentes¹⁰.

Será neste quadro ideológico que se fundaram, na Hispânia, novas cidades, se combateram os redutos da resistência pompeiana¹¹, e se acabará por dominar e organizar, sob Augusto, o território peninsular¹²; embora não se possa deixar de considerar a marca da presença romana republicana no Sul da Hispânia¹³, que deixou vestígios nas práticas religiosas públicas de cidades, como foi o caso de *Saguntum*¹⁴.

Ao estabelecer na prática religiosa uma série de rituais bem regulamentados, o estado romano garantia o equilíbrio formal

entre ele e os indivíduos na sua comunicação com o divino; ao multiplicar as cerimónias religiosas públicas acabará por dominar e conduzir colectivamente a necessidade individual do religioso – pelo menos por algum tempo. E a necessidade individual do religioso foi, na opinião de J. Bayet (1973, p. 278), uma das causas do drama espiritual do Império romano, que acabou por facilitar a introdução e aceitação dos cultos orientais, fecundos em promessas de salvação individual.

A nível familiar, quando com Augusto a consciência da necessidade de coesão dos romanos se tornou um imperativo nacional, as manifestações da religião privada, mesmo no que toca ao culto dos mortos, vai na prática passar a testemunhar essa necessidade; as inscrições funerárias deixam de referir, à moda republicana, o nome do defunto (em nominativo), e passam a interpor, entre o familiar a quem se presta culto funerário e o cultuante, a menção de uma entidade religiosa superior, os Deuses Manes. A sociedade, através de práticas religiosas familiares (e não esqueçamos que a família alargada romana é também um elemento constitutivo do poder político e como tal reconhecido), tinha sabido, voluntária ou involuntariamente, afastar do culto dos mortos o fantasma do culto do 'chefe de facção', que a menção do nome, em nominativo, podia esconder; em contrapartida generaliza o uso de formulários funerários que aproximam os epitáfios dos textos honoríficos¹⁵, até que, no séc. II d.C., se acaba por valorizar, superlativando as virtudes domésticas do defunto, a tal ponto que quase se lhe diminui a qualidade de cidadão.

Num esforço de domínio globalizante, a sacralização do político estendia-se ao quotidiano, já não só com a determinação no calendário dos dias fastos e nefastos, mas com a celebração pública dos natalícios tanto dos Imperadores – os chefes carismáticos – como das legiões, o braço armado do Poder.

Nas cidades do Império a ordem religiosa era marcada pelo formalismo ritual¹⁶ de um Culto Imperial cada vez mais formal, em que se deviam comprometer, a diferentes níveis, elementos de todo o corpo social. A individualidade religiosa de cada comunidade cidadina limitava-se, de uma forma geral, ao culto do Génio da cidade¹⁷; e, nas comunidades recentemente ganhas para a expressão ritual religiosa romana, juntava-se à invocatória ao Génio a referência étnica, distintiva da comunidade (Blázquez, 1981, p. 179-221, com abundante bibliografia). Diversos autores interpretam as dedicatórias aos Génios e Lares, nomeadamente quando se trata de inscrições onde aparecem nomes indígenas, de cultuantes ou comunidades, como vestígios de uma

transição do indígena ao romano, admitindo, consequentemente, que essa era uma etapa necessária; mas, quer a consideremos um progresso em direcção a uma cultura religiosa nova, quer uma resistência ideológica ao 'invasor', convém interrogarmo-nos se de facto temos que escolher uma ou outra destas duas interpretações dicotómicas, ou se não estaremos perante um duplo discurso, um para cada uma das duas comunidades. A deificação da natureza, característica da ideologia oficial romana, acima referida, e a fácil politização do religioso facilitavam este tipo de comportamentos. Na Lusitânia, o culto a *Iupiter Optimus Maximus*, tão típico dos acampamentos e longamente divulgado entre as populações rurais, cultuado por indivíduos que usam nomes indígenas, mas de nenhum modo exclusivo de comunidades indígenas (Ramírez, 1981, especialmente os mapas, p. 242-246), permite-nos perceber este duplo discurso; e à invocatória a uma mesma divindade, a resposta divina, 'em língua latina', seria infalível, mas o discurso seria certamente diferente para estes dois tipos de cultuantes; o que está em causa é o contexto da invocatória, pois o deus invocado está, por via da própria invocação, adequado à comunidade de quem o invoca.

Também não podemos esquecer que o poder político podia responder às necessidades religiosas dos diversos grupos através da criação de templos, em locais já anteriormente sagrados, transformando a Natureza sagrada no sagrado político, na repetição do gesto de Rómulo. Este parece ter sido o caso do Culto do Sol e da Lua, de que temos vestígios datados do séc. III, junto a Sintra (*CIL* II 258, 259), do santuário de Panóias, onde os cultos foram introduzidos por altos funcionários do Império (*CIL* II 2395; Alföldy, 1997), e ainda, segundo creio, da apropriação pelas elites do Sul da Lusitânia e da Bética do santuário do culto indígena de Endovélico (Dias/Coelho, 1995-97).

Globalmente, o comportamento religioso dos romanos foi eminentemente político, independentemente do teor específico do deus cultuado, da época ou das comunidades. A nível individual, e tal como acima se referiu, a moral augustaica acabou por deixar marcas na concepção romana de vida que facilitarão o advento do cristianismo; as virtudes do trabalho, quantas vezes penoso e sem compensações imediatas, mas sempre assistido pelos deuses, e a necessidade de uma infinita piedade para com os eles, expressa no sacrifício e na prece, não foram alheias à religião romana e serviram, na ordem prática, para a realização individual e familiar. A politização da religião cristã, tornando-a a religião oficial, também não foi um comportamento novo.

Notas:

¹ Ora, bem sabemos como somos levados muitas vezes a pensar que os deuses dos romanos terão sido, para eles romanos, o que Deus, os Santos e os Santos-Mártires vieram a ser para os cristãos. Este 'transfer', por tão óbvio nos dias de hoje, nem necessita de uma análise decompositiva no domínio daquelas que se fazem na área da psico-análise sociológica.

² Para os aspectos teóricos do problema, cfr. Prieto/Marin, 1979, especialmente p. 59 ss.

³ Sobre Tito Lívio, cfr. Paratore, 1987, p. 453-471.

⁴ Apesar de Eneias ser, como se sabe, o herói do poema nacional, a ideologia que este poema veicula não é, na perspectiva augustaica, a da do fundador de Roma; e embora o poema tenha sido entendido também como uma narrativa de fundação, a verdade é que o culto de *Aeneas Indiges* está associado inelutavelmente ao território de *Lavinium* (cfr. Liou-Gille, 1980, p. 86-207). Sobre o significado da *Eneida* como peça da ideologia augustaica ver tb. Galinsky, 1969, *passim*; e id., 1996, p. 246-253; há ainda que ter em conta a perspectiva filosófica especulativa de Serres, 1983.

⁵ Admite-se que os primeiros cinco livros da obra de Lívio tenham sido escritos entre 27 e 25 a.C.; este autor terá vivido entre 64 a.C. e 12 d.C. – cfr. Tito Lívio, *História de Roma*, livro I, ed. P. F. Alberto, p. 7-12.

⁶ Sobre Varrão, cfr. Paratore, 1987, p. 169-178.

⁷ E, o que é mais importante, assumidas como específicas do campo, as *Paganalia* – cfr. Varro, *De ling. lat.*, VI, 24.

⁸ Varro, *De ling. lat.*, V, 66-67, afirma que Júpiter representa o Céu e Juno a Terra; diz também que estes não eram os únicos nomes pelos quais eles eram invocados.

⁹ Sobre este assunto, cfr. Galinsky, 1996, p. 121-140.

¹⁰ Catão (*De Agric.*, 83 e 141) aconselhava aos agricultores a invocação a Marte, o deus que tanto pode proteger na guerra como garantir, associado a Silvano, o bom desempenho dos bois utilizados nos trabalhos agrícolas ou a purificação dos campos, juntamente com Janus e Júpiter. É talvez também na sua versão de protector do mundo rural que podemos enquadrar a invocatória a Marte encontrada em Torre de Palma – cfr. Encarnação, 1984, n.º 568. Sobre Catão, cfr. Paratore, 1987, p. 103-109.

¹¹ No caso do território português os redutos pompeianos são localizados em Alcácer do Sal, a *Urbs Imperatoria* (Salácia) – cfr. Grant, 1969, p. 25; e Tovar, 1974, p. 214.

¹² Cfr. tb. Abascal/Espinosa, 1989, p. 59 ss., com ampla bibliografia. Para a discussão de alguns casos, cfr. Faria, 1999.

¹³ Para os vestígios desta presença, cfr. Fatás (ed.), 1986, *passim*.

¹⁴ Como prova a existência do colégio dos Sális – cfr. Beltrán Lloris, 1980, p. 392-394.

¹⁵ Para a evolução dos formulários funerários, cfr. Cagnat, 1976, p. 218.

¹⁶ Sobre o culto imperial no Baixo Império, cfr. Rives, 1999. Cerca de cinquenta anos depois do decreto de Décio, que obrigava todos os cidadãos à participação nos sacrifícios públicos (que este autor considera uma simples formalidade ritual e não um caso de exigência de convicção religiosa), na *Hispania*, o Concílio de Élvira (1. IV), ao admitir que havia *flamines* que eram catecúmenos e que, no caso de se absterem de sacrificar, deviam ser admitidos ao baptismo passados três anos, parece atribuir ao sacrifício dos *flamines* um carácter simplesmente formal, o que está na mesma ordem de ideias do defendido por Rives – cfr. Vives, 1963.

¹⁷ Na Lusitânia, em Mérida, apareceu uma escultura que foi interpretada como representando o génio da cidade – cfr. Álvarez Martínez, 1971. Para o culto dos Lares, cfr. Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 213-236.

Fontes:

CATO – *De Agricultura*. Les Belles Lettres. Paris. 1975.

TITO LÍVIO – *História de Roma (Ab Urbe Condita)*, livro I. Introd., trad., not. de Paulo Farmhouse Alberto. Inquérito. Lisboa. 1999.

VARRO – *De lingua latina*. Ed. R. G. Kent. Loeb. London-Cambridge. 1938.

Referências bibliográficas:

ABASCAL, J. M.; ESPINOSA, U. (1989) – *La Ciudad Hispano-Romana. Privilegio y Poder*. Logroño.

ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R.; FABRE, G. (1969) – Le culte des Lares à Conimbriga (Portugal). In *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. Paris, p. 213-236.

ALFÖLDY, G. (1997) – Die Mysterien von Pandias (Vila Real, Portugal). *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 176-246.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1971) – El Genio de la Colonia Augusta Emerita. *Habis*. Sevilla. 2, p. 257-261.

BAYET, J. (1973) – *Histoire Politique et Psychologique de la Religion Romaine*. Paris.

BELTRÁN LLORIS, F. (1980) – *Epigrafla Latina de Saguntum y su Territorio*. Valencia.

BLÁZQUEZ, J. M. (1981) – El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griegas, romana y mistericas. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 179-221.

BLOCH, R. (1965) – *Tite Live et les Premiers Siècles de Rome*. Paris.

CAGNAT, R. (1976) – *Cours d'Épigraphie Latine*. Roma. (III ed. anastática).

DIAS, M. M. A.; COELHO, L. (1995-97) – Endovélco: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (São Miguel da Mota, Terena, Alandroal). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. S. IV, 13/15, p. 252-265.

ENCARNÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra.

FARIA, A. M. (1999) – Colonização e municipalização nas províncias hispano-romanas: reanálise de alguns casos polémicos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa. 2 (2), p. 29-50.

FATÁS, G., ed. (1986) – *Epigrafla Hispánica de Época Romano-Republicana*. Zaragoza.

GALINSKY, K. (1969) – *Aeneas, Sicily and Rome*. Princeton.

GALINSKY, K. (1996) – *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*. Princeton.

GRANT, M. (1969) – *From Imperium to Auctoritas*. Cambridge.

LIU-GILLE, B. (1980) – *Cultes "Héroïques" Romains – Les Fondateurs*. Paris.

PARATORE, E. (1987) – *História da Literatura Latina*. Lisboa. [Trad. da ed. italiana de M. Losa].

PRIETO, A.; MARIN, N. (1979) – *Religión e Ideología en el Imperio Romano*. Madrid.

RAMÍREZ, J. L. (1981) – Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 224-252.

RIVES, G. B. (1999) – The decree of Decius and the religion of Empire. *The Journal of Roman Studies*. London. LXXXIX, p. 135-154

SERRES, M. (1983) – *Rome. Le Livre des Fondations*. Paris. [Rev. ed. Hachette, 1999].

TOVAR, A. (1974) – *Iberische Landeskunde, 2: Lusitanien*. Wiesbaden.

VIVES, J. (1963) – *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid.

NOVIDADES SOBRE O CULTO IMPERIAL NA LUSITÂNIA

I - De J. Leite de Vasconcellos a Duncan Fishwick: estado da pesquisa

¿Como deixar de saudar com respeito a iniciativa do Museu Nacional de

Arqueologia de Lisboa, que decidiu organizar uma exposição, acompanhada da presente obra documental, para celebrar o centenário da elaboração das *Religiões da Lusitânia*, na parte que principalmente se refere a Portugal por J. Leite de Vasconcellos, professor na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e director do Museu Etnológico Português? O primeiro volume, aparecido em meados de 1897, foi seguido de um segundo em 1905 e de um terceiro nos inícios de 1913. Este humanista não ignorava nenhuma das grandes sínteses que existiam no seu tempo, a *Griechische Mythologie* de Preller ou a obra de Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. As suas pesquisas foram fecundadas pela criação do Museu Etnológico em 1893, pela publicação, dois anos mais tarde, do primeiro número de *O Archeologo Português* e pelos seus esforços para alargar a base documental de que dispunha, multiplicando quer as viagens e escavações em Portugal, quer as visitas a Paris para aperfeiçoar os seus conhecimentos em arqueologia e em filologia.

Uma tal obra merece consideração, mesmo se o culto imperial ali recebe um tratamento sumário (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 313-326): o autor contenta-se em enumerar as inscrições recolhidas no *CIL* II. A sua restrita base documental de modo algum poderia permitir-lhe apresentar um panorama mais completo sobre o culto imperial na Lusitânia. Aquilo que mais surpreende é a falta de uma reflexão crítica sobre a origem do culto, sobre o seu desenvolvimento, bem como a ausência de referências às fontes literárias, como Tácito, ou às fontes numismáticas e arqueológicas no caso do altar e do templo de Mérida.

Desta forma a via permanecia aberta a uma nova tomada de consciência sobre os problemas do culto imperial na Península Ibérica. Foi essa aventura que me tentou e que desenvolvi em 1958 na minha tese (Étienne, 1958). Desejei então escrever uma história global do culto, que mergulha as suas raízes no passado da Península; pela primeira vez, uma pesquisa antropológica situava as manifestações de devoção ao chefe no âmbito das tradições de Celtas e Iberos, preparando assim a unidade da *Hispania*. A Lusitânia está presente ao longo de todo o livro II, consagrado à *L'organisation du culte impérial*, onde são sucessivamente estudados o culto provincial, o culto municipal, os colégios religiosos. No livro III, *L'objet du culte*, o material epigráfico da Lusitânia esclarece o culto do imperador vivo, o culto do imperador divinizado, o culto do *genius* e do *numen*, o culto das virtudes

Robert ÉTIENNE

imperiais e dos deuses augustos. É no livro IV, *L'évolution du culte impérial d'Auguste à Dioclétien*, que a devoção aos imperadores e às imperatrizes é tratada

na sua dinâmica, que são diferenciadas as épocas fortes, os momentos de transição e de fraqueza, para terminar num período de declínio. Nesse estudo, todos os novos documentos aparecidos após a obra de Leite de Vasconcellos foram integrados e submeridos a um exame crítico, facilitado pela multiplicação de ensaios sobre o culto provincial de outras províncias.

A ambição de D. Fishwick foi, à partida, de uma outra dimensão. O sábio de Edmonton (Canadá) desejou estudar o culto imperial à escala de todo o Ocidente. Mas rapidamente deu-se conta que um plano como esse não estava ao seu alcance, porquanto manifestamente faltavam obras analisando o fenómeno por cidades ou por províncias, facto que *a posteriori* legitimou o âmbito da minha própria pesquisa. Fishwick multiplicou então as suas investigações, as suas reflexões, publicando-as a partir de 1961 nas mais diversas revistas especializadas e reunindo-as mais tarde em dois volumes, divididos em quatro tomos, acompanhando-as de contributos inéditos. Justificou este projecto editorial por facilitar assim a consulta de artigos dispersos, embora correndo o risco de repetições, crítica que ele assume de bom grado. O título desta obra, publicada na colecção dos *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, permanece fiel à intenção original — *The Imperial Cult in the Latin West* —, ainda que o sub-título restrinja as suas ambições: *Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Esta obra não oferece, pois, uma visão global do Culto Imperial no Ocidente, mas lança numerosos raios de luz sobre pontos sensíveis desta história. Surgiram assim em 1987 os tomos I.1 e I.2, consagrados ao estabelecimento e ao desenvolvimento do culto imperial no Ocidente; na mesma data foi publicado o tomo II.1, onde são estudados o *genius* e o *numen* do Imperador, as divindades augustas, a liturgia e o cerimonial. Em 1992, o tomo II.2 constitui o fecho desta publicação, oferecendo uma bibliografia selectiva e os *indices*. Os volumes III e IV deverão aparecer numa nova série, que aguardamos com impaciência. Seja como for, mesmo se o autor está consciente da necessidade de rever o seu texto e de nele integrar os novos documentos, não podemos senão admirar a obra já publicada e a pertinência da sua "doutrina". Nenhum problema espinhoso é evitado e o recurso ao conjunto das fontes é um dado permanente. Uma observação, no entanto: a atenção quanto à arquitectura dos monumentos do culto imperial, àquilo que

designei por complexos monumentais do culto imperial, teria merecido uma maior sistematização, pois o culto imperial motivou a concepção de uma praça fechada e o traçado de percursos processionais. Mas a incansável actividade do sábio canadiano logrou preencher esta falta e os seus últimos artigos¹ respondem às nossas interrogações, de tal forma que esse recente conjunto de reflexões nos incita a regressar à história do culto imperial na Lusitânia: documentos importantes surgiram, permitindo de melhor forma esboçar a evolução do culto provincial. Sobre tudo um estudo, pleno de inteligência e de sagacidade, da autoria de J. C. Edmondson (1997), acaba de permitir desembaraçar a pesquisa de uma aporia irritante. Deve registar-se um notável pro-

gresso a propósito do templo de *Emerita Augusta* (Étienne, 1996), a capital, permitindo compreender melhor a sua influência sobre os santuários municipais, como o de *Conimbriga*.

Oferecemos as reflexões que se seguem como homenagem ao corajoso pioneiro que foi J. Leite de Vasconcellos.

II - Uma nova visão do desenvolvimento do culto provincial na Lusitânia

1. Uma nova cronologia de sacerdotes provinciais

Devemos rever a cronologia que antes propusémos (Étienne, 1958, p. 122-126) e apresentar uma nova repartição temporal dos sacerdotes provinciais:

I	<i>CIL</i> II, 41* <i>AE</i> , 1987, 489	Conimbriga	L. Papirius L. f.	Tibério	Flamen augustalis
II	<i>AE</i> , 1966, 177 <i>HAEp.</i> , 2640 <i>ILER</i> , 5540	Scallabis	L. Pomponius M. f. Capiro	48	Flamen provinciae Lusitaniae divi Augusti divae Augustae
III	<i>CIL</i> II, 473 <i>MM</i> , 38, 1997, p. 91-103	Emerita	Albinus Albui f.	42-54	Flamen divi Augusti et divae Augustae provinciae Lusitaniae
IV	<i>CIL</i> II, 35 <i>ILS</i> , 2920	Salacia	L. Cornelius C. f. Bocchus	Cláudio	Flamen provinciae
V	<i>CIL</i> II, 5184 <i>ILS</i> , 2921	Caetobriga	L. Cornelius L. f. Bocchus	Nero-Vespasiano	Flamen provinciae
VI	<i>AE</i> , 1967, 187	Emerita	C. Pompeius L. f. Pap. Priscus	Cáudio-Nero	Flamen provinciae
VII	<i>CIL</i> II, 5264 <i>ILS</i> , 261	Emerita	L. Iunius Latro	Vespasiano (77-78)	Flamen provinciae
VIII	<i>CIL</i> II, 160	Ammaia	C. Iulius Vegetus	?	Flamen provinciae
IX	<i>CIL</i> II, 396	Bobadela	Sex. Aponius Scaenus Flaccus	?	Flamen provinciae
X	Inédito ²	Emerita	Modestus		{Flamen ? p}rovinc(iae) Lusitan(iae)

(I) *CIL* II, 41* = *AE*, 1987, 489

Esra inscrição foi indevidamente incluída por Hübner entre as falsas; Krascheninnikoff (1896) não teve nenhuma dificuldade em corrigir a má leitura de Brito. Este L. Papirius l. f., *flamen augustalis* da Lusitânia, faz uma dedicação a *Divus Augustus* e deve ser colocado sob Tibério, e não sob os Flávios. Nenhum

exegeta duvida mais da sua autenticidade nem da sua datação (Fishwick, *ICLW*, I, 1, p. 164-165); aderimos à conclusão de D. Fishwick, aceite por J. C. Edmondson (1997, p. 104, n.º 58). A sua devoção dirige-se apenas a *Divus Augustus* e pertence, pois, ao período 14-42, data em que surge o culto da *Divia Augusta*.

(II) *AE*, 1966, 177

Uma tal cronologia verifica-se com L. Pomponius M. f. Capito de *Scallabis*, que é designado como sacerdote da província da Lusitânia relativamente a Augustus divinizado e a Lúvia divinizada: exerceu o seu cargo em 48, sob os consulados de A. Vitellius e de Vipsranus, ou seja, sob Cláudio e após 42. Assim, a partir desta data, o flâmine provincial honra um *divus* e uma *diva*, tão estreitamente ligados. Não há ainda o culto disrinho das *divae* e as flamínicas não existem ainda.

(III) *CIL* II, 473

A nova leitura da inscrição deve-se a J. C. Edmondson que, num artigo particularmente demonstrativo, convenceu D. Fishwick (no prelo), restabelecendo a parte direita do texto mutilado; sobretudo, lendo um D após *flamen* na linha 2, outorga a Albinus Albi f. o título de *flamen d[ivi augusti et] divae augustae* e, por simetria, restitui na linha 1 *DIVAE AVGVSTAE*. Uma tal leitura supera, pois, as aporias nas quais todos os sábios, desde eu próprio (Étienne, 1958, p. 124-125) até P. Le Roux (1994), se enredaram. Porém, advogarei em prol da minha posição, que converge com a de Edmondson (1997, p. 103, n.º 35), sem que nisso se possa ver uma simples ironia do acaso. O ponto forte doutrinal permanece: um sacerdote provincial masculino não pode servir apenas uma imperatriz deificada. Albinus tinha, sem dúvida, dedicado duas estátuas colocadas sobre as inscrições.

(IV) *CIL* II, 35

(V) *CIL* II, 5184

A identidade dos dois titulares do flaminato provincial, designada apenas por *flamen provinciae*, coloca problemas que já explicitarei (Étienne, 1958, p. 123-124). Parece estabelecido em definitivo que L. Cornelius C. f. Bocchus é o pai de L. Cornelius L. f. Bocchus; a inscrição mutilada *AE*, 1967, 195 não contribui em nada para resolver a filiação, atendendo ao estado da pedra. A *colonia Scallabitan* contenta-se em manifestar o seu reconhecimento a um Bocchus, flâmine da província. Torna-se pois necessário distinguir sempre entre pai e filho, que ocuparam o cargo religioso supremo da Lusitânia ao longo de duas gerações. Se *flamen provinciae* é um título usado após a divinização de Cláudio, o primeiro Bocchus, filho de Caius, tê-lo-á assumido sob Nero e o seu filho no início do imperialato de Vespasiano. Plínio o Antigo (*NH*, XXXVII, 7, 97 e 9, 127³) podia citá-lo como especialista dos assuntos da Lusitânia e da *Hispania*.

(VI) *AE*, 1967, 187

Parece que a partir de agora o título canónico de sacerdote provincial apenas inclui a menção da província: torna-se então muito difícil propor uma data precisa. Em todo o caso sabemos,

graças à inscrição seguinte, do sacerdote (VII), que desta forma se designava em 77-78 o sacerdote provincial.

(VII) *CIL* II, 5264

O sacerdote provincial acompanha o governador da Lusitânia na dedicação de um busto de ouro de Tito, pesando cinco libras (322 ou $327 \times 5 = 1610$ ou 1635 gramas). Tal busto seguia as procissões do culto imperial que vinham do templo ao anfiteatro, por exemplo, ou, como em Avenches, ao teatro (Étienne, 1985, p. 15)⁴. Uma dedicação como esta testemunha o culto do imperador vivo lado a lado com o dos imperadores e imperatrizes divinizados.

Para os sacerdotes (VIII) e (IX), não podemos aputar a sua cronologia, conforme afirmámos já anteriormente (Étienne, 1958, p. 126)⁵.

2. Novidades quanto à evolução do conteúdo do culto provincial

Efectivamente, a base documental dos sacerdotes provinciais da Lusitânia alargou-se, mas dentro de modestas proporções; é, pois, a reflexão sobre o conteúdo do culto que nos traz, sobretudo, maior inovação e certeza. Podemos esquematizá-la através do seguinte quadro:

O culto de *Divus Augustus* foi praticado desde a criação do culto provincial e o sacerdote é denominado *flamen augustalis* (I), de 15 a 42.

Quando Cláudio leva o Senado a declarar *diva* a defunta imperatriz Iulia Augusta, Lúvia, esposa de Augusto, o flâmine honra simultaneamente *Divus Augustus* e *Diva Augusta*. É o novo sacerdote (II) que fornece a prova e que permitiu a J. C. Edmondson legitimar a sua recente leitura de *CIL* II, 473. Um novo documento epigráfico de *Emerita* (Edmondson, 1997, p. 89-91) reforça esta devoção. Trata-se de uma dedicação mutilada a *Divo Augusto / et. Diva(e Augustae) / Sacrum {...} / {...} / {...} / {...}*. Ela prova à evidência que, a partir de agora, os sacerdotes provinciais honram conjuntamente *Divus Augustus* e *Diva Augusta* e, quando Cláudio ele próprio vier a ser proclamado *Divus Claudius*, poderá facilmente ser agregado a tal titulatura.

Uma outra evolução do conteúdo do culto provincial data dos Flávios, quando o *concilium* faz acto de devoção a Tito, filho de Vespasiano, verosimilmente em Julho de 77. Nas procissões do culto imperial, um busto em ouro do Imperador e outro de seu filho, corregente, eram oferecidos à veneração das massas, em conformidade com uma das clausas da *lex Narbonensis*.

E quanto ao culto de Roma, que se passa? Nenhuma titulatura de nenhum sacerdote lhe faz alusão e tal culto deve esconder-se por detrás da anónima designação *flamen provinciae Lusitaniae*. É evidente que a mudança de dinastia eclipsou a devoção a *Divus Augustus* e a *Diva Augusta*. Para servir o culto das *divae* criaram-se então as flamínicas, das quais conhecemos seis para a província da Lusitânia:

I	<i>CIL</i> II, 195	Olisipo	Servilia L. f. Albini		Flaminica provinciae
II	<i>CIL</i> II, 32 <i>ILS</i> , 6893	Salacia	Flavia L. f. Rufina	Flávios	Flaminica provinciae
III	<i>CIL</i> II, 895 <i>ILS</i> , 6895	Caesarobriga	Domitia L. f. Proculina	Flávios	Flaminica provinciae
IV	<i>CIL</i> II, 122 = <i>CIL</i> II, 5189	Ebora	...a f. Calchisia	meados do séc. II	Flaminica provinciae
V	<i>CIL</i> II, 114 <i>CIL</i> II, 339	Ebora Collipo	Laberia L. f. Galla	?	Flaminica provinciae
VI	<i>AE</i> , 1989, 396	Emerita	Helvia M. f.	?	Flaminica provinciae

As flamínicas apresentam todas o mesmo título de flamínica da província e, mesmo se renuncio a ver em Servilia L. f. Albini a filha do sacerdote provincial Albinus, do qual não se conhece o prenome, aceitando que se trate da esposa de um Albinus, as sacerdotisas (II) e (III) sugerem, pela sua própria onomástica, pertencer à época flávia. Domitia Proculina gaba-se de ter sido a primeira sacerdotiza em *Caesarobriga*, sem dúvida quando esta cidade se tornou um município flaviano. Para (IV) a epigrafia, fazendo fé em Hübner, conduz-nos a meados do séc. II. As sacerdotizas (V) e (VI) escapam, enfim, a qualquer datação.

De todos os modos, trate-se de flamínicas ou de flâmines, o culto provincial da Lusitânia enriqueceu-se; o culto de Roma manteve-se discreto, pois não surge de todo na génese do culto provincial na Lusitânia (cfr. Étienne, 1958, p. 293-294).

Em resumo, o culto imperial provincial conheceu, na Lusitânia,

novos contributos importantes que permitiram traçar um quadro lógico e racional do seu desenvolvimento, de forma um pouco inesperada. Três etapas: 15-42, *divus Augustus*; 42-54, *divus Augustus* e *diva Augusta*; sob os Flávios, culto do imperador vivo e, sem dúvida, culto discreto de Roma. Espera-se que novos documentos venham a permitir detalhar o conteúdo do culto e que a história de um fenómeno importante para a mentalidade antiga continue a enriquecer-se.

III - O culto municipal, vector da romanização

A base documental do culto municipal não progrediu quase nada. Nenhuma nova cidade acolheu a devoção ao imperador e os novos sacerdotes inscrevem-se em cidades já contempladas, tais como *Emerita*, *Olisipo*, *Salacia*; apenas *Scallabis* parece dever reivindicar um sacerdote que uma leitura errada tinha atribuído a *Emerita*. Eis o respectivo inventário cronológico:

I	<i>CIL</i> II, 49	Pax Iulia	M. Aurelius	Tibério, 14-37	Flamen Ti. Caesaris Aug
II	<i>CIL</i> II, 194 <i>ILS</i> , 6896	Olisipo	Q. Iulius Plorus	Tibério, 14-19	Flamen Germanici Caesaris Flamen Iuliae Augustae
III	<i>AE</i> , 1915, 95	Emerita	Cn. Cornelius Severus	Tibério, 14-29	Flamen Iuliae Augustae
IV	<i>CIL</i> II, 260 <i>AE</i> , 1987, 478a	Olisipo	L. Iulius Maelo Caudicus	Tibério, 14-37	Flamen divi Augusti
V	<i>AE</i> , 1982, 461	Salacia	L. Iunius Philo	Tibério, 14-37	Flamen divi Augusti

VI	AE, 1966, 177 HAEp, 2640 ILER, 5540	Scallabis	L. Pomponius M. f. Capito	48	Flamen col. Aug. ...?
VII	CIL II, 5617	Salacia	L. Cornelius L. f. Bocchus	Vespasiano, 70-79	Flamen perp.
VIII	AE, 1987, 478d	Olisipo	P. Staius Exoratus	Tito-Domiciano, 79-96	Flamen divi Vespasiani

Os sacerdotes que se seguem devem, na sua maior parte, pertencer ao séc. II, a partir do momento em que os Flávios honram

os *divi* e em que o título de flaminato, só ou seguido do nome da cidade, abrange o culto dos *divi*, de Roma e do Imperador vivo.

IX	CIL II, 34 ILS, 6894	Salacia	L. Porcius Himerus	Flamen divi Vespasiani
X	CIL II, 51	Pax Iulia	L. Clodius Salvianus	Flamen divorum aug{g} ou {gust}
XI	CIL II, 53 ILS, 6894	Pax Iulia	C. Iulius Peto	Flamen divorum
XII	CIL II, 55	Pax Iulia	?	Flamen Pacis Iuliae
XIII	CIL II, 197	Olisipo	? Vegeta...?	Flamen
XIV	CIL II, 5141	Ossonoba	C. Iulius Felicior	Flamen
XV	AE, 1955, 262	Pax Iulia	... Aelianus ...	Flamen reipublicae Pacis Iuliae
XVI	AE, 1967, 187	Emerita	L. Pompeius Priscus	Flam. col.

O conteúdo do culto municipal na Lusitânia concilia-se harmoniosamente com o do culto provincial. *Pax Iulia* segue a mesma evolução que *Emerita*, além do mais alinhando-se a capital da província, para os sacerdotes municipais, pelos títulos dos sacerdotes provinciais. Um tal florescimento advoga a favor da espontaneidade do culto municipal, prestado tanto a *divus Augustus* como a *divus Vespasianus* e aos *divi*, e do seu papel estrutural para uma sociedade que aspirava à estabilidade e a uma completa aculturação: o culto imperial é assim um vector de romanização, simultaneamente actor e testemunho.

Insistimos já – era então uma novidade – sobre o papel dos municípios na eleição dos sacerdotes provinciais (Étienne, 1990). A sociedade “colonial” não tinha a vitalidade, o peso económico nem a cultura das sociedades municipais, formadas por aristocratas proprietários ligados a Roma e que podiam delegar um dos seus para *Emerita Augusta* durante um ano inreiro. A única excepção, no que diz respeito aos sacerdotes do culto municipi-

pal, vem da Colónia de *Pax Iulia* que, com uma regularidade exemplar, seguiu a evolução do conteúdo do culto. Mas, exceptuando *Emerita* (e, talvez, *Scallabis*), as outras cidades que elegeram sacerdotes são municípios, que não deram a nenhum cidadão de *Pax Iulia* a oportunidade de um “destino” provincial: os indígenas, unidos, olharam de cima essa população transplantada e de um nível social inferior, que souberam perfeitamente isolar. Deste modo, o culto imperial ilustra a hierarquia urbana verificada na Lusitânia.

IV - Culto imperial e espaço sagrado

A maior novidade, nos últimos cinquenta anos, vem da modelização arquitectural do culto imperial: a partir de agora não mais se pode ter simplesmente em conta a presença de um altar ou de um templo em torno dos quais se organizaria o culto imperial, mas sim de um complexo arquitectónico onde o templo é colocado num verdadeiro esconjo formado por pórticos que dese-

nam os percursos das procissões onde as estátuas de sacerdotes e sacerdotizas são instaladas em território sagrado, o *temenos* do templo, *intra fines eius templi statuæ ponendæ ius esto* – para retomar a fórmula da *lex de flamonio provinciae Narbonensis*, que certamente remonta a Vespasiano (CIL XII, 6038 = ILS, 6964)⁶. Aliás, porque não acreditar na existência de uma *lex de flamonio provinciae Lusitaniae, vel Tarraconensis?* (cfr. Étienne, 1958, p. 410).

São as explorações arqueológicas, as quais se multiplicaram na Península Ibérica, que o confirmam, e desde logo na Lusitânia a partir de Augusto. Encontrámos em *Conimbriga* (Alarcão/Étienne, 1977, p. 28-34) o santuário augustano do culto imperial formando uma dependência do pórtico da fachada do *forum*, fazendo pensar na disposição do santuário da basílica de Fano. A revolução flávia-trajânica transformou o *forum* tradicional num *forum* de tipo imperial, com o templo rodeado por três pórticos, onde a circulação se faz a nível idêntico ao do *pronaos* e ao da *cella* do templo; uma segunda praça, situada diante da primeira, é igualmente rodeada de pórticos e acolhe a população dos devotos. É importante reter a datação flaviana, que assinala noutras províncias (cfr. Fishwick, 1999b), quer para o culto provincial como para o culto municipal⁷, a adopção desse plano em P que tende a tornar-se canónico.

Em Mérida, o templo municipal do culto imperial deve identificar-se com o edifício designado como «templo de Diana» (Étienne, 1996, p. 153-157). Construído em 16-15 a.C., é contemporâneo da data da criação da Província da Lusitânia e situa-se coníguo ao *forum* porticado (Álvarez Martínez/Nogales Basarrate, 1990, fig. 1) e decorado com *clipei* ostentando a cabeça de Jupiter Amon, imitando a decoração do *forum* de Augusto em Roma. O pórtico augustano é rebocado com estuque, pertencendo a decoração com placas de mármore à época flávia. Desta forma, o templo municipal do culto imperial em Mérida é solidário com uma cenografia habitual nas cidades do Ocidente, a qual foi realçada pelas nossas escavações em *Conimbriga* e confirmada pelas explorações arqueológicas que se multiplicaram na Península Ibérica.

Mas a arqueologia não saberia ir ao encontro das fontes literárias e numismáticas. Uma primeira dificuldade nasceu em Tarragona a partir das conclusões extraídas de recentes escavações. A data da construção do complexo provincial de Tarragona (cfr. Fishwick, 1999a) pareceu ter sido definitivamente estabelecida pelas pesquisas do «Taller-Escuela Arqueológica de Tarragona», que a fixam nos anos 69-70, o que coincide com os primeiros textos epigráficos oriundos do terrço médio; mas não é necessário por isso renunciar ao templo octóstilo das moedas de *Tarraco* que nos oferecem a imagem do templo provincial (id., *ib.*, p. 135). A reforma flaviana visou apenas a construção dos pórticos e dos terraços, bem como do circo do terrço inferior. Terá o templo provincial de *Tarraco*, durante um longo

período, permanecido isolado? Contrariamente ao que pensa D. Fishwick, o templo do culto provincial não foi erguido sem a construção de um pórtico em U; o arquitecto colou-se ao mesmo modelo arquitectural que triunfou na época flávia; encontrámo-lo quer em *Conimbriga*, quer no *Aventicum* (Étienne, 1985).

As moedas datadas de Tibério oferecem no reverso, para *Emerita Augusta*, um templo tetrástilo (Étienne, 1958, p. 414), e não octóstilo como em Tarragona, na linha das representações de templos do Sul e do Sudeste da Península. Os acrotérios assemelham-se aos do altar *Arae Providentiae*, que representam não uma cópia do altar de Roma, mas um monumento real, construído em *Emerita*; e mesmo se o monumento emeritense ali se inspira, não deixa por isso de representar um acto particular de devoção, e não uma imitação que seria desprovida de qualquer significado; é decorado com a *corona civica*, tal como o templo de *Tarraco*. O templo provincial não pode ser o «templo de Diana», templo hexástilo que se deve datar do período augustano, mas sim um templo tetrástilo dedicado à *Aeternitas Augusta*: as moedas foram cunhadas à imagem das de *Tarraco*. O templo provincial de Mérida encontra-se, pois, situado num enclave “provincial” representado pela «Plaza del Parador Nacional de Turismo» e pelo «Cerro del Calvario», o que não tem nada a ver com o *forum* cívico onde sobressai o «templo de Diana».

Em 1983 foi identificado em Mérida, na «calle de Holguín», um templo monumental; não se pode saber se é retrástilo, porquanto não está ainda totalmente liberto das construções vizinhas. As proporções sugerem, todavia, um plano pseudo-períptero com uma *cella*, como a do templo da *Concordia* em Roma. O diâmetro das colunas de mármore atinge 1,50m e o templo está rodeado de pórticos, permitindo-lhe o «Arco de Trajano» acesso através do *cardo Maximus*, pressupondo-se uma escadaria monumental. A decoração arquitectónica fornece uma datação de finais de Augusto-inícios de Tibério.

Conclusão

Ao longo de um século, as pesquisas sobre o culto imperial permitiram iluminar com uma luz nova as origens, o desenvolvimento e a devoção ao imperador e atribuir-lhe espaços culturais bem personalizados, mesmo se dependem de um mesmo modelo.

Podem-se assim definir cinco certezas, com a condição de se raciocinar com base na globalidade das fontes. As objecções, certamente necessárias, não acabaram geralmente senão por valorizar de novo as fontes literárias e numismáticas, por vezes esquecidas ou minimizadas em proveito das fontes epigráficas e arqueológicas. É isto rão verdadeiro que, frequentemente, as pesquisas de D. Fishwick voltam a conferir toda a sua eficácia às minhas conclusões.

Primeira certeza: o culto municipal foi fundado em *Emerita Augusta* logo na época de Augusto, em torno de um altar e de um templo hexástilo.

Segunda certeza: o culto provincial foi celebrado num templo tetrástilo, à imagem do templo provincial octóstilo de *Tarraco*.

Terceira certeza: quer municipal, quer provincial, o templo é sempre rodeado por um pórtico em P; apenas a decoração difere.

Quarta certeza: o culto provincial dirige-se em primeiro lugar a *Divus Augustus*; depois, a partir de 42, a *Divus Augustus* e a *Diva*

Augusta, e aos *divi*; enfim, a partir dos Flávios, ao Imperador vivo.

Quinta certeza: o culto imperial municipal é o vector da romanização e da hierarquização urbana do território meridional português.

Apesar destes progressos no conhecimento, torna-se certamente necessário prosseguir a exploração arqueológica tanto em Mérida como nas colónias e municípios da Lusitânia. Assim será conservada a mensagem de J. Leire de Vasconcellos e perenizado o seu saber enciclopédico.

Notas:

¹ Agradeço calorosamente a D. Fishwick os seus generosos propósitos, que vão ao ponto de me comunicar um dos seus últimos manuscritos. Eis os seus derradeiros títulos, posteriores ao *ICLW*:

- «"Provincial forum" and "municipal forum": fiction or fact?» (= Fishwick, 1994-95);
- «Coinage and Cult. The provincial Monuments at Lugdunum, Tarraco and Emerita» (= Fishwick, 1995);
- «Un sacerdotalis provinciae Sardiniae à Cornus (Sardaigne)» (= Fishwick, 1997);
- «Our first high priest: a Gallic Knight at Athens» (= Fishwick, 1998);
- «The "Temple of Augustus" at Tarraco» (= Fishwick, 1999a);
- «Flavian Regulations at the Sanctuary of the three Gauls?» (= Fishwick, 1999b);
- «Two Priesthoods of Lusitania» (= Fishwick, no prelo).

² Cfr. García Iglesias, 1972-73, n.º 108.

³ Ver também os índices dos livros XXXIII e XXXIV.

⁴ Conhecem-se estas procissões em Gythion e em Éfeso (Robert, 1960; Pleket, 1979; Fishwick, *ICLW*, II, 1, p. 535-536).

⁵ Ninguém, desde 1958, propôs qualquer datação.

⁶ Para a data, cfr. Fishwick, *ICLW*, p. 240-243; id., 1998; Williamson, 1987.

⁷ O que, aliás, poderá ser uma falsa equação: cfr. Fishwick, 1994.

Addendum:

Desde a redacção do nosso manuscrito em Outubro de 2000, Sabine LEFEBVRE publicou um artigo intitulado: Q. (Luceius Albinus), *flamen provinciae Lusitaniae*? L'origine sociale des flamines provinciaux de Lusitanie. In *Élites Hispaniques*. Paris, p. 217-239. (Ausonius, Publications, Études 6). 2001.

Mantemos a nossa lista cronológica quer dos flâmines, quer das flâminicas.

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R. (1977) – *Fouilles de Conimbriga, I: L'Architecture*. Paris.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; NOGALES BASARRATE, T. (1990) – Schéma urbain d'Augusta Emerita, le portique du forum. In *Akten des XIII Internationalen Kongresses für Klassische Archeologie (Berlin, 1988)*. Mainz, p. 336-338.
- EDMONDSON, J. C. (1997) – Two Dedications to *Divus Augustus* and *Diva Augusta* from Augusta Emerita and the early development of the Imperial Cult in Lusitania re-examined. *Madridrer Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 89-105.
- ÉTIENNE, R. (1958) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris. (BÉFAR, 191). [reimpressa em 1974].
- ÉTIENNE, R. (1985) – Un complexe monumental du culte impérial à Avenches. *Bulletin de l'Association Pro Aventico*. Lausanne. 29, p. 6-26.
- ÉTIENNE, R. (1990) – Le culte impérial, vecteur de la hiérarchisation urbaine. In *Les Villes de la Lusitanie, Hiérarchies et Territoires (Table ronde int. CNRS, Talence 1998)*. Paris, p. 215-231.
- ÉTIENNE, R. (1996) – Du nouveau sur les débuts du culte impérial municipal dans la Péninsule Ibérique. In *Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*. Ann Arbor, p. 153-163. (JRA Suppl. n.º 17).
- FISHWICK, D. (1987-92) – *The Imperial Cult in the Latin West – Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. (EPRO, 108). Leiden; New York; Copenhagen; Köln (= *ICLW*).
- FISHWICK, D. (1994-95) – "Provincial forum" and "municipal forum": fiction or fact?. *Anas*. Mérida. 7/8, p. 169-186.
- FISHWICK, D. (1995) – Coinage and Cult. The provincial Monuments at Lugdunum, Tarraco and Emerita. In *Roman Coins and Public Life under de Empire*. Ann Arbor, p. 96-121, est. 53-80. (E. Togo Salmon Papers, II).
- FISHWICK, D. (1997) – Un sacerdotalis provinciae Sardiniae à Cornus (Sardaigne). In *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, p. 449-459.
- FISHWICK, D. (1998) – Our first high priest: a Gallic Knight at Athens. *Epigraphica*. Milano. LX, p. 83-112.
- FISHWICK, D. (1999a) – The "Temple of Augustus" at Tarraco. *Latomus*. Bruxelles. 58, p. 121-138.
- FISHWICK, D. (1999b) – Flavian Regulations at the Sanctuary of the three Gauls?. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn. 124, p. 249-260.

- FISHWICK, D. (in press) – Two Priesthoods of Lusitania. *Epigraphica*. Milano.
- GARCIA IGLESIAS, I. (1972-73) – *Epigraphia Romana de Augusta Emerita*. Madrid.
- KRASCHENINNIKOFF, M. (1896) – Über die Einführung des provinzialen Kaiserkultus in röm-Westen. *Philologus*. Berlin. LIII, p. 147-189.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*. III. Lisboa.
- LE ROUX, P. (1994) – L'évolution du culte impérial dans les provinces occidentales d'Auguste à Dioclétien. In *Les Années Domitien (Colloque Toulouse, 1992)*. Toulouse, p. 397-411.
- PIEKET, H. W. (1979) – Nine inscriptions from the Cayster-Valley in Lydia: a re-publication. *Talanta*. Groningen. 2, p. 56-77.
- ROBERT, L. (1965) – Recherches épigraphiques. Inscription d'Atènes. *Revue des Études Anciennes*. Bordeaux. 62, p. 316-324.
- WILLIAMSON, C. H. (1887) – A Roman Law from Narbonne. *Archaeologia*. Pavat. 65, p. 173-189.

OS DEUSES DA TRÍADE CAPITOLINA NA LUSITÂNIA

Francisco BELTRÁN LLORIS

Entre os diversos cultos testemunhados na Lusitânia romana, aquele que é consagrado às divindades Capitólinas – especialmente a Júpiter – é o que

melhor se documenta nessa província, graças a uma larga centena de testemunhos, quase todos epigráficos, quantitativo do qual se aproximam apenas os exemplos relativos ao culto imperial (Étienne, 1990) e a Endovéllico (cfr. Garcia, 1991, p. 310-29, n.ºs 64-148)¹.

Na Lusitânia, como no resto do mundo romano, Júpiter é a divindade mais venerada, muito acima de Juno e de Minerva, das quais se conhece apenas uma dezena de testemunhos. Na primazia de Júpiter pesou sem dúvida a sua condição de divindade tutelar de Roma, especialmente quando, a partir de Domiciano, começou a ser adoptada como protector pessoal (*Conservator*) do príncipe, predilecção que, depois, se manteve com Trajano, Adriano ou Cómodo e que culminou na época tetrárquica (cfr. Fears, 1981). Esta polífrica imperial propiciou o florescimento em todo o mundo romano do culto de Júpiter, sobretudo durante o séc. II e inícios do III, período a que parece corresponder a maior parte das inscrições lusitanas, entre as quais nenhuma encerra uma datação absoluta.

Ainda que também na Lusitânia se rendesse culto a Júpiter e à Tríade Capitólina de maneira oficial², a imensa maioria das manifestações de piedade conservadas na província corresponde a iniciativas particulares, geralmente de índole votiva, enquanto são raros os testemunhos de pessoas relacionadas com a administração ou com o exército: em concreto, apenas uma flamínica provincial, um legionário, um veterano e um governador dos finais do séc. III, que, além do mais, parecem acruar – salvo no primeiro caso – a título pessoal³. Todos procedem de comunidades precocemente privilegiadas (*Salacia*, *Ebora*, *Olisipo* e *Emerita Augusta*) e situadas na metade meridional da província, área em que os testemunhos dedicados às divindades Capitólinas são escassos em termos comparativos, porquanto, embora incluindo a faixa litoral até *Aeminium*, perfazem apenas uma décima parte da documentação provincial. Simultaneamente, desta zona procede a maior parte das inscrições consagradas a deusas Capitólinas: as duas dedicadas a Minerva (AE, 1989, n.º 376, *Conimbriga*; e CIL II 351, Valado, Alcobaça), duas das dedicadas a Juno (AE, 1975, n.º 477, *Conimbriga*; AE, 1899, n.º 108, *Emerita*)⁴, assim como a única da província que é dirigida simultaneamente a duas divindades da tríade: *Iuppiter Conservator* e *Iuno Regina* (AE, 1966, n.º 176, Sanrarém, *Scallabis*).

Em oposição a esta zona meridional e costeira individualiza-se uma outra, interior, que se estende para Norte desde as imediações de *Emerita* e através da

província de Cáceres até à Beira Baixa, na qual se concentra grande parte da documentação disponível. No seu âmbito não há inscrições de índole oficial, a não ser as dedicadas pela comunidades municipais (AE, 1899, n.º 107, Medellín, talvez colocada pelos *Metellinenses*; e FEp 58, n.º 266, Torre de Almofala, consagrada pela *Civitas Cobelcorum*) ou por entidades rurais menores, como *nicani* ou *castellani*, todas com nomes vernáculos (CIL II 170, Xocanal, Crato, *Ammaia*; Duarte, 1994, p. 288-289, Resende; AE, 1985, n.º 525, Coriscada, Meda; HEp 5, n.ºs 226-228, Perales del Puerto, CC; CIL II 743, Brozas, CC; e, talvez, CIL II 459, Monsanto, Idanha)⁵. Só duas delas invocam uma deusa Capirolina – Juno –, em ambos os casos apresentando dedicantes com onomástica indígena (RAP n.º 209, Castelo Branco⁶; AE, 1909, n.º 242, Monsanto, Idanha)⁷, pois durante o Principado perduravam nestas áreas vigorosas tradições locais que, no plano religioso, se reflectem nas numerosas inscrições consagradas a divindades indígenas⁸ – em três exemplos, pelo menos, utilizando a língua lusitana (MLH, L 1-3) – e na existência de autênticos santuários como o de *Ataecina*, nas proximidades de Alcuéscar (Abascal, 1995), e o de Endovéllico, perto de *Ebora*, situado já na fronteira com a zona meridional.

O contraste entre estes dois sectores da província é acentuado pela distribuição dos testemunhos do culto imperial, muito mais densos no primeiro que no segundo (Étienne, 1990, figs. 1 e 2, p. 218 e 227), de acordo com a caracterização tradicional desta vertente da religião oficial como mais própria das comunidades urbanas, privilegiadas politicamente, que das zonas rurais, onde, contrariamente, predominam as demonstrações de piedade dirigidas às divindades Capitólinas⁹ – que, neste caso, se reduzem fundamentalmente a Júpiter. Quando se trata de interpretar este fenómeno, o ambiente indígena que se capta nestas áreas do interior peninsular – incluindo as regiões vizinhas do noroeste da Hispânia Citerior – permitiu levantar a suspeita que as dedicatórias a Júpiter poderiam encobrir, na realidade, um culto vernáculo anterior¹⁰. Delimitar romanidade e indigenismo num meio social como o que nos ocupa constitui tarefa delicada, uma vez que as sociedades provinciais são, por definição, espaços de intercâmbio e de síntese; para além de tradições locais e de elementos importados, costumam aí gerar-se fenómenos híbridos que, em sentido estrito, não se podem considerar nem propriamente indígenas nem romanos, mas tão só “provinciais” (Beltrán,

no prelo) – particularmente no caso da Lusitânia do Principado, por se tratar de um território conquistado já em época republicana, dotado de colónias e municípios de constituição precoce e desfrutando do direito latino desde Vespasiano¹¹.

Todavia, uma análise geral das inscrições dedicadas a Júpiter na Lusitânia interior não demonstra, em princípio, peculiares traços indígenas, pois as invocações que acompanham Júpiter são as habituais em outras regiões do Império – acima de tudo *Iuppiter Optimus Maximus* – e os dedicantes apresentam maioritariamente nomes latinos, contra apenas cerca de dez por cento de portadores de onomástica vernácula. Também as motivações, nas raras ocasiões em que se explicitam – por exemplo, *ob reperienda iuri p(ondo) CXX* (CIL II 5132, de Idanha-a-Velha) – não justificam qualquer suspeita: como é habitual, a maior parte das epígrafes limita-se a assinalar que o fiel cumpriu um voto contraído. Perfil similar oferecem as escassas dedicatórias a *Iuppiter* (O. M.) *Conservator*, invocação bastante usual nos ambientes oficiais¹² (AE, 1966, n.º 176, Santarém, *Scallabis*; HEp 4, n.º 1051, *Aeminium*; AE, 1924, n.º 11, Escalos de Cima, Castelo Branco; AE, 1980, n.ºs 550-551, Penamacor; AE, 1961, n.º 249, Arrifana, Feira¹³); bem como as numerosas epígrafes que invocam Júpiter sem epítetos, entre cujos dedicantes apenas uma minoria apresenta nome indígena. Embora haja peculiaridades próprias de cada um destes três grupos de testemunhos¹⁴, em termos gerais todos eles respondem adequadamente ao perfil do Júpiter romano. A Lusitânia oferece, pois, um panorama semelhante ao de outras províncias integradas precocemente e com escassa presença militar, como o resto da Hispânia, a Narbonense ou mesmo a Itália, nas quais dominam as demonstrações de piedade dirigidas a Júpiter por particulares – que, naturalmente, nas zonas menos romanizadas ostentam, com frequência, nomes indígenas¹⁵.

Contudo, há também umas vinte inscrições que apresentam indícios claros de um culto específico, exclusivamente provincial e com uma activa participação de fiéis de extracção indígena. A identificação de Júpiter com divindades indígenas locais é um fenómeno bem documentado em todo o Império, tanto nas províncias orientais como nas ocidentais ou na própria Itália (Bartoccini, 1924, p. 241-246 e 254-261), e fácil de isolar quando os epítetos – ou a iconografia – tornam explícito tal sincretismo. Porém, quando isso não acontece, como é o caso na Lusitânia, onde não há testemunhos claros de invocações a Júpiter com epítetos indígenas¹⁶, torna-se necessário recorrer a outros indícios, contando-se entre os que parecem mais significativos o predomínio nos dedicantes de indivíduos com onomástica indígena e, ainda, a identificação de invocações locais específicas, desconhecidas noutras zonas do Império.

Neste campo poderia constituir um caso excepcional a conhecida inscrição rupestre de Lamas de Moledo, com o início em

latim e o corpo do texto em língua lusitana (CIL II 416 = MLH L.2.1, Moledo, Castro Daire, Viseu), cujas palavras finais, *ionea caelobrigoi* – com variantes de leitura –, foram interpretadas como uma invocação ao Júpiter protector de uma comunidade local, os Celóbrigos (Alarcão, 1988, I, p. 100 e II.1, p. 55 n.º 4/82; Vaz, 1995, p. 283-289; e Rodríguez Colmenero, 1995, p. 216-220 n.º 46). Embora haja concordância na sua interpretação como texto religioso de conteúdo sacrificial, o significado preciso da epígrafe é muito debatido: no que respeita ao segmento final, não é fácil explicá-lo morfológicamente como um teónimo masculino com o seu epíteto em dativo, nem parece verosímil a suposta adaptação de *Ioni* ao lusitano mediante a forma *ionea*, além de que a presença de um nome divino romano numa inscrição indígena constituiria um *unicum* no conjunto da epigrafia paleo-hispânica, razões todas elas que induzem a manter em suspenso a identificação deste segmento final como invocação a Júpiter.

Entre as inscrições que apresentam indícios de “interpretatio provincial” (Beltrán, no prelo), isto é, de reinterpretação de uma divindade clássica no contexto de uma sociedade em vias de romanização, algumas delas oferecem problemas de leitura e de compreensão¹⁷, mas as restantes configuram dois conjuntos bem definidos. O primeiro compreende cinco epígrafes dedicadas a *Iuppiter Repulsor* procedentes de uma região claramente demarcada, em torno da fronteira luso-espanhola – Nisa, Valencia de Alcáñara e zona de Alcáñara¹⁸. As vacilações na grafia do epíteto (*Repulsorius*!), a onomástica vernácula, a homogeneidade geográfica e a falta de comprovação desta invocação fora da área lusitana em análise, conduzem à interpretação deste culto como uma reelaboração “provincial”.

Mais substancial e extenso é o conjunto relativo a *Iuppiter Solutor*, que se dilata desde Penamacor a Talavera de la Reina e desde a província de Salamanca até Badajoz, com uma área de máxima concentração na província de Cáceres, e perfazendo um total de dezassete epígrafes¹⁹. Esta invocação de Júpiter deve ser definitivamente desvinculada do conflitivo deus *Eaeus*, a quem foi associada a partir de uma conjectura de Mommsen sobre determinada epígrafe (CIL II 742) atribuída a Brozas (Cáceres) – mas que realmente procede de Poza de la Sal (Burgos) –, na qual a leitura *Ioni Solutorio Eaeo* carece por completo de fundamento, tendo sido inspirada a Mommsen pelo contexto local da região de Cáceres²⁰. Das dezassete inscrições, uma dúzia apresenta dedicantes de nome indígena, mas também não faltam sequer os de nome latino – um dos quais poderia ter dedicado um pórtico à divindade, em Trujillo. Como no caso anterior, o epíteto permanece desconhecido fora desta região e inclusivamente, na forma *Solutorius*, é uma palavra não atestada em latim exceptuando os casos que ora nos ocupam (Forcellini, 1940, p. 414 s. u. *solutorius*).

Num e noutro grupo, a conspícua presença de gentes de onomástica vernácula induz a concluir acerca de uma componente indígena na definição do culto, sem contudo excluir um possível contributo por parte de provinciais de extracção itálica – recorde-se que *Emerita*, *Norba* e *Metellinum* são colónias –, pois tanto *Solutor* como, sobretudo, *Repulsor* parecem remeter para epítetos oficiais, difundidos no âmbito da administração e do exército, como *Depulsor*²¹.

Naturalmente, a análise de cada epígrafe no seu contexto específico pode matizar as linhas gerais até agora expostas. Por exemplo, a coexistência num mesmo lugar de dedicatórias a Júpiter sem epítetos e com as invocações de Ótimo Máximo e de Solutório sugere a possibilidade de percepções diferenciadas da divindade no seio da mesma comunidade e relativiza um tanto a validade dos critérios baseados nos epítetos e na onomástica dos dedicantes que acima aplicámos²². Tudo isto mais não faz que sublinhar serem os conceitos “romano” e “indígena” apenas categorias de análise relativas, que marcam limites extremos na interpretação de uma sociedade provincial, a qual, no caso da Lusitânia imperial, apresenta traços híbridos, sobretudo nas regiões do interior. Nesta perspectiva compreende-se perfeitamente que dois indivíduos, chamados *Rufinus* e *Tiro*, encabecem em latim o texto sagrado de Lamas de Moledo redigido em lusitano, do mesmo modo que um provincial de nome indígena dedique uma inscrição a Júpiter Ótimo Máximo, o poderoso deus romano protector do *princeps* e do Império no qual ele próprio se integra, por muito que a sua percepção da divindade possa diferir da que tinha um romano de Itália ou um gaulês; ou, então, que da convergência de tradições indígenas e romanas se perfilarem invocações locais de Júpiter, como parecem ser os casos de Júpiter Repulsor e de Júpiter Solutório.

Dedicatórias a Júpiter, Juno e Minerva na Lusitânia

a) Juno

<i>Iuno</i>	3
<i>Iuno Lintea</i> (?)	1
<i>Iuno Regina</i>	1

b) Minerva

<i>Minerva</i>	2
----------------	---

c) Júpiter

<i>Iuppiter Optimus Maximus</i>	67
<i>Iuppiter Optimus Maximus Conseruator</i>	4
<i>Iuppiter Conseruator</i>	2
<i>Iuppiter</i> (?) <i>Conseruator</i> (?) <i>P(---)</i>	1
<i>Iuppiter Optimus Maximus Augustus</i>	1
<i>Iuppiter Augustus</i> (?)	1
<i>Deus Iuppiter</i>	1
<i>Iuppiter</i>	26
<i>Iuppiter</i> (?) <i>Maximus</i> (?) <i>Deus</i>	1
<i>Iuppiter Optimus</i>	1
<i>Deus Maximus Iuppiter</i>	1
<i>Iuppiter Supremus</i> (?) <i>Summus</i> (?)	1
<i>Iuppiter Depesor</i> (sic)	1
<i>Iuppiter Repulsor</i> ou <i>Repulsorius</i>	5
<i>Iuppiter Solutorius</i>	17
<i>Deus S(---)</i> <i>Iuppiter Solutorius</i>	1
fragmentárias	4

Notas:

¹ Na recompilação dos dados utilizados no presente estudo tomou-se em consideração, para além da última obra citada no texto, também Mangas 1986, p. 287 ss., tendo-se igualmente percorrido os índices do *CIL* II, *AE* (utilizando o motor de pesquisa do *Epigraphische Datenbank Heidelberg* = *EDH*), *HAep*, *HEp*, *FEp*, assim como diversas publicações, tais como Hurtado 1977 (= *CPILC*) ou Encarnação 1984 (= *IRCP*). No seu conjunto foi possível coligir 135 epígrafes dedicadas a Júpiter, 4 ou 5 a Juno e 2 a Minerva, sem que este levantamento – cujo inventário não posso aqui reproduzir – pretenda ser exaustivo. Até ao momento não se identificaram com segurança no território lusitano Capitólios ou templos consagrados a qualquer destas divindades, enquanto que os restos escultóricos que se lhes reportam são raros: a título de exemplo, pode mencionar-se uma estatueta de bronze e uma cabeça de Minerva, provenientes respectivamente de *Conimbriga* (Alarcão, 1994, p. 160, n. 532) e de São Sebastião do Freixo, Batalha, Leiria (Souza, 1990, p. 47, n.º 133), e os clipei com a cabeça de Júpiter Amon procedentes do *forum* de *Emerita Augusta* (Nogales, 1998).

² Assim, a *Lex Ursonensis* (*CIL* II 5439, caps. 70-71), promulgada antes da divisão da Hispânia Citerior, prescreve *ludi scaenici* em honra de Júpiter, Juno e Minerva, enquanto os cidadãos de *Aritium Vetns* juraram fidelidade a Calígula em nome de Júpiter – v. *CIL* II 172.

³ *CIL* II 32, 151, 5099; e *HEp* 5, n.º 81, esta última a *Deus Iuppiter, pro sua ac suorum incolunitatem*.

⁴ Não se toma em consideração *IRCP* 229, de Beja, *Pax Iulia*, dedicada à Juno pessoal de uma mulher.

⁵ Sobre estas entidades, v. Le Roux, 1994, p. 151-160.

⁶ *Iunoni Lintei*, epíteto desconhecido por outra documentação, que se procurou explicar pelo latim *linteus*.

⁷ E talvez também *CIL* II 430, Freixo de Numão, Meda.

⁸ Quanto à distribuição dos teónimos indígenas da Lusitânia portuguesa, cfr. *RAP*, p. 551-552.

⁹ Cfr. Toutain, 1967, p. 17, 190-220. Duas dedicatórias a Júpiter (O. M.) Augusto procedem de *Emerita* (AE, 1987, n° 484) e do município flávio de *Capera* (AE, 1946, n° 15).

¹⁰ Cfr., nesta linha, Le Roux/Tranoy, 1973; e Tranoy, 1981, p. 315-321. A este respeito, vejam-se as observações de Alarcão, 1988, p. 100.

¹¹ Sobre a aplicação do *ius Latii* no ocidente peninsular, cfr. Beltrán, 1999, esp. 255-256.

¹² Quanto a este aspecto v. especialmente, para as moedas, Fears, 1981.

¹³ Com as siglas I.O.V.C.P. resolvidas por Garcia RAP 314, seguindo Leite de Vasconcellos, na fórmula *I(oni) O(ptimo) V(ictori?) C(onservatori) p(raestabili?)*, mas que talvez se possam entender também como *I(oni) C(onservatori) P(---?)*.

¹⁴ A maior parte das inscrições de índole oficial foram consagradas a Júpiter Ótimo Máximo (salvo CIL II 743, Brozas, Cáceres, dedicada pelos *uicani Tongobrigenses* a Júpiter); entre as que se dirigem unicamente a Júpiter há que destacar a presença de libertos (AE, 1950 n° 212, Marvão; CIL II 435, Idanha; AE, 1957, n° 320, Abertura, Cáceres) e a explicitação, nalguns casos, do motivo da dedicatória, geralmente *pro salute* (CIL II 177, *Olisipo*; RAP, n° 287, Castelo Branco; CIL II 606, San Vicente de Alcántara: *Ioni taurum pro salute et reditu...*).

¹⁵ Embora desfasada, resulta significativa a síntese traçada por R. Bartoccini (1924, p. 254-261).

¹⁶ Como tal se romava a árula AE, 1950, n° 257, do Poço das Cortes, Lisboa, que recentemente foi reinterpretada como uma dedicatória não a *I(oni) Assaeco*, mas sim a *Kassaeo*, divindade indígena da qual este seria o primeiro documento – v. Búa/Guerra, 1999.

¹⁷ CPILC, n° 643: *I.M / deo TE/TAE/---/*, de Villamiel: *I(Iuppiter) M(aximus) Deus; Iuppiter Optimus*; AE, 1967, n° 200 (Campolugar, Cáceres): *[Io]ni Optum(o) / Marmesius / Curi f. v. s. a.*, ainda que, tal como relativamente a *Marmesius* – nome do qual não existe confirmação –, não devem afastar-se outras leituras (talvez o epíteto Máximo?); HEp 3, n° 148 (Villamiel, Cáceres); *Dens Maximus Iuppiter*; HEp 4, n° 87 (Ávila); *Iuppiter Sup(remus) Sumus* (sic); AE, 1982, n° 473 (Orjais, Covilhã); *Ioni Depesor (?)*; HEp 4, n° 247 (Salvatierra de Santiago, Cáceres), com notas de leitura de J. Cardim Ribeiro – *Ioni D(omino?)* – e de A. U. Stylow – *De(fe(n)sor)fi*; *Depulsor* é um epíteto frequente em outros lugares do império, mas raro na Hispânia.

¹⁸ Montalvão: AE, 1934, n° 22: *Celtius / Tongi / f. Ioni Repulsor(i) / a. l. n. s.*; IRCP, n° 640: *Tanginus / Douquiri f. Ioni Repulsor(i) / fani(mo) [libe]ns [u. s.]*; Valencia de Alcántara: AE, 1967, n° 201: dedicatória triplíce a *Ioni Repulsor(i)*; Mara de Alcántara: AE, 1977, n° 427: *I. Contilus Albuli f[ili]us Ioni / Repulsorio (!) l. a. u. s.*, Alcántara: AE, 1986, n° 305 = HEp 1, n° 150: *Ioni Repulsorio (!) / iure iussi / Mati sterui* – ou *iure Vesilmati sterui* – a. l. s.

¹⁹ Recompiladas in Salas/Redondo/Sánchez Abal, 1983, n°s 5-21; no caso do n° 20, de Trujillo, Cáceres, além da leitura *Ioni Solutor(i) Fortisum[o] et [---]* (sic) há que ter em conta a de AE, 1983, n° 500 *porticum et aram*. CIL II 944, de Oropesa, Toledo, é dedicada por *Baehius Crescens* ao *deo* *S(ancto) Ioni S[olutor]i[o]*.

²⁰ Fita, 1915, p. 490-491, corrigiu a procedência, mas manteve a leitura, tal como Blázquez, 1962, p. 110 e, mais recentemente, Salas/Redondo/Sánchez Abal, 1983; corrige a leitura Abásolo, 1976, p. 394-395. Ao afastar-se a associação com *Eaeco*, perde a sua base o esquema evolutivo da *interpretatio* (*Eaeco* – *Ioni Solutorio* *Eaeco* = *Ioni Solutorio*) elaborado por Fernández Fuster, 1955, e difundido por Lambrino, 1965, p. 226; no mesmo sentido, Marco, 1996, p. 225, nota 25.

²¹ *Depulsor* e *Repulsor* são praticamente sinónimos, enquanto para *Solutor*: “libertador”, o único paralelo é proporcionado por Diom. 3, p. 484 (ed. Putsch), a propósito da invocação, traduzida do grego, de uma Diana que livrou os sicilianos de determinada doença, *Solutrix malorum* – tal como refere J. L. de Vasconcellos, 1913, p. 226 que, como H. G. Pflaum, 1953, p. 435 ss., tende a assimilá-lo a *Depulsor*.

²² Esta circunstância ocorre em diversas áreas da região de Cáceres: na zona denominada no CIL como Montánchez – Torremocha (CIL II 5289-5292; HEp 1, n° 174; HEp 5, n° 222; todos os dedicantes apresentam nomes latinos, a maior parte *Nurbanus* como gentílico), Brozas (CIL II 743-745, 752, dedicadas pelos *uicani Tongobrigenses* e por um liberto de nome latino a Júpiter, e por dois indivíduos de nome indígena a Júpiter Solutório) e em Plasenzuela (HEp 1, n° 181; HEp 3, n° 131; CPILC n° 398, dedicadas respectivamente por dois indivíduos de nomes indígenas a Júpiter Ótimo Máximo e a Júpiter Solutório, e por um de nome latino a Júpiter).

Referências bibliográficas:

- ABASCAL, J. M. (1995) – Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 68, p. 31-105.
- ABÁSULO, J. A. (1976) – Acerca de unas inscripciones de Poza de la Sal. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*. Valladolid. 42, p. 393-407.
- ALARCÃO, A. (1994) – *Museu Monográfico de Coimbra. Coleções*. Lisboa.
- ALARCÃO, J. de (1988) – *Roman Portugal*. Warminster.
- BARTOCCINI, R. (1924) – Iuppiter. In DE RUGGIERO, E., ed. – *Dizionario Epigrafico e di Antichità Romane*, IV. Roma.
- BELTRÁN LLORIS, F. (1999) – *Municipium c. R., oppidum c. R. y oppidum Latinum* en la NH de Plinio. Una revisión desde la perspectiva hispana. In GONZÁLEZ, J., ed. – *Ciudades Privilegiadas en el Occidente Romano*. Sevilla, p. 247-267.
- BELTRÁN LLORIS, F. (no prelo) – Dimensiones de la *interpretatio Romana* en Occidente. Especulación literaria y cultos provinciales. In *Divindades Indígenas e Interpretatio Romana: II Colóquio Internacional de Epigrafia “Culto e Sociedade”* (Sintra, 1995).
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*. Roma.
- BÚA, C.; GUERRA, A. (1999) – Nova interpretação de uma epígrafe votiva do Poço das Cortes, Lisboa (EO 144-E). In VILLAR, F.; BELTRÁN, F., eds. – *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 1997). Salamanca, p. 329-338.
- DUARTE, J. C. (1994) – *Resende e a sua História*. Porto. [Diss.].
- ENCARNAÇÃO, J. d’ (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- ÉTIENNE, R. (1990) – Le culte impérial, vecteur de la hiérarchisation urbaine. In *Les Villes de la Lusitanie Romaine*. Paris, p. 215-231.
- FEARS, J. R. (1981) – The cult of Jupiter and Roman Imperial ideology. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin-New York. II.17:1, p. 3-141.
- FERNÁNDEZ FUSTER, L. (1955) – Eaecus. Aportación al estudio de las religiones primitivas hispánicas. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 28, p. 318-321.
- FITA, F. (1915) – Epigrafía romana y visigótica de Poza de la Sal, Mérida y Albuquerque. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 67, p. 487-496.
- FORCELLINI, A. (1940) – *Lexicon Totius Latinitatis*. Patavium.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal*. Lisboa (= RAP).
- HURTADO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas*. Cáceres. Cáceres.
- LAMBRINO, S. (1965) – Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrian. In *Les Empereurs Romains de l’Espagne*. Paris, p. 223-242.

- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*, III. Lisboa.
- LE ROUX, P. (1994) – *Vicus et castellum* en Lusitanie sous l'Empire. In GORGES, J.-G.; SALINAS, M., eds. – *Les Campagnes de Lusitanie Romaine*. Madrid-Salamanca, p. 151-160.
- LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1973) – Rome et les indigènes dans le Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. 9, p. 177-231.
- MANGAS, J. (1986) – Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin-New York. II.18:1, p. 276-344.
- MARCO, F. (1996) – Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el occidente del Imperio. In BLÁZQUEZ, J. M.; ALVAR, J., eds. – *La Romanización en Occidente*. Madrid, p. 217-238.
- NOGALES, T. (1998) – Clípeo con cabeza de Júpiter Ammón. In *Hispania. El Legado de Roma*. Zaragoza, p. 582 n.º 136.
- PFLAUM, H. (1953) – *Iupiter Depulsor*. In *Mélanges*, I. Bruxelles.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1995) – Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante NW de la península Ibérica. In RODRÍGUEZ COLMENERO, A.; GASPERINI, A., eds. – *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca)*. A Coruña, p. 117-259.
- SALAS, J.; REDONDO, J. A.; SÁNCHEZ ABAL, J. L. (1983) – Un sincretismo religioso en la Península Ibérica: Jupiter Solutorius Eaeus. *Norba*. Cáceres. 4, p. 243-262.
- SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal. Corpus der Skulpturen der Römische Welt*. Coimbra.
- TOUTAIN, J. (1967) – *Les Cultes Païens de l'Empire Romain*, I. Roma (1.ª ed. Paris, 1906).
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.
- UNTERMANN, J. (1997) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, IV: *Die tartesischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*. Wiesbaden (= MLH).
- VAZ, J. L. I. (1995) – Algumas inscrições rupestres da *civitas* de Visu. In RODRÍGUEZ COLMENERO, A.; GASPERINI A., eds. – *Saxa Scripta. (Inscripciones en Roca)*. A Coruña, p. 279-295.

OS EXÉRCITOS, A FORÇA, A VITÓRIA E SEUS DEUSES NO CONTEXTO DA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

Vasco Gil MANTAS

Desde a mais remota antiguidade que a relação entre a força militar e o divino constitui uma realidade complexa, quer a nível da religiosidade oficial, quer a nível da devoção privada. As circunstâncias que determinam as atitudes de adesão colectiva ou individual

ultrapassam largamente o domínio do simples facto cultural para se situarem no campo, bem mais profundo, permanente e universal, que é o do debate entre a condição humana e o Divino.

As características próprias da cidade antiga e a forma como os Romanos concebiam o Estado contribuíram, juntamente com a dinâmica histórica criadora do seu poderio – na qual o factor militar foi dos mais relevantes –, para a excepcional sacralização da violência e da guerra em Roma¹. À preocupação em garantir a *Pax Deorum*, condição essencial à existência ordenada da comunidade romana, assente idealmente no acordo entre os homens e os deuses, juntou-se a concepção de que a força de Roma e a sua expansão era sustentada e garantida pelas divindades, o que obrigava a cumprir escrupulosamente aquilo que o ritual determinava.

Os relatos míticos das origens de Roma não deixam dúvidas quanto a esta relação essencial entre os deuses, a cidade e a força militar, como Tito Lívio reconhece de forma muito clara: «Se algum país está habilitado a santificar os seus começos, atribuindo-os à acção divina, esse é por certo o dos Romanos. Tão tremenda é a sua glória militar que, quando afirmam que o seu Pai, o seu Pai-Fundador, não é outro senão Marte, as nações da Terra têm de aceitá-lo forçosamente – como aceitam o domínio romano» (Lívio, *H.R.*, I, 6).

Estabelecida assim a ideia de que o paganismo, particularmente o paganismo que Augusto e outros imperadores procuraram restaurar – e, contra todas as correntes opostas, revitalizar –, constituía a fonte e a razão do poder romano, não nos devemos admirar da importância alcançada pela religiosidade militar, expressão privilegiada da ideologia oficial mas na qual cabia também o misticismo pessoal, próprio de quem enfrenta os perigos e as emoções intrínsecas da milícia. A extensão e a diversidade cultural do Império tornam aliciante e difícil o estudo das manifestações religiosas militares, sem esquecer esse outro factor fundamental de variedade que foi a evolução étnica do recrutamento. Talvez por isto mesmo falem estudos de conjunto sobre tão importante matéria, ainda que possamos contar com análises pontuais, nomeadamente em relação à Península Ibérica (Watson, 1969, p. 127-133; Le Roux, 1982, p. 278-281)². Todos

os trabalhos em causa, ou quase todos, destacam o favor concedido a um número relativamente reduzido de divindades no meio militar, a maioria das quais reflectia funções ou atributos relacionados de forma directa com a protecção do Estado e com as acti-

vidades guerreiras, ocorrendo as homenagens a divindades estranhas ao panteão clássico sobretudo a título privado e em ambientes culturais específicos, embora não falem excepções.

As opções religiosas dos imperadores tiveram também influência sobre os cultos militares, como é evidente. Não podemos esquecer que, entre 12 a.C. e o último quartel do século IV, o imperador, além de chefe supremo do exército, desempenhou o cargo de *Pontifex Maximus*, assumindo-se como cabeça do paganismo greco-romano. O predomínio do príncipe em matérias tão importantes foi ampliado com o estabelecimento do culto imperial, ainda que este, pela sua própria estrutura organizativa, tivesse conhecido particular êxito entre os civis. Todavia, como expressão suprema do poder e da força, o *imperator*, apesar de subordinado aos deuses oficiais, não deixou de constituir um elemento de afirmação do lealismo e do patriotismo no âmbito dos cultos militares, que atingiram, na Península Ibérica, pleno desenvolvimento no século III (Le Roux, 1982, p. 280-281). São bem conhecidos, nas regiões de forte presença militar, os testemunhos da religiosidade castrense, com particular relevo para os cultos oficiais realizados nos campos permanentes ou locais de guarnição, caso, por exemplo, do couto mineiro de Três Minas, no termo de Vila Pouca de Aguiar, onde se acharam aras consagradas a Júpiter Ótimo Máximo pelos soldados da *Cohors I Gallica* e da *Legio VII Gemina*, colectivamente, e por *Q. Annius Modestus*, pertencente provavelmente a esta mesma legião, a título individual (Cardozo, 1972, p. 52-53). A importância atribuída ao culto e aos símbolos religiosos e militares reflecte-se também no cuidado posto na sua transferência, quando possível, em caso de deslocação definitiva da unidade responsável, ou, como se verificou em diversos locais da Bretanha, no seu enterramento ou ocultação de forma a não serem profanados (Breeze, 1987, p. 60-61). Uma das festas principais celebradas pelas unidades militares era, a partir de Adriano – imperador cujas tendências inovadoras não ignoraram cultos como o de *Victoria Augusta* e o da *Disciplina*, derivado da *Virtus* imperial –, a festa do *dies natalis Urbis*, comemorativa da fundação de Roma (Nock, 1972, p. 745; Petit, 1967, p. 190-191).

A análise, mesmo resumida, dos testemunhos da religiosidade militar conhecidos no território lusitano, bem como do res-

pectivo significado, enfrenta alguns problemas complicados, em parte devido à sua relativa escassez, dispersão geográfica e concentração num horizonte cronológico relativamente restrito, o do Alto Império – facto este que não deixa, aliás, de apresentar aspectos positivos. Por outro lado, devemos admitir que estamos longe de conhecer em pormenor muitas facetas relevantes da história da Lusitânia romana, apesar dos progressos verificados nos últimos anos. A própria história militar da província, aparentemente tranquila ao longo de quase toda a época imperial, oferece ainda aspectos obscuros, talvez porque se aceitou com demasiada facilidade nada haver para investigar sobre este assunto.

A área considerada neste artigo é a da Lusitânia imperial, nos seus limites da reforma augustana efectuada entre 16 e 13 a.C.¹ Pela mesma razão e também devido à raridade de testemunhos religiosos anteriores ao início do Império, apenas analisaremos as formas de expressão religiosa da época imperial, com destaque para os monumentos epigráficos representativos de entidades militares. Embora a Lusitânia fosse uma província imperial, o que implicava a presença de tropas no território, esta parece ter sido pontual, caso das explorações mineiras de grande envergadura, como *Vipasca*, onde sabemos ter existido uma guarnição militar (Encarnação, 1984, n.º 142, p. 206, 208; Le Roux, 1982, p. 270)². Em determinadas situações é certo que se verificaram movimentações militares no território lusitano, mas a nossa informação sobre tais acontecimentos é nula, ou quase, deduzida de testemunhos arqueológicos e através da epigrafia. Albertini (1923, p. 36) afirmou que pelo final do principado de Augusto apenas havia na Lusitânia corpos auxiliares, o que nos leva ao problema da existência de uma guarnição estacionada na província, à semelhança das coortes instaladas em *Lugdunum* e em Cartago. Dado existir referência a uma *Cohors Baetica*, atribuída a uma província senatorial, julgamos perfeitamente aceitável que a Lusitânia tenha contado igualmente com uma unidade semelhante (Roldán Hervás, 1974, p. 154-155)³. Na verdade, considerando a importância de *Olisipo*, é admissível ter existido na cidade uma guarnição, pelo menos temporária. A ara consagrada a *Mercurius Cohortalis*, leitura que nos parece segura, monumento achado em 1940 no Castelo de São Jorge, parece indicar que assim foi (Silva, 1944, p. 95; Lambrino, 1952, p. 171; Baratta, 2001, p. 57-58, L 13 Pt). Por outro lado, se a pretendida função militar das colónias lusitanas, defendida por diversos autores décadas atrás, carece de fundamento, não deixa de ser curioso o facto da denominação oficial do município de Lisboa, *Felicitas Iulia Olisipo*, conter o elemento mais directamente relacionado com o sucesso militar – *Felicitas* – de entre todas as designações toponímicas directamente extraídas da ideologia augustana (Étienne, 1970, p. 90-92), o que poderá reflectir indirectamente alguma ligação com o dispositivo militar estabelecido pelo herdeiro de César⁴.

Exército e ritual aparecem também unidos nas cerimónias fundacionais de cidades lusitanas, renovadas ou criadas *ex nihilo*.

Se em casos como *Pax Iulia* apenas podemos deduzir da análise da estrutura urbana a prática do ritual de fundação transmitido pela *disciplina etrusca*, o mesmo não se verifica em relação à colónia de *Augusta Emerita*, onde temos, para além do traçado ortogonal clássico, a representação da própria cerimónia fundacional em moedas comemorativas (Mantas, 1990, p. 81-84, esr. I; García y Bellido, 1985⁵, p. 202-203, 207, lam. XXI; Beltrán, 1976, p. 93-105). A influência da ideologia religiosa militar estende-se também à simbologia presente em determinados monumentos. Assim, a águia, animal ligado a Júpiter Óptimo Máximo, divindade na primeira linha das manifestações religiosas militares, simbolizava não só o poder absoluto do pai dos deuses como, de forma visível, aquilo que os Romanos entendiam por *Religio* (Le Roux, 1982, p. 280; Jeremić *et al.*, 1993, p. 145-149; Schilling, 1979, p. 39-43). Emblema legionário, cuja importância se reflecte na célebre cena figurada na couraça da estátua de Augusto de Prima Porta⁶, a águia conta com várias representações na Lusitânia, ainda que em contexto não militar. Em Galisteo, perto de Capera, surge na ara que o médico *L. Cordius Symphorus* consagrou a *Venus Victrix* (ILER 417), como símbolo de vitória sobre as enfermidades; e na ara ou pedestal proveniente da capela de São João dos Azinhais, perto do Torrão, monumento consagrado – aqui sim – a Júpiter Óptimo Máximo pela flamínica provincial *Flavia Rufina* (IRCP, n.º 183), o que supõe um acto de culto público oficial (Encarnação/Trindade, 1994-95)⁷. Outros símbolos, embora menos evidentes, parecem mais directamente relacionados com o meio militar. É o caso da representação de cabeças de touro no fecho dos arcos das portas da muralha colonial de *Pax Iulia*, touro que sobrevive na chamada “Porta de Évora” e no brasão de armas daquela cidade alentejana. Vulgar em monumentos da época augustana, a sua significação simbólica parece evidente, a relacionar talvez com a *Legio VI Victrix*, de que o touro era o animal heráldico protector, conotável, em certas circunstâncias, com Júpiter. No fecho do arco principal da ponte de Vila Formosa, um crescente lunar assinala uma situação que julgamos



1. Arco principal da ponte de Vila Formosa, sobre a ribeira de Seda, perto de Alter do Chão, vendo-se no fecho um crescente lunar.

semelhante (fig. 1), agora invocando, provavelmente, Diana; esta divindade mereceu a devoção pessoal de Adriano, continuador, sob diversos aspectos, do conservadorismo religioso de Trajano, não sendo difícil atribuir a construção desta grande obra-de-arte da estrada *Olisipo – Scallabis – Emerita* ao primeiro quartel do século II (Mantas, 1993, p. 494-496; Petit, 1967, p. 190-191)⁹.

Antes de passarmos à análise dos testemunhos lusitanos de cultos de entidades militares ou com elas mais directamente relacionados, não podemos deixar de fazer uma breve apreciação acerca da presença militar na província e da sua influência na imagem que possuímos dos referidos cultos. Com efeito, a existência de militares fazia-se sentir através dos que se encontravam em serviço activo, bem como das manifestações protagonizadas pelos veteranos, sempre importantes na sociedade local. Assim há que contar, no âmbito militar, com os cultos oficiais e com os cultos privados, clássicos ou não, e com a influência da origem do recrutamento nos aspectos religiosos, sobretudo quando se trata de tropas auxiliares (Le Roux, 1982, p. 281). É indiscutível a existência de fenómenos de aculturação, bilaterais, assim como parece nítida a influência recíproca entre cultos civis e militares, num quadro geográfico preciso.

Começaremos por referir o culto de Júpiter Óptimo Máximo (*I.O.M.*), garante do poderio de Roma e do Império, a quem Virgílio atribuiu a retumbante profecia que assegurava o domínio incontestado dos Romanos: «A esses não imponho limites no poder nem no tempo, sem fim é o império que lhes dei» (Virgílio, *Aen.*, I, 278-279).

Os testemunhos do culto de *Iuppiter* na Lusitânia são muito numerosos, especialmente a norte do Tejo, na área interior da Beira e na Província de Cáceres. A esmagadora maioria dos monumentos conhecidos deve-se a civis, talvez por influência de elementos militares (Vázquez Hoys, 1983-84, p. 83-205; Hurtado, 1977, p. 375-377). Sem negar esta hipótese, dependente de uma presença militar efectiva, nem a possibilidade de se tratar, com frequência, de fenómenos de *interpretatio*, parece existir outra explicação. O achado recente da ara do templo do *forum* da *Civitas Cobeletorum*, consagrado a *I.O.M.* (*FEp* 58, nº 266), sugere que, pelo menos em muitos casos, estaremos perante o reflexo de um culto urbano perfeitamente romano, dominante. Os importantes núcleos epigráficos da *Civitas Igaeditanorum* e de *Ammaia*, por exemplo, poderão resultar da referida circunstância. As consagrações simples, sem indicação de epítetos, ou quando associadas a determinados epítetos, como *Iuppiter Solutorius*, mais facilmente corresponderão a casos de *interpretatio* (Encarnação, 1975, p. 208; Alarcão, 1988, p. 167-168). Dois testemunhos do culto a *I.O.M.* são de indiscutível origem militar. Em Juromenha, Alandroal, um indígena romanizado, *C. Iulius Maximus*, soldado da Legião VII Gémea Pia Félix, consagrou um monumento a Júpiter Óptimo Máximo (*CIL* II 151 = *IRCP*,

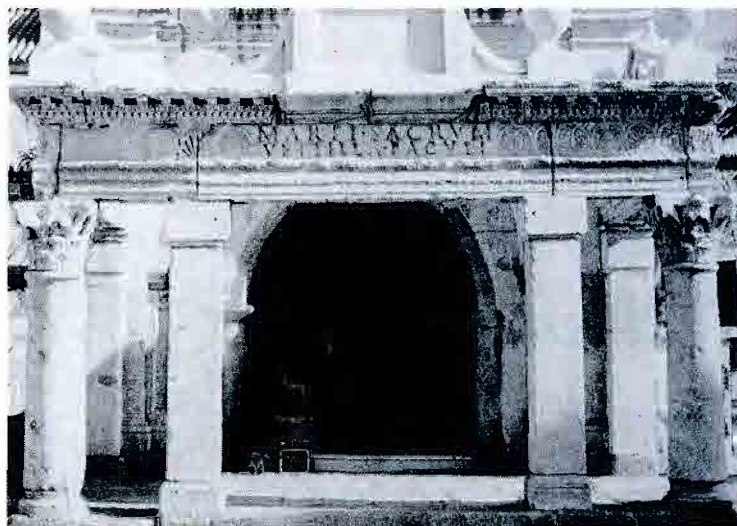
nº 439); em Lisboa há notícia de uma epígrafe consagrada a *I.O.M.* por um veterano, sem a indicação usual da unidade, *C. Cassius Fundanus* (*CIL* II 5099), pertencente a uma família bem representada em *Olisipo*.

O deus da guerra por excelência, Marte, conhece significativa representação na Lusitânia. Todavia, uma vez mais, os dedicantes são civis, ou indivíduos que não indicam a sua condição militar – se acaso a possuem. Na zona de Idanha-a-Velha ocorre a maior concentração, alheia, naturalmente, a uma inexistente guarnição que aí teria estacionado no século I. A presença de um templo de Marte na *Civitas Igaeditanorum* estará na base do êxito do culto na referida região, como foi já sugerido. É particularmente interessante a ara consagrada a Marte por *Flavius Ariston*, liberto dos *Igaeditani* (fig. 2), circunstância que põe em relevo a importância dos cultos oficiais urbanos (Mantas, 1988, p. 425-426). Não nos é possível efectuar uma listagem de todos os testemunhos conhecidos, pelo que nos limitaremos a referir alguns mais interessantes. Assim, destacamos as duas epígrafes de Salamanca (*CIL* II 3027, 3028), equivalentes às duas da região de Cáceres, ainda que estas tenham sido dedicadas por devotos de condição humilde, um escravo (*ILER* 236) e um indígena que se identifica apenas como *Doquirus* (*ILER* 5952).

Na capital da província ocorre uma vez só (fig. 3), mas como testemunho de um templo consagrado ao deus: *Marti sacrum* /



2. Ara de Idanha-a-Velha consagrada a Marte por liberto público.



3. Elementos do templo de Marte reutilizados no chamado "Hornito de Santa Eulalia", em Mérida.

Vetilla Paculi (CIL 468). Algumas inscrições, mais sofisticadas, denotando um ambiente sócio-cultural elevado, foram dedicadas em *Mirobriga* e em *Seilium, in honorem* (CIL II 22, 5026).

Não queremos deixar de destacar a ara proveniente da *villa* de Torre de Palma, que ostenta uma vigorosa representação de Marte, completamente armado, acompanhado de um texto muito simples: *M. Coeli[us] / Cel[s]us / Marti / a /* (IRCP, nº 568). Tendo em conta a opinião claramente expressa por Schilling (1979, p. 265-280) contra a possibilidade de Marte desempenhar funções de entidade protectora da agricultura, como se tem sugerido em relação a este monumento votivo, cremos tratar-se de uma clara invocação ao deus da guerra, talvez no contexto das perturbações que se verificaram no Alentejo na segunda metade do século II, o que concorda com a datação proposta para a ara por José d'Encarnação (vide Alarcão, 1988, p. 29-30; Encarnação, 1984, p. 634-635).

No âmbito do culto imperial, Marte Augusto encontra-se representado na Lusitânia – o que contrasta em absoluto com a Bética e a Tarraconense –, em *Conimbriga* e em Sines (Étienne, *et al.*, 1976, nº 14, p. 34-35; Encarnação, 1996)¹⁰. O construtor do farol da Corunha, *G. Sevius Lupus*, que se diz *architectus* e natural de *Aeminum*, consagrou igualmente um monumento a Marte Augusto, numa rocha junto ao edifício, reflectindo provavelmente esta faceta lusitana do culto de Marte. É provável, como sugere Patrick Le Roux (1990), que *Lupus* fosse um arquitecto militar.

A violência sacralizada está igualmente presente no interior lusitano, em especial na região de Cáceres, pelo culto de *Bellona*, irmã ou esposa de Marte, de que se contam não menos de oito testemunhos, todos relacionados com civis (ILER 315-321, 5956). Ainda na mesma região encontramos testemunhos do culto de Hércules, particularmente distinguido por Trajano, tal como o de Marte, culto que reflecte um ambiente perfeitamente romanizado, mais uma vez alheio a militares, traduzindo, talvez, preocupações religiosas relacionadas com as viagens e o comércio (ILER 200, 206, 208).

Outra divindade representativa da ideologia militar romana é Minerva, condutora do Império na luta pela vitória sobre a barbárie, como deusa guerreira e das ciências que era. O culto de Minerva foi, na Hispânia, apanágio de um grupo pertencente ao estrato superior da sociedade provincial, reflectindo talvez o favor que lhe foi conferido por imperadores como Domiciano e Trajano, o último dos quais fomentou o desenvolvimento de uma teologia política na qual esta divindade capitolina ocupava uma posição especial. A sua ocorrência na Lusitânia é rara, mas significativa. Em Valado de Frades, perto de Alcobaça, achou-se uma inscrição consagrada a Minerva *in memoriam* de *Carisia Quintilla* por alguém que se não conhece (CIL II 351). A localização do achado nesta área, pertencente com toda a probabilidade ao município flaviano de *Colippo*, pode relacionar-se com a existência de um templo da deusa nesta capital municipal (Alarcão, 1988,

p. 172; Souza, 1990, nº 133, p. 47)¹¹. Outro testemunho, referenciado nos arredores de Serpa, consiste numa árula consagrada a *Dea Medica* por uma peregrina (ILER 530), invocação que podemos atribuir sem grande dificuldade a Minerva na sua função de combatente triunfante sobre os males físicos (Martín, dir., 1995, p. 170; RE, XV, 2, col. 1778, 1788-1789)¹².

O culto da deusa *Victoria* também suscita alguns problemas de interpretação que se não afastam, de forma sensível, dos que temos referido. A existência de um templo em Bobadela (CIL II 402) explica a ocorrência na cidade, que pensamos ser a capital dos *Interannienses*, de uma inscrição votiva a *Victoria Aeterna* (CIL II 5245). Assiste-se também a uma evidente concentração dos testemunhos deste culto na área lusitana correspondente ao interior da Beira, à Estremadura espanhola e à Província de Salamanca, relacionando-se a maior parte das dedicatórias a *Victoria Augusta* com civis, quase todos pertencentes ao meio indígena, o que levou a admitir a possibilidade de se tratar da *interpretatio* da deusa indígena *Trebaruna*, com razoável representação na referida região. Sem excluir por completo tal hipótese, facilitada por aspectos comuns às religiões arcaicas da Idade do Ferro indoeuropeia (De Hoz, 1986), recordemos que a tolerância religiosa romana permitia o culto das divindades indígenas sem que fosse necessário invocá-las sob designações do panteão clássico. Na área da *Civitas Igaeditanorum* salientemos as duas inscrições votivas de *Toncius, Toncetami filius*, que se diz *Igaeditanus* (Almeida, 1956, p. 269-270; Le Roux, 1982, p. 192), um dos poucos testemunhos militares existentes e que permite abordar a referida questão uma vez que *Toncius* consagrou, como *miles*, uma ara a *Trebaruna*, e como *signifer* da *Cohors II Lusitanorum* uma outra a *Victoria* (sic), o que sugere tratar-se de entidades diferentes. Na mesma área interior da Lusitânia, em Ciudad Rodrigo, achou-se uma outra inscrição a *Victoria* (CIL II 864), da iniciativa de um militar cujo nome começa por *L. Marcus*, o que nos sugere a hipótese de se tratar do mesmo *L. Marcus Maternus*, decurião de uma ala de cavalaria, conhecido por duas epígrafes de Idanha-a-Velha (Le Roux, 1982, p. 225)¹³.

Relacionada com uma divindade indígena da Vitória, atendendo ao teónimo, é a muito clássica ara circular descoberta em Murte de, no termo de Cantanhede, consagrada a *Tabudicus* por *C. Fabius Viator* (Cardozo, 1960-61; Encarnação, 1975, p. 274-276), cidadão romano cujo raro e discutido cognome voltamos a encontrar em Cáceres: *A. Publicius Viator* (ILER 5218).

Os cultos orientais, em cuja difusão, como é reconhecido, militares e comerciantes tiveram larga intervenção, suscitam também algumas interrogações no tocante à Lusitânia. Deixando de lado o obscuro templete de Serápis do não menos discutido acampamento de Cáceres el Viejo, referiremos apenas o problema do culto de Mitra, divindade de origem iraniana de exigente e viril moral (Sayas Abengochea, 1986, p. 146-151; Turcan, 1981, p. 71-



4. Ara de Numão consagrada aos deuses e deusas de *Coniumbrica*.

-114). Apesar da Hispânia contar com relativamente poucos testemunhos do citado culto, foi já posto em relevo o facto de a maior parte deles ocorrer na Lusitânia, província inerte, o que sugere que a difusão se fez aqui essencialmente por via civil. Na verdade, apenas Mérida facultou um testemunho que – apesar de opiniões em contrário –

decerto representa a intervenção de um militar, *M. Valerius Secundus*, frumentário, tal como *M. Fulvius Capratinus*, identificado numa inscrição funerária de Tarragona (ILER 6411), da Legião VII Gémea Félix (Alvar, 1993, p. 791-793, 795-796; Sayas Abengochea, 1986, p. 154-164; Le Roux, 1982, p. 268).

Pouco mais podemos dizer sobre o tema. Reservámos para o final três testemunhos, todos relacionados com militares, que nos parecem particularmente interessantes pelo ambiente em que se situam. O primeiro é uma inscrição de Viseu consagrada a uma obscura divindade indígena, *Dea Cabar* segundo a reconstituição (ou *Bandiarbariaicus*?). O dedicante, todavia, é um militar do recrutamento local, porta-estandarte da *Cohors III Gallorum*, unidade conhecida por outras inscrições (Le Roux, 1982, p. 150-151, 226-227; Encarnação, 1975, p. 151-152). O mundo dos cultos indígenas, na sua plenitude, ocorre de novo na ara de Numão, Vila Nova de Foz Côa (fig. 4), consagrada por *Tib. Claudius Sailcius*, cavaleiro da *Cohors III Lusitanorum*, aos deuses e deusas de *Coniumbrica* (CIL II 432), povoação que não corresponderá à cidade de *Conimbriga* (Étienne *et al.*, 1976, n.º 3, p. 21-22, pl. 2; Curado, 1988-94)¹⁴. Ambos os exemplos mostram como a teoria da *interpretatio* pode estar a ser abusivamente considerada em relação aos militares, que não se coíbiavam de honrar as divindades indígenas da sua região de origem ou das áreas onde prestavam serviço. Finalmente, em *Collipo* achou-se uma epígrafe votiva que consideramos particularmente interessante porque nos descobre uma devoção sincera, que dispensa nomear a divindade (*Minerva*?), e os receios intemporais de quem vê partir os filhos para um exército operacional: *Albonius Talcillii pro.f. / Saturnino / militante s.v.l.* (CIL II 338 = 5230).

Apesar da exiguidade dos testemunhos aqui apresentados,

julgamos demonstrada a importância relativa dos cultos militares ou reflectindo a sacralização da força ao serviço do Império e a relevância dos valores militares na vida da Lusitânia. A religião surge como uma forma privilegiada de integração do que é diverso e eventualmente antagónico na ordem social romana, entendida como emanção de uma ordem cósmica, garantida pelos deuses e assumida na Terra pelo imperador.

Naturalmente, a inexistência de efectivos militares na Lusitânia em número significativo, não sendo compensada pelo estabelecimento de veteranos, determinou aspectos específicos da religiosidade de cariz militar na província. Mérida oferece o maior número de testemunhos relacionados com militares, mas muito poucos monumentos votivos compatíveis, enquanto que para o conjunto do território se verifica serem civis a maior parte dos dedicantes. Tratando-se de entidades das mais importantes do culto oficial, torna-se em muitos casos difícil determinar se há influência directa do referido culto, exercida a partir de certos locais – como parece provado aqui e ali –, ou se existe uma relação mais ou menos imediata com o meio militar. Esta aparenta ser muito mais evidente na sociedade indígena, decerto devido ao recrutamento de tropas auxiliares, ainda que se possa questionar a identidade das divindades distinguidas pelos cultores. Julgamos que o problema do sincretismo e da *interpretatio* tem sido considerado de forma demasiadamente intelectual, talvez como reacção a certas visões herdadas de realidades coloniais relativamente recentes, esquecendo a importância efectiva dos fenómenos de aculturação (Encarnação, 1993). A que divindade romana prestava culto um romano no santuário de Endovélico?

Um dos pilares do Império assentou na união entre a força militar e a ideia divina, confundida com a própria ideia da eternidade de Roma. O triste episódio da retirada do altar da Vitória da Cúria de Roma, acto contra o qual se levantaram, sem resultado, numerosos senadores, incluindo o prefeito urbano, Símaco, marcou o fim de um mundo, e de forma não apenas simbólica (Piganiol, 1982, p. 174-176; Lot, 1968, p. 51-52). Na verdade, assim como o Império era incompatível com a Democracia, também ele não pôde subsistir sem o respeito pelos valores tradicionais que acompanharam a ascensão da águia romana: «É pela piedade e pela religião, sim, por esta sabedoria privilegiada que nos fez compreender que tudo é dirigido e governado pela onipotência dos deuses, que nós mostramos a nossa superioridade sobre todos os povos e todas as nações» (Cícero, *De Harusp.*, IX, 19).

Notas:

¹ Não faltam, na cultura romana, testemunhos da sacralização da força. Recordamos, apenas, o colégio dos Sálios, e cerimónias como a do *Armilustrum* e a do cortejo triunfal passando sob um arco com finalidade lustral, arco votado a uma gloriosa carreira como monumento honorífico (cfr. Grimal, 1988, p. 127-129; Schilling, 1979, p. 252-260; Dupavillon/Lacloche, 1991).

² Já depois de elaborarmos este artigo foi publicado o volumoso estudo de Moreno Pablos (2001), que se reporta precisamente à problemática em causa no âmbito específico da Península Ibérica.

³ Ao período da segunda estada de Augusto na Hispânia corresponderá a reorganização definitiva das províncias ibéricas, com a fixação definitiva das fronteiras.

ras da Lusitânia, província nascida da divisão da Ulterior entre 27 e 22 a.C., como parece seguro (cfr. Tranoy, 1981, p. 146-148; Le Roux, 1982, p. 75).

⁴ A tábuia *Vip. I* informa-nos da isenção de pagamento pela utilização do balneário local concedida aos militares destacados em *Vipasca*, o que nos sugere serem em pequeno número e, fosse como fosse, não disporem de um campo permanente regular junto ao *vicus*.

⁵ A opinião de Le Roux (1982, p. 92-93) é bastante cautelosa quanto a esta questão.

⁶ *Olisipo* e *Scallabis* parecem as cidades mais directamente relacionadas com uma presença militar activa, através do possível estabelecimento de uma guarnição, ou passiva, através da fixação de veteranos, até agora não identificados de forma evidente em centros como *Pax Iulia* ou *Ehora*. Sobre o dispositivo militar augustiniano na Península Ibérica, cfr. Le Roux, 1982, p. 83-93, 164-166.

⁷ A águia, como insígnia legionária, data da reforma de Mário. A sua captura pelo inimigo era considerada uma afronta sem igual, razão porque na couraça da estátua de Augusto de Primaporta se encontra representada a devolução pelo rei parto dos *signa* tomados a Crasso (cfr. Grimal, 1988, p. 119, 302; Strong, 1995, p. 86-87; Schilling, 1979, p. 276-277).

⁸ Na cerimónia da Apoteose imperial uma águia, colocada na pira e que voava quando o fogo se propagava, simbolizava a ascensão do imperador aos céus (cfr. Cumont, 1942, p. 97-98; RE, IV, I, col. 902).

⁹ A realização de trabalhos na principal via de ligação entre *Olisipo* e *Emerita* (It. Ant., 418, 7 - 419, 6) encontra-se comprovada por um miliário de Adriano encontrado perto de Alenquer (CIL II 4633) e por uma inscrição monumental de Trajano, datada de 115, achada em Ponte de Sor (FEp 36, n° 162), correspondendo o governo de Trajano a uma fase de construção de grandes pontes no Ocidente hispânico, como a de Alcântara, Chaves e Salamanca. O crescente lunar pode aludir também a Hércules ou a Mercúrio (cfr. Cumont, 1942, p. 239).

¹⁰ Um romance recente de Mário de Carvalho situa a acção no contexto das perturbações de que o Alentejo foi cenário na segunda metade do século II, terminada a ilusória segurança da *Pax Romana*, sugerindo interessantes e pertinentes reflexões (cfr. Carvalho, 1994).

¹¹ É conhecida a particular devoção a Minerva e a Hércules por parte do Imperador Domiciano, muito semelhante à religiosidade militar de Trajano (cfr. Petit, 1967, p. 190; Schilling, 1979, p. 282-283).

¹² Não cremos haver qualquer ambiguidade na consagração da árula de Romeirinha, hoje no Museu Regional de Évora, dado que provém de uma região profundamente romanizada e, mais do que isso, colonizada.

¹³ *Maternus* terá servido na Germânia sob os Flávios.

¹⁴ A leitura do cognome como *Sailcius*, proposta por José Manuel Garcia (1987, p. 58), parece-nos aceitável. Em Santa Cruz de la Sierra, Cáceres, ocorre o antropónimo *Salicius* (HEp 5, n° 247).

Referências bibliográficas

- ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Mem Martins.
- ALBERTINI, E. (1923) – *Les Divisions Administratives de l'Espagne Romaine*. Paris.
- ALMEIDA, F. de (1956) – *Egitânia. História e Arqueologia*. Lisboa.
- ALVAR, J. (1993) – Los cultos mistericos en Lusitania. In *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. Coimbra, p. 789-814.
- BARATTA, G. (2001) – *Il Culto di Mercurio nella Penisola Iberica*. Barcelona.
- BELTRÁN, A. (1976) – Las monedas romanas de Mérida. In *Augusta Emerita. Actas del Bimilenario*. Madrid, p. 93-105.
- BREEZE, D. (1987) – *Roman Forts in Britain*. Princes Risborough.
- CARDOZO, M. (1960-61) – Uma nova divindade pré-romana venerada na Lusitânia. *Conimbriga*. Coimbra. II-III, p. 223-229.
- CARDOZO, M. (1972) – *Catálogo do Museu de Martins Sarmiento*. Guimarães.
- CARVALHO, M. de (1994) – *Um Deus Passeando pela Brisa da Tarde*. Lisboa.
- CUMONT, F. (1942) – *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*. Paris.
- CURADO, F. P. (1988-94) – A propósito de *Conimbriga* e de *Coniumbriga*. *Gaya*. Vila Nova de Gaia. 6, p. 213-234.
- DE HOZ, J. (1986) – La religion de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 31-49.
- DUPAVILLON, C.; LACLOCHE, F. (1991) – *Le Triomphe des Aves*. Paris.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1993) – *Interpretatio romana*. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitanie. In *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana. Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Salamanca, p. 281-287.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1996) – Monumentos epigráficos romanos do Museu de Sines. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 51, n° 230.
- ENCARNAÇÃO, J. d'; TRINDADE, L. (1994-95) – A águia numa epígrafe romana do Museu Regional de Évora. *A Cidade de Évora*. Évora. II série, 1, p. 171-177.
- ÉTIENNE, R. (1970) – *Le Siècle d'Auguste*. Paris.
- ÉTIENNE, R. [et al.] (1976) – *Fouilles de Conimbriga, II: Épigraphie et Sculpture*. Paris.
- GARCIA, J. M. (1987) – Da epigrafia votiva de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. XXVI, p. 41-59.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1985²) – *Urbanística de las Grandes Ciudades del Mundo Antiguo*. Madrid.
- GRIMAL, P. (1988) – *A Civilização Romana*. Lisboa.
- HURTADO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas*. Cáceres. Cáceres.
- JEREMIĆ, M. [et al.] (1993) – Le sanctuaire de *Beneficarii* de *Sirmium*. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 145-149.
- LAMBRINO, S. (1952) – Les inscriptions de São Miguel de Odrinhas. *Bulletin des Études Portugaises*. Coimbra. XVI, p. 134-176.
- LE ROUX, P. (1982) – *L'Armée Romaine et l'Organisation des Provinces Ibériques d'Auguste à l'Invasion de 409*. Paris.
- LE ROUX, P. (1990) – Le phare, l'architecture et le soldat: l'inscription rupestre de la Corogne (CIL II 2559). In *Miscellanea Graeca e Romana*. Roma. XV, p. 133-145.
- LOT, F. (1968) – *La Fin du Monde Antique et le Début du Moyen Âge*. Paris.
- MANTAS, V. G. (1988) – *Orarium donavit igaiditanis*: epigrafia e funções urbanas numa capital regional lusitana. In *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 415-439.

- MANTAS, V. G. (1990) – Teledetecção e urbanismo romano: o caso de Beja. *Geociências*. Aveiro. 5, 1, p. 75-88.
- MANTAS, V. G. (1993) – As fundações coloniais no território português nos finais da República e inícios do Império. In *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. Coimbra, p. 467-500.
- MARTIN, R. [dir.] (1995) – *Dicionário Cultural da Mitologia Greco-Romana*. Lisboa.
- MORENO PABLOS, M. J. (2001) – *La Religión del Ejército Romano: Hispania en los Siglos I-III*. Madrid.
- NOCK, A. D. (1972) – The roman army and the roman religious year. In *Essays on Religion and the Ancient World*, II. Oxford, p. 736-790.
- PETIT, P. (1967) – *La Paix Romaine*. Paris.
- PIGANIOL, A. (1982) – *La Chute de l'Empire Romain*. Paris.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1974) – *Hispania y el Ejército Romano. Contribución a la Historia Social de la España Antigua*. Salamanca.
- SAYAS ABENGOCHEA, J. (1986) – Divinidades mistericas en Lusitania: testimonios y problemas. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 143-164.
- SCHILLING, R. (1979) – *Rites, Cultes, Dieux de Rome*. Paris.
- SILVA, A. V. da (1944) – *Epigrafia de Olisipo*. Lisboa.
- SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal*. Coimbra.
- STRONG, D. (1995) – *Roman Art*. New Haven.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.
- TURCAN, R.-A. (1981) – *Mithra et le Mithriacisme*. Paris.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1983-84) – El culto a Jupiter en Hispania. *Cuadernos de Filología Clásica*. Madrid. XVIII, p. 83-215.
- WATSON, G. R. (1969) – *The Roman Soldier*. Bristol.

DA VITÓRIA MILITAR À VITÓRIA MÉDICA E À PROTECÇÃO DAS MULHERES: VÉNUS

Vasco Gil MANTAS

É por demais conhecida a protecção concedida por Vénus aos Portugueses na trama narrativa de *Os Lusíadas* (I, 33-41; II, 18-22), protecção que o poeta explica pelas qualidades da *gente lusitana* e, naturalmente, pela nossa particular propensão para celebrar a *clara Deia* (cfr. Cidade, 1973, p. 149-157). Correspondará, ainda que de forma indirecta e involuntária, a elogiosa versão humanista da idiosincrasia portuguesa tecida por Camões a alguma coisa que os testemunhos do culto de Vénus na Lusitânia imperial sugiram? Como é evidente, esta interrogação não implica o reconhecimento implícito de uma identidade lusitana ou lusitano-romana aos Portugueses, uma vez que nos movemos num contexto de relações simbólicas e não no ambiente ambíguo do imaginário histórico¹.

São pouco numerosas as memórias que nos ficaram do culto de Vénus, quer na Lusitânia, quer mesmo no conjunto do território hispânico. Embora a recolha efectuada por José Vives, que nos inícios dos anos 70 contava apenas com dezassete referências epigráficas, tenha sido aumentada desde então com novos monumentos, o total conhecido permanece relativamente modesto (cfr. ILER, p. 45, 50-51, 167-168, 245, 567, 763). Já Tourain (1967², p. 386-387) notara que o culto de Vénus parecia, na Península Ibérica, alheio à população autóctone, relacionando-o exageradamente com gentes de origem grega. Seja como for, é evidente a fraca adesão que conheceu entre a camada indígena menos romanizada, ao contrário do sucedido com outras divindades clássicas, adoradas sob a forma tradicional ou através de expressões da *interpretatio* e do sincretismo.

Esta aparente quase ausência do culto de Vénus poderá reflectir a estrutura da religião pré-romana, sobretudo na área celtizada do território peninsular, acerca da qual o nosso conhecimento é prejudicado por uma inflação de teónimos de significado quase sempre obscuro, ainda que a maior parte deles pareça reflectir funções ou atributos bastante latos de divindades relacionadas com unidades étnicas e, de algum modo, com a natureza, notoriamente menos especializadas que as entidades do panteão romano³. Poderemos também invocar, como explicação complementar para o laconismo das fontes, a destruição pelos cristãos dos monumentos então existentes, próprios de um culto que lhes parecia odioso e representativo de uma ideologia político-cultural cuja recusa lhes custara duras perseguições.

Não têm faltado polémicas, no sentido académico do termo, a propósito das origens da Vénus romana e das suas funções. Enquanto alguns a consideram uma divindade da vegetação e

dos frutos, outros preferem relacioná-la com o princípio da sedução, a *captatio venia*. Associada a Júpiter nas festas arcaicas das *Vinalia* — cuja insituição a nar-

rativa tradicional atribuía nada menos que a Eneias —, num contexto dominado pela *Pietas*, circunstância que se revelará da maior importância no desenvolvimento do culto, Vénus assumiu gradualmente a identificação com Afrodite (*RE*, VIII A, 1, 1955², col. 828-887; Schilling, 1979, p. 290-333). A evolução decisiva do carácter da deusa e o reforço da sua inserção na lenda troiana resulta, conforme parece, do estabelecimento em Roma, como divindade nacional, do culto de *Venus Erycina*, trazido da Sicília, onde o santuário do Monte Eryx abrigava uma deusa identificável com a Astarté púnica e com a Afrodite grega (Lehmann, 1981, p. 66-67), evidenciando-se os aspectos relacionados com o prazer e a fecundidade. Factor não menos importante é o que se prende com o ambiente exaltante de vitória militar que caracterizou a entronização da deusa em Roma, onde se lhe levantaram templos respectivamente em 215 a.C., no Capitólio, e em 181 a.C., este fora do *Pomerium* e onde o culto de Vénus conservou largamente as características correntes no referido santuário siciliano (Schilling, 1979, p. 94-102, 121-148). Estão assim reunidas as condições para o êxito retumbante do culto romano de Vénus.

Independentemente do erotismo que envolvia a deusa, factor que naturalmente a tornou muito popular, Vénus acumulou um enorme capital ideológico ao ser associada, através do mito, à lenda das origens troianas de Roma e, simultaneamente, ao ser relacionada com decisivas vitórias militares nas Guerras Púnicas, aludidamente obtidas por intercessão da deusa. Não é de estranhar, portanto, o favor que o seu culto conheceu por parte de alguns grandes generais romanos do século I a.C., que se colocaram sob a sua protecção, nomeadamente Sula e Pompeio. A cidade de *Pompeios* recebeu de Sula o nome prestigioso de *Colonia Cornelia Veneria Pompeiorum*; Pompeio, depois da vitória sobre Mitridates, em 55 a.C., promove o culto de *Venus Victrix*, divindade a quem dedicou um templo na parte superior da *cavea* do monumental teatro que construiu em Roma (Étienne, s.d., p. 120-121; Lehmann, 1981, p. 71-74; Toutain, 1967², p. 384-388; McDonald, 1971, p. 111-112). Finalmente, César não só continuou, depois de Farsália, o culto de *Venus Victrix* como, explorando genialmente a ascendência mítica dos *Iulii*, descendentes de Vénus, estabelece o culto de *Venus Genetrix*, mãe dos Romanos e dos Césares. Como herdeiro do ditador, Augusto completará a evolução política do culto de Vénus, elevando a

glorificação da deusa na lenda troiana a um nível de impressionante exaltação nacionalista (Schilling, 1979, p. 271-273; Lehmann, 1981, p. 78-79; Étienne, 1970, p. 40-42, 92-96; Pereira, 1990², p. 264-277). Associada a Marte e a César no templo de *Mars Ultor*, dedicado em 2 a.C. em Roma, resta aguardar o desenvolvimento do culto imperial para que a evolução esreja completa. Então, se aceitarmos a proposta de Robert Schilling quanto à origem desta divindade, continuaremos a encontrar no culto de Vénus a mesma intenção de seduzir, no sentido de obter o favor, agora não só dos deuses mas também dos imperadores. Afinal, em *Os Lusíadas*, não intercede a deusa pelos Portugueses junto de Júpiter? Camões esteve assim, talvez sem se aperceber, muito perto da essência do culto de Vénus (cfr. Schilling, 1962³).

Julgámos necessária esta referência à problemática que envolve o desenvolvimento do culto de Vénus em Roma para melhor compreensão das circunstâncias em que foi introduzido na Hispânia e das peculiaridades da sua recepção. Não possuímos testemunhos peninsulares do culto da deusa remontáveis ao período republicano; obviamente que este culto apenas se difunde na Península numa época em que o processo evolutivo que acima referimos se encontrava já muito avançado. Todavia, se dos pompeianos, poderosos na Hispânia, não ficou evidência oficial do culto de Vénus, vamos encontrá-la logo na denominação de uma das colónias pós-romanas de César: *Colonia Genetiva Iulia Urso*, hoje Osuna. Outros testemunhos do mesmo tipo são-nos transmitidos pela toponímia oficial, talvez também cesariana, da cidade de *Nabrisa Veneria* (Lebrija) e de uma fundação triunfural, *Colonia Victrix Iulia Lepida* – depois de 36 a.C. *Colonia Victrix Iulia Celsa* –, situada em Velilla del Ebro, ainda que neste caso a relação com Vénus seja menos evidente (Marín Díaz, 1988, p. 211-212, 218-222). Se porventura já existia, o culto da deusa foi seguramente impulsionado por via

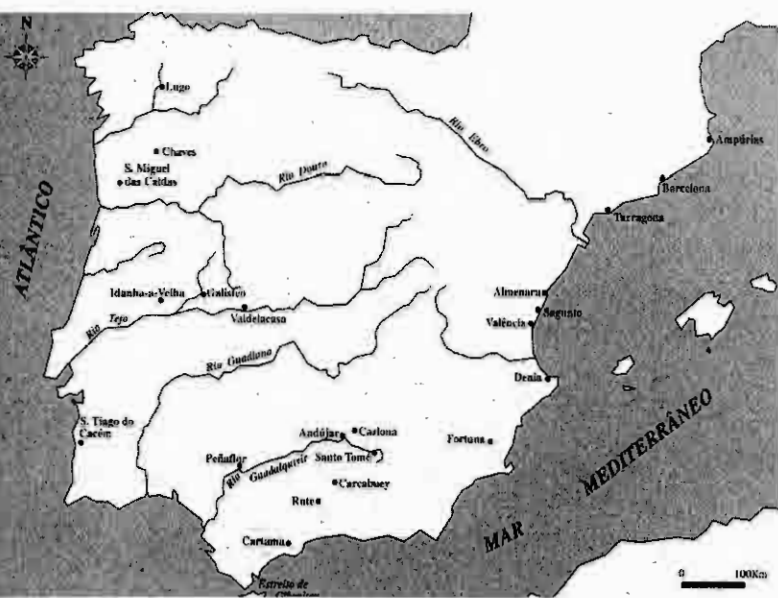
oficial a partir de inícios da segunda metade do século I a.C.

Um simples esboço cartográfico destaca de imediato as particularidades da repartição dos testemunhos epigráficos conhecidos (fig. 1). A costa mediterrânica, o vale do Guadalquivir e a região galaico-lusitana reúnem as inscrições constituindo núcleos individualizados, combinando zonas de mais profunda romanização com uma área onde as estruturas militares e administrativas representam o grupo dinamizador do processo. É possível que, em certos casos, cultos pré-romanos resultantes dos contactos com o mundo fenício-púnico tenham facilitado a recepção do culto de Vénus, em particular em áreas litorais onde se identifica também o culto de Esculápio.

Vejamos, pois, quais são os documentos sobreviventes na área galaico-lusitana, começando pela região setentrional. Em Lugo, capital conventual, *Venus Victrix* foi adorada por um liberto imperial de origem africana, de forma destacada, numa ara em que se encontram outras divindades e cuja correlação com o culto imperial é evidente: *[Numi] [uib(us)] [Ang]ustor(um) / [Iunoni] R[e] [gi]nae / Veneri Victrici / Africae Caelesti / Frugifero / Augustae Emeritae / et Larib(us) Callaeciar(um) / [S]aturninus Ang(usti) lib(ertus)*. Trata-se, portanto, de um monumento em que Vénus é invocada como protectora do Império e do imperador, num contexto característico de lealismo curiosamente exemplificador da mobilidade profissional existente no mundo romano (Arias Vilas, et al., 1979, p. 47-48; *HEp* 4, n.º 504⁴).

Voltamos a encontrar Vénus associada a outras divindades, num total de vinte, nada menos, todas pertencentes ao panteão clássico, numa inscrição de São Miguel das Caldas, perto de Guimarães (*CIL* II 2407). Ignoramos a identidade do dedicante do monumento, cujo texto abre com a referência a *Iuno Regina* e no qual Vénus ocorre sem qualquer epíteto, entre o Sono e Cupido. Esta enumeração votiva de divindades recorda, sem lhe corresponder totalmente, o agrupamento de entidades representativas de personificações divinas de fenómenos da natureza ou dos *elementa mundi* seleccionadas por Varrão (apud S. Agostinho, *De Civit. Dei* VII, 2) e designadas como *dii praecipui atque selecti*, também em número de vinte (cfr. Leite de Vasconcellos, 1913, p. 358-364; Lehmann, 1981, p. 61).

Ainda no território da *Calaecia*, em *Aquae Flaviae*, conhecemos uma ara consagrada a *Venus Victrix* por alguém de condição modesta, que teve uma visão da deusa: *Veneri / Victrici / La(vinus) ex vi(su) / ar(am) p(osuit)* (*ILER* 415). A interpretação desta epígrafe (Leite de Vasconcellos, 1927-29), na ignorância da personalidade do consagrante, cujo nome se reduz a uma hipótese de reconstituição, é atriscada e pouco poderíamos acrescentar, além de uma pequena discussão freudiana. Assim, limitar-nos-emos a considerar a ara de *Lavinus* (?), na qual Vénus é novamente invocada como dadora da vitória, reflexo da existência de um templo, ou pelo menos de um culto organizado, no município flaviano, o que estará em concor-



1. Testemunhos epigráficos do culto de Vénus na Hispânia.

dância com as características e importância da cidade (Rodríguez Colmenero, 1999; Tranoy, 1982, p. 199-205).

No contexto do culto de Vénus na Lusitânia, a *Civitas Igaeditanorum* ocupa um lugar muito importante. A existência na cidade de um templo consagrado à deusa, certamente no *forum* – onde existia igualmente um templo dedicado a Marte, ambos construídos por um mesmo notável local, *C. Cantius Modestinus* (Mantas, 1993)⁵ –, seria suficiente para lhe garantir relevo especial. A presença de templos de Vénus e de Marte numa capital regional onde a adesão à ideologia imperial se revelou muito cedo, parece-nos demonstrar inequivocamente a primazia da religião oficial na cidade, pelos finais do século I. Este aspecto, quanto a nós fundamental, é comprovado pelo texto de uma estela (fig. 2), também achada em Idanha-a-Velha: *Veneri / Aug(ustae) / sacrum / in honorem / Rufinae / Reburri filiae / Severa mater / filiae* (ILER 422). Esta inscrição é particularmente elucidativa quanto à influência do culto oficial, concretamente do culto imperial, sobre uma camada populacional de estatuto peregrino mas já fortemente romanizada. Ao mesmo tempo, a invocação a Vénus Augusta *in honorem* de Rufina implica uma intenção de obter protecção por parte da deusa, guardiã de Roma e guardiã dos que se amam, tomando a expressão no seu sentido mais nobre – como se pode deduzir da consagração a Vénus que ocorre numa passagem de Tibulo (I, 2, 27-28): *Quisquis amore tenetur, eat tutus sacerque qualibet* (cft. Mantas, 1988, p. 426-427). Talvez seja altura, nesta equívoca passagem de século, de esquecer o tom escandalizado dos velhos dicionários de Mitologia *ad usum Delphini* e a imagem aberrante que o *peplum* popularizou do culto romano de Vénus, para reflectir sobre a sua complexa diversidade.

A Sul do Tejo, no município flaviano de *Mirobriga*, encontramos uma situação semelhante, até certo ponto, à da *Civitas Igaeditanorum*. Assim, parece indiscutível a existência de um templo consagrado a Vénus, bem como de um corpo sacerdotal organizado (IRCP, p. 223)⁶, ocorrendo igualmente uma referência epigráfica ao culto de Marte (IRCP, nº 145). Todavia, o culto dominante em *Mirobriga* parece ter sido o de Esculápio (CIL II 21 = IRCP, nº 144). Se é certo Vénus e Marte sugerirem, uma vez mais, o mito nacional romano, julgamos ser possível considerar a associação de Vénus – nomeadamente quando sem epíteto – com Esculápio, representativa da romanização de um culto pré-romano com toda a probabilidade fenício-púnico⁷.

Vejamos as epígrafes de *Mirobriga* que nos interessam, começando pela ara em que Vénus surge sem epíteto (fig. 3), cir-



2. Inscrição de Idanha-a-Velha consagrada a Vénus Augusta.

cunstância extremamente rara na Península Ibérica (IRCP, nº 146): *Veneri. / C(aius). Iulius. Rufinus. mag(ister)*. Trata-se, certamente, de um cidadão romano de origem indígena, presidente de um colégio sacerdotal. Esta última circunstância poderá explicar a ausência de epíteto na denominação da deusa, englobando-se desta forma na invocação todas as funções atribuídas na época à divindade. Tão invulgar procedimento permite, no contexto específico de *Mirobriga*, valorizar a hipótese de *Venus* e *Deus Aesculapius* terem sucedido aos cultos de Tanit e de Eshmun. A análise da segunda epígrafe de *Mirobriga* que menciona Vénus parece confortar a nossa hipótese: *Veneri Victrici. Aug(ustae). sacrum. / in honorem. Lucilae. Lepidinae. / Flavia Titia. filiae / pietissimae* (CIL II 23 = IRCP, nº 147).

Provavelmente relacionada com um ambiente cultural de indígenas profundamente romanizados, como sugere a onomástica, a associação dos epítetos *Victrix* e *Augusta*, que se não repete na Lusitânia, é comprovante de uma referência à Vénus propiciadora da vitória imperial e, naturalmente, uma homenagem à própria imperatriz, datando o monumento – muito provavelmente – da época dos Severos. Tratando-se de uma epígrafe simultaneamente votiva e funerária, onde apenas intervêm mulheres, como na inscrição de Idanha-a-Velha que antes analisámos, a invocação a *Venus Victrix Augusta* ganha todo o seu significado. Expressão evidente da ideologia imperial dos primeiros tempos do século III (IRCP, p. 224; Petit, 1974, p. 53-56, 81-89), é ao mesmo tempo uma invocação para que o triunfo sobre as vicissitudes, aqui e no Além, se concretize, bem como uma setena manifestação da *Pietas* maternal.

Finalmente, a inscrição de *Mirobriga* consagrada a Marte (CIL II 22 = IRCP, nº 145) – que sobreviveu, como a precedente, sob a forma de uma ‘moderna’ cópia em pedra (Almeida,



3. Inscrição de *Mirobriga* consagrada a Vénus.

1964, p. 49-52; *IRCP*, p. 221-224) – volta a facultar a fórmula *in honorem*, num monumento levantado por uma mulher a seu irmão. Para o efeito invoca-se a protecção do deus Marte, o que, ceteris, permite situar esta inscrição, quer a anterior, no ambiente característico do culto nacional de Vénus e de Marte – tal como o encontramos na *Civitas Igaeditanorum*.

Restam-nos duas inscrições, ambas votivas, do convento emeritense. Na primeira, proveniente de Valdelacasa de Tajo (*ILER* 5964), temos um texto completamente feminino: *Veneri A(ugustae) / Antestia / Anuis. Antestiae Uliberta libe(n)s a(nimo).v(otum).s(olvit)*. Mais um testemunho da invocação de Vénus como expressão do culto imperial, aqui num ambiente cultural um tanto fruste do território de *Augustobriga*, a desaparecida Talavera la Vieja (García y Bellido, 1956-61, p. 236-237, lams. CLXIII-CLXXI)⁸. Muito interessante é a ara encontrada em Galisteo (Hurtado de San Antonio, 1977, p. 136, n.º 252; Sanabria Escudero, 1964), não muito longe de Coria e hoje conservada em Madrid (*CIL* II 470 = *ILER* 417). É um monumento de grande qualidade e que não deixa de sugerir alguma ambiguidade, afinal mais aparente que real, como veremos (fig. 4). O texto, encimando uma soberba águia, diz o seguinte: *Veneri / Victrici L(ucius). Cordius Symphorus medicus / sacr(um).ex voto*. Em primeiro lugar trata-se de mais um exemplo do culto de Vénus Vencedora, representado exclusivamente na área galaico-lusitana. O consagrante da ara é, muito provavelmente, um liberto ou seu descendente, como sugere o cognome *Symphorus*, registado de novo na Lusitânia na célebre inscrição dos libertos ossonobenses (*IRCP*, n.º 10). Depois, pode parecer estranha uma consagração a *Venus Victrix* por parte de um médico, associada à águia de Júpiter. Na verdade, para além da referência clara à associação de Vénus e de Júpiter, bem conhe-



4. Inscrição de Galisteo consagrada a Venus Vencedora (Archivo Fotográfico. Museo Arqueológico Nacional, Madrid).

cida, estamos, decerto, perante um monumento que exalta a vitória médica, obtida por intercessão de Vénus junto do deus supremo. No conjunto, um testemunho particularmente significativo e representativo da complexidade de que se reveste o culto de Vénus nas suas diferentes facetas.

Não analisaremos aqui os restos de estátuas de Vénus conhecidas na Lusitânia, nem a hipótese do celebrado templo da *villa* de Milreu, em Estói, ter sido consagrado à deusa⁹; assim como não abordaremos o obscuro círculo dos cultos populares relacionados com a divindade, dos quais, na Hispânia, pouco ou nada sabemos. Concluiremos pondo em relevo alguns pontos que nos parecem essenciais. O primeiro, relaciona-se com a pretendida predominância de devotos de ascendência greco-helenística, o que não corresponde à realidade em todo o Ocidente peninsular, verificando-se que grande parte dos dedicantes são indígenas com diferentes graus

de romanização. Em segundo lugar, parece evidente a influência exercida pelo culto oficial, nomeadamente através dos templos existentes nos centros urbanos. Por isso mesmo a Vénus adorada na Lusitânia e na Calécia é, fundamentalmente, a Vénus associada a Júpiter e a Marte, através do mito das origens troianas de Roma e dos Césares. Neste mito a importância da *Pietas* é fundamental e o amor-devoção assim expresso – como T. S. Eliot muito bem referiu a propósito da obra de Virgílio (Pereira, 1990², p. 328-332; Eliot, 1975; Schilling, 1979, p. 81-82) – encontra-se presente de forma muito clara nas consagrações *in honorem*, humaníssimos apelos à protecção divina para os vivos e para os mortos¹⁰. Desta forma, o culto público da *Genitrix dos Romanos*, *alma Vénus*, como Lucrécio (*Rer. nat.*, I, 1) designa a deusa, parece afinal ter tido na Lusitânia expressão bem diferente da que os lugares comuns lhe conferem.

Notas:

¹ Sobre o problema do imaginário luso, cfr. Guerra/Fabião, 1992.

² Sobre a difícil e debatida questão da aplicabilidade da teoria trifuncional de Georges Dumézil, e ainda sobre a ausência de entidades representantes da fertilidade da terra e da função produtora na religião pré-romana da Calécia e da Lusitânia, cfr. Encarnação, 1990, p. 442-450; García Fernández-Albalat, 1990, p. 9-22, 316-323, 339-344; De Hoz, 1986; Bermejo Barrera, 1986, p. 10-12.

³ Com o culto imperial desenvolve-se o conceito da *Domus Divina*, multiplicando-se os monumentos epigráficos cuja intenção de venerar é evidente, sobretudo quando se trata de imperadores, ou seus familiares vivos. Esta mesma intenção de venerar, como dupla expressão de respeito e de sedução política, torna-se dominante quando o culto imperial perde o fervor dos particulares pelos finais do século II, tornando-se quase exclusivo dos meios oficiais ou com eles relacionados. Camões sugere que Marte defende os Portugueses, apoiando Vénus, porque o amor antigo o obrigava, ao que não será alheia a ideia de sedução (cfr. *Lus.*, I, 36).

⁴ Sobre as viagens ditadas por razões profissionais, cfr. Chevallier, 1988, p. 273-298.

⁵ Sobre a influência exercida pelos cultos oficiais urbanos sobre as populações rurais, cfr. Alarcão, 1988, p. 165-167.

⁶ Sobre o templo de Vénus, cfr. Almeida, 1964, p. 26-30.

⁷ Julgamos tratar-se de Eshmun e de Tanit, embora esta segunda divindade levante alguns problemas. Sobre estas entidades do panteão fenício-púnico, cfr. Harden, 1968, p. 84-88. A identificação de Eshmun com Esculápio em diversos locais do mundo romano é inquestionável, nomeadamente na Península Ibérica (cfr. Stylow, 1993). Sobre o problema da sobrevivência de cultos fenício-púnicos na Hispânia romana, cfr. Vázquez Hoys, 1993.

⁸ Apenas as ruínas do templo principal foram transplantadas por ocasião da construção da barragem de Alcântara e encontram-se hoje em Bohonal de Ibor (cfr. Andres Ordax, dir., 1986, p. 121-122).

⁹ Sobre o templo de Milreu, construção do século IV cujo modelo se repete mais modestamente na Quinta de Marim (Olhão) e em São Cucufate (Vidigueira), cfr. Franco, 1942; Rosa, 1969; Hauschild, 1984. A possibilidade de se tratar de um templo de Vénus parece-nos aceitável, justificando-se uma análise renovada da questão.

¹⁰ Na Hispânia, as inscrições deste tipo, com a indicação *in honorem* ou *in memoriam*, são relativamente numerosas, nomeadamente na Lusitânia e na Bética: CIL II, p. 1202; ILER, p. 347-349. Como Robert Schilling (1979, p. 82-84) muito bem destacou a propósito de Catulo, a *Pietas*, sobretudo a que reflecte atitudes pessoais, nada tem a ver com a filosofia, situando-se na esfera do incontestavelmente religioso.

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Mem Martins.
- ALMEIDA, F. de (1964) – *Ruínas de Miróbriga dos Célticos (Santiago do Cacém)*. Setúbal.
- ANDRES ORDAX, S., dir. (1986) – *Monumentos Artísticos de Extremadura*. Mérida.
- ARIAS VILAS, F. [et al.] (1979) – *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. Paris.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1986) – *Mitología y Mitos de la España Prerromana*, II. Madrid.
- CHEVALLIER, R. (1988) – *Voyages et Déplacements dans l'Empire Romain*. Paris.
- CIDADE, H. (1973) – *Portugal Histórico-Cultural*. Lisboa.
- DE HOZ, J. (1986) – La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 31-49.
- ELIOT, T. S. (1975) – Virgil and the Christian World. In *On Poetry and Poets*. London, p. 121-131.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1990) – A religião. In *Nova História de Portugal*, I. Lisboa, p. 442-461.
- ÉTIENNE, R. (s.d.) – *A Vida Quotidiana em Pompeia*. Lisboa.
- ÉTIENNE, R. (1970) – *Le Siècle d'Auguste*. Paris.
- FRANCO, M. L. (1942) – As ruínas romanas de Milreu e os últimos trabalhos nelas realizados. *Boletim da Junta de Província do Algarve*. Lisboa. 1.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990) – *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*. A Coruña.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1956-61) – Excavaciones en Augustobriga (Talavera la Vieja, Cáceres). *Noticiario Arqueológico Hispánico*. Madrid. V, p. 235-237, lams. CLXIII-CLXXI.
- GUERRA, A.; FABIÃO, C. (1992) – Viriato: genealogia de um mito. *Penélope*. Lisboa. 8, p. 9-23.
- HARDEN, D. (1968) – *Os Fenícios*. Lisboa.
- HAUSCHILD, Th. (1984) – A villa romana de Milreu, Estói (Algarve). *Arqueologia*. Porto. 9, p. 94-104.
- HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas*. Cáceres. Cáceres.
- LEHMANN, Y. (1981) – *La Religion Romaine*. Paris.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*, III. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1927-29) – Ara de Vénus. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXVIII, p. 142-144.
- MANTAS, V. G. (1988) – *Orarium donavit Igauditani*: epigrafia e funções urbanas numa capital regional lusitana. In *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 415-439.
- MANTAS, V. G. (1993) – Evagetismo e culto oficial: o construtor de templos C. Cantius Modestinus. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 227-250.
- MARÍN DÍAZ, M. A. (1988) – *Emigración, Colonización y Municipalización en la Hispania Republicana*. Granada.
- MCDONALD, A. H. (1971) – *Roma Republicana*. Lisboa.
- PEREIRA, M. H. da R. (1990) – *Estudos de História da Cultura Clássica*, II: *Cultura Romana*. Lisboa.
- PETIT, P. (1974) – *Histoire Générale de l'Empire Romain*, 2: *La Crise de l'Empire*. Paris.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999) – *Aquae Flaviae*, II: *O Tecido Urbanístico da Cidade Romana*. Chaves.
- ROSA, J. A. P. e (1969) – O passado, o presente e o futuro das ruínas do Milreu. *Anais do Município de Faro*. Faro. I, p. 65-96.
- SANABRIA ESCUDERO, M. (1964) – La medicina emeritense en épocas romana y visigoda. *Revista de Estudios Extremeños*. Badajoz. 20, p. 53-81.
- SCHILLING, R. (1962) – La relation Venus-Venia. *Latomus*. Bruxelles. 21, p. 3-7.
- SCHILLING, R. (1979) – *Rites, Cultes, Dieux de Rome*. Paris.
- STYLOW, A. U. (1993) – La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). ¿Un santuario púnico?. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 449-460.
- TOUTAIN, J. (1967) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, I. Roma.
- TRANOY, A. (1982) – *La Galice Romaine*. Paris.
- VAZQUEZ HOYS, A. M. (1993) – Algunos problemas de la epigrafía religiosa hispanorromana. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 461-469.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona (= ILER).

NA MIRA DA PERFEIÇÃO DAS ARTES E DOS HOMENS:

APOLLO E SEU FILHO AESCVLAPIVS

Vasco Gil MANTAS

Quando, há três décadas, a Missão Apollo XI cumpriu com êxito o objetivo do programa espacial norte-americano com a mesma designação, a Humanidade avançou, ao concretizar um sonho milenar, em direcção a novas fronteiras e, naturalmente, em direcção a novos desafios. Que tão grande sucesso tenha resultado de um trabalho desenvolvido a partir de meios criados para fins militares durante a Segunda Guerra Mundial é uma circunstância que ilustra, de forma feliz, o sentido da escolha da denominação do Programa Apollo¹. Em primeiro lugar porque a divindade eleita representa o princípio do triunfo da ordem e da força esclarecida sobre o caos dionisíaco e, em segundo lugar, porque a Apolo se reconheciam capacidades purificadoras e de conhecimento do futuro, caminho do aperfeiçoamento humano e do acesso ao saber, em busca do retorno à Idade de Ouro. Neste contexto de progresso alcançado através da harmonia, da medida exacta e da ordem, *Apollo* e *Aesculapius* tiveram uma posição destacada na civilização greco-romana, persistindo, como símbolos ou referências filosóficas, até ao presente. Recordamos, por exemplo, o apolinismo, interpretado como valor estético na obra de Nietzsche, ou os liceus, assim denominados a partir da docência aristotélica no ginásio que existia junto ao templo de Apolo Lykeios, em Atenas (Martin, dir., 1995, p. 43-45; Pereira, 1993², p. 487; RE II, 1, cols. 1-111; II, 2, cols. 1642-1647). Quanto aos atributos de Asclépio – latinizado como Esculápio –, o bastão e a serpente, encontramos-os ainda hoje no caduceu médico e, um pouco por toda a parte, como emblema de clínicas e de farmácias.

Apolo é o mais helénico dos deuses, não obstante a sua origem se situar na Ásia Menor. Deus dos oráculos, das purificações, da luz solar e das artes, possuía o poder de curar, competência que vamos encontrar de forma mais especializada em Esculápio, cuja arte curativa, posta ao serviço dos homens, lhe foi ensinada pelo centauro Quíron.

Na *Ilíada*, Apolo combate ao lado dos Troianos, circunstância que facilitou a sua ascensão no panteão romano quando se desenvolveu a lenda das origens troianas de Roma, onde o culto do deus luminoso privilegiará as suas qualidades curativas e solares, e o poder guerreiro. O culto de Apolo foi introduzido em Roma em 433 a.C., como *Apollo Medicus*, para combater uma epidemia. Em 396 a.C., na fase final da luta contra Veios, os Romanos enviaram uma embaixada ao santuário de Apolo Pítico, em Delfos, episódio que mostra a importância atingida pelo culto e o seu alargamento a aspectos diferentes dos que se relaciona-

vam estritamente com a saúde, assim como o prestígio atingido por esse santuário na bacia do Mediterrâneo (Lívio, H.R., V, 25, 28; cfr. Pereira, 1993², p. 321-322). O avanço das divindades gregas, parte integrante do processo de

helenização da sociedade romana, torna compreensível a adopção de Esculápio, o que se verificou em 293 a.C., novamente durante uma *pestilentia*. A tríada ficará completa em 180 a.C., quando uma epidemia levou o cônsul A. *Postumius Albinus* a consagrar estátuas douradas a Apolo, Esculápio e Sálus, esta correspondente à deusa grega Hígia (Lehmann, 1981, p. 55-56; RE I.A, 2, cols. 2057-2059). Pode parecer estranho, perante situações sanitárias complicadas, o recurso a divindades estrangeiras, nem sempre susceptíveis de uma fácil *interpretatio*, com a finalidade de reforçar as práticas religiosas tradicionais, consideradas insuficientes para conjurar tais calamidades. Na verdade, não é preciso recuar muito no tempo para que compreendamos a razão de ser de tal procedimento, característico do pragmatismo romano. Basta lembrar como os *touristes* do século XIX evitavam Roma nos meses quentes e reler essa obra-prima de Thomas Mann que é *Morte em Veneza*, cuja acção decorre já no limiar da Primeira Guerra Mundial, para ilustrar a gravidade do perigo que os Romanos procuravam afastar através de medidas mágico-religiosas (Henriques, 1876, p. 350; Mann, 1990, p. 96-99, 117-122)³.

A introdução de divindades estranhas não deixava de suscitar complicados problemas à estrutura teológica da religião romana. Em 47 a.C., Varrão (apud S. Agostinho, *De Civit. Dei* VII, 2) incluía nos *dii praecipui atque selecti* Apolo, situando-o entre as personificações divinas dos fenómenos naturais, fundamentalmente graças às suas qualidades solares. Quanto a Esculápio, mortal heroizado que ascende à divinização em circunstâncias particularmente dramáticas, a sua classificação é mais difícil. O estóico Dionísio, que viveu também no século I a.C., propôs, segundo Tertuliano (*Ad nationes* II, 2, 14), uma divisão das divindades em três categorias, inspirando talvez a classificação de Varrão. A terceira das categorias referidas é a que reúne os grandes benfeitores da Humanidade, entre os quais não é difícil situar Esculápio, que assim recai no âmbito da teologia civil, ao serviço da cidade – tal como foi expresso por Varrão (cfr. Lehmann, 1981, p. 61-63).

Independentemente das questões teológicas que os romanos tentaram resolver por várias formas, devemos recordar a riqueza da mitologia pagã, apra a facultar, em especial quando se tratava de deidades benfazejas como Apolo e Esculápio, emoções muito fortes, justificando perfeitamente o fervor com que as duas

divindades foram distinguidas durante toda a Antiguidade. Para compreendermos a situação há que afastar a ideia de que todos os cultos oficiais são, na época imperial, uma expressão fria, mais ou menos política – no sentido restrito do termo –, da tradição ou da simples adesão à ordem romana. Fazê-lo seria limitar gravemente a nossa capacidade de interpretação dos fenómenos religiosos vividos pelo mundo romano. Por outro lado, homenagear o Génio do Município não é exactamente a mesma coisa que prestar culto a Apolo ou a Esculápio, em termos místicos. Num mundo sem facilidades, como era o da Antiguidade romana, é natural que entidades curativas com as características de Apolo e de Esculápio tivessem ampla divulgação e suscitassem grande variedade de manifestações sentidas entre os seus cultores (Grant, 1967, p. 191-192, 198-200; Petit, 1967, p. 196-202). Se a teologia judaico-cristã revolucionou o pensamento religioso antigo, fazendo a Divindade assumir a condição humana como forma de garantir a salvação colectiva, o paganismo propunha, no caso de Esculápio, o exemplo inverso, mas igualmente tocante, de um mortal que, por servir a Humanidade, é perseguido e morto, acabando todavia por ser divinizado. Havia, portanto, algum capital de esperança neste tipo de cultos, aliviando o peso quotidiano em que a *mors immatura* era uma realidade permanente, mas nem por isso menos dolorosa (Marrin, dir., 1995, p. 56-57; Ter-Vrugt-Lentz, 1960).

Mais do que o culto de Esculápio, por razões óbvias o culto de Apolo teve, como tantos outros e desde muito cedo, uma expressão política, a que as funções oraculares do deus não foram estranhas. Lembramos já o episódio relacionado com a tomada de Veios, em que a embaixada enviada a Delfos por Fúrio Camilo nada tinha a ver com as *pestilentiae* que noutras ocasiões levaram a invocar o auxílio de Apolo. Na *Eneida*, poema nacional romano, os oráculos do deus correspondem a momentos dos mais significativos e solenes da narrativa. A projecção política do culto de Apolo foi particularmente importante nos anos decisivos que marcaram o fim da República agonizante, proclamando-se a intervenção da divindade em Filipos, na batalha naval de Náulocos – aqui a par de Diana – e na determinante batalha de Áccio, no ocaso do Verão de 31 a.C., e afirmando-se através da iniciativa pessoal de Augusto no período entre 31 e 12 a.C., quando este assume o pontificado máximo (Pereira, 1993, p. 264-268, 301-306; Bailey, 1935, p. 314; Lehmann, 1981, p. 78-79). O imperador não só atribuiu as vitórias que marcaram o início de uma nova ordem – que se queria início de uma renovação do mundo – a Apolo, como fez circular uma história em que se dizia ser ele próprio filho do deus (Suetónio, *Aug.*, XCIV; Étienne, 1970, p. 18-19; Bloch/Cousin, 1964, p. 376-382). Em agradecimento, Octaviano fez construir um imponente templo consagrado a Apolo no Palatino, em 28 a.C., nele depositando os *Livros Sibílicos*, depurados. Finalmente, os Jogos Seculares, celebrados em 17

a.C., foram colocados sob os auspícios principais de Apolo, garante de um *saeculum aureum*, e de Diana, irmã do deus purificador (Grimal, 1985, p. 37-38; Schilling, 1979, p. 216-219; Pereira, 1993, p. 222; Étienne, 1970, p. 10-12).¹

Creemos suficientemente comprovada a importância, a nível cívico e a nível privado, dos cultos de Apolo e de Esculápio, cuja representação na Lusitânia passamos doravante a analisar. Não são numerosos os testemunhos das duas divindades no território hispânico. José Vives, na sua antologia de textos epigráficos, recolheu dezanove referências a Apolo e treze a Esculápio, nem todas correctas [ILER, p. 27-29, 206, 566 (Apolo); 28-29, 45, 625 (Esculápio)]. Ficam, na realidade, muito aquém das duas centenas que a mesma obra inclui atribuíveis a Júpiter, o que é normal. Todavia, se considerarmos que a representação relativa a Júpiter é menos homogênea, pois reflecte numerosos fenómenos de *interpretatio* e de sincretismo, o número de monumentos representativos dos cultos de Apolo e de Esculápio ganha outro significado, tanto mais que estes deuses devem ter sofrido a concorrência de divindades indígenas com funções pelo menos parcialmente semelhantes às que lhes eram próprias. Poderá ser isto mesmo que se reflecte – aceitando a autenticidade da epígrafe e a identificação de Prosérpina com Atégina – numa inscrição perdida da zona de Elvas (CIL II 145 = IRCP, nº 572), na qual *Gaius Vettius Silvius* agradece à deusa a «restituição» da mulher, provavelmente restabelecida de grave doença (IRCP, p. 638); na verdade, também Esculápio possui propriedades de divindade ctónica, com capacidade para, segundo o mito, ressuscitar os mortos. Quanto aos fenómenos de *interpretatio* envolvendo o culto de Esculápio, estes parecem relacionar-se exclusivamente com o influxo religioso fenício-púnico; no tocante a Apolo, não existe nada que sugira qualquer forma de *interpretatio* no conjunto dos testemunhos conhecidos em território peninsular.

As referências epigráficas a Apolo na Hispânia têm uma distribuição muito bem definida, concentrando-se na Lusitânia, na Bética e na região de Barcelona, verificando-se que a maior parte das consagrações a Apolo Augusto, uma das formas características do culto imperial, se situam na Bética. O culto de Apolo, como foi já notado, tem boa representação no conjunto da Lusitânia, embora no convento pacense a sua implantação pareça ser mínima (Étienne, *et al.*, 1976, p. 20; IRCP, p. 721). A expressão mais directamente relacionada com a função oracular de Apolo ocorre na Calécia, numa ara que referirá o oráculo do deus na cidade iónica de Claros, achada em Pontes de García Rodríguez, na região da Corunha (HEp 3, nº 172). Apolo e Esculápio surgem associados uma única vez, numa inscrição de *Nescania*, província de Málaga (CIL II 2004).

Na Lusitânia as consagrações a Apolo Augusto limitam-se a três, duas das quais discutíveis. É o caso da epígrafe de *Balsa*,

onde a identificação do deus resulta de uma leitura proposta por Hübner e actualmente impossível de confirmar (CIL II 5164 = IRCP, n.º 74). Porém, uma vez que Leite de Vasconcellos ainda indicou a presença de um N na linha 1 da inscrição, julgamos demasiadamente cautelosa a opinião de José d'Encarnação contrária à proposta do sábio alemão (Hübner, 1887, p. 33-34; CIL II, p. 786; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 509; IRCP, p. 126-127)⁴. Teríamos, pois, o seguinte texto: [Apollini] / Aug(usto). s[ac(rum)] / Speratus / Bals(ensium). dis[p(ensator)] / animo.li[b(ens)] / pos[uit].



1. Árula consagrada a Apolo, achada em Beringel.

A única inscrição da capital lusitana consagrada a Apolo também não é isenta de incertezas, exactamente pela mesma razão da anterior: [Apollini] Aug(usto). / sacrum. / in honorem / M(arcus) Arri(i) Reburri / Lanc(iensis). Transc(udani). / filii optimi / M(arcus) Arrius Laurus et Paccia Flacilla / posuerunt (CIL II 5261). Finalmente, o terceiro restemunho, uma árula achada em Conimbriga (ILER 169), não suscita interrogações, apesar de perdida (Étienne, *et al.*, 1976, n.º 2, p. 20-21; Garcia, 1987, p. 43): Apollini / Aug(usto) / Caecilia / Avita / v(otum) s(olvit).

Das inscrições consagradas a Apolo, sem epíteto, uma delas sugere também cautela. Registrada em Idanha-a-Velha, capital dos Igaeditani, ostenta um texto um tanto estranho, resultante, talvez, de uma cópia deficiente, considerando-se perdido o original: Apollini.s. / Iulius.C.Longinus / Egitan.ex vot (CIL II 494 = ILER 167). Não é impossível que a transcrição correcta seja, aproximadamente, a seguinte: Apollini.s(acrum). / C(aius). Iulius.C(aii).f(ilius).Longinus / Igaeditan(iensis).ex vot(o). A dificuldade maior é constituída pela grafia *Egitan*, por hipótese resultante de uma estropiada forma correcta *Igaedit* em que se tivessem perdido as três letras iniciais e interpretado o D como G, se é que não se trata apenas de uma modernização do topónimo antigo. A prudência impõe-se certamente em tais casos, mas julgamos recuperável esta epígrafe consagrada a Apolo, pois não faltam exemplos de más cópias de boas inscrições, tanto mais que parece absurdo inventá-las em Idanha-a-Velha.

Em Beringel, perto de Beja (fig. 1), Apolo é designado como *Sanctus*, epíteto normal e muito utilizado, de forma alguma relacionado com fenómenos de *interpretatio* de divindades indígenas (IRCP, p. 354-355). Recordamos, a propósito, que do contexto arqueológico da zona onde se achou a inscrição consta uma pequena imagem de Ártemis Efésia, o que julgamos significativo quanto à condição clássica deste Apolo (cfr. Souza, 1990, n.º 2, p. 9-10). A inscrição, gravada numa árula, reza o seguinte:

Apollini. / Sancto sac(rum) / Aemilia Aelila animo lib(ens). / votum solu(it) (ILER 177 = IRCP, n.º 286). Particularmente interessante, por se tratar de um dedicante menos vulgar, augustal do culto imperial, é a inscrição encontrada em Lisboa, na Rua das Canastras (Silva, 1944, n.º 101, p. 214-215; ILER 166): Apollini / sacrum / M(arcus).Iulius.M(arcus).lib(ertus) / Tyrannus / augusta(lis) / d(edit) d(edicavit).

Muito mais simples e proveniente de um ambiente muito menos sofisticado, talvez indígena, mas nem por isso falha de interesse na sua singeleza exemplar, é a epígrafe recolhida em Valência de Alcântara (ILER 5951), cujo texto é o

seguinte: Apollini / Valeria / a(ram) p(osuit) l(ibens).

A onomástica e os cargos indicados nas poucas inscrições consagradas a Apolo de que temos conhecimento na Lusitânia mostram claramente que o culto desta divindade teve a predilecção de um grupo social de nível elevado, profundamente romanizado – como demonstram, por exemplo, as epígrafes de Mérida, de Idanha-a-Velha e de Conimbriga –, ou, no caso da ara de Beringel, mesmo de provável origem itálica. Os monumentos de Balsa e de Olisipo reflectem a importância do culto entre os detentores de cargos ligados à organização administrativa, de origem servil, como é o augustal *Tyrannus*, de Lisboa, e parece ser também o *Speratus* balsense⁵.

O mundo indígena menos romanizado ou mais conservador parece ter ignorado por completo o culto de Apolo, circunstância a que não serão alheios os aspectos caracteristicamente culturais desta divindade, estranhos a uma sociedade em que as entidades guerreiras ou protectoras de colectividades restritas terão predominado, um pouco à margem da proposta dumezilianna (Bermejo Barrera, 1986, p. 10-12; García Fernández-Albalat, 1990, p. 339-344). Não esqueçamos que nesra análise, forçosamente rápida, contamos apenas com os testemunhos epigráficos, o que pode distorcer, mas não alterar significativamente, a imagem global da implantação do culto apolíneo. Consideremos, por exemplo, a estátua de Apolo achada na Herdade do Álamo, perto de Alcoutim, com toda a probabilidade situada no território balsense (Souza, 1990, n.º 118, p. 41)⁶. É uma peça de tamanho natural, datada do séc. II, eventualmente do mesmo período da inscrição de *Speratus*, proveniente de Balsa. Teremos aqui indícios de uma expansão do culto de Apolo sob os Antoninos, estimulada por várias razões, entre as quais podemos considerar – mas não como causa única – o interesse de Antonino Pio por Apolo e por Esculápio (Petit, 1967, p. 193).

Os testemunhos epigráficos do culto de Esculápio são menos numerosos na Lusitânia, comparados com os que se conhecem do culto de Apolo. A distribuição hispânica destes testemunhos obedece a um padrão muito bem definido, repartindo-se pela costa mediterrânica, Sul de Portugal e Noroeste peninsular. No conjunto, é particularmente importante o núcleo olisiponense, com três epígrafes bastante interessantes. Em território actualmente português, mas a norte do Douro, *Aesculapius* é referido numa inscrição de São Miguel das Caldas (CIL II 2407 = ILER 365), associado a um numeroso grupo de outras divindades. Em Braga, a pretendida representação de Esculápio num baixo-relevo da chamada "Fonte do Ídolo", sugerida pela existência em *Bracara Augusta* de uma epígrafe dedicada a Asclépio e Hígia (CIL II 2411), não tem consistência, devendo ser eliminada dos testemunhos iconográficos do culto do deus (Souza, 1990, n.º 24, p. 17; Rodríguez Colmenero, 1995, n.º 41, p. 198-205).

Vejam, pois, quais são os monumentos que, na Lusitânia, testemunham o culto do filho de Apolo e de Corónis. O mais interessante de todos eles é, sem dúvida, o pedestal de *Mirobriga*, durante muitos anos colocado no exterior do Hospital Velho de Santiago do Cacém (CIL II 21 = ILER 188 = IRCP, n.º 144). A bibliografia sobre esta epígrafe é muito numerosa e a sua interpretação levanta ainda, para além de problemas de leitura, algumas inderrogações (Encarnação, 1993, p. 316; IRCP, p. 218-220). O texto é o seguinte: *Aesculapio. / Deo / C(aius) Attius Iannuarius / medicus Pacensis / testamento legavit / ob merita splendi/dissimi ordinis. / [qu]od ei [q]uinquaginta [...] sum praestiterit / [F]abius Isas heres / fac(iendum). cur(avit).*

Tendo em conta que o culto de Esculápio na Hispânia corresponde, em parte, à *interpretatio* da divindade púnica da saúde, o deus Eshmun, como parece indiscutível em Valência (CIL II 3726) e na Cueva Negra (HEp 2, n.º 489)⁷, julgamos que a mesma situação se verifica em *Mirobriga*⁸. A importância do santuário local, quer se aceite ou não a existência de um templo da Idade do Ferro, parece evidente. O festival referido na inscrição (fig. 2), relacionado com Minerva – que era igualmente uma divindade médica –, realizava-se em Março, assim como também em Março, no dia da festa de *Magna Mater*, foi executada a inscrição em honra de *Asclepius Ebusitanus* na Cueva Negra, na região de Cartagena (cfr. RE XV, 2, cols. 1778, 1788-1789; Roscher, dir., 1965², col. 2989; Marquardt, 1890, p. 168; Mayer, 1992). A presença em *Mirobriga*, como cultos predominantes, de Esculápio e de Vénus, evoca imediatamente a associação de Eshmun e Tanit⁹. Não muito longe, em Vila de Frades,

achou-se um imponente cipo em mármore com figurações em relevo de Esculápio e de Vénus (Mantas, 1998, p. 46-52)¹⁰, sugerindo a popularidade das referidas divindades no Alentejo romano (fig. 3). Por razões óbvias, não podemos desenvolver agora este importante aspecto do culto de Esculápio, talvez também representado numa obscura inscrição que existiu no Arco do Repouso, em Faro (CIL II 7 = IRCP, n.º 36).

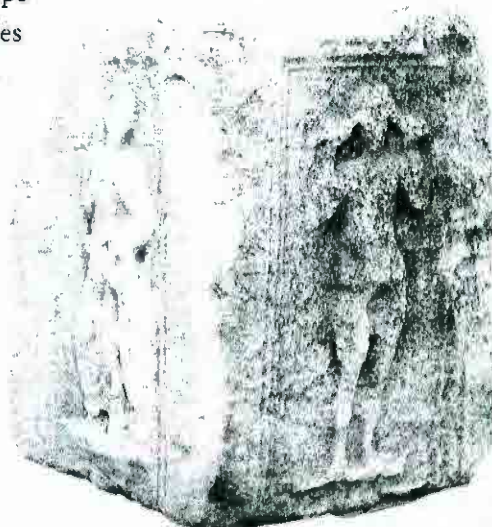
Caius Attius Iannuarius era o médico oficial da colónia pacense. No Monte da Salsa, perto de Serpa, existem ruínas de uma muito importante *villa* onde, além de vestígios de um possível templo, se achou a estátua de um particular representado como Esculápio, sugerindo tratar-se de um médico (segundo Vasco de Souza 1990, n.º 14, p. 14)¹¹. Considerando a coincidência cronológica entre a epígrafe de *Mirobriga* e a estátua, inícios do século II, não estaremos perante a imagem do próprio *C. Attius Iannuarius*, homem abastado e convicto devoto de Esculápio?

A importância do culto deste deus na área meridional da Lusitânia, onde se contam também duas referências a *Salus* (IRCP, n.ºs 290, 375), parece evidente. Os testemunhos de Lisboa (Silva, 1944, p. 131-132, 181-182, 217-219), bem conhecidos, confirmam esta situação, num contexto que parece mais próximo da entidade clássica. São três os textos olisiponenses (CIL II 173-175): *Asclep[i]o C(aius).Licini[us] / Decimi[anus] ; Aesculapio / Aug(usto) / sacrum cultores Lares / Maliae et Malioli / M(arcus)*

Cossutius / Macrinus / donavit ; Sacrum Aesculapio / M(arcus).Afranius Euporio et L(ucius).Fabius Daphnus / aug(ustales) / municipio d(ono).d(ederunt).

Qualquer destes monumentos se refere a um estrato sócio-cultural elevado, com todos os participantes ostentando os *tria nomina* da cidadania romana, mais ou menos influenciados pela área predominantemente grega do Império – e, no caso dos augustais, talvez mesmo oriundos do Oriente helenístico (Mantas, 1976, p. 163-168).

Os monumentos olisiponenses comprovam que o culto de Esculápio na Lusitânia, tal como o de Apolo, corres-



3. Cipo de Vila de Frades decorado com figuras de Esculápio e de Vénus.



2. Pedestal de *Mirobriga* com inscrição consagrada a Esculápio.

ponde a uma franja privilegiada da população, reflectindo a unidade na diversidade própria de uma grande cidade portuária como era *Olisipo*. A existência de um santuário de Esculápio em Lisboa é bastante provável, podendo corresponder a sua localização ao grande criptopórtico da Rua da Prata (Mantas, 1999, p. 29-30)¹², onde se encontrou em 1770 a inscrição dos augustais (CIL II 175). Libertos, ou seus descendentes, desempenharam um papel importante no culto das duas divindades, pondo em relevo a influência das relações marítimas e das gentes ligadas ao comércio, à administração e às artes.

Na Lusitânia, a Norte de Lisboa e do vale do Tejo não se conhece nenhuma inscrição a Esculápio, talvez com excepção de

uma que poderá ter sido achada em *Conimbriga* (Garcia, 1987, p. 45-47). O Sul da província corresponde, indubitavelmente, à área cultural onde o culto de Esculápio encontrou maior receptividade.

O mito concedeu a Apolo e a Esculápio uma função de aperfeiçoamento da rude Humanidade, fazendo-a progredir intelectualmente e combatendo as suas limitações físicas, levando-a das trevas para a luz – aquela da última frase de Goethe. Infelizmente, continuamos longe, muito longe, de encontrar os Hiperbóreos, numa passagem de milénio em que vibram, proféticas, as palavras da poetisa: *De novo em Delphos o Python emerge / Do sono sob séculos contido* (Sophia de Mello Breyner, *Delphica VII*, p. 116).

Notas:

- ¹ O programa espacial norte-americano teve como ponto de partida a tecnologia desenvolvida pelo *III Reich* na área dos foguetes (V1 e V2), tendo desempenhado papel fundamental para a criação dos meios que possibilitaram o voo no espaço a equipa que trabalhou em Peenemunde com Werner Von Braun.
- ² Sobre religião e magia, cfr. Schilling, 1979, p. 191-215.
- ³ O *Carmen Saeculare* composto por Horácio expressamente para os Jogos é elucidativo da importância atribuída a Apolo como propiciador de uma nova era. Na tragicomédia *Templo de Apolo*, Gil Vicente não esquece a função renovadora da divindade quando o Tempo Glorioso pede a Apolo felicidade eterna para Portugal e Castela (cfr. Ferreira, 1964^a, p. 222-223).
- ⁴ Parece-nos importante constatar que a referência aos traços subsistentes na linha 1 se vai perdendo entre a publicação de Hübner, em 1887, e a leitura de Leite de Vasconcellos, publicada em 1913: LINI; LIN; N.
- ⁵ O desempenho do cargo de *dispensator* permitia a formação de fortunas importantes e a consequente promoção social (cfr. Bloch, 1892; De Ruggiero, 1960³).
- ⁶ A relação entre o culto de Apolo Augusto e o grupo social de alguma forma representativo da administração, explica-se facilmente pelas características originais do referido culto (cfr. Étienne, 1970, p. 48-50; Grimal, 1985³, p. 37).
- ⁷ Sobre a *villa* do Álamo, cfr. Santos, 1972, p. 367-372.
- ⁸ Quanto ao santuário da Cueva Negra, cfr. Mayer, 1990; Stylow, 1993.
- ⁹ Sobre o templo do *forum* de *Mirobriga*, que cremos ser dedicado a Esculápio, cfr. Almeida, 1964, p. 26-30; Biers *et al.*, 1976-82, p. 109-110, p. 113-114.
- ¹⁰ Sobre Eshmun e Tanit, cfr. Harden, 1968, p. 84-88. A identificação de Tanit faz-se, normalmente, com *Iuno Caelstis*, mas este tipo de *interpretatio* reveste-se de aspectos pouco claros, quando não arbitrários (Decret, 1977, p. 130-138; Vázquez Hoys, 1993, p. 468-469). No caso de *Mirobriga*, julgamos francamente que se verificou um fenómeno de *interpretatio* em tudo semelhante ao que levou os Romanos a identificarem com Vénus a Astarté siciliana do santuário do Monte Eryx (cfr. Schilling, 1979, p. 137-141).
- ¹¹ A presença de elementos africanos e semitas é particularmente relevante no *Conventus Pacensis*.
- ¹² Sobre os médicos na Hispânia, cfr. Rémy, 1991. Sobre os médicos públicos, urbanos, cfr. Reinach, *s/d*.
- ¹³ Cardim Ribeiro (1994) sugere a localização do *forum* comercial de *Olisipo* sobre o criptopórtico da Rua da Prata.

Referências bibliográficas:

- ALMEIDA, F. de (1964) – *Ruínas de Mirobriga dos Céticos*. Setúbal.
- BAILEY, C. (1935) – *Religion in Virgil*. Oxford.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1986) – *Mitología y Mitos de la Hispania Preromana*, II. Madrid.
- BIERS, W. [et al.] (1976-82) – Investigações em Mirobriga (Santiago do Cacém) – Portugal. 1981. *Arquivo de Beja*. Beja. Série 2, I, p. 107-114.
- BLOCH, G. (1892) – *Dispensator*. In *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, II. Paris, p. 280-286.
- BLOCH, R.; COUSIN, J. (1964) – *Roma e o seu Destino*. Lisboa.
- BREYNER, S. de M. (1992) – *Delphica VII*. In *Obra Poética*, II. Lisboa.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1994) – Breve nota acerca do criptopórtico de Olisipo e da possível localização do "forum corporativo". *Bracara Augusta*. Braga. XIV, p. 191-200.
- DECRET, F. (1977) – *Carthage ou l'Empire de la Mer*. Paris.
- DE RUGGIERO, E. (1960³) – *Dispensator*. In *Dizionario Epigrafico di Antichità Romanae*, II-III. Roma, p. 1920-1923.
- ENCARNACÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- ENCARNACÃO, J. d' (1993) – Arqueologia e epigrafia. Uma complementaridade a potenciar. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Porto. XXXIII, 1-2, p. 313-325.
- ÉTIENNE, R. (1970) – *Le Siècle d'Auguste*. Paris.
- ÉTIENNE, R. [et al.] (1976) – *Fouilles de Conimbriga*, II: *Épigraphie et Sculpture*. Paris.
- FERREIRA, J. (1964^a) – *História da Literatura Portuguesa*. Porto.

- GARCIA, J. M. (1987) – Da Epigrafia Votiva de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. XXVI, p. 41-59.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990) – *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*. A Coruña.
- GRANT, M. (1967) – *O Mundo de Roma*. Lisboa.
- GRIMAL, P. (1985³) – *Le Siècle d'Auguste*. Paris.
- HARDEN, D. (1968) – *Os Fenícios*. Lisboa.
- HENRIQUES, G. (1876) – *Novo Guia do Viajante na Europa*. Lisboa.
- HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, 1892, *Supplementum* (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II). Berlin (= *CIL* II).
- HÜBNER, E. (1887) – Monumentos de Balsa (perto de Tavira). *Revista Archeologica e Histórica*. Lisboa. I, p. 33-38.
- LEHMANN, Y. (1981) – *La Religion Romaine*. Paris.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*, III. Lisboa.
- MANN, T. (1990) – *Morte em Veneza*. Lisboa.
- MANTAS, V. G. (1976) – Notas acerca de três inscrições de Olisipo. *Conimbriga*. Coimbra. XV, p. 151-169.
- MANTAS, V. G. (1998) – Colonização e aculturação no Alentejo romano. *Arquivo de Beja*. Beja. Série III, VII-VIII, p. 33-61.
- MANTAS, V. G. (1999) – Olisipo e o Tejo. In *Lisboa Ribeirinha*. Lisboa, p. 15-41.
- MARQUARDT, J. (1890) – *Le Culte Chez Les romains. Mantel des Antiquités Romaines*, XIII. Paris.
- MARTIN, R., dir. (1995) – *Dicionário Cultural da Mitologia Greco-Romana*. Lisboa.
- MAYER, M. (1990) – La pervivencia de cultos púnicos: el documento de la Cueva Negra (Fortuna, Murcia). *L'Africa Romana. Atti del VII Convegno di Studio*. Sassari. 7 (II), p. 695-702.
- MAYER, M. (1992) – ¿Rito o Literatura en la Cueva Negra? In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 347-355.
- PEREIRA, M. H. da R. (1993⁷) – *Estudos de História da Cultura Clássica, I: Cultura Grega*. Lisboa.
- PETIT, P. (1967) – *La Paix Romaine*. Paris.
- REINACH, S. (s. d.) – Medicus. In *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III (2). Paris, p. 1691-1693.
- RÉMY, B. (1991) – Les inscriptions de médecins dans les provinces romaines de la Péninsule Ibérique. *Revue des Études Anciennes*. Talence. 93, p. 321-364.
- RODRÍGUEZ COIMENERO, A. (1995) – Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante NW de la Península Ibérica. In *Saxa Scripta. Inscripciones en Roca. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*. A Coruña, p. 117-259.
- ROSCHER, W. H., dir. (1965³) – *Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, II (2). Hildesheim.
- SANTOS, M. L. A. dos (1972) – *Arqueologia Romana do Algarve*, II. Lisboa.
- SCHILLING, R. (1979) – *Rites, Cultes, Dieux de Rome*. Paris.
- SILVA, A. V. da (1944) – *Epigrafia de Olisipo*. Lisboa.
- SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal*. Coimbra.
- STYLOW, A. U. (1993) – La Cueva Negra de Fortuna (Murcia). Un santuario púnico? In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 449-460.
- TER-VRUGT-LENTZ, J. (1960) – *Mors Immatura*. Groningen.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1993) – Algunos problemas de la epigrafía religiosa hispanorromana. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 461-469.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona (= *ILER*).

AS ÁGUAS E O FACTOR RELIGIOSO NA PROVÍNCIA ROMANA DA LUSITÂNIA

Luís da Silva FERNANDES

As águas foram sempre, nas mais diversas culturas e sociedades, um símbolo de purificação e regeneração, de vitalidade e fertilidade; elas são, como sintetizou Mircea Eliade, «*fons et origo*, a matriz de todas as possibilidades de existência» (Eliade, 1994, p. 243). Nesse sentido, a sacralização das águas é um fenómeno que atravessa todas as épocas, manifestando-se em rituais e crenças cuja perenidade é bem evidente na época contemporânea (v., e.g., Cardim Ribeiro, 1983, p. 331-333).

Tais manifestações religiosas, bem documentadas no Mundo Clássico, foram particularmente pujantes no Ocidente Hispânico (cfr., e.g., Leite de Vasconcellos, 1905, p. 224-281; id., 1913, p. 248-262; Blázquez, 1977, p. 307-331)¹. No presente texto realiza-se, no âmbito da província romana da Lusitânia, uma abordagem das devoções relacionadas com as águas, da qual excluimos os elementos explicitamente relacionados com a tradição paleohispânica². Assim, apenas tivemos em conta manifestações religiosas expressas segundo conceitos romanos (teónimos ou elementos iconográficos relacionados com as *Nymphae*, as Fontes ou *Neptunus*, entre outros), ainda que algumas possam materializar tradições paleohispânicas (teónimos com epítetos locais, por exemplo)³.

No âmbito do culto latino das águas, Nepruno é a principal divindade, assumindo um duplo carácter: por um lado, é o deus irático das águas, presidindo às nascentes e aos cursos de água; por outro, é o deus do mar, sendo assimilado ao Poséidon helénico pela tradição literária (Toutain, 1967², p. 372-380, esp. 372 e 378; OCD, p. 1036). Estas duas facetas estão presentes na Lusitânia, onde os vestígios do culto a Neptuno são escassos, tal como no conjunto da *Hispania*⁴.

No interior da Lusitânia, numa placa monumental de granito, oriunda da *Splendidissima Ciuitas* (Bobadela, Oliveira do Hospital), pode ler-se a palavra *Neptunale* (Q. 11). Trata-se do único testemunho epigráfico do culto a Neptuno, datável da 2ª metade do século I, documentando muito provavelmente um templo consagrado a esta divindade (vide Leite de Vasconcellos, 1913, p. 250; Alarcão, 1988c, p. 171). Atendendo à localização geográfica da localidade, Neptuno seria aqui invocado na sua qualidade de deus das nascentes e dos rios, tanto mais que na região envolvente são conhecidos diversos mananciais com qualidades terapêuticas (cfr. Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 199; Alarcão, 1988c, p. 171)⁵. Refira-se ainda numa estatueta de bronze de Neptuno, encontrada na região das Caldas da Rainha, eventualmente reportável a uma devoção de carácter privado (Almeida et alii, 1968, p. 71-78; RAP, p. 158)⁶.

O culto de Nepruno como deus marinho deverá ter existido no litoral português⁷: segundo Jorge de Alarcão (1988a, p. 131, n.º 5/321; 1988c, p. 171), uma notícia não confirmada do século XVII dá conta do achado de uma

estátua de bronze de Nepruno em Outão, Setúbal, bem como de vestígios de um possível templo sobranceiro ao mar; uma pátera de prata descoberta nas ruínas de Tróia (Setúbal) em 1814, entretanto desaparecida, poderá relacionar-se com Nepruno pois, a par da representação de diversos animais e objectos culturais, apresentava um tridente (vide Leite de Vasconcellos, 1913, p. 249 e 250)⁸.

No *municipium* de *Salacia* (Alcácer do Sal) esse culto assumiu certamente alguma importância. As emissões locais apresentam numismas com a cabeça de Neptuno e o tridente, no anverso, e a legenda *IMP(eratoria) SAL(acia)* entre dois golfinhos, no reverso (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 250-251; Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1981, p. 30-31; Faria, 1989, p. 79 e n. 42-43). Note-se que *Salacia* é um topónimo que deve ser relacionado com a deusa *Salacia*, como salientou Leite de Vasconcellos, seguindo André de Resende (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 251). Com efeito, *Salacia*, antiga divindade itálica que personificaria a “água salgada”, surge na mitologia como patceita de Neptuno, tendo sido assimilada a Anfitrite, por analogia com a identificação de Neptuno e Poséidon (Grimal, 1992, p. 412; OCD, p. 1036); aliás, a epigrafia regista essa associação entre *Neptunus* e *Salacia* (Toutain, 1967³, p. 376). Ora, os numismas salacienses acima referidos estabelecem precisamente uma relação entre a figura de Neptuno e a denominação desta urbe portuária (vide Leite de Vasconcellos, 1913, p. 250-251), cuja fundação dever-se-á a *Sextus Pompeius* (id., *ib.*, p. 172, n. 1; Faria, 1999, p. 42). Trata-se, pois, de um topónimo/teónimo perfeitamente integrado no contexto do domínio dos mares pelos pompeianos e consequente relação especial de *Sextus Pompeius* com *Neptunus* (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 251, n. 2; Mantas, 1998, p. 221; Faria, 1999, p. 42). Para além da identificação da urbe com a deusa *Salacia*, Vasconcellos considera que *Neptunus* poderá representar o *Calipus*, antigo nome do rio Sado, que banha Alcácer do Sal, atendendo ao conhecido carácter fluvial do deus (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 251-252)⁹.

No contexto do culto a Neptuno e *Salacia*, refira-se a recente descoberta de vestígios de uma conduta adocada a um muro na área do provável *forum* de *Salacia*, que levou os responsáveis pelas escavações a sugerir a existência de um templo com espelho de

água (Faria, 1998, p. 197). A confirmar-se tal interpretação, seria aliciente a hipótese da sua ligação ao culto do supracitado par divino. No entanto, deve ter-se em conta a relação dos paralelos conhecidos com o culto imperial. Efectivamente, foram detetados vestígios de tanques rectangulares associados a templos dedicados ao culto imperial em *Ebora* (Hauschild/Sarantopoulos, 1995-98, p. 429-437) e em *Augusta Emerita* (Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 210); tais espelhos de água poderão estar relacionados com rituais no âmbito do culto imperial, face à estreita ligação entre esse culto e a sacralização das águas, como sugeriu Cardim Ribeiro (*ib.*, p. 209-210)¹⁰.

Algumas menções epigráficas a fontanários e fontes são igualmente enquadráveis na sacralização das águas. No território olisiponense (CIL II 260: Armês, Sintra), *L. Iulius Maelo Caudic(us), flam(en) Dini Aug(usti)*, mandou fazer, a expensas suas, um monumental fontanário que, para além da sua imponente função utilitária, não terá sido alheio a uma função ritual no âmbito do culto imperial (vide Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 166-173 e 183-188). Na Póvoa de Midões (Tábua), um bloco paralelepípedo e longitudinal, de granito, atesta uma dedicatória (datada de 80-81 d.C.) de *Seuerus Vituli f.* ao imperador Tito, materializada num fontanário (*fontem aedificauit*), certamente edificado perto da actual povoação (*id.*, *ib.*, p. 191-199); note-se que, nas proximidades, há notícias da existência e utilização de vários mananciais de águas com valor terapêutico (*id.*, *ib.*, p. 199), sendo digna de registo a proximidade geográfica da menção epigráfica a Neptuno, atrás referida¹¹.

O valor sagrado atribuído à água assume especial relevo no que respeita às águas brorantes e correntes, intrinsecamente portadoras de vida e movimento, logo potencialmente regeneradoras, tanto mais que muitas nascentes detêm qualidades salutíferas; assim, e tendo presente que os Antigos encaravam as qualidades das águas como uma manifestação de divindades presentes numa nascente ou num curso de água, a sacralização das águas no mundo romano originou a materialização de muitas dedicatórias a *numina* propiciadores das virtudes dos mananciais, com relevo para as *Nymphae* (Eliade, 1994, p. 256, 261-262; Tourain, 1967², p. 380-384). Efectivamente as Ninfas, veneradas pelo gregos como divindades femininas que povoavam as águas, as montanhas, os bosques e os campos, corporizando forças da natureza, assumiram essencialmente o papel de divindades tutelares das nascentes, entre os romanos (Tourain, 1967², p. 380; OCD, p. 1056). Na *Hispania*, segundo Vázquez Hoys (1981, p. 168), as *Nymphae* são das divindades mais cultuadas, superando as outras divindades das águas (cfr. Mangas, 1986, p. 313-314); a distribuição geográfica e as características do seu culto apontam para um acentuado sincrerismo com divindades indígenas, como têm referido diversos autores (Leite de Vasconcellos, 1905, p. 276-277; Caessa, 1990, p. 147-148; TR,

p. 126-127). Alain Tranoy defende mesmo que o culto às Ninfas terá desempenhado um importante papel na estratégia oficial de unificação religiosa, no Noroeste peninsular (Tranoy, 1981, p. 325).

Na *Provincia Lusitania*, a maioria dos votos às Ninfas provém do complexo termal de Baños de Montemayor (Cáceres), confirmando a rendência, assinalada noutras regiões peninsulares, para a ligação das Ninfas a contextos termais (Santos Júnior/Cardozo, 1953, p. 67-68; TR, p. 86). Trata-se de um balneário campestre, situado junto à Via da Prata e dependente do *municipium* de *Capera*; são conhecidos diversos vestígios das suas antigas estruturas (que incluiriam um ninfeu), relacionadas com o aproveitamento de águas sulfúreas, bem como oferendas monetárias, entre outros achados (Roldán Hervás, 1965, p. 5-10; Salinas de Frías, 1990, p. 258-259; TR, p. 36-37).

O material epigráfico de Baños de Montemayor, reunido em dois excelentes estudos (Roldán Hervás, 1965; TR, p. 88-94), apresenta dedicatórias a *Salus* (TR, n.º 16/1, 16/2) e às Ninfas (Q. 17-32), abarcando um período compreendido entre a segunda metade do século I d.C. e finais do século II/inícios do III (Roldán Hervás, 1965, p. 29)¹². Do conjunto conhecido (18 monumentos), conservam-se actualmente 11 aras, sendo quase todas de granito, à excepção de duas aras de mármore, dedicadas às Ninfas (Q. 20 e 21); os monumentos de granito revelam uma produção local pouco cuidada (vide Roldán Hervás, 1965, p. 29).

No que respeita às dedicatórias às Ninfas (16 monumentos), este conjunto apresenta diversas grafias do teónimo: *Ninphis* (Q. 17); *Nimphis* (Q. 19, 27, 28); *Nympis* (Q. 20, 32); *Nymphis* (Q. 22, 25, 29, 31). Note-se que parte substancial das dedicatórias regista o teónimo com o epíteto *Caparensium* (Q. 17-23), relativo a *Capera*, capital do território envolvente. Documenta-se ainda uma solitária dedicatória às *[Ni]mphi[s] fontanae* (Q. 24)¹³, sendo as restantes simples invocações às Ninfas, sem epíteto (Q. 25-32). As fórmulas patentes nas diversas aras referem apenas o cumprimento do voto (*u.a.l.s.*, *u.s.l.m.*, ou fórmulas similares).

Parte substancial dos dedicantes cujo nome conhecemos identifica-se com onomástica de cariz indígena. É o caso de *Vitia Annimira lame(n)sis* (Q. 18), *Viriatus* (Q. 24), *Anmia Reburri* (Q. 25) e, muito provavelmente, de vários dedicantes cujos nomes incompletos foram formados com geminação do *m* (Q. 29, 30). Note-se, no grupo de devotos com onomástica latina, a ocorrência dos gentílios *Trebius* (Q. 19), bem documentado na Lusitânia (Abascal Palazón, 1994, p. 230), e *Aelius* (Q. 20, 21?), frequente em toda a Hispânia (Abascal Palazón, 1994, p. 64-67); refira-se ainda a presença de elementos relacionáveis com meios servís (Q. 26, 31). A onomástica documentada na epigrafia de Baños de Montemayor revela assim (juntamente com as diversas variantes dos teónimos invocados) um notório indigenismo no culto local das Ninfas, cujos devotos seriam, na sua maioria, oriundos da Lusitânia.

Tal indigenismo estende-se a outras dedicatórias às Ninfas, nesta *provincia*. Em Ávila, uma provável peregrina dedicou uma modesta árula de granito às *Nimpis* (Q. 16). Mais a Sul, em Talavera de la Reina (*Caesarobriga*), *Al[i]a Nerei l[iberta]* cumpre o voto às *Nymphis* (Q. 15); o nome da dedicante é relacionável com o meio indígena (vide Abascal Palazón, 1994, p. 267), sendo interessante notar que o nome do seu patrono faz alusão a uma divindade marinha (Encarnação, 1994, p. 227). No *territorium* emeritense, *Auitus Proculi f.* cumpriu o voto às Ninfas *pro salute Flaccillae Flacci (filiae)*, sua esposa (Q. 12: Monforte); estamos perante um casal de indígenas, atendendo à estrutura onomástica de tipo peregrino. Note-se o contexto salutífero da dedicatória, a sugerir a relação com um manancial de virtudes terapêuticas; as condições do achado do ex-voto, entretanto perdido, não permitem todavia ligá-lo, de modo seguro, às termas de Cabeço de Vide, a escassos 19 km de Monforte (vide Caessa, 1990, p. 147; Frade, 1993, n.º 36).

Em *Augusta Emerita* registam-se duas dedicatórias às *Nymphis* (Q. 13, 14), cujo texto conhecemos de modo incompleto: numa delas (Q. 13), já desaparecida e publicada por E. Hübner, só foi possível ler o teónimo, o nome do dedicante (*I. Saturninus*) e a fórmula *ex [uo]lto*, que poderá eventualmente relacionar-se com uma cura, segundo Ramírez Sádaba (1997, p. 300); na outra (Q. 14) apenas se consegue ler o teónimo. Infelizmente, desconhece-se o seu contexto arqueológico, tal como nas dedicatórias de Monforte, *Caesarobriga* e Ávila (Q. 12, 15, 16).

Além dos testemunhos epigráficos, o território da Lusitânia forneceu alguns testemunhos iconográficos das Ninfas¹⁴. No mundo romano, as representações de Ninfas desempenham frequentemente funções essencialmente decorativas (TR, 82), sendo tal fenómeno igualmente observável na *Lusitania*: no território da *Civitas Igaeditanorum* (Quinta do Anasser, Escarigo, concelho do Fundão) foi encontrada uma estátua de mármore representando uma ninfa adormecida, que ornamentava possivelmente uma fonte (Souza, 1990, p. 17, 68, n.º 25); em Ançã, próximo de *Aeminium*, descobriram-se dois fragmentos de mármore (um torso feminino e uma mão segurando um vaso perfurado) pertencentes a uma estatueta de Afrodite ou de ninfa, que faria parte da decoração de uma fonte (id., *ib.*, p. 25-26, 69, n.º 52)¹⁵. No decurso de trabalhos arqueológicos na *villa* romana de Rio Maior (*conuentus Scallabitanus*), situada na margem do rio que banha a localidade, foi encontrada uma estátua de mármore representando uma ninfa adormecida, com a mão esquerda pousada sobre um vaso tombado e perfurado (Maros, 1993, p. 316-318; Moreira, 1995, p. 160-161)¹⁶; a estátua, datada de finais do século II d.C., poderia estar colocada num ninfeu, pelo que, para além do aspecto decorativo, poderá ter tido uma função religiosa.

Exemplo inequívoco de devoção é o baixo-relevo esculpido numa fractura da pedreira de mármore da Herdade da Vigária

(Vila Viçosa, *conuentus Pacensis*), explorada na época romana; trata-se de uma variante da conhecida representação de ninfa reclinada, eventualmente atribuível ao século I d.C., embora a gravação algo grosseira não permita uma datação rigorosa (Souza, 1990, p. 28, 69, n.º 65; Alarcão, 1997, p. 86). Representa certamente o *numen* da água que brotava da fissura da rocha, única fonte naquela zona (cfr. ainda Loza Azuaga, 1993, p. 98)¹⁷.

Embora os Romanos considerassem, de um modo geral, que as nascentes sagradas eram tuteladas pelas Ninfas, o culro dos mananciais podia assumir outras formas. Com efeito, diversos autores latinos referem a celebração das *Fontinalia*, festival romano celebrado a 13 de Outubro, em honra de *Fons*, divindade das nascentes, cujo altar se situava no *laniculum* (OCD, p. 603; 1436-1437); a epigrafia regista igualmente a devoção a *Fons* ou às *Fontes*, bem como ao par divino *Fontanus/Fontana*, derivado de *Fons* (OCD, p. 1436; Toutain, 1967², p. 383).

Na Península Ibérica o seu culto está pouco documentado, registando-se a maioria dos testemunhos no território da *Lusitania* (Mangas, 1986, p. 312-313; TR, p. 80-82; *HEp* 4, 725a; *HEp* 4, 1017 - ?). De um modo geral, as dedicatórias a *Fons/Fontana/-us* não apresentam traços de indigenismo, à excepção duma inscrição rupestre gravada junto ao manancial termal de Calda (Boñar, León), que regista um voto à *Fons Sag[- -]*, aparentemente associada a um *Genius* (CIL II 2694; vide TR, p. 80-81 e 82).

Os testemunhos da Lusitânia registam votos a *Fons/Fontes* (Q. 5, 8), a *Fontanus et Fontana* (Q. 3, 7), e a *Fontanus* (Q. 4, 10); ocorrem ainda alguns testemunhos que apresentam o teónimo abreviado ou em sigla (Q. 6: *F.*, 9: *Font.*), ficando a dúvida se se tratam de invocações a *Fons/Fontes* ou a *Fontana/-us*¹⁸. Os monumentos aos quais pode ser atribuída uma cronologia, situam-se entre o século I d.C. e a segunda metade do século II. As fórmulas documentadas referem sobretudo o cumprimento do voto (*u.a.l.s.* e *a.l.l.*), ou fórmulas similares), mas os motivos da dedicatória também são indicados, em alguns casos (Q. 3, 4, 9).

Em Mérida registam-se três testemunhos do culto às fontes (Q. 8, 9, 10: *Fontibus*, *Font.*, *Fontano*), cujo contexto arqueológico é desconhecido¹⁹, tal como acontece numa provável dedicatória a *Font[ano et] Font[anae]* de Fera (Q. 7), no *ager emeritensis* (vide Ramírez Sádaba, 1997, p. 300). De qualquer modo, uma das dedicatórias de Mérida explicita o carácter salutífero da divindade invocada, através da expressão *pro salute* (Q. 9: *Font. pro sal. Q. C. P.*). Tal expressão está igualmente presente numa ara dedicada por *Albia Pacina* a *Fontano et Fontanae*, oriunda de Bencatel (Q. 3: *pro salut(e) Albi Fausti*), perto da fronteira entre o *conuentus Pacensis* e o *conuentus Emeritensis*; a ara foi descoberta junto à fonte que brota no local, denominada Fonte de Vilares; na área envolvente foram ainda detectados silhares em mármore, *tegulae*, inscrições e moedas romanas (Frade, 1997, p. 305-306). Não muito longe, em Ervedal, junto a uma grande nascente

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 620), foi encontrada uma ábula a *Fontan[o?]*, consagrada por *Threptus*, escravo de *C. Appuleius Silo*, em agradecimento pela descoberta de um manancial (Q. 4: *ob aquas inuentas*)²⁰.

Quanto ao *conuentus Scallabitanus*, este apresenta duas dedicatórias, em contexto rural. Na Ericeira (*ager olisiponense*) encontrou-se uma ábula de calcário dedicada por *Atilia Pub[li? f.?] Amoe[na]* à *Fonti* (Q. 5), relacionável com as «Águas de Santa Marta», nascentes hidrominerais com virtudes terapêuticas, modernamente rentabilizadas pelas Termas de Santa Marta, na esteira de tradições e utilizações seculares, que poderão remontar à época romana (vide Cardim Ribeiro, 1983, p. 338-346). Mais a Norte, em Covões, junto às Caldas de Monte Real, foi descoberta uma ábula de calcário, no decurso de obras de captação da nascente minero-medicinal que alimenta as termas actuais (Q. 6). Embora a divindade invocada esteja indicada em sigla (*F.*), a ábula materializa muito provavelmente o agradecimento de *Front(o)nius Auitus* a *Fons* (ou a *Fontana*, *-us*) pela cura de uma enfermidade²¹; efectivamente o manancial foi alvo de culto na época romana, já que, juntamente com o ex-voto, surgiram outros materiais romanos, entre os quais oferendas monetárias (Frade, 1993, n.º 30; *TR*, p. 46, n.º 5.6/3)²².

O culto de *Fons/Fontanus*, *-a* está pois bem representado na capital provincial, embora sejam mais frequentes as dedicatórias em áreas rurais; estas registam-se em contexto nitidamente salutarífero, excluindo a excepional dedicatória de Ervedal (Q. 4). No que respeita à ligação de *Fons* ao culto termal, note-se que, segundo Díez de Velasco (*TR*, p. 82), as dedicatórias da *Lusitania* e dos restantes territórios da *Hispania* referem-se a mananciais de baixa termalidade. A maioria dos dedicantes apresenta uma estrutura onomástica de tipo latino, situação diversa da verificada nas dedicatórias às Ninfas. Só *Threptus* (Q. 4) indica claramente o seu estatuto de *servus*, podendo ser o *millicus* de *C. Appuleius Silo*, proprietário da *villa* (vide *IRCP* 519). *Albia Pacina* e *Albius Faustus* (Q. 3) deverão ter estatuto libertino. *Seranus* é muito provavelmente um indígena com estatuto peregrino. Além de dois *incerti* (Q. 7: *Ter[...]* *He[...]*; Q. 9: *Q. C. P.*), os restantes podem ser considerados *ingenui*: *Iulia Lupa* (Q. 8); *Atilia Pub[...]* [*f.?*] *Am[o]ena* (Q. 5), relacionada com ambientes bem romanizados do *ager olisiponense* (v. Encarnação/Cardim Ribeiro, 1998, p. 194-196); e *Front(o)nius Auitus* (Q. 6), pertencente a uma família de indígenas romanizados da região coliponense (cfr. Ruivo, 1995, p. 169-177).

A epigrafia da *Lusitania* atesta ainda o culto às Águas, ausente nas restantes províncias da *Hispania* (vide Blázquez/García-Gellabert, 1992, p. 39)²³. No *conuentus Pacensis*, na nascente termal de Caldas de Monchique, foi encontrada uma ábula de calcário dedicada por *Patulcia* às *Aqui[s] Sacris*, atribuível ao século I d.C. (Q. 1); no mesmo local foi descoberta uma outra

ábula, actualmente anepígrafa, deteriorada pela erosão das águas (*IRCP* 102). As obras de remodelação das actuais termas revelaram, aliás, um conjunto de estruturas pertencentes ao edifício termal romano, salientando-se, na área central, entre outros vestígios, moedas, lucernas com figurações de galos (alusivos a Esculápio?), restos de estátuas de bronze, uma estatueta de bronze de *Fortuna*, uma grande quantidade de alfinetes de prata e uma palmeta de ouro (Mora, 1981, p. 56, n.º 85; Frade, 1993, p. 890, n.º 40; *TR*, p. 31, n.º 2.6/1). Helena Frade sugeriu a existência de um local de culto nessa área do edifício termal, sendo admissível a hipótese de um estabelecimento com dupla função: a de santuário consagrado às águas e de balneário de práticas terapêuticas (vide *TR*, p. 31).

Segundo H. Frade (1997, p. 305, n.º 47), existe mais uma dedicatória às *Aquis Sacris*, oriunda de Mação (*conuentus Scallabitanus*), actualmente em estudo²⁴; desconhece-se o contexto do achado, mas no concelho de Mação existem diversas nascentes de águas sulfurosas (id., *ib.*, *loc. cit.*).

No *conuentus Emeritensis*, em Retortillo (Salamanca), foi encontrada uma ábula consagrada por *Eaccus Albini f.* às *Aquis Eletesibus* (Q. 2). Trata-se de um testemunho de culto termal já que foi descoberta, no decurso da construção do actual balneário de Retortillo, num poço artificial romano destinado à captação das águas termais que brotam no leito do rio Yeltes; juntamente com a ábula foram encontradas diversas moedas, datadas de finais do século I a.C. até ao século III d.C., entre as quais algumas de ouro, fragmentos de cerâmica e uma fíbula de bronze, que constituem certamente oferendas ao manancial existente no local (vide *TR*, p. 37-38, n.º 3.6/2; p. 79, n.º 12/2). De acordo com Díez de Velasco (*TR*, p. 80), o culto às Águas está pouco documentado no mundo romano. Refira-se uma menção às *Diu[ini]s Aq[ui]s*, na Gália (*TR*, p. 80); e, num contexto diferente, a invocação registada em *CIL* XI 1823 (vide Rigato, 1985): *nos Aquae feruentes siue nos Ninfas [si] iue quo alio no[m]ine uoltis adpe[l]lari*. As dedicatórias da *Lusitania* colocam-nos perante a mais simples forma de culto das águas, ao invocar as *Aquae* como uma divindade em si mesma e não como mera manifestação de um ente divino (vide *TR*, p. 80). A menção das *Aquae* em associação com um epíteto indígena (Q. 2: *Aquis Eletesibus*) permite relacionar tais invocações com as crenças pré-romanas, tanto mais que se regista a presença de estrutura onomástica de cariz indígena entre os dedicanres (*TR*, p. 79, 80 e 124)²⁵. Assim, sob forma e nome romanos, estes ex-votos referem-se certamente a divindades paleo-hispânicas, a exemplo do que sucede com diversas dedicatórias peninsulares às Ninfas.

Na *Lusitania* grande parte dos testemunhos epigráficos do culto das águas está ligada a águas termais, em contexto terapêutico, como verificamos ao longo da presente análise²⁶.

Recordemos as dedicatórias às Ninfas em Baños de Montemayor (Q. 17-32), o voto a *Fontano et Fontanae*, em Bencatel, junto à Fonte de Vilares (Q. 3), a árula colocada por *Front(an)inus Anitus*, junto à nascente que alimenta as Caldas de Monte Real (Q. 6), bem como os votos às *Aquae*, na nascente das Caldas de Monchique (Q. 1), e às *Aquae Eletesibus*, em Retortillo (Q. 2). Outros testemunhos permitem supor uma ligação com mananciais termais, apesar da ausência de uma prova directa, como é o caso da árula dedicada à *Fonti*, na Ericeira, possivelmente relacionada com as nascentes que alimentam as modernas Termas de Santa Marta (Q. 5).

Saliente-se ainda que o culto das águas, especialmente em contexto termal, manifesta-se frequentemente sob a forma de oferendas monetárias (Abad Varela, 1992, p. 133-192, espec. 133-137; *TR*, p. 131-134), além de outras dádivas (objectos cerâmicos e metálicos) menos bem documentadas (cfr. *TR*, p. 134-135)²⁷. Na *Lusitania*, em alguns dos locais com inscrições votivas em contexto termal, encontraram-se oferendas monetárias (Baños de Montemayor; Fonte de Vilares, Bencatel; Covões, Caldas de Monte Real; Caldas de Monchique; Retortillo²⁸). Aliás, diversos mananciais termais desta *prouincia* forneceram igualmente achados monetários que testemunham o culto das águas durante a época romana, apesar da ausência de testemunhos epi-

gráficos; tal situação é verificável nas Caldas do Cró, distrito da Guarda, com numismas do século II d.C. (Frade, 1993, p. 889, n.º 39; Abad Varela, 1992, p. 158, n.º 19; *TR*, p. 46, n.º 5.6/4), e talvez também nas termas de Castelo de Vide (*TR*, p. 38, n.º 3.6/4) e em Baños de Ledesma (*TR*, p. 39, n.º 3.6/6)²⁹.

A pujança do culto das águas, independentemente das formas de que se revestiu durante o período romano, manifesta-se na pervivência de devoções e tradições pagãs durante o cristianismo (cfr. Velázquez Soriano/Ripoll López, 1992, p. 566-574)³⁰; aliás, as devoções ligadas às águas, desenvolvidas desde o Neolítico e transmutadas pelo cristianismo, documentam-se ainda entre nós, numa extraordinária continuidade cultural (v., e.g., Blázquez, 1977, p. 327-331; Cardim Ribeiro, 1983; Rodríguez/Haba, 1992, p. 370-373).

Os mananciais de revigorantes águas frias ou de saluríferas águas termais da Lusitânia romana, alguns conhecidos desde tempos imemoriais, confortaram pois gente de diversas origens, que manifestou a sua gratidão por tais dádivas. Assim, indígenas e romanos gravaram na pedra os seus votos à água sagrada e às divindades (romanas ou indígenas) que acreditavam habitá-la desde sempre, tornando a sua devoção tão perene quanto o rumor das fontes.

QUADRO: DIVINDADES DAS ÁGUAS

N.º	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
1	Caldas de Monchique, Monchique	<i>Aqui[s] Sacri[s]</i>	<i>Patulcia</i> [1]	<i>n.s.</i>	árula (calcário)	s. I?	<i>IRCP</i> 56
2	Retortillo, Salamanca	<i>Aquis Eletesibus</i>	<i>Eaccus Albini f.</i>	<i>Unum</i> <i>L.a.s.</i>	árula (arenito)	2.ª m. s. I?	<i>TR</i> , n.º 12/2
3	Bencatel, Vila Viçosa	<i>Fontano et Fontanae</i>	<i>Albia Pacina</i>	<i>pro salut(e)</i> <i>Albi Fausti</i> ; <i>n.s.a.l.</i>	ara	?	<i>CIL</i> II 150; <i>IRCP</i> 438
4	Ervedal do Alentejo, Avis	<i>Fontan[us?]</i>	<i>Threptus C(aii)</i> <i>Appulei Silonis</i> <i>ser(uus)</i>	<i>Sacrum</i> ; <i>n.s.l.a.</i> ; <i>ob aquas inuentas</i>	árula (mármore)	f. s. I/ in. II	<i>IRCP</i> 437
5	Ericeira, Mafra	<i>Fonti</i> [2]	<i>Atilia Pub[...?]</i> <i>[f.?] Amoe[na]</i>	<i>a.l. [p.?]</i>	árula (calcário)	s. II	<i>RAP</i> 249
6	Covões, Monte Real, Leiria	<i>F(onti?)</i> [3]	<i>M. Frontonius</i> <i>Anitus</i>	<i>s(acrum)</i> ; <i>a.l. [s.?]</i>	árula (calcário)	s. II?	<i>CIL</i> II 337; <i>TR</i> , n.º 13/2
7	Feria, Badajoz	<i>Font[ano et]</i> <i>Font[anae]</i> [4]	<i>Ter[ent(ius, -a?)]</i> <i>He[---]</i>	[---]	árula (mármore)	s. I	<i>EE</i> IX 162; <i>ERBC</i> 98
8	Mérida	<i>Fontibus</i>	<i>Iulia Lupa</i>	<i>sacrum</i> ; <i>a.l.u.s.</i>	ara?	?	<i>CIL</i> II 466; Ramírez Sádaba, 1990, p. 391, n. 3
9	Mérida	<i>Font(i)anae[ibus]</i>	—	<i>*pro sal(ute)</i> <i>Q.C.P.</i>	ara	?	<i>ILER</i> 541; Ramírez Sádaba, 1990, p. 391, n. 4

QUADRO: DIVINDADES DAS ÁGUAS (continuação)

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
10	Mérida	<i>Fontanus</i>	<i>Seranus</i>	?	ara	?	Ramírez Sádaba, 1997, p. 300 [5]
11	Bonadela, Oliveira do Hospital	<i>Neptunale</i> [6]	?	?	placa (granito)	2 ^a m. s. I?	CH. II 398
12	Igreja de Santa Maria, Monforte, Elvas	<i>Nymphis</i>	<i>Aulus Proculi f.</i>	<i>pro salute Flavillae Flaviae f.), uxoris suae; n.l.a.s.</i>	?	?	CH. II 168; IRCP 369
13	Mérida	<i>Nymphis</i>	<i>L. Saturninus</i>	<i>[---]?</i> <i>ex [na]m</i>	árcua?	?	CH. II 169; Ramírez Sádaba, 1990, p. 391, n. 11
14	Mérida	<i>Nymphis</i>	<i>[---]?</i>	<i>[---]?</i>	?	?	Ramírez Sádaba, 1990, p. 391
15	Talavera de la Reina, Toledo	<i>Nymphis</i>	<i>Alf[i]a Nerae liberta</i>	<i>notum; l.a.l.m.</i>	?	?	CH. II 894
16	Ávila	<i>Nymphis</i>	<i>Man[us]ana</i> [7]	<i>n.[-l.]m.</i>	árcua (granito)	s. II-III?	HEp 4, nº 88
17	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nim[ph]is</i> <i>[Capare]nsium</i>	(?) [8]	<i>notum</i>	ara	?	CH. II 884; TR. nº 14/9
18	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>[Nimph]is</i> <i>[C]aparensium</i>	<i>Vitia Annira lams'nia</i>	<i>n.l.a.s.</i>	ara	?	CH. II 885; TR. nº 14/10
19	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nymphis</i> <i>[Capare]nsium</i>	<i>[T]rib[us]</i> <i>[S]enc[us]</i> [9]	<i>n.l.a.s.</i>	ara (granito)	s. II?	CH. II 885; TR. nº 14/11
20	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>[N]ymphis</i> <i>[C]aparensium</i>	<i>Aclim</i> <i>[---]?</i>	<i>[---]?</i>	ara (mármore)	I s. I - I ^a m. s. II?	EE VIII 74; TR. nº 14/12
21	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>[N]ymphis</i> <i>[Capare]nsium</i>	<i>[---]ius</i> <i>[---]nia</i>	<i>[...]? n.l.</i>	ara (mármore)	2 ^a m. s. I?	EE VIII 71; TR. nº 14/13
22	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>[N]ymphis</i> <i>[C]aparensium</i>	<i>Romanus</i> (sic)	<i>[---]</i>	ara	?	CH. II 891; TR. nº 14/14
23	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>[N]ymphis</i> <i>[C]aparensium</i> [10]	<i>[---]?</i>	<i>ex notis</i> <i>[l.]m.s'uit</i>	ara	?	CH. II 890; TR. nº 14/15
24	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>[N]ymphis</i> <i>fontana</i> [11]	<i>[...]</i> <i>Viriatu[s]</i> <i>[---]</i> <i>s'oluitoluerunt</i>	<i>omnis lib'ens</i> <i>notum; al'nia</i>	ara (granito)	s. II-III?	EE VIII 76; TR. nº 14/20
25	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nymphis</i>	<i>Annia Rebur[i]</i> <i>(filia)</i>	<i>n.l.a.</i>	ara	?	CH. II 886; TR. nº 14/16
26	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nymphis</i>	<i>[...]</i> <i>[na]...</i> <i>Crusta</i> [12]	<i>[n.s.]l.m.</i>	ara (granito)	?	CH. II 888; TR. nº 14/17

QUADRO: DIVINDADES DAS ÁGUAS (continuação)

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
27	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nymphis</i>	<i>CIVCH</i> (?)	<i>p(osuit) a(ram?) u(olens?)</i> [12]	ara	?	<i>CIL</i> II 887; <i>TR</i> , nº 14/18
28	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nymphis</i>	(?)	<i>u(otum?) a(nimo?)</i> [13]	ara	?	<i>CIL</i> II 889; <i>TR</i> , nº 14/19
29	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nymph[is]</i>	<i>[.]mm[.]</i> <i>[..]o[.](?)</i> [14]	<i>u.l. [a.s.]</i>	ara (granito)	II/III?	<i>EE</i> VIII 72; <i>TR</i> , nº 14/21
30	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>[Nymphis]</i> [15]	<i>[.]rm[.]mmis</i> (?) [16]	<i>u.s.l.m.</i>	ara (granito)	2ª m. s. II/ s. III?	<i>EE</i> VIII 77; <i>TR</i> , nº 14/22
31	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Nymphis</i>	<i>L. K.</i> (?) <i>Syriarches</i> [17]	<i>u.a.l.s.</i>	ara (granito)	in. s. III?	<i>EE</i> VIII 73; <i>TR</i> , nº 14/23
32	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>N[y]m[p]is</i>	<i>[.]var[.]</i> (?) [18]	<i>[.]os</i> (?); <i>u. [a.l.s.]</i>	ara (granito)	2ª m. s. I / 1ª m. s. II?	<i>EE</i> VIII 75; <i>TR</i> , nº 14/24

[1]: A interpretação do nome do dedicante (linha 3) da árula de Caldas de Monchique deu azo a diversas propostas, tendo em conta que a face epigrafada sofreu erosão por acção da água: *PATVLCIA*, gentílico latino, segundo leitura apresentada por diversos autores até 1955, ou *PATVL[VS]*, *cognomen* igualmente latino, segundo interpretação mais recente (vide *IRCP*, p. 102-103). Diversos autores inclinaram-se para a hipótese de se tratar do *cognomen* *Patul[us]* (cfr. *IRCP*, p. 102-103; *RAP*, p. 372; *TR*, p. 79). Quanto à linha 4, foi sugerido que, em alternativa à leitura *T(it)i f(ili)us*, poderia ler-se *t(estamento) p(atris)* (cfr. *IRCP*, p. 102-103). Porém, a observação directa do monumento confirma, sem margem para dúvidas, as antigas leituras: trata-se de *Patulcia T(it)i f(ilia)* – (vide ficha n.º 111 do “catálogo” da presente publicação).

[2]: Na linha 3, M. M. Alves Dias (1983) e J. Cardim Ribeiro (1983, p. 339 e 340) admitem igualmente *FONTI[BVS]*, devido ao espaço disponível, embora este último autor refira que o exame directo do monumento não permitiu detectar vestígios de mais letras. Quanto a algumas divergências de pormenor sobre a leitura/restituição do texto e quanto à sua datação (inícios/finais do século II), vide Dias, 1983 versus Cardim Ribeiro, 1983, p. 339-340 e n. 20.

[3]: Alguns autores sugeriram que se trata de um voto a *Fortuna* (vide *CIL* II 337; *ILER* 454), mas essa hipótese é considerada remota por outros investigadores (vide *RAP*, p. 503; *TR*, p. 81, por exemplo), já que o contexto arqueológico envolvente aponta fortemente para um voto a *Fons* ou a *Fontanus*, -a.

[4]: Ramírez Sábada (1997, p. 300) não considera totalmente seguro o carácter votivo da inscrição.

[5]: Segundo Ramírez Sábada (1997, p. 300) trata-se de uma inscrição actualmente desaparecida, identificada por J.-P. Bost e Demailly junto ao teatro romano de Mérida (= P.E.T.R.A.E., nº 16).

[6]: O termo documentado e a tipologia do suporte remetem claramente para um edifício consagrado a Neptuno, certamente um templo (cfr. Alarcão, 1988, p. 171).

[7]: A reconstituição do antropónimo documentado não tem sido consensual: R. Knapp (1992, p. 10-11) leu *MOV[.]JA*; *HEp* 4, nº 88 acolhe a hipótese de que se trata de *MONIANA* (nexo NI), um antropónimo indígena, referindo ainda duas outras propostas: *MON/T/ANA* (nexo NT + AN), segundo A. Stylow, e *MONOVA* (nexo VA), segundo J. Untermann.

[8]: Relativamente às dedicatórias de Baños de Montemayor, seguimos (no que respeita ao Quadro) principalmente as observações de *TR*, que analisa a bibliografia anterior. Nesta ara, actualmente desaparecida, o nome do dedicante estaria nas primeiras 2 linhas, mas não é possível restituí-lo com segurança (cfr. *TR*, p. 89).

[9]: É possível que esta inscrição (= *CPIL* 73) corresponda a *CIL* II 883 (= *CPIL* 57), a não ser que estejamos perante duas aras diferentes dedicadas pela mesma pessoa (vide *TR*, p. 89-90).

[10]: Ara desaparecida, cuja reconstituição do teónimo foi sugerida por *TR*, p. 91.

[11]: A leitura apresentada por *EE* VIII 76 não regista o teónimo da primeira linha: *[Ni]mphi[s]* (cfr. *TR*, p. 92).

[12]: Ara desaparecida, com leitura confusa das linhas respeitantes ao dedicante e à fórmula, que também poderia ser *p(osuit) a(nimo libens) u(otum)*, segundo *TR*, p. 92.

[13]: Mais uma ara desaparecida, com texto truncado e confuso: na última linha (*V A CRO*) talvez existisse a fórmula *u(otum) a(nimo)* (cfr. *TR*, p. 92).

[14]: *TR* sugere, seguindo Roldán Hervás (1965, p. 22), que, embora não se possa restituir o nome do dedicante, talvez existisse no texto um antropónimo com -m geminado, tal como acontece a nível local (*TR*, p. 93).

[15]: *TR* considera pouco fiável a hipótese de uma dedicatória a *Fontana*, acolhida por *EE* VIII 77, sugerindo que se trata de uma dedicatória às Ninfas, face aos paralelos locais (*TR*, p. 93).

[16]: A reconstituição do nome do dedicante não é possível, embora se trate certamente de mais um antropónimo com -m geminado (*TR*, p. 93).

[17]: Tendo em conta que Roldán Hervás (1965, p. 17) considera o K (referente ao *nomen* do dedicante) pouco seguro, *TR* sugere a hipótese de se tratar de um *Aelius* ou *Aemilius*, entre outras possibilidades (*TR*, p. 93-94).

[18]: A leitura do texto da inscrição é bastante problemática, ao contrário do que deixa transparecer *EE* VIII 75 (*TR*, p. 94).

Notas:

¹ Relativamente à importância da água no quotidiano romano, vide Malissard, 1996.

² No que respeita aos limites da *Provincia Lusitania*, tivemos em conta a proposta de Alarcão *et alii* (1990, p. 319-329), bem como as considerações de Ramírez Sábada (1994, p. 345-353).

³ No Quadro sistematizamos os dados dos testemunhos epigráficos recolhidos. Não tivemos em conta dedicatórias com o epíteto *august(aliorum)*, pela sua pos-

sível relação com o culto imperial, analisado noutro texto desta obra. No que se refere às referências bibliográficas, optou-se pela maior simplificação possível, não obstante uma aturada pesquisa bibliográfica. Assim, indica-se uma única referência (preferencialmente respeitante a *CIL*, *EE*, *AE* ou *HEp*), à qual se associa uma segunda referência caso a leitura da inscrição tenha sido alvo de correcções. No decurso do texto, indica-se sempre o número da inscrição no quadro analítico e não a sua referência bibliográfica (Q. 12, por exemplo).

* Vide Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1981, p. 30-31; Vázquez Hoys, 1981, p. 172; Mangas, 1986, p. 313; *HEp* 1-6. Quanto a *Oceanus*, pai de todos os rios (Grimal, 1992, p. 335), na *Hispania* está documentado apenas por testemunhos arqueológicos, de cariz essencialmente decorativo ou simbólico (cfr. Vázquez Hoys, 1981, p. 172; Mangas, 1986, p. 313). Na *Lusitania* destacam-se o mosaico do Oceano de Faro, com função propiciatória atendendo ao contexto de utilização (Lancha, 1985, p. 151-175) e, em Mérida, o mosaico cosmológico (Quet, 1979, p. 5-103, esp. 29 e n. 76), bem como a estátua de Oceano proveniente do *nithraeum* emeritense (Álvarez Martínez *et alii*, 1997, p. 17).

† Vasco Mantas (1998, p. 202, n. 8) sugere todavia que, face às características das notáveis locais, nomeadamente a ligação dos *Cantii* ao porto de Aquileia, não se deve pôr de parte a presença da faceta marítima de Neptuno em Bobadela.

‡ Saliente-se que são conhecidas cinco nascentes de águas sulfúreas sódicas (33,4°) nas Caldas da Rainha, sendo possível que o actual balneário termal, construído em 1485, assente nas ruínas dos banhos romanos que aí existiram (vide Frade, 1993, p. 888, n.º 34).

§ As representações de Neptuno e de diversas figuras do *thiasos* marinho como elementos decorativos estão documentadas na *Lusitania*, nomeadamente em mosaicos de Mérida e de diversas *villae* do *territorium* emeritense (Álvarez Martínez/Nogales Basarrate, 1994, p. 276-277, 279, 284 e n. 39), bem como em mosaicos de *Conimbriga* (Álvarez Martínez, 1993, p. 150) e de algumas *villae* do *conventus* *Pacensis* (Mora, 1981, p. 67-68, n.º 179; p. 69, n.º 188 e n.º 194).

¶ Note-se que o tridente não é um símbolo exclusivamente associado ao culto de Neptuno (Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1981, p. 30-31).

‖ Leite de Vasconcellos (1913, p. 254) cita, a propósito dos rios divinizados, a representação de um velho com barba e, diante desta, uma ânfora jorrando água, no anverso de um *as* augustano de Mérida, sugerindo que poderia tratar-se da representação do rio *Anas*. Tal hipótese foi recentemente confirmada pela descoberta, em Mérida, de um lintel de mármore com representação similar e o texto *Ana / b. b.* (Velázquez, 1997, p. 356, n.º 94; *HEp* 5, n.º 105); o lado direito do lintel apresenta uma outra figura do mesmo tipo, com a legenda *Barbaeca*, o que parece sustentar a hipótese de um culto à confluência do rio Guadiana e do Albarregas, com provável origem indígena (vide *HEp* 5, n.º 105; Saquete Chamizo, 1996, p. 57 e n. 172).

‗ Nesta ordem de ideias, recorde-se o “santuário das águas”, datado do século IV d.C., existente na grandiosa *villa* de Milreu (Estói), próxima de *Ossonoba*, onde foi encontrada uma inusitada concentração de retratos imperiais e uma inscrição que poderá relacionar-se com o culto imperial (Hauschild, 1984, p. 99 e 101-104; *IRCP* 2; Mantas, 1990, p. 189). Cardim Ribeiro (1982-83, p. 187 e n. 21) menciona, aliás, vários exemplos da ocorrência de ninfeus em *villae* da Lusitânia, cujas funções poderão ter tido um cariz simultaneamente utilitário e religioso; Gloria Mora (1981, p. 67, n.º 173), no que respeita ao *conventus* *Emeritensis*, assinala um ninfeu na *villa* de La Dehesa de “La Cocosa” (Badajoz).

‘ Refira-se, a propósito, a possibilidade, sugerida por Cardim Ribeiro (1982-83, p. 187 e n. 23), de que algumas fontes públicas situadas nas imediações do *forum* de *Conimbriga* possam ter desempenhado funções rituais, para além do seu carácter utilitário. Igualmente em *Conimbriga*, mas em âmbito privado, recorde-se a ábula dedicada aos *L(ares) Aquitibus*, encontrada perto do tanque que alimentava o *atriolum* da Casa dos Repuxos (vide *id.*, *ib.*, p. 187, n. 22; *FC* II, 9; *HEp* 2, n.º 779; *HEp* 3, n.º 476).

’ Infelizmente, não é possível determinar a cronologia das restantes dedicatórias às Ninfas da *Lusitania* (Q. 12-16).

‚ Como possível paralelo, refira-se a dedicatória às *Nymphis fontis*, registada na Tarraconense (*CIL* II 5084).

‛ O *as* cunhado em Mérida, com a representação de uma ninfa, referido por Leite de Vasconcellos (1913, p. 259-260), relaciona-se com o culto de *Ataecina* (García-Bellido, 1995, p. 145).

“ No Museu de Évora encontra-se depositado um fragmento de mármore (uma mão que segura um vaso perfurado, apoiado num pilar), de origem desconhecida, provavelmente pertencente à estátua de uma ninfa ou Afrodite, e que serviria de boca de fonte (Souza, 1990, p. 59, 73, n.º 167). No Museu Nacional de Arqueologia (Lisboa), existem duas cabeças de mármore, de proveniência igualmente desconhecida, pertencentes a estátuas femininas, uma representando a figura idealizada de uma jovem e a outra a figura idealizada de uma menina (*id.*, *ib.*, p. 60, 73, n.º 172 e n.º 173, século II d.C.), que J. L. de Matos (1995, p. 80-81, n.º 36 e n.º 37) interpretou como representações de ninfas, eventualmente relacionadas com a decoração de fontes.

” José Luís de Matos chama a atenção para a relação da ninfa reclinada e adormecida com a imagem de Ariadne, adormecida à beira da água, relembrando a ligação das *Nymphae* à protecção da natureza.

„ Loza Azuaga (1993, p. 103, n. 5) defende que se trata de uma divindade masculina, vislumbando restos de uma barba; parece-nos que esta autora terá sido induzida em erro pelo carácter sumário do trabalho do escultor e por algumas escoriações que a escultura sofreu, nomeadamente na zona do rosto (vide Souza, 1990, foto 65).

‟ Não incluímos uma dedicatória à *Font[i]*, referenciada numa ara da Senhora da Moita, concelho de Mação (*RAP* 250), tendo em conta que subsistem algumas dúvidas relativamente à leitura do teónimo, devido ao estado da pedra e à forma como foi grafado o próprio teónimo (cfr. *RAP*, p. 375-376); a hipótese de que se poderá tratar de uma dedicatória a I.O.M. (*RAP*, p. 375) encontra apoio na descoberta, no mesmo local, de uma ara a *Iovi Optumo M[a]ximo* (*RAP* 283). Quanto aos votos a *Fontana* referenciados em Baños de Montemayor (*EE* VIII 76-77), uma das aras documenta na realidade um voto às *[Ni]mphi[s]* *fontanae* (*TR*, p. 92, n.º 14/20) e o estado de uma outra não permite a leitura do teónimo, sendo mais admissível um voto às Ninfas (cfr. *TR*, p. 93, n.º 14/22). Refira-se ainda que o único testemunho peninsular de *Fontana* exterior à *Lusitania* está documentado na Bética, em Burgillos del Cerro (*CIL* II 6277 = *ERBC* 59), numa área claramente influenciada por *Augusta Emerita*.

‘ Ramírez Sádaba (1997, p. 300) obteve a informação de que a ara que documenta o voto de *Seranus* a *Fontanus* (Q. 10), actualmente desaparecida, foi vista junto ao teatro romano de Mérida.

’ Refira-se ainda, em contexto indígena, a descoberta, à entrada de Viseu, junto à capela de Santa Eulália (Repeses, freguesia de São Salvador), de uma dedicatória a uma divindade inominada, em agradecimento pelo aparecimento de uma fonte (*FE* 35, n.º 158: *ex orti fontis*); a divindade invocada poderá ser *Albucelaincus*, presente numa outra ara encontrada no mesmo local (*FE* 35, n.º 157).

‚ Uma ara da região de Lamego poderá documentar uma situação semelhante. Na capela de São Pedro de Balsemão encontra-se uma ara de granito reutilizada, que apresenta apenas duas letras: *F. S.* (Vaz, 1982, p. 261 e foto 1 = *RAP* 569). Foi proposta a sua interpretação como um voto a *Fortuna* ou, em alternativa, a *Fontana*, hipótese bastante plausível, mas a sugestão de uma relação com as águas termais de Cambres, situadas a considerável distância, embora possível, não é actualmente verificável. Note-se a existência, no Museu de Lamego, de uma estátua de mármore, de proveniência desconhecida, que poderá ser um retrato de mulher representada como *Fortuna* (vide Souza, 1990, p. 59 e 73, n.º 170).

‛ Refira-se que as águas de Caldas de Monte Real, adequadas ao tratamento de doenças relacionadas com os pulmões e com o estômago, motivaram mesmo a fundação da Póvoa de Monte Real e a construção de um paço junto à nascente, por D. Dinis (vide Gomes, 1999, p. 21).

“ Não tivemos em consideração o testemunho da monumental inscrição do *balneum* de Lafões, São Pedro do Sul (*RAP* 239), cujo texto incompleto apresenta, na primeira linha, uma palavra truncada – *Aqua[...]* – cuja restituição suscita dúvidas, seguida do nome do dedicante, igualmente incompleto. Alguns autores aceitam, ainda que com certa reserva, o seu carácter votivo, sugerindo um voto às Águas (*RAP*, p. 372; *TR*, p. 79); outros inclinam-se para uma hipótese mais

plausível, segundo a qual a inscrição deverá referir-se à construção de um aqueduto ou mesmo às termas edificadas no local, atendendo ao carácter monumental da inscrição e aos paralelos conhecidos (vide Brandão, 1959, p. 249-253; Alarcão, 1988a, p. 56, n.º 4/110; Alarcão, 1989, p. 307; Vaz, 1997, p. 285-286, n.º 84). Refira-se a presença, nas próprias termas, de uma dedicatória a *Mercurius [A]ugustorum [A]gnaeus* (RAP 228), com um epíteto local que nos remete para o manancial de águas sulfurosas aí existente (Encarnação, 1989, p. 318; Vaz, 1997, p. 422).

²¹ Assinale-se ainda uma árula de *Conimbriga*, com uma dedicatória a *Aquiae* (HEp 2, n.º 781), que deverá ser entendida como uma consagração às Águas (vide ficha n.º 146 do catálogo da presente publicação).

²² Embora a dedicante da árula de Caldas de Monchique se faça identificar, sem dúvida, através de gentílico latino. Quanto a *Eaccus* (ou *Flaccus*?), que consagra às *Aquis Eletesibus*, trata-se de um nome indígena, sem outras ocorrências peninsulares (Abascal Palazón, 1994, p. 348); o pai do dedicante, *Albinus*, usa um *cognomen* latino, bem difundido em contexto indígena, e popular na *Lusitania* (Abascal Palazón, 1994, p. 264-265).

²³ Excluímos, obviamente, as ocorrências relacionadas com divindades não consideradas neste texto, como *Salus*, *Aesculapius* e *Fortuna*, entre outras.

²⁴ Recordem-se os achados de Caldas de Monchique e de Retortillo, por exemplo. Relativamente aos rituais em torno do culto das fontes, vide Leite de Vasconcellos, 1913, p. 260-262.

²⁵ Uma das moedas encontradas junto ao manancial é um *as* de Vespasiano (69-70 d.C.), cujo reverso representa Neptuno com tridente (vide Abad Varela, 1992, p. 158 e 159).

²⁶ Embora num outro contexto, os achados monetários da Charca de Santa Ana (Trujillo) e do Lago de Proserpina, próximo de Mérida, talvez tenham igualmente um significado votivo (vide Abad Varela, 1992, p. 169-170).

²⁷ Recordem-se as advertências de São Martinho de Dume, no *De Correctione Rusticorum*, relativamente à continuidade das práticas pagãs, no mundo rural visigótico, nomeadamente no que toca aos ritos relacionados com as águas (RAP, p. 180-191, esp. 184 e 188).

Referências Bibliográficas:

Siglas utilizadas

AE = *L'Année Épigraphique*, Paris (indica-se o ano do volume e o número da inscrição).

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum* (indica-se o volume e o número da inscrição).

CPIL – ver Hurtado, 1977 (indica-se o número da inscrição).

EE = *Epigraphica Epigraphica*, Berlin (indica-se o volume e o número da inscrição).

ERBC – ver Canto, 1997 (indica-se o número da inscrição).

FC II – ver Étienne/Fabre, 1976 (indica-se o número da inscrição).

FE = *Ficheiro Epigráfico*, suplemento da revista *Conimbriga*, Coimbra (indica-se o volume e o número da inscrição).

HEp = *Hispania Epigraphica*, Madrid (indica-se o volume e o número da inscrição).

ILER – ver Vives, 1971-72 (indica-se o número da inscrição).

IRCP – ver Encarnação, 1984b (indica-se o número da inscrição).

OCD – ver Hornblower/Spawforth, 1996³ (indica-se o número da página).

RAP – ver García, 1991 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

TR – ver Díez de Velasco, 1998 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

ABAD VARELA, M. (1992) – La moneda como ofrenda en los manantiales. In *Termalismo Antiguo. Aguas Mineromedicinales. Termas Curativas y Culto a las Aguas en la Península Ibérica* (Actas de la Mesa Redonda, Madrid, 1991). Madrid, p. 133-192.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Murcia.

ALARCÃO, A., coord. (1997) – *Portugal Romano. A Exploração dos Recursos Naturais*. Lisboa.

ALARCÃO, J. de (1988a) – *Roman Portugal*, II, 1: *Porto, Bragança & Viseu*. Warminster.

ALARCÃO, J. de (1988b) – *Roman Portugal*, II, 2: *Coimbra & Lisboa*. Warminster.

ALARCÃO, J. (1988c) – *O Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.

ALARCÃO, J. (1989) – Geografia política e religiosa da *civitas* de Viseu. In *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, p. 305-314.

ALARCÃO, J. de [et al.] (1990) – Appendice. Propositions pour un nouveau tracé des limites anciennes de la Lusitanie Romaine. In *Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS "Les Villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires"* (Talence, 1988). Paris, p. 319-329.

ALMEIDA, F. de; FERREIRA, O. da V.; MONTEIRO, J. de A. (1968) – Estatueta romana de Neptuno encontrada nas Caldas da Rainha. *Arqueologia e História*. Lisboa. 9.º s., 1, p. 71-78.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1993) – Recensão a «J. M. Bairrão Oleiro. Corpus de mosaicos romanos de Portugal. *Conventus Scallabitanus*. I. Conimbriga. Casa dos Repuxos. Conimbriga, 1992». *Annas*. Mérida. 6, p. 149-151.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M., [et al.] (1997) – *Museo Nacional de Arte Romano. Mérida*. Madrid.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; NOGALES BASARRATE, T. (1994) – Algunas consideraciones sobre la decoración de *villae* del *territorium emeritense*: musivaria y escultura. In *Les Campagnes de Lusitanie Romaine. Occupation du Sol et Habitats*. Madrid, p. 273-295.

BLÁZQUEZ, J. M. (1977) – El culto a las aguas en la Península Ibérica. In *Imagen y Mito*. Madrid, p. 307-331.

BLÁZQUEZ, J. M.; GARCÍA GELABERT, M. P. (1992) – Recientes aportaciones al culto de las aguas en la Hispania romana. In *Termalismo Antiguo. Aguas Mineromedicinales. Termas Curativas y Culto a las Aguas en la Península Ibérica* (Actas de la Mesa Redonda, Madrid, 1991). Madrid, p. 21-66.

BRANDÃO, D. D. de P. (1959) – Inscrições romanas do *balneum* de Lafões. *Beira Alta*. Viseu. 18 (3-4), p. 229-264.

CAESSA, A. I. de S. (1990) – As Ninfas: divindades locais? (A propósito de um artigo de Santos Júnior e Mário Cardozo). In *Homenagem a J. R. dos Santos Júnior*, I. Lisboa, p. 143-149.

CANTO, A. M. (1997) – *Epigrafia Romana de la Beturia Céltica*. Madrid.

CARDIM RIBEIRO, J. (1982-83) – Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de *L. Iulius Maelo Caudicus*. *Sintria*. Sintra. I-II (1), p. 151-476.

CARDIM RIBEIRO, J. (1983) – Contributos para o conhecimento de cultos e devoções de cariz aquático relativos ao território do Município Olisiponense. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. Lisboa. IIIª série, 89 (1), p. 331-369.

CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1981) – Numismática y religión romana en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 25-46.

DÍAS, M. M. A. (1983) – Árula votiva da Ericeira (*Conventus Scallabitanus*). *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 5, n.º 16.

DÍEZ DE VELASCO, F. (1998) – *Termalismo y Religión. La Sacralización del Agua Termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*. [Ilu. Monografías, 1]. Madrid.

- ELIADE, M. (1994) – *Tratado de História das Religiões*. Porto.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1986) – Inscrições romanas do *Conventus Pacensis* – Aditamento. *Trabalhos de Arqueologia do Sul*. Évora. 1, p. 99-109.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1989) – Indigenismo e romanização na epigrafia de Viseu. *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, p. 315-323.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1994) – Apostilhas epigráficas. *Humanitas*. Coimbra. 46, p. 217-230.
- ENCARNAÇÃO, J. d'; CARDIM RIBEIRO, J. (1998) – Divagações linguísticas em torno dum epitáfio romano reencontrado. *Humanitas*. Coimbra. 50, p. 189-197.
- ÉTIENNE, R.; FABRE, G. (1976) – Épigraphie. In *Fouilles de Conimbriga*, II. Paris, p. 13-232.
- FARIA, A. M. de (1989) – A numária de **Cantnipo*. *Conimbriga*. Coimbra. 28, p. 71-99.
- FARIA, A. M. de (1999) – Colonização e municipalização nas províncias hispano-romanas: reanálise de alguns casos polémicos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa. 2 (2), p. 29-50.
- FARIA, J. C. (1998) – Algumas notas acerca do provável *forum* de *Salacia Imperatoria* (Alcácer do Sal). *Conimbriga*. Coimbra. 37, p. 185-199.
- FRADE, H. (1993) – As termas medicinais da época romana em Portugal. In *II Congresso Peninsular de História Antiga* (Coimbra, 1990). Coimbra, p. 873-916.
- FRADE, H. (1997) – Outros casos de estabelecimentos termais romanos em Portugal. In *Termalismo Antigo* (I Congreso Peninsular. *Actas*. Arnedillo, La Rioja, 1996). Madrid, p. 303-306.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal*. Aditamentos e Observações às «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos. *Fontes Epigráficas*. Lisboa.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1995) – Moneda y territorio: la realidad y su imagen. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 68, p. 131-147.
- GOMES, S. A. (1999) – Higiene e saúde na Leiria medieval. In *Actas do III Colóquio sobre a História de Leiria e da sua Região*, 2. Leiria, p. 9-43.
- GRIMAL, P. (1992) – *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Lisboa.
- HAUSCHILD, T. (1984) – A villa romana de Milreu, Estói (Algarve). *Arqueologia*. Porto. 9, Junho, p. 94-104.
- HAUSCHILD, T.; SARANTOPOULOS, P. (1995-96) – O tanque de água do templo romano de Évora. Notícia preliminar da intervenção arqueológica de 1996. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. série IV, 13/14, p. 429-440.
- HORNBLOWER, S.; SPAWFORH, A., eds. (1996) – *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford/New York.
- HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae*; 1892, *Supplementum* (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II). Berlin (= CIL II).
- HURTADO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscriptiones Latinas*. Cáceres. Cáceres.
- KNAPP, R. C. (1992) – *Latin Inscriptions from Central Spain*. Berkeley.
- LANCHA, J. (1985) – La mosaïque d'Océan découverte à Faro (Algarve). *Conimbriga*. Coimbra. 24, p. 151-175.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II; 1913, III. Lisboa.
- LOZA AZUAGA, M. L. (1993) – La escultura de fuentes en Hispania: ejemplos de la Baetica. In *Actas de la I Reunion sobre Escultura Romana en Hispania*. Mérida, p. 97-110.
- MALISSARD, A. (1996) – *Los Romanos y el Agua*. Barcelona.
- MANTAS, V. G. (1990) – As cidades marítimas da Lusitânia. In *Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS "Les Villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires"* (Talence, 1988). Paris, p. 149-206.
- MANTAS, V. G. (1998) – Navegação, economia e relações interprovinciais. Lusitânia e Bética. *Humanitas*. Coimbra. 50, p. 199-239.
- MATOS, J. L. de (1993) – Estátua de ninfa de Rio Maior. In *Da Futuro ao Passado*. Lisboa, p. 316-318.
- MATOS, J. L. de (1995) – *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.
- MORA, G. (1981) – Las termas romanas en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 54 (n.º 143-144), p. 37-89.
- MOREIRA, J. B. (1995) – Villa Romana de Rio Maior. *Boletim de Estudos Clássicos*. Coimbra. 24, p. 160-161.
- QUET, M.-H. (1979) – La mosaïque cosmologique de Mérida. Propositions de lecture. *Conimbriga*. Coimbra. 18, p. 5-103.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1990) – Panorámica religiosa de *Augusta Emerita*. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía Culto e Sociedad en Occidente* (Tarragona, 1988). Barcelona, p. 389-398.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1994) – La *Baeturia Celtica* y los límites con Lusitania. In *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía* (1991), 3: *Historia Antigua*. Córdoba, p. 345-353.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1997) – El termalismo en *Augusta Emerita* y las dos Beturias. In *Termalismo Antigo* (I Congreso Peninsular. *Actas*. Arnedillo, La Rioja, 1996). Madrid, p. 297-301.
- RIGATO, D. (1985) – Indici epigrafici di CIL XI: *res sacra*. In *Cultura Epigrafica dell'Appennino*. Faenza, p. 233-278.
- RODRÍGUEZ, V.; HABA, S. (1992) – Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura. In *Termalismo Antigo. Aguas Mineromedicinales. Termas Curativas y Culto a las Aguas en la Península Ibérica* (Actas de la Mesa Redonda, Madrid, 1991). Madrid, p. 351-381.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1965) – Las lapidas votivas de Baños de Montemayor. *Zephyrus*. Salamanca. XVI, p. 53-68.
- RUIVO, J. da S. (1995) – A gens *Frontonia*: uma família romana na região de Leiria. In *Actas do Colóquio sobre História de Leiria e da sua Região* (Leiria, 1991), I. Leiria, p. 169-177.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1990) – Las ciudades romanas de Lusitania Oriental: su papel en la transformación del territorio y la sociedad indígena. In *Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS "Les Villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires"* (Talence, 1988). Paris, p. 255-263.
- SALINAS DE FRÍAS, M.; ROMERO PÉREZ, A. (1995) – Onomástica y religión en las provincias de Salamanca y Ávila. *Salamanca. Revista Provincial de Estudios*. Salamanca. 35-36, p. 13-28.
- SANTOS JÚNIOR, J.; CARDOZO, M. (1953) – Ex-votos às Ninfas em Portugal. *Zephyrus*. Salamanca. IV, p. 53-68.
- SAQUETE CHAMIZO, J. C. (1997) – *Las Elites Sociales de Augusta Emerita*. Mérida.
- SOUZA V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Corpus der Skulpturen der Römischen Welt. Portugal*. Coimbra.
- TOUTAIN, J. (1967) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, I. Roma.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine. Recherches sur le Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*. Paris.
- VAZ, J. L. I. (1982) – Inscrições romanas de Balsemão (Lamego). *Beira Alta*. Viseu. 41 (1), p. 259-267.
- VAZ, J. L. I. (1997) – *A Civitas de Viseu. Espaço e Sociedade*. Coimbra.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1981) – Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 165-176.
- VELÁZQUEZ, A. (1997) – Ficha 94 – As. Moneda de la Colonia *Augusta Emerita*. In *Hispania Romana. Desde Tierra de Conquista a Provincia del Imperio*. Roma, p. 356.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I.; RIPOLL LÓPEZ, G. (1992) – Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica. In *Termalismo Antigo. Aguas Mineromedicinales. Termas Curativas y Culto a las Aguas en la Península Ibérica* (Actas de la Mesa Redonda, Madrid, 1991). Madrid, p. 555-580.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscriptiones Latinas de la España Romana*. Barcelona.

O BALNEÁRIO DE BAÑOS DE MONTEMAYOR. INSCRIÇÕES VOTIVAS

Francisco DIEZ DE VELASCO

Baños de Montemayor (Cáceres, Espanha) conserva o mais notável conjunto epigráfico votivo de época romana achado em contexto balnear no âmbito da província da Lusitânia, sendo constituído por dezasseis aras dedicadas às Ninfas e duas a *Salus*. Do próprio estabelecimento termal romano conhecem-se apenas dados muito fragmentados e pontualmente discutíveis (Diez de Velasco, 1998, p. 36 ss.); não foi possível realizar uma escavação sistemática, visto continuarem em exploração as suas repuradas águas hipertermais (43°).

Para além da epigrafia, regista-se uma série de achados votivos monetários (Abad, 1994). Conservam-se dezanove moedas datáveis desde o séc. I a.C. (um *as* de Sagunto da 1.ª metade do século) ao IV d.C. (um *nummus* de Constâncio II, 348-350) que se encontraram em 1894 num dos dois mananciais termais de que se abastece o balneário, junto a uma série de aras.

Também há notícias de outros achados, nenhum deles actualmente conservado, mas que apresentam interesse apesar da sua própria existência colocar, num ou noutro caso, sérias dúvidas. Referem-se, por um lado, os restos de uma câmara abobadada e de uma piscina na qual, em meados do séc. XVI (carta de Alonso Franco ao inquisidor de Córdova, reproduzida por Cean, 1832, p. 242-243), parece terem-se encontrado colunas de mármore e fragmentos de estátuas de bronze e de mármore. Também um dos mananciais estaria disposto em forma de fonte monumental marmórea, aparentemente correspondendo a um ninfeu (Mélida, 1924, p. 152-153; Diez de Velasco, 1987, p. 180-182; Mora, 1981, n.º 80; Manderscheid, 1988, p. 78; Tovar, 1976, p. 243-244).

Porém, o testemunho mais notável é-nos oferecido por Nicolás Díaz y Pérez (1880, p. 170), quando descreve o achado de um poço com mais de 600 peças correspondentes – pelo menos em parte – a ex-votos terapêuticos (braços, pernas e outras partes da anatomia humana) e a representações de animais. O principal problema que nos coloca este autor é a sua tendência para conceber interpretações fantasiosas, nas quais não se consegue distinguir realidade e ficção novelesca (por exemplo, ao mencionar um templo de Marte da época cesariana na localidade, ou ao relacionar o poço dos ex-votos com um templo consagrado a Fortuna). Não podemos pois, infelizmente, saber com exatidão qual foi a envergadura de um achado sobre o qual não possuímos outras notícias e que não deixou grandes vestígios, podendo tratar-se de uma mera ficção para emprestar maior renome ao balneário.

Mas Baños de Montemayor deixou-nos, em questões de quantidade, um dos maiores conjuntos de epigrafia votiva em contexto termal dedicada às Ninfas no âmbito de todo o império romano

(dezasseis aras, a comparar com os recentes achados do balneário de Lugo: Herves/Meijide, 2000), às quais há ainda que somar duas inscrições consagradas a *Salus*.

Este material forma dois grupos: onze epígrafes existem na actualidade e podem ser bem estudadas, estando expostas no próprio balneário as duas dedicadas a *Salus* e oito das consagradas às Ninfas, enquanto que uma outra está conservada no Museu Arqueológico Nacional, em Madrid; maioritariamente apareceram em 1894, no decurso de obras de remodelação e ampliação das canalizações da água de um dos mananciais termais. Desgraçadamente outras sete inscrições, achadas em 1845, estão perdidas e o respectivo estudo revela-se muito mais difícil, para lá de hipotéticas conjecturas pontuais.

O conjunto de Baños de Montemayor inclui três tipos quanto à denominação das Ninfas (com cinco variantes ortográficas do reónimo: *Nymphis*, *Nimphis*, *Ninphis*, *Nympis* e *Nimpis*): sete aras são dedicadas às Ninfas Caparenses (com um adjectivo tópico que se refere a *Capera*, a cidade mais próxima, centro estruturante do território); uma às Ninfas da fonte (*Nimphis fontanae*); e oito às Ninfas sem qualquer epíteto ou caracterização. As dedicadas a *Salus* são também deste tipo (numa delas o reónimo apresenta a grafia *Salfus*).

Trata-se de um material de execução geralmente muito descuidada, facto que contribui para dificultar bastante o seu estudo, sendo frequentemente muito díspares as leituras apresentadas. A morfologia dos suportes epigráficos (aras pequenas e descuidadas) e os nomes indígenas de alguns dos dedicantes (e a falta de menção a personagens notáveis) permitem supor que este era um estabelecimento balnear de tipo local, com uma clientela popular. A opção maioritária pelas Ninfas resulta muito esclarecedora, sobretudo quando o epíteto Caparenses possibilita a sua identificação local. Tratando-se de divindades concretas, que representam o manancial no seu aspecto sobrenatural, a sua invocação resulta de uma especificidade teológica que permite um flexível sincretismo com divindades pré-romanas. O mesmo parece poder dizer-se quanto a *Salus* na zona lusitana e, em particular, nas invocações deste centro termal (a grafia *Salfus* é muito significativa). Sob a dominação romana, neste material de Baños de Montemayor (como em outros pontos do extremo ocidente hispânico) parecem misturar-se características indígenas que

ilustrarão um modo particular de compreender a adaptação religiosa no seio do universo mutável propiciado pelo padrão de romanidade (Diez de Velasco, 1998; 1999).

Resumindo, a riqueza do material epigráfico achado na localidade, um balneário campestre relacionado com *Capera* (centro estruturador do território), visitado por uma clientela popular regional, evidencia de modo significativo a força dos cultos termais levados a cabo neste lugar.

Apêndice: epigrafia de Baños de Montemayor

Esta epigrafia foi pormenorizadamente tratada in Diez de Velasco, 1998 (p. 88 ss. e 102), cujas leituras e desenvolvimentos aqui seguimos. Compilou-a e estudou-a Roldán (1965), quanto às inscrições conservadas no balneário (cujos calcos seguimos); as epígrafes perdidas foram publicadas por Viu (1846, p. 95 ss.) e reunidas no *CIL* II (883 ss.); as leituras de Fita (1894, p. 146 ss.) e de Hurrado de San Antonio (1977, n.º 58 ss.) são pontualmente discutíveis.

1) Aras dedicadas às Ninfas Caparenses:

- Ara em granito (45x18); expõe-se actualmente no balneário (fig. 1):

Nim/phis Capa[r](ensium) / [.]REB[.] / [.]EVE[.] / v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)

- Ara em mármore (29x16), de execução cuidada; expõe-se no balneário (fig. 2):

[N]ympis / [C]aparensium / Aelius / ----

- Ara em mármore (30,5x16,5), de execução cuidada (parecida com a anterior); expõe-se no balneário (fig. 3):

[Ny]mpis / [Capa]rensium / [---]lius / [---]nicus / v(otum) l(ibens)

- Achada em 1845 e desaparecida:

[Nimph]is [C]a[pa]rensium / Vitia A[mmira] / Lamesis / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)

A dedicante é uma mulher da região (originária de *Lama*, povoação dos arredores, porventura correspondente à actual Plasencia: Haley, 1986, n.º 162).

- Achada em 1845 e desaparecida; só o teónimo é claro:

APCI[...]/[...]TVV[...]/Nin[ph]is / Capare(nsium) / [---]SIS / votum

- Achada em 1845 e desaparecida; todo o texto é bastante confuso (incluindo o nome do dedicante), o desenvolvimento do teónimo foi sugerido por Hübner no *CIL*:

[Ny]mp(his) C(aparensium) / Ramalnius / -----

- Achada em 1845 e desaparecida; todo o texto é confuso e o desenvolvimento hipotético:

[Nymphis] / [C]apar(ensium) / ex vo(to) / [l(ibens)] m(erito) so(lvit) / -----

2) Ara dedicada às Ninfas da fonte:

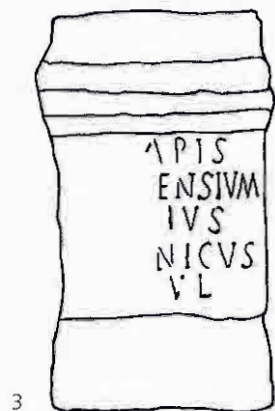
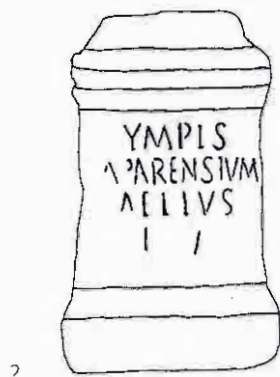
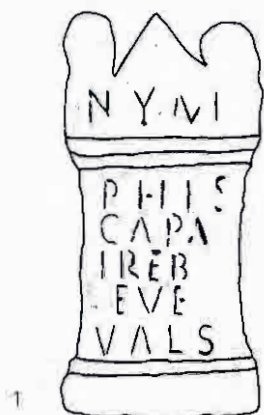
- Em granito (57x19x13); está muito deteriorada (especialmente na zona superior); expõe-se no balneário (fig. 4):

[Ni]mph[is] / fontanae / [..] Viriatu[s] / [.]LI[.]SPR[.] / [..]V[.]RON[.] om[n]is lib(ens) vo(tum) a(nimo) s(olvit/olverunt)

3) Aras às Ninfas sem epítetos:

- Achada em 1845 e desaparecida:

Ammia / Reburr[i] (filia) / Nymphis / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)



- Em granito (70x43x27); achada em 1845 e dada como desaparecida, localiza-se no Museu Arqueológico Nacional (n.º 16489; Rivero, 1933, n.º 38); a superfície epigráfica está muito deteriorada (fig. 5):

[..]NO[...]/Cresiu[s]/Nimph[s]/[v(otum) s(olvit)] l(ibens) m(erito)

- Achada em 1845 e desaparecida; o dedicante e o voto são confusos:

Nimph[s]/CIVCH/P A V

- Achada em 1845 e desaparecida; todo o texto, salvo o teónimo, é confuso:

Nimph[s]/V A CRO

- Em granito (23,5x11); muito deteriorada; expõe-se no balneário (fig. 6):

Nymph[is]/[.]MM[is]/[.]O[.] / v(otum) l(ibens) [a(nimo) s(olvit)]

- Em granito (37x14); muito deteriorada; expõe-se no balneário (fig. 7):

[Nymph[is]]/[.]RM[...]/MMIS/v(otum) s(olvit)/l(ibens) m(erito)

- Em granito (34x22); em bom estado de conservação; expõe-se no balneário (fig. 8):

Nymph[is]/L(ucius) K(---) Syria[ches]/v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)

- Em granito (32x15); muito deteriorada; expõe-se no balneário (fig. 9):

N[y]m[p]is/[.]VAR[...]/[.]OS v(otum) [a(nimo) l(ibens) s(olvit)]

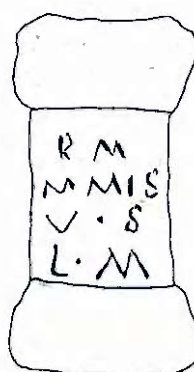
4) Aras dedicadas a Salus:

- Em granito (40x19x15); deteriorada; achada em 1884 (segundo Pesado, 1902, p. 265), expõe-se no balneário (fig. 10):

Saluti/Valeria/Privata/l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)

- Em granito (58x15x16); muito deteriorada; expõe-se no balneário (fig. 11):

Salfu(ti)/Rufiu(s)/libe(n)s/vot(um) s(olvit) v(i)v(u)s



7



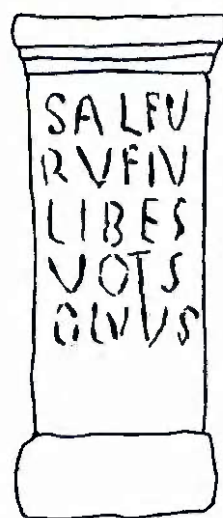
8



9



10



11

Referências bibliográficas:

- ABAD, M. (1994) – Posibles ofrendas monetales a las Nymphis o a Saluti en el balneario hipotermal de Baños de Montemayor (Cáceres). In VIII Congreso Nacional de Numismática (Avilés, 1992). Madrid, p. 617-652.
- CEAN, J. (1832) – *Sumario de las Antigüedades Romanas que hay en España*. Madrid.
- DÍAZ Y PÉREZ, N. (1880) – *Baños de Baños, Viaje por mi Patria*. Madrid.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1987) – *Balnearios y Divinidades de las Aguas Termales en la Península Ibérica en Época Romana*. Madrid.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1998) – *Termalismo y Religión. La Sacralización del Agua Termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*. [Ilu. Monografías, 1]. Madrid.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1999) – Religión provincial romana en la Península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas. In BLÁZQUEZ, J. M.; RAMOS JURADO, R. – *Religión y Magia en la Antigüedad*. Valencia, p. 89-102.
- FITA, E. (1894) – Excursiones epigráficas. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Madrid. 25, p. 43-166.
- HALEY, E. W. (1986) – *Foreigners in Roman Imperial Spain*. Columbia.
- HERVES, F.; MEIJIDE, G. (2000) – ● culto ás Ninfas nas termas de Lugo. *Gallaecia*. Santiago de Compostela. 19, p. 187-196.

- HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas, Cáceres*. Cáceres.
- MANDERSCHIED, H. (1988) – *Bibliographie zum Römischen Baaluen*. München.
- MÉLIDA, J. R. (1924) – *Catálogo Monumental de España. Provincia de Cáceres (1914-1916)*. Madrid.
- MORA, G. (1981) – Las termas romanas en Hispania. *Archivum Español de Arqueología*. Madrid. 54, p. 57-89.
- PESADO, S. (1972) – Termas de Montemayor. *Revista de Extremadura*. Cáceres. 4, p. 263-270.
- RIVERO, C. M. del (1933) – *El Espidario del Museo Arqueológico Nacional de Madrid*. Valladolid.
- ROLDÁN, J. M. (1963) – Las lápidas votivas de Baños de Montemayor. *Zephyrus*. Salamanca. 16, p. 5-37.
- TOVAR, A. (1976) – *Iberische Landeskunde, II: Lusitania*. Baden-Baden.
- VIO, J. de (1846) – *Colección de Inscripciones y Antigüedades de Extremadura*. Cáceres.

OS BOSQUES E OS CAMPOS E SEUS DEUSES NO ÂMBITO DA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

Luís da Silva FERNANDES

O culto de divindades romanas relacionadas com os bosques e os campos está bem atestado na *Hispania*, com particular relevo para *Diana* e *Liber Pater* (vide Vázquez Hoys, 1981, p. 168 e 170-171)¹. O presente texto efectua uma

análise da presença dessas divindades na Lusitânia, exceptuando as dedicatórias realizadas no âmbito do culto imperial; assim, no que respeita aos testemunhos epigráficos (sistemizadas no Quadro), apenas foram tidas em conta as menções expressas das divindades consideradas, sem o epíteto *august(al)us*, pela possível relação destes outros casos com o culto imperial². De um modo geral, examinam-se tão só os documentos epigráficos e a estatuária, fazendo-se pontual referência a alguns elementos iconográficos (mosaicos, lucernas, *sigillata*, moedas) especialmente relevantes, já que estes últimos expressam com mais frequência ambientes culturais e preferências estéticas do que a devoção a uma determinada deidade (caso do simbolismo báquico, por exemplo). Indicamos e analisamos as divindades de acordo com as conexões culturais conhecidas.

1. *Tellus* / *Terra Mater*

Os Romanos veneraram a Terra sob a forma de *Tellus*, deusa protectora da terra e dos campos de cultivo (OCD, p. 1480; Grimal, 1992, p. 435); por vezes, *Tellus* é invocada como *Terra Mater* (OCD, loc. cit.). O seu culto foi associado ao de *Ceres* (OCD, p. 313 e 1480-1481); tal facto torna-se bem visível (em termos ideológicos) no programa propagandístico de Augusto, no qual é dado um certo relevo a *Tellus*, particularmente a nível iconográfico, como atesta a *Ara Pacis Augustae* (cfr. Zanker, 1992, p. 208-211)³. Por outro lado, recorde-se a sua relação com os rituais fúnebres: quando o defunto não era inumado, o *heres* devia oferecer um sacrifício à *Terra* e a *Ceres*, cumprindo um ritual de purificação dos vivos e, até certo ponto, de compensação da própria terra (Deschamps, 1995, p. 179)⁴.

Na Península Ibérica, esta devoção está escassamente atestado (Mangas, 1986, p. 317). Na Orense (*conuentus Bracaugustanus*) regista-se uma consagração a *Tellus*, protagonizada por *G. Sulp(icius) Flauus* (CIL II 2526 = ILER 647); Tranoy (1981, p. 312) considera-a representativa da penetração de divindades clássicas tradicionais em terras da Galiza, em articulação com o forte culto da natureza verificado no Notoeste Peninsular. Na Baetica, uma invocação a *Matri Terrae*, de Mazarrón, Murcia (CIL II 3527), foi relacionada ora com o culto de Cíbele (cfr. Hoyo Callejo, 1998, p. 380), ora com a tutela da agricultura (Noguera

Celdrán/Navarro Suárez, 1995); no entanto, a análise do contexto arqueológico desta dedicatória sugere outra interpretação, tanto mais que se trata de uma zona de explorações mineiras (cfr. HEP 6, n.ºs 687-689). O voto,

realizado por *Albanus disp(ensator)*, foi gravado no pedestal de uma estátua sedente (actualmente acéfala) da divindade (HEP 6, n.º 687); no mesmo local encontraram-se ainda dois togados acéfalos, consagrados pelo mesmo *Albanus* ao *Genius locus Ficariensis* (HEP 6, n.º 688) e ao *Genius s(ocietatis) m(ontis) F(icariensis)* (HEP 6, n.º 689), sendo o conjunto atribuído ao século I. Segundo Pena (1996), o ofertante seria *dispensator* de uma *societas publicanorum* ligada à mineração e sediada no *locus Ficariensis*; assim, as dedicatórias teriam uma gradação: da invocação do génio da *societas* ao génio do local das minas e, finalmente, à *Terra Mater*, em cujo seio se encontra a riqueza em minérios.

Na Lusitania existe um único voto à *Terra Mater*, reutilizado numa igreja de Brozas (Cáceres) e documentado numa estela de granito, colocada por *Tongeta Bouti f.* (Q. 26). Infelizmente, o seu contexto arqueológico é desconhecido; deveremos considerá-la no âmbito da fecundidade da terra ou, eventualmente, no âmbito de rituais funerários? Em qualquer das hipóteses, saliente-se a onomástica perfeitamente indígena da dedicante e, por outro lado, a ocorrência de testemunhos do culto a *Ceres* no *conuentus Emeritensis*. Seria tentador relacionar o monumento com a influência do programa propagandístico de Augusto, cedo acolhido em *Augusta Emerita* (Gros, 1990, p. 386-387); no entanto, os editores da estela não propõem uma datação, e a fotografia apresentada não é, neste aspecto, suficientemente esclarecedora (Saya/Sánchez, 1989, p. 433-436).

2. *Liber Pater* / *Libera*:

Liber Pater, divindade itálica relacionada com a fertilidade e o vinho, acabou por ser assimilado a *Dionysus/Bacchus*; associado a *Libera*, seu par feminino, recebeu culto no Aventino, juntamente com *Ceres*, formando a tríade aventina (OCD, p. 854). O par *Liber/Libera*, pela sua relação com as sementes, assumiu a tutela da fertilidade agrícola e humana (OCD, loc. cit.).

Nos últimos anos, diversos autores têm estudado o culto de *Liber Pater* na *Hispania*, chegando, em alguns casos, a conclusões opostas; de qualquer modo, quer as análises de Leite de Vasconcellos (1913, p. 242-248) e de Bruhl (1953), quer as observações de Étienne/Fahre (1976, p. 33-34), foram claramente ultrapassadas pelo crescente número de inscrições, como mostra o

estudo de García Sanz (1991, p. 172, 190 e 192-193). Quanto à *Lusitania*, a maioria dos achados era desconhecida até à década de 70, sendo de referir que três dos registos analisados neste texto (Q. 9, 19, 20) não constam dos mais recentes estudos sobre *Liber Pater* (Hoyo Callejo, 1990; García Sanz, 1991; Redondo Rodríguez, 1987-88; id., 1993).

Ainda que sejam frequentes as representações escultóricas, musivas e cerâmicas reportáveis a *Bacchus/Dionysos*, em termos epigráficos regista-se apenas a presença de *Liber Pater* (García Sanz, 1991-92, p. 109-110). Assim, pode falar-se de uma certa dualidade: existe uma devoção materializada na epigrafia, quando a nós dirigida essencialmente ao *Liber Pater* itálico, como garante de abundância e da fertilidade dos campos e da natureza, em geral, particularmente testemunhada na *Lusitania* e na *Tarraconensis* (vide Corell, 1993, p. 141); existe também uma evocação de *Bacchus/Dionysos*, presente em alguns estratos da sociedade e mais relacionada com valores estético-culturais, com simbolismos de cariz mitológico, atitudes hedonistas ou, mesmo, com correntes filosófico-religiosas e rituais de iniciação, materializada em termos iconográficos (a este propósito, vide, por exemplo, García Sanz, 1991-92, p. 109-112; id., 1994, p. 411-417; Kuznetsova-Resende, 1989, p. 208-210 e 219-220; id., 1997, p. 31-38).

Na *Hispania* o culto de *Liber Pater* apresenta diferentes cambianantes regionais. Na *Baetica* os respectivos testemunhos epigráficos são raros, reportando-se essencialmente ao culto imperial e a notáveis municipais: a única consagração que não invoca expressamente *Liber Pater Aug.* é protagonizada por um *seuir* (vide Hoyo Callejo, 1990, p. 108-112, 119 e 122; García Sanz, 1991, p. 173-174, 192 e 194-195). Na *Tarraconensis* o culto está abundantemente representado, mas de modo irregular (Hoyo Callejo, *ib.*, p. 104-107, 119-122; García Sanz, *ib.*, p. 174-180, 190 e 194-195); no Noroeste ocorre de forma isolada, sobretudo relacionado com dedicantes ligados ao poder central; no Sul da *Tarraconensis* verificam-se alguns registos isolados, em contexto urbano; nota-se uma especial concentração na área de *Saguntum*: para além das duas aras desta cidade, os diversos votos de Montaña Frontera estão relacionados com um santuário local e, segundo Corell (1993, p. 125-143, esp. 140-141), reportam-se essencialmente ao *Liber Pater* itálico, que poderá ter aqui substituído uma divindade ibérica. No conjunto desta *prouincia* apenas se documenta *Liber Pater* e, ocasionalmente, *Liber*, invocado uma vez como *Deus Liber* (García Sanz, 1991, p. 192, n.º 5).

Na *Lusitania*, *Liber Pater* está presente na epigrafia dos três *conuentus*, solitariamente ou em conjunto com *Libera*, que por seu lado é cultuada duas vezes sem o seu par (Q. 8 e 18)⁶. A maioria das dedicatórias ocorrem no *conuentus Emeritensis* (Q. 8, 12, 13-19), sobretudo em áreas rurais. De facto, nesta província apenas quatro registos provêm de zonas urbanas (Q. 11: *Conimbriga*; 16: *Turgalium*; 17: *Caurium*; 20: *Caesarobriga*), dois dos quais protagoni-

nizados por indígenas. Nota-se uma clara concentração de testemunhos na área de influência de *Turgalium/Norba Caesarinal/Caurium* (Q. 13-19) – como salientou já Redondo Rodríguez (1987-88; 1993) –, à qual se podem, talvez, associar os monumentos da *Ciuitas Igaeditanorum* (Q. 12) e de *Caesarobriga* (Q. 20); trata-se de um território propício à agricultura e à criação de gado. Verificam-se ainda alguns casos isolados, no Sul do *conuentus Emeritensis*, concretamente na zona de Elvas (Q. 8), no *conuentus Scallabitanus* (Q. 10-11), e no *conuentus Pacensis* (Q. 9).

Os votos ao par *Liber (Pater) et Libera* estão exclusivamente representados no *conuentus Emeritensis*, em contexto rural (Q. 12-15). Essa invocação dual foi particularmente salientada na ara de Aldehuela de Mordazo (Trujillo), que ostenta um duplo fôculo e um traço vertical que divide em dois o campo epigráfico (Q. 14 e respectiva n. 7); Rosco Madruga e Tellez Jimenez (1986, p. 141) relacionam este monumento quer com a protecção da procriação, quer com a fertilidade agrária. As consagrações a *Liber Pater* sem o seu par revelam-se preferencialmente urbanas (Q. 16-17, 20), à excepção de uma proveniente de Villamiel (Q. 19), sendo de notar a preponderância de dedicantes indígenas. Um dos votos foi colocado *ex uisu* (Q. 17). Como constatámos, *Libera* é também cultuada sem o seu par, e por duas vezes em meio rural: na Herdade de Revelhos (zona de Elvas), numa ara sem dedicante (Q. 8); em Herguïjuela (Cáceres), *C. Norb(anus)* cumpriu o voto à deusa (Q. 18). Talvez influenciado pelo sucesso de *Proserpina* na zona de Elvas (IRCP, p. 796-797), Leite de Vasconcellos (1905, p. 157 e 164) considerou o monumento de Revelhos como um voto a *Prosepina*, sem bases sólidas, tanto mais que *Libera* e *Proserpina* terão permanecido independentes (IRCP, p. 634).

No *conuentus Scallabitanus*, *Liber Pater* ocorre duas vezes, em contextos diferentes. Na *uilla* de Poço de Cortes (*ager olisiponensis*), um ofertante com *tria nomina* em sigla cumpriu o voto a *Pater Liber*, possivelmente a favor de um segundo indivíduo, de origem indígena (Q. 10 e respectiva n. 6); atendendo ao contexto arqueológico deste testemunho e à importância da actividade agrícola – incluindo o cultivo da vinha – no território de *Olisipo*⁶, este voto vincula-se a um ambiente rural, que reconhece em *Liber Pater* o garante da abundância dos frutos da terra. A dedicatória de *Conimbriga* a *Liber Pater*, realizada por *Valerius Daphinus* (Q. 11), enquadra-se num contexto sócio-cultural diferente, eventualmente ligado a actividades comerciais. O *conuentus Pacensis* apenas regista uma invocação a *Deus Liber Pater*, protagonizada por *Plotia Seuera* através de uma ara de proveniência rural, cujo texto completo se apresenta de difícil leitura (Q. 9 e n. 5).

A maioria dos devotos conhecidos identifica-se com *dua nomina* ou *tria nomina*, por vezes em sigla (Q. 10 e 15); alguns, como *C. Norb.* (Q. 18), poderão ser oriundos do estrato indígena. Saliente-se a ocorrência do *ueteranus* *L. Marcius Maternus* (Q. 12); e a presença de dois prováveis libertos, *Valerius Daphinus* e *Iulius*

Irinus (Q. 11 e 13) – pertencentes a estratos habitualmente ligados ao culto de *Liber Pater/Libera* (vide Hoyo Callejo, 1990, p. 117-118). Registram-se ainda dedicantes com onomástica de tipo indígena, entre os quais uma mulher (Q. 16, 19, 20; 10: *Anus*). Assim, verifica-se que o culto em questão cativou cidadãos, libertos e indígenas, assumindo um cariz popular, onde a intervenção oficial não é notada e os estratos elevados mais ligados à cultura grega não monopolizam as dedicatórias.

A maior parte dos casos (Q. 9-11, 16-17, 19-20) ostenta o teónimo *Liber Pater*, um deles em associação com *Libera* (Q. 12); o teónimo é antecedido uma única vez pela expressão *deus*; note-se ainda a inversão da denominação habitual, em Poço de Cortes ([*P*]atri *Libero*). A invocação dual *Liber/Libera* é menos frequente (Q. 13-15), tal como a menção de *Libera* sem o seu par (Q. 8, 18). De um modo geral, as fórmulas utilizadas fazem referência ao voto (*ex voto*) e ao seu cumprimento (*a.l.p./a.l.f.*, *u.s.l.a./u.s.l.m.* e suas variantes); saliente-se a presença da fórmula *ex visu* (Q. 14?, 17). Os monumentos (árulas e aras) que materializaram os votos são de granito, no *conuentus Emeritensis*; de calcário, no *conuentus Scallabitanus*; e de mármore, no *conuentus Pacensis*. Quanto à cronologia, desconhecida para alguns dos exemplares, situa-se globalmente entre a primeira metade do século I d.C. e o século III, com especial relevo para o século II.

As representações escultóricas relativas a *Dionysus/Bacchus* e às figuras do seu *thiasos* estão bem documentadas na *Lusitania*, quer em contexto urbano quer, sobretudo, em contexto rural, nas *uillae*. Essas peças, geralmente de vincado cunho artístico, não são necessariamente testemunhos de culto, mas sim reflexos da popularidade do simbolismo báquico e do interesse de certos estratos sociais pelos mitos e cultura gregos; efectivamente, nas *uillae* em torno de *Augusta Emerita* (tal como nas *uillae* em torno de *Tarraco*) abundam as esculturas referentes a *Bacchus* e respectivo *thiasos*, colocadas no jardim ou no peristilo como forma de evocação de uma certa atmosfera mística e de exibição de cultura e riqueza (Nogales Basarrate/Creus Luque, 1999, p. 504; Koppel, 1993, p. 227-228)⁸. Tais considerações são naturalmente extensíveis às figurações musivas, com destaque para o conjunro da *uilla* de Torre de Palma (Monforte)⁹. Refira-se ainda a vulgar ocorrência de lucernas cuja decoração remete para temas báquicos (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 244-246; Kuznetsova-Resende, 1989, p. 219-220; Maia/Maia, 1997, p. 45-46, 75-76, 77-78).

3. *Ceres*:

Ceres, antiga deusa itálica ligada ao crescimento, veio a ser identificada com *Demeter* (OCD, p. 313). O seu culto, no que respeita aos festivais religiosos, relacionou-se com o de *Tellus*; aliás, a deusa foi, ocasionalmente, associada ao mundo subterrâneo. Sob influência helenística, venerou-se no Aventino, juntamente com *Liber Pater* e *Libera*, em moldes que alguns autores põem em

paralelo com a tríade euleusiana formada por *Demeter*, *Kore* e *Iacchus* (OCD, loc. cit.).

A devoção a *Ceres* está pouco atestado em território peninsular, particularmente na *Lusitania* (Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1981, p. 42; Mangas, 1986, p. 316-317)¹⁰. Os testemunhos epigráficos revelam, ainda assim, um culto com diversos matizes, consoante as províncias.

Na *Baetica* as quatro ocorrências situam-se em contexto urbano (*Munigua*, *Segida Augurina?*, *Italica*, *Urso*), invocando-se sobretudo a *Ceres Augusta* (HAE, n.º 1561; *HEp* 2, n.º 347) ou *Ceres* associada a divindades augustas (*HEp* 4, n.º 724)¹¹; aliás, esta última dedicatória foi efectuada por uma *bis flaminica* e *sacerdos* de *Italica*, tendo a inscrição de *Munigua* sido colocada em «honra e memória» de uma *flaminic(a) Diuar(um) Aug(ustarum) splend(idae) prouinc(iae) Baetic(ae)* (HAE, n.º 1561). Trata-se portanto de uma devoção relacionada com notáveis das camadas mais romanizadas, ligada ao culto imperial e relativamente tardia, já que a maioria dos votos se situam entre a 2ª metade do século II (HAE, n.º 1561) e a 1ª metade do século III d.C. (*HEp* 2, n.º 347; *HEp* 4, n.º 724); porém, recentemente publicou-se uma placa de mármore, reutilizada na necrópole de *Urso*, que regista uma invocação a *Ceres* (*HEp* 7, n.º 879: *Cereri* . [—] / [—]), remontável a finais do séc. I d.C. ou inícios do II¹².

Os testemunhos da *Tarraconensis*, em igual número, são mais heterogéneos: um texto politeio desaparecido, proveniente de São Miguel das Caldas de Vizela, Guimarães (CIL II 2407 = *RAP*, n.º 470), e relacionável com as águas sulfurosas aí cultuadas, registava *Ceres* numa extensa enumeração de divindades (capitolinas, salutíferas, astrais e orientais, entre outras), sugerindo um devoto influenciado pelo misticismo oriental e pela astrologia, certamente em época tardia (século III?), como refere Leite de Vasconcellos (1913, p. 358-364, esp. 363 e n. 6); um outro monumento, de Alcanadre, província de La Rioja, documenta a dedicatória de *Valeria* a *Ceres* (*HEp* 1, n.º 494); na mesma província, um fragmento cerâmico do Alfar de La Maja (Pradejón, Calahorra), decorado com uma espiga e uma cabeça feminina, ostenta simplesmente o nome da divindade (*Cer/es*), tendo sido relacionado com a celebração de uma festa desta deusa (cfr. *HEp* 6, n.º 794). Na *Tarraconensis* o culto está presente na faixa Norte, não sendo exclusivo da época tardia já que o referido fragmento cerâmico do *territorium calagurritanus* pertence a um centro de fabrico de cerâmicas de paredes finas, cuja produção se situa no período júlio-claudiano (cfr. González Blanco, 1995, p. 239-254, esp. 253). *Ceres* surge, novamente, em ambientes bem romanizados, parecendo não estar directamente ligada ao mundo rural, não obscurando a localização dos achados desta *provincia*¹³.

No que respeita à *Lusitania*, a deusa está patente apenas em duas epígrafes, ambas provenientes de contextos nitidamente rurais. No território de *Mettelinum*, uma inscrição documentará a

dádiva de uma *ara* a *Ceres*, provavelmente colocada na zona de cultivo, considerando-se a expressão *loco agn(ae) dat* (Q. 1); o ofertante, *L. Aemilius Vitulus* (?), é oriundo do *pagus Martialis*¹⁴. No território vizinho de *Lacinimurga*¹⁵, uma outra dedicatória a *Ceres*, proveniente da ermida de “El Templero”, Puebla de Alcocer (Q. 2), foi realizada por *L. Iulius L. f. Afer* em favor dos *uicani*, ou seja, dos habitantes de um *uicus* que aí existiria, mas cujo nome não é referido; os vestígios envolventes sugerem um *uicus* com estruturas importantes, aparentemente destinadas a habitação e actividades agrícolas – sendo ainda admissível a presença de construções com função religiosa, tendo em conta a oferta de uma *ara* votiva com características monumentais (124,5x72/59 cm) e de boa qualidade (cfr. Guichard/Lefebvre, 1992, p. 167 e 179)¹⁶; saliente-se que este *uicus* está situado numa zona propícia à agricultura, onde não faltam indícios de *uillae* (Aguilar Saénz/Guichard/Lefebvre, 1994, p. 120 e 122)¹⁷.

As duas invocações inserem-se, pois, num ambiente marcadamente agrícola, próprio da deusa das espigas, e bem romanizado, atendendo à onomástica latina dos dedicantes, com relevo para *L. Iulius L. f. Afer*¹⁸. Por outro lado e ao contrário da tendência mais generalizada a nível peninsular, ambas se situam entre o século I e o século II d.C. Aliás, a capital provincial forneceu um testemunho escultórico de *Ceres*, atribuído precisamente ao século I d.C. Com efeito, o programa iconográfico do teatro de *Augusta Emerita* incluía, na *scaenae frons*, uma estátua sedente de *Ceres*, bem como uma estátua hoje acéfala atribuída à sua filha *Proserpina* e uma outra representando Plutão, esposo desta, juntamente com esculturas de imperadores em traje militar (cfr. Álvarez Martínez, *et al.*, 1997, p. 11-12; García Martínez/Raya Téllez, 1997, p. 235-237). O papel desempenhado pelo teatro emeritense (e respectivo programa iconográfico) na implantação do culto imperial, desde a época augustana (cfr. Trillmich, 1993, p. 113-123; Gros, 1990, p. 386-387), bem como a associação das estátuas do ciclo de *Ceres* com imagens imperiais júlio-claudianas, remetem obviamente para a difusão de uma ideologia oficial de exaltação da *Pax Augusta* (Gros, 1990, p. 389). Recorde-se, mais uma vez, um dos painéis superiores da *Ara Pacis Augustae*, que representa uma deusa sentada, segurando duas crianças e com atributos e cenário envolvente que evocam, simultaneamente, *Venus*, *Ceres*, *Tellus* e, obviamente, a *Pax*, numa alegoria bem augustana; procura-se, assim, suscitar no observador a ideia da *Pax*, proporcionada pelas vitoriosas armas romanas, como geradora da fecundidade e da prosperidade em geral (cfr. Zanker, 1992, p. 208-212)¹⁹. A visibilidade conferida a *Ceres* em *Augusta Emerita* poderá ter contribuído para a sua divulgação entre as populações rurais dos territórios mais directamente influenciados pela capital, junto ao *Anas*, como parecem atestar as duas dedicatórias analisadas²⁰. Porém, a aparente ausência da deusa no *territorium* rural da urbe emeritense e no resto da *Lusitania*, sugere que outras divindades com funções

similares às de *Ceres* lhe foram preferidas nos campos lusitanos. *Ataecina* deverá ter sido uma (senão a principal) das deidades concorrentes de *Ceres* no imaginário local. Efectivamente, os atributos de *Ataecina*, embora ligados ao mundo infernal (*IRCP*, p. 800), não excluem uma relação com a fertilidade dos campos (Leire de Vasconcellos, 1905, p. 161-163; García-Bellido, 1995, p. 143-145). Recentes descobertas epigráficas e arqueológicas sustentam a atribuição do santuário de El Trampal (Alcuéscar, Cáceres) a *Ataecina*, bem como a sua identificação com o *lucus Feroniae* referido pelas fontes clássicas e integrado no território emeritense (Abascal Palazón, 1995, p. 31-80; García-Bellido, 2001, *passim*). Verifica-se, assim, que terá existido uma *interpretatio* romana entre *Ataecina* e *Feronia*, divindade itálica de cariz tutelar quanto às águas e à produção agro-pecuária, ligada primitivamente ao mundo infernal e aos bosques; aliás, o santuário de El Trampal está localizado numa área propícia à agricultura e à pecuária, onde abundam os mananciais e o arvoredo (cfr. García-Bellido, 1995, p. 143-145; id., 1996, p. 283-284). Por outro lado, é bem conhecida a associação de *Ataecina* com *Proserpina*, epigraficamente atestada (*CIL* II 461-462; Abascal Palazón, 1995, p. 89, nº 5), embora não se tenha produzido uma completa *hypostasis* (Abascal Palazón, 1995, p. 81; García-Bellido, 1995, p. 145); em *Augusta Emerita* invocava-se *Ataecina* como *Proserpina*, deusa infernal, mas também ligada à germinação dos grãos (Leire de Vasconcellos, 1905, p. 163 e 165; García-Bellido, 1995, p. 145). Tendo em conta a identificação de *Feronia* com Perséfone e a associação de *Ataecina* com aquela e com *Proserpina*, torna-se claro o cariz frugífero de *Ataecina*, em concorrência com *Ceres*. Por fim, note-se a importância desta divindade indígena, *Ataecina*, no território emeritense, bem patente na epigrafia, na estatuação e mesmo nas amoedações emeritenses, que a retratam como patrona da colónia (cfr. García-Bellido, 1995, p. 145; id., 1996, p. 283-284; 2001, p. 68-69).

4. *Diana*:

Antiga deusa irálica, relacionada com o culto da Lua, *Diana* foi identificada com *Artemis*, tornando-se protectora das margens e da natureza selvagem (*OCD*, p. 463). Mais tarde, o seu culto assumiu também a protecção das mulheres (nomeadamente, no âmbito do nascimento) e dos escravos (*OCD*, *loc. cit.*).

No território peninsular, *Diana* está abundantemente documentada, particularmente na *Tarraconensis*, revelando-se com menos frequência na *Baetica* (Vázquez Hoys, 1994, p. 707-718; id., 1995, p. 101-109). Segundo Vázquez Hoys (1995, p. 98) e em termos gerais, a *Diana* venerada na *Hispania* apresenta os seguintes aspectos: mais ligada à ideologia oficial, em diversos casos adorada por homens relacionados com as estruturas oficiais; deusa da caça e da natureza selvagem; deusa protectora das mulheres, em ocasiões pontuais; e deusa relacionada com a morte, quan-

do aparece em epítáfios. O culto peninsular de Diana, em algumas regiões, parece apresentar fortes conexões com *Artemis*, a Lua e *Proserpina*, sendo porém discutível se as invocações a *Lux Divina*, em território da *Lusitania*, se referem àquela deusa (cfr. Pena Gimeno, 1973, p. 109-134; Vázquez Hoys, 1994, p. 717-718; id., 1995, p. 77, 82-100).

De facto, na *Lusitania* escasseiam os testemunhos epigráficos explícitos relativos a *Diana*. No *conuentus Scallabitanus*, concretamente em *Olisipo*, regista-se uma ara consagrada à deusa, cujo ofertante e cronologia se ignoram (Q. 5)³¹. No *conuentus Emeritensis*, surge em dedicatórias rurais: no território da *Ciuitas Igaeditanorum*, [V]aleria [S]erena colocou uma ara à deusa, em meados do século II (Q. 6); no *ager* de *Augusta Emerita* identificou-se mais um voto, de cronologia desconhecida, protagonizado por um dedicante com os *trianomina* em sigla (Q. 7); infelizmente, nada sabemos do contexto arqueológico destes monumentos, sendo presumível a sua presença em *uillae* nos casos do *conuentus Emeritensis*.

No *Conuentus Pacensis* documenta-se uma inequívoca invocação a *Diana*, numa árula da zona de Silves, sem menção do ofertante (Q. 3); curiosamente, a decoração lateral do monumento parece remeter para um culto de cariz funerário (vide Q. 3 e respectiva n. 3), pelo que José d'Encarnação (IRCP, p. 104) considera aqui a possibilidade de uma conotação psicopompa da deusa – opinião apoiada por Vázquez Hoys (1995, p. 81) –, embora não rejeite a hipótese de se tratar da utilização votiva de uma árula inicialmente produzida para fins funerários. Uma outra dedicatória, de São Clemente (Loulé), apresenta o teónimo em sigla (D.S.S.), tendo sido preferencialmente atribuída a *Diana* atendendo aos característicos elementos iconográficos patentes nas faces laterais da ara (Q. 4 e n. 4); mas não é impossível que o monumento fosse consagrado conjuntamente a *Diana* e a *Siluanus*, situação que poderá também ter ocorrido numa árula de Serros Altos (S.S.D.), habitualmente relacionada com *Siluanus* devido à sua decoração lateral (Q. 21 e respectiva n. 11). O dedicante expresso no texto de São Clemente, *Fonteius Philomusus*, está presente numa outra ara votiva, com tipologia e formulário similares, igualmente identificada no termo de Loulé (Sítio da Retorta, Boliqueime), mas cujo teónimo se perdeu (IRCP, n.º 59). É provável que todas estas consagrações tenham origem rural, atendendo aos locais de achado; importa ainda salientar a relativa proximidade geográfica e cronológica deste conjunto de monumentos, único no seu género no âmbito da *Prouincia Lusitania*.

Os ofertantes conhecidos apresentam estrutura onomástica de cariz latino: uma mulher com *duo nomina*, provavelmente ligada ao estrato indígena ([V]aleria [S]erena)³²; um dedicante com *trianomina* (C.A.H.); um liberto (*Fonteius Philomusus*); e, se tivermos em conta a árula de Serros Altos, um indivíduo com nome único, por certo de condição servil (*Peculiaris*). Quanto às fórmulas utili-

zadas, regista-se também aqui a ênfase no cumprimento do voto (Q. 4 e 6). A cronologia dos casos datáveis respeita aos séculos II/III d.C., coadunando-se com as preferências religiosas da época dos Antoninos (vide Oria Segura, 1999, p. 85-93).

A estatuária relativa a *Diana* não é, a nível da *Lusitania*, muito abundante (vide Vázquez Hoys, 1995, p. 130-131)³³. Conhecem-se alguns bronzes figurativos representando a deusa (Ayerbe Vélez, 1997, p. 339-345), ou alusivos ao seu culto (Vázquez Hoys, 1995, p. 169; Castelo-Branco, 1959, p. 9; a vaquinha de Sacóias, mencionada por Leite de Vasconcellos, 1913, p. 237-238, é oriunda da 'zona portuguesa' da *Tarraconensis*). Entre os achados mais recentes refira-se uma estatueta encontrada no sítio de Lomba Gorda, Oliveira de Frades, figurando um cervídeo de pé (72 x 85 x 21 mm), com a cabeça erguida (Pereira/Medeiros, 1997, p. 161-164). Em termos iconográficos, *Diana* surge também em diversas lucernas da *prouincia* (Vázquez Hoys, 1995, p. 152-159; cfr. ainda Maia/Maia, 1997, p. 46-48) – evidenciando-se um interessante testemunho oriundo da *villa* da Freiria (Cascais), no qual a deusa está representada com o arco em três posições, indicando que mais uma seta partiu em direcção ao alvo (Cardoso/Encarnação, 1999, p. 212).

5. *Siluanus*:

Siluanus, divindade romana que presidia aos bosques e, mais tarde, aos campos, foi bastante popular na época imperial – como demonstram abundantes testemunhos epigráficos – apesar de possuir um estatuto secundário no panteão romano (OCD, p. 1408; Grimal, 1992, p. 419; Vázquez Hoys, 1991, p. 107). Associado, em menor grau, à caça e à pastorícia, *Siluanus* é, por vezes, identificado ou confundido com *Faunus* e *Pan* (OCD, p. 1408; Grimal, 1992, p. 419). Entre os respectivos epítetos salientam-se *domesticus* e *siluestris*, que aludem aos seus diversos âmbitos de actuação³⁴.

Na *Hispania* o culto de *Siluanus* está pouco documentado, destacando-se embora a *Tarraconensis* (Mangas, 1986, p. 318; Vázquez Hoys, 1981, p. 168). Nesta província, os seus devotos tanto são indígenas, no Noroeste peninsular, como libertos, na zona costeira e meridional. Na *Baetica*, as poucas dedicatórias encontram-se protagonizadas por libertos, preferencialmente ligados ao culto imperial (vide Montero Herrero, 1985, p. 99-100). Entre os votos, registam-se invocações a *Dis Siluanis* e a *Siluanis*, talvez reporráveis às *Silvanae*, ou mesmo as divindades inominadas protectoras dos bosques e da natureza (Rodá, 1993, p. 126).

No âmbito dos poucos estudos referentes à análise do culto peninsular de Silvano, destacam-se três posições: (a) tal culto corresponderia a um processo de sincretismo, através do qual se teria dado uma assimilação entre divindades indígenas de carácter florestal e campestre e uma deidade romana com âmbito de actuação semelhante (Pastor Muñoz, 1981, p. 103-114)³⁵; (b) a relação do culto com um processo de sincretismo seria apenas admissível na

zona Norte da *Tarraconensis*, havendo, antes, de considerar o predomínio da invocação de *Silvanus domesticus*, protector da *domus* e dos jardins e campos cultivados em seu redor, consagrado maioritariamente por libertos como garante da sua segurança e bem-estar (Montero Herrero, 1985, p. 99-106)²⁶; finalmente, (c) as dedicatórias hispânicas a *Silvanus* poderiam invocar não o deus romano, mas sim uma divindade pré-romana, de influência oriental, com atributos mágicos e salutíferos (Vázquez Hoys, 1991, p. 107-130).

Atendendo ao carácter sintético do presente texto e aos limites geográficos considerados, não discutiremos as supracitadas posições, embora se nos afigure que a sugestão da ocorrência de um certo sincretismo, bem como a predominância do *Silvanus domesticus*, são hipóteses a ter em conta, mas não generalizáveis a toda a *Hispania*²⁷. As inscrições dedicadas ao deus na *Lusitania* reforçam esta postura, sendo de assinalar que apresentamos duas epígrafes desconhecidas à data dos referidos estudos (Q. 24-25)²⁸.

Na *Lusitania*, *Silvanus* é venerado sem epítetos (Q. 22-25), com a provável excepção da árula de Serros Altos (Q. 21 e n. 11) e, talvez, da ara de São Clemente (Q. 4 e n. 4), nas quais poderá estar associado, como vimos, a *Diana*; quanto ao monumento de Serros Altos, recorde-se a presença de elementos iconográficos alusivos a *Silvanus* (Q. 21, n. 11). Sublinhe-se ainda a invocação de *Numen Silvani*, em Barcarrota (Q. 23). As inscrições registam sobretudo fórmulas relativas ao cumprimento do voto (Q. 4?, 21-23).

Todas as inscrições da *Lusitania* consagradas a *Silvanus* são provenientes de zonas rurais, ao contrário do que acontece na *Tarraconensis* e na *Baetica*, onde se registam várias dedicatórias em meio urbano (vide Montero Herrero, 1985, p. 99-100 e fig. 1).

Saliente-se que a maioria dos casos ocorre no *ager emeritensis* (Q. 22-24). Aliás, *Silvanus* é a divindade mais cultuada na zona rural de *Augusta Emerita*, suplantando inclusivamente *Iuppiter* (Ramírez Sádaba, 1994b, p. 143-144). É ainda significativo, face à raridade das representações escultóricas de *Silvanus* na *Hispania*²⁹, o achado de uma estátua de mármore deste deus em território emeritense; trata-se de uma obra datável do século II d.C., oriunda dos arredores de Talavera la Real – de local concreto actualmente desconhecido –, que faria parte da decoração de uma *uilla* (vide Álvarez Martínez/Nogales Basarrate, 1994, p. 291-293).

A explicação desta popularidade através da assimilação com uma divindade indígena ligada aos bosques, embora aceitável, carece de dados concludentes, já que – como salientou Ramírez Sádaba (1994, p. 140) – os dedicantes identificam-se com onomástica perfeitamente latina (*L. Iul. Iulianus*; *Modestinus*; *[Vet]il[ius]?*). As restantes inscrições da *Lusitania* (Q. 4?, 21 e 25) atestam idêntica onomástica (*Fonteius Philomusus?*; *Peculiaris*; *Fuscus*). Além disso, os antropónimos (sobretudo *Fuscus*, *Modestinus* e *Peculiaris*), bem como a estrutura nominal (nome

único, sem filiação; *cognomen* de cariz grecizante), sugerem que os ofertantes serão maioritariamente escravos ou libertos (vide Jiménez Losa, 1997, p. 741-766; *IRCP*, p. 105, 110)³⁰. Por outro lado, quer a estátua de Talavera quer as inscrições datam essencialmente da época antonina (séculos II/III), cronologia que se reporta à política religiosa de Trajano e, principalmente, à de Adriano, a qual propiciou a popularidade desta devoção – facto, aliás, bem patente na *Tarraconensis* (Pastor Muñoz, 1981, p. 106-107; Rodá, 1981, p. 126).

Na *Lusitania*, o culto de *Silvanus* exprime-se, pois, em ambiente predominantemente rural e privado, estando ligado a camadas populares (libertos ou escravos).

Considerações finais:

No âmbito das divindades dos bosques e dos campos, a maioria dos testemunhos patentes na *Prouincia Lusitania* refere-se a *Liber Pater*, invocado solitariamente ou formando par com *Libera*, a qual aparece sozinha em duas ocasiões, situação não documentada no resto da *Hispania*. Globalmente, verifica-se uma curiosa distribuição geográfica: os casos de *Diana*, *Silvanus* e *Ceres* ocorrem de preferência no Sul da *prouincia* (*conuentus Pacensis* e no *conuentus Emeritensis*, a Sul do Guadiana), conhecendo-se apenas três excepções – *Diana* está ainda atesrada em *Olisipo* (Q. 5), em *Conimbriga* (n. 21) e na área da *Ciuitas Igaeditanorum* (Q. 6), *territoria* onde também ocorrem três dedicatórias a *Liber Pater* e *Libera* (Q. 10-12); os testemunhos de *Liber Pater* e de *Libera* concentram-se na zona oriental da *prouincia*, particularmente em torno de *Turgaliun* (Q. 13-20), exceptuando o voto a *Libera* de Arronches (Q. 8) e os três exemplos atrás apontados.

O culto provincial de *Liber Pater/Libera* apresenta cariz particular, popular e maioritariamente rural, com destaque para áreas férteis, onde o cultivo da vinha está documentado. Como principais excepções a este esquema geral, refira-se a dedicatória de um veterano a *Liber Pater et Libera* (Q. 12), bem como o cumprimento do voto a *Liber Pater* levado a cabo por um liberto, em contexto urbano (Q. 11).

Os testemunhos epigráficos registam, em proporções idênticas, a devoção a *Diana* e a *Silvanus*. Não obstante a possível assimilação deste último a tradições cultuais paleohispânicas, não deixa de ser sintomática a cronologia das invocações às duas divindades dos bosques, reportável à ideologia religiosa dos Antoninos.

Embora reduzido a escassos vestígios, o culto de *Ceres* e de *Terra Mater* terá beneficiado da propaganda oficial, patente no programa iconográfico do teatro de *Augusta Emerita*, o que sem dúvida contribuiu para a sua presença no *conuentus Emeritensis*. Porém, na *prouincia* em análise o sucesso da deusa das espigas poderá ter sido limitado pela concorrência da pujante veneração a *Ataecina*.

As divindades romanas mais directamente ligadas à fertilidade da terra alcançaram pois, na *Lusitania* – associadas ou não aos

numina locais —, uma grande popularidade junto dos vários sectores da sociedade alto-imperial, cumprindo, particularmente

nos campos, a universal necessidade de garantir uma vida de abundância.

QUADRO: DEUSES DOS BOSQUES E CAMPOS

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Daração	Referência
1	Almendralejo, Medellín, Badajoz	<i>Cereri</i>	[<i>L. Aemi</i>] <i>lius</i> <i>V[itu]lus?</i> [(<i>ex</i>) <i>pago</i>] <i>Martial</i> [<i>i</i>] [1]	<i>aram;</i> [<i>loco</i>] <i>agn(ae) dat</i>	ara	?	<i>CIL</i> II 66*; <i>EE</i> IX, 95; Mangas, 1986, p. 317, n. 164
2	"El Templero", Puebla de Alcocer, Badajoz	<i>Cereri</i>	<i>L. Iulius L. f. Afer,</i> <i>uicanis</i>	<i>d.d.</i>	ara (granito)	f. s. I/II	<i>HEp</i> 1, nº 111; <i>HEp</i> 3, nº 97; <i>HEp</i> 5, nº 113 [2]
3	Silves (ou arredores)	<i>Dianae</i>	—	<i>sacrum</i>	árula (calcário) [3]	?	<i>IRCP</i> , nº 57
4	São Clemente, Loulé	<i>D(ianae)</i> <i>S(iltuestri?)</i> <i>S(?)</i> * [4]	<i>Fonteius</i> <i>Philomusus</i>	* <i>s(acrum?)</i> <i>ex uotu animo</i> <i>libens posuit</i>	ara (calcário)	f. s. II/III?	<i>CIL</i> II 5136; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 236-237; <i>IRCP</i> , nº 58
5	Lisboa	[<i>Di</i>] <i>anae</i>	[---]	[<i>sa</i>] <i>crum;</i> [---]?	ara	?	<i>RAP</i> , nº 244
6	Aldeia do Bispo, Monsanto	[<i>D</i>] <i>ianae</i>	[<i>V</i>] <i>aleria</i> [<i>S</i>] <i>erena</i>	<i>u.l.a.s.</i>	ara	m. s. II	<i>DRH</i> , p. 81-82, nº 42.4
7	Los Arcos, Badajoz	<i>Dianae</i>	<i>C(aius) A. H.</i>	<i>sacrum</i>	?	?	<i>CIL</i> II 980; Ramírez Sádaba, 1994b, p. 143 (ref ⁶)
8	Herdade de Revelhos, São Bartolomeu, Arronches	<i>Liberae</i>	[---]?	[---]?	ara (granito)	?	<i>EE</i> VIII, 8; <i>IRCP</i> , nº 567
9	São Salvador, Serpa	<i>Deo Libero</i> <i>Patri</i>	<i>Plotia Sene</i> [<i>ra</i>] <i>ut ? Crescantiu</i> [<i>s</i>]?	<i>ex uot[o];</i> <i>suas XIII</i> [- - -] ? [5]	ara (mármore)	?	<i>HEp</i> 7, nº 1148
10	Poço de Cortes, Lisboa	[<i>P</i>] <i>atri Libero</i>	<i>G(?) R(?) T(?)</i> ; <i>Auo</i> [6]	<i>sacrum;</i> <i>u.a.l.s.</i>	ara (calcário)	s. II/III	<i>EO</i> , nº 144-F; <i>RAP</i> , nº 388
11	Conimbriga, Condeixa-a-Velha	<i>Libero Patri</i>	<i>Valerius Daphinus</i>	<i>a.l.p.</i>	árula (calcário)	2ª m. s. II	<i>FC</i> II, nº 13
12	Chão de Cachopas, Monsanto, Idanha-a-Nova	<i>Libero Patri</i> <i>et Liberae</i>	<i>L. Marcius Maternus,</i> <i>uet(eranus)</i>	<i>u.s.l.m.</i>	ara (granito)	s. I/II	<i>RAP</i> , nº 390
13	Castro "La Peña", Zorita, Cáceres	[<i>L</i>] <i>iberae et</i> [<i>L</i>] <i>ibero</i>	[?] <i>Iuli Irini</i>	<i>n.s.</i>	ara (granito)	?	<i>HEp</i> 1, nº 207
14	Aldehuela de Mordazo, Trujillo, Cáceres	<i>Liber(o)</i> <i>Liber(ae)</i> [7]	<i>Q. C.?</i>	<i>ex u(oto/isu?)</i>	ara (granito)	1ª m. s. I	<i>CPIL</i> , nº 731; Beltrán Lloris, 1975-76, nº 58; <i>HEp</i> 2, nº 222
15	Los Alijares, Robledillo de Trujillo, Cáceres	<i>Liber(ae)</i> <i>et Liber(o)</i>	<i>G. C. M.</i> [8]	<i>a.l.[s.]</i>	ara (granito)	?	<i>HEp</i> 3, nº 136; <i>HEp</i> 5, nº 234

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
16	Trujillo, Cáceres	<i>Libero Patri</i> [9]	<i>Ponceia Bouti f.</i>	<i>l.a.u.s.</i>	ara	?	<i>CIL</i> II 620; Hoyo Callejo, 1990, p. 112
17	Coria, Cáceres	<i>Libero Patri</i>	<i>C. Alionius</i> <i>Seuerinus</i>	<i>ex uisu;</i> <i>a.l.f.</i>	árula	?	<i>CIL</i> II 799
18	Herguijuela, Cáceres	<i>Liberæ</i>	<i>C. Norb(anus)</i>	<i>ex uoto</i>	ara (granito)	?	Sánchez Abal/ Salas Martín, 1983, p. 267
19	Villamiel, Cáceres	<i>Libero Patri</i>	<i>Tongetamus</i> <i>Gauni f.</i>	<i>u.s.l.a.</i>	ara	?	<i>HEp</i> 1, nº 207
20	Talavera de la Reina, Toledo	<i>Libero Patri</i>	<i>Modestinus</i> <i>Aquranum</i> [10]	<i>uotum libe(ns)</i> <i>animo s(oluit)</i>	ara (granito)	s. II	<i>HEp</i> 4, nº 899 = <i>AE</i> 1992, nº 1048; <i>HEp</i> 7, nº 978
21	Serros Altos, Albufeira	<i>S(iluano)</i> <i>S(ancto?) D(eo?)</i> [11]	<i>Peculiaris</i>	<i>uotum posuit; t(?);</i> <i>aram</i>	árula (calcário)	s. II/III	<i>CIL</i> II 5138; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 503-505; <i>IRCP</i> , nº 61; <i>RAP</i> , nº 562
22	Torremejía, Badajoz	<i>Silvano</i>	<i>L. Iul(ius) Iulianus</i>	<i>sacrum;</i> <i>u(otum) s(oluit)</i>	árula	s. II	<i>EE</i> IX, 169; Ramírez Sádaba, 1994b, p. 143 (ref ^a)
23	"Las Chozas", Barcarrota, Badajoz	<i>[Nu]mini</i> <i>Silvani</i> [12]	<i>Modestini</i>	<i>ex uotum</i> (sic)	ara	s. II/III	<i>EE</i> IX, 154; Montero Herrero, 1985, nº 12; <i>HEp</i> 7, nº 38
24	Montijo, Badajoz	<i>[S]iluan[o]</i>	<i>[Ver]il[ius] ?</i> [13]	<i>[sa]cru[m]</i>	ara (mármore)	s. II	<i>HEp</i> 5, nº 112; <i>HEp</i> 7, nº 155
25	Almendra, Salamanca	<i>Silvano</i>	<i>Fuscus</i>	?	ara	?	<i>Salamanca</i> , 1995, p. 18; <i>HEp</i> 5, nº 663
26	Igreja de Nuestra Señora de la Asunción, Brozas, Cáceres	<i>T[e]rræ</i> <i>Matri</i>	<i>Tongeta Bouti f.</i>	<i>l.a.u.s.</i>	estela de granito	?	<i>HEp</i> 3, nº 122

[1]: A leitura interpretada que apresentamos baseia-se em *EE* IX, 95, mas tivemos em conta a de Mangas, 1986, p. 317, n. 164: *aram Cereri Lucius Aemilius (ex) pago Martial(i) loco agn(ae) dat.*

[2]: *HEp*, nº 5 apresenta a leitura completa da inscrição, cujo suporte foi fragmentado em duas partes.

[3]: A árula ostenta, à esquerda, um jarro (*urceus*?) e, à direita, uma pátera em relevo.

[4]: No lado direito da ara pode ver-se um arco de caça (*arcus*) e, no lado esquerdo, uma aljava (*pharetra*), com decoração linear, tampa redonda e alça pendente. Quanto ao texto, na linha 1, o teónimo (ou teónimos) é indicado através das siglas *D.S.S.* Como salienta José d'Encarnação, a decoração tanto convém a *Diana* [*D(ianae) S(ilvestri) s(acrum)*] como a *Silvanus* [*D(eo) S(iluano) s(acrum)*], mas o autor (tal como Leite de Vasconcellos, 1913, p. 236-237) inclina-se mais para um voto a *Diana* (*sanc-ta* ou *silvester*), atendendo às características peninsulares do culto a *Silvanus* (*IRCP*, p. 105; vide também Matos, 1995, p. 94-95, nº 43); outras interpretações das siglas da linha 1 são, no entanto, possíveis, entre as quais *D(ianae) S(iluano) S(ilvestri)* (vide Ficha nº 114 do presente "Catálogo"). E. Hübner (*CIL* II 1175) propôs *D(eae) S(aluti) s(acrum)*, por desconhecer a decoração lateral – como salientou Leite de Vasconcellos (1913, p. 237, n. 1).

[5]: A dedicatória, após as primeiras referências ao texto (*IRCP*, p. 795, n. 2; *RAP*, nº 386), a partir da notícia de Mário Saa (1963, p. 294-297, com foto), foi incluída em duas publicações recentes (*ERBC*, nº 205, foto 128; Lopes/Carvalho/Gomes, 1997, p. 110-111, nº 13, com foto); a leitura e interpretação apresentadas são divergentes (vide *HEp* 7, nº 1048a-b). Pelas fotos publicadas, apenas podemos ter a certeza de que se trata de um voto a *Deus Liber Pater*, colocado por *Plotia Seura* (vide Encarnação, 1997, p. 150). Assim, seguimos fundamentalmente a leitura de Lopes/Carvalho/Gomes (1997), apesar da sugestão tentadora de Alicia Canto (*ERBC*), de difícil sustentação, atendendo ao estado da pedra e à irregularidade das letras (*ERBC*, nº 205, linhas 3-6: *Plotia, Seuer[a et] / Vale(r)ius Crescanius u(otum) a(nimis) libentes s(oluerunt) d(ie) III Kal(endas) M(ar)t(i)as / [- - -]*). Todavia, parece-nos que, na linha 3, se pode ler *Crescaniu* [.]

[6]: As siglas presentes na linha 3 (*G.R.T.*) deverão corresponder às do nome do dedicante, como salientou J. Manuel Garcia (*RAP*, p. 423), sendo de rejeitar a interpretação referida por Silva (*EO*, p. 270): *G(ratia) R(ecepta?) T(itus?)*; na linha 3 pode ainda identificar-se mais um antropónimo (*AVΘ*), eventualmente o beneficiário

desta invocação, como é sugerido no comentário da Ficha n.º 116 do “Catálogo”.

[7]: A ara apresenta uma linha vertical que divide em dois o campo epigráfico e um duplo fôculo (Rosco Madruga/Tellez Jimenez, 1986, p. 141). *HEp* 2 fornece uma nova leitura, com algumas correcções. No que respeita às siglas da linha 2, tanto poderão representar os nomes de um dedicante, como os *praenomina* de dois dedicantes; o desgaste da pedra, no lado direito, suscitou algumas dúvidas de leitura dessas siglas: enquanto *HEp* 2 apresenta *Q. C.*, Beltrán Lloris (1975-76, p. 85-86) não parece ter dúvidas em ler *Q. Q.* (= *Q(uinti) (duo)*).

[8]: Segundo Abascal Palazón (1999, p. 287-288), o dedicante poderá ser *C. Cantius Modestinus*, notável responsável pela realização de templos em honra de *Victoria* e do Génio municipal da *Splendidissima Cunitas* de Bobadela (*CIL* II 401-402), e em honra de Marte e de Vénus na *Cunitas Igaeditanorum* (Mantas, 1993, p. 231-234), e que talvez seja ainda o autor de uma dedicatória a *Deana* documentada em Herrera del Duque (Badajoz), na *Baetica*. De qualquer modo, é mais viável a hipótese de se tratar da identificação do dedicante, do que da referência a um *collegium*, como defendeu Redondo Rodríguez (1987-88, p. 45-46 e 50; 1993, p. 241, 244, 247): *C(allegae) C(ollegii) M(?)* (cfr. comentário in *HEp* 3 e *HEp* 5).

[9]: A leitura do teónimo tem provocado alguma controvérsia, mas a maioria dos autores tende a aceitar que se trata de uma invocação a *Liber Pater* (vide análise de Hoyo Callejo, 1990, p. 112 e n. 100-103).

[10]: *HEp* 7 propõe uma nova leitura das linhas 1-2: *Modestinus Aquarum...* (*HEp* 4, n.º 899 = *AE* 1992, n.º 1048: *Anirius Leluni Quranum...*).

[11]: A árula apresenta, à direita, um punhal dentro da bainha e, à esquerda, uma cabra, igualmente em relevo (*IRCP*, p. 109; vide também Matos, 1995, p. 96-97, n.º 44). Na linha 1, Leite de Vasconcellos (1913, p. 503-504) leu as siglas *S.S.D.*, que interpretou como uma dedicatória a *S(ilvano) S(ancto) D(omestico)* ou a *S(ilvano) S(ilvestri) D(ianae)*, atendendo à decoração. José d'Encarnação considerou que se deveria ler *S.S.T.*, tendo sugerido que se trata de um voto a *S(ilvano) S(ancto) S(ilvestri?)*, correspondendo à letra *T* a um epíteto (*IRCP*, p. 109-110; *contra RAP*, p. 501-502). No entanto, na linha 1 foi recentemente confirmada a referida letra *D*, pelo que no presente “Catálogo” é igualmente proposta a hipótese de um voto a *S(ilvano) S(ilvestri) D(ianae)*, entre outras interpretações admissíveis (vide respectiva Ficha n.º 115).

[12]: *HEp* 7 fornece a leitura de uma primeira linha, nunca registada anteriormente (*[Nu]mini*), rejeitando a correcção de Hübner (*EE* IX, 154) relativa ao teónimo, na linha 2 (*Silvan(o)*); efectivamente, a linha 1 justifica a presença do teónimo em genitivo. A cronologia foi proposta por Ramírez Sádaba (1994b, p. 144).

[13]: *HEp* 7 apresenta a leitura completa do texto; a restituição do nome do dedicante foi proposta por Ramírez Sádaba (1994b, p. 143 = *HEp* 5, n.º 112), numa primeira referência à inscrição.

Notas:

¹ A análise de Leite de Vasconcellos (1905, p. 146-175; 1913, p. 235-239; 245-248) encontra-se ultrapassada pela quantidade de posteriores achados, particularmente no que respeita a *Liber Pater* e a *Libera* (cfr. *RAP*, p. 124, 156-157).

² Relativamente aos limites da *Lusitania*, tivemos em conta a proposta de Alarcão, *et al.*, 1990, p. 319-329, bem como as considerações de Ramírez Sádaba, 1994a, p. 345-353. Optámos pela simplificação das citações bibliográficas, de modo a não sobrecarregar quer o quadro, quer o próprio texto. Assim, assinala-se uma única referência, utilizando preferencialmente publicações como *CIL*, *EE*, *AE* ou *HEp*; caso a leitura da inscrição tenha sido alvo de correcções, acrescenta-se a indicação da publicação (ou publicações) com a emenda. No decurso do texto, menciona-se sempre o número da inscrição no quadro analítico, e não a sua referência bibliográfica.

³ Neste contexto augustano, verificamos igualmente a proximidade entre *Tellus* e *Ceres* numa das estrofes do *Carmen Saeculare* encomendado a Horácio: *fertilis frugum pecorisque Tellus / spicula donet Cereveri corona* (Hor., *Carm. saec.*, 29-30; vide Zanker, 1992, p. 211-212).

⁴ Recorde-se a presença de *Tellus* na escultura tumular, como é o caso do sarcófago do Monte da Azinheira (Reguengos), no qual estão representados *Oceanus* e *Tellus*, entre as Quatro Estações (Alarcão, 1988, p. 199).

⁵ Duas das inscrições analisadas não foram referidas pelos autores que estudaram o culto peninsular a *Liber Pater* (Q. 9 e 20). Mangas (1986, p. 319, n. 182) apresenta 7 inscrições, incluindo, por lapso, *Conimbriga* na Citerior. É possível que a epigrafia do território da *Lusitania* documente mais algumas dedicatórias: José d'Encarnação (1997, p. 149) considerou a possibilidade de atribuir a *Liber Pater* uma inscrição recentemente encontrada em Serpa (Lopes/Carvalho/Gomes, 1997, p. 114-115; vide *ERBC*, n.º 208, com outra leitura); Vasco Mantas (1985, p. 227) defendeu que uma ara fragmentada de Castelo Branco estaria consagrada a *Liber* e a *Libera* – e não a uma divindade indígena, como sugerira J. Manuel Garcia (1984, p. 45-46, n.º 1); por fim, J. L. Melena (cfr. *AE* 1991, n.º 986) considerou que uma ara da Sierra de San Pedro (Cáceres) invocaria *D(?) B(?) L(ibera) et L(ibera)* – e não *D(eo) Bleti*, como defendeu G. Rueda (cfr. *HEp* 2, n.º 206), tendo-o posteriormente reafirmado (Rueda, 1993, p. 365-369).

⁶ Relativamente à *uilla* e respectivo *fanum*, vide Cardim Ribeiro, 1987, p. 318-319; Alarcão, 1988a, p. 122, n.º 5/244. Quanto à produção de vinho no *ager olisiponense*, cfr. Ponte, 1988, p. 55; Alarcão, 1994, p. 62; Encarnação/Cardoso, 1994, p. 209 e 210.

⁷ Quanto ao território da *Lusitania* actualmente português, vide: Leite de Vasconcellos, 1913, p. 242-248 e 497-500; Souza, 1990, n.ºs 3, 17, 28, 66, 113, 114, 117, 119, 131, 138; Matos, 1995, n.ºs 25-27; Kuznetsova-Resende, 1989, p. 219 (Torre de Palma). Para *Augusta Emerita* e seu *territorium*, vide, por exemplo, Nogales Basarrate, 1997, p. 435; Nogales Basarrate/Creus Luque, 1999, p. 504.

⁸ Como é óbvio, a importância agrícola de certas regiões, nomeadamente no que respeita ao cultivo da vinha, intensificou a popularidade de tais representações (bem como dos mosaicos de tema dionisíaco), numa clara associação entre o simbolismo báquico e a fecundidade dos campos (vide, por exemplo, Hoyo Callejo, 1990, p. 104-105, 115).

⁹ Quanto à *Lusitania* ‘portuguesa’, vide Kuznetsova-Resende, 1989, p. 207 e ss.; para o território emeritense, vide Álvarez Martínez, *et al.*, 1997, p. 18.

¹⁰ Pascal Guichard e Sabine Lefebvre, a propósito de uma nova dedicatória peninsular a *Ceres* (1992, p. 165-167 = *HEp* 5, n.º 113 [= *HEp* 1, n.º 111 = *HEp* 3, n.º 97]), fizeram um balanço das menções epigráficas desta deusa (1992, p. 168, n.º 9: *CIL* II 2407c [= *RAP*, n.º 470]; *HAE*, n.º 1561 [= Delgado Delgado, 1998, n.º 136]; *HEp* 1, n.º 494; *HEp* 2, n.º 347); a essa lista devem ser acrescentados mais alguns testemunhos: *CIL* II 66* = *EE* IX, 95 [cfr. Mangas, 1986, p. 317]; *HEp* 4, n.º 724 [= Delgado Delgado, 1998, n.º 172]; *HEp* 5, n.º 538; *HEp* 6, n.º 794; *HEp* 7, n.º 879.

¹¹ Em *Italica*, *Vibia* Modesta, oriunda da *Mauretania*, ofereceu uma estátua de prata a *Vict(oria) Aug(usta)*, ornada com jóias e, entre outras dádivas, ofereceu um busto de *Ceres*, com mãos de prata (*HEp* 4, n.º 724).

¹² O editor da inscrição sugere que se trataria de uma dedicatória a *Ceres Augusta*, mas *HEp* considera igualmente admissível a presença de *sacrum* no final da linha 1.

¹³ Regista-se ainda uma invocação a *Ceres*, oriunda de local desconhecido da província espanhola de Jaén, pelo que tanto poderá pertencer ao território da *Baetica*, como ao da *Tarraconensis* (*HEp* 5, n.º 538: *[S]anct(a)e regi(a)e Caereri a.l.p.*).

¹⁴ Relativamente às questões referentes à leitura da inscrição e sua autenticidade, vide Quadro, n.º 1.

¹⁵ No que respeita às diversas problemáticas relativas a *Lacinimurga/Lacimurga* vide, por exemplo, Ramírez Sádaba, 1994, p. 349 e n. 19; Aguilar Sáenz/Guichard/Lefebvre, 1994, p. 109-117 (com mais bibliografia). Quanto à sua integração na *Lusitania*, seguimos as sugestões de Alarcão, *et al.*, 1990, p. 323 e 327-328.

¹⁶ Note-se que uma ara decorada com um busto feminino, encontrada próximo de Talaburrias, igualmente no *territorium* de *Lacimurga*, foi relacionada pelos seus descobridores com o culto de *Demeter/Ceres* (vide Guichard/Lefebvre, 1992, p. 168 e n. 12-13); a inscrição provém certamente de uma *villa*, cujos vestígios subsistem em torno da ermida onde se recuperou aquele monumento (vide Aguilar Sáenz/Guichard/Lefebvre, 1994, p. 122 e n. 51).

¹⁷ Refira-se, no que respeita ao *Conuentus Scallabitanus*, um mosaico da *villa* de Rabaçal (Penela), pertencente ao triclinio (vide Pessoa, 1998, p. 37-41 e fig. 21): no painel central, muito danificado, observam-se os restos de quatro bustos femininos, representando as Quatro Estações, em volta de uma figura feminina sentada, que segura na mão esquerda um ramo de folhas («com espiga e flor na ponta?»); infelizmente, a cabeça e o atributo suspenso na mão direita («um cesto com as premissas do ano?») desapareceram, mas o editor pergunta-se se não se trataria de uma alegoria de *Ceres*.

¹⁸ Trata-se certamente de um notável local, que poderia ser o *patronus* do *vicus* (cfr. Guichard/Lefebvre, 1992, p. 168-173 e 180).

¹⁹ A Imperatriz Lúvia representada como *Ceres* está presente em moedas emeritenses (Zanker, 1992, p. 276-277).

²⁰ É conhecido o papel desempenhado pelos centros urbanos na difusão dos cultos oficiais (vide, por exemplo, Mantas, 1988, p. 426-434; Tranoy, 1990, p. 20).

²¹ Recentemente foi detectado mais um voto a *Diana*, proveniente de *Conimbriga*. Trata-se de um fragmento de árula, depositado no Museu Nacional de Arqueologia, atribuído ao século II/III d.C. (vide Ficha n.º 147 do presente "Catálogo").

²² Na *ciuitas Igaeditanorum*, os *Valerii*, ligados ao estrato indígena, estão bem representados, expondo orgulhosamente a sua condição de cidadãos romanos (vide Almeida, 1956, n.ºs 75, 139-143 e 188).

²³ Quanto à estátua acéfala emeritense, conhecida como "Diana caçadora", trata-se efectivamente de uma representação de Ascânio, conforme demonstrou W. Trillmich (1992, p. 25-38).

²⁴ *Silvanus* acabou por actuar no âmbito agrícola, facto pelo qual as propriedades rurais tinham habitualmente três *Silvani*: o *domesticus*, protector da casa; o *agrestis*, protector dos bosques circundantes e do gado; e o *orientalis*, protector dos limites da propriedade (vide Pastor Muñoz, 1981, p. 105).

²⁵ Isabel Rodà (1981, p. 126) também acolhe a possibilidade de *interpretatio* com divindades indígenas em alguns casos, particularmente na *Tarraconensis*.

²⁶ Na sua análise, Montero Herrero (1985, p. 99-100) tem em conta a ocorrência peninsular de *Silvanus* na qualidade de divindade augusta.

²⁷ Relativamente ao culto de *Silvanus* nas províncias ocidentais, consulte-se o estudo de Daniel Touleac (1998, p. 37-60), que conclui pela identificação, em certas regiões, de *Silvanus* com o *Sucellus* galo-romano, tanto do ponto de vista epigráfico, como do iconográfico; o autor considera sucintamente, no que respeita à *interpretatio*, que «l'Espagne comme la Gaule cisalpine n'offrent pas de particularisme à propos de Silvanus» (id., *ib.*, p. 41).

²⁸ Em relação a uma árula de Poço de Cortes (*ager olisiponensis*), atribuída a um Génio – que poderá ter conotação pessoal (Cardim Ribeiro, 1987, p. 319-321) –, Vasco Mantas propõe interpretá-la como dedicatória ao Génio de Silvano (1994, p. 73, n. 34).

²⁹ Vide Montero Herrero, 1985, p. 103-104; Vázquez Hoys, 1991, p. 125-130 e figs. 8-12. Uma estátua do Museu Arqueológico Nacional (Madrid), dada como oriunda de *Italica*, poderá afinal ser de Mérida (cfr. Vázquez Hoys, 1991, p. 127 e fig. 9). Refira-se ainda a possibilidade de um bronze figurativo de *Scallabis* eventualmente representar *Silvanus* (cfr. RAP, p. 163 e foto 72).

³⁰ O estatuto de *L. Iul. Iulianus* (Q. 22) não é claro.

Referências Bibliográficas:

Siglas utilizadas

AE = *L'Année Épigraphique*, Paris (indica-se o ano do volume e o número da inscrição).

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum* (indica-se o volume e o número da inscrição).

DRH – ver Vázquez Hoys, 1995 (indica-se o número da inscrição ou a página).

EE = *Ephemeris Epigraphica*, Berlin (indica-se o volume e o número da inscrição).

EO – ver Silva, 1944 (indica-se o número da inscrição ou a página).

ERBC – ver Canto, 1997 (indica-se o número da inscrição ou a página).

FC II – ver Étienne/Fabre, 1976 (indica-se o número da inscrição).

HAE = *Hispania Antiqua Epigraphica*, Madrid (indica-se o número da inscrição).

HEp = *Hispania Epigraphica*, Madrid (indica-se o volume e o número da inscrição).

ILER – ver Vives, 1971-72 (indica-se o número da inscrição).

IRCP – ver Encarnação, 1984 (indica-se o número da inscrição ou a página).

OCD – ver Horoblower/Spawforth, 1996 (indica-se o número da página).

RAP – ver García, 1991 (indica-se o número da inscrição ou a página).

Salamanca – ver Salinas de Frías/Romero Pérez, 1995 (indica-se a página).

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Murcia.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1995) – Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de *Ataecina* en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 68, p. 31-105.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1999) – Apuntes epigráficos (*Mirobriga*, *Ilici*, *Jumilla*, *Segobriga*, *Saldeana*, *Carpio de Tajo* y *Alovera*). *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 72, p. 287-298.

AGUILAR SÁENZ, A.; GUICHARD, P.; LEFEBVRE, S. (1994) – La ciudad antigua de *Lacimurga* y su entorno rural. In *Les Campagnes de Lusitanie romaine*. Madrid/Salamanque, p. 109-130.

ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Mem Martins.

ALARCÃO, J. de (1988a) – *Roman Portugal*, II, 2: *Coimbra & Lisboa*. Warminster.

- ALARCÃO, J. de (1994) – Lisboa romana e visigótica. In *Lisboa Subterrânea*. Lisboa, p. 58-63.
- ALARCÃO, J. de [et al.] (1990) – Appendice. Propositions pour un nouveau tracé des limites anciennes de la Lusitanie Romaine. In *Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS "Les Villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires"*. Paris, p. 319-329.
- ALFÖLDY, G. (1993) – Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 7-26.
- ALMEIDA, F. de (1956) – *Egitânia. História e Arqueologia*. Lisboa.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1997) – Los mosaicos de la Hispania Romana. In *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio*. Roma, p. 301-305.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. [et al.] (1997) – *Museo Nacional de Arte Romano*. Mérida. Madrid.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; NOGALES BASARRATE, T. (1994) – Algunas consideraciones sobre la decoración de villae del territorium emeritense: musivaria y escultura. In *Les Campagnes de Lusitanie Romaine. Occupation du Sol et Habitats*. Madrid, p. 273-295.
- AYERBE VÉLEZ, R. (1999) – Escultura romana en bronce hallada en Morería. Mérida. Excavaciones Arqueológicas. 1997. Memoria. Mérida, p. 339-345.
- BELTRÁN LLORIS, M. (1975-76) – Aportaciones a la epigrafía y arqueología romanas de Cáceres. *Caesaraugusta*. Zaragoza. 39-40, p. 19-112.
- BRUHL, A. (1953) – *Liber Pater (Origine et Expansion du Culte Dionysiaque à Rome et dans le Monde Romain)*. Paris.
- CANTO, A. M. (1997) – *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica*. Madrid.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1987) – Aponianicus Poliscinius: um falso teónimo. In *Studia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. (= *Veleia*, 2-3). Vitoria, p. 311-325.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1994) – *Felicitas Iulia Olisipo*. Algumas considerações em torno do catálogo Lisboa Subterrânea. *Al-Madan*. Almada. IIª série, n.º 3, p. 75-95.
- CARDOSO, G.; ENCARNAÇÃO, J. d' (1999) – Villa Romana de Freiria. 15ª campanha de escavações. *Al-Madan*. Almada. IIª série, n.º 8, p. 212.
- CASTELO-BRANCO, F. (1959) – Vestígios do culto de Diana em Portugal. *Revista de Guimarães*. Guimarães. 69, p. 5-18.
- CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1981) – Numismática y Religión en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 25-46.
- CHIRASSI COLOMBO, I. (1981) – Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'impero romano. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II (17.1), p. 403-428.
- CORELL, J. (1993) – El culto a Liber Pater en el sur del Conventus Tarracomensis según la epigrafía. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 125-143.
- DELGADO DELGADO, J. A. (1998) – *Elites y Organización de la Religión en las Provincias Romanas de la Bética y las Mauritánias: Sacerdotes y Sacerdocios*. (BAR – International Series, 724). Oxford.
- DESCHAMPS, L. (1995) – Rites funéraires de la Rome Républicaine. In *La Mort au Quotidien dans le Monde Romain. Actes du Colloque organisé par l'Université de Paris IV*. Paris, p. 171-180.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987) – Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*. Coimbra. 26, p. 5-37.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1997) – Letreiros, homens e deuses. In *Arqueologia do Concelho de Serpa*. Serpa, p. 147-151.
- ENCARNAÇÃO, J. d'; CARDOSO, G. (1994) – A villa romana de Freiria e o seu enquadramento rural. In *Les Campagnes de Lusitanie Romaine. Occupation du Sol et Habitats*. Madrid, p. 203-217.
- ÉTIENNE, R.; FABRE, G. (1976) – Épigraphie. In *Fouilles de Conimbriga*, II. Paris, p. 13-232.
- GARCIA, J. M. (1984) – *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Júnior*. Castelo Branco.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e Observações às «Religiões da Lusitânia» de J. Leite Vasconcelos. Fontes Epigráficas*. Lisboa.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1995) – Moneda y territorio: la realidad y su imagen. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 68, p. 131-147.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1996) – *Mansio Ad Sorores en el Iter Ab Emerita Asturicam*. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 69, p. 281-286.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (2001) – *Lucus Feroniae Emeritensis*. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 74, p. 53-71.
- GARCÍA MARTÍNEZ, C.; RAYA TÉLLEZ, J. (1990) – *Museo Nacional de Arte Romano*. Mérida. Guía Didáctica. Mérida.
- GARCÍA SANZ, O. (1991) – Liber Pater epigráfico en Hispania: Textos y contexto religioso. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. (Historia Antigua, IV)*. Madrid, p. 171-198.
- GARCÍA SANZ, O. (1991-92) – Algunos apuntes sobre Baco en Hispania. *Anas*. Mérida. IV-V, p. 105-114.
- GARCÍA SANZ, O. (1994) – Economía y religión a través de la escultura báquica de la Bética. In *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, 3: Historia Antigua*. Córdoba, p. 411-417.
- GROS, P. (1990) – Théâtre et culte impérial en Gaule Narbonnaise et dans la Péninsule Ibérique. In *Stadt und Ideologie*. München, p. 381-390.
- GUICHARD, P.; LEFEBVRE, S. (1992) – Un nouveau vicus en Hispanie d'après une inscription inédite d'Estrémadure. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. 28 (1), p. 165-179.
- HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A., eds. (1996) – *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford/New York.
- HOYO CALLEJO, J. del (1998) – Nuevo documento metróaco hallado en la provincia de Segovia. *Gerión*. Madrid. 16, p. 345-382.
- HOYO CALLEJO, J. del (1990) – Liber Pater dans l'épigraphie hispanique: relations entre la viticulture et le culte du dieu. In *Archéologie de la Vigne et du Vin*. (= *Caesardunum*, XXIV). Paris, p. 99-122.
- HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, 1892, Supplementum (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II). Berlin.
- HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas (Cáceres)*. Cáceres.
- JIMÉNEZ LOSA, M. (1997) – Metodología para determinar los colectivos serviles en Augusta Emerita: la relación nomen unicum-esclavo y los libertos con onomástica latina. *Revista de Estudios Extremeños*. Badajoz. 53 (3), p. 741-766.
- KOPPEL, E. M. (1993) – La escultura del entorno de Tarraco: las villae. In *Actas de la I Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*. Mérida, p. 221-237.
- KUZNETSOVA-RESENDE, T. (1989) – O mosaico com motivos báquicos de Torre de Palma: tentativa de interpretação. *Conimbriga*. Coimbra. 28, p. 205-221.
- KUZNETSOVA-RESENDE, T. (1997) – O encontro em Naxos. *Anas*. Mérida. 10, p. 31-38.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II; 1913, III. Lisboa.
- LOPES, M. C.; CARVALHO, P. C.; GOMES, S. M. (1997) – *Arqueologia do Concelho de Serpa*. Serpa.

- MAIA, M. G. P.; MAIA, M. (1997) – *Lucernas de Santa Bárbara*. Castro Verde.
- MANGAS, J. (1986) – Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II (18.1), p. 276-344.
- MANTAS, V. G. (1988) – *Orarium donavit Igaiditanis*: epigrafia e funções urbanas numa capital regional lusitana. In *Actas 1.º Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 415-439.
- MANTAS, V. G. (1993) – Evergetismo e culto oficial: o construtor de templos C. *Cantius Modestinus*. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 227-250.
- MANTAS, V. G. (1994) – Olisiponenses: epigrafia e sociedade na Lisboa romana. In *Lisboa Subterrânea*. Lisboa, p. 70-75.
- MATOS, J. L. de (1995) – *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.
- MONTERO HERRERO, S. (1985) – Los libertos y su culto a Silvano en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 58 (151-152), p. 99-106.
- MUÑOZ, F. A.; DÍEZ JORGE, E. (1999) – *Pax Orbis Terrarum*. La pax en la moneda romana. *Florentia Iliberritana*. Granada. 10, p. 211-250.
- NOGALES BASARRATE, T. (1997) – Puteal de Dionysos y Ariadna. In *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a provincia del Imperio*. Roma, p. 435, n.º 268.
- NOGALES BASARRATE, T.; CREUS LUQUE, M. L. (1999) – Escultura de villae en el territorio emeritense. In *Économie et territoire en Lusitanie romaine*. Madrid, p. 499-523.
- NOGUERA CELDRÁN, J. M.; NAVARRO SUÁREZ, F. J. (1995) – El conjunto escultórico consagrado por el "dispensator Alabanus" (II). Consideraciones para su estudio epigráfico e histórico-arqueológico. *Verdolay*. Murcia. 7, p. 357-373. [Cfr. *HEp* 7, p. 687-689].
- PASTOR MUÑOZ, M. (1981) – El culto al dios Silvano en Hispania: innovación o sincretismo? *Memorias de Historia Antigua*, V. Oviedo, p. 103-114.
- PENA, M. J. (1981) – Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania, I: templos y fuentes epigráficas. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 47-57.
- PENA, M. J. (1996) – *S(ocietas) m(ontis) F(icariensis)*. Nota sobre la inscripción CIL II 3527 (Mazarrón, Murcia). *Verdolay*. Murcia. 8, p. 43-47. [Cfr. *HEp* 7, p. 687-689].
- PEREIRA, S.; MEDEIROS, A. (1997) – Cervídeo de bronze, inédito (Oliveira de Frades). *Conimbriga*. Coimbra. 36, p. 161-164.
- PESSOA, M. (1998) – *Villa Romana do Rabaçal*. Penela.
- PONTE, S. (1988) – O estudo do Tejo na rota do comércio romano. *Anais da Real Sociedade Arqueológica Lusitana*. Santiago do Cacém. 2ª Série, II, p. 49-57.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1994a) – La *Baeturia Celtica* y los límites con Lusitania. In *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, 3: *Historia Antigua*. Córdoba, p. 345-353.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1994b) – La demografía del *territorium emeritense* (excepto el casco urbano) según la documentación epigráfica. In *Les campagnes de Lusitanie romaine. Occupation du sol et habitats*. Madrid, p. 131-147.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J. A. (1987-88) – Reflexiones sobre la epigrafía de Liber. *Norba*. Cáceres. 8-9, p. 47-53.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J. A. (1993) – Algunas consideraciones acerca del Liber Pater venerado en la Alta Extremadura. In *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, II. Córdoba, p. 237-247.
- RIGATO, D. (1985) – Indici epigrafici di CIL XI: res sacra. In *Cultura Epigrafica dell'Appennino*. (Epigrafia e Antichità, 8). Faenza, p. 233-278.
- RODÀ, I. (1981) – Las dedicatorias a divinidades en la Barcelona Romana. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 121-131.
- ROSCO MADRUGA, J.; TELLEZ JIMENEZ, L. (1986) – Liber. Libera. *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 141-142.
- RUEDA, G. (1993) – Tras la identificación de Dblitl. Notas a una «crítica profiláctica». *Gerión*. Madrid. 11, p. 365-369.
- SAA, M. (1963) – *As Grandes Vias da Lusitânia*, IV. Lisboa.
- SALÍNAS DE FRÍAS, M.; ROMERO PÉREZ, A. (1995) – Onomástica y religión en las provincias de Salamanca y Ávila. *Salamanca. Revista de Estudios*. Salamanca. 35-36, p. 13-28.
- SÁNCHEZ ABAL, J. L.; SALAS MARTÍN, J. (1983) – Catálogo epigráfico de Cáceres. Nuevas aportaciones. *Norba*. Cáceres. IV, p. 263-268.
- SAYAS, J. J.; SÁNCHEZ, J. L. (1989) – Nuevas inscripciones cacereñas. *Anejos de Gerión*, II. Madrid, p. 417-440.
- SILVA, A. V. da (1944) – *Epigrafia de Olisipo*. Lisboa.
- TOULEC, D. (1998) – Images de Sivanus dans l'Occident romain. In *Images Romaines*. (Études de Littérature Ancienne, 9). Paris, p. 13-60.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.
- TRANOY, A. (1990) – L'organisation urbaine dans le *conventus Scallabitanus*. In *Les Villes de Lusitanie Romaine*. Paris, p. 11-20.
- TRILLMICH, W. (1992) – El Niño Ascanio («Diana Cazadora») de Mérida en el Museo Arqueológico Nacional. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional (Madrid)*. Madrid. X (1-2), p. 25-38.
- TRILLMICH, W. (1993) – Novedades en torno al programa iconográfico del teatro romano de Mérida. In *Actas de la I Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*. Mérida, p. 113-123.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1981) – Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 165-176.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1991) – Algunas consideraciones sobre Silvano en Hispania. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II. (Historia Antigua, IV). Madrid, p. 107-130.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1994) – Fuentes epigráficas sobre el culto a Diana en Hispania. In *III Congreso Peninsular de Historia Antigua: Preactas*, II. Vitoria/Gasteiz, p. 707-718.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1995) – *Diana en la Religiosidad Hispanorromana*, I: las fuentes. *Las diferentes diosas*. Madrid.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona.
- ZANKER, P. (1992) – *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid.

O MUNDO RELIGIOSO DOS VIAJANTES E COMERCIANTES

Vasco Gil MANTAS

Quando as crianças romanas se dirigiam à escola para aprenderem a dividir o asse em cem partes, no dizer malicioso de Horácio (*Arte poética*, 323-332), acom-

panhava-as *Abeona*, divindade que no retorno a casa era substituída por outra, naturalmente denominada *Adeona*. A existência destas entidades protectoras dos protagonistas de deslocações tão rotineiras, incluídas pelos Romanos entre os *dii propitii* ou *certi*, por corresponderem a uma única função (Lehmann, 1981, p. 58-59), sugerem imediatamente a importância dos cultos relacionados com as viagens, largamente motivadas, ontem como hoje, por razões de ordem profissional.

Trataremos, pois, em conjunto, dos fenómenos religiosos que exprimem a busca de protecção ou o agradecimento por parte de viajantes e comerciantes, considerando desde logo que as divindades envolvidas não são exclusivas de uns ou de outros e que, em muitos casos, a sua especialização autoriza invocações múltiplas. Desde a mais remota Antiguidade, viagens e comércio constituíram um mundo de vivências extraordinárias, inspiradoras de atitudes e de reflexões que se situam entre o que de mais significativo existe no património cultural da Humanidade. Assim sucedeu com as Civilizações Clássicas, que têm na *Odisseia* e na *Eneida* a expressão poética mais elevada das viagens míticas sobre as quais se construiu muito da identidade grega e romana, obras que, quando os Portugueses reconheceram a estreiteza dos seus limites, encontraram eco vivido na *Peregrinação* e em *Os Lusíadas*¹.

As divindades clássicas invocadas a respeito de viagens e de actividades comerciais são relativamente numerosas, constituindo dois grupos bem definidos, um cujas atribuições se relacionavam de forma mais directa com o acto de viajar ou de comerciar, outro cujo âmbito de actuação dizia respeito ao ambiente em que se desenvolvia a acção, distinguindo-se, de certa forma, um sentido activo e um sentido passivo nos respectivos actos de culto. A maior parte destas divindades, como *Vibilia*, protectora dos viajantes perdidos, ou *Mercedona*, que presidia às mercadorias e aos pagamentos, não está representada na Península Ibérica, terra de viagens fabulosas de Hércules e de Ulisses.

O culto de Hércules, o helénico Heracles, foi introduzido em Roma por comerciantes gregos da Magna Grécia, no decurso do século V a.C. Esta divindade – que tinha uma faceta militar importante por representar a força e, em especial, a força civilizadora em luta contra os Bárbaros – foi grande viajante no mito, unindo mais uma vez viagens e comércio, pois os comerciantes viam em Hércules o protector do tráfico frutuoso (Schilling,

1979, p. 263-289; Lehmann, 1981, p. 52-54; *RE*, VIII, 1, 1958², cols. 550-612). O culto de Hércules contou na Hispânia com um antecedente púnico

muito prestigioso, Melkart, cujo templo de Cádiz constituía não só um dos mais importantes centros religiosos do Ocidente como foi, durante largo tempo, um pólo económico dominante, prolongando-se a sua influência durante o domínio romano (Rodríguez Ferrer, 1988; Rodríguez Neila, 1980, p. 13-24, 135-154). O imperador Trajano foi um fervoroso devoto do Hércules gaditano, cujo culto se manteve pelo menos até meados do século IV (García y Bellido, 1963; Petit, 1967, p. 190-192)³, contando, infelizmente, com poucos testemunhos epigráficos, como o de Cartagena (*ILER* 662).

A repartição dos testemunhos epigráficos peninsulares do culto de Hércules é bastante interessante, pois para além da habitual concentração na Bética e na área costeira mediterrânica se destaca um alinhamento unindo a região de Cáceres ao Vale do Ebro, sugerindo a influência dos grandes eixos viários que se dirigiam da Lusitânia a *Caesaraugusta* e em direcção à Aquitânia (*ILER*, p. 29-31, 73, 177, 244; Oria Segura, 1996, p. 99, 147-185; Roldán Hervás, 1975, p. 35-37, 79, *lam. I*).

Outra divindade grega representativa do mundo do comércio, introduzida em Roma ainda no século V a.C., foi Hermes, a que os Romanos chamaram Mercúrio. Patrono reconhecido do comércio e dos mercadores, a sua acção não se limitava a este campo específico. Cícero referiu-se a cinco entidades com a mesma denominação, o que deixa antever a diversidade de circunstâncias de que se reveste o seu culto. Como mensageiro dos deuses, Mercúrio foi considerado protector dos viajantes e dos oradores, a quem concedia eloquência. Desempenhava igualmente uma função psicopompa, acompanhando as almas dos mortos aos Infernos (Schilling, 1979, p. 392; Lehmann, 1981, p. 53; *RE*, XVI, 1, 1965⁴, cols. 975-1017; Martín, *dit.*, 1995, p. 134-136, 168). Pode confundir-se, nalguns aspectos, com São Gabriel e São Miguel, pelo que locais de culto tendo como orago um destes santos cristãos poderão porventura reflectir a existência de um anterior templo a Mercúrio. O facto desta divindade proteger também os ladrões explica-se facilmente, quer pelo mito, quer pelas realidades do comércio, sobretudo do comércio ultramarino anterior à *Pax Romana*, quando a pirataria constituía frequentemente um complemento dessa actividade (Starr, 1989, p. 11-14, 61-63; Gianfrota, 1981).

O culto de *Fortuna* foi também comum entre as gentes ligadas ao comércio e obrigadas a viajar, por razões profissionais ou

não. Muito vulgar na Gália, tal como sucede com o culto de Mercúrio, tem importante representação na Hispânia, em grande parte relacionada com o culto imperial; conta, todavia, com fraca presença na Lusitânia – pondo em relevo, mais uma vez, as características particulares do celtismo lusitano –, seguramente resultante de um processo de aculturação (Chevallier, 1988, p. 382-384; Martin, dir., 1995, p. 116; Étienne *et al.*, 1976, p. 23; Alarcão, 1988, p. 15-16, 165).

Particularmente importantes eram os cultos e as divindades relacionados com o mar e com as viagens marítimas, circunstância que concorda com as dificuldades acrescidas que estas apresentavam. É sabido que, em todos os tempos, as gentes do mar se destacaram pela sua piedade, fortemente marcada pela superstição, como é vulgar entre os que diariamente expõem a sua vida. Neptuno, deus itálico das águas, ocupa a principal posição neste panteão específico. É o protector dos marinheiros e dos pescadores – embora a invenção dos barcos fosse atribuída a Jano –, sem que esta protecção, todavia, lhe pertencesse exclusivamente. Recordamos, por exemplo, o culto de *Castor* e de *Pollux* – divindades protectoras da cavalaria, como Neptuno também o era dos cavalos (Chevallier, 1988, p. 94-96; Lehmann, 1981, p. 45-46, 51-52; Martin, dir., 1995, p. 153, 176, 202-204) –, a quem se atribuía o aparecimento do “Fogo de Santelmo” como garantia de salvação dos navios enfrentando tempestades, exactamente como viria a acontecer no contexto religioso das navegações da expansão portuguesa. Divindades menores, mas também presentes no contexto de que tratamos, são *Salácia*, esposa de Neptuno, deusa das águas turbulentas do mar, e *Oceano*, deus marinho e pai dos rios e das fontes – ambos, afinal, pertencentes aos *elementa mundi*. A sua representação na Península Ibérica é muito reduzida, como veremos.

Os cultos orientais, largamente difundidos no mundo romano por viajantes, com especial destaque para militares, comerciantes e marinheiros, foram também invocados no conteúdo religioso das viagens e do comércio, como sucedeu com *Mitra*, com *Serápis* e, muito especialmente, com a deusa *Ísis*, na sua versão helenística, em torno da qual se desenvolveu um forte sentimento místico (Alföldy, 1965-66, p. 64-65; García y Bellido, 1967, p. 21-41, 106-139; Turcan, 1981b, p. 31-34; cfr. ainda Apuleio, *Met.*, XI, 3). Um dos momentos altos do culto de *Ísis* era o *navigium Isidis*, procissão que comemorava, nos inícios de Março, o final do *mare clausum* e a consequente retoma das actividades marítimas. Muitos navios, grandes e pequenos (fig. 1), ostentavam o nome da deusa e, mesmo, a sua imagem à proa, por razões apotropaicas (Chevallier, 1988, p. 99-100, 119-120; Casson, 1973, p. 344-347, 356-360; cfr. ainda Apuleio, *Met.*, XI, 15-17; e Luciano, *Nav.*, 5).

Aos grandes cultos referidos haverá que acrescentar os testemunhos das devoções pessoais, dirigidas a outras entidades, bem



1. Urna caudicária do Tibre ostentando o nome de *Ísis Geminiana*. Pintura proveniente de um túmulo de *Ostia*, hoje no Museu da Biblioteca Vaticana.

como a atenção concedida aos *Lares* e aos *Genii* tópicos, protectores específicos deste ou daquele espaço. Finalmente, não podemos esquecer, apesar das dificuldades que este grupo suscita em termos de interpretação, as divindades indígenas, tão numerosas quanto obscuras. Pela sua particular importância referimos a deusa germânica *Nehalennia*, à qual foram erigidos altares em *Colijnsplaat*, na Holanda, por um grupo de *negotiatores allecarii*, e que conta com muitas dezenas de ex-votos lançados nas águas do *Oosterschelde* (Stuart, 1971; Mócsy, 1984; *RE*, VIII, 1, 1958, col. 611).

Determinados santuários, pela sua localização privilegiada, mereceram também a atenção dos viajantes, sobretudo quando coincidentes com algum *locus celeberrimus* do mito e da geografia antiga. É o caso, na costa lusitana, do Santuário do Cabo de São Vicente, situado, segundo se cria, na extremidade do mundo habitado, assim como do santuário que existiu no Alto da Vigia, perto de Colares, consagrado ao Sol e à Lua (Salinas de Frías, 1988; Holanda, ed. 1984, p. 31, 90-92; Cardim Ribeiro, 1994, p. 86-87). Certos locais simbólicos continuam, aliás, a transmitir as grandes emoções e sentimentos de uma herança comum que foi capaz de sobreviver aos séculos e que, por isso mesmo, não cessa de estimular-nos e de questionar-nos. ¿Quantos não se comovem ao passar, num ou noutro sentido, as *Colunas de Hércules* (fig. 2), como quem regressa a casa ou parte em busca das *Ilhas*



2. O penedo de Gibraltar visto do Estreito.

Afortunadas ou desse mundo novo que Séneca pressentiu?

As viagens, de comércio ou não, foram, pois, marcadas por um muito forte ambiente religioso, por razões evidentes. Quem teve a felicidade de assistir à saída do Tejo da frota bacalhoeira portuguesa, rumo aos bancos da Terra Nova e da Gronelândia, décadas atrás, compreenderá facilmente o sentido do que aqui dizemos. São muito abundantes, na literatura antiga, as referências a actos religiosos efectuados antes, durante e depois das viagens, não faltando testemunhos epigráficos das mesmas práticas. Antes de viajar era habitual o banho purificador, seguido de um sacrifício e de invocações propiciatórias às divindades indicadas, ou da devoção particular do viajante. Era também normal, sobretudo no caso de magistrados ou outros personagens ilustres, consultar os auspícios. Os Romanos eram bastante supersticiosos, daí que os presságios fossem considerados da maior importância e que acerca deles abundem as referências literárias. Lembramos apenas que Tibério, na sua última viagem a Roma, desistiu de continuar quando já se encontrava junto ao sétimo miliário da *Via Appia* por lhe ter morrido um animal de estimação (Suétónio, *Tib.*, LXXII; cfr. Chevallier, 1988, p. 381-382)⁴. No decurso das viagens havia lugar para actos religiosos, quer no mar, quer em terra, frequentemente de grande simplicidade, como os que Apuleio (*Flor.*, I) refere a propósito dos locais consagrados que o viandante encontra ao longo da estrada. O regresso (*adventus*) era marcado por ritos não menos importantes que os da *profectio*, como o sacrifício em curso à popa de um navio que se prepara para entrar no porto, representado num célebre baixo-relevo do Museu Torlonia (Chevallier, 1988, p. 44-46, 80-81, 113-115; Casson, 1973, p. 182, figs. 144, 146). A epigrafia conservou, através de inscrições votivas em que se invoca *Fortuna Redux* – cujo culto foi oficializado por Augusto em 19 a.C. –, a memória de numerosas viagens (Chevallier, 1988, p. 384). As fórmulas *pro salute et reditu* e *pro itu et reditu* são as mais vulgares. Na Hispânia conhecem-se algumas epígrafes, raras, deste tipo, uma das quais foi registada na Lusitânia, em San Vicente de Alcántara: *Iovi.taurum pro salute et reditu Lupi Albolni f.Capit[... / ... / ...] a.l.u.s.* (ILER 23). Esta inscrição é particularmente interessante por revelar um ambiente indígena em franca romanização e por referir como vítima propiciatória, a Júpiter, um touro.

A Tarraconense facultou três outras inscrições consagradas a *Fortuna Redux*, duas delas provenientes de Astorga, relacionadas com *procuratores* e familiares: *Fortunae / Bonae Reduci. / Pul.Maximus / proc.Aug. / cum uxore et filio* (ILER 5959); *Fortunae Reduci Sanctae. / G.Otacilius Octavius / Saturninus proc.Aug. / dicavit cum filia et nepote* (ILER 5960). A terceira inscrição achou-se em Peñalba de Castro, na região de Burgos, e transmite o seguinte texto: *Fortunae / Reduci / G.Tautius / Semni lib. / Moschas / ex voto* (CIL II 2773 = EC, nº 6). Em Cabrera de Mar, perto de Barcelona, uma ins-

crição consagrada a Neptuno sobre uma placa de bronze deu-nos a conhecer outro provável liberto com um cognome semelhante: *M.Flavius.Moschus / Nep[ti]uno.v.s.l.m.* (HEp, 5, nº 135).

O conjunto destas inscrições reflecte bem a grande mobilidade da sociedade romana imperial, aqui representada por alguns dos seus estratos mais significativos. Os testemunhos tarraconenses relacionam-se claramente com deslocações de ordem profissional, inclusive a do liberto *Moschas*, em *Clunia*, cidade cujo estatuto justificava viagens frequentes (Abascal/Espinosa, 1989, p. 68-71; Mayer, 1993, p. 166; Curchin, 1987). A inscrição lusitana, pelo contrário, parece reflectir uma circunstância mais invulgar, revestindo-se de um certo arcaísmo conservador, próprio da zona central da província.

A Bética proporcionou igualmente uma epígrafe do mesmo tipo, em que se invoca *Salus* a favor de alguém identificado apenas pelas siglas correspondentes aos *tria nomina*, monumento encontrado em Marchena, perto de Sevilha (CIL II 1391): *Ara Sal(utis) / pro redit(u) / L.N.P. / Celsus fecit*. Os textos que referimos mostram como, para além das entidades especificamente protectoras dos viajantes, se recorria a outras de carácter mais geral, circunstância que, na ausência de indicação da causa motivadora do voto, impede naturalmente quaisquer tentativas no sentido de estabelecer a sua fundamentação.

O *corpus* de inscrições lusitanas que de alguma forma se podem relacionar com viagens e comércio não é numeroso e, em certos casos, aconselha cautela na interpretação. Analisemos, pois, o que nos foi possível coligir nesta área – tão ingrata como exaltante – da epigrafia luso-romana, uma vez mais considerada testemunho fundamental da sociedade lusitana da época imperial.

Mercúrio é, das divindades que nos interessam, a mais representada na Lusitânia, de onde provêm doze das cerca de cinco dezenas de inscrições que deste deus se conhecem na Hispânia (Vázquez Hoys, 1979-80, p. 78-86; Salas Martín, 1987; e Baratta, 2001, princ. p. 16-68). Começaremos por referir, ainda na Calécia, a inscrição de São Miguel das Caldas, cerca de Guimarães, onde Mercúrio ocupa o sétimo lugar numa invocação que reúne vinte entidades religiosas romanas, algumas colectivas, mas cujo dedicante se desconhece (CIL II 2407). Especificamente na Lusitânia, Lisboa concorre com o núcleo mais numeroso, constituído por três epígrafes, entre as quais se conta a única claramente relacionada com o culto imperial (Silva, 1944, p. 95, 124-125, 188; Étienne, 1949, p. 193). O primeiro monumento (CIL II 180), achado em 1753, oferece algumas dificuldades de leitura por se encontrar truncado: *Mercur[io.P(ro).S(alute)] / Caesa[ris] / August[i] / C(aius) Iulius Phi[...] / permissu dec[urionum] / dedit d[edicavit]*. Como Vieira da Silva notou, é difícil fazer incluir na linha 1 alguma coisa mais além das siglas de *pro salute*. Considerando que a inscrição se pode atribuir aos inícios do século II, optamos pela interpretação proposta por Robert

Étienne (*op. e loc. cit.*), no espírito da epígrafe votiva e honorífica do templo da ponte de Alcântara (CIL II 761), consagrada aos deuses e ao César vivo, assim como de uma outra, de Mancha Real, Jaén, consagrada a Augusto, à Paz e à Concórdia Augusta (ILER 460), solução que integraria o monumento olisiponense no âmbito do culto imperial: *Mercurio / Caesari / Augusto / C. Iulius Philon (?) / permissu decurionum / dedit dedicavit*. A segunda inscrição, perdida, insere-se no culto imperial e não levanta outro problema a não ser o da leitura do nome do dedicante: *Mercurio. Aug. / sacrum / C. Iulius. Ciulii. III / augustalis. d. d* (CIL II 181). ¿Haveria dois *C. Iulii* dedicantes, devemos reter a leitura *Catulinus*, proposta dubitativamente por Vieira da Silva (1944, p. 188), ou considerar que se trata de um nome estropiado seguido da indicação *IIIIvir*?

A terceira epígrafe lisboeta consagrada a Mercúrio também se presta a interrogações. Descoberta nas obras do Castelo de São Jorge em 1940, foi considerada primeiramente como dedicada a uma divindade indígena, *Mercurius Thorialis* (Silva, 1944, p. 95 n.º 2), vindo depois a ser interpretada por Lambrino (1952, p. 170-172) como *Mercurius Cohortalis*, leitura que nos parece correcta. Eis o que julgamos mais seguro: *Mercurio / [C]ohortali / sacrum / M[...]. Iul.* Tendo em conta a importância do município olisiponense, é muito provável que esta epígrafe reflecta a presença de uma guarnição militar, eventualmente estabelecida na área do Castelo de São Jorge. Existe, todavia, a possibilidade de uma interpretação civil, relacionando a ácula com a existência de grandes armazéns da administração (*annona* ?) no porto de *Olisipo* (Lambrino, 1952, p. 171; Almeida, 1974-75, p. 12)³ – a propósito dos quais lembramos, por exemplo, uma significativa inscrição de Saragoça: *Genio Tutela / horreorum / A. Annus Eucharistus / ex voto* (ILER 491).

O Alentejo facultou, até agora, apenas um testemunho do culto de Mercúrio, em Belmeque, bastante fruste (fig. 3). O texto da ara esconde o nome do dedicante, um cidadão esta-

belecido nos confins do território da colónia pacense, mas o seu achado, não muito longe de uma via, justifica quer uma venda lucrativa de produtos agrícolas da *villa* de Belmeque, como a consagração a Mercúrio. Eis o texto: *M I A / p. ex voto Mer/curio* (Lambrino, 1967, p. 143; Encarnação, 1997, p. 112 n.º 17). Na Beira Alta, os dois monumentos conhecidos reflectem o ambiente cultural característico da região, aliando onomástica indígena a formas de culto romanas. Uma das epígrafes foi achada em Infias, perto de Fornos de Algodres, local de passagem da via *Emerita-Bracara*, e o texto é o seguinte: *Deo / Mercuri / Aponius Sosumius / a. l. u. s* (CIL II 425). A segunda encontrou-se nas termas romanas de São Pedro do Sul, também um centro viário importante: *Mercurio / [A]ugustor(um) / [A]guaeco / [s]acr(um) / in honorem / [...] Magi / Saturnini / [...] M[...]. Iagius / [Reb]jurrus / [p]ater et / Victoria / Victorilla / mater* (HEp 4, n.º 1101). Se, no primeiro caso, a consagração *Deo Mercurio* não nos parece suficiente para invocar um fenómeno de *interpretatio*, insustentável noutras consagrações iniciadas também por *deo* ou *deae*, o monumento de São Pedro do Sul reflecte perfeitamente a associação do culto das águas ao culto imperial, circunstância normal e sobre a qual Cardim Ribeiro (1982-83, p. 183-210) elaborou há anos um memorável artigo⁴. Na Beira Baixa, em Medelim, não longe da *Civitas Igaeditanorum*, uma epígrafe muito deteriorada foi ultimamente lida *Mercurio Esibraeo* (cfr. Baratta, 2001, L 4 Pr), invocação cujo epíteto parece relacionar-se com o de *Isibraiegui*, atribuído a *Bandis* em duas aras de Bemposta, Penamacor (Garcia, 1991, p. 289 n.ºs 24 e 25).

Os restantes testemunhos lusitanos pertencem à área da província espanhola de Cáceres. Em Salvatierra de Santiago encontramos Mercúrio identificado com uma divindade indígena, conhecida de outra inscrição da mesma região (HEp 2, n.º 204), que aqui surge como epíteto: *Mercurio Colu/ali Q. Norbanus. Saturni(nus) / a. l. u. s* (HEp 2, n.º 220). Em Montánchez descobriu-se outra epígrafe, que alguns investigadores procuraram, sem razão, relacionar com a divindade anterior: *D(eo) D(omino) Mercurio C(aius) Plotius / Maximus* (HEp 3, n.º 129). Uma terceira inscrição, em Valência de Alcântara, testemunha mais uma consagração feita por um indígena: *Montanus / Pelsini f. / Mercurio u. s. l. m.* (CIL II 470). Finalmente, nas controversas epígrafes de Trujillo e de Alcuéscar pouco mais se identifica, com certeza, do que o nome do deus (CIL II 643; HEp 6, n.º 208).

Na globalidade, Mercúrio parece ter tido um culto vincadamente clássico, com poucas concessões à *interpretatio*, mesmo quando invocado em ambientes culturais indígenas.

O culto de *Fortuna*, muito relacionado com comércio e viagens, como já referimos, conta com razoável representação na Península Ibérica, tendo José Vives recolhido vinte e um testemunhos diversos (ILER, p. 53-54). Naturalmente, devido às características desta divindade, nem todos eles se podem relacio-



3. Ácula consagrada a Mercúrio, achada em Belmeque.

nar com os aspectos que aqui nos interessam. É o caso, por exemplo, da célebre inscrição de *Balsa* consagrada a *Fortuna Augusta* pelo séxviro *Annius Primitivus* (CIL II 13 = IRCP, nº 73), ainda que este seja liberto estabelecido num porto importante. Na Lusitânia contam-se outras cinco inscrições seguras consagradas a *Fortuna*, todas aparentemente alheias ao meio indígena, como sucede em *Conimbriga*, onde se acharam duas (Étienne, *et al.*, 1976, p. 23-24). Assentiz, perto de Tomar, concorre também com uma invocação a *Fortuna*, feita por uma mulher chamada *Sabina* (CIL II 331), enquanto a capital lusitana facultou as duas restantes: *Fortunae / sacrum* (CIL II 5262); [...]*atius / [D]emetrius / Fortunae / sacr.a.l.* (CIL II 467). Como se vê, na Lusitânia apenas o séxviro balsense, por razões óbvias, consagrou um monumento à *Fortuna Augusta*.

Com o culto de Neptuno, representado epigraficamente por pouco mais de meia dúzia de monumentos (ILER, p. 38-39), estranhos à comunidade indígena e quase todos da iniciativa de libertos – e, mesmo, de um escravo imperial, na Corunha (ILER 295) –, as relações de dependência face ao culto imperial tornam-se mais evidentes. Na Lusitânia – ignorando as referências suspeitas de Frei Bernardo de Brito e de Frei Vicente Salgado e a possível existência de um templo no Outão, junto à foz do Sado (Silva/Cabrita, 1964, p. 29; Alarcão, 1988, p. 171; Jordão, 1859, p. 27, 48, 260)* – conhece-se apenas uma inscrição a Neptuno. Trata-se de um bloco monumental, integrado na fachada da igreja de Bobadela, bloco que seguramente pertenceu ao templo principal do *forum* da cidade: *Neptunale* (CIL II 398). Tem-se escrito bastante sobre o facto de, no interior da Lusitânia, existir um templo de Neptuno. Para além de outras razões, julgamos que, sendo Neptuno um deus das águas, nomeadamente dos rios e das fontes (RE, XVI, 2, 1965, cols. 2514-2535; Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 199, 430 n. 29)⁹, é a divindade mais indicada para tutelar a capital e o território que pensamos ser o dos *Interannienses*. A deusa *Salacia*, esposa de Neptuno, correspondente à Anfitrite grega, surge no topónimo romano de Alcácer do Sal, *Urbs Imperatoria Salacia*, atribuído à cidade por Sexto Pompeio e que é absolutamente alheio a uma pretensa relação directa com as salinas da região (Lehmann, 1981, p. 45-46; Mantas, 1998, p. 221-222)¹⁰. Ainda no que se refere a divindades relacionadas com o mar e com o comércio e as viagens não queremos deixar de mencionar o belo mosaico no qual se representa o deus Oceano, encontrado em *Ossonoba*, nas ruínas de um edifício que cremos corresponder à *schola* de uma associação de *navicularii* ou de outro grupo profissional representativo de actividades comerciais e marítimas (Lancha, 1985, p. 160-170; IRCP, p. 79-80; Mantas, 1990, p. 184-187)¹¹.

O culto de Ísis teve larga difusão entre as gentes ligadas ao comércio marítimo o que explica, pelo menos em parte, a sua reparição periférica na Hispânia. A Lusitânia conta só com dois

testemunhos epigráficos, os únicos em que a deusa recebe a denominação de *Domina*, achados em Badajoz e Alcácer do Sal: *Isidi Dominae / ex testamento / Scandilliae C.f. Campanae* (CIL II 981); *Isidi Dominae / M. Octavius Octaviae / M. f. Marcellae. Modelratillae lib. Theophilus / v.s.l.a* (CIL II 33 = IRCP, nº 182). A inscrição de Alcácer do Sal pertence – tal como, aliás, a de Badajoz – a um círculo de cidadãos de invulgar qualidade sócio-económica, com intervenção, em *Salacia*, de um liberto de cognome grego, o que aponta, indubitavelmente, para o grande mundo das relações marítimas entre o Atlântico e o Mediterrâneo. Recordamos ainda a estatueta encontrada em *Balsa* (Souza, 1990, p. 40, fig. 115) e na qual vemos não a representação da deusa *Fortuna*, mas sim de *Isis Pelagia*, entidade protectora dos navios¹², referenciada na Península Ibérica numa inscrição de Sagunto (ILER 355).

Ainda no âmbito da religião relacionada com o mar, agora ao nível das divindades menores, lembramos dois testemunhos da Calécia, um proveniente do Porto, onde o cidadão romano *Quintus Ulpus Flavius* consagrou uma ara aos *Lares Marini* (Cortêa, 1940, p. 187-189; AE, 1973, nº 310), outro de San Miguel de Canedo, em Orense: *Nym(phis) / Mari(nis) / Ac.Ca. / Ast.Aug. / s.l.a* (ILER 5975). Também em terra os *Lares* rivetam importante culto, sobretudo no Noroeste peninsular, onde os monumentos consagrados aos *Lares Viales* são particularmente abundantes (Alarcão *et al.*, 1969; Acuña Castroviejo, 1971; Tranoy, 1981, p. 309, 323-324). A sua representação na Lusitânia é muito reduzida, conhecendo-se apenas três testemunhos, um de *Conimbriga*, um do Alentejo e outro de Cáceres. Em *Conimbriga* achou-se uma pequena ara (fig. 4) cujo texto, embora de difícil leitura, não justifica o cepticismo de J. M. Garcia: *Laribu[s] / [V]ialib(us) / [...]* (Garcia, 1987, p. 56; Étienne, *et al.*, 1976, p. 32-33, pl. III). O segundo testemunho foi encontrado por Mário Saa no Monte das Esquilas, perto de Monforte do Alentejo: *Laribus / [V]ialibus / l.p. // Laribus / Popillius* (Saa, 1956, p. 291-



4. Árula de *Conimbriga* consagrada aos *Lares Viales*.

-295; Encarnação, 1995, p. 631-634)¹³. O terceiro, da zona de Alcuéscar, diz apenas: *Laribus / Vial[ibus] / [...]* (HEp 5, nº 189). Os *Lares Viales* encobrirão, de forma um tanto vaga, divindades indígenas com características tópicas difíceis de associar a Mercúrio, tornando-se divindades protectoras de uma área definida – de acordo com um novo conceito de espaço, directamente relacionado com a dinâmica das viagens – e associando práticas religiosas indígenas ligadas aos caminhos e cultos romanos, como o dos *Lares Compitales* (Bermejo Barrera, 1986; Lehmann, 1981, p. 81-82; RE, VIII A.2, 1958², cols. 1922-1924). Lembremos aqui o que Varrão escreveu sobre eles: *Compita sunt loca in quodrivitiis quasi turres, ubi sacrificia finita agricultura rustici celebrant* (Varrão, *Schol.*, Pers., IV, 38)¹⁴. Como os *Lares Augustales* surgiram da reforma que Augusto empreendeu em 7 a.C. dos *Lares Compitales* (Suétónio, *Aug.*, XXXVIII; cfr. Étienne, 1970, p. 43-49), indicamos o texto de uma inscrição lusitana de Esparragosa de la Serena (onde também se conhece uma epígrafe consagrada a *Hercules*: HEp 5, nº 69), característica desta forma viária do culto imperial: *Laribus Aug(ustales) / L.Cornelius / [...] Firmillus / IIIII augustalis / d.s.d.d.* (ILER 597).

Ainda dentro deste grupo, francamente importante na Hispânia, de divindades secundárias, queremos referir a inscrição consagrada ao génio tutelar do mercado de Braga, a qual ilustra perfeitamente a colocação de um espaço construído sob protecção divina, procedimento vulgar entre os Romanos e que teve eco apreciável na Península, em especial nas áreas mais tocadas pelo processo romanizador: *Genio / Macelli / Flavins Urbicio / ex voto / posuit sacrum* (CIL II 2413). Temos, assim, o local da actividade comercial por excelência inserido na trama complexa da religiosidade romana – a qual, através da comum herança indoeuropeia, não deixou de estar perto das populações indígenas da Hispânia (De Hoz, 1986, p. 49).

Horácio lamentou aqueles que procuravam, sobre navios e quadrigas, a felicidade longe de Roma e da paisagem pátria (Horácio, *Epist.*, I, 11, 28). Trata-se, naturalmente, de um *topos* literário sem significado especial, cujo ensinamento não foi seguido pelos que alargaram o mundo, transformando a Romanidade em Latinidade Universal, passando além da Taprobana¹⁵, não antes de passarem, quantas vezes, além da dor: *Apparent rari nantes in gurgite vasto* (Virgílio, *Aen.*, I, 118).

Notas:

¹ A gesta heróica cantada nos *Lusiadas* pode comparar-se com a da *Eneida*, pois, também como esta, a epopeia portuguesa trata da criação de um *novo reino* e da sua missão, enquanto o poema do *nostos*, do regresso desesperado através de maravilhas mas, sobretudo, através de misérias, encontra equivalente vivido nas dramáticas experiências de Fernão Mendes Pinto.

² Contrariamente ao que A. M. Vázquez Hoys (1992, p. 464) afirma, o culto de Hércules continuava activo por meados do século IV, como se verifica na narrativa de Avieno (*Or. Mar.*, 268-275).

³ Sobre os problemas suscitados pelo estudo comparativo das religiões antigas, cfr. De Hoz, 1986.

⁴ Naturalmente, era necessário começar a viagem com o pé direito: cfr. Apuleio, *Met.*, VII, 5.

⁵ Sobre *borrea*, cfr. Thédénat, 1899, p. 271-272; Homo, 1972, p. 208-210.

⁶ Sobre as termas de São Pedro do Sul (*Aquae Sulis*), cfr. Alarcão, 1990, p. 380; Frade, 1993, p. 885-886.

⁷ Curiosamente, *Clunia* destaca-se, uma vez mais (recordé-se a inscrição a *Fortuna Redux* consagrada pelo liberto *Moschas*), entre as localidades representadas (cfr. Mayer, 1993, p. 166).

⁸ A existência de um farol romano no Ourão é uma possibilidade a considerar seriamente (cfr. Mantas, 1996, p. 354-356).

⁹ Sobre as diferentes interpretações de Neptuno, cfr. Ben Baaziz, 1985, p. 431-432.

¹⁰ Sobre a deusa *Salacia*, cfr. Aulo Gélio, XIII, 23; e ainda RE, I.A. 2, 1960³, col. 1818-1819; XVI, 2, 1965³, col. 2517-2519.

¹¹ Quanto a Tétis, tem-se defendido a existência de um seu templo em *Olisipo*, a partir de uma inscrição dita perdida e que nos foi 'transmitida' por D. Rodrigo da Cunha, a qual teria sido consagrada aos deuses do mar pelos marinheiros e barqueiros (*nautae et remiges*) do Oceano (CIL II 24*), inscrição cuja falsidade julgamos já suficiente e totalmente demonstrada (Mantas, 1976, p. 153-157; id., 1999, p. 31).

¹² Sobre *Isis Pelagia*, cfr. Lafaye, 1899, p. 580; García y Bellido, 1967, p. 107-108; Turcan, 1981a, p. 83.

¹³ Que corrige o antropónimo para *Popilius*.

¹⁴ Arnóbio (III, 41) define *Lares* como *vicorum atque itinerum deus*.

¹⁵ Sobre a influência da Antiguidade Clássica no pensamento português da época dos Descobrimentos, cfr. Soares, 1993.

Referências bibliográficas:

- ABASCAL, J. M.; ESPINOSA, U. (1989) – *La Ciudad Hispano-Romana. Privilegio y Poder*. Logroño.
- ACUÑA CASTROVIEJO, F. (1971) – Los *Lares Viales* en la Galicia Romana. In *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*. Coimbra, 1970, II. Lisboa, p. 353-357.
- ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Mem Martins.
- ALARCÃO, J. de (1990) – O reordenamento territorial. In *Nova História de Portugal*, I. Lisboa, p. 352-382.
- ALARCÃO, J. de [et al.] (1969) – Le culte des *Lares* à Conimbriga. In *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, p. 213-236.
- ALFÖLDY, A. (1965-66) – Die alexandrinischen Götter und die *vota publica* am Jahrebeggin. *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Münster. 8-9, p. 74-78.

- ALMEIDA, F. de (1974-75) – Lisboa romana e visigótica. *Olisipo*. Lisboa. 137-138, p. 8-19.
- BARATTA, G. (2001) – *Il Culto di Mercurio nella Penisola Iberica*. Barcelona.
- BEN BAAZIZ, S. (1985) – Neptune, dieu "guérisseur". In *L'Homme Méditerranéen et la Mer*. Tunis, p. 425-436.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1986) – Los dioses de los caminos. In *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2. Madrid, p. 193-230.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1982-83) – Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de *L. Iulius Maelo Caudicus*. *Sintria*. Sintra. I-II, p. 151-476.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1994) – *Felicitas Iulia Olisipo*: algumas considerações em torno do catálogo Lisboa Subterrânea. *Al-madan*. Almada. II série, 3, p. 75-95.
- CASSON, L. (1973) – *Ships and SeamanSHIP in the Ancient World*. Princeton.
- CHEVALLIER, R. (1988) – *Voyages et Déplacements dans l'Empire Romain*. Paris.
- CORRÊA, A. M. (1940) – Fontes Antiquitatum Portucalensium. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. Porto. III, p. 181-202.
- CURCHIN, L. (1987) – Social relations in Central Spain: patrons, freedmen and slaves in the life of a roman provincial hinterland. *Ancient Society*. Leuven. 18, p. 75-89.
- DE HOZ, J. (1986) – La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 31-49.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1995) – A coleção epigráfica de Mário Saa no Ervedal. *Humanitas*. Coimbra. XLVII, p. 629-645.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1997) – Epigrafia. In *Arqueologia do Concelho de Serpa*. Serpa, p. 103-123.
- ÉTIENNE, R. (1949) – [Recensão da obra de Vieira da Silva]. *Revue des Études Anciennes*. Bordeaux. LI (1-2), p. 192-194.
- ÉTIENNE, R. (1970) – *Le Siècle d'Auguste*. Paris.
- ÉTIENNE, R. [et al.] (1976) – *Fouilles de Conimbriga*, II: *Épigraphie et Sculpture*. Paris.
- FRADE, H. (1993) – As termas medicinais da época romana em Portugal. In *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. Coimbra, p. 873-915.
- GARCIA, J. M. (1987) – Da epigrafia votiva de Conimbriga. Observações e novos monumentos. *Conimbriga*. Coimbra. XXVI, p. 41-59.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal*. Lisboa.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1963) – Hercules Gaditanus. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. XXXVI, p. 70-153.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) – *Les Religions Orientales de l'Espagne Romaine*. Leida.
- GIANFROTA, P. A. (1981) – Comercio e pirateria. *Mélanges de l'École Française de Rome*. Roma. XCIII, p. 227-242.
- HOLANDA, F. de (ed. 1984) – [introd., not. e coment. de J. F. ALVES] – *Da Fábrica que Falece à Cidade de Lisboa*. Lisboa.
- HOMO, L. (1972) – *Rome Impériale et l'Urbanisme dans l'Antiquité*. Paris.
- JORDÃO, L. (1859) – *Portugalliae Inscriptiones Romanas*. Lisboa.
- LAFAYE, G. (1899) – Isis. In *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, 1. Paris.
- LAMBRINO, S. (1952) – Les inscriptions de São Miguel d'Odrinhas. *Bulletin des Études Portugaises*. Coimbra. XVI, p. 134-176.
- LAMBRINO, S. (1967) – Catalogue des inscriptions du Musée Leite de Vasconcelos. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série 3, I, p. 123-217.
- LANCHA, J. (1985) – La mosaïque d'Océan découverte à Faro (Algarve). *Conimbriga*. Coimbra. XXIV, p. 153-176.
- LEHMANN, Y. (1981) – *La Religion Romaine*. Paris.
- MANTAS, V. G. (1976) – Notas acerca de três inscrições de Olisipo. *Conimbriga*. Coimbra. XV, p. 151-169.
- MANTAS, V. G. (1990) – As cidades marítimas da Lusitânia. In *Les Villes de Lusitanie Romaine*. Paris, p. 149-205.
- MANTAS, V. G. (1996) – Comércio marítimo e sociedade nos portos romanos do Tejo e do Sado. In *Ocupação Romana dos Estuários do Tejo e do Sado*. Lisboa, p. 343-369.
- MANTAS, V. G. (1998) – Navegação, economia e relações interprovinciais. Lusitânia e Bética. *Humanitas*. Coimbra. L, p. 199-239.
- MANTAS, V. G. (1999) – Olisipo e o Tejo. In *Colóquio Temático Lisboa Ribeirinha*. Lisboa, p. 15-41.
- MARTIN, R., dir. (1995) – *Dicionário Cultural da Mitologia Greco-Romana*. Lisboa.
- MAYER, M. (1993) – El paganismo cívico de los siglos II y III en la Hispania Citerior. Su reflejo en la epigrafía. In *Ciudades y Comunidad Cívica en Hispania*. Madrid, p. 161-175.
- MÓCSY, A. (1984) – Bemerkungen zu den negotiatores von Colijnsplaat. *Münstersche Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte*. Münster. 3 (2), p. 43-57.
- ORIA SEGURA, M. (1996) – *Hércules en Hispania: Una Aproximación*. Barcelona.
- PALOL, P. de; VILELLA, J. (1987) – *Clunia II: La Epigrafía de Clunia*. Madrid (= EC).
- PETIT, P. (1967) – *La Paix Romaine*. Paris.
- RODRÍGUEZ FERRER, A. (1988) – El templo de Hercules-Melkart. Un modelo de explotación económica y prestigio político. In *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 101-110.
- RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (1980) – *El Municipio Romano de Gades*. Cádiz.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1975) – *Itineraria Hispana. Fuentes Antiguas para el Estudio de las Vías Romanas en la Península Ibérica*. Madrid.
- SAA, M. (1956) – As Grandes Vias da Lusitânia. *O Itinerário de Antonino Pio*, I. Lisboa.
- SALAS MARTÍN, J. (1987) – Nuevas aportaciones a la epigrafía romana de Extremadura. *Veleia*. Victoria. 4, p. 131-133.
- SALINAS de FRÍAS, M. (1988) – El Hierón Akrotérion y la geografía religiosa del Extremo Occidente según Estrabon. In *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 135-147.
- SCHILLING, R. (1979) – *Rites, Cultes et Dieux de Rome*. Paris.
- SILVA, A. V. da (1944) – *Epigrafia de Olisipo*. Lisboa.
- SILVA, C. T. da; CABRITA, M. G. (1964) – *Estações Romanas da Região de Setúbal*. Setúbal.
- SOARES, N. C. (1993) – A história antiga no Humanismo renascentista português. In *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga*. Coimbra, p. 279-305.
- SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal*. Coimbra.
- STARR, C. G. (1989) – *The Influence of Sea Power on Ancient History*. New York.
- STUART, P. (1971) – *Nehalennia: goddess from the sea*. *Delta*. Amsterdam. 14, p. 5-23.
- THÉDENAT, H. (1899) – Horreum. In *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, 1. Paris, p. 271-272.

- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.
- TURCAN, A.-R. (1981a) – *Les Cultes Orientaux dans le Monde Romain*. Paris.
- TURCAN, A.-R. (1981b) – *Mithras et le Mithraïsme*. Paris.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1979-80) – La religión romana en Hispania. Análisis escultórico II. *Hispania Antiqua*. Valladolid. IX-X. p. 52-123.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1992) – Algunos problemas de la epigrafía religiosa hispanorromana. In *Religion Romana. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Cultura y Sociedad en Occidente"*, Sabadell, p. 461-469.
- VIVRS, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona (= *ILBR*).

AS VIRTUTES. SEU CULTO E REPRESENTAÇÃO NO ÂMBITO DA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

Luís da Silva FERNANDES

● culto das *virtutes* constituiu uma das principais componentes da política religiosa de Roma no território peninsular, nomeadamente no âmbito do culto imperial¹. ● presente texto efectua uma análise dos testemunhos

do culto das *virtutes* sem relação directa com o culto imperial, documentados na província da Lusitânia². Assim, tivemos em consideração os testemunhos epigráficos de dedicatórias a *virtutes* sem o epíteto *august(ali)*, ainda que seja possível que a presença deste epíteto não indique sempre, necessariamente, uma relação com o culto imperial. Além dos documentos epigráficos (sistemizados no Quadro)³, tivemos também em conta algumas representações iconográficas das *virtutes*⁴.

Refira-se a possibilidade de duas inscrições da Lusitânia se reportarem ao culto da *Iuuentus* e da *Mens Bona*: no primeiro caso, a inscrição perdeu-se (IRCP, n.º 230), estando apenas disponível um desenho de Cenáculo; é igualmente plausível a referência a *Euentus*, em alternativa a *Iuuentus*⁵. No segundo caso (HEp 1, n.º 684), o teónimo encontra-se em sigla (M.B.S.), o que permite diversas interpretações⁶. Assim, estas duas dedicatórias devem ser encaradas com alguma reserva, pelo que não as consideramos nesta análise.

Concordia:

● culto da *Concordia*, personificação da harmonia política e social (OCD, p. 375-376), está pouco documentado na *Hispania* (Vázquez Hoys, 1981, p. 168; ILER 52); a sua integração no culto imperial encontra-se testemunhada através de diversos exemplos peninsulares (cfr. Étienne, 1974, p. 320)⁷.

Na Lusitânia apenas se regista uma dedicatória, numa ara de *Olisipo* (Q. 2). O dedicante identifica-se como *m(uniceps) M(unicipii) Feli(citatis) Iul(iae)*, circunstância que salienta o carácter político da consagração (cfr. Leite de Vasconcellos, 1913, p. 303-304). Recorde-se, como paralelo, o monumento à *Concordia* dos cidadãos do município de *Aquae Flaviae*, colocado por *L. Valerius Longinus*, a expensas suas, datável da 2ª metade do séc. I (RAP, n.º 242). O texto olisiponense expressa certamente um sentimento de identidade cívica, no quadro da afirmação da urbe como forma de coesão e de identidade⁸. Atendendo à estrutura onomástica do dedicante, a inscrição poderá ter uma cronologia alta, talvez dos primórdios da época imperial. Quanto ao próprio dedicante, *M. Baebius M. f.*, este apresenta onomástica perfeitamente romana, ostentando um gentílico latino bem documentado na *Hispania*, mas raro na *Lusitania* (Abascal Palazón, 1994, p. 93-96).

Fortuna:

Fortuna, «senhora do destino humano»⁹, é uma antiga divindade romana, encarada inicialmente como propiciadora de boa sorte (OCD, p. 606; Kajanto, 1981, p. 503-509,

516-517). Primitivamente era invocada juntamente com *Fors*, seu equivalente masculino, sob o nome de *Fors Fortuna* (Grimal, 1992, p. 178); mais tarde, foi assimilada a *Tyche*, personificação grega do Acaso (OCD, p. 606, 1566; Kajanto, 1981, p. 525-537)¹⁰. *Fortuna*, protectora (tal como os *Genii*) de pessoas, lugares e acontecimentos, foi invocada com diversos epítetos e, igualmente, associada ao culto imperial como *Fortuna Augusta/Augusti* e *Fortuna Redux* (Kajanto, 1981, p. 509-518).

A popularidade de *Fortuna* na época imperial está bem patente no território peninsular, particularmente na Tarraconense (Vázquez Hoys, 1981, p. 168; Mangas, 1986, p. 332-333)¹¹. No que respeita à *Lusitania*, foi salientada a pouca representação do culto, apontando-se a popularidade dos *Genii*, bem como a existência de divindades indígenas aparentemente idênticas a *Fortuna*, como possíveis razões para tal facto (FC II, p. 23)¹². Nesse contexto, saliente-se a pátera de prata da colecção Calzadilla (Badajoz), dedicada a *Band(uae) Araugel(ensis)* e datável da época flaviana ou antonina (Salinas de Frías, 2001, p. 198)¹³; no centro do medallhão surge a divindade (rodeada de motivos campestres e de aras), representada com atributos de *Fortuna-Tyche*: na mão esquerda sustém, simultaneamente, o manto e uma cornucópia; na mão direita, segura uma pátera; na cabeça ostenta uma coroa mural (Blázquez, 1975, p. 45). Trara-se, pois, de uma divindade indígena tutelar, assimilada a *Fortuna* (cfr., id., *op. e loc. cit.*; Salinas de Frías, 2001, p. 197-198)¹⁴. Note-se que a referida escassez de vestígios do culto a *Fortuna* se verifica ao nível dos documentos epigráficos, sendo algo matizada pelos testemunhos escultóricos, como veremos adiante.

Na *Lusitania*, os vestígios epigráficos do culto à deusa *Fortuna*, geralmente invocada sem epítetos, localizam-se na área litoral do *conuentus Scallabitanus* e na capital provincial¹⁵. Em Assenris, Torres Novas, no território rural de *Seilium*, achou-se uma dedicatória (Q. 4), actualmente desaparecida, colocada por *Sabina*, aparentemente mulher de condição modesta. Em *Conimbriga*, uma árula de calcário, datável do século II, regista o voto de *Vitalio* (Q. 5); apesar da menção da deusa sem qualquer epíteto, é possível que se trate de uma invocação da *Fortuna balnearis*, já que a árula foi descoberta nas “Termas do Sul” (FC II, p. 23). Uma outra ara de *Conimbriga* poderá também

reportar-se a *Fortuna*¹⁶. *Augusta Emerita* regista a maior concentração de testemunhos: uma inscrição desaparecida refere o cumprimento do voto de *Demetrius* (Q. 6), um possível liberto – cujo nome completo se perdeu, mas que incluiria um gentílico raro na *Hispania* (*Lutatus* ou, mais provavelmente, *Statius*); uma árula de mármore, atribuída ao século II, regista simplesmente a consagração do monumento à deusa (Q. 7); finalmente, uma inscrição inédita de Mérida documenta *Fortuna* na sua acepção grega, mencionando *Agathe* (Q. 1), numa clara invocação de *Agathe Tyche* (vide *OCD*, p. 38). Note-se que as dedicatórias se enquadram essencialmente no âmbito do culto privado, documentando uma devoção de cariz popular (à excepção do voto emeritense a *Tyche*), como aliás sugere a onomástica dos dedicantes e a ausência de epítetos. Quanto às fórmulas, regista-se apenas a presença de *u(otum) a(nimo) l(ibens) s(oluit)* e de *a(nimo) l(ibens)*.

No que respeita à estatuação, a maioria das representações de *Fortuna* procede dos territórios onde estão documentadas menções epigráficas da deusa. Do conjunto de estatuetas em bronze, salienta-se, pela sua qualidade, a peça oriunda de Lameirancha, concelho de Torres Novas (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 305-306, fig. 141): *Fortuna* é figurada de pé, com diadema, *tunica* e *palla*, segurando uma dupla cornucópia com a mão esquerda e, certamente, um leme (que desapareceu) com a mão direita; a estatueta (16 cm de altura), datada do séc. I d.C., provém de uma zona rural, onde apareceram outros materiais romanos (um numisma de Cláudio e uma lucerna, por exemplo), e da mesma região onde surgiu um voto a *Fortuna* (Q. 4). No vizinho concelho de Santarém, em Pombalinho, a par de outros vestígios romanos, foi encontrada uma outra estatueta (8,5 cm de altura; braços mutilados), classificada por Leite de Vasconcellos (1913, p. 306-307, fig. 142) como uma *Fortuna alata*, atendendo às asas que ostenta; a peça, datável do séc. I-II d.C., poderá ser interpretada como um *signum pantheum*. Mais uma elegante estatueta (12,5 cm de altura), descoberta no decurso de uma lavra no concelho de Torres Vedras, e atribuída ao séc. I d.C., representa *Fortuna* de pé, com diadema, *tunica* e *palla*, segurando uma cornucópia, na mão esquerda, e uma cana de leme (Almeida/Ferreira/Trindade, 1968). Tendo em conta os respectivos locais de achado e dimensões, todas as peças referidas deverão ter integrado *lararia* domésticos de *villae*, sendo assim prováveis testemunhos do culto privado no *conuentus Scallabitanus*. Uma outra estatueta, bastante desgastada e oriunda das termas romanas de Caldas de Monchique, no *conuentus Pacensis* (Frade, 1993, p. 890, nº 40; *TR*, p. 31, nº 2.6/1), poderá testemunhar o culto público de *Fortuna balnearis* ou *salutaris*; efectivamente, o espólio (entre o qual se regista uma árula dedicada às *Aqui[s] Sacri[s]*) e as estruturas do edifício termal romano sugerem, segundo Helena Frade (*op. e loc. cit.*), a existência de um local de culto no âmbito das próprias termas.

Quanto à estatuação em pedra, conhecem-se duas peças atribuíveis a *Fortuna*¹⁷: em *Balsa* (Quinta das Anras, Tavira), uma estatueta de mármore (42,4 cm de altura; decapitada e mutilada nos braços), datável do século I d.C., que talvez pertença a um *lararium*, representa *Fortuna-Spes*, erguida, com *peplos* e *chiton*, e o pé esquerdo apoiado na proa de uma embarcação (Souza, 1990, p. 40 e 70, nº 115; Matos, 1995, p. 68-69, nº 28); recorde-se a presença, em *Balsa*, de uma dedicatória a *Fortuna Augusta* (vide nota 15). Na *villa* de «El Carrascal» (Talavera la Real), em território emeritense, foi encontrada uma estátua incompleta, da segunda metade do século II d.C. e de funcionalidade desconhecida, cuja indumentária (*chiton* e *himaton*) permite enquadrá-la no tipo *Tyche-Fortuna* (vide Álvarez Martínez/Nogales Basarrate, 1994, p. 290, fig. 10); a cabeça, desaparecida, seria aplicada na cavidade do extremo superior da peça e, possivelmente, representaria o retrato de uma dama (id., *ib.*, p. 290); trata-se de um testemunho menos óbvio no que respeita ao culto de *Fortuna*, mas pode ser reportável à invocação de *Tyche* patente em *Augusta Emerita* (Q. 1).

A qualidade da estatuação em bronze e em mármore, de cronologia alto-imperial, bem como os locais de achado, apontam para alguma popularidade de *Fortuna* em áreas rurais, com natural relevo para os proprietários abastados de *villae*.

Os testemunhos epigráficos e escultóricos da devoção a *Fortuna*, geralmente atribuídos aos séculos I e II d.C., registam – como já assinalámos – maior concentração na zona ocidental do *conuentus Scallabitanus* e em Mérida, sendo também notório um certo destaque do culto em áreas rurais (à excepção do território emeritense), onde teria devotos quer entre os proprietários, quer entre os seus dependentes. A conhecida devoção de estratos libertinos a *Fortuna*, em meio urbano, está expressa numa dedicatória de Mérida. Embora, na *Lusitania*, *Fortuna* seja essencialmente cultuada na sua acepção popular e benfazeja, nomeadamente em contextos salutíferos, nota-se a presença de *Fortuna-Tyche* em Mérida e seu território.

Pietas:

A *Pietas*, personificação do respeito e devoção pela religião, família e tradições (*OCD*, p. 1182), está pouco documentada na *Hispania* (Mangas, 1986, p. 335), sendo rara na *Lusitania*; habitualmente é invocada com o epíteto *Augusti/usta*, aparentemente num contexto de devoção a uma virtude cardeal do Imperador (vide Étienne, 1974, p. 321 e 329; *ILER*, p. 55-56).

Na *splendidissima ciuitas* de Bobadela (concelho de Oliveira do Hospital), regista-se a única dedicatória da *Provincia Lusitania* à *Pietas* (Q. 8); a inscrição é datável do século I (Mantas, 1988, p. 432 e n. 89). A dedicante, *Iulia Modesta*, tal como o seu marido *Sex. Aponius Scaeuus Flaccus*, participou no culto imperial como fláminica, e actuou como benemérita na *ciuitas* de Bobadela

(cfr. CIL II 397); a *flaminica* seria parente dos *Iulii Modesti* da *civitas Igaeditanorum*, pertencentes à burguesia local do século I (vide Fernandes, 1998-99, p. 166-167). O contexto social e familiar da dedicante está em sintonia com o protagonismo de indivíduos de elevado estatuto jurídico no culto peninsular a *Pietas* (cfr. FC II, p. 38). Assim, esta dedicatória parece constituir mais um exemplo de devoção à família, apresentando a particularidade de homenagear publicamente a *gens* dos pais da *flaminica*, em simultâneo com a *gens* do seu marido. No entanto, atendendo ao facto de *Iulia Modesta* ser uma flaminica do culto imperial, é possível que na epígrafe de Bobadela haja uma sobreposição entre a virtude imperial e a divindade especificamente protectora da família (*op. e loc. cit.*).

Salus:

Salus, deusa da “conservação”, protectora da segurança e prosperidade do Estado e até das sementeiras, acabou por ser assimilada a *Hygieia*, deusa grega da Saúde, tornando-se protectora da saúde física (OCD, p. 1350; Grimal, 1992, p. 412; TR, p. 103). *Salus* foi integrada no culto imperial por Tibério, acabando por confundir-se com a *Salus publica* (Étienne, 1974, p. 329-330)¹⁸.

No território peninsular está bem representada, nomeadamente na *Lusitania* (Mangas, 1986, p. 316). Em termos geográficos, os registos epigráficos de *Salus* verificam-se essencialmente no *conuentus Emeritensis*, no território de Cáceres (Q. 13-22), com um caso isolado na área de Badajoz (Q. 12), duas ocorrências rurais no *conuentus Pacensis* (Q. 9-10) e uma outra em Torres Novas, no *conuentus Scallabitanus* (Q. 11). Os monumentos datáveis situam-se entre os séculos I e II d.C.

A maioria das dedicatórias foram materializadas em árulas e aras de granito, particularmente no *conuentus Emeritensis*, onde apenas se evidencia uma árula de mármore (Q. 18); no *conuentus Pacensis* está documentada uma outra árula de mármore (Q. 9), enquanto a única invocação do *conuentus Scallabitanus* ocorre numa árula de calcário local (Q. 11; vide Alarcão, 1997, p. 88). As fórmulas patentes nas dedicatórias referem maioritariamente, como é habitual, o cumprimento do voto (*uotum s.a.l.; m.a.l.u.s.; ex uoto posuit; a.l.p.; a.l.u.pos.; u.a.l.s.; uotum a.l.s.; ex uotu a. lib. aram posuit; l.a.u.s.; not.sol.*). Não obstante, em dois dos textos os dedicantes (Q. 10 e 18) indicam expressamente a intenção do seu voto, ou seja – como é óbvio – a obtenção de saúde para indivíduos cujos nomes são mencionados nas inscrições (Q. 10 e 18), tal como demonstra a expressão *pro salute*; uma outra inscrição (Q. 9), colocada por um escravo *pro G. Atilio Cordo n(ostro)*, enquadra-se no mesmo contexto.

Diversos autores têm salientado o carácter específico do culto a *Salus* na *Lusitania*, que teria assumido traços marcantes de indigenismo, ao contrário das outras províncias da *Hispania*, onde se invoca frequentemente uma *Salus* mais conforme a concepção

helenística (cfr. Mangas, 1986, p. 316; Blázquez, 1962, p. 187-188; TR, p. 104). No entanto, os achados epigráficos dos últimos anos permitem perspetivar um quadro com cambiantes regionais no interior da *Lusitania*¹⁹. No *conuentus Emeritensis* o culto a *Salus* evidencia de facto, em termos gerais, traços de indigenismo. Alguns dos dedicantes são claramente indígenas (Q. 14: *Caturo*; Q. 15: *Tongiu[s]*; Q. 20: *Rufi(us)*) e, sobretudo, o teónimo apresenta variantes (erros ou regionalismos?) de cariz indígena (TR, p. 102): em Baños de Montemayor regista-se *Salfus* (Q. 20) e, não muito longe, em Baños de Valdelazura, invoca-se *Safus* (Q. 21); a relação com contextos termais é menos óbvia no segundo caso (TR, p. 36-37; 45), mas ambos os monumentos denotam características similares, denunciadoras de uma oficina epigráfica local, com produção pouco cuidada, como a que terá servido a clientela de Baños de Montemayor (TR, p. 102-103; Roldán Hervás, 1965, p. 29). Aliás, tais dedicatórias a *Salus* não podem ser desligadas do culto local das *Nymphae*, particularmente as dedicatórias de Baños de Montemayor (Salinas de Frías, 2001, p. 203), o que reforça o seu indigenismo²⁰. Neste âmbito, é assaz significativa a invocação à *Sa(lus) Bidie(n)sis*, protagonizada por *Caturo*, em Montánchez (Q. 14). Igualmente em Montánchez regista-se um voto à *Dea Domina Salus* (Q. 13), que poderá remeter para um processo de *interpretatio*; no entanto, note-se a popularidade da forma *deus dominus/dea domina* na invocação de diversas divindades, na zona de Alcuéscar-Montánchez (Abascal Palazón, 1995, p. 80 e 85)²¹. Talvez se possa integrar a dedicatória de *Marcus Iulius Badius* (Q. 16) em semelhante contexto, já que em Robledillo de Trujillo existem epítáfios de cariz indígena, que registam *Iulii* (vide HEp 2, n.ºs 218 e 219).

O voto de *Vicinia Caperensis* (Q. 22) tem suscitado alguns problemas de interpretação, pelo que é difícil atribuir-lhe um cariz indígena ou absolutamente romano²². Com efeito, apesar das hesitações de Hübner, Leite de Vasconcellos (1913, p. 264 e n. 2) e, mais recentemente, autores como Díez de Velasco (TR, p. 108) consideram que se trata de uma dedicante, identificada com o gentílico *Vicinus, -a* (Abascal Palazón, 1994, p. 544) e o *cognomen Caperensis* (TR, p. 108), formado a partir da principal localidade da zona (*Capera*); no entanto, há que ter em conta a posição de Gómez-Pantoja (1999, p. 94-96), que supõe mais correcta a interpretação *uicinia Caperensium*, eventualmente entendida não como um bairro da cidade de *Capera*, mas sim como um *collegium*.

Outros testemunhos do *conuentus Emeritensis* poderão ser alheios a esse indigenismo: trata-se das dedicatórias de *L. Tutilius Valentinus* (Q. 12) e, sobretudo, de *Secunda*, realizada *pro salute Elu. Seueriani* (Q. 18)²³.

Relativamente à única invocação do *conuentus Scallabitanus* (Q. 11), o cariz local da árula e a onomástica do dedicante, apesar das dúvidas de interpretação (vide Encarnação, 1989), sugerem um contexto indígena.

Quanto ao *conuentus Pacensis*, as dedicatórias af documentadas (Q. 9, 10) afiguram-se mais conformes à concepção helenística de *Salus*, não só pelo tipo de formulário mas também pelo ambiente social envolvido: na *nilla* de Pisões (Q. 9), o voto a *Salus* é proragonizada pelo *ser(uus) Catulus*, a favor de *G. Atilius Cordus*, certamente o proprietário da *nilla* (vide *IRCP*, p. 361)²⁴. Em São Bento do Mato (Q. 10), a ara foi consagrada a *Salus, pro salute Acili Rufini*, por *Canidius*; ora, em *Ebora* ocorrem *Canidii* da ordem senatorial, aparentados com *Catinia Aciliana*, também da ordem senatorial (*IRCP*, nº 381 e p. 455), pelo que é lícito considerar estarmos perante indivíduos ligados a famílias senatoriais, como sugeriu José d'Encarnação (vide *IRCP* 449).

Na *Lusitania*, o culto de *Salus* apresenta duas principais tendências: em algumas zonas, com relevo para o *conuentus Pacensis*, revela características tipicamente romanas, sendo protagonizado por gente abastada e seus dependentes; em diversos pontos do território do *conuentus Emeritensis* (e, residualmente, no *conuentus Scallabitanus*), denuncia um cariz indígena, estando ligado ao culto de mananciais salutíferos e a devotos oriundos maioritariamente do estrato indígena.

Victoria:

Victoria, deusa alada equivalente à grega *Nike*, surge frequentemente relacionada com outros deuses do panteão romano, particularmente *Iupiter* e *Mars* (*OCD*, p. 1597). Trata-se de mais uma abstracção personificada, cuja popularidade aumentou a partir do período augustano pois a propaganda imperial associava intimamente a *Victoria* à *Pax* e à *Salus* públicas, sendo considerada um requisito fundamental para o exercício do bom governo (cfr. Fears, 1981a, p. 804-808)²⁵.

No território peninsular está bem representada, sobretudo na *Lusitania*, onde abundam os testemunhos epigráficos (Mangas, 1986, p. 333-334). Em termos geográficos, a ocorrência de inscrições a *Victoriae* verifica-se essencialmente na Beira Interior (Q. 23-33) e, em menor número, nos vizinhos territórios de Salamanca e de Cáceres (vide Q. 34-38). De um modo geral, as dedicatórias da *Lusitania* foram gravadas em ámulas ou aras de granito; saliente-se a ara oikomorfa da *Ciuitas Igaeditanorum* (Q. 27), que apresenta uma coroa triunfal no frontão e, imediatamente abaixo, um nicho, provavelmente destinado a uma estatueta ou outro elemento iconográfico (Mantas, 1988, p. 432-433). Excluindo um texto de Bobadela, no qual se pode reconstituir uma invocação a *Victoria Aeterna* (Q. 24), a deusa alada não apresenta epítetos na *Lusitania*. As fórmulas utilizadas nas epígrafes referem sobretudo o cumprimento do voto (*u.s.l.m.*, *u.l.s.*, *u.s.*, *a.l.u.s.*); no entanto, regista-se uma excepção numa ara de Penamacor (Q. 31): o dedicante, cujo nome se perdeu, preferiu salientar que a consagração à deusa foi realizada *pro salute sua*. Os monumentos datáveis situam-se entre os séculos I e II d.C.

Merece particular destaque a intervenção de *C. Cantius Modestinus* no âmbito do culto a *Victoria*, em finais do século I. Com efeito, este notável mandou construir, *ex patrimonio suo*, um templo dedicado à deusa, como recorda uma lápide de granito moldurada (Q. 23), reutilizada na capela de São Sebastião de Midões (concelho de Tábua), na área da *Splendidissima Cinitas* de Bobadela. No mesmo local, uma outra lápide atesta que *Modestinus* foi igualmente responsável pela construção de um templo dedicado ao Génio do Município (*CIL* II 401). Um estudo de Vasco Mantas demonstrou mesmo que este benemérito pagou também a construção de mais dois templos, na vizinha *Ciuitas Igaeditanorum* (de onde seria originário), respectivamente consagrados a *Vénus* e a *Marte* (Mantas, 1993, p. 231-234)²⁶. A benemerência de *C. Cantius Modestinus* relaciona-se pois com importantes divindades do culto oficial, intrinsecamente ligadas à ideologia imperial; trata-se, assim, de um claro exemplo da actuação ideológica dos notáveis locais no fomento da coesão política do território, através da adesão das populações aos cultos oficiais (id., *ib.*, p. 235-237).

A maioria dos dedicantes não é, aparentemente, tão ilustre quanto o notável *Modestinus*. Apenas três ostentam estrutura onomástica de tipo romano, sendo admissível a presença de cidadãos romanos entre eles (Q. 30, 35, 38); uma ámula de Castelo Branco poderá documentar um devoto com *duo nomina* (Q. 25). Uma dedicante menciona claramente o seu estatuto libertino (Q. 26). A maior parte dos devotos apresenta uma estrutura onomástica tipicamente indígena, que não deixa dúvidas quanto à sua condição de *peregrini* (Q. 27, 32, 33, 34, 36, 37).

Entre os dedicantes indígenas assume especial relevo *[T]ongius [T]ongetami f.*, um veterano que chegou a ser *signifer* da *cob(ors) II Lusit(anorum)* (Q. 29). O facto de se tratar de um veterano justificaria a devoção à deusa alada, além da possibilidade de uma intenção ideológica, já que estamos perante um indígena em ascensão social, graças à sua desmobilização. Porém, o mesmo veterano consagrou uma inscrição à deusa indígena *Trebaruna*, ainda durante o serviço militar activo (*RAP*, n.º 197). Tal facto levou alguns investigadores, como Leite de Vasconcellos (1905, p. 301-302) e J. Manuel García (1984, p. 76), a colocarem a hipótese de uma assimilação entre as duas deusas (recusada por Scarlat Lambrino, 1957, p.e. p. 109), tanto mais que o culto de *Victoria* tem uma especial concentração na Beira Interior, parcialmente coincidente com a área central do culto de *Trebaruna* (vide carta de distribuição in *RAP*, est. IX; cfr. ainda Encarnação, 1988, p. 269).

Jorge de Alarcão (1988, p. 169), embora admita a possibilidade de uma divindade regional com funções similares às de *Victoria* ter facilitado a popularidade deste culto na Beira, coloca a hipótese de o templo dedicado a *Victoria* em Bobadela (vide Mantas, 1993) poder ter sido responsável pela pujança regional

desta devoção, hipótese que foi acolhida por Salinas de Frías (2000, p. 145-146). A possibilidade de associação do culto de *Victoria* com o de *Iuppiter*, na *ciuitas Igaeditanorum*, foi também equacionada (Alarcão, *op. e loc. cit.*). De qualquer modo, a distribuição geográfica apontada e o sucesso de *Victoria* entre os indígenas não são certamente casuais, embora, como vimos, a assimilação da deusa alada com uma divindade indígena não possa confirmar-se pelas fontes disponíveis.

O simbolismo de *Victoria* foi igualmente popular em termos figurativos. Assinalam-se diversas lucernas com a representação da deusa, nomeadamente no território português da *Lusitania* (p.e., Leite de Vasconcellos, 1913, p. 271; Alarcão, *et al.*, 1976, p. 97 n.º 30; Cravinho, 1993-94; Nolen, 1994, p. 48 lu-12 e p. 51 lu-57; Maia/Maia, 1997, p. 83-88), bem como uma estatueta de bronze, encontrada no concelho de Alcobaça (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 270-271).

Successa:

No século XVIII, perto de Santarém, foi encontrada uma dedicatória aos *Diis Successis*, posteriormente transportada para Lisboa, onde permaneceu (Q. 3)²⁷. Actualmente ignora-se o paradeiro do monumento (Silva, 1944, p. 236), conhecendo-se apenas o seu texto (CIL II 325). Segundo Leite de Vasconcellos (1913, p. 311-312), trata-se da divinização de uma ideia abstracta, situação similar à que se verifica com *euentus*, “o acontecimento”, cultuado como *Bonum Euentum* (vide, por exemplo, CIL II 3095 e 4612 e CIL XI 5371). Segundo este autor, *Successis* (no dativo), participio passivo, está substantivado, sendo o seu nominativo *sucessa*, no plural (“coisas sucedidas, êxitos, sucessos”), tal como *Fata*, de *Fatum* (vide CIL II 89 e 4314); *dibus* surge como apostro sintáctico a *Successis*. Assim, Leite de Vasconcellos considera que a tradução de *dibus Successis* deverá ser “aos deuses sucessos”, ou seja, «aos sucessos, que são deuses» (id., *op. e loc. cit.*). Esta dedicatória constitui, até à data, um *unicum* no mundo romano, de acordo com Vázquez Hoys (1982-83, p. 118 e 141, n.º 109)²⁸.

A dedicante apresenta um gentílico e *cognomen* bem latinos, sem filiação. Não deverá ter estatuto libertino, atendendo à possibilidade de se identificar com a *Rubria Q. f. Sabina*, registada num epiráfio olisiponense (CIL II 249); embora ignoremos se os dois monumentos tinham efectivamente idêntica cronologia, a hipótese de se tratar da mesma pessoa é bastante plausível (vide Fernandes, 1998-99, p. 154-156). Saliente-se que, além de *Rubria Sabina*, o único membro da *gens Rubria* conhecido na Lusitânia ocidental está documentado no território de *Salacia*, no século I (IRCP, n.º 196: *L. Rubrius Priscinus*)²⁹. Quanto à cronologia das inscrições que registam *Rubria Sabina*, é aceitável uma datação em torno de meados ou finais do século I (Fernandes, 1998-99, p. 156 e n. 137-141)³⁰.

Considerações finais:

Em termos quantitativos (cfr. Quadro), verifica-se que as *virtutes* mais populares na Lusitânia são a *Victoria* e a *Salus*. Aliás, segundo Vázquez Hoys (1981, p. 171 e 173), das três províncias hispânicas a Lusitânia é precisamente aquela que evidencia maior percentagem de exemplos epigráficos da *Victoria* (61,5%) e da *Salus* (66,6%). O culto a *Fortuna* está epigraficamente pouco representado, embora a existência de alguns testemunhos escultóricos possa matizar essa escassez documental, como vimos. Registam-se ainda casos solitários da *Concordia* e da *Pietas*, bem como dos *Dii Successi*, um *hapax* na epigrafia votiva do mundo romano. Ao contrário das restantes *virtutes*, a *Victoria* e a *Salus* tiveram grande popularidade entre os estratos indígenas. Se é certo que a *Victoria* e, em menor grau, a *Salus* foram das virtudes mais cultuadas no mundo romano da época imperial (Fears, 1981b, p. 935), as características da respectiva veneração, na *Lusitania*, sugerem que o seu simbolismo e os seus atributos apresentariam similitudes com cultos paleohispânicos. A *Victoria* e a *Salus*, responsáveis pelo bem-estar e pela prosperidade gerais, estiveram assim bem presentes na devoção de indígenas e romanos da província mais ocidental do Império.

QUADRO: VIRTUTES

N.º	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
1	Mérida	<i>Agathe</i>	?	?	?	?	<i>Panorâmica</i> I, p. 390 n. 2
2	Lisboa	<i>Concordiae</i>	<i>M. Baebius M. f. m(uniceps) M(unicipii) Fel(icitatis) Iul(iae)</i>	<i>sacrum, dat</i>	?	?	CIL II 176
3	Santarém	<i>Dibus Successis</i>	<i>Rubria Sabina</i>	—	?	s. I?	CIL II 325

QUADRO: VIRTUTES (continuação)

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
4	Assentis, Torres Novas	<i>Fortunae</i>	<i>Sabinae</i>	<i>u.a.l.s.</i>	?	?	<i>CIL</i> II 331
5	Conimbriga, Condeixa-a-Nova	<i>Fortunae</i>	<i>Vitalio</i>	[---]	árula (calcário)	f.s. II	<i>FC</i> II, nº 4 [1]
6	Mérida	<i>Fortunae</i>	[L. St/Lut]atius [D]emetrius	<i>sac.</i> ; <i>a.l.</i>	?	?	<i>CIL</i> II 467
7	Mérida	<i>Fortunae</i>	—	<i>sacrum</i>	árula (mármore)	s. II	<i>CIL</i> II 5262
8	Bobadela, Oliveira do Hospital	<i>Pietati</i>	<i>Iulia Modesta</i>	<i>sacrum</i> ; <i>ex patrimonio suo</i> ; <i>in honorem...</i> [2]	placa?	s. II	<i>CIL</i> II 396; <i>RAP</i> , nº 421
9	Villa de Pisões, Beja	<i>Saluti</i>	<i>Catulus ser(uus)</i>	<i>pro G. Atilio Cordo</i> <i>n(ostro); uotum s.a.l.</i>	árula (mármore)	s. I	<i>IRCP</i> , nº 290
10	São Bento do Mato, Évora	<i>Saluti</i>	<i>Canidius</i>	<i>pro salute Acili</i> <i>Rufini</i> ; <i>m(erito) a.l.u.s.</i>	ara (granito)	f. s. II/ in. s. III	<i>IRCP</i> , nº 375
11	Torres Novas	<i>Sal(uti)</i>	<i>Ap(pius?)</i> <i>N(umisius?) Auca</i> <i>Piasirus</i>	<i>sac.</i> ; <i>ex uoto posui</i>	árula (calcário)	s. II	<i>AE</i> 1990, nº 488; <i>Rec. Nat.</i> , p. 88, nº 7
12	Rena, Badajoz	<i>S(?) Saluti</i>	<i>L. Tutili[u]s</i> <i>Valentinu[s]</i>	<i>sacrum</i> ; <i>a.l.p.</i>	ara (granito)	?	<i>HEp</i> 1, nº 114
13	Montánchez, Cáceres	<i>De(a)e</i> <i>Dominae Saluti</i>	—	<i>a.l.u. pos(uit)</i>	?	?	<i>HEp</i> 1, nº 175
14	Montánchez, Cáceres	<i>Sa(luti)</i> <i>Bidi(e)n(s)i</i>	<i>Caturo</i>	<i>u.a.l.s.</i>	árula?	s. II?	<i>EE</i> IX, 99
15	Valência de Alcântara, Cáceres	<i>Saluti</i>	<i>Tongiu[s]</i>	<i>sa[crum]</i> ; [---]	ara	?	<i>ILER</i> 5961; <i>CPIL</i> , nº 592
16	Robledillo de Trujillo, Cáceres	<i>[S]aluti</i>	<i>Marcus Iulius</i> <i>Badius</i>	<i>uotum a.l.s.</i>	ara (granito)	s. I?	<i>HEp</i> 3, nº 135
17	Madrigalejo, Cáceres	<i>Saluti</i>	[---]	<i>p(osuit?) m(erito?)</i>	(fragmento)	s. I?	<i>CIL</i> II 653
18	Coria, Cáceres [3]	<i>Saluti</i>	<i>Secunda</i>	<i>pro salute Elu.</i> <i>Seueriani</i> ; <i>ex uotu</i> <i>a.lib.</i> <i>aram posuit</i>	árula (mármore)	2ª m. s. I	<i>EE</i> IX, 212; <i>HEp</i> 5, nº 196 [3]
19	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Saluti</i>	<i>Valeria Priuata</i>	<i>l.a.u.s.</i>	árula (granito)	f. s. II/ s. III	<i>EE</i> VIII, 78; <i>TR</i> , nº 16/1
20	Baños de Montemayor, Cáceres	<i>Salfu(ti)</i> [4]	<i>Rufiu(s)</i>	<i>uot.sol.</i> <i>u(i)u(u)s</i>	árula (granito)	f. s. II/ s. III	<i>TR</i> , nº 16/2
21	Baños de Valdelazura, Cáceres	<i>Safu(ti)</i>	<i>St[...]</i>	[---]	ara (granito)	?	<i>HEp</i> 2, nº 216
22	Oliva de Plasencia, Cáceres	<i>Saluti</i>	<i>Vicinia Caperensis</i>	—	?	in. s. III?	<i>CIL</i> II 806
23	São Sebastião de Midões, Tábua	<i>Victoriae</i> <i>templum</i>	<i>C. Cantius</i> <i>Modestinus</i>	<i>ex patrimonio suo</i>	placa? (granito)	f.s. I	<i>CIL</i> II 402 [5]

QUADRO: VIRTUTES (continuação)

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
24	Bobadela, Oliveira do Hospital	<i>Vic[toriae] Aet[ernae]</i>	[---]	[---]	?	?	<i>CIL</i> II 5245; <i>RAP</i> , nº 451
25	Castelo Branco	<i>Victoriae</i>	<i>M. Te.?</i>	[---]	árula (granito)	?	<i>AE</i> 1979, nº 333
26	Zebreira, Idanha-a-Nova	<i>Victoriae</i>	<i>Aprodisia Clar(a)e (liberta)</i>	<i>a.l.u.s.</i>	ara (granito)	s. II/III?	<i>RAP</i> , nº 443
27	Idanha-a-Velha, Idanha-a-Nova	<i>Victoriae</i>	<i>Maurio Marci f.</i>	<i>u.l.s.</i>	ara oikomorfa [6]	?	<i>HEp</i> 2, nº 774
28	Idanha-a-Velha, Idanha-a-Nova	<i>Victoriae</i>	[---]	[---]	árula (granito)	?	<i>RAP</i> , nº 445
29	Fundão	<i>Victoriae</i>	<i>[T]ongius [T]ongetami f. u(eteranus), miles, signifer [c]oh. II. Lusit.; Arduunus Comini f.*</i>	<i>u.s.l.m.; fe(cit)*</i>	ara (granito)	s. I/II	<i>RAP</i> , nº 446
30	Póvoa de Atalaia, Fundão	<i>Victoriae</i>	<i>Curius Priuatus</i>	<i>u.l.s.</i>	ara (granito)	s. I	<i>RAP</i> , nº 447
31	Penamacor	<i>Victoriae</i>	[---]	<i>pro salute sua</i>	ara (granito)	?	<i>AE</i> 1980, nº 549
32	Nabal do Teixo, Sabugal	<i>Victoriae</i>	<i>Sunna Tongi f.</i>	<i>u.s.</i>	ara (granito)	?	<i>RAP</i> , nº 449
33	Santo Estevão, Sabugal	<i>Victoriae</i>	<i>Rufus Tangini f.</i>	<i>u.s.</i>	?	?	<i>CIL</i> II 457
34	Mara de Alcântara, Cáceres	<i>Deae Victoria[e?] [7]</i>	<i>Balaesu[s?]</i>	<i>animo libe(n)s uo[t]u(m) soluit</i>	ara (granito)	?	Beltrán Lloris, 1975-76, nº 57
35	Salvatierra de Santiago, Cáceres	<i>Victoriae</i>	<i>C. Iul. Iulianus</i>	<i>a.l.u.s.</i>	ara (granito)	?	<i>AE</i> 1987, nº 487; <i>HEp</i> 2, nº 221 [8]
36	Talavera la Vieja, Cáceres	<i>Vic[toriae] [9]</i>	<i>Lucius Marci [f.?]</i>	<i>sac(rum); u.s.</i>	ara (granito?)	?	<i>CIL</i> II 927; <i>HEp</i> 5, nº 258
37	Lerilla, Salamanca	<i>Victoriae</i>	<i>Boutius Ambati [---?]</i>	[---]	ara (granito)	?	<i>ILER</i> 506
38	Ciudad Rodrigo, Salamanca	<i>Victoriae</i>	<i>L. Marcius [---]</i>	[---]	?	?	<i>CIL</i> II 864

[1]: O monumento foi encontrado nas "Termas do Sul", pelo que poderá tratar-se de uma dedicatória à *Fortuna balnearis* (vide *FC* II, p. 23).[2]: Dedicatória realizada por uma flamínica (cfr. *CIL* II 397) *in honorem gentis Sex. Aponi / Scaevi Flacci mariti sui flaminis / Provinc. Lusit. et in honorem / gentis Iuliorum parentum suorum*.[3]: Segundo *HEp*, a árula é oriunda de Coria, Cáceres (cfr. *EE* IX, 212), e não de Coria del Río, Sevilha (cfr. *CILA* 2, nº 392).[4]: *Salfu(ti)*, leitura confirmada por decalque, é equivalente a *Salu(ti)*, devendo-se a erro do lapicida ou a uma moda local; na inscrição seguinte, provavelmente oriunda da mesma oficina, registou-se *Safu(ti)* por *Saluti* (cfr. *TR*, p. 102-103).[5]: Monumento possivelmente oriundo da *Splendidissima Civitas* de Bobadela, Oliveira do Hospital (cfr. Mantas, 1993, p. 228 e 248; contra Cardim Ribeiro, intervenção in Mantas, 1993, p. 248).

[6]: A ara apresenta no frontão uma coroa triunfal; debaixo desta há um nicho (vide Mantas, 1988, p. 432-433).

[7]: O editor considera que a divindade invocada é *Balaesu*, sendo *Victoria* a dedicante; parece-nos mais plausível a situação inversa, não apenas pela ocorrência de *Balaesus* como antropónimo (*ILER* 668) mas, sobretudo, pela análise do texto, tanto mais que *Balaesus* não é conhecido como teónimo, enquanto que *deae* (linha 2) concordaria com *Victoria* (linha 5), sendo admissível a perda do *e* final por desgaste da pedra: *Balaesu[s?] / deae / animo / libe(n)s uo[t]u(m) soluit. Victoria[e?] / soluit*.[8]: A ara foi atribuída, erroneamente, a Carmona (cfr. *HEp* 4, nº 675; 5, nº 243; 7, nº 269). Segundo J. Corell (1990, p. 68-69, nº 2), este monumento é datável do séc. I; Alicia Cantó contrapõe, a partir da paleografia, uma datação do séc. III (vide *HEp* 4, p. 242-243).[9]: A interpretação proposta é a mais consensual entre os autores que transmitiram o texto desta inscrição, embora possa ter existido uma linha antes daquela onde se lê: *VIC.SAC* (cfr. *HEp*).

Notas:

- ¹ No que respeita ao culto das *virtutes*, sua génese, evolução e principais características, vide Fears, 1981b.
- ² Relativamente aos limites da Lusitânia, seguimos a proposta de Alarcão *et alii* (1990), bem como as considerações de Ramírez Sádaba (1994).
- ³ Optámos pela simplificação das referências bibliográficas, de modo a não sobrecarregar quer o Quadro, quer o próprio texto. Assim, indica-se uma única citação, utilizando preferencialmente publicações como *CIL*, *EE*, *AE* ou *HEp*; caso a leitura da inscrição tenha sido alvo de correcções, acrescenta-se à primeira referência a menção da publicação (ou publicações) com a correcção. No decurso do texto, indica-se sempre o número da inscrição no quadro analítico, e não o seu registo bibliográfico.
- ⁴ Não foram considerados os testemunhos iconográficos em emissões monetárias, bem como os epítetos das cidades, objecto de análise em outros textos deste livro.
- ⁵ A esse respeito, consulte-se *IRCP*, p. 302-303.
- ⁶ Vide Cenerini, 1989, p. 115-119; Fernandes, 1998-99, p. 152, com as várias propostas de interpretação.
- ⁷ Relativamente à sua importância na ideologia e culto imperiais, vide Étienne, 1974, p. 330; Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 201-203.
- ⁸ A esse propósito, vide Le Roux, 1993, esp. p. 408. Quanto à dedicatória de Chaves, esta foi relacionada com a promoção municipal de *Aquae Flaviae* (Le Roux/Tranoy, 1973, p. 197 e 222).
- ⁹ Expressão cunhada por Leite de Vasconcellos (1913, p. 305).
- ¹⁰ Kajanto (1981, p. 517) considera que *Fortuna*, no contexto da religiosidade romana, é essencialmente uma divindade benévola – como atesta, aliás, a maioria dos seus epítetos –, ao contrário da *Tyche* helenística, volúvel e malévola; assim, em alternativa à simples equivalência *Fortuna/Tyche*, sugere este autor que *Fortuna*, enquanto objecto de culto popular, manteria o carácter benévolo e constante, sendo a *Fortuna/Tyche* (equivalente romano da malévola *Tyche* helenística) apenas mais uma variante de *Fortuna*, invocada sem epítetos (*id.*, *ib.*, p. 517, 525-526, 530).
- ¹¹ Note-se que *Fortuna* é uma das divindades mais representadas na *terra sigillata* hispânica, situação que está de acordo com o gosto romano pelas personificações, particularmente saliente a partir dos Flávios (cfr. Elvira Barba, 1981, esp. p. 62 e 65). Assinale-se, ainda, a sua presença em lucernas (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 305).
- ¹² A esse propósito, saliente-se o estudo de M^a Paz García-Bellido (1996) sobre a *Mansio ad sorores* (situada entre Mérida e *Castra Caecilia*), no qual a autora sugere que tal *mansio* assinalava o desvio para o(s) santuário(s) de *Ataecina* e *Bellona*, divindades que a *interpretatio* romana terá assimilado a *Fortuna*, num possível paralelo com as *sorores Antiatinae* e *Praenestinae*.
- ¹³ Jorge de Alarcão (1989, p. 309) colocou a hipótese de que a pátera, cuja exacta proveniência se desconhece, poderia ser originária da zona de Mangualde (distrito de Viseu), e que *Banda Araugelensis* talvez fosse a divindade tutelar do *castellum Araocelum*, dessa mesma zona.
- ¹⁴ Relativamente à possível relação de *Band. Araugel.* com *Tutela*, vide Pena, 1981, p. 78.
- ¹⁵ Recorde-se ainda a conhecida dedicatória balsense a *Fortuna Augusta* (*IRCP*, n.º 73). Na capela de São Pedro de Balsemão (concelho de Lamego) encontra-se uma ara de granito reutilizada, que apresenta apenas duas letras: *F.S.* (Vaz, 1982, p. 261 e foto 1 = *RAP*, n.º 569). Poderá constituir um voto a *Fortuna*, embora a hipótese de se tratar de um voto a *Fons* ou a *Fontanal-us* seja igualmente plausível.
- ¹⁶ *FC* II, n.º 5, datável do séc. II, que no entanto poderá simplesmente apresentar um *cognomen* incompleto, atendendo ao suporte da inscrição (fragmentos de placa de calcário moldurada); no limite oposto, o local de achado (próximo do templo do culto imperial) poderia, em alternativa, sugerir uma dedicatória a *Fortuna Augusta* (cfr. *FC* II, p. 24); a inscrição foi rejeitada como restemunho de *Fortuna* por J. Manuel Garcia (1987, p. 58). R. Étienne (1990, p. 136, n. 20) reafirmou, posteriormente, a interpretação de *FC* II, n.º 5.
- ¹⁷ Refira-se ainda a existência, no Museu de Lamego, de uma estátua de mármore, de proveniência desconhecida, que poderá ser um retrato de mulher representada como *Fortuna* (vide Souza, 1990, p. 59 e 73, n.º 170).
- ¹⁸ Relativamente ao papel da *Salus* no culto imperial e à sua relação com o culto das águas, vide Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 199-211.
- ¹⁹ Note-se que, por exemplo, J. Mangas recensou 10 testemunhos na *Lusitania* (1986, p. 316), sendo actualmente conhecidas 14 inscrições.
- ²⁰ Neste contexto, tenha-se em conta a pátera de Otañes (Cantabria), com a representação de *Salus Umeritana*, cuja iconografia parece mais adequada a uma Nínia (a esse propósito, consulte-se *TR*, p. 47-48 e 103).
- ²¹ Deve igualmente ter-se em conta a posição de Salinas de Frías (1995), que sustenta, com bons argumentos, nem sempre a menção *deus/dea* documentar a persistência de um culto indígena.
- ²² Segundo Rodríguez/Haba, 1992, p. 361, esta dedicatória, embora documentada em Oliva de Plasencia, pode ser proveniente de Salugral, zona com vestígios romanos e águas aparentemente salutíferas, a 4 km de Cáparra (vide também *TR*, p. 46, n.º 5.6/2).
- ²³ O carácter fragmentário da dedicatória de Madrigalejo (Q. 17) não permite quaisquer considerações relativamente a um eventual contexto indígena.
- ²⁴ Saliente-se a presença do antropónimo *Cordus* como *cognomen* de um senador do *conuentus Pacensis* (*IRCP*, n.º 414).
- ²⁵ Quanto ao papel da *Victoria* no culto e ideologia imperiais, cfr. Étienne, 1974, p. 326-328; Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 201-206.
- ²⁶ Num recente artigo, Abascal Palazón (1999, p. 287-288) sugere que *C. Cantius Modestinus* poderá ser o autor de uma dedicatória a *Deana*, documentada em Herrera del Duque (Badajoz) – já em território da Bética –, havendo ainda a possibilidade, mais remota, de ter cumprido um voto a *Libera* e *Liber* em Robledillo de Trujillo (Cáceres).
- ²⁷ Cfr. Silva, 1944, p. 235-236 (n.º 119), 289-292, 315 e 322-324.
- ²⁸ Esta autora interpreta-a como uma dedicatória aos *Dii Successus*, isto é, aos «deuses do sucesso», e não aos *Dii Succesa*.
- ²⁹ No que respeita à presença do gentílico *Rubrius/-a* na *Hispania* e ao estatuto social dos seus portadores, vide Fernandes, 1998-99, p. 157-158.
- ³⁰ Quanto às possíveis motivações para esta dedicatória aos *Dii Successus*, vide Fernandes, 1998-99, p. 158.

Referências Bibliográficas:

Siglas utilizadas

- AE* = *L'Année Epigraphique*, Paris (indica-se o ano do volume e o número da inscrição).
CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum* (indica-se o volume e o número da inscrição).
CILA 2 – ver González Fernández, 1991 (indica-se o volume e o número da inscrição).

CPIL – ver Húrtado, 1977 (indica-se o número da inscrição).

EE = *Ephemeris Epigraphica*, Berlin (indica-se o volume e o número da inscrição).

FC II – ver Étienne/Fabre, 1976 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

FE = *Ficheiro Epigráfico*, suplemento da revista *Conimbriga*, Coimbra (indica-se o volume e o número da inscrição).

HEp = *Hispania Epigraphica*, Madrid (indica-se o volume e o número da inscrição).

ILER – ver Vives, 1971-72 (indica-se o número da inscrição).

IRCP – ver Encarnação, 1984b (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

OCD – ver Hornblower/Spawforth, 1996¹ (indica-se o número da página).

RAP – ver Garcia, 1991 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

Rec. Nat. – ver Alarcão, 1997 (indica-se o número da página).

TR – ver Díez de Velasco, 1998 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Murcia.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1995) – Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 68, p. 31-105.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1999) – Apuntes epigráficos (*Mirobriga*, *Ilici*, *Jumilla*, *Segobriga*, *Saldeana*, *Carpio de Tajo* y *Alovera*). *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 72, p. 287-298.

ALARCÃO, A., coord. (1997) – *Portugal Romano. A Exploração dos Recursos Naturais*. Lisboa.

ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.

ALARCÃO, J. de (1989) – Geografia política e religiosa da *civitas* de Viseu. In *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, p. 305-314.

ALARCÃO, J. de; [et al.] (1976) – *Fouilles de Conimbriga*, VI: *Céramiques Diverses et Verres*. Paris.

ALARCÃO, J. de; [et al.] (1990) – Appendice. Propositions pour un nouveau tracé des limites anciennes de la Lusitanie Romaine. In *Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS "Les Villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires"*. Paris, p. 319-329.

ALMEIDA, F. de; FERREIRA, O. da V.; TRINDADE, L. (1968) – Estatueta de Fortuna no Museu de Torres Vedras. *Arqueologia e História*. Lisboa. 9ª série, I, p. 57-69.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; NOGALES BASARRATE, T. (1994) – Algunas consideraciones sobre la decoración de villas del *territorium emeritense*: musivaria y escultura. In *Les Campagnes de Lusitanie Romaine. Occupation du Sol et Habitats*. Madrid, p. 273-295.

BELTRÁN LLORIS, M. (1975-76) – Aportaciones a la epigrafía y arqueología romanas de Cáceres. *Caesaraugusta*. Zaragoza. 39-40, p. 19-112.

BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*. Roma.

BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.

CARDIM RIBEIRO, J. (1982-83) – Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de *L. Iulius Maelo Candicus*. *Sintria*, Sintra. I-II, p. 151-476.

CENERINI, F. (1989) – *Mens Bonae*: proposta por un'iscrizione lusitana. *Conimbriga*. Coimbra. 28, p. 111-120.

CORELL, J. (1990) – Dos inscripciones inéditas de la Bética. In *Homenaje a J. Esteve Forriol*. Valencia, p. 67-70.

CRAVINHO, G. (1993-94) – Algumas peças da villa de Freiria (Cascais). *Conimbriga*. Coimbra. 32-33, p. 333-348.

DÍEZ DE VELASCO, F. (1998) – *Termalismo y Religión. La Sacralización del Agua Termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*. [Ilu. Monografías, 1]. Madrid.

ELVIRA BARBA, M. A. (1981) – Los dioses romanos en la *terra sigillata* hispánica. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 59-67.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1988) – Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo. In *Estudios sobre la Tabula Siarensis*. Madrid, p. 262-276.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1989) – Árula consagrada a *Salus*. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 33, n.º 149.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1990) – A religião. In *Nova História de Portugal*, I: *Portugal das Origens à Romanização*. Lisboa, p. 442-461.

ÉTIENNE, R. (1974) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris.

ÉTIENNE, R. (1990) – À propos d'une inscription retrouvée de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. 29, p. 129-136.

ÉTIENNE, R.; FABRE, G. (1976) – Épigraphie. In *Fouilles de Conimbriga*, II. Paris, p. 13-232.

FEARS, J. R. (1981a) – The theology of Victory at Rome. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II 17 (2), p. 738-826.

FEARS, J. R. (1981b) – The cult of Virtues and Roman Imperial Ideology. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II 17 (2), p. 827-948.

FERNANDES, L. da S. (1998-99) – A presença da mulher na epigrafia romana do *Conventus Scallabitanus*. *Portugália*. Porto. N. S., XIX-XX, p. 129-228.

FRADE, H. (1993) – As termas medicinais da época romana em Portugal. In *II Congresso Peninsular de História Antiga*. Coimbra, p. 873-916.

GARCIA, J. M. (1979) – Epigrafia e romanização de Castelo Branco. *Conimbriga*. Coimbra. 18, p. 149-167.

GARCIA, J. M. (1984) – *Epigrafia Lusitano-Romana do Museu Tavares Proença Júnior*. Castelo Branco.

GARCIA, J. M. (1987) – Da epigrafia votiva de Conimbriga. Observações e novos monumentos. *Conimbriga*. Coimbra. 26, p. 39-60.

GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e Observações às «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos*. *Fontes Epigráficas*. Lisboa.

GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1996) – *Mansio Ad Sorores* en el *Iter Ab Emerita Asturicam*. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 69, p. 281-286.

GÓMEZ-PANTOJA, J. (1999) – Historia de dos ciudades: *Capera* y *Clunia*. In *Économie et Territoire en Lusitanie Romaine*. Madrid, p. 91-108.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (1991) – *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía*, II. Sevilla, 2: *La Vega (Italica)*. Sevilla.

GRIMAL, P. (1992) – *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Lisboa.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A., eds. (1996¹) – *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford/New York.

HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, 1892, *Supplementum* (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II). Berlin (= CIL II).

HURTADO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas*. Cáceres. Cáceres.

KAJANTO, I. (1981) – *Fortuna, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin/New York. II 17 1-2, p. 902-998.

LAMBRINO, S. (1957) – La déesse celtique Trebaruna. *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, Coimbra. XX, p. 87-109.

LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1903) – *Religiões da Lusitânia*, II: 1913, III: Lisboa.

LE ROUX, P. (1993) – I.O.M. MVNICIPALIS: dieux et cités en Occident sous le Haut Empire. In: *Religio Domini. Actes del Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade em Occidente"*. Barcelona, p. 405-413.

LE ROUX, P., TRANOY, A. (1973) – Rome et les indigènes dans le Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid. IX, p. 177-231.

MAIA, M. G. P., MAIA, M. (1997) – *Lusitania de Santa Bárbara*, Castro Verde.

MANGAS, J. (1986) – Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin/New York. II 18 (1), p. 276-344.

MANTOAS, V. G. (1988) – *Orcium donavit Igilditauris*: epigrafia e funções urbanas numa capital regional lusitana. In *Actas I do Congresso Peninsular de História Antiga*, II. Santiago de Compostela, p. 415-439.

MANTOAS, V. G. (1993) – Evergetismo e culto oficial: o construtor de templos C. Canicius Modestinus. In *Religio Domini. Actas del Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade em Occidente"*. Barcelona, p. 227-250.

MATOS, J. L. de (1995) – *Inscrições do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.

NOLEN, J. C. S. (1994) – *Cronologia e Vocabulário de Terra de Alentejo*. Lisboa.

PEÑA, M. I. (1981) – El culto a Tutela en Hispania. In *Organismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, (*Memorias de Historia Antigua*, VI). Oviedo, p. 73-88.

RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1994) – La *Bacaria Celtica* y los límites con Lusitania. In *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, 5: *Historia Antigua*, Córdoba, p. 345-355.

RODRÍGUEZ, V.; HABA, S. (1992) – Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura. In *Terminologia Antigua. Aguas Minerales medicinales, Termae Coniatae y Culto a las Aguas en la Península Ibérica*. Madrid, p. 357-387.

ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1965) – Las lapidas votivas de Baños de Montemayor. *Zephyrus*, Salamanca. XVI, p. 53-68.

SALINAS DE FRÍAS, M. (1995) – Los reanimos indígenas con la nomenclatura "De-ss, -a" en la epigrafía hispana. *Cominbergae*, Coimbra. 34, p. 129-146.

SALINAS DE FRÍAS, M. (2000) – La religiosidad de las poblaciones antiguas de Salamanca y el norte de Cáceres. In *Berra Interior. História e Património. Actas das I Jornadas de Património do Berra Interior*. Guarda, p. 139-150.

SALINAS DE FRÍAS, M. (2001) – *Los Vestibos. Indigenismo y Romanización en el Occidente de la Meseta*. Salamanca.

SILVA, A. V. da (1944) – *Epigrafia de Ostrípa*. Lisboa.

SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Corpus der Skulpturen des Römischen Welt*. Portugal. Coimbra.

VAZ, J. L. I. (1987) – Inscrições romanas de Balsemão (Lamego). *Berra Alta*, V. 41 (1), p. 259-267.

VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1981) – Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 163-176.

VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1982-83) – La mujer en la epigrafía religiosa hispano-romana. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, Madrid. 9-10, p. 107-130.

VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1990) – A los Éxitos que son dioses. Una inscripción portuguesa a unos dioses romanos. *Dionisia*, Denia. 5, p. 143-166.

VIVES, J. (1971-72) – *Imperium Latinus de la España Romana*. Barcelona.

VIRTUTES E CIDADES PRIVILEGIADAS NO OCIDENTE HISPÂNICO DO SÉCULO I A.C.

António Marques de FARIA

A atribuição a três cidades do Ocidente hispânico das titulaturas *Pax Iulia*, *Felicitas Iulia* e *Liberalitas Iulia* durante a segunda metade do século I a.C. deve, do nosso ponto de vista, ser enquadrada num contexto mais vasto, em que designações afins – *Clavitas Iulia*, *Concordia Iulia*, *Constantia Iulia*, *Valentia Iulia*, *Virtus Iulia* – foram outorgadas a outras cidades da *Hispania Ulterior*, bem como a três colónias fundadas entre 30 e 27 a.C. no norte de África (Galsterer/Kröll, 1975, p. 121-122; Coltelloni-Trannoy, 1997, p. 123-124, 131-132). É também para nós evidente que a concessão daqueles *cognomina*, sempre acompanhada de estatutos jurídico-administrativos privilegiados, constitui uma das materializações do ideário político traçado por Octaviano enquanto único e verdadeiro depositário da herança de Júlio César, entretanto divinizado. Efectivamente, aquela nomenclatura enaltece não só as qualidades do ditador perpétuo mas também, e sobretudo, as do seu herdeiro, que, por adopção, passou a pertencer à mesma *gens*.

Valerá a pena recordar que, de todas as qualidades associadas a Octaviano recolhidas na toponímia hispano-romana, apenas a *Virtus* e a *Pietas* viriam a integrar o chamado *clipeus virtutis*, oferecido a Augusto em 27 a.C. (Zanker, 1988, p. 92-96).

Na sequência de outros trabalhos nossos, tentaremos adiante demonstrar que só depois das derrotas de Marco António, primeiro em *Actium* e depois em Alexandria, estavam reunidas as condições que permitiram a sistemática associação entre a atribuição de estatutos privilegiados a diversas comunidades urbanas e a concessão de titulaturas que propagandeavam à escala do Império a grandeza de carácter de quem era, cada vez mais, o único detentor da *auctoritas*, Octaviano, *Caesar Divi filius*.

As únicas cidades mais tarde pertencentes à província da Lusitânia cujas titulaturas veiculavam a associação de *virtutes* a César Octaviano foram *Pax Iulia*, *Felicitas Iulia Olisipo* e *Liberalitas Iulia Eborac*. Talvez seja mera coincidência o facto de as três terem sido atribuídos estatutos distintos, respectivamente o de colónia, de município e de *oppidum* de direito latino.

Analisemos agora, com algum pormenor, por ordem de importância dos estatutos considerados, cada uma das cidades, conferindo especial relevo à caracterização e fixação do contexto em que as mesmas foram beneficiadas tanto em termos jurídicos como onomásticos.

Pax Iulia

A fundação de *Pax Iulia* terá ocorrido entre 31 e 27 a.C. (Faria, 1999, p. 38-41, com bibliografia anterior), num período

caracterizado por numerosas *deductiones* realizadas por Octaviano na sequência da vitória de *Actium* (Keppie, 1983, p. 73-82). Assentámos esta nossa teoria, anteriormente proposta com menos argumentos por Vitringhoff (1952, p. 109,

n. 4) e Galsterer/Kröll (1975, p. 122 e n. 11), essencialmente em três premissas: a) a designação da colónia, integrável no contexto ideológico subsequente à batalha de *Actium*, além do mais com dois paralelos atribuíveis precisamente à mesma conjuntura; b) a adscrição dos respectivos cidadãos à tribo *Galeria*; c) a provável cronologia – 31-27 a.C. – das respectivas emissões monetárias, cunhadas logo a seguir à *deductio* e, decerto, comemorativas da mesma.

Quer a referência de Estrabão a *Pax Augusta* (*Geog.* 3.2.15) (Vitringhoff, 1952, p. 109, n. 4; Faria, 1989a, p. 105), que pode não ser mais do que um natural lapso do geógrafo de Amasia (Alarcão/Étienne, 1976, p. 173, n. 19), quer a posse do *ius Italicum* por parte da colónia em análise (Henderson, 1942, p. 13, n. 1; Vitringhoff, 1952, p. 109, n. 4), não contradizem de modo nenhum esta mesma cronologia, que, nos últimos anos, foi igualmente advogada ou adoptada, entre outros, por Castillo (1988, p. 232, 235, 236, 238 = 1997, p. 482-483, 487), Alarcão (1993, p. 213) e Cardim Ribeiro (1994, p. 76).

A posição que tomámos sobre este assunto está longe de ser consensual, havendo ainda quem sustente ter sido César (e.g., Galsterer, 1971, p. 52, n. 9, 69, n.º 16; Weinstock, 1971, p. 269; Mantas, 1987, p. 28) ou Augusto (após 27 a.C.) (e.g., Galsterer, 1988, p. 66; Mantas, 1998, p. 41) o *deductor* de *Pax Iulia*.

Felicitas Iulia Olisipo

Passando à análise de *Felicitas Iulia Olisipo*, a hipótese de esta cidade portuária ter sido um *oppidum ciuium Romanorum* antes de passar a *municipium* (*ciuium Romanorum*) não possui, na nossa perspectiva (Faria, 1995a, p. 91-93), grande consistência (*contra*, Mantas, 1990, p. 161, n. 56; 1994, p. 70-71; 1996, p. 353-354; Cardim Ribeiro, 1994, p. 76-77), já que a expressão "*oppidum ciuium Romanorum*", empregue amiúde por Plínio sem grande rigor jurídico, corresponde, noutro tipo de documentação, designadamente nas emissões monetárias, ao termo técnico "*municipium*" (García Fernández, 1991, p. 35-36; Faria, 1992, p. 35; 1993a, p. 143; 1995a, p. 91-93).

Assim, não obstante as dúvidas que subsistem sobre esta matéria, continuamos a sustentar que a cidade em apreço foi

atribuído o estatuto municipal – e, com ele, os *cognomena Felicitas Iulia* – entre 31 e 27 a.C., no mesmo contexto político em que foi fundada a colónia de *Pax Iulia* e atribuído o direito latino a *Ebora*, acompanhado, neste caso, da concessão dos *cognomena Liberalitas Iulia* (Galsterer/Kröll, 1975, p. 121-123; Faria, 1989a, p. 104; 1993b, p. 134; 1995a, p. 93-95).

Outros autores, porém, são da opinião que a promoção de *Olisipo* a município de cidadãos romanos terá sido da iniciativa de César (e.g., Lambrino, 1965, p. 199; Francisco, 1989, p. 74; Nony, 1998, p. 117), ou, em alternativa, de Augusto (e.g., Alarcão, 1993, p. 210; Mantas, 1996, p. 353-354; 1999, p. 22), registrando-se ainda um terceiro grupo que não vê razões conducentes à opção por um ou por outro (e.g., Alarcão, 1988, p. 48; 1994, p. 58; Edmondson, 1996, p. 197, n. 85).

Liberalitas Iulia Ebora

Tratemos, por fim, do caso de *Liberalitas Iulia Ebora*. Esta cidade deverá ter passado do estatuto de *oppidum Latii antiqui/ueris Latii* (Plin. nat. 4.117), que lhe terá sido atribuído por Octaviano entre 31 e 27 a.C. (Faria, 1989b, p. 64), a *municipium*, categoria provavelmente concedida em 12 a.C. (Faria, 1995a, p. 95; 1997, p. 181-182).

Nenhum documento testemunha a existência na Hispânia de diferentes tipos de municípios, designadamente romanos e latinos, antes dos Flávios, pelo que não se afigura legítima a identificação dos *oppida Latina* plinianos, entre os quais se conta *Liberalitas Iulia Ebora*, com os *municipia* arestados nas fontes numismáticas ou epigráficas, sendo tais fontes decerto posteriores às que foram usadas por Plínio (Le Roux, 1986, p. 334-335 e n. 45; Chastagnol, 1990, p. 360 = 1995, p. 82; Faria, 1992, p. 34-35; 1993a, p. 143; 1995a, p. 93-96; 1997, p. 181-182).

É perfeitamente plausível o relacionamento das cunhagens de *Ebora* quer com a comemoração do pontificado máximo de Augusto (Grant, 19692, p. 337; *RPC* I, p. 74) quer com a obtenção do estatuto municipal (Faria, 1995b, p. 148), devendo-se este último nexo à circunstância de todas as cidades-cecas peninsulares emissoras de moeda *permissu Caesaris Augusti* terem sido colónias ou municípios (*RPC* I, p. 2), afigurando-se igualmente verosímil que as restantes cidades-cecas hispânicas imperiais, à excepção de *Ebusus*, tenham beneficiado do estatuto municipal (Bost, 1999, p. 19-20). Não sendo nossa intenção colocar em causa estas ideias, deverá ser procurada uma explicação para o uso do genitivo na legenda toponímica dos reversos das moedas de *Liberalitas Iulia Ebora*, uso este que, tanto quanto sabemos, não tem paralelo nas cunhagens romanas provinciais coetâneas. A única explicação que nos ocorre para semelhante facto reside na possibilidade de a legenda do reverso consistir na continuação da legenda presente no anverso. Assim, leríamos PERM(ISSV) CAES(ARIS) AVG(VSTI) P(arentis) [uel P(atroni)] M(unicipii)

LIBERA(LITATIS) IVL(IAE) EBOR(AE). Temos consciência das fragilidades de que padece esta nossa hipótese; não quisemos, porém, deixar de a colocar, enquanto aguardamos uma proposta mais credível tendente a esclarecer aquele inusitado fenómeno.

Patrick Le Roux, que foi o primeiro a questionar a existência de *municipia Latina* hispânicos pré-flavianos (Le Roux, 1986, p. 334-335 e n. 45), ao contemplar a possibilidade de a transformação dos *oppida Latina* de *Cascantum*, *Ercanica*, *Graccuris*, *Castulo*, *Saetabis*, *Ebora*, *Salacia* e *Murtis* em *municipia* ter antecedido o reinado de Augusto (Le Roux, 1986, p. 335-336; 1990, p. 45), viu-se na contingência de atribuir a uma época demasiado recuada as fontes jurídico-administrativas atinentes à *Hispânia* usadas por Plínio: “Fondamentalement, l’écrivain a donc utilisé des renseignements qui reproduisaient des réalités antérieures à l’avènement d’Auguste et peut-être même de César” (Le Roux, 1986, p. 336). Mais tarde, porém, o mesmo historiador veio a atribuir *grosso modo* à época de Augusto o inventário das cidades hispânicas de que Plínio se serviu (Le Roux, 1996, p. 241; 1999, p. 237).

Não é, certamente, por mero acaso que os testemunhos numismáticos que atestam o estatuto municipal de cinco daqueles *oppida Latina* – *Cascantum* (*RPC* I 425-428), *Graccuris* (*RPC* I 429-430), *Ercanica* (*RPC* I 459-461) e *Osicerda* (*RPC* I 468-469), além de *Ebora* (*RPC* I 51) – são todos posteriores a 12 a.C. (Faria, 1995a, p. 94); tão-pouco será pura coincidência o facto de as emissões monetárias de *Gades* (*RPC* I 77-84), *Saguntum* (*RPC* I 200), *Ilercaunonia-Dertosa* (*RPC* I 205-206), *Ilerda* (*RPC* I 259-260), *Emporiae* (*RPC* I 234), *Oscia* (*RPC* I 282) e *Calagurris* (*RPC* I 433-438), indubitavelmente cunhadas em data anterior a 12 a.C., comprovarem nas respectivas legendas a condição municipal destas cidades, identificadas por Plínio como *oppida civium Romanorum* (Faria, 1995a, p. 91).

O caso de *Ercanica* poderá de algum modo servir para corroborar a cronologia das etapas por que passou a municipalização de *Ebora*. Assim, os prováveis protótipos iconográficos, cunhados em *Lugudunum*, dos anversos pertencentes à numária inicial de *Ercanica* fornecem um *terminus post quem* de 11-10 a.C. (*RIC* I2 186-197) (Faria, 1995a, p. 94), se tivermos em devida consideração que a cabeça de Augusto ilustrada na numária lugudunense só a partir de 11-10 a.C. é que leva coroa de louros, adereço que adorna todas as efígies reproduzidas nas moedas ercavenses. Tudo aponta, pois, para que esta cidade de direito latino tenha recebido o estatuto municipal ao mesmo tempo que *Illunum* (Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete), i.e., em 9 a.C. (Abad, 1996, p. 104).

Chegados ao fim deste trabalho, importará sublinhar que a nomenclatura das três cidades em questão constituiu um fiel reflexo, no lustro que precedeu o poder absoluto de Augusto, da perfeita simbiose que o herdeiro de Júlio César soube estabelecer entre o seu ideário político e os tradicionais valores religiosos em que assentava a sociedade de Roma e de todo o Império.

Referências bibliográficas:

- ABAD, L. (1996) – La epigrafía del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) y un nuevo municipio romano del conventus Carthaginiensis. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 69, p. 77-108.
- ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Mem Martins.
- ALARCÃO, J. de (1993) – Les ciutats romanes de Portugal. In *La Ciutat Hispano-Romana*. Madrid, p. 207-223.
- ALARCÃO, J. de (1994) – Lisboa romana e visigótica. In *Lisboa Subterrânea*. Lisboa, p. 58-63.
- ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R. (1976) – Le Portugal à l'époque augustéenne. In *Symposium de ciudades augusteas. 5-9 octubre 1976*, Zaragoza, p. 171-187.
- BOST, J.-P. (1999) – Routes, cités et ateliers monétaires. Quelques remarques sur les officines hispaniques entre les règnes d'Auguste et de Caligula. In CEN- TENO, R. M. S.; GARCÍA-BELLIDO, M.ª P.; MORA, G., eds. – *Rutas, Ciudades y Moneda en Hispania. Actas del II Encuentro Peninsular de Numismática Antigua*. Madrid, p. 11-26. (Anejos del *Archivo Español de Arqueología*, 20).
- BURNETT, A.; AMANDRY, M.; RIPOLLÈS, P. P. (1992) – *Roman Provincial Coinage, I: From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 BC-AD 69)*. London/Paris (= RCP I).
- CARDIM RIBEIRO, J. (1994) – *Felicitas Iulia Olisipo*: algumas considerações em torno do catálogo Lisboa Subterrânea. *Al-madan*. Almada. 2.ª série. 3, p. 75-95.
- CASTILLO, C. (1988) – La tribu Galeria en Hispania: ciudades y ciudadanos. In GONZÁLEZ, J.; ARCE, J., eds. – *Estudios sobre la Tabula Siarensis: Actas de las Jornadas Celebradas en Sevilla en 1986*. Madrid, p. 233-241. (Anejos del *Archivo Español de Arqueología*, 9).
- CASTILLO, C. (1997) – Vestigia Antiquitatis: *Escritos de Epigrafía y Literatura Romanas*. Pamplona.
- CHASTAGNOL, A. (1990) – Considérations sur les municipes latins du premier siècle apr. J.-C. In *L'Afrique dans l'Occident Romain (Ier Siècle av. J.-C. - IVe Siècle ap. J.-C.)*. Actes du Colloque Organisé par l'École Française de Rome sous le Patronage de l'Institut National d'Archéologie et d'Art de Tunis (Rome, 1987). Rome, p. 351-365. (Collection de l'École Française de Rome, 134).
- CHASTAGNOL, A. (1995) – *La Gaule Romaine et le Droit Latin*. Lyon/Paris.
- COLTELLONI-TRANOY, M. (1997) – *Le Royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée (25 av. J.-C.-40 ap. J.-C.)*. Paris.
- EDMONDSON, J. (1996) – Roman power and the emergence of provincial administration in Lusitania during the Republic. In HERMON, E., ed. – *Pouvoir et Imperium (IIIe av. J.-C.-Ier ap. J.-C.)*. Actes du Colloque Tenu dans le Cadre du Congrès de la Fédération Internationale des Études Classiques (F.I.E.C.) du 24 au 26 août 1994, à l'Université Laval. Napoli, p. 163-211.
- FARIA, A. M. de (1989a) – Sobre a data da fundação de Pax Iulia. *Conimbriga*. Coimbra. 28, p. 101-109.
- FARIA, A. M. de (1989b) – Sobre a presença romana no actual território português. Apostilas ao recente livro do Prof. Jorge de Alarcão. *Conimbriga*. Coimbra. 28, p. 55-69.
- FARIA, A. M. de (1992) – Cidades e moedas hispano-romanas: anotações a *Roman Provincial Coinage I*. *Arqueologia*. Porto. 22, p. 33-37.
- FARIA, A. M. de (1993a) – [Recensão a] BURNETT, A.; AMANDRY, M.; RIPOLLÈS, P. P. (1992) – *Roman Provincial Coinage, I: From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44 BC-AD 69)*. London-Paris: British Museum Press-Bibliothèque Nationale. *Vipasca*. Aljustrel. 2, p. 140-146.
- FARIA, A. M. de (1993b) – [Recensão a] MARÍN DÍAZ, M. A. (1988) – *Emigración, Colonización y Municipalización en la Hispania Republicana*. Granada: Universidad, 1988, 260 p. *Vipasca*. Aljustrel. 2, p. 131-136.
- FARIA, A. M. de (1995a) – Plínio-o-Velho e os estatutos das cidades privilegiadas hispano-romanas localizadas no actual território português. *Vipasca*. Aljustrel. 4, p. 89-99.
- FARIA, A. M. de (1995b) – Moedas da época romana cunhadas em território actualmente português. In GARCÍA-BELLIDO, M. P.; CENTENO, R. M. S., eds. – *La Moneda Hispánica: Ciudad y Territorio. Actas del I Encuentro Peninsular de Numismática Antigua (Madrid, 1994)*. Madrid, p. 143-153. (Anejos del *Archivo Español de Arqueología*, 14).
- FARIA, A. M. de (1997) – De novo em torno da fundação de Pax Iulia: um exercício de «controversismo». *Vipasca*. Aljustrel. 6, p. 171-185.
- FARIA, A. M. de (1999) – Colonização e municipalização nas províncias hispano-romanas: reanálise de alguns casos polémicos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa. 2:2, p. 161-167.
- FRANCISCO, J. de (1989) – *Conquista y Romanización de Lusitania*. Salamanca.
- GALSTERER, H. (1971) – *Untersuchungen zum Römischen Städtewesen auf der Iberischen Halbinsel*. Berlin. (Madrider Forschungen, 8).
- GALSTERER, H. (1988) – The Tabula Siarensis and Augustan municipalization in Baetica. In GONZÁLEZ, J.; ARCE, J., eds. – *Estudios sobre la Tabula Siarensis: Actas de las Jornadas Celebradas en Sevilla en 1986*. Madrid, p. 61-74. (Anejos del *Archivo Español de Arqueología*, 9).
- GALSTERER-KRÖLL, B. (1975) – Zu den spanischen Städtelisten des Plinius. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 48, p. 120-128.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (1991) – El *ius Latii* y los *municipia Latina*. *Studia Historica-Historia Antigua*. Salamanca. 9, p. 29-41.
- GRANT, M. (1969) – *From Imperium to Auctoritas*. Cambridge.
- KEPPIE, L. (1983) – *Colonisation and Veteran Settlement in Italy 47-14 B.C.* London.
- HENDERSON, M. H. (1942) – Julius Caesar and Latium in Spain. *The Journal of Roman Studies*. London. 32, p. 1-13.
- LAMBRINO, S. (1965) – Felicitas Iulia Olisipo. In SERRÃO, J., ed. – *Dicionário de História de Portugal*, 2: E-MA. Lisboa, p. 199-200.
- LE ROUX, P. (1986) – Municeps et droit latin en Hispania sous l'Empire. *Revue Historique de Droit Français et Étranger*. Paris. 64, p. 325-350.
- LE ROUX, P. (1990) – Les villes de statut municipal en Lusitanie romaine. In *Les Villes de Lusitanie Romaine: Hiérarchies et Territoires. Table Ronde Internationale du CNRS (Talence, 1988)*. Paris, p. 35-49. (Collection de la Maison des Pays Ibériques, 42).
- LE ROUX, P. (1996) – Droit latin et municipalisation en Lusitanie sous l'Empire. In ORTIZ DE URBINA, E.; SANTOS, J., eds. – *Teoría y Práctica del Ordenamiento Municipal en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (22 a 24 de Noviembre de 1993)*. Vitoria-Gasteiz, p. 239-253. (Revisión de Historia Antigua, 2).
- LE ROUX, P. (1999) – La ville romaine en Hispanie. In *Actas da Mesa Redonda Emergência e Desenvolvimento das Cidades Romanas no Norte da Península Ibérica*. Porto, p. 233-250.
- MANTAS, V. G. (1987) – As primitivas formas de povoamento urbano em Portugal. *Povos e Culturas*. Lisboa. 2, p. 13-55.
- MANTAS, V. G. (1990) – As cidades marítimas da Lusitânia. In *Les Villes de Lusitanie Romaine: Hiérarchies et Territoires. Table Ronde Internationale du CNRS*

(Talence, 1988). Paris, p. 149-205. (Collection de la Maison des Pays Ibériques, 42).

MANTAS, V. G. (1994) – Olisiponenses: epigrafia e sociedade na Lisboa romana. In *Lisboa Subterrânea*. Lisboa, p. 70-75.

MANTAS, V. G. (1996) – Comércio marítimo e sociedade nos portos romanos do Tejo e do Sado. In FILIPE, G.; RAPOSO, J. M. C., eds. – *Ocupação Romana dos Estuários do Tejo e do Sado*. Actas das Primeiras Jornadas sobre Romanização dos Estuários do Tejo e do Sado. Seixal/Lisboa, p. 343-370.

MANTAS, V. G. (1998) – Colonização e aculturação no Alentejo romano. *Arquivo de Beja*. Beja. Série 3. 7-8, p. 33-61.

MANTAS, V. G. (1999) – Olisipo e o Tejo. In *II Colóquio Temático "Lisboa Ribeirinha": Actas das Sessões (Padrão dos Descobrimentos, 2 a 4 de Julho de 1997)*. Lisboa, p. 15-41.

NONY, D. (1998) – Les provinces hispaniques. In LEPELLEY, Cl., ed. – *Rome et l'Intégration de l'Empire: 44 av. J.-C. - 260 ap. J.-C., 2: Approches Régionales du Haut-Empire Romain*. Paris, p. 113-141.

SUTHERLAND, C. H. V. (1984) – *The Roman Imperial Coinage, I: From 31 BC to AD 69*. London (= RIC I2).

VITTINGHOFF, F. (1952) – *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*. Mainz/Wiesbaden. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse; Jahrgang 1951, Nr. 14).

WEINSTOCK, S. (1971) – *Divus Iulius*. Oxford.

ZANKER, P. (1988) – *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor. (Jerome Lectures, 16th ser.).

GENII, LARES E TUTELA NA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

Luís da Silva FERNANDES

Nas *Religiões da Lusitânia*, Leite de Vasconcellos (1913, p. 289-290) analisou «essa caterva de divindades vagas que os Romanos chamaram *Lares* (...), *Genius*, *Tutela*». O panorama traçado por Leite de Vasconcellos (1905, p. 191-198; 1913, p. 291-300) alterou-se bastante desde a publicação daquela sua obra, já que sucessivos achados epigráficos, alguns dos quais recentes, têm enriquecido o conhecimento sobre esses cultos na *Provincia Lusitania*¹. No presente texto, analisamos separadamente as inscrições que documentam *Genii*, *Lares* e a *Tutela*, integrando depois num panorama global as diversas informações obtidas². Foram ainda tomados em consideração elementos iconográficos integráveis nos cultos em análise.

Genii:

O *genius*, encarado primitivamente como a divinização do poder de gerar, assumiu a função de divindade tutelar de pessoas (individualmente ou em grupo), lugares, instituições e até de deuses, particularmente na época imperial (OCD, p. 630; Toutain, 1967³, p. 439-445); como salienta Tourain (*op. cit.*, p. 440), cada *genius* é específico de uma determinada pessoa ou local. Na época augustana, a veneração do *genius* do *paterfamilias*, associada à dos *Lares*, inspirou o aparecimento do *genius Augusti*, que se tornou um importante elemento do culto imperial (Étienne, 1974⁴, p. 305-308).

Na *Hispania*, a invocação dos *Genii* está bem documentada, com destaque para a Tarraconense (Mangas, 1986, p. 308-310 e n. 123; Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 228-231); no entanto, no Noroeste Peninsular o seu culto está pouco atestado, sendo no entanto de salientar a concentração de *Genii* com epíteto indígena no *conuentus Bracaraugustanus* (vide Tranoy, 1981, p. 300-302; Encarnação, 1985, p. 43-48; Carvalho, 1998, n.º 262). Quanto à Bética, verifica-se o predomínio dos *Genii* dos municípios (cfr. Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 230)⁵.

Entre os *Genii* documentados na *Lusitania*, os *Genii* municipais são mais frequentes, especialmente no *conuentus Emeritensis* (vide Q. I: 1, 2, 4, 5, 9, 11). Estes estão bem representados no território de *Ammaia*. Uma ara de granito, encontrada em São Salvador de Aramenha (Marvão), regista o voto ao *Genio Oppid[i] Constitut[i]* (Q. I, 1) e, atendendo ao sentido político da expressão *oppidum constitutum*, poderá estar ligada à mudança de estatuto de *Ammaia* (cfr. Manras, 2000, p. 397)⁶. A distribuição da inscrição por duas faces e as dimensões do suporte sugerem a colocação do monumento num local público central, certamente

no *forum* local. O dedicante, *C. Annius Valens*, omite o seu estatuto jurídico mas usa *tria nomina* e onomástica latina. Recentemente, foi descoberta uma ara na Quinta do Deão (Marvão), contendo

uma dedicatória ao *Genio Amaici* (Q. I, 2). Trata-se de uma invocação ao *Genius Ammaiensis*, cuja grafia reflecte a pronúncia local, como demonstrou Vasco Mantas (2000, p. 407); colocada por um indígena, *Aleinius*, esta dedicatória pode ser relacionada com o mesmo ambiente que produziu a inscrição anterior, revelando-se assim algo mais do que uma entidade tópica, como a presença do etnónimo poderia sugerir.

Em *Conimbriga*, pelo contrário, a invocação ao Génio tutelar da urbe surge acompanhado do topónimo (*Genio Conimbricae*), numa árula cujo dedicante se desconhece (Q. I, 5)⁷. Relativamente a *Lacimurga/Lacimurga*, verifica-se uma dedicatória similar (*Genio Lacimurgae*), colocada por *Norbana Q. f. Quintilla*, oriunda de *Norba Caesarina* (Q. I, 13)⁸.

Em *Seilium* e na *ciuitas* de Bobadela invocou-se simplesmente o *numen* protector do *municipium*: um pedestal de calcário, reutilizado no Castelo dos Templários, em Tomar, regista apenas *Genio Municipi(i)* (Q. I, 4); na capela de São Sebastião de Midões, uma placa monumental de granito, possivelmente oriunda de Bobadela, indica que o templo dedicado ao *Genius Municipi(i)* foi doado por *C. Cantius Modestinus, ex patrimonio suo* (Q. I, 9)⁹. Enquanto esta última inscrição documenta claramente um templo, o monumento seiliense apenas nos permite pensar numa estátua do génio municipal, certamente colocada no *forum*, eventualmente num templete (Fernandes, 1997, p. 161).

Na capital provincial, um pedestal de mármore regista uma dedicatória ao *G(enio) C(oloniae) I(uliae) A(ugustae) E(meritae)*, acompanhada da oferta de uma *palm(a) ex p(ondo) (duarum) unciarum*, a cargo de *C(aius) Antistius C(aii) lib(ertus) Iucundus* (Q. I, 11); a tipologia do monumento sugere uma estátua. Aliás, em *Augusta Emerita*, junto ao templo destinado ao culto imperial, surgiu uma elegante cabeça velada de mármore, representando o *Genius Coloniae*, atribuída à primeira metade do século II d.C. (Álvarez Martínez, 1997, p. 18 e foto)¹⁰; do referido templo provém uma estatueta de bronze, figurando um ancião de toga, que poderá identificar-se com o *Genius Senatus*, igualmente datável da época antoniniana (Nogales, 1997, p. 367)¹¹. Na *praefectura emeritense* de *Turgalium*, regista-se o cumprimento de um voto ao *Genio Turg(alensium)* por *L. Crusinus Primigenius*, numa ara de granito datada de 150/250 d.C. (Q. I, 12); posterior às restantes dedicatórias municipais, constitui mais um exemplo da difusão do

culto a estes *numina*, levada a efeito a partir das principais capitais de *ciuitates* (vide Alarcão, 1988, p. 159).

No *conuentus Scallabitanus*, em *Aeminium*, ocorre a única invocação na *Provincia Lusitana* do génio protector de um monumento; trata-se da invocação do *Genio Baselecae* (sic), contida numa árula de calcário incompleta (Q. I, 6), tendo desaparecido o nome do dedicante; datável de finais do século II/1ª metade do século III d.C., foi encontrada no subsolo do Museu Nacional de Machado de Castro, onde recentes escavações identificaram várias estruturas do *forum* eminiense, entre as quais a basílica (Carvalho, 1998).

Os *Genii* pessoais estão também representados, sobretudo no interior da *Lusitania*. Em Soutinho, área rural do concelho de Aguiar da Beira, foi encontrada uma edícula de granito, constituída por um nicho que abriga duas árulas em relevo; a árula da direita ostenta uma âncora e a da esquerda apresenta a inscrição: *Genio Cor(nelii)* (Q. I, 8); não obstante diversas dúvidas de leitura e de interpretação manifestadas ao longo dos tempos, o monumento representa certamente um *lararium*, devendo a inscrição ser interpretada como uma dedicatória ao génio pessoal de um indivíduo que se chamaria *Cornelius* (vide Q. I, 8 e respectiva n. 4). Ainda na Beira Alta, no Castro do Mau Vizinho (São Pedro do Sul), situado no território da *ciuitas* de Viseu, uma ara de granito fragmentada contém uma dedicatória a um *Genius*, aparentemente invocado com o epíteto *Defen[s]or* (Q. I, 7 e respectiva n. 3); a confirmar-se a presença do dedicante na primeira linha (*DIP*, p. 190), poderia ser igualmente um génio pessoal. Na Beira Interior, na Tapada da Eira, *territorium* da *Ciuitas Igaeditanorum*, surge outra ocorrência equívoca: uma ara de granito incompleta apresenta apenas a invocação a um Génio inominado (Q. I, 10), pelo que não é possível determinar se se trata de um *numen* pessoal ou tópico. Finalmente, já da área litoral, do *territorium* de *Olisipo*, concretamente da *uilla* de Poço de Cortes, provém uma árula de calcário, atribuída a finais do século II d.C. e dedicada por *Aponia Nicopolis* ao Génio. De acordo com a interpretação de Cardim Ribeiro (1987, p. 319-321), poderemos estar perante o génio pessoal de uma liberta, que assumirá, neste caso, a conotação de um *genius familiae*; efectivamente, têm sido detectadas diversas ocorrências que escapam à invocação de *Iunones* como equivalente feminino dos *Genii* pessoais (cfr. *op. e loc. cit.*, p. 319-320; Rives, 1992, p. 39, 43-46)¹⁰.

Até à data não foram encontrados *Genii* com epítetos indígenas na *Lusitania*, situação oposta à dos *Lares* — como veremos adiante. Com efeito, a presença do topónimo ou do etnónimo local como epíteto de um Génio, parece-nos insuficiente para lhe atribuir um cunho indígena¹¹. O culto dos *Genii* assume, pois, um cariz marcadamente romano, igualmente expresso na presença maioritária de onomástica latina entre os seus dedicantes (à excepção de Q. I, 2: *Aleinius*). Quer o culto público, quer o culto privado, estão presentes, sendo as fórmulas utili-

zadas as habituais neste contexto (*ara possit* — sic; *a.l.d.*; *a.l.*; *u.s.a.l.*; *u.s.*), à excepção de *ex patrimonio suo* (Q. I, 9).

A frequência de *Genii* municipais, bem como a sua cronologia alta (1ª metade/finais do século I d.C.), confirma a ideia lançada por Jorge de Alarcão (1988, p. 159) de que esses Génios terão sido os primeiros, conduzindo a uma ulterior difusão do culto em zonas rurais; efectivamente, os restantes *Genii* documentados na *Lusitania* são mais tardios, reportando-se essencialmente a contextos rurais os de carácter pessoal.

Lares:

Os *Lares*, seja qual for a sua origem (*OCD*, p. 815-816), assumiram as funções de *numina* protectores do recinto doméstico e dos seus habitantes (*Lar Familiaris*), bem como das encruzilhadas e das vias (*Lares Compitales* e *Lares Viales*); inicialmente ligados aos campos e à *familia rustica*, os *Lares* foram adaptados ao contexto urbano, acabando por ser associados ao culto imperial (*Lares Augusti*) na época de Augusto (Grimal, 1992, p. 269; Portela Filgueiras, 1984, p. 153-154).

Na *Hispania* o culto dos *Lares* está bem representado, particularmente no Noroeste Peninsular e na *Lusitania*, onde se registam *Lares* quer com epítetos indígenas, quer de tipo romano (Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 222-228; Mangas, 1986, p. 306-307 e n. 11; Portela Filgueiras, 1984, p. 154-167, esp. figs. 1-3). A extraordinária popularidade dos *Lares Viales*, esmagadora em algumas regiões do Noroeste Peninsular, constitui uma especificidade hispânica no contexto do mundo romano (Tranoy, 1981, p. 323-324; Portela Filgueiras, 1984, p. 163-167)¹². Segundo Alain Tranoy (*op. e loc. cit.*), o culto destes *Lares* deve ser relacionado com um processo de crescente coesão religiosa e aculturação das populações do Noroeste Peninsular, promovido pelas autoridades romanas, no âmbito do qual tais divindades chegam a concorrer com *Iuppiter*.

Na *Lusitania*, os *Lares* com epítetos indígenas não são muito frequentes. À excepção de uma dedicatória de *Conimbriga*, ocorrem apenas no interior da província, sendo essencialmente gentílicos. No *castellum Nacosos* (?), na zona de Mangualde, regista-se uma dedicatória a *Lar Couticus ut Lar Coutiosus* (Q. II, 13; vide Vaz, 1997, p. 223); segundo Jorge de Alarcão (1989, p. 309), estamos em presença dos *Lares* de «duas famílias diferentes (os *Couticii* e os *Coutiosi*) mas aparentadas (visto que o radical dos etnónimos é o mesmo)», pertencentes ao referido *castellum*. Em *Capera* documentam-se os *Di Lares Gapeticorum gentilitatis* (Q. II, 19); trata-se de uma dedicatória colectiva da *gentilitas* aos seus antepassados, sendo interessante verificar a influência romana face a um culto responsável pela coesão de uma estrutura indígena, cujo nome aparece inclusivamente sob uma forma já latinizada (vide Salinas de Frías, 1990, p. 259). Em Freixo de Numão conhecem-se os *Lares Turolici* (Q. II, 14), atestados num

monumento actualmente desaparecido. Nas vizinhanças do litoral, em *Conimbriga*, encontramos os *Lares Lubanci* dos *Donilonici* (Q. II, 3). Deveremos também atribuir carácter indígena aos *Lares Cairie(n)ses*, atestados na Zebreira, concelho de Idanha-a-Nova (Q. II, 12)¹².

A maioria destas dedicatórias pode ser datada do século I d.C. Quanto aos dedicantes, apenas detecrámos indígenas (*Celtienus Canapi? f.*; *Catuenus Docquirici f.*, *Malgeinus Leuri f.*, *Albui<u>s Camal(i) f.*), apresentando estrutura onomástica semelhante, de tipo peregrino (antropónimo + patronímico + *f.*).

Em *Conimbriga* invocaram-se os *Lares* da cidade em finais do século I d.C./inícios do II: *Fl(auias) Conimbricæ et Larib(us) ein[s]* (Q. II, 4). Esta urbe regista ainda uma ocorrência de *Lares* tópicos não indígenas, os *Lares Aquites* (Q. II, 6), atribuível ao século II/III d.C.; trata-se de uma dedicatória de âmbito particular, encontrada perto do tanque que alimentava o *atriolum* da “Casa dos Repuxos”. Neste caso – com um paralelo em contexto diferente (RAP, nº 382: *Larebus Marinis*) –, os *Lares* ‘usurparam’ o papel das *Nymphae* e das *Aquae*, como foi já salientado (FC II, nº 28). Em ambos os votos a onomástica dos dedicantes é latina (*[Iuli?]us Faustus*; *G. C(aecilius?) Ruf[u]s*).

Assinale-se ainda, no *conuentus Scallabitanus*, a interessante consagração aos *Lares Patrii*, registada numa ata oriunda das proximidades de Mortágua (Q. II, 7). Protagonizada por *Senerus Tangini (filius)*, esta dedicatória do século I d.C. parece documentar uma etapa de transição entre o horizonte limitado da invocação a *Lares* genílicos, como os *Lares Lubanci*, e o horizonte mais ‘universal’ dos *Lares* da cidade (cfr. FC II, nº 48)¹³.

Nos anos 80, Portela Filgueiras (1984, p. 164 e 165) não assinalou *Lares Viales* na *Lusitania*, mas as mais recentes descobertas modificaram esse cenário. No *conuentus Emeritensis* ocorrem na área de Cáceres, em Santa Lucía del Trampal e em Valdefuentes (Q. II, 15-16), e no Nordeste alentejano, próximo de Monforte, na Herdade da Fonte Branca (Q. II, 1) – o registo peninsular mais meridional (Abascal Palazón, 1995, p. 47). Quanto ao *conuentus Scallabitanus*, uma árula de calcário, em mau estado de conservação, parece atestar mais uma ocorrência, em *Conimbriga* (Q. II, 5 e respectiva n. 2). Infelizmente, para além da escassez de dados sobre a cronologia destas epígrafes, o estado dos monumentos só permite conhecer os dedicautes em dois casos: o da Herdade da Fonte Branca regista um *Popillius*, que poderá ser um colono estabelecido na zona (cfr. Encarnação, 1995, p. 633); e a ara de Valdefuentes documenta um nome incompleto (Q. II, 16), no qual poderá estar presente o gentílico *Caecilius* (cfr. HEp 2, nº 223).

Os *Lares* domésticos (invocados sem epítetos) estão bem representados, com especial concentração no *conuentus Emeritensis*¹⁴: três ocorrências rurais na zona de Valência de Alcântara (Q. II, 8-10); uma no *ager da Cinitas Igaeditanorum* (Q. II, 11); outra em Atroyo de la Luz, Cáceres (Q. II, 18). Uma ata de Ibahernando, de lei-

tura controversa, poderá documentar lares domésticos com epíteto: os *Lares Ostiani* (Q. II, 17)¹⁶. No *conuentus Pacensis* encontra-se um registo isolado, próximo do Alvito, numa árula de mármore (Q. II, 2)¹⁷. Note-se que a maioria dos dedicantes apresenta uma estrutura onomástica de tipo peregrino, abundando os antropónimos indígenas (*Modestus Calati f.*; *[F]la(u)us*; *Rebur[us] Rufi[ni] f.*; *Rufus Tongi f.*); as excepções não alteram o panorama geral: em Atroyo de la Luz regista-se *Victoria* (sem filiação) e, na Herdade de São Romão (Alvito), *[A]nnius Ru[fi] f.?* *[P]rimus*; na ara de Ibahernando poderá estar um dedicante com *tria nomina*. Não possuímos dados suficientes relativos à datação destes monumentos, mas é admissível inseri-los num período compreendido entre o século I d.C. e o século III (Q. II, 2 e 17).

Igualmente em contexto doméstico, regista-se uma ocorrência de *Olisipo* – dedicada a *Aesculapius Augustus* – que documenta um *collegium* de *cultores Larum* (Q. II, 20); o texto da ara, oferecida por *M. Cossutius Macrinus*, indica concretamente os *cultores Larum Maliae et Malioli*. A referência a *cultores Larum* identifica *collegia* com finalidade religiosa e cultural, formados normalmente por confrades de origem servil ou libertina (cfr. Santero Santurino, 1978, p. 45-46). A dedicatória de *Olisipo* testemunha, segundo Santero Santurino (id., *ib.*, p. 45), o culto doméstico dos *Lares*, provavelmente protagonizado por escravos e libertos de uma família abastada, que terão invocado *Aesculapius* devido a uma doença¹⁸.

Com conotação expressamente funerária detectaram-se duas ocorrências, em *Capera*: trata-se de epitáfios realizados a cargo dos *cul(t)ores lar(um) pub(licorum)* (Q. II, 21-22). Num deles memora-se *Peculiaris Cessae lib.*; no outro o nome do defunto desapareceu, mas deveria ser um *peregrinus*, a julgar pela filiação indicada (*Albini f.*). Tal como em *Olisipo*, estamos perante um *collegium* de *cultores Larum* (Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 228, n. 11), embora de âmbito público e não doméstico¹⁹.

A maioria das fórmulas utilizadas é habitual neste contexto (*u.s.*; *a.l.u.s.* e variantes; *u.s.l.me.*; *a(ram) p(osuit)*; *posuit l(ibens) a(nimo) e l(ibens) p(osuit) [a(nimo)?]*); registe-se a presença, menos comum, de *consacrauit* (Q. II, 14), bem como *d(e) s(uo) [p(osuit)?]* (Q. II, 2)²⁰ e *donauit* (Q. II, 20). As fórmulas presentes nas dedicatórias do *collegium* de *cultores Larum* de *Capera* correspondem, como é natural, ao iuerente contexto funerário (*f.c.*; *p.c.*).

A estatuária relativa aos *Lares* está documentada na *Lusitania* por um testemunho oriundo do *territorium* de *Augusta Emerita*²¹, provavelmente de uma *uilla*: uma estatueta de mármore (96 cm de altura) representa um adolescente em marcha, com túnica curta e cornucópia encostada ao braço esquerdo, fragmentado, tal como o braço direito, cuja mão seguraria a pátera²². A indumentária e a cornucópia correspondem a protótipos iconográficos bem conhecidos, remetendo o corno da abundância para o bem-estar doméstico e rural; a estatueta data da segunda metade do século I d.C. (cfr. Nogales, 1997)²³.

Relativamente à síntese de Alarcão, Étienne e Fabre (1969), bem como à de Portela Filgueiras (1981), os achados mais recentes alteram sobretudo a perspectiva traçada quanto à distribuição dos *Lares Viales*. Embora não conheçamos a cronologia de parte das dedicatórias, é notória a precocidade dos *Lares* gentílicos e dos *Lares* de *Conimbriga*, em contraponto com a datação mais tardia dos *Lares Viales*. Os *Lares* domésticos, bem representados em zonas rurais, foram invocados maioritariamente por indígenas. Segundo Jorge de Alarcão (1988, p. 159), o culto dos *Lares Augusti*, bem como o dos *Lares* domésticos – realizado por famílias mais romanizadas – e o dos *Lares Viales*, «terão levado a população indígena a adotar a designação de *Lares* para divindades tópicas ou familiares».

Tutela:

A *Tutela*, *numen* igualmente ligado à protecção de lugares ou de pessoas, é uma divindade similar ao *Genius*, com o qual é frequentemente associada na epigrafia votiva (cfr. Toutain, 1967², p. 442-445; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 194; Étienne, 1974, p. 331; Pena, 1981, p. 73). A associação (ou mesmo equivalência) a *Fortuna* é também evidenciada por diversas inscrições (Pena, *op. e loc. cit.* e n. 3). A *Tutela* integrou ainda o culto imperial, personificando a acção protectora do Imperador face aos desrins do Estado e à vida das pessoas (Étienne, *op. e loc. cit.*).

Os testemunhos epigráficos de *Tutela* na *Hispania* foram analisados por M. J. Pena (1981) e por J. Mangas (1986, p. 310-312) na década de 80: dos 29 casos referidos pelos dois autores, apenas dois se reportam à *Tutela Augusta*, sendo a esmagadora maioria oriunda da *Tarracouense*, particularmente do Noroeste peninsular e (sobretudo) de *Tarraco* (9 registos); nos últimos anos, novos achados enriqueceram o panorama então traçado, registando-se a primeira ocorrência na *Lusitania*, duas na Bética e mais três no Noroeste peninsular, uma das quais em território português (RAP, n.º 16)²⁴.

Segundo M. J. Pena (1981, esp. p. 77-78), o culto peninsular de *Tutela* deve ser relacionado com a expansão dos cultos orientais, no século II d.C. – particularmente em *Tarraco* –, sendo *Tutela* análoga à *Tyche* helenística. Pena (*ib.*, p. 74, 78, 80) rejeita a hipótese de o sucesso peninsular de *Tutela* se dever a uma assimilação com divindades paleo-hispânicas, embora reconheça (*ib.*, p. 78-80) ligações à religiosidade indígena nas dedicatórias do Noroeste Peninsular e uma certa relação com o culto de mananciais (cfr. TR, p. 76 e 77-78). Alföldy (1993, p. 18-19) defende uma hipótese alternativa, considerando que, em *Tarraco*, o culto a *Tutela* revela «a presença de antigas ideias religiosas puramente romanas»; este investigador sustenta a sua posição numa dedicatória a *Tutelo Sancto*, realçando que a invocação desta divindade no masculino, ao contrário do que é habitual, relaciona-se com a antiga ambiguidade sexual atribuída pelos romanos a

numina tutelares (vide também Cardim Ribeiro, 1987, p. 320).

Segundo Mangas (1991, p. 603), em termos gerais o culto peninsular de *Tutela* apresenta duas principais características: a protecção de comunidades e a ligação aos estratos servis e libertinos. As mais recentes ocorrências documentam também a invocação da deusa como *numen* protector de pessoas, em ambientes indígenas.

A *Tutela* não obteve sucesso na *Lusitania*, pois só se conhece uma dedicatória, concretamente do *conuentus Emeritensis* e proveniente de Ribeiro de Muro, área rural de Castelo Branco: trata-se de uma ara de granito, dedicada a *Tutella* por [S]eueria [Sa]elgi (?) f. (RAP, n.º 434; séc. I d.C.)²⁵; a dedicante ostenta um nome latino, mas a estrutura onomástica e o nome do pai denunciam uma indígena (vide Abascal Palazón, 1994, p. 493 e 494). Ora a presença de indígenas entre os devotos de *Tutela* não é comum na *Hispania*, embora achados recentes a documentem (*Flaccus Auitu(s)* – HEp 5, n.º 542; *L. Tertius Capitonis (f.)* – HEp 2, n.º 857; e, possivelmente, *Placidus Placidius* – HEp 5, n.º 40). Note-se que também os dedicantes do sexo feminino são raros no culto peninsular de *Tutela* (Mangas, 1991, p. 603). Teria a deusa, nesses casos esporádicos, sido invocada como se de uma *Iuno* pessoal se tratasse, atendendo à proximidade entre *Genii*, *Iunones* e *Tutela* (cfr. Tourain, 1967², p. 442-443)²⁶? De qualquer modo, na *Lusitania*, os *Genii* e os *Lares* granjearam, sem dúvida, mais sucesso entre os indígenas, cumprindo junto desres as funções de *Tutela*, melhor representada noutras regiões da *Hispania*.

Considerações finais:

Na *Prouincia Lusitania* o culto dos *Genii*, *Lares* e *Tutela* cativou libertos, notáveis e *peregrini*, com relevo para os indígenas. Cedo se invocaram os *Genii* protectores dos municípios, mas a protecção dos antepassados e das estruturas gentílicas foi essencialmente mediada pelos *Lares*, particularmente nas zonas rurais. Os *Genii* municipais e *Lares* como os de *Conimbriga*, para além do culto imperial, terão contribuído, desde meados do século I d.C., para a disseminação do culto dos *Genii* pessoais, dos *Lares* gentílicos e dos *Lares* domésticos. Estes últimos foram bastante populares, particularmente no estrato indígena, facto igualmente expresso na ocorrência de *cultores Larum*, públicos e privados. As invocações do Génio da Basílica e dos *Lares Viales* constituem já, pela sua cronologia, etapas avançadas deste processo de integração nas estruturas políticas e religiosas romanas, protagonizado pelas urbes da *Lusitania* e pelos elementos mais romanizados da sociedade provincial. E, se o culto dos *Genii* se faz segundo os usos romanos, já o dos *Lares* parece cobrir, no que respeita aos *Lares* gentílicos, uma realidade religiosa de cariz indígena²⁷.

Assim, *Genii*, *Lares* e *Tutela*, divindades protectoras dos romanos, tutelaram também as gentes da *Lusitania*, em simbiose ou sob o olhar benevolente dos *numina* locais.

QUADRO I: GENII

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
1	São Salvador de Aramenha, Marvão	<i>Genio Oppid[i] Constitut(i)</i>	<i>C. Annius Valens</i>	<i>sacrum; a.l.d.</i>	ara (granito)	2ª m. s. I?	IRCP, nº 604
2	Quinta do Deão, Marvão	<i>Genio Amal(en)ci (sic)</i>	<i>Aleinius</i>	<i>ara possit (sic)</i>	ara	s. I?	Mantas, 2000, p. 407 (referência)
3	Poço de Cortes, Olivais, Lisboa	<i>G(enio) S(?)</i> ; <i>Genio*</i> [1]	<i>Aponia Nicopolis</i>	<i>*sacrum; a.l.</i>	árula (calcário)	f. s. II?	AE 1987, nº 479; <i>HEp</i> 2, nº 812
4	Tomar	<i>Genio Municipi(i)</i>	—	—	pedestal (calcário)	m. s. I/f. s. I	AE 1993, nº 881
5	Conimbriga	<i>Genio Conimbricæ</i>	[...?]	[...?]	árula (grés)	1ª m. s. I	AE 1969-70, nº 246; <i>RAP</i> , nº 257
6	Coimbra	<i>Genio Baseleæ</i>	[...?]	<i>s[acrum?]</i> [2]	árula (calcário)	f. s. II/1ª m. s. III	AE 1972, nº 243; <i>RAP</i> , nº 257
7	Castro do Mau Vizinho, São Pedro do Sul	<i>Genio Defen[s]ori ?</i> [3]	<i>M[...?]</i>	[...?]	ara (granito)	?	AE 1954, nº 90; <i>DIP</i> , p. 190
8	Soutinho, Pena Verde, Aguiar da Beira	<i>Genio</i> [4]	<i>Cor(nelius/ii?)</i>	—	edícula (granito)	m. s. II	<i>DIP</i> , p. 189
9	Capela de São Sebastião, Midões, Tábua	<i>Genio Municipi(i)*</i>	<i>C. Cantius Modestinus</i>	<i>ex patrimonio suo</i>	placa (granito); <i>*Templum</i>	f. s. I	<i>CIL</i> II 401 [5]
10	Tapada da Eira, Idanha-a-Velha	<i>Genio</i>	[...?]	[...?]	ara (granito)	?	AE 1967, nº 472; <i>IIEp</i> 3, nº 472
11	Mérida	<i>G(enio) C(oloniae) I(uliae) A(ugustae) E(meritae)</i>	<i>C. Antistius C. lib. Lucundus</i>	<i>palm(a) ex p(ondo) (duarum unciarum); u.s.l.a.</i>	pedestal (mármore)	s. I	AE 1984, nº 485
12	Trujillo	<i>Genio Turg(alensium)</i>	<i>L. Crusinus Primigenius</i>	<i>u.s.</i>	ara (granito)	150-250 d.C.	<i>CIL</i> II 618; AE 1991, nº 957; AE 1993, nº 921
13	Villavieja, Cáceres	<i>Genio Lacimurgæ</i>	<i>Norbana Q. f. Quintilla norbensis</i>	—	ara ?	?	<i>CIL</i> II 5550 (ad. 5068)

[1]: O desdobramento das siglas da linha 1 (*G.S.*) foi objecto de diversas hipóteses, já que, nas linhas 3-4, após a identificação da dedicante, surge uma consagração ao Génio (*GENIO SACRVM*). Assim, apesar de ser consensual a ideia de que, na primeira linha, a letra *G* corresponde a uma invocação do Génio, no que respeita à letra *S* surgiram as seguintes propostas: *s(acrum)* (AE 1950, nº 259; AE 1987, nº 479; *RAP*, nº 255); *s(uo)* (Cardim Ribeiro, 1987 = *HEp* 2, nº 812); *s(ancto)* (*DIP*, p. 92; *RAP*, nº 255); *S(ilvano)* (Mantas, 1994, p. 75, n. 34).

[2]: Segundo Le Roux/Fabre (1971, p. 119), o *S* da 3ª linha, gravado após o teónimo e antes da fractura que fez desaparecer o resto do texto, tanto poderá pertencer ao nome do dedicante, como indicar a fórmula *sacrum*; J. Manuel Garcia (*RAP*, nº 257) duvida da primeira possibilidade, preferindo a segunda hipótese.

[3]: A inscrição tem suscitado diversas leituras e interpretações: na linha 1, José d'Encarnação (*DIP*, p. 190) sugeriu a existência de um *M* [*M(arcus?)*] e de mais uma ou duas letras, que não conseguiu identificar, a partir de foto publicada por Moreira Figueiredo (1953, p. 160). João I. Vaz (1997, p. 184) leu um *M*, seguido de *A* e *R* em nexos e de um *T*, sugerindo a leitura: *Mart(is) / Genio Depen[ori]*, ou seja, «ao Génio de Marte, os Depenori», apontando como paralelo *CIL* II 2407, de Caldas de Vizela; no entanto, note-se que o desgaste do suporte suscita alguma reserva quanto à possibilidade de uma leitura segura. J. Manuel Garcia (*RAP*, p. 355) também refere vestígios de letras no capitel, sem mais considerações. Relativamente às linhas 3-4, Encarnação (*DIP*, p. 190), tal como Vaz (1997, p. 184), aceitou a leitura *DEPENORI*, embora não haja paralelos para este vocábulo; J. Manuel Garcia (*RAP*, nº 204) sugere *DEFEN/[S]ORI*, seguindo *AE*, embora admita que o estado da inscrição não permite uma leitura segura. Segundo a foto inserta em *DIP* (foto 40), parecem existir vestígios de um *S*, na linha 3.

[4]: A leitura do teónimo não tem sido consensual: *GENIO* (Coelho, 1948, p. 286-287; *DIP*, p. 189); *SENIO* (Vaz, 1979, p. 546-548; 1997, p. 307, nº 108);

SENIO? (*RAP*, nº 191). Segundo García (*RAP*, p. 348), José d'Encarnação (*DIP*) manteve a opinião inicial; em 11/09/99, J. Cardim Ribeiro informou-me que a primeira letra seria efectivamente um *G*, embora pouco comum, aceitando agora J. I. Vaz que se trata de uma dedicatória ao Génio. Encarnação sugere que *COR.*, na 2ª linha, não é um epíteto, como pensava J. Coelho, mas sim a abreviatura do nome do dedicante. Segundo Cardim Ribeiro, a edícula representará um *lavarium* (cfr. ficha nº 132 do "Catálogo" da presente obra).

[5]: De um modo geral, os autores contemporâneos têm atribuído esta inscrição a Bobadela, localidade próxima de Midões, onde são ainda visíveis as ruínas de uma urbe romana, cujo nome se ignora; refira-se que Cardim Ribeiro questiona essa origem, sugerindo a possibilidade da epígrafe provir do próprio local onde se encontra reutilizada, juntamente com *CIL* II 402 (vide intervenção de Cardim Ribeiro, in Mantas, 1993, p. 248).

QUADRO II: LARES E CULTORES LARUM

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
1	Herdade da Fonte Branca, Monforte	<i>Laribus Vialibus</i> (face A); <i>[L]aribus</i> (face B)	<i>Popillius</i> (face B)	<i>L.p. [a?]</i> (face A)	ara (granito)	?	AE 1995, nº 720a-b
2	Herdade de São Romão, Alvito	<i>[La]ribu[s]</i>	<i>[.] [A]nnius</i> <i>Ru[fi] f. ?</i> <i>[P]rimu[s]</i>	<i>[s]acr[u]m</i> ; <i>d(e) s(uo)</i> <i>[p]osuit</i>	árula (mármore)	meados s. I/ meados s. II	FE 62, nº 280
3	Conimbriga, Condeixa-a-Nova	<i>Lares Lubanc(os)</i> <i>Douilonicor(um)</i>	<i>Albi<u>s</i> <i>Camal(i) f.</i>	<i>sacr.</i>	placa (calcário)	in. s. I	FC II, nº 11
4	Conimbriga, Condeixa-a-Nova	<i>Fl(aui)ae</i> <i>Conimbricæ et</i> <i>Larib(us) ein(s)</i>	<i>[...]us</i> <i>Faustu[s]</i> [1]	<i>[...]?</i>	árula (calcário)	f. s. I/ in. s. II	AE 1969-70, nº 247
5	Conimbriga, Condeixa-a-Nova	<i>Laribu[s]</i> <i>[V]ialib(us)?</i>	<i>[...]</i>	<i>[...]?</i>	árula (calcário)	f. s. II/ in. s. III	FC II, nº 12 [2]
6	Conimbriga, Condeixa-a-Nova	<i>L(aribus) Aquitibus</i>	<i>G. C(aecilus?)</i> <i>Rufus</i>	<i>a.l.u.s.</i>	árula (calcário)	s. I (época flávia) [3]	HEp 2, nº 779; HEp 3, nº 476; Étienne, 1990
7	Mortágua	<i>Laribus Patriis</i>	<i>Seuerus</i> <i>Tangini (filius)</i>	<i>u.s.l.me.</i>	ara (granito)	s. I	AE 1969-70, nº 248
8	Valência de Alcântara, Cáceres	<i>Laribus</i>	<i>Modestus Calati f.</i>	<i>a.u.s.l.</i>	ara (granito)	?	CPIL, nº 590; AE 1967, nº 202
9	Valência de Alcântara, Cáceres	<i>Lari[b]us</i>	<i>[F]la(n)us</i>	<i>a(ram) p(osuit)</i> ; <i>[a.]l.u.s.</i>	árula (granito)	?	ILER 5970; CPIL, nº 597
10	Valência de Alcântara, Cáceres	<i>Laribus</i>	<i>Rufus Tongi f.</i> [4]	<i>u.s.</i>	ara (granito)	?	ILER 5971; CPIL, nº 596
11	Quinta da Horta da Serra, Idanha-a-Velha, Idanha-a-Nova	<i>Larib[us]</i>	<i>Rebur[us]</i> <i>Rufi[ni] f.</i>	<i>u.s.</i> <i>[...]</i>	ara (granito)	?	HEp 4, nº 1037
12	Zebreira, Idanha-a-Nova	<i>Laribus</i> <i>Cairiet(n)sibus</i>	<i>Celtienus</i> <i>Canapi (?) f.</i>	<i>u.s.l.a.</i>	ara (granito)	?	RAP, nº 212 [5]
13	São João da Fresta, Mangualde	<i>L(ari?) Contici</i> <i>ut ?</i> <i>l(are) Contioso</i>	<i>Malgeinus</i> <i>Leuri f.</i> <i>avbruensis</i>	<i>u.a.l.s.</i>	ara (granito)	2ª m. s. I	HEp 1, nº 698 [6]
14	Freixo de Numão, Vila Nova de Foz Côa	<i>Larib(us)</i> <i>Turolic(ensibus)</i>	<i>Catuenus</i> <i>Docquirici f.</i>	<i>consacr(auit)</i>	?	?	CIL II 431; FCR, nº 12

QUADRO II: LARES E CULTORES LARUM (continuação)

Nº	Localidade	Teónimo	Dedicante	Fórmulas	Monumento	Datação	Referência
15	Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar, Cáceres	<i>Laribus Vial[ibus]</i>	?	?	ara (granito)	s. III	AE 1995, nº 479; HEP 5, nº 189
16	Valdefuente, Cáceres	<i>[La]ribu[s] [Vi]alibu[s]</i>	<i>[...]aecin[...] [...]antae(?)</i>	<i>[sa]crum</i>	ara	?	HEP 2, nº 223
17	Ibahernando, Cáceres	<i>Larebu(s) (sic) Ostianis [7]</i>	<i>Ma. S. Sa. (?)</i>	<i>posuit a.l.</i>	ara (granito)	s. I?	CPIL, nº 297; Abascal Palazón, 1995, p. 80, n. 163
18	Arroyo de la Luz, Cáceres	<i>Laribus</i>	<i>Victoria (bis)</i>	<i>a.l.u.s. (granito)</i>	ara	s. III?	CPIL, nº 824; Mangas, 1986, p. 306
19	Oliva de Plasencia, Cáceres	<i>Diis Laribus Gapeticorum Gentilitatis</i>	—	—	árula	?	CIL II 804
20	Lisboa	<i>Aesculapio Aug(usto)</i>	<i>Cultores Larum Maliae et Malioli; M. Cossutius Macrinus* [8]</i>	<i>sacrum; *donavit</i>	?	108 d. C.	CIL II 174; RAP, nº 233
21	Oliva de Plasencia, Cáceres	<i>Peculiari Cessae lib[ertae?], col[legae]</i>	<i>cul(tores) lar(um) pub(licorum)</i>	<i>f.e.</i>	?	s. I?	CIL II 816
22	Oliva de Plasencia, Cáceres	<i>[...] Albini f.</i>	<i>cul(tores) la[r(um)] pub(licorum)</i>	<i>p.c. b.s.e. s.r.t.l.</i>	?	s. I?	CIL II 817

[1]: Segundo Alarcão/Étienne/Fabre (1969, p. 231), o gentílico do dedicante poderia ser *Flavius*. Tal hipótese foi posteriormente rejeitada (atendendo ao espaço disponível), dando-se preferência ao gentílico *Julius* (FC II, p. 30).

[2]: Segundo RAP, nº 379, o estado da pedra não permite uma leitura segura.

[3]: A datação da árula foi corrigida por R. Étienne (1990, p. 135), relativamente à proposta acolhida em FC II, nº 9 (época severiana). O texto completo (bem como a primeira foto) foi dado a conhecer por J. M. Garcia (1987, p. 44, 48 e fig. 2) = HEP 2, nº 779; quanto à leitura interpretada, seguimos Étienne, 1990, p. 132-133.

[4]: Trata-se, muito provavelmente, da dedicatória apresentada em CPIL, nº 586 (CIL II 729 = ILER 594): *Rufus / Long. / Larib. / [l. a.?] u. s.*

[5]: É possível que exista uma relação entre estes *Lares* e a localidade vizinha de *Caurium* (vide RAP, p. 359).

[6]: HEP 2 não acolhe inteiramente a leitura e interpretação de FE 13, nº 55 [linhas 1-5: *L(ari?) Conticiu(?) / L(ari?) Coutioso(?) / Longona/roso(?)*], mas sim uma sugestão alternativa (FE 13, nº 55, n. 2), tal como outros autores (Alarcão, 1989, p. 309; RAP, p. 523-524; Vaz, 1997, p. 223), com ligeiras variantes de leitura entre eles: *L(ari) Contici ut. / L(are) Coutioso / tunc (= tunc?) c(astelli) Na/cosus. Mal/geinus. / Leuri. f. / arbuensi / s. u. a. l. s.*

[7]: Seguimos a leitura e a interpretação mais recentes de Abascal Palazón (1995, p. 80, n. 163), em alternativa à leitura acolhida em HEP 1, nº 166: *Ma(rs) S(anctus) Larebus*. Blázquez (1975, p. 135) sugeriu estarmos perante *Lares* da porta.

[8]: Relativamente ao texto desta inscrição, sobretudo no que respeita à problemática dos indivíduos aí representados e respectivos antropónimos, vide Fernandes, 1998-99, p. 149 (com mais bibliografia).

Notas:

¹ No que respeita aos limites da *Prouvincia Lusitania*, tivemos em conta proposta de Alarcão et al. (1990), bem como as considerações de Ramírez Sádaba (1994).

² Tendo em conta as características do inventário sintetizado nos Quadros I e II (Q. I e Q. II), optou-se por reduzir o mais possível as referências bibliográficas das inscrições utilizadas no texto, embora tenham sido tomados em conta os diversos estudos ou notícias disponíveis, relativamente a cada inscrição. Assim, utiliza-se uma única menção bibliográfica para cada epígrafe, salvo quando se trata de um texto publicado, por exemplo, no CIL ou na EE, cuja leitura foi posteriormente corrigida; de um modo geral, indicou-se AE, HEP e, relativamente a algumas inscrições do território português, IRCP e RAP, obras de referência, com análise crítica da bibliografia anterior e de fácil acesso; as citações expressas apresentam uma leitura com a qual concordamos, salvo indicação em contrário. Não tivemos em conta dedicatórias relacionadas com o culto imperial, analisado em outro estudo desta obra.

³ No que respeita aos Génios dos municípios, vide Iglesias Gil, 1986, que não refere as dedicatórias de *Seilium* (Q. I, 4) e de *Augusta Emerita* (Q. I, 11), bem como uma inscrição de Marvão, recentemente descoberta (Q. I, 2).

⁴ Relativamente à inscrição e sua interpretação, vide IRCP, p. 667-668; Alarcão, 1988, p. 49; Guerra, 1996, p. 22-23.

⁵ De *Conimbriga* foi recentemente identificada uma outra dedicatória a um Génio, como se pode verificar na ficha nº 144 do “Catálogo” do presente livro; trata-se do fragmento de uma átrula, datável do século II/III d.C., onde apenas se pode ler: *GENI[O]*.

⁶ Quanto à integração de *Lacinimurga/Lacimurga* na *Lusitania*, seguimos as sugestões de Alarcão *et al.*, 1990, p. 323 e 327-328.

⁷ Relativamente à actuação benemerente, no campo religioso, de *C. Cantius Modestinus*, notável municipal oriundo da *Civitas Igaeditanorum*, vide Mantas, 1993.

⁸ Recorde-se a dedicatória emeritense ao *Génio* *Augusti* (ILER 551).

⁹ Assinale-se ainda, em Cáceres, a representação em mármore do *Genius Coloniae Norbensis Caesarina* (vide Beltrán Lloris, 1982, p. 52, 87 e lám. XXXIV): trata-se de uma figura andrógina, com véu de sacerdote e cornucópia numa das mãos; a outra mão está partida mas poderia ter segurado uma pátera. A estátua foi, outrora, erradamente considerada como alegoria de *Fortuna* ou de *Ceres*.

¹⁰ Recorde-se que, tal como cada homem tem o seu génio pessoal, que o acompanha ao longo da vida, também cada mulher tem a sua *Iuno* pessoal, equivalente feminino ao *genius* individual masculino, a não confundir com o culto da deusa *Iuno* (OCD, p. 630 e 800-801; Toutain, 1967², p. 442 e 445). Na *Lusitania*, entre as escassas dedicatórias a *Iuno*, sem epíteto (ILER 366 e 367; Rodríguez/Haba, 1992, p. 373; RAP 375, 376 e 377), destaque-se o hermes de Beja, certamente oriundo de um *lararium* (IRCP, nº 229 = RAP, nº 375): o texto regista a invocação da *Iuno* pessoal de *Secunda*, a cargo de dois dos seus escravos.

¹¹ Tem sido posta em causa a ideia de que qualquer divindade romana (com relevo para as divindades tutelares, como *Genii* e *Lares*) que seja invocada com um epíteto local (étnico ou toponímico) de cariz paleo-hispânico, corresponda necessariamente a uma divindade indígena (vide Encarnação, 1987, p. 11; id., 1990, p. 450-451; id., 1993, p. 281-282; Alarcão, 1988, p. 159).

¹² Relativamente às ocorrências peninsulares de *Lares Viales*, vide a actualização de Abascal Palazón (1995, p. 47-48, n. 53-58).

¹³ Cfr. o que dissemos na nota 11. Vem aqui a propósito referir uma ara de Villamiel, Cáceres (EE IX, 125), onde no final da linha 3/início da linha 4 alguns autores pretenderam ler uma invocação aos *L(aribus) Turri(brigensibus* vel *-ium)* (Monsalud, apud EE IX, p. 51; CPIL, nº 641; Portela Filgueiras, 1984, p. 158, n. 1 e 159, fig. 1; Salinas de Frías, 2001, p. 210); porém, já Alarcão/Étienne/Fabre (1969, p. 222, n. 1) impugnaram tal interpretação, podendo hoje aceitar-se, após a criteriosa análise de Melena (1985, p. 489), tratar-se efectivamente de uma epígrafe consagrada a uma divindade indígena denominada *Ecussus*, que na transição entre as linhas 3 e 4 apresenta apenas o patronímico do dedicante: LEVRI (cfr. ainda HEp 1, nº 206).

¹⁴ No Norte de Portugal conhece-se um paralelo, oriundo de Monte Mosinho, Penafiel; trata-se do voto de *Ladronus Auitis filius a Lari Patrio* (vide Le Roux/Tranoy, 1974, p. 250-252). Santamaría (1981, p. 125-130) refere outro possível testemunho, nas Astúrias (*La(res) Pat(rii)*).

¹⁵ Uma ara incompleta de Villamesías, Cáceres (CPIL, nº 781: [---]/*bus.u.l. / a.s.*), poderá documentar mais uma dedicatória aos *Lares*.

¹⁶ Seguimos a leitura e interpretação de Abascal Palazón (1995, p. 80, n. 163). Relativamente às diversas leituras e interpretações desta inscrição, vide CPIL, nº 297; AE 1967, nº 203; AE 1969-70, nº 208; Mangas, 1986, p. 329; HEp 1, nº 166.

¹⁷ Leite de Vasconcellos (1913, p. 291-292 e fig. 136) inclui mais uma dedicatória (CIL II 5135), oriunda de Apra (Loulé), que não tivemos em conta (apesar de considerada in Mangas, 1986, p. 306; e Portela Filgueiras, 1984, p. 161); José d'Encarnação considera «arriscada qualquer hipótese de reconstituição do tónico», face ao estado do suporte (vide comentário a IRCP, nº 62), enquanto José M. Garcia (RAP, nº 163) acolhe com reservas a proposta de Leite de Vasconcellos. Um provável testemunho de Viseu (CIL II 404), considerado duvidoso por Leite de Vasconcellos (1913, p. 291), deve efectivamente ser rejeitado; trata-se de uma dedicatória a *Luruni* (Vaz, 1997, p. 214, nº 27).

¹⁸ Leite de Vasconcellos (1913, p. 292-293) sugeriu, com reservas, a hipótese de que esta inscrição documentaria *Lares publici* e não *domestici*, atendendo à presença do epíteto *aug(ustus)*.

¹⁹ Portela Filgueiras (1981, p. 173) cita IRCP, nº 80 (*Balsa*), considerando que se trata de uma lista de *amici curatores Larum* (cfr. posição idêntica in Mangas, 1986, p. 307); porém, o texto não permite tal interpretação (vide IRCP, p. 134-137, esp. 134).

²⁰ Relativamente à fórmula *de suo* e à sua presença na epigrafia votiva da *Lusitania*, vide Carvalho/Encarnação, 1991, nº 176 e n. 2; Fernandes, 1998-99, p. 176.

²¹ Assinale-se em Mérida, no âmbito do culto imperial, uma dedicatória aos *Lares Augusti* (AE 1915, nº 96) e uma inscrição monumental (uma placa de mármore, da qual subsistem apenas quatro fragmentos) que faria parte do *pulteus* de um *sacrarium Larum et imaginum* (HEp 4, nº 167); este *sacrarium* teria sido acrescentado à *ima cauea* do teatro de Agripa, na época de Trajano (vide Trillmich, 1993).

²² Vide Álvarez Martínez/Nogales Basarrate, 1994, p. 287-289 (fig. 8), com uma descrição pormenorizada.

²³ No que respeita à estatutária relativa aos *Lares* na Península Ibérica, vide Portela Filgueiras, 1984, p. 167-172.

²⁴ Relativamente às 26 inscrições do *corpus* de Pena (1981, p. 84-87), Mangas adicionou mais três (1986, p. 310-311: *Ep. Sagunto*, nº 339 e *RIT*, nºs 61-62), mas não considerou uma inscrição de Ampúrias indicada por Pena (1981, p. 84, nº 1). Quanto ao texto completo de uma inscrição de Orense (Pena, 1981, p. 86, nº 20; Mangas, 1986, p. 310), vide HEp 2, nº 573; para uma versão completa da dedicatória de *Tarraco a Tutelo Sancto* (Pena, 1981, p. 84, nº 9; Mangas, 1986, p. 311, referência), vide Alföldy, 1993, p. 18. Às inscrições referidas, acrescentem-se HEp 2, nº 573 (= HEp 7, nº 1231); HEp 4, nºs 284, 823, 1031; HEp 5, nºs 40, 542.

²⁵ RAP, nº 434 (= HEp 4, nº 1031) apresenta a seguinte leitura: [*S*]eueru / [*Sa*]elgi (?) f. [*T*]utelle / [*u. a. ?*] l. s.; para uma nova interpretação do patronímico (*[To]ngi?*), vide ficha nº 131 do “catálogo” do presente livro.

²⁶ Recorde-se a presença de uma dedicatória a *Iuno* na vizinha *Civitas Igaeditanorum*, colocada por *Cabura* (RAP, nº 377).

²⁷ Cfr., a esse respeito, Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 231.

Referências Bibliográficas:

Siglas utilizadas

AE = *L'Année Épigraphique*, Paris (indica-se o ano do volume e o número da inscrição).

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum* (indica-se o volume e o número da inscrição).

CPIL – ver Hurtado, 1977 (indica-se o número da inscrição).

DIP – ver Encarnação, 1975.

EE = *Ephemeris Epigraphica*, Berlin (indica-se o volume e o número da inscrição ou da página).

Ep. Sagunto – ver Beltrán Lloris, 1980 (indica-se o número da inscrição).

FC II – ver Étienne/Fabre, 1976 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

PCR – ver Coixão/Encarnação, 1997 (indica-se o número da inscrição).

FE = *Ficheiro Epigráfico*, suplemento da revista *Conimbriga*, Coimbra (indica-se o volume e o número da inscrição).

HEp = *Hispania Epigraphica*, Madrid (indica-se o volume e o número da inscrição).

ILER – ver Vives, 1971-72 (indica-se o número da inscrição).

IRCP – ver Encarnação, 1984 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

OCD – ver Hornblower/Spawforth, 1996³ (indica-se o número da página).

RAP – ver Garcia, 1991 (indica-se o número da inscrição ou o número da página).

RIT – ver Alföldy, 1975 (indica-se o número da inscrição).

TR – ver Díez de Velasco, 1998 (indica-se o número da página).

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Murcia.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1995) – Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 68, p. 31-105.

ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.

ALARCÃO, J. de (1989) – Geografia política e religiosa da *civitas* de Viseu. In *Actas do I Colóquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, p. 305-314.

ALARCÃO, J. de; [et al.] (1990) – Appendice. Propositions pour un nouveau tracé des limites anciennes de la Lusitanie Romaine. In *Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS "Les Villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires"*. Paris, p. 319-329.

ALARCÃO, J. de; ÉTIENNE, R.; FABRE, G. (1969) – Le culte des Lares a Conimbriga (Portugal). *Comptes Rendues de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*. Paris, p. 213-236.

ALFÖLDY, G. (1975) – *Die Römischen Inschriften von Tarraco*. Berlin.

ALFÖLDY, G. (1993) – Tarraco y la Hispania romana: cultos y sociedad. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto e Sociedad en Occidente"*. Barcelona, p. 7-26.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; [et al.] (1997) – *Museo Nacional de Arte Romano*. Mérida. Madrid.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M.; NOGALES BASARRATE, T. (1994) – Algunas consideraciones sobre la decoración de villae del territorium emeritense: musivaria y escultura. In *Les Campagnes de Lusitanie Romaine. Occupation du Sol et Habitats*. Madrid, p. 273-295.

BELTRÁN LLORIS, F. (1980) – *Epigrafía Latina de Saguntum y su Territorium*. Valencia.

BELTRÁN LLORIS, M. (1982) – *Museo de Cáceres. Sección de Arqueología*. Madrid.

BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.

CARDIM RIBEIRO, J. (1987) – Aponianicus Poliscinius: um falso teónimo. In *Studia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. (Veleia, 2-3). Vitoria, p. 311-325.

CARVALHO, H. P. A. (1998) – Pedestal ao Génio encontrado em Vilela, Amares (*Conventus Bracaraugustanus*). *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 57, n.º 262.

CARVALHO, P. C. (1998) – *O Forum de Aeminium*. Lisboa.

CARVALHO, R.; ENCARNACÃO, J. d' (1991) – Ara votiva de Ninho do Açor. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 39, n.º 176.

COELHO, J. (1948) v. Notas arqueológicas – "Cidades Mortas" (contribuição para o estudo arqueológico e artístico da Beira). *Ethnos*. Lisboa. III, p. 282-298.

COIXÃO, A. do N. S.; ENCARNACÃO, J. d' (1997) – *Foz Côa Romana. Notas Epigráficas*. Vila Nova de Foz Côa.

DÍEZ DE VELASCO, F. (1998) – *Termalismo y Religión. La Sacralización del Agua Termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*. [Ilus. Monografías, 1]. Madrid.

DIOGO, A. M. D.; FEIO, J. (1999) – Árula aos Lares (Alvito) (*Conventus Pacensis*). *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 62, n.º 280.

ENCARNACÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.

ENCARNACÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra.

ENCARNACÃO, J. d' (1985) – O culto ao Génio no Noroeste Peninsular. *Cadernos de Arqueologia*. Braga. Série II, 2, p. 41-49.

ENCARNACÃO, J. d' (1987) – Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*. Coimbra. 26, p. 5-37.

ENCARNACÃO, J. d' (1990) – A religião. In *Nova História de Portugal, I: Portugal das Origens à Romanização*. Lisboa, p. 442-461.

ENCARNACÃO, J. d' (1993) – *Interpretatio romana*. Quelques questions à propos de l'acculturation religieuse en Lusitanie. In *Lengua y Cultura en la Hispania Prerromana. Actas del V Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Salamanca, p. 281-287.

ENCARNACÃO, J. d' (1995) – A coleção epigráfica de Mário Saa no Ervedal. *Humanitas*. Coimbra. XLVII, p. 629-645.

ÉTIENNE, R. (1974³) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris.

ÉTIENNE, R. (1990) – À propos d'une inscription retrouvée de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. 29, p. 129-136.

ÉTIENNE, R.; FABRE, G. (1976) – Épigraphie. In *Fouilles de Conimbriga*, II. Paris, p. 13-232.

FERNANDES, L. da S. (1998-99) – A presença da mulher na epigrafia romana do *Conventus Scallabitanus*. *Portugalia*. Porto. N. S., XIX-XX, p. 129-228.

FERNANDES, L. da S. (1997) – Inscrições romanas de Tomar e seu termo. *Boletim Cultural da Câmara Municipal de Tomar*. Tomar. 21, Outubro, p. 149-213.

FIGUEIREDO, M. de (1953) – Subsídios para o estudo da viação romana das Beiras. *Beira Alta*. Viseu. XII (2), p. 153-206.

GARCIA, J. M. (1987) – Da epigrafia votiva de Conimbriga. Observações e novos monumentos. *Conimbriga*. Coimbra. 26, p. 39-60.

GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e Observações às «Religiões da Lusitânia» de J. Leite de Vasconcelos*. Fontes Epigráficas. Lisboa.

GUERRA, A. (1996) – Ammaia, Medobriga e as Ruínas de S. Salvador de Aramenha. Dos Antiquários à Historiografia Actual. *A Cidade (Revista Cultural de Portalegre)*. Portalegre. 11, n. s., p. 7-33.

HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A., eds. (1996³) – *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford/New York.

HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, 1892, *Supplementum* (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II). Berlin (= CIL II).

HURTADO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas*. Cáceres. Cáceres.

IGLESIAS GIL, J. M. (1986) – Genius Turgalensis. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 127-132.

LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II; 1913, III. Lisboa.

- LE ROUX, P.; FABRE, G. (1971) – Inscriptions latines du Musée de Coimbra. *Coimbra. 10*, p. 117-130.
- LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1974) – Contribution à l'étude des régions rurales du N. O. Hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penañel. In *Actes du III Congrès National de Archéologie*. Porto, p. 249-258.
- MANGAS, J. (1986) – Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II (18 1), p. 276-344.
- MANGAS, J. (1991) – Mujer y religión en Hispania. In *Historia de las Mujeres en Occidente*. 1: *La Antigüedad*. Madrid, p. 599-613.
- MANTAS, V. G. (1993) – Evergetismo e culto oficial: o construtor de templos C. Caninius Modestinus. In *Religio Romana. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto e Sociedad en Occidente"*. Barcelona, p. 227-250.
- MANTAS, V. G. (1994) – Olisiponenses: epigrafia e sociedade na Lisboa romana. In *Lisboa Subterrânea*. Lisboa, p. 70-75.
- MANTAS, V. G. (2000) – A sociedade luso-romana do município de Ammaia. In *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*. Mérida, p. 391-420.
- MELÉN, J. L. (1985) – Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento. In *Symbolae Ludovico Mixtelenu Septuagenario Oblatae*. 1, Victoria, p. 475-538.
- NOGALES, T. (1997) – Estanilla de Lar. In *Hispania Romana. Desde Tierra de Conquista a Provincia del Imperio*. Madrid, p. 407, n.º 211.
- PENA, M. J. (1981) – El culto a Tutela en Hispania. In *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano* (= *Memorias de Historia Antigua*, V). Oviedo, p. 73-88.
- PORTELA FILGUEIRAS, M. I. (1984) – Los dioses Lares en la Hispania romana. *Lucentum*. Alicante, 3, p. 153-181.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1994) – La Baeturia Celtica y los límites con Lusitania. In *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, 3: *Historia Antigua*. Córdoba, p. 345-353.
- RIGATO, D. (1985) – Indici epigrafici di CIL XI: *res sacrae*. In *Cultura Epigrafica dell'Appennino*. Faenza, p. 233-278.
- RIVES, J. (1992) – The Iuno Feminae in Roman society. In *Erlos du Monde Classique / Classical Views*. St. John's. XXXVII, N. 3, 11, p. 33-49.
- RODRÍGUEZ, V.; LLABA, S. (1992) – Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura. In *Terminología Antigua. Aguas Mineromedicinales. Temas Curativos y Culto a las Aguas en la Península Ibérica*. Madrid, p. 351-381.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1990) – Las ciudades romanas de Lusitania Oriental: su papel en la transformación del territorio y la sociedad indígena. In *Actas de la Tabla Redonda Internacional de CNRS "Les Villes de Lusitania Romana. Hiérarchies et Territoires"*. Paris, p. 255-263.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (2004) – Los Vatonos. *Indigenismo y Romanización en el Occidente de la Meseta*. Salamanca.
- SANTAMARÍA, S. (1981) – El culto a los Lares en el *Conventus Asturum*: la inscripción de Villadecanes. In *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano* (= *Memorias de Historia Antigua*, V). Oviedo, p. 125-150.
- SANTERO SANTURINO, J. M. (1978) – *Asociaciones Populares en Hispania Romana*. Sevilla.
- TOUTAIN, J. (1967) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*. I. Roma.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galia Romaine*. Paris.
- TRILMICH, W. (1993) – Novedades en torno al programa del teatro romano de Mérida. In *Actas de la I Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*. Mérida, p. 113-123.
- VAZ, J. L. (1979) – Três inscrições romanas da Beira Alta. *Beira Alta. Visão*. XXXVIII (3), p. 543-553.
- VAZ, J. L. (1997) – *A Cidade de Viseu. Época e Sociedade*. Coimbra.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones latinas de la España Romana*. Barcelona.

O LARARIUM DA VILLA ROMANA DE CENTUM CELLAS

Desde sempre as ruínas da Torre de Centum Cellas (Belmonte) têm dado azo

às mais diversas interpretações: parte central de um acampamento de época romana, *mansio* ou *mutatio* da via que ligava *Angusta Emerita* a *Bracara Augusta*, através da Serra da Estrela,...

As escavações que efectuámos em redor da Torre permitiram-nos esclarecer algumas dúvidas que continuavam sem resposta, nomeadamente quanto à cronologia e funcionalidade do monumento.

As estruturas identificadas pertenceram a uma *villa*, que um colono romano abastado mandou construir para sua residência em meados do séc. I d.C. Este proprietário dedicar-se-ia, por um lado, às actividades agrícolas normais no *fundus* de que a sua *villa* era o centro e, por outro lado, à exploração e comércio dos recursos minerais da região, nomeadamente do estanho, extremamente abundante.

Todo o conjunto, em forma de P e perfeitamente simétrico, organizava-se em torno de um pátio (planta, n.º 4). O topo SO era a parte principal da casa, com a Torre ao centro, sendo as alas laterais ocupadas por construções destinadas a outros fins.

Para lá de pequenas obras que terão ocorrido ao longo dos anos, as maiores remodelações datam de finais do séc. III d.C., altura em que um incêndio destruiu parcialmente a primitiva residência.

Estas obras não modificaram muito a planta-base da casa do séc. I, apenas a continuaram, mantendo-se a simetria do conjunto. Houve um aumento da área edificada, com o prolongamento dos corpos laterais e a construção de alguns novos espaços mais de acordo com os gostos e modas da época, como é o caso da sala com ábside a SE (planta, n.º 2).

O pátio, que poderia ter sido ajardinado, foi fechado a NE através de uma nova ala edificada no topo fronteiro à residência senhorial. Aqui seria agora a entrada principal do complexo e nas divisões adjacentes funcionariam as salas de aparato.

As novas salas não abriam directamente para o pátio, mas para uma área de circulação, possivelmente porticada, que o rodeava (planta, n.º 3).

A moderna construção de uma estrada veio, há algumas décadas, destruir parcialmente o novo corpo da entrada, subsistindo apenas vestígios de algumas salas no canto SE da *villa*.

Neste canto foi identificada uma sala para a qual se acedia através de uma porta existente no espaço de circulação (planta, n.º 1). Está parcialmente destruída a Norte, mas ainda se conserva grande parte da sua dimensão original.

Entrando neste compartimento encontramos, no lado esquerdo, encostada à parede e fazendo ângulo, uma estrutura incompleta

Helena FRADE

feita de tijolos. Neste mesmo lado existiam ainda um silhar de granito e uma

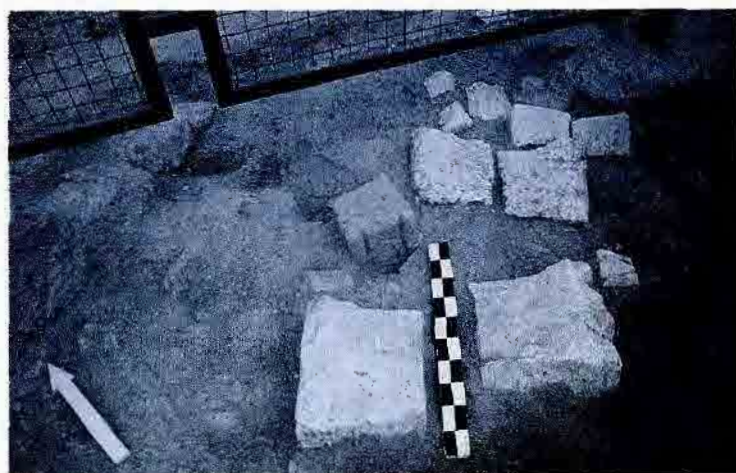
lareira, colocados ao nível do pavimento (fot. 1).

Debaixo do relhado, que se encontrava caído, foram encontradas 8 aras de diversos tamanhos (fot. 2). Todas elas estavam fracturadas e apenas 6 estavam completas. No mesmo nível estratigráfico foi ainda recolhido um pequeno tesouro composto por 28 moedas. As moedas são do séc. III/IV d.C., sendo a mais antiga de Galieno, com cunhagem de Roma, e a mais recente de Graciano. Os centros emissores, que foram possíveis determinar, situam-se em Roma ou no Oriente, em cecas como Constantinopla ou Tessalonica¹.

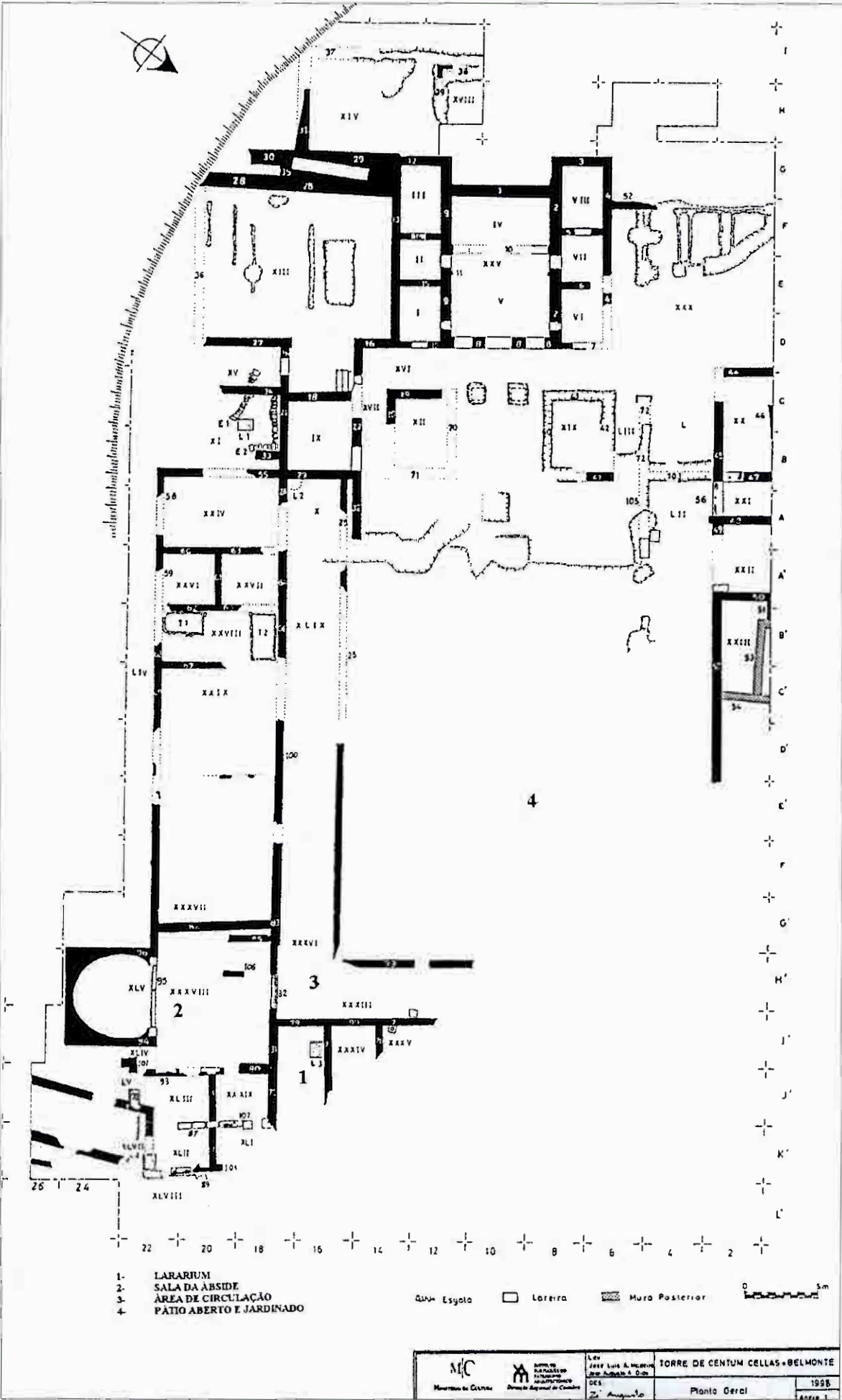
O aparecimento das aras por si só poderia levar-nos a pensar que estaríamos perante uma oficina de fabrico e venda deste tipo de material. Contudo, se associarmos a localização do compartimento em que foram encontrados os altares – próximo do espaço aberto e junto à entrada – com a lareira e as estruturas que lhe



1. A estrutura do lararium.



2. As aras in situ.



estão associadas e também com o pequeno tesouro, logo nos surge a hipótese de estarmos perante o local do culto familiar aos antepassados e aos deuses protectores da casa: o *lararium*.

Não conhecemos, na Península Ibérica, quaisquer paralelos para o *lararium* de Centum Celas. Os *lararia* melhor estudados e publicados provêm de cidades italianas, principalmente de Pompeia. No entanto, não existem muitas similitudes entre estes e o de Centum Celas, quer a nível estrutural quer a nível cronológico, uma vez que o situamos no séc. IV d.C.

Das seis aras encontradas apenas a ara de granito (Cat. n.º 134)² se apresenta epigrafada, apesar de a inscrição estar bastante desgastada e ser de difícil leitura. Esta ara está bem paginada e as lerras são bastante homogêneas, pelo que a poderemos situar no séc. I d.C. Terá pertencido ao primitivo *lararium* da casa, sendo sobrevivido ao longo dos anos.

Com as remodelações e ampliações que tiveram lugar no séc. III/IV d.C., o local do culto familiar foi certamente transferido para mais perto da entrada e das novas salas de recepção. A ara de granito, que se revestiria de grande importância para os moradores por ter sido gravada na altura da fundação da casa, continua a integrar o novo *lararium*; apenas lhe foi reescrita a fórmula dedicatória final, que aparece no lado direito da base com letras mais profundas e maiores que as restantes e de execução pouco cuidada.

As outras aras não apresentam qualquer sinal de terem sido

gravadas. No entanto, se pensarmos que os *lararia* de Pompeia são na sua maioria pintados, e que algumas inscrições também o eram, não será difícil imaginar que a mesma solução foi aqui adoptada.

Uma destas aras (Cat. n.º 135) tem gravados nos lados menores uma pátera e um jarro, decorações normalmente associadas a monumentos funerários, pelo que poderá parecer, numa primeira abordagem, encontrar-se fora de contexto; no entanto, não o estará se tivermos em linha de conta que nos *lararia* o culto dos deuses Lares estava intimamente associado ao culto dos antepassados já falecidos.

O *lararium* de Centum Celas teve certamente um lugar para as pequenas estatuetas de bronze, representando os deuses protectores da casa, e as aras mais pequenas. Este sítio seria a estrutura de tijolos, embora mais alta. A lareira, onde ardia o fogo sagrado e onde se queimava o incenso, completava o local de culto. As moedas encontradas funcionaram como oferendas aos Lares, colocadas num pequeno cofre de madeira.

Todo o conjunto (lareira, bancada e aras) dá-nos bem uma ideia do que teria sido este espaço de recolhimento da casa e do espírito religioso dos proprietários da *villa*. Através do cumprimento minucioso dos rituais, da *pietas* em relação aos antepassados e das oferendas aos deuses, solicitavam aos *Lares* a protecção necessária para a casa, a família e os negócios.

Notas.

¹ Agradecemos a José Ruivo a classificação destas moedas.

² Reportamo-nos ao "Catálogo" da presente publicação.

Referências bibliográficas:

- DAREMBERG, Ch.; SAGLIO, E.; POTTIER, E. (1877-1919) – *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris. s.v. *Lares*.
 FRADE, H. (1993-94) – A Torre de Centum Celas (Belmonte): uma *villa* romana. *Conimbriga*. Coimbra. 32-33, p. 87-106.
 JASHEMSKI, W. F. (1979) – *The Gardens of Pompeia*. New York.

MANIFESTAÇÕES PARTICULARES DE DEVOÇÃO: AS ÁRULAS DE CONIMBRIGA

Ana RIBEIRO

Constitui objecto do presente artigo o estudo de um conjunto de árulas provenientes de *Conimbriga* que, não obstante o número pouco vasto de exemplares, representa o núcleo mais significativo deste tipo de monumentos conhecido para o território actualmente português.

Composto por 16 árulas, todas elas de cariz votivo, este conjunto revela-se de particular interesse para o conhecimento dos cultos particulares.

A relativa simplicidade de execução, a par da sua pequenez, conferem a estas árulas um certo 'ar familiar', pelo que todas elas têm sido associadas a ambientes domésticos. Porém, tais realidades não têm de estar por força ligadas, sendo possível avançar novas hipóteses interpretativas quanto às possivelmente diversas finalidades culturais destes monumentos – o que passa, acima de tudo, pela tentativa da sua classificação funcional.

As árulas de *Conimbriga*:

O conjunto de árulas estudado – cujas características gerais apresentamos sintetizadas no Quadro (= Q.) subsequente –, define-se pelas reduzidas dimensões dos monumentos, que oscilam entre os 18,5/26,5 cm de altura (nos exemplares completos) e os 5,2/13,2 cm de largura do fuste (com excepção da árula 15, de dimensões particularmente exíguas), e pelo suporte – o calcário – utilizado na totalidade dos exemplares. Porém, são outras particularidades que reforçam a coesão deste conjunto.

Para além de algumas afinidades morfológicas a nível dos capitéis, as epígrafes não deixam de revelar certas proximidades de cariz paleográfico. Desraca-se o uso de linhas auxiliares nas árulas 3, 7, 10 – para este caso existem algumas reservas – e 12, que parecem ter um carácter não só funcional mas também decorativo, sendo nalguns casos relativamente ostensivas e bem marcadas (cfr. Cardim Ribeiro, 1989, p. 146), como se verifica nos exemplares 3 e 7.

Os caracteres são frequentemente de tipo cursivo, não havendo total uniformidade no desenho das letras, muitas vezes quase só esgratadas (Q. 3, 5, 8 e 14) – o que se deve não só às reduzidas dimensões dos monumentos, mas também à 'rapidez' e relativo 'descuido' na realização das respectivas inscrições.

É de referir a quase total ausência de pontuação, com excepção dos monumentos 3, 7 e 9. No primeiro caso, o único ponto visível na inscrição – localizado na detraideira linha – parece corresponder a uma *hedera* estilizada.

A estrutura textual adoptada parece ser a mais comum – teónimo, dedicante e fórmula votiva abreviada –, mas nem todas as

epígrafes seguem este modelo. O monumento 1, consagrado a *Iupiter Optimus Maximus*, não evidencia, aparentemente, qualquer fórmula votiva; no entanto, poderá admitir-se para este caso que o S

da última linha corresponda não à última letra do *cognomen* do dedicante – que talvez constasse (em módulo menor?) no final da linha anterior, ora apagada –, mas sim a uma fórmula votiva simples, *solvit*, justificando-se assim o seu posicionamento relativamente centrado. Se predominam as fórmulas votivas abreviadas, na árula 3 é no entanto possível a leitura da expressão *donum de<d>it*, na qual a omissão do *D* poderá revelar uma ortografia 'popular' ou corresponder apenas a um erro de lapicida.

No âmbito das características externas, é de assinalar a presença de elementos decorativos num único exemplar, a árula n.º 6, consagrada a Diana, concretamente no capitel e constituídos por rosetas inscritas em círculos. Idêntica ornamentação ocorre num outro monumento de *Conimbriga*, uma ara, de maiores dimensões, eventualmente dedicada a *Mater Magna Deum* (FC II, p. 44-45, n.º 22, pl. VI); prestaremos perante motivos simbolicamente alusivos ao carácter naturalista destas deusas?

Na face inferior da árula 9 registam-se vários sulcos paralelos, pouco profundos, destinados provavelmente a criar uma melhor aderência do monumento ao suporte onde estaria colocado; esta face apresenta também duas linhas cruzadas, cuja funcionalidade se desconhece, mas que são evidentemente intencionais. Detectaram-se ainda dois orifícios nas faces posterior e anterior da base do monumento 3, claramente destinados à sua fixação em posição vertical. Situação análoga ocorre na árula 7, a qual ostenta um orifício centrado na face inferior.

A ausência de contextos seguros dificulta a definição cronológica e funcional da maior parte destes monumentos, pois apenas para duas aras se conhece o respectivo enquadramento. Quanto às restantes, é possível atribuir um provável contexto a seis exemplares, predominando os monumentos recolhidos na área do *forum* – o que não implica que estivessem necessariamente integrados em espaços públicos, podendo (pelo menos alguns) estar associados a espaços privados que ladeavam esta área.

Deste modo, será apenas possível adiantar uma datação mais segura para a árula consagrada aos *Lares Aquiles*, descoberta no *atriolum* e junto à fonte da *domus* conhecida como "Casa dos Repuxos" (Correia, 1972, p. 316), facto que parece permitir a sua integração cronológica em finais do séc. II-inícios do séc. III d.C. – o que, apesar de tudo, não é consensual (cfr. Étienne, 1990, p. 134: último quartel do séc. I d.C.); e para a árula dedicada a *Fortuna*, proveniente das

"Termas do Sul", sensivelmente da mesma época (cfr. FC II, p. 23).

Quanto aos monumentos associados ao *forum*, desconhece-se o contexto original, efectuando-se a sua datação – assim como a das restantes ámulas, claramente descontextualizadas – com base exclusiva na análise das respectivas características externas e internas. Assim, a maior parte das ámulas de *Conimbriga* recai entre o séc. II d.C. – III d.C., ainda que alguns dos monumentos sejam efectivamente anteriores e, um deles, talvez mais tardio. Os extremos limites ser-não testemunhados pela ámula consagrada ao *Genius Conimbricae*, possivelmente ainda da primeira metade do séc. I d.C., e pelo minús-

culo voto de *Fortunata*, que poderá situar-se já no séc. IV d.C.

A relativa homogeneidade tipológica do conjunto em análise parece militar a favor da existência de uma oficina local, localizada em *Conimbriga*, hipótese reforçada pela presença de uma série de ámulas inacabadas provenientes desta *ciuitas* (FC II, p. 216 e 217, n.º 1, n.º 2, n.º 3 e n.º 5; cfr. ainda Étienne, 1990, p. 135-136). Tal oficina poderá ter funcionado sobretudo durante os séculos II e III d.C. (Cardim Ribeiro, 1989, p. 148), e acaso produzido também outros monumentos provenientes de áreas circundantes, como Soure (id., *ib.*) ou *Aeminium* (Le Roux/Fabre, 1971, n.º 2).

QUADRO: CONJUNTO DE ÁMULAS DE CONIMBRIGA

Nº	Características externas		Características internas		Proveniência exacta	Cronologia	Referências
	Material	Dimensões (cm)	Divindades	Dedicantes			
1 ^(a)	Calcário	12,5 ^(b) x 9 x 6,5	<i>I(ovi) O(ptimo) M(aximo)</i>	<i>Publius Igi[us] Lupus</i>	desconhecida	séc. II-III d.C.	Garcia, 1987, n.º 4; <i>HEp</i> , 2, n.º 782
2	Calcário	25,6 x 12 x 5,5	<i>I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onservatori)</i>	<i>Tanginus Tonginiae filius</i>	desconhecida (reaproveitada na parede da basílica cristã)	séc. I d.C. (finais)	Étienne, 1991; <i>HEp</i> , 5, n.º 1019
3 ^(a)	Calcário	20 x 8 x 6	<i>Minerva[e] Sanctae</i>	<i>[co]llegiat[i]</i>	desconhecida	séc. II-III d.C.	Garcia, 1987, n.º 2; <i>HEp</i> , 2, n.º 780; <i>HEp</i> , 4, n.º 1049
4	Calcário	26,5 x 13,2 x 6,7	<i>Apollini Aug(usto)</i>	<i>Caecilia Avita</i>	desconhecida	séc. I (finais) – II d.C.	FC II, n.º 2
5	Calcário	9,8 ^(b) x 5,4 x 6,2	<i>Phoe[bo] The[o]</i>	<i>Iphi[us]</i>	<i>forum</i>	séc. II d.C.	FC II, n.º 16
6 ^(a)	Calcário	6,4 ^(b) x 8,3 x 7,4	<i>[Dia]ne Fe[roci?]</i>	?	desconhecida	séc. II-III d.C.	inédita (cfr. "Cat.", n.º 147)
7 ^(a)	Calcário	21,3 x 6,1 x 4	<i>Liberi Patri</i>	<i>Valerius Daphinus</i>	área utilitária	séc. II d.C. (2ª met.)	Correia, 1972, p. 329-330; FC II, n.º 13
8 ^(a)	Calcário	8,2 ^(b) x 6,5 x 6	<i>Aquiae</i>	<i>Q(uintus) I(ulius) C[?]</i>	desconhecida	séc. II-III d.C.	Garcia, 1987, n.º 3; <i>HEp</i> , 2, n.º 781
9 ^(a)	Calcário	18,5 x 8 x 6	<i>L(aribus) Aquitibu[s]</i>	<i>G(aius) C(aecilius?) Rufus</i>	<i>atriolum</i> da "Casa dos Repuxos"	séc. II (finais) – III d.C. (inícios)	Correia, 1972, p. 316 e 328; FC II, n.º 9; Garcia, 1987, n.º 1; Étienne, 1990; <i>HEp</i> , n.º 779; <i>HEp</i> , 3, n.º 476
2,							
10	Calcário	18,6 ^(b) x 8,2 x 10,4	<i>Laribu[s] [V]ialib(us)</i>	?	<i>forum</i>	séc. II (finais) – III d.C.	Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 223; FC II, n.º 12
11	Calcário	17 ^(b) x 9,1 x 9,1	<i>Fl(aviae) Conimbricae et Larib(us) ein[us]</i>	<i>[...]us Faustu[s]</i>	<i>forum</i>	séc. I (finais) – II d.C. (inícios)	Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 213-216; Encarnação, 1972, p. 91-108; FC II, n.º 10
12	Calcário	14,3 ^(b) x 9,7 x 6,4	<i>Genio Conimbricae</i>	?	Sul do <i>forum</i>	séc. I d.C. (1ª met.?)	Alarcão/Étienne/Fabre, 1969, p. 217-218; FC II, n.º 6
13 ^(a)	Calcário	10 ^(b) x 7,8 x 7,5	<i>Geni[o]</i>	?	desconhecida (área doméstica?)	séc. II-III d.C.	inédita (cfr. "Cat.", n.º 144)
14	Calcário	9,4 ^(b) x 5,2 x 3,6	<i>Fortunae</i>	<i>Vitalio</i>	"Termas do Sul"	séc. II (finais) – III d.C.	FC II, n.º 4
15 ^(a)	Calcário	5,1 ^(b) x 2 x 2,4	<i>[...]co</i>	<i>Fort[un]nata</i>	desconhecida	séc. III-IV d.C.	inédita (cfr. "Cat.", n.º 149)
16	Calcário	8,4 ^(b) x 12,2 x 9,4	?	?	<i>forum</i>	séc. I (finais) – II d.C. (inícios)	FC II, n.º 23

^(a) Estas ámulas correspondem às fichas n.ºs 142-149 do "Catálogo"; ^(b) Dimensão truncada.

Divindades:

Ainda que restrito em número de exemplares, este conjunto de árulas remete para o culto de diferentes divindades latinas, estando representadas algumas das mais importantes, caso de *Iuppiter* e *Minerva*, destacando-se ainda as de cariz abstracto, nomeadamente os *Lares* e os *Genii*.

● *teónimo Iuppiter* surge em duas das inscrições (Q. 1 e 2), na sua forma mais vulgar e abreviada (cfr. Alarcão, 1988, p. 167): *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus)*. Porém, num dos monumentos – n.º 2 –, o deus apresenta um derradeiro epíteto indicado através da sigla *C*, que chegou a ser desenvolvido como *C(onimbrigensis)* (Étienne, 1991, p. 126-128); mas, uma vez que são já conhecidos vários epítetos latinos abreviáveis deste modo e associados a *Iuppiter* (Carter, 1965², p. 51), entre os quais se destaca o epíteto *Conseruator*, que ocorre com maior frequência (Albertos/Bento, 1977, p. 1205; Vázquez Hoys, 1983-84, p. 83-215), julgamos ser mais prudente e viável propor, precisamente, *C(onseruator)* (cfr. *AE*, 1992, n.º 941; *HEp*, 2, p. 312). Todavia, a presença deste epíteto não inviabilizará eventual relação com um deus de cariz indígena que, por funções análogas, seja aqui assimilada ao *Iuppiter* latino; de facto, as inscrições dedicadas a *Iuppiter* encobrem, por vezes, divindades paleohispánicas (Mangas, 1986, p. 619), sendo a maioria consagradas por indivíduos de condição servil ou de explícita origem indígena (id., *op. e loc. cit.*). Esta última tendência verifica-se, com segurança, para a árula n.º 2.

Uma outra deidade romana a ser cultuada é *Minerva* (Q. 3), associada a um epíteto, *Sangra/Sancra* ou *Sancta*, cuja leitura e interpretação tem suscitado alguns problemas. Considerando-se que o *G* comumente decifrado ao centro da linha 2 corresponde na realidade a um *C* (cfr. “Cat.”, ficha n.º 143), a palavra *Sancra* aí registada poderá equivaler a um simples erro de *scriptor* ou de lapicida, e esconder o vulgar epíteto *Sancta* (Carter, 1965², p. 70-72; *ILER* 5947). Para o território da Lusitânia é conhecida apenas uma outra inscrição consagrada a *Minerva*, proveniente de Valado, Alcobaca (*CIL* II 351; Garcia, 1991, n.º 410), de carácter pouco vulgar, uma vez que se revela simultaneamente votiva, funerária e honorífica. A evidência epigráfica hispânica para o culto desta divindade é, sobretudo, oriunda da Tarraconense e da Bética, estando associada, na sua quase totalidade, a meios militares e guerreiros (Vázquez Hoys, 1981), embora apareçam, com menos frequência, monumentos consagrados por corporações ou *collegia* (Santero Santurino, 1978, p. 54) – como é o caso do exemplar conimbrigense. A árula de *Conimbriga* poderia estar eventualmente associada à estatueta de bronze de *Minerva*, da mesma época, descoberta na *domus* hoje conhecida como “Casa de *Cantaber*”, visto que estas duas peças surgem conjuntamente numa mesma frase expressa por Vergílio Correia (1972, p. 330); porém – e ainda que a ideia seja tentadora –, nada garante que ambas prove-nham efectivamente do mesmo local.

Ainda no contexto das divindades do panteão clássico integra-se a árula consagrada a *Apollo* (Q. 4), cujo epíteto *Augustus* poderá não indicar necessariamente um voto associado ao culto imperial, como foi proposto (*FC* II, p. 20), mas apenas o conceito de “santo”, “sagrado”, “venerável” (cfr., *vg.*, Leglay, 1966, p. 130 e n. 9). As referências a *Apollo* são raras no actual território português, e se o monumento de *Olisipo* (*ILER* 166) é colocado por um Augustal, já a ara de Beringel (*ILER* 177) parece estar associada a uma mera manifestação de devoção particular, sem qualquer conotação com o Culto Imperial (Encarnação, 1984, p. 354-355 e 791).

O epíteto *Phoebus* (Q. 5), de cariz grecizante – e que significa “o Brilhante” –, remete claramente para *Apollo* (*FC* II, p. 37); neste monumento, proveniente do *forum* (id., p. 36), verifica-se que não só a invocação, mas também o nome do dedicante, são de origem grega.

Seguindo uma coerência simultaneamente mitológica e funcional, reportar-nos-emos agora – depois de *Apollo* e antes de *Liber Pater* – ao voto colocado a *Diana* (Q. 6). Considerou-se que, das quatro letras incompletas que subsistem, as duas primeiras corresponderiam à desinência dativa do *teónimo*, à qual se seguiria o início de um epíteto, porventura *Ferox* (Carter, 1965², p. 29 e 30) – embora se trate, epigraficamente, de um caso muito raro, senão mesmo único, não sendo porém impossível admitir a sua referência uma vez que poderá ter existido influência literária, a partir de um texto de Marcial (cfr. id., *ib.*, p. 30, col. 1); ainda no domínio dos epítetos seria também aceitável *Felix*, que ocorre associado a *Diana* numa legenda monetária (Cesano, 1961, p. 1743). Mas estas duas lerras poderão, afinal, corresponder apenas ao início do nome do dedicante, sendo então vastas as hipóteses de reconstituição; apenas com base nos *cognomina* recolhidos na epigrafia de *Conimbriga*, torna-se viável propor os antropónimos *Felix* ou *Festiva*, os quais surgem frequentemente associados a indivíduos de condição servil (*FC* II, n.º 50, 51, 54 e 60).

O monumento consagrado a *Liber Pater* (Q. 7) foi descoberto num recinto formado por «compartimentos de carácter utilitário, entre os quais um que serviu provavelmente de adega, com um tanque ou lagareta forrado de *opus signinum*» (Correia, 1972, p. 329), facto que sugere a provável manutenção do culto à antiga divindade itálica de cariz naturalista, independentemente da sua assimilação ao deus grego *Dioniso/Baco*. As inscrições dedicadas a *Liber Pater* surgem, por exemplo, em *Olisipo* (*ILER* 214) e na *Civitas Igaeditanorum* (Almeida, 1956, p. 378-379), mas são mais frequentes no *Conventus Tarraconensis* (Corell, 1988) e parecem estar associadas a invocações levadas a cabo por populações autóctones romanizadas (id., *ib.*, p. 141). Esta mesma tendência verifica-se talvez na inscrição de *Conimbriga*, atendendo à utilização de uma fórmula votiva, *animo libens posuit*, considerada tipicamente lusitana (*FC* II, p. 34), o que poderá levantar a hipótese de se tratar de um indivíduo de origem indígena – embora, neste caso,

estejamos perante um liberto que conserva como *cognomen* o nome 'artificial' de cariz grecizante que lhe impusera o seu patrono.

As restantes áruas são consagradas a divindades de cariz abstracto ou relacionadas com as águas.

A deificação do elemento aquático ocorre na árua 8, consagrada explicitamente à *Aquia* (sic); casos como este não são frequentes, conhecendo-se, até ao momento, apenas uma outra epígrafe com similar invocação, proveniente da nascente termal das Caldas de Monchique (Encarnação, 1984, n.º 56). Os votos colocados às divindades de cariz aquático estão frequentemente relacionados com questões salutíferas, uma vez que a água é a *fons et origo*, tornando-se na substância mágica e medicinal por excelência, porquanto cura, rejuvenesce e assegura a própria vida (Eliade, 1994², p. 243 e 249); é, pois, provável que esta árua de *Conimbriga* estivesse associada a um contexto onde brotariam águas, por exemplo um complexo termal, ou mesmo uma nascente.

No conjunto em análise evidencia-se uma outra devoção a *numina* vinculados com o elemento aquático, os *Lares Aquites* (Q. 9); de facto, ainda que a abreviatura do teónimo pudesse teoricamente levantar algumas dúvidas quanto à sua leitura, proporcionando quer *L(aribus) Aquitibus* quer **Laquitibus* (FC II, p. 28), a existência de um espaço e de um ponto entre a primeira letra e as restantes inviabilizam claramente a segunda hipótese. O epíteto, *Aquitibus* no dativo, constitui em si mesmo um *unicum*, embora derivado do substantivo latino *aqua*, porventura por influência das formações compostas em *aqui-* (Ernout/Meillet, 1985⁴, p. 41, col. 2); trata-se, certamente, de um regionalismo, a confrontar com o dativo do singular *Aquaie*, por *Aquae*, da árua n.º 8. O facto de ser uma divindade tópica e, simultaneamente, tutelar (*Lares*), permite, a par da sua proveniência – de perto do fontanário do *atriolum* da “Casa dos Repuxos” –, pensar num culto doméstico de cariz salutífero, que abrangeria todos os habitantes da casa; a singularidade do epíteto poderá revelar a sua eventual origem indígena (Encarnação, 1987, p. 26).

De entre as invocações caracteristicamente tutelares fazem parte outros dois monumentos consagrados aos *Lares* (Q. 10 e 11). O culto a estas divindades difundiu-se na Península Ibérica através de um progressivo processo de latinização e de sincretismo religioso.

A árua consagrada aos *Lares (Conimbricae)* (Q. 11), subentendidos pela expressão *laribus eius*, é igualmente dedicada *Flaviae Conimbricae*, o que prova a reorganização desta *ciuitas* na época dos Flávios (Alarcão, *et al.*, 1969, p. 215 e 216). Este texto apresenta alguma complexidade em termos de interpretação, uma vez que remete, por um lado, para temas político-administrativos e ideológicos, através da referência a *Flavia Conimbrica* e, por outro, para o culto dos antepassados e das famílias, através da invocação *Laribus eius*; trata-se, portanto, da fusão num só monumento dos dois âmbitos complementares da prática religiosa e do sagrado, o

de cariz público e o de cariz privado, reflectindo assim a reorganização da cidade em termos político-administrativos mas também a permanência dos cultos familiares e sua ligação aos antepassados. Pelo carácter desta epígrafe – e também atendendo à sua específica proveniência –, é provável que o monumento estivesse efectivamente integrado num local do *forum* (FC II, p. 28), talvez não no templo do Culto Imperial, mas na *Curia*, por exemplo.

Um outro exemplar oriundo da zona do *forum* (Q. 10) consagra *Laribus Vialibus*, os quais constituem um caso particular de *numina*, pois surgem associados quase exclusivamente ao território do Noroeste Peninsular, encontrando-se muito pouco documentados no restante mundo romano – facto que levou alguns autores a considerar que esta denominação latina encobria divindades de origem indígena com funções similares (cfr. Portela Filgueiras, 1984, p. 163); as inscrições consagradas aos *Lares Viales* são, na generalidade, datáveis dos finais do séc. II e do séc. III d.C., representando, possivelmente, a derradeira fase do referido processo de sincretismo (Beltrán Lloris, 1988, p. 64), uma vez que podem ocultar uma realidade indígena sob uma nomenclatura já plenamente latina (Bermejo Barrera, 1986, p. 183). A epígrafe de *Conimbriga* não fornece elementos suficientes para a compreensão do culto na área desta *ciuitas*, mas pode estar associada à via *Olisipo-Conimbriga-Bracara* (FC II, p. 32 n.º 98), explicando-se assim a difusão do conceito de *Lares Viales* para Sul do território em que mais vulgarmente se manifesta.

Os *Genii* (Q. 12 e 13) correspondem a entidades abstractas protectoras que presidem ao nascimento de alguém ou à construção de algo, tornando-se, assim, no seu *numen* tutelar por excelência (DMGR, 1982, p. 213).

Genius Conimbricae (Q. 12) é a divindade tutelar e tópica que preside à fundação da própria cidade enquanto *oppidum* romano, protegendo por extensão todos os seus habitantes. Decerto não foi acidentalmente que a árua consagrada *Genio Conimbricae* surgiu perto da entrada do *forum*, onde eventualmente poderia ter existido um templete, ou edícula, dedicado ao Génio da cidade (FC II, p. 25).

No conjunto surge uma outra árua dedicada *Genio* (Q. 13), sendo apenas possível reconstituir o teónimo, mas não determinar se se trata de um Génio pessoal ou tópico, bem como o respectivo oferente. A pequena dimensão do monumento só por si não remete necessariamente para um Génio pessoal – como o demonstram, por exemplo, as áruas consagradas ao *Genius Baselecae*, de *Aeminium* (Le Roux/Fabre, 1971, n.º 2), ou ao *Genius Conimbricae* –, mas o facto de Correia (1972, p. 328) afirmar existirem «em *Conimbriga* áruas caseiras encabeçadas pela dedicatória *Genio*» torna sugestiva a hipótese de o monumento em análise ter origem e funcionalidade domésticas.

Uma outra abstracção favorável cultuada nesta série de áruas é *Fortuna* (Q. 14) que, em contexto hispânico, surge associada a variados grupos de devotos, incluindo indivíduos de condição ser-

vil, cidadãos romanos civis e militares; no caso da inscrição estudada o dedicante apresenta apenas um único nome, pelo que consideramos tratar-se muito provavelmente de um escravo. A proveniência deste monumento – “Termas do Sul” – propicia a associação de *Fortuna* com o conceito de *salus*, no âmbito do qual, um vez mais, as águas desempenham um papel importante; a relação entre *Fortuna* e as águas, embora não seja muito vulgar, está atestada, inequivocamente, em algumas inscrições hispânicas, onde é invocada *Fortuna Balnearis* (v.g., ILER 444, 450), não sendo impossível – conforme sugeriu J. Alarcão (cfr. FC II, p. 23) – que também no caso conimbrigense esteja subjacente a mesma noção numinosa.

Para terminar a análise das várias divindades que ocorrem no conjunto de árulas de *Conimbriga* – e no total desconhecimento do teónimo que apresentaria a n.º 16 –, assinala-se a desinência dativa *-co* patente no texto n.º 15, a qual remete, com grande probabilidade, para um teónimo de tipo paleohispânico ou para um epíteto de cariz toponímico: neste caso, pensa-se que dificilmente toda a invocação caberia numa única linha, iniciando-se, por certo, na zona superior, ora truncada, do fuste. Como veremos mais à frente, a dedicante identifica-se através do antropónimo *Fortunata*, de evidente cariz apotropaico, relacionado com a boa sorte – a *Fortuna* – que se pretendia atrair sobre o indivíduo assim denominado.

Dedicantes:

São conhecidos os dedicantes da quase totalidade das árulas estudadas, pelo que a análise da respectiva antroponímia permite reunir alguns dados essenciais para compreendermos qual a dimensão social da utilização deste tipo de monumentos.

Para o n.º 1, consagrada a *Iuppiter Optimus Maximus*, apresenta-se aqui uma nova interpretação do nome do dedicante, vulgarmente lido como *Publius Lupus*, até porque não parece fazer sentido existir um indivíduo portador de apenas dois *cognomina*, o primeiro dos quais de extrema raridade (Kajanto, 1982, p. 216 e 232); considerou-se, assim, que se trata de um homem portador de *trianomina* – eventualmente um cidadão –, cujos elementos onomásticos terão sido confundidos em anteriores leituras devido à falta de pontuação. Propomos, em concreto, *P(ublius) Igius Lupus*. O gentílico *Igius*, apesar de pouco frequente em todo o mundo romano, surge nalgumas inscrições (Solín/Salomies, 1988, p. 96); a curvatura do *G* induz a supor um último traço, vertical, dirigido para baixo, tal como sucede em idêntica letra na terceira linha da árula n.º 3.

Para além deste caso, foram registados pelo menos mais dois oferentes portadores de *trianomina*: *Gaius C(aecilius?) Rufus* e *Quintus Iulius C[?]*, que cultuam respectivamente os *Lares Aquiles* e a *Aquia*. A indicação do *nomen* abreviado, *C(aecilius?)*, explica-se atendendo à proveniência e utilização doméstica da árula em que se encontra registado, porquanto seria de todo desnecessário, nesse

contexto intrinsecamente familiar, explicitar o gentílico. Quanto a *Quintus Iulius C[?]*, considerou-se que as duas primeiras letras da terceira linha correspondem ao *praenomen* e *nomen* do dedicante, aos quais se seguiria o *cognomen* por extenso; também aqui a abreviatura do gentílico deverá indiciar o perfeito conhecimento da *gens* em causa, muito possivelmente a *gens Iulia*.

Um quarto exemplo de *trianomina* poderá entrever-se no indivíduo que consagra *Flaviae Conimbricae et Laribus eius* (Q. 11), mas o estado da epígrafe impede-nos quaisquer certezas. Também *Caecilia Avita*, que coloca o seu voto a *Appoll Augustus* (Q. 4), será com toda a probabilidade uma cidadã, embora apresente um *cognomen* latino frequentemente utilizado em meios populacionais de origem paleohispânica (cfr., v.g., Untermann, 1965, p. 65-66).

Os restantes dedicantes das árulas em análise não possuem indícios de cidadania, revelando-se antes de condição servil ou peregrina.

O antropónimo *Fortunatus/-a* encontra-se bem atestado na Hispânia (Abascal Palazón, 1994, p. 371-372), podendo na árula conimbrigense estar associado a uma escrava. Recorde-se que tal nome é vulgar em estratos sociais de tipo servil (Kajanto, 1982, p. 273); e, embora a datação tardia desta epígrafe abra outras possíveis interpretações sócio-onomásticas, não se pode ignorar a explícita associação do antropónimo em análise a uma liberta patente noutro monumento de *Conimbriga*, de finais do séc. II ou do séc. III d.C. (FC II, n.º 46). Também o devoto de *Fortuna* (Q. 14) se identifica com um único antropónimo latino, *Vitalio*, não muito comum na Península Ibérica (Abascal Palazón, 1994, p. 548); de novo aqui poderemos estar perante um homem de condição não livre, ou ainda, em paralelo com o caso emeritense de *Docquircus Vitalio* (CIL II 551), diante de um peregrino.

Importa agora referir a presença de dois nomes pessoais de etimologia grega, *Daphinus* (Q. 7) e *Iphicus* (Q. 5), que correspondem aos monumentos consagrados a *Liber Pater* e a *Phoebus Theos*. O elevado número de antropónimos de cariz grecizante registados em todas as províncias ocidentais – e na própria Itália – evidencia, para além da efectiva presença, em certos casos, de indivíduos oriundos da metade oriental do Império, um “hábito cultural” ligado à denominação, por parte dos patronos, dos seus escravos (potenciais futuros libertos), podendo desta forma dizer-se que também sobreviveu em *Conimbriga* a «componente grega de uma cultura universal» (Encarnação, 1984, p. 768).

Claramente de origem indígena temos *Tanginus Tonginae f(ilius)*, que cultua *Iuppiter Optimus Maximus Conservator* (Q. 2); quer o respectivo nome pessoal, quer – atente-se – o seu matronímico, são tipicamente paleohispânicos, característicos da Lusitânia interior, donde irradiaram para as regiões confinantes (cfr. Untermann, 1965, p. 170-171 e 173-174).

Particular atenção merece a árula consagrada a *Minerva Sancta* (Q. 3) por membros de um *collegium*, em prol dos tesoureiros da

sua corporação. Este *collegium* seria provavelmente constituído por indivíduos de condição servil, sendo impossível determinar, de momento, qual o tipo de agremiação; no entanto, a invocação a *Minerva* remete-nos muito provavelmente para uma corporação ou *collegium* profissional, uma vez que esta deusa, devido aos seus atributos, era venerada por quase todas as corporações de ofícios relativos às artes, às ciências e às indústrias (cfr. Santero Santurino, 1978, p. 54). Devemos ainda salientar a existência já documentada em *Conimbriga* de um outro *collegium*, mas de cariz religioso e funerário (FC II, nº 33; cfr. ainda Santero Santurino, 1978, p. 71 e 72).

Tipos de culto:

As manifestações religiosas não reflectem apenas o seu carácter cultural, estando-lhes necessariamente subjacente uma atitude sócio-cultural traduzida não só pelas oferendas, mas também pelo tipo de monumento escolhido e formulário utilizado. As dimensões significativamente reduzidas e simplicidade das ámulas de *conimbriga*, a par do singelo formulário nelas patente, parecem corresponder a uma realidade marcadamente cultural de devoção particular, e não a uma simultânea procura de impacto e afirmação social.

O culto particular inclui-se entre as várias formas organizativas de devoção às divindades, expressando-se em diversos locais, públicos ou privados, através de libações, *ex vota*, orações e outros actos rituais, assumindo formas muito menos rígidas do que as práticas 'oficiais' (Mangas, 1986, p. 634). Ainda que as ámulas *conimbrigenses* testemunhem claramente atitudes devocionais de tipo particular, a sua integração num género específico de culto, de cariz doméstico ou público, é dificultada pela ausência de contextos seguros para a maior parte delas. Ainda assim cremos possível estabelecer uma proposta de classificação geral para a funcionalidade específica destes monumentos, expressa através dos seguintes grupos taxonómicos:

- Grupo 1, constituído pelos casos explicitamente domésticos, quer atendendo ao conteúdo, quer pelo local onde foram descobertos: ámula consagrada aos *Lares Aquites* (Q. 9).

- Grupo 2, constituído pelos casos supostamente domésticos, atendendo ao conteúdo, ainda que sem contexto arqueológico fiável: ámulas consagradas ao *Genius* (Q. 13); e à *Aquila* (Q. 8).

- Grupo 3, constituído pelos casos possivelmente 'semi-públicos', quer atendendo ao conteúdo, quer pelo local onde foram descobertos: ara consagrada a *Liber Pater* (Q. 7).

- Grupo 4, constituído pelos casos possivelmente 'semi-públicos', atendendo ao conteúdo, ainda que sem contexto arqueológico fiável: ámula consagrada a *Minerva Sancta* (Q. 3).

- Grupo 5, constituído pelos casos explicitamente públicos, quer atendendo ao conteúdo, quer pelo local onde foram descobertos: ámulas consagradas ao *Genius Conimbricae* (Q. 12); a *Flavia Conimbrica* e aos seus *Lares* (Q. 11); aos *Lares Viales* (Q. 10); e a *Fortuna* (Q. 14).

- Grupo 6, constituído pelos casos supostamente públicos, atendendo ao conteúdo, ainda que sem contexto arqueológico fiável: ámulas consagradas a *Apollo Augustus* (Q. 4); e, talvez também, a *Phoebus Theos* (Q. 5); a *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) C(onservator)* (Q. 2); e a *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus)* (Q. 1).

Para os restantes monumentos parece-nos ser prematuro, atendendo aos dados disponíveis, avançar com qualquer proposta de classificação.

*

Um estudo mais detalhado das várias ámulas referidas, bem como a eventual descoberta de novos exemplares, contribuirá porventura para um melhor conhecimento e compreensão destes monumentos, nomeadamente ao nível da sua concreta funcionalidade e da origem e estatuto social dos respectivos dedicantes. Desta forma, as várias conclusões que adiantámos devem considerar-se até certo ponto provisórias, podendo vir a ser aferidas e, se necessário, complementadas e/ou corrigidas, permitindo o desenvolvimento de novas hipóteses interpretativas – porém certamente baseadas, quanto ao essencial, nos dados e propostas aqui apresentados, fruto de uma amostragem já bastante significativa.

Referências Bibliográficas:

- ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Murcia.
- ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Mem Martins.
- ALARCÃO, J. de; ÉTIENNE, R.; FABRE, G. (1969) – Le Culte des Lares à *Conimbriga* (Portugal). In *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. Paris, p. 213-236.
- ALBERTOS, M. L.; BENTO, M. P. (1977) – Testemunhos da ocupação romana na região de Meimoa (Beira-Baixa). In *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, p. 1197-1208.
- ALMEIDA, F. (1956) – *Egitânia. História e Arqueologia*. Lisboa.
- BELTRÁN LLORIS, F. (1988) – Culto a los *Lares* y grupos de parentesco en la Hispania Indoeuropea. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 59-71.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (1986) – Los Dioses de los Caminos. In *Mitología y Mitos de la Hispania Preromana*, II. Madrid, p. 193-230.

- CARDIM RIBEIRO, J. (1989) – O teónimo *Vasegus*. *Conimbriga*. Coimbra. XXVIII, p. 121-156.
- CARTER, I. B. (1965²) – Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur. In ROSCHER, W. H. – *Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*, VII (Supplement). Hildesheim.
- CESANO, L. (1961) – Diana. In DE RUGGIERO, E. – *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, II (2.3). Roma, p. 1728-1752.
- CORELL, J. (1988) – El culto a *Liber Pater* en sur del *Conventus Tarraconensis* según la epigrafía. in *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 125-143.
- CORREIA, V. (1972) – *Obras*, IV: *Estudos Arqueológicos*. (Acta Universitatis Conimbrigensis). Coimbra.
- ELIADE, M. (1994²) – *Tratado de História das Religiões*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1972) – Vestígios do culto dos *Lares* em território português. *Revista de Guimarães*. Guimarães. LXXXII, p. 91-104.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis. Subsídios para o estudo da romanização*. Coimbra.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987) – Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*. Coimbra. XXVI, p. 5-37.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. (1985⁴) – *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris.
- ÉTIENNE, R. (1990) – À propos d'une inscription retrouvée de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. XXIX, p. 129-136.
- ÉTIENNE, R. (1991) – Un nouvel autel découvert à Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. XXX, p. 121-128.
- ÉTIENNE, R.; FABRE, G.; LÉVÊQUE, M. (1976) – *Fouilles de Conimbriga*, II: *Épigraphie et Sculpture*. Paris (= FC II).
- GARCIA, J. M. (1987) – Da epigrafia votiva de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. XXVI, p. 39-59.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal*. Lisboa.
- GRIMAL, P. (1982) – *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona (= DMGR).
- KAJANTO, I. (1982) – *The Latin cognomina*. Roma.
- LEGLAY, M. (1966) – *Saturne Africain. Histoire*. Paris.
- LE ROUX, P.; FABRE, G. (1971) – Inscriptions latines du Musée de Coimbra. *Conimbriga*. Coimbra. X, p. 117-130.
- MANGAS, J. (1986) – Religiones romanas y orientales. In BLÁZQUEZ, J. M., dir. – *Historia de España Antigua*, II. Madrid, p. 613-649.
- PORTELA FILGUEIRAS, M. I. (1984) – Los dioses *Lares* en la Hispania Romana. *Lucentum*. Alicante. III, p. 153-180.
- SANTERO SANTURINO, J. M. (1978) – *Asociaciones Populares en Hispania Romana*. Salamanca.
- SOLIN, H.; SALOMIES, O. (1988) – *Repertorium Nominum Gentilium et Cognominum Latinorum*. Hildesheim/Zürich/New York.
- UNTERMANN, J. (1965) – *Elementos de un Atlas Antropológico de la Hispania Antigua*. Madrid.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1981) – Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 167-176.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1983-1984) – El culto a Jupiter en Hispania. *Cuadernos de Filología Clásica*. Madrid. 18, p. 83-215.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España romana*. Barcelona. (= ILER).

AS INSCRIÇÕES POLITEIAS E SEU SIGNIFICADO: EXEMPLOS DO

OCIDENTE HISPÂNICO

Marc MAYER

As inscrições politeias no Ocidente hispânico não são especialmente abundantes, ainda que entre elas se possam contar casos como o de Lugo (AE 1985, nº 494), além de alguns outros mais sintéticos e concisos como o de Valdeolea, Cantábria (HEp 4, nº 504).

Mas porventura a mais importante é CIL II 2407, achada nas Caldas de Vizela, lugar de Sobrado, durante o séc. XVIII, e que E. Hübner «frusta quae sivit»¹. No entanto, as inscrições politeias são relativamente frequentes no mundo romano, como evidencia já Leite de Vasconcellos (1913, p. 362)².

Começamos em primeiro lugar por rever aquele texto, partindo da leitura que o próprio Hübner propôs no CIL com base na bibliografia anterior e, especialmente, em Manuel do Cenáculo e em José Diogo Mascarenhas Neto³.

a)	b)
[I(ovi)·O(ptimo)·M(aximo)]	[A]ESCVLA
[IVNONI]	PIO·LVCI
REGINAE	[S]OMNO
MINER	[V]ENERI
5 VAE·SOLI	5 [C]VPIDINI
LVNAE·DI	[C]AELO·HI
IS·OMNIBV[S]	+OIBVS
FORTVNA[E]	<i>astra duo</i>
MERCVR	<i>cum mediis lunabus</i>
10 I[O]·GENIO·IO	
VIS·GENIO	
MARTIS	
c)	d)
[CER]ER[I]	IAII·
[G]EN·VICT	C·C·C·
ORIAE·GE	R COS
NIO·MEO	CINNS
5 DIIS·SED	[---]GL[---]
IS·PER[---]	
AET MOC	

Evidentemente o texto apresenta deficiências que, inclusive, a perícia epigráfica de Hübner não pôde evitar.

Devemos destacar: Texto a, lin. 7, onde Cenáculo registou ISOMNIOI e Mascarenhas Neto ESOMVIRI. A proposta DI/IS OMNIPOT(*entibus*) surgiu de T. Mommsen⁴, tomando os textos mitraicos como modelo. Porém, do texto de Mascarenhas pode-

ria depreender-se uma leitura DI/IS OMNIB(us), que seria menos arriscada. No texto b, a leitura de E. Hübner, *Luci divinae*, poderia inclusivamente ser melhor que a proposta de Mommsen, LVCI / [S]OMNO. As duas últimas

linhas são difíceis de compreender, ainda que o *Castoribus* que, no texto, poderia seguir-se a [C]AELO seja uma possibilidade aceitável, apesar de indemonstrável, como já viu E. Hübner. *Heroibus* também foi proposto, com o mesmo sentido (cfr. Cumont, 1896, II, p. 167; aceite por Cortez, 1951-52, p. 154). Muito mais difícil é intervir nos textos c e d. No primeiro, parece evidente que as três últimas linhas pouco mais são que incompreensíveis, apesar de Hübner ter proposto *Diis sed/es.pervilae*, sem perceber o final, e J. Vives (ILER 365) ter aceite a hipótese *Diis sedis perpetuae et mortis*⁵. A face d é, também, de difícil compreensão, ainda que muito possivelmente oculte um *trecenarius*⁶, cujo nome poderia iniciar-se no T MOC da face c. Obviamente há que afastar o topónimo CINGINIA ou CINNANIA que se quis ler nas duas últimas linhas de d⁷ e torna-se muito comprometedor aceitar a reconstituição onomástica proposta em sua substituição⁸.

Assim, é pouco aquilo que podemos avançar quanto ao conteúdo da inscrição, pelo que devemos antes insistir no seu possível significado. Em primeiro lugar, podemos destacar o carácter culto desta epígrafe, que parece reflectir uma atitude privada, ainda que derivada de modelos oficiais. Neste sentido consideraremos o facto do dedicante poder ser um funcionário ou um militar que agiria particularmente – *Genio meo* –, mas com base num formulário do tipo patente em CIL II 4076 de *Tarraco* ou em CIL II 2634 de *Asturica*, ambas com menção de um *Genius praetorii* e, também, com dedicatórias polireias de cariz oficial⁹.

Como antes referimos, o conteúdo desta inscrição tem escasos paralelos e, se o compararmos com o texto hispânico mais próximo, o de Lugo já citado¹⁰, resulta claro que se evidenciam indubitáveis convergências, essencialmente *Iuno Regina*, *Venus*; porém e apesar de tudo, o sentido é muito menos oficial no caso que nos ocupa, já que o de Lugo menciona os *Numina Augustorum*, o *Frugifer* de *Augusta Emerita* e os *Lares Gallaecorum*; o seu carácter oficial é reforçado, até certo ponto, pelo facto de o dedicante ser um liberto imperial.

Vimos, no entanto, que o possível dedicante da inscrição de Caldas de Vizela consideraria mais o seu interesse pessoal, apesar do tom oficializante da invocação¹¹.

Não podemos deixar de recordar também o texto de Panóias recentemente reinterpretado (Alföldy, 1995; id., 1997)¹², o qual demonstraria uma atitude similar por parte de um senador e no âmbito de uma relativa proximidade cronológica, com registo evidente de divindades orientais que não estão presentes, pelo menos de forma clara, nas outras duas inscrições, de Lugo e de Caldas de Vizela. Chegados a este ponto, conviria prestar atenção aos paralelos africanos: *CIL* VIII 10716 menciona um *Genius Martis*; *CIL* VIII 19718 um *Genius stationis*, além das divindades invocados por um *beneficiarius* que agradece a sua promoção. *CIL* VIII 4578, de Ain Zana (Diana), merece ser reproduzida integralmente:

IOVI OPTIMO
MAXIMO IVNO
NI REGINA MIN
ERVAE SANCTAE
5 SOLI MITHRAE
HERCVLI MAR
TI MERCVRIO
GENIO LOCI DI
IS DEABVSQVE
10 OMNIBVS *hedera* M
ARCVS AVRELIVS
DECIMVS VPP
PN EX PRINCIPE PE
REGRINORVM
15 VOTVM SOLVIT

Estamos perante um alto funcionário que faz uma dedicação pantea em cumprimento de um voto, com menção do *Genius loci* e dos *dii deaeque omnes*, o que não deixa de apresentar notáveis convergências com a conclusão que cremos ser possível tirar do exame do texto de Caldas de Vizela.

Uma singularidade desta última epígrafe é a face b, onde não surpreende a presença de Esculápio, mas sim a sequência *Lux, Somnum, Vénus, Cupido, Caelum* (ou talvez *Caelus*) que, na sua sucessão, podem reflectir claras reminiscências literárias e não apenas religiosas¹³. Porventura é esta a pista que devemos seguir na tentativa de uma interpretação mais correcta da inscrição de Caldas de Vizela. Muito provavelmente o dedicante compôs o seu próprio “panteão” que, para além do conjunto dos deuses e de alguns deles em particular, teria uma vertente pessoal ao venerar os *genii* das divindades e o seu génio privativo (*genio meo*), para além de uns *dii sedis*¹⁴ não muito bem identificados, mas porventura vinculados àquele lugar, ou seja, quase os *genii loci*. Neste contexto, compreender-se-ia melhor a reminiscência, que denominámos “literária”, do texto b. Assim, confronte-se Catulo 3, 1 e 36, 3 ou Plauto, *Asinaria* 804 para a série Vénus, Cupido¹⁵.

Em suma, tomando como elemento-guia a inscrição perdida de Caldas de Vizela, podemos afirmar que não existe um parâmetro comum para erigir dedicações politeias que, pela sua própria complexidade, possuem inevitavelmente ressonâncias oficiais, mas também elementos cultos e de carácter pessoal, como parece provar-nos a epígrafe que brevemente comentámos, a qual seria porventura fruto das preferências panteístas de um alto funcionário de finais do séc. III ou, melhor, já do séc. IV.

Notas:

¹ *CIL* II 2407, p. 337 (do ano de 1869) e *add.* p. 892 (do ano de 1892). São abundantes as referências à inscrição em estudo após aquela publicação: Sarmiento, 1884, p. 163 e 170; id., 1885, p. 189-190 (mais tarde recolhidas in id., 1933, p. 192); Cumont, 1896, I, p. 167, n.º 520 e II, p. 260, nota 3; Bellino, 1895, p. XCIII, XCV e CVII-CIX (a partir de *CIL* II); Leite de Vasconcellos, 1913, p. 358-364 (a partir de *CIL* II); Graillot, 1904, p. 325, nota 4; id., 1912, p. 474-475, nota 1 (a partir de *CIL* II 2407); Heuten, 1933, p. 562; Peeters, 1938, p. 883-884 (= 68-69 na dupla paginação); Cortez, 1951-52, p. 154; Dumézil, 1966; *ILER* 365; García y Bellido, 1967, p. 69; Garcia, 1991, p. 457, n.º 470.

² Onde recolheu *CIL* VIII 4578 (de Diana, Ain Zana), 10718 (de Vazanis, Zui) e *CIL* III 14217³ (de Kostolac), de carácter oficial pela menção *pro salute* dos imperadores Severo e Antonino.

³ Ambos autores do séc. XVIII. Cfr. sobre eles, em primeiro lugar, *CIL* II, p. XIX (com índice de citações) e p. 335.

⁴ As propostas de Mommsen encontram-se recolhidas em *CIL* II 2407, bem como as do editor, E. Hübner. Os autores posteriores consideraram que os *dii omnipotentes* eram Cíbele e Átis, por exemplo Leite de Vasconcellos (1913, p. 359-360), com base em Graillot (1904), tal como Peeters (1938, p. 883 = 68).

⁵ Esta hipótese foi já recolhida no *CIL* II 2047, *add.* p. 892, *dii sedis per[petu]ae [e]t mo[r]tis*, e em Leite de Vasconcellos, 1913, p. 361, nota 4.

⁶ Peeters (1938, p. 883 = 68) propõe um *trecenarius* soldado, ou ainda um funcionário de categoria mais elevada.

⁷ A hipótese do topónimo foi lançada pelos antigos autores portugueses, como assinala E. Hübner no *CIL* II 2407; e, de novo, Bellino (1895, p. XCV), que a recorda e refuta.

⁸ Cfr. Heuten (1933, p. 562), que propõe *R(etus) Coscinn(u)s Gl(agus)*; e Peeters (1938, p. 883 = 68), que o aceita e especula sobre um *Gl(agus)* celta ou véneto.

⁹ Quanto ao significado desta invocação de *Genii*, cfr. Dumézil, 1966, p. 290; e o comenário, tão actual relativamente a boa parte dos pontos abordados, de Leite de Vasconcellos, 1913, p. 360-361. Para as inscrições panteas cfr. ainda, em contexto hispânico, *CIL* II 2008, *ILER* 189, 302 e 397, que oferecem outras sequências.

¹⁰ *IRPLU*, n.º 23, est. 9; *AE* 1973, n.º 294; *AE* 1976, n.º 312; *AE* 1980, n.º 595b; *AE* 1985, n.º 494; *HEp* 1, n.º 457; *HEp* 3, n.º 504; Le Roux, 1985; Christol/Demougin, 1990. Cfr. ainda, para a promoção aos cargos palatinos, Pflaum, 1950, p. 291-294.

¹¹ Se se trata de um *trecenarius*, cfr. Pflaum, 1960-61 (supl. 1982), índices do vol. III, p. 1335, índice *s.v. trecenarius*. Cfr. n.º 231: *p.v. trecenarius a declamationibus latinis* (vol. II, p. 613-614). De qualquer forma, uma indicação CCC não constituiria um registo habitual.

¹² Recordemos a abundância em Portugal de *Dii*s (ou *Dibus*) *Deabus* (cfr., por exemplo, *ILER*, p. 61).

¹³ Quanto às religiosas, não será em vão insistirmos no comentário de Leite de Vasconcellos (1913, p. 358-362) e na síntese realizada por Peeters (1938, p. 883-884 = 68-69).

¹⁴ Lemos, a partir de *CIL* II 2407, *diis sedis perv[i]ae*; cfr., no entanto, também a nota 5. A leitura de Peeters (1938, p. 884 = 69), proposta como hipótese, é sugestiva: *Dii sedis perviae et montis*.

¹⁵ *Somnus* como personificação divinizada também se acha em Catulo 63, 4; ou em Virgílio, *Aen.* 6, 893; ou ainda em Ovídio, *Met.* 11, 623 ou *Fast.* 4, 653. O mesmo sucede com *Lux*, que na linguagem literária e familiar abrange também a conotação de “luz da minha vida”, para além dos valores simbólicos, religiosos e astrais que a palavra implica.

Referências bibliográficas:

- ALFÖLDY, G. (1995) – Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias, Portugal. *Madriider Mitteilungen*. Heidelberg. 36, p. 252-258.
- ALFÖLDY, G. (1997) – Die mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal). *Madriider Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 176-246.
- ARIAS VILAS, F.; LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1979) – *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. Paris (= IRPLU).
- BELLINO, A. (1895) – *Inscrições Romanas de Braga (Inéditas)*. Braga.
- CHRISTOL, M.; DEMOUGIN, S. (1990) – De Lugo à Pergame: la carrière de l'affranchi Saturninus dans l'administration impériale. *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*. Paris. 102, p. 159-211.
- CORTEZ, R. (1951-52) – O culto do Imperador no *Conventus Bracaraugustanus*. *Bracara Augusta*. Braga. III (2), p. 147-165.
- CUMONT, F. (1896) – *Textes et Monuments Figurés Relatifs aux Mystères de Mithra*. Bruxelles.
- DUMÉZIL, G. (1966) – *La Religion Romaine Archaïque*. Paris.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal*. Lisboa.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) – *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*. Leiden. (EPRO, 5).
- GRAILLOT, H. (1904) – Les dieux tout-puissants. Cybèle et Attis et leur culte dans l'Afrique du Nord. *Revue Archéologique*. Paris. III, p. 322-353.
- GRAILLOT, H. (1912) – *Le Culte de Cybèle Mère des Dieux a Rome et dans l'Empire Romain*. Paris. (BEFAR, 107).
- HEUTEN, G. (1933) – Les divinités capitoline en Espagne. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. Bruxelles. XII, p. 549-568.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*, III. Lisboa [reimpressão em 1981].
- LE ROUX, P. (1985) – Procurateur affranchi in *Hispania*: Saturninus et l'activité minière. *Madriider Mitteilungen*. Heidelberg. 26, p. 218-233.
- PEETERS, F. (1938) – Le culte de Jupiter en Espagne d'après les inscriptions. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. Bruxelles. XVII, p. 853-886.
- PFLAUM, H. G. (1950) – *Les Procurateurs Équestres sous le Haut-Empire Romain*. Paris.
- PFLAUM, H. G. (1960-61) – *Les Carrières Procuratoriennes Équestres sous le Haut-Empire Romain*; 1982, *Supplément*. Paris.
- SARMENTO, F. M. (1884) – Materiais para a archeologia do concelho de Guimarães. *Revista de Guimarães*. Guimarães. I (4), p. 161-189.
- SARMENTO, F. M. (1885) – Materiais para a archeologia do concelho de Guimarães. *Revista de Guimarães*. Guimarães. II (4), p. 189-202.
- SARMENTO, F. M. (1933) – *Dispersos*. Coimbra.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona (= ILER).

CULTOS ORIENTAIS E MISTÉRICOS NA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

Jaime ALVAR

A capacidade aglutinadora do Império Romano não se expressa unicamente na incorporação de territórios distantes e das suas populações nas tarefas produtivas, mas também na difusão de elementos culturais procedentes das periferias. Estes, devidamente submeridos a um processo de condicionamento (helenização ou romanização), convertem-se em instrumentos adicionais de integração no sistema romano de gentes que, por não possuírem o direito de cidadania ou pela sua extracção servil, ou ainda pelas próprias características do lugar em que viviam, não tinham uma participação activa ou relevante nas expressões religiosas próprias da romanidade, podendo com dificuldade demonstrar a sua adesão ao sistema ou experimentar um sentimento positivo de lhe pertencerem. A religião cívica tradicional não dispunha de mecanismos para a integração ideológica dos provinciais, pelo que o Império Romano teve de procurar novos instrumentos, entre os quais se destacam as teorias relacionadas com o sincretismo solar, o culto imperial e os mistérios orientais. Uma destas tentativas iria converter-se no marco supra-estrutural do Baixo Império.

Durante muito tempo acreditava-se que os mistérios orientais serviram de reduto a insatisfeitos e marginalizados, veículo de expressão dos elementos sociais mais desprotegidos e que, em boa medida, a sua sobrevivência estava associada à manutenção do seu carácter obscuro como sociedades secretas. Porém, um melhor conhecimento da realidade permite-nos agora vislumbrar a história interna destas religiões, a sua profunda metamorfose para se apresentarem como veículos da romanidade e a mudança de atitude política e social de Roma até compreender que estes *peregrina sacra*, com toda a sua carga exótica, podiam converter-se num instrumento eficaz para a integração daqueles provinciais, já romanizados, mas que não conseguiam sentir-se plenamente romanos.

Quando os mistérios orientais chegaram à Lusitânia, tinham já experimentado a transformação profunda pela qual deixaram de ser cultos próprios do Egipto, da Frígia ou da Pérsia para se converterem em religiões adaptadas ao sistema ritual dos mistérios de Elêusis, com um importante realce para a sua capacidade salvífica tanto nos avatares desta vida como no mundo de além-túmulo; embora na passagem da era os poetas da corte se rissem deles, numa altura em que Roma ainda não tinha definido uma política coerente a seu respeito – o que, aliás, gerava uma situação contraditória, pois que a *Magna Mater* Cibele possuía um santuário no próprio Palatino e Ísis um outro no Campo

de Marte, sofrendo todavia os sacerdotes da primeira enormes restrições, enquanto os da segunda viram a imagem da sua deusa ser atirada ao rio Tibre

por ordem de Tibério, última cena de uma vida de sobressaltos que, com Calígula, obtém os favores imperiais.

Ísis e Serápis:

Pensou-se, durante muito tempo, que os cultos nilóticos chegaram ao Ocidente pela mão dos fenícios. É altamente improvável. O que é certo, isso sim, é que a religião isíaca se introduz em período romano como uma realidade sem qualquer dependência relativamente a supostas experiências prévias. Também se defendeu que a sua presença na Lusitânia remonta à época republicana, porque uma ara de terracota com cabeças barbadas em relevo, supostamente de Serápis e aparecida em *Castra Caecilia* (Cáceres), teria sido usada pelos soldados de Metelo (80-79 a.C.); todavia, parece que deveremos situar quer a peça, quer o respectivo contexto, em época alto-imperial. Consequentemente, não haverá materiais anteriores a finais do séc. I d.C., momento em que a protecção dos Flávios favoreceu a implantação de Ísis e Serápis em diversas localidades ocidentais, entre as quais se desraca o iseu de Belo (Cádiz). A capital da província, Mérida, proporcionou a cabeça de uma estátua de mulher de idade avançada, considerada sacerdotisa de Ísis, e a que se atribui uma cronologia do séc. I – embora pudesse supor-se um pouco mais recente; em qualquer dos casos, não seria de estranhar que, já antes do séc. II, *Emerita* tivesse um santuário dedicado aos deuses egípcios.

Mas, tal como ocorre no resto da Península, é o séc. II que maior quantidade de testemunhos do culto também aqui proporcionou. A capital da província contou seguramente com um santuário consagrado aos deuses egípcios, apesar de não estar documentado nem arqueológica nem epigraficamente; porém, à já aludida cabeça de sacerdotisa haveria que acrescentar uma estátua feminina erecta, provavelmente pertencente a um edifício de culto, assim como um mosaico onde Ísis aparece representada em posição secundária. Do seu paredro, Serápis, conserva-se uma cabeça e uma inscrição com o nome da divindade, a que falta o S- inicial. A juntar a estes testemunhos temos quatro lucernas de tema isíaco, cuja associação com o culto há que considerar, no entanto, meramente hipotética. Não é muito, certamente, tendo em conta a abundante epigrafia emeritense e o conhecimento relativamente profundo da cidade romana.

Pax Iulia também evidencia testemunhos da devoção que ali

se professou aos deuses egípcios. Uma inscrição conserva o nome de Ísis e, nos arredores, encontrou-se uma escultura representando a deusa mumificada. A Serápis atribui-se, sem demasiada razão, um pé votivo; mais significativa, sem dúvida, é a inscrição a Serapis Pantheo feita por *Stelina Prisca* em honra do seu filho *Gaius Marius Priscianus*, datada da primeira metade do séc. II d.C. Sem dúvida por aquela época floresceu na colónia um santuário que albergava o exótico culto nilótico.

De *Castra Caecilia*, para além da referida ácula serapeica, parece proceder uma estatueta de *Isis Kourotraphos*, testemunhos pouco sólidos para pensar na existência de um santuário. Em contrapartida, *Salacia* proporcionou uma interessante epígrafe na qual um liberto, *M. Octavius Theophilus*, parece agradecer à deusa favorita da sua patrona o benefício da manumissão. É difícil determinar se, com efeito, o voto se realiza por simpatia, ou se responde a um sentimento pessoal do dedicante; o que se manifesta no texto é uma acção religiosa interclassista, que põe em evidência a função integradora de Ísis, ainda que os seus destinatários sejam gente abastada, como se pode inferir da parca documentação epigráfica disponível.

Pela sua proximidade da *Prouincia Lusitana* convém recordar o famoso santuário rupestre de Panóias, ao qual se confere uma atenção específica neste mesmo volume. Dá a impressão que, no séc. III, o senador *Gaius C(...) Calpurnius Rufinus* desejou impor num meio rural um culto extraordinariamente complexo do ponto de vista conceptual e litúrgico, do qual restam apenas como testemunhos aqueles que o próprio fundador estabeleceu. A integração das populações locais parece, assim, mais uma vontade política do que uma realidade espiritual, sendo pois legítimo supor que o culto não terá sobrevivido muito ao seu fundador.

Para além dos dados que já referimos, há a acrescentar uma cabeça de Ísis em terracota, proveniente da *uilla* romana de Milreu, no Algarve; e uma pequena série de lucernas de tema isíaco achadas em Santa Bárbara (Castro Verde), Peroguarda (Ferteira do Alentejo), Torre de Arcas e Padrão (Elvas), Badajoz ou Medellín.

Para concluir este breve apanhado de materiais associados aos cultos nilóticos na Lusitânia, torna-se necessário mencionar o pé votivo serapeico de Conimbriga, cuja tipologia o situa entre finais do séc. II e inícios do III. Trata-se, portanto, do testemunho mais recente; mas, apesar disso, é provável que tenha sido reutilizado na muralha, levantada um século mais tarde, quando, ao que parece, já ninguém se preocupava em cuidar dos bens do deus. Não é legítimo extrapolar este dado para a totalidade da província, mas aparentemente a implantação dos deuses egípcios foi nela muito limitada e, em consequência, terá sido rápido o seu declínio.

Mitra:

Em relação ao culto de Mitra, evidencia-se o mitreu de Mérida, que proporcionou catorze documentos – quando o total da província é de dezanove (dos quais três são, além do mais, duvidosos). Apesar de tudo, o que surpreende no caso de *Emerita* é que o conjunto dos seus testemunhos corresponde aos meados do século II, momento em que um abastecedor de trigo da *Legio VII Gemina*, *Marcus Valerius Secundus* e o *pater patrum Gaius Accius Hedychrus* decidem erigir um santuário ao deus, dotando-o de toda a espécie de estátuas e epígrafes. Sem dúvida que o mitreu de Mérida foi exuberante e poderia competir em beleza com muitos dos mais formosos do Império. Porém, dá impressão que os esforços ornamentais dos fundadores não foram secundados pelos membros mais recentes: nem uma só escultura, nem uma única epígrafe, permitem constatar a continuidade do culto para além da morte do mencionado *pater patrum*.

Fora da capital da província, os seguidores de Mitra deixaram vestígios muitos escassos da sua devoção. Não obstante, de *Pax Iulia* procede uma interessante inscrição da segunda metade do séc. II, consagrada [...] *Deo Invicto* e costeadada pelo *sodalitium* dos bracaraugustanos ali radicados, cujo *magister* era um liberto provavelmente de origem oriental, *Messius Artemidorus*. Não podemos determinar qual o tipo de relação que ligava o *sodalitium* com Mitra, nem sequer se *Messius Artemidorus* desempenhava um cargo na organização mitraica. De facto, se se tratasse de outro culto, aberto ou cívico, não se estranharia uma invocação como esta, mas não é provável que todos os moradores de *Pax Iulia* originários de *Bracara Augusta* estivessem empenhados no culto do deus persa. Todavia, parece que, em conjunto, custeiam um espaço onde se reúnem, encarregando-se o *magister* dos gastos inerentes à inscrição que comemora tal facto. Há a possibilidade de que a divindade Invicta, cujo teónimo desapareceu, seja efectivamente aquela sob cujo patrocínio se coloca o *sodalitium*, ou a sua sede recém inaugurada; mas nada disso contribui para um melhor conhecimento do funcionamento do culto de Mitra nesta colónia.

A peça mitraica mais notável, fora as emeritenses, é o painel lateral que se conserva de um tríptico marmóreo de Tróia (Setúbal), datável grosso modo do séc. III, no qual parece estar representado o banquete de Mitra e de Hélios antes da sua ascensão ao céu. Pelas características formais que apresenta, parece lógico supor que se encontraria na ábside de uma gruta mitraica e que, consequentemente, Tróia possuísse um mitreu.

Menos consistente é a atribuição ao culto de Mitra de uma estátua masculina proveniente da Herdade das Represas (Lobeira, Beja), estilisticamente próxima do conjunto emeritense; a falta de outros testemunhos de culto na localidade obriga-nos a ser cautelosos. O mesmo ocorre com as inscrições dedicadas ao Sol ou ao Sol Invicto, pois, se é certo que constituem epítetos mitrai-

cos, também se aplicam a outras divindades e, inclusive, podem em si mesmos representar uma divindade independente. Assim, a inscrição de um dos pilares do arco triunfal de Caparra não tem de ser necessariamente mirraica; pela sua localização, inclinar-me-ia a pensar tratar-se de uma expressão pública de veneração ao deus solar sincrético que vai ganhando lugar desde finais do séc. II, e não de uma invocação do deus mistérico persa. Dúvidas ainda maiores suscita a dedicatória ao Sol realizada por um tal *Turolius*, segundo reza uma inscrição fragmentária proveniente de Idanha-a-Velha; penso que é muito pouco provável que este *Turolius* tivesse sido membro de uma confraria de seguidores do deus persa. Fora do âmbito das inscrições mitraicas devem claramente ficar as duas que se consagraram ao Sol e à Lua no território de *Olisipo*, bem como o famoso quadrado mágico de *Conimbriga*, para o qual se chegou a aventurar certo tipo de relação com o mitraísmo.

Definitivamente, constata-se que Mitra, à margem da sua pontual e destacada presença na capital da província, se encontra pouco arraigado na Lusitânia. Sem dúvida que se trata de um fenómeno urbano, mas de escassa implantação devido à ausência dos grupos mais especificamente implicados no mitraísmo e patentes nas províncias com maior densidade de documentos, como são todos aqueles que possuem algum tipo de relação com o exército. Tal não obsta a que outras importantes localidades da Lusitânia venham eventualmente a proporcionar, no futuro, novos testemunhos da devoção a Mitra.

Cíbele e Átis:

Os deuses frígios parecem ter tido maior êxito nesta província, se considerarmos a abundância de testemunhos metróacos até ao momento conhecidos. Surpreende, todavia, o facto de Átis estar praticamente ausente. De facto, só Mérida proporcionou uma representação do paredro de Cíbele numa estela funerária infantil que, pelas suas próprias características, não nos permite assegurar tratar-se de um documento próprio dos mistérios da *Magna Mater*, e não de um mero episódio da moda vulgarizada dos Átis como acompanhantes nos monumentos funerários. Em qualquer dos casos, as figurinhas psicopompas de Átis são, em geral, tão populares, que causa certa admiração a raridade dos exemplares proporcionados pela Lusitânia.

Em contrapartida, a *Magna Mater* possui uma documentação mais copiosa que noutras províncias hispânicas. Importa assinalar, mais uma vez, que nem todas as expressões de devoção têm necessariamente de corresponder ao mesmo grau de implicação no culto. Certamente que os ritos do sacrifício do touro ou do carneiro nos situam numa dimensão iniciática que garante a existência de uma comunidade mistérica. Mas uma inscrição simplesmente dedicada à Mãe dos Deuses pode ser um acto de piedade por parte de um fiel não necessariamente iniciado nos

mistérios dos deuses frígios. Na maior parte dos casos não temos capacidade de discernir, o que implica aceitarmos a informação disponível com uma certa flexibilidade.

O único taurobólio seguro celebrado na *Provincia Lusitania* documenta-se na capital, *Emerita*, sendo a dedicante, *Valeria Avita*, membro de uma família disrintra, enquanto que os ministros do culto apresentam uma onomástica própria dos libertos de origem oriental, pois o sacerdote é *Doccyricus Valerianus* e o atquigalo – que, segundo parece, teria de ser um cidadão, de acordo com as reformas estabelecidas no culto por Cláudio – leva o nome 'sonante' de *Publicius Mysticus*. Neste monumento celebra-se o nascimento místico da iniciada e, portanto, o seu compromisso vital com o culto e com a deusa, o qual, embora possuísse um valor sacramental, tinha de ser renovado, de acordo com todos os indícios, com uma periodicidade de vinte anos.

Quem não tivesse capacidade económica para custear o oneroso taurobólio poderia limitar-se ao sacrifício de um cordeiro e a receber o seu sangue como elemento purificador. A este sacrifício é dado o nome de *criobolium*, celebrando-o os mais abastados juntamente com o taurobólio. Na Lusitânia documentam-se dois criobólios: um em *Ossonoba*, realizado pelo sacerdote *Lucius Agrius*; outro em *Pax Iulia*, no qual um pai e um filho – seguramente escravos – se integram no culto em finais do séc. II-inícios do III, aproveitando o sacrifício de um único cordeiro, na presença de dois sacerdotes, *Lucius Antistius Avitus* e *Gaius Antistius Felicissimus*.

Interesse especial tem uma inscrição de Lisboa, dedicada à Grande Mãe dos Deuses Frígia Idea, pela cernófora *Flavia Tyche* em benefício de *Marcus Iulius Cassianus* e de *Cassia Severa*, durante o consulado de *Marcus Atilius* e *Annius Gallus*, isto é, no ano de 108 d.C. Supôs-se que a cernófora seria a encarregada de recolher as *vires* do animal sacrificado, mas não há a certeza disso. Em qualquer caso, o sacrifício realizado não é um taurobólio iniciático, pois este não integra o culto metróaco até ao imperialato de Antonino Pio. Mas não restam dúvidas que em *Olisipo*, na época de Trajano, se celebravam os mistérios frígios, nos quais estavam implicados, de novo, cidadãos romanos e orientais – como, aliás, se torna parente na outra inscrição metróaca de Lisboa, na qual *T. Licinius Amaranthus* cumpre o seu voto.

Um documento excepcional de Idanha-a-Velha indica como *Publius Popillius Avitus* recebe sepultura defronte do templo (*aedem*) da grande deusa Cíbele, especificação pouco habitual. Não restam dúvidas, pois, de que existiu ali um santuário metróaco, como em Mérida, Beja e Lisboa.

Em Robledillo de Trujillo (Cáceres) interpretou-se como cibélica uma inscrição que se conserva em muito mau estado: *M(agnae) I(deae) M(atri) Marcellus*. Também se propôs – entre outras possibilidades – uma interpretação cibélica para determinada inscrição de Cascais, de fácil leitura mas de mais difícil contextua-

lização. E também se pretendeu reconstituir como metróaca, aliás com enorme engenho, uma inscrição conimbrigense, ainda que o estado de deterioração da peça não permita ultrapassar o limiar da conjectura para a proposta de um taurobólio baseada exclusivamente na conservação das letras *-epi* (= [*taurobolium perc|epi*]).

Da Senhora dos Mártires (Estremoz) provém uma inscrição de interpretação problemática, dedicada a MDS (*Matri Deum Sacrum*) por *Iulius Maximianus*. E *Matri Deum* é a invocação de um seguidor de Caparra (Cáceres), do qual só se conserva uma parte do nome: *Britta*[...]. Em Marco de Canaveses, a 90 km do Porto e um pouco além dos limites setentrionais da Lusitânia, uma inscrição recorda que *Albua Paterna*, provavelmente de origem autóctone, também venerava a Mãe dos Deuses. Que todos estes indivíduos fossem iniciados nos mistérios de Cíbele é algo que não podemos assegurar, uma vez que os seus votos podem ter sido realizados na qualidade de meros cultuantes que actuam em relação à Mãe dos Deuses como se se tratasse de mais uma divindade do panteão cívico, e não necessariamente de uma divindade mística. Ainda maiores dúvidas suscita *Caeno*, que realiza um voto em honra da Mãe, em Belver, perto de Mação (Beira-Baixa); não é provável que se trate de uma inscrição realizada por um iniciado no culto de Cíbele. Por seu lado, nada tem a ver com os ritos cibélicos uma inscrição procedente dos arredores de Medellín, na qual se quis ver um taurobólio celebrado por um tal *Lupus Alboni filius*, quando na realidade se trata de uma dedicatória a Júpiter.

À informação epigráfica coligida há que acrescentar três esculturas, todas de incerta atribuição cibélica. A primeira é uma cabeça achada em Mértola; a segunda, uma estátua sedente de Vale de Aqueiro (Beja); e a última um fragmento de uma estatueta em terracota encontrada em Mozinho (esta já na Tarraconense, mas ainda perto da fronteira com a Lusitânia).

Deste apanhado resulta uma imagem em que o culto metróaco propriamente místico se revela específico das cidades, nas quais alguns indivíduos, com frequência oriundos de estratos servis, se envolvem no culto frígio, onde obtêm certa notoriedade. Mas, contrariamente ao que ocorre nos outros cultos analisados, parece que há uma certa participação autóctone, gentes relacionadas com dedicatórias pouco específicas nas quais se menciona a Mãe dos Deuses mais como divindade cívica do que como deusa oriental e exótica – cujos sacerdotes eunucos escandalizavam, na passagem do milénio, os romanos bem pensantes.

Mas também Cíbele parece não se ter enraizado a fundo na Lusitânia. Por isso, não há que buscar uma assimilação com uma divindade indígena, como habitualmente se faz, para justificar a ausência de Átis e a maior densidade de Cíbele nesta província hispânica face às restantes. Na realidade, a variação não é tão significativa que necessite de uma explicação específica, já que o fenómeno observado pode ser fortuito. A própria superficiali-

dade do culto indicaria que o seu desaparecimento no séc. III poderia ter sido natural, e não consequência de uma suposta perseguição religiosa que não se documenta em nenhum dos testemunhos conservados.

Outros cultos:

Consideração específica merecem-nos outros cultos exóticos, ainda que não possuam carácter místico. Em primeiro lugar, é notória a concentração na zona de Trujillo de uma dúzia de inscrições dedicadas a Ma Belona. Os devotos procedem das camadas sociais mais humildes e só se conhece uma mulher entre os seguidores. As explicações aventadas para justificar este insólito fenómeno não são de todo satisfatórias, pois os movimentos militares levados a cabo pela região durante a campanha de Merelo não têm continuidade com a existência de um culto que se documenta quase três séculos mais tarde. Além disso, a sua assimilação a uma divindade indígena, supostamente *lux divina*, também não é comprovável. No entanto qualquer circunstância especial terá ocorrido na região de Trujillo, para que se produzisse esta eclosão de fervorosos seguidores da belicosa Ma Belona.

Quanto à deusa justiceira Némesis, foi venerada, porventura em associação com *Dea Celestis* – a qual, por sua vez, tinha substituído Tanit. Em Mérida parece que o seu culto ainda se encontrava activo nos inícios do séc. III. Porém, maior interesse reveste uma inscrição de Évora que nos informa da existência de uma corporação nemesíaca de cariz funerário, talvez para dar sepultura a indivíduos pouco abastados, como eram os escravos e as gentes associadas aos espectáculos de anfiteatro. Também o *Nemesius* que dedica em Lisboa uma lápide ao seu pai *Telemachus* poderia ter tido alguma relação com o culto, acrescentando-se a circunstância favorável da sua provável condição servil. O aumento dos testemunhos nemesíacos associados aos anfiteatros no resto da Hispânia, permite supor que a Lusitânia contou com um maior número de santuários dedicados a Némesis comparativamente àquele que até agora conhecemos.

Os cultos orientais místicos entram tarde na Lusitânia, nenhum antes do séc. I d.C. A ausência de fortes contingentes militares não beneficia a sua implantação, pelo que esta se origina através de impulsos individuais.

Constata-se o seu carácter essencialmente urbano porque os cultos místicos são um fenómeno cultural romano. A identificação dos indivíduos vinculados aos mistérios só raramente evoca uma origem indígena; em geral trata-se de hispano-romanos e de libertos de origem oriental. Por isso não parece acertado associar estes cultos com os da época pré-romana.

Aparentemente os cultos orientais místicos desempenharam um papel na religiosidade dos hispano-romanos superior

àquele que os próprios testemunhos parecem documentar, mas a sua importância não foi tão grande que possam ser considerados como os credos populares do âmbito urbano peninsular. O mundo espiritual do Ocidente estava ainda bastante afastado do oriental e, em boa medida, o que ali ocorresse não serve de

explicação para as situações ocidentais. Por isso se pode afirmar, para concluir, que a escassa implantação destes cultos na Lusitânia parece explicar, por si mesma, o seu precoce declínio, já que não se verifica qualquer relação entre a introdução do cristianismo e o desaparecimento dos mistérios.

Referências bibliográficas:

- ADÁN, G. E.; CID, R. M. (1997) – Nuevas aportaciones sobre el culto a Mitra en Hispania. La comunidad de San Juan de la Isla (Asturias). *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo. 18, p. 257-297.
- ALFÖLDY, G. (1995) – Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias, Portugal. *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg. 36, p. 252-258.
- ALFÖLDY, G. (1997) – Die mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal). *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 176-246.
- ALMAGRO, M. (1956) – Manifestaciones del culto de Zeus Serapis y de Sabazio en España. *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*. Roma. 8, p. 199 ss.
- ALVAR, J. (1981a) – El culto de Mitra en Hispania. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo. 5, p. 51-72.
- ALVAR, J. (1981b) – El culto a Isis en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 309-319.
- ALVAR, J. (1983) – Un posible testimonio de culto a Cibeles en Cascais (Portugal). *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 56, p. 123-130.
- ALVAR, J. (1986) – Las mujeres y los misterios en Hispania. In *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: la mujer en el mundo antiguo*. Madrid, p. 245-257.
- ALVAR, J. (1991) – Marginalidad e integración en los cultos misteriosos. In GASCÓ, F.; ALVAR, J., eds. – *Heterodoxos, Reformadores y Marginados en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, p. 71-90.
- ALVAR, J. (1993a) – De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana. In FALQUE, E.; GASCÓ, F., eds. – *Modelos Ideales y Prácticas de Vida*. Sevilla, p. 129-140.
- ALVAR, J. (1993b) – Los cultos misteriosos en la Tarraconense. In *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Sabadell, p. 27-46.
- ALVAR, J. (1993c) – Los cultos misteriosos en Lusitania. In *Actas. II Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Coimbra, p. 789-814.
- ALVAR, J. (1993d) – Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso. In ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, C.; WAGNER, C. G., eds. – *Formas de Difusión de las Religiones Antiguas*. (ARYS, 3). Madrid, p. 1-33.
- ALVAR, J. (1993e) – Los cultos misteriosos en la Bética. In *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*. Córdoba, p. 225-236.
- ALVAR, J. (1993f) – Cinco lustros de investigación sobre cultos misteriosos en la Península Ibérica. *Géron*. Madrid. 11, p. 313-326.
- ALVAR, J. (1994a) – La sociedad y el culto: Isis en la Bética. In GONZÁLEZ ROMÁN, C., ed. – *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su Estudio*. Granada, p. 9-28.
- ALVAR, J. (1994b) – La mujer y los cultos misteriosos: marginación e integración. In RODRÍGUEZ, M. J.; HIDALGO, E.; WAGNER, C. G., eds. – *Jornadas sobre Roles Sexuales: la Mujer en la Historia y la Cultura*. Madrid, p. 73-84.
- ALVAR, J. (1994c) – Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos misteriosos. In *Religion et Anthropologie de l'Esclavage et des Formes de Dépendence. Actes du XXème Colloque du GIREA*. Paris, p. 275-293.
- ALVAR, J. (1996) – Isis prerromana. Isis romana. In RUBIO, R., ed. – *Isis. Nuevas Perspectivas. Homenaje Alvarez de Miranda*. (ARYS, 4). Madrid, p. 95-107.
- ALVAR, J. (1998) – Los santuarios misteriosos en la Hispania republicana. In *Italia e Hispania en la Crisis de la República Romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano*. Madrid, p. 413-423.
- ALVAR, J. (1999) – Diosas y esclavas en los misterios. In *Femmes-esclaves: modèles d'Interprétation Anthropologique. Économique et Juridique. Atti del XXI Colloquio Internazionale GIREA*. (Diáphora, 9). Napoli, p. 267-279.
- ALVAR, J.; [et al.] (1995) – *Cristianismo Primitivo y Religiones Misteriosas*. Madrid.
- ALVAR, J.; [et al.] (1998) – La religiosidad misteriosa en el espacio familiar. In ARYS – *Antigüedad. Religiones y Sociedades*. Huelva. 1, p. 213-225.
- ÁLVAREZ DE MIRANDA, A. (1961) – *Las Religiones Misteriosas*. Madrid.
- BALIL, A. (1956) – El culto de Isis en España. *Cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*. Roma. 8, p. 213-224.
- BALIL, A. (1986) – Los pseudo-isíaca del Valle del Duero. *Numantia*. Soria. 2, p. 257-260.
- BELTRÁN, J.; ATENCIA, R. (1996) – Nuevos aspectos del culto isíaco en la Baetica. *Spal. Revista de Prehistoria y Arqueología*. Sevilla. 5, p. 171-196.
- BENDALA, M. (1981) – Las religiones misteriosas en la España Romana. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 283-299.
- BENDALA, M. (1984) – Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II 18 (1), p. 345-408.
- BLANCO, A. (1968) – Documentos metróacos de Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 41, p. 91-100.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1981) – El sincretismo en la Hispania Romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y misteriosas. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 177-221.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1987) – L'élément grec dans les religions orientales dans la Péninsule Ibérique. In *Praktika tou é Diethnous Synedriou Ellenikes kai Latinikes Epigraphikes*. Athínai.
- CAGNAT, R. (1904) – Lecture d'une lettre de M. Pierre Paris sur un sanctuaire de Mithra à Mérida (Espagne). In *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, p. 573 ss.
- CORTEZ, F. R. (1947) – Panóias cidade dos Lapiteas. Subsídios para o estudo dos cultos orientais e da vida provincial romana na região do Douro. *Anais do Instituto do Vinho do Porto*. Porto. 8, p. 237-307.

- CUMONT, F. (1905) – Note sur une statue provenant du Mithraeum d'Emerita. In *Comptes-Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, p. 148-151.
- CUMONT, F. (1924) – Une dédicace à des dieux syriens trouvée à Cordoue. *Syria*, Paris, 5, p. 421 ss.
- CUMONT, F. (1927) – Les Syriens en Espagne et les Adones à Séville. *Syria*, Paris, 8, p. 350 ss.
- BIAS, M. M. A. (1981) – Os cultos orientais em *Pax Iulia*, Lusitania. *Memórias de História Antiga*, Oporto, 5, p. 33-59.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (1996) – The Cult of Magna Mater in Hispania. In CANE, E. N., ed., *Cybele, Attis, and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, (Religions in the Graeco-Roman World, 131), Leiden.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1948) – El culto a Mithras en la Península Ibérica. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 122, p. 283-356.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1953) – Una deidad oriental en la España Romana. El culto a Sabazios. *Revista da Universidade de Madrid*, Madrid, 1, p. 345 ss.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1956) – El culto a Sárapis en la Península Ibérica. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 139, p. 293-302.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1960) – Némesis y su culto en España. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 147, p. 119-152.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) – *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*, (EPRU, 5), Leiden.
- GARCÍA Y BELLIDO, M. P. (1991) – Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos, I. *Archivo Español de Arqueología*, Madrid, 64, p. 37-81.
- HÖYO, J. del (1998) – Nuevo documento metrólico hallado en la provincia de Segovia. *Gestión*, Madrid, 16, p. 345-382.
- KOCH, M. (1983) – Isis und Serapis in Carthago-Nova. *Madriider Mitteilungen*, Heidelberg, 23, p. 347-352.
- LAMBRINO, S. (1954) – Les divinités orientales en Lusitanie et le sanctuaire de Panóias. *Bulletin de Étude Portugaise et de l'Institut Français au Portugal*, Coimbra, 17, p. 93-129.
- LANTIER, R. (1935) – Les dieux orientaux dans la Péninsule Ibérique. In *Homenagem a Martins Sarmento*, Guimarães, p. 185-190.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*, III. Lisboa, [p. 327-352 e 465-474].
- MALASE, M. (1984) – La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire Romain. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin/New York, II 17 (3), p. 1615-1691.
- MARCO, F. (1987) – El culto a *Jupiter Dolichenus* en el Norte de Hispania. *Veleia*, Victoria, 4, p. 145-158.
- MARINER, S. (1978) – Nuevos testimonios de culto mitraico en el Noroeste de la Tarraconense. In *II Congreso Internacional de Estudios sobre Culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, p. 79-84.
- MARTÍN BUENO, M. (1975-76) – Elementos de cultos orientalizantes en Bilibis (Catalayud). *Caesaraugusta*, Zaragoza, 39-40, p. 165-174.
- MÉLIDA, J. R. (1914) – Cultos emmerenses de Serapis y Mithras. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 64, p. 439-457.
- MOORE, C. H. (1912) – Cultos orientales en España. In *Studies in the History of Religions Presented to Crawford Howell Toy*, New York.
- PARIS, P. (1914) – Le Mithraeum de Mérida. *Revue Archéologique*, Paris, 24 (II), p. 1-31.
- SAYAS, J. J. (1986) – Divinidades mitraicas en Lusitania: testimonios y problemas. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*, Cáceres, p. 143-164.
- TOULAIN, J. (1911) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, II: *Les Cultes Orientaux*, Paris.
- WAGNER, C. G.; ALVAR, J. (1981) – El culto de Sarapis en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, p. 323-334.

PANÓIAS: O SANTUÁRIO RUPESTRE

● santuário rupestre de Panóias localiza-se numa zona montanhosa junto à actual cidade de Vila Real (Trás-os-Montes), no *conventus Bracaraugustanus* da província romana da *Hispania citerior* e a uns 50 kms do município de *Aquae Flaviae*, nas margens do actual aglomerado de Vale de Nogueiras. Com base na «Relação da freguesia de S. Pedro de Valnogueiras», preparada pelo pároco A. Gonçalves de Aguiar no ano de 1721, J. Conrador de Argote

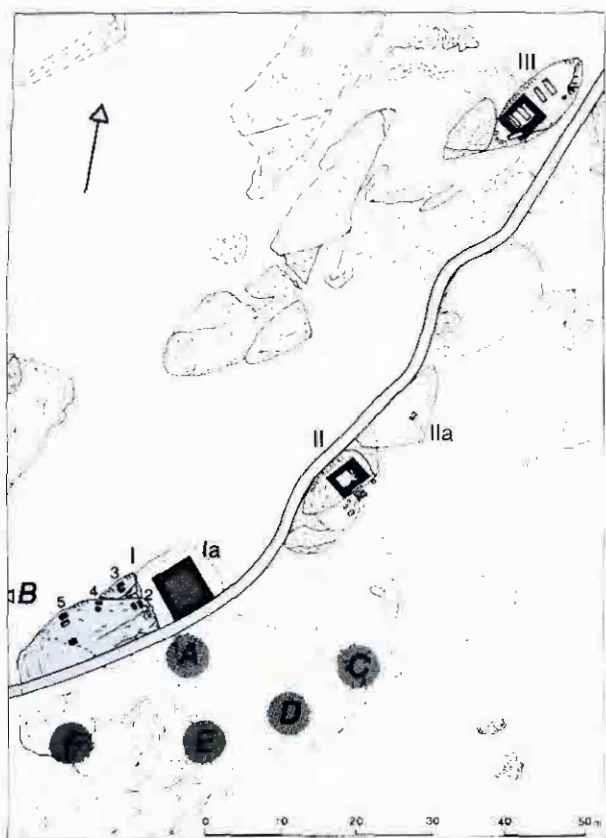
Géza ALFÖLDY

publicou em 1732 uma descrição dos seus monumentos, que são constituídos

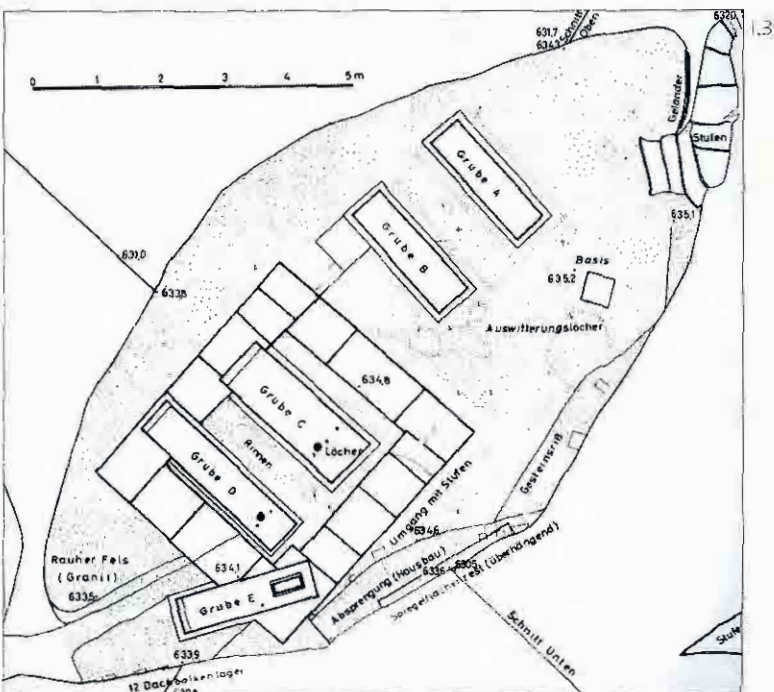
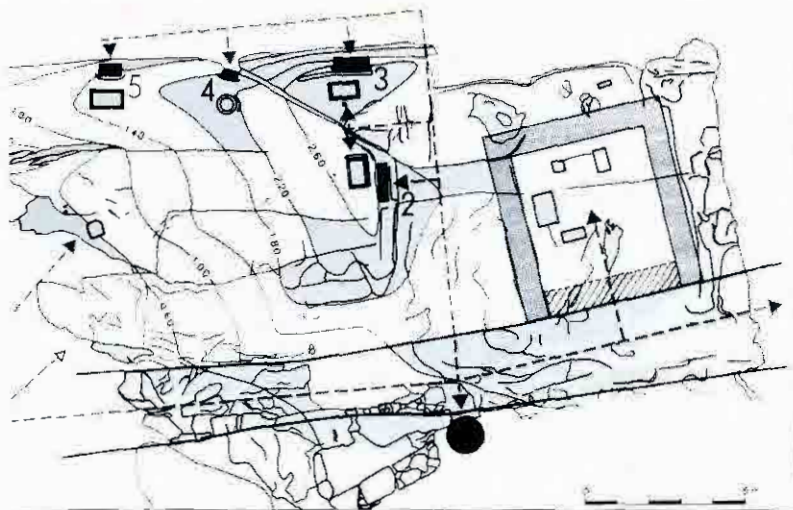
por cavidades abertas na rocha e inscrições. Desde a segunda metade do séc. XIX os monumentos foram estudados por vários autores, entre outros por Th. Hauschild e G. Alföldy que, em 1990, analisaram exaustivamente a topografia e os monumentos visíveis e reviram os textos ainda legíveis.

A *area sacra* estende-se ao longo da inclinação meridional de uma colina (fig. I.1 e II.1). Os seus monumentos mais importantes são três grandes penedos com cavidades abertas na sua superfície: o primeiro (I) está situado muito perto da entrada do recinto (fig. I.2 e II.3); o segundo (II), mais acima; o terceiro (III), finalmente, coroa o topo da colina (fig. I.3 e II.2). As epígrafes conhecidas concentram-se na primeira rocha e nas suas imediações. Originalmente existiam mais inscrições. De facto, ainda hoje se vêem alguns campos epigráficos ou restos deles na segunda e terceira rocha; porém, nada nos ficou desses textos. O santuário era ainda composto por outros penedos com cavidades de forma diversa (A-F e Ila na fig. I.1), cuja maioria conhecemos apenas por desenhos antigos de Aguiar e de Argote.

As inscrições e as estruturas cujos vestígios se vêem nas rochas, formam um conjunto e explicam-se por mútua relação. A inscrição n.º 1, gravada num pequena rocha destruída nos finais do



I.2



I.3

1 - Panóias, planta geral. 2 - planta da rocha n.º I e do templo n.º 1. 3 - planta da rocha n.º III.

século XIX, é conhecida graças aos desenhos de Aguiar e de Argote e por observações realizadas pouco tempo antes da destruição do monumento. O texto apresenta uma série de instruções: *Diis [deabusque templi] / huius. Hostiae. quae caldunt. hic immolantur. / Exta intra quadrata / contra cremantur. Sanguis / laciculis iuxta / superfunditur. / [G(aius) C(---) Calp(urnius) Rufinus v(ir) c(larissimus)]*. Os *quadrata* são claramente as cavidades maiores, rectangulares; os *laciculi* – trata-se de um diminutivo de *lacus*, igualmente com o sentido de “cavidade” –, as cavidades mais pequenas. O texto diz, então: «Aos deuses e deusas deste recinto sagrado. As vítimas, que se sacrificam, são mortas neste lugar. As vísceras queimam-se nas cavidades quadradas, em frente. O sangue verte-se, aqui ao lado, sobre as cavidades pequenas. Estabeleceu (tudo isto) *Gaius C(---) Calpurnius Rufinus*, membro da ordem senatorial».

Este rochedo encontra-se a cerca de 5 metros a Este da inscrição n.º 2, do lado direito do caminho no qual o futuro *mystes*, o futuro adepto que vinha com intenção de ser iniciado nos mistérios de Panóias, entrava na *area sacra* e chegava à parte oriental da grande rocha inferior (I), que se elevava do lado esquerdo do caminho (fig. I.2). O texto gravado sobre este bloco estava orientado em direcção ao referido penhasco. Das das instruções nele contidas referem-se a tarefas a realizar neste local: o *mystes* tinha que matar a vítima diante da rocha menor e verter o sangue nas pequenas cavidades – que nos desenhos de Argote e de Aguiar se vêem claramente na dita pedra. Todavia, o *mystes* tinha que queimar as vísceras «em frente», isto é, tinha que passar o rochedo grande (I), o qual, relativamente à posição do *mystes* naquele momento, se via «em frente», e em cuja superfície se observam as referidas «cavidades quadradas».

Ascende-se a esta rocha (I) por uma escadaria situado do lado setentrional (fig. I.2). Ao chegar aí vindo da pedra com a epígrafe n.º 1, antes de subir ao rochedo, o *mystes* passava diante da inscrição n.º 2. O seu texto reconstitui-se do seguinte modo: *Diis Seve[r]is in hoc / templo lo[ca]t[i]s / aedem G(aius) [C(---) C]alp(urnius) Rufinus v(ir) c(larissimus)]*. Calpúrnio Rufino consagrou então dentro do *templum*, isto é, dentro do recinto sagrado – uma *aedes*, um “templo” no sentido de um edifício – dedicado aos *Diis Severis. locati* – introduzidos aí – evidentemente por ele mesmo. Exactamente defronte desta inscrição observam-se vestígios dos alicerces da referida *aedes* (objecto n.º Ia da fig. I.2). Podemos, pois, concluir que neste ponto do itinerário o *mystes* era advertido que os deuses deste templo eram, mais precisamente, os *Dii Severi*, os deuses dos infernos, e que a *aedes* situada defronte era o seu templo.

Subindo ao topo do penedo, vêem-se umas cavidades (fig. I.2). A instrução do texto n.º 1 de que os *exta* se queimam «nas cavidades quadradas, em frente», refere-se claramente às duas cavidades rectangulares com vestígios de fogo que se situam

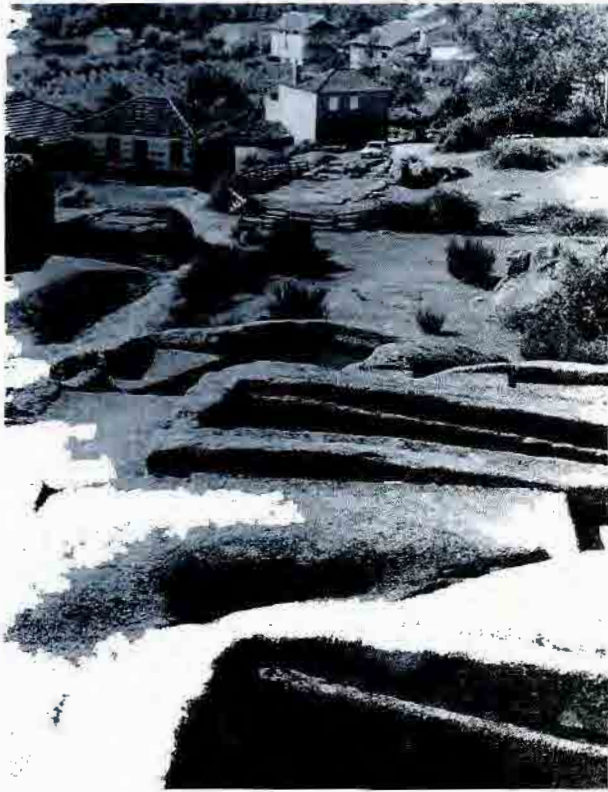
na parte anterior do penedo: o *mystes* tinha que queimar as vísceras nestes *quadrata* sobre uma grelha, cujos vestígios se observam em ambas as cavidades.

Daí, o *mystes* regressava pela escadaria à plataforma situada diante do penhasco e passava, pelo seu lado poente (fig. II.3), à inscrição n.º 3: *Diis deabusque aeternum lacum omnibusque numinibus / et Lapitearum cum / hoc templo sacrauit / G(aius) C(---) Calp(urnius) Rufinus v(ir) c(larissimus). / In quo hostiae voto cremantur*. O que significa: «Aos deuses e deusas e também a todas as divindades dos *Lapiteae*, *Gaius C(---) Calpurnius Rufinus*, membro da ordem senatorial, consagrou para sempre, juntamente com este recinto sagrado, uma cavidade, na qual se queimam as vítimas segundo o rito». Confirma-se assim que o *lacus*, a cavidade que se encontra por cima da epígrafe (fig. I.2), um dos *quadrata* antes mencionados, serve para a incineração das vísceras. Porém, facultando ainda informação nova, a inscrição diz que o *templum* não é dedicado apenas às divindades já conhecidas pelos textos anteriores, mas também aos *numina* dos *Lapiteae*, sem dúvida os deuses da comunidade indígena de Panóias.

De seguida, passando frente ao lado ocidental do bloco granítico (fig. I.2 e II.3), chega-se à inscrição n.º 4. Esta apresenta um texto bilingue: *Υψίστῳ Σεράπιδι σὺν γάστρᾳ καὶ / μυσταρίοις G(aius) C(---) Calp(urnius) / Rufinus v(ir) c(larissimus)*. O que significa que o senador consagrou o *recinto sagrado* ao Altíssimo Serápis, incluindo uma *gastra* e mistérios. A divindade suprema dos infernos chama-se então *Hypsistos Serapis*. A *gastra* é a cavidade redonda aberta na rocha e situada imediatamente por detrás da inscrição, com vestígios de fogo e de uma grelha. A sua função nos mistérios deveria ser a de assar a carne da vítima que o *mystes* consumia neste lugar, defronte do nome da divindade altíssima. Como se pode deduzir dos paralelos de outros cultos místéricos, era este o acto principal da iniciação.

A inscrição n.º 5, situada junto da anterior, indica o acto final do rito: *Diis cum hoc / et lacum, quo / voto miscetur. / G(aius) C(---) Calp(urnius) Rufinus v(ir) c(larissimus)*. O senador dedicou também uma cavidade na qual, segundo o rito, se misturava um líquido. A dita cavidade – sem vestígios de fogo, em contraste com as anteriores – localizava-se directamente por detrás da epígrafe. Neste sítio, o *mystes* evidentemente purificava-se do sangue, da gordura e do negro-de-fumo com que se sujara.

Trata-se de um ritual de iniciação que apresenta uma ordem e um itinerário muito claro: a matança das vítimas; o sacrifício de sangue nas cavidades pequenas para as divindades dos infernos; a incineração das vísceras como oferenda aos deuses; o consumo da carne da vítima como acto principal da iniciação, combinado com a revelação do nome do senhor supremo dos infernos, o Altíssimo Serápis; e, por fim, a purificação. Tudo



II.1



II.2



II.3

II. 1 – Panóias, vista geral; 2 – a rocha n.º III, 3 – a rocha n.º I, do lado ocidental, com os campos epigráficos das inscrições n.ºs 3-5 cobertos pelos moldes realizados em 1990, 4 – a inscrição n.º 3.



II.4

isto corresponde aos rituais praticados em cultos similares do mundo clássico.

Todavia, trata-se apenas do início de um ritual. As actividades prosseguiram seguramente na *aedes*, em cujo pavimento se observam cavidades quadradas (fig. I.2). Pode supor-se que noutros pontos do recinto a iniciação se repetia, cada vez num grau mais elevado – como, por exemplo, nos mistérios de Mitra. Sobre o penedo do meio da *area sacra* (II) ergueu-se outra *aedes*, também com cavidades no seu interior (cfr. fig. I.1); infelizmente, as respectivas inscrições foram completamente destruídas.

No cimo da grande rocha superior (III) existiu também uma *aedes* (cfr. fig. I.3 e II.2). Na parte exterior dos seus alicerces encontram-se duas cavidades e, no seu interior, outras duas; uma terceira cavidade, iniciada no interior, conduzia por debaixo da parede setentrional do edifício à margem meridional do rochedo, onde se abre um panorama maravilhoso. Estas cavidades são maiores que todas as outras; correspondem ao tamanho de uma sepultura. Obviamente aqui teve lugar o acto principal das iniciações, que se nos torna evidente, por exemplo, graças à novela «O burro de ouro» de Apuleio, do séc. II, bem conhecida: a saber, a morte ritual do *mystes*, o seu sepultamento e, por fim, a sua ressurreição, a fim de alcançar uma nova visão do mundo e de lhe reconhecer a grandeza e formosura.

No conjunto, trata-se manifestamente de um ritual de iniciação nos mistérios das divindades infernais. As palavras *hostiae ... immolantur, sanguis ... superfunditur, exta ... cremantur, hostiae ... voto cremantur, lacus ... voto miscetur* identificam-se claramente como extractos de uma *lex sacra*. As suas prescrições encontram-se aplicadas a este sítio concreto, como demonstram as referências topográficas *hic, intra quadrata contra, laticulis inxta*, etc. Ao mesmo tempo, estes extractos da *lex sacra* estão, por sua vez, integrados no contexto de uma inscrição votiva que menciona os nomes das divindades honoradas e, para além disso, o nome e a categoria do

dedicante. É dupla a função destas epígrafes: oferecem prescrições claras aos candidatos à iniciação, que as têm de cumprir passo a passo; e, em simultâneo, atestam o estabelecimento do culto e das suas instalações pelo senador *Gaius Calpurnius Rufinus*.

O carácter das divindades de Panóias corresponde à doutrina dos mistérios que nos transmite Apuleio: o poder divino apresenta-se sob diversos nomes, porém os adeptos sabem o seu verdadeiro nome. Reconhecem-no no decurso dos diferentes actos da iniciação, passo a passo. Isto observa-se, aliás, através dos próprios textos identificados. A primeira inscrição fala, de uma maneira geral, dos «deuses e deusas deste recinto sagrado». A segunda explica que se trata das divindades dos infernos, cujo culto foi aqui introduzido por *Gaius Calpurnius Rufinus*. Através da terceira fica-se a saber que no recinto sagrado se honram também os *numina* dos *Lapiteae*, como divindades do lugar. A quarta, no ponto mais importante da iniciação misrérica, revela o nome do deus supremo: *Hypsistos Serapis*. Na quinta, por fim, o nome das divindades de Panóias aparece unicamente designado atra-

vés da palavra *Dii*: neste ponto terminal do seu itinerário, o *mystes* já não necessitava de mais explicações sobre as divindades da *area sacra*.

O senador Calpúrnio Rufino, que introduziu o presente culto em Panóias – provavelmente num antigo recinto de um culto indígena –, foi talvez um funcionário do governo provincial. A sua linguagem cultual original foi o grego; como o demonstra a palavra central *mystaria* em vez de *mysteria*, essa linguagem foi o dialecto dórico ou, melhor, um pseudo-dórico. Os dados sobre a origem do senador permitem supor que a pátria dos seus mistérios era Perga, na Panfília, cidade de tradição dórica e um dos centros do culto de Serápis. O senador, representante do conhecido tipo do “fundador peregrinante de religião”, introduziu os mistérios da sua pátria em Panóias provavelmente nos finais do séc. II ou nos começos do III. A sua obra –impressionante mesmo no estado actual –, a realização de uma “pequena Elêusis” na periferia do Ocidente romano, demonstra a importância dos cultos misréricos no período imperial.

Referências bibliográficas:

- ALFÖLDY, G. (1995) – Inscripciones, sacrificios y misterios: El santuario rupestre de Panóias/ Portugal. Informe preliminar. *Madridrer Mitteilungen*. Heidelberg. 36, p. 252-258.
- ALFÖLDY, G. (1997) – Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal). *Madridrer Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 176-246.
- CONTADOR DE ARGOTE, J. (1732) – Da Cidade de Panonias, e das antiguidades, e vestígios, que actualmente existem della. In *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Braga*, I. Lisboa, p. 325-349.
- CONTADOR DE ARGOTE, J. [Edição anastática] (1974) – *Panoyas, Antiquallas de Vila Real*. Braga.
- SCHATTNER, Th. G., ed. (1998) – *Archäologischer Wegweiser durch Portugal*. (Kulturgeschichte der Antiken Welt, 74). Mainz am Rhein, p. 83-84.

TEMPLOS ROMANOS NA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

Chama a atenção o facto de vários templos romanos da província da

Lusitânia ainda hoje se apresentarem de uma forma impressionante, com colunas de pé até ao friso e outros elementos arquitectónicos de grande qualidade. Esta boa conservação resulta às vezes de uma reutilização e, por isso, de uma manutenção do monumento, mas testemunha antes de tudo a sua boa qualidade construtiva. Todos estes monumentos, bem como os restos de outros templos descobertos em escavações, datam já da época imperial, e a sua tipologia, bem como as suas formas decorativas, seguem quase sempre padrões evolucionados na pátria itálica a partir da época imperial, o que se justifica pela própria realidade histórica da província. Durante os dois primeiros séculos de ocupação romana a Península Ibérica foi palco de guerras e inquietudes; só a partir de César e, finalmente, sob o imperato de Augusto alcançou a *pax* e o estatuto de província, com uma bem planeada ordem administrativa e política que tinha consequências no reordenamento territorial, na ampliação da rede viária e, também, na urbanística dos novos centros administrativos, em seguimento das ideias e exigências existentes nas outras províncias romanas. Neste contexto, os templos ocupam um lugar destacado nas cidades, muitas vezes situados nos *fora* ou muito próximo. É de salientar que também as novas formas arquitectónicas e a decoração dos grandes templos de Roma foram rapidamente assumidas nesta província, a mais ocidental do Império, como mostram, por exemplo, os capitéis do *forum* marmóreo de Mérida e, em particular, os do templo de Évora. Como especificidade construtiva nos templos da Lusitânia destaca-se a utilização de pedra granítica, um material muito sólido que abunda na região centro e norte e que foi utilizado já em edifícios pré-romanos. A dureza da pedra e a difícil elaboração das formas decorativas, levaram os arquitectos romanos a projectar uma ornamentação com formas simples, especialmente quanto aos capitéis, como revela, por exemplo, o capitel de tipo toscano que foi empregue no pequeno templo “aprétio” junto da ponte de Alcântara (Prov. Cáceres) [C]. Segundo a inscrição dedicatória, foi edificado pelo arquitecto *C. Iulius Lacer*, aproximadamente entre 75 e 85 d.C., e constitui o único templo em toda a Hispânia de quem conhecemos o arquitecto. Também no templo chamado «de Diana», em Mérida, da época de Augusto ou de Tibério, os capitéis coríntios foram trabalhados em granito, mas só de forma esboçada, para logo serem cobertos com estuque.

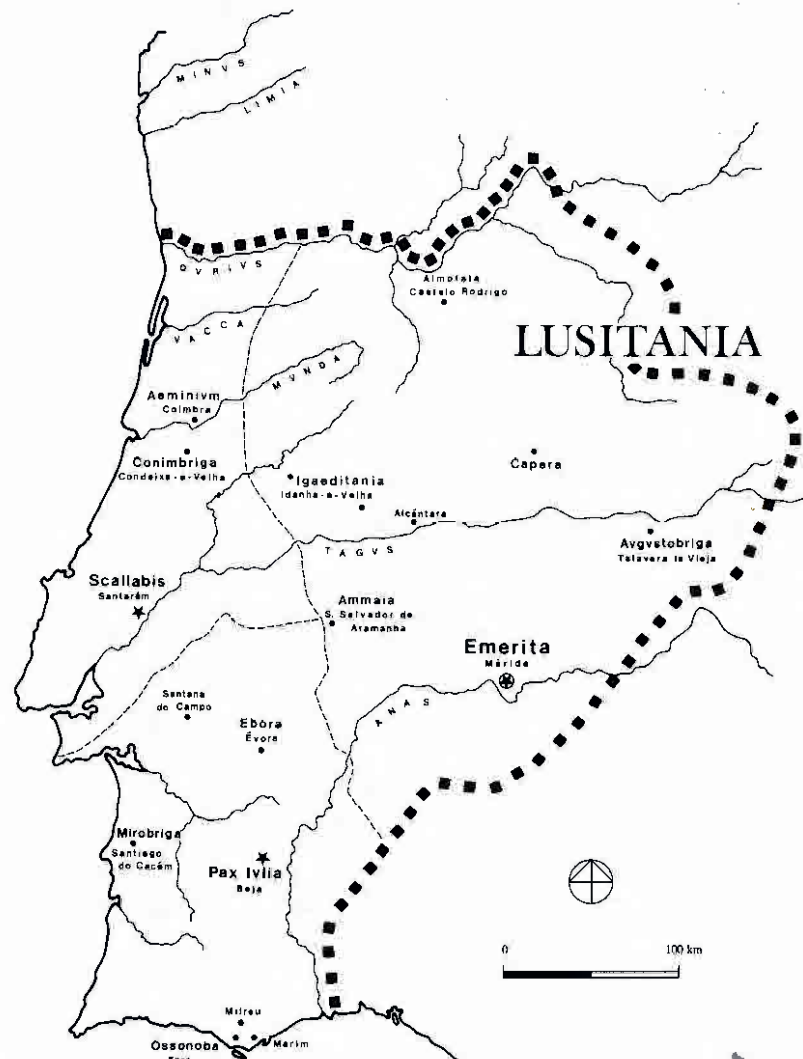
Entre os vários templos de distintos tamanhos e épocas da Lusitânia, evidenciam-se dois, pertencentes a uma tipologia de templo periptero assente num pódio, cuja *cella* está rodeada por

Theodor HAUSCHILD

colunas também na parte posterior, à maneira grega. São eles o templo

«de Diana», em Mérida, e o templo de Évora – vulgarmente também chamado «de Diana» –, que ao mesmo tempo se destacam como os melhores conservados não só da província da Lusitânia, senão de toda a Hispânia. Junto com o templo de Barcelona, de que se conservam três colunas, e junto com o templo de Itálica, do qual só conhecemos os alicerces e alguns fragmentos da respectiva arquitectura, formam um grupo tipológico na Península Ibérica. Na Gália, até agora, este tipo permanece ignorado e em Itália documentam-se poucos exemplares, especificamente em Roma e Pompeia. É de salientar que no Oriente, em Baalbeck, os dois templos desta tipologia mostram enormes dimensões.

O templo hexástilo foi escolhido na Lusitânia para a zona do *forum*, preferencialmente só nas cidades de certo nível, como na capital da província ou nas sedes dos *conventus*, por exemplo em



Pax Iulia, onde o tamanho dos alicerces é similar ao dos do templo de Évora – que, no entanto, tinha o estatuto de *municipium*. Outros *municipia* de menor categoria, como *Augustobriga* com os seus bem conservados templos da época augustana, ou ainda *Conimbriga* com o respectivo templo da época flávia, apresentam exemplares de menores dimensões, tetrástilos, ou seja, com quatro colunas na fachada principal. A esta série de templos pertencem também os de Idanha-a-Velha, de *Ammaia Vetus*, de Almofala e, até certo ponto, de *Mirobriga*, de Santana do Campo e, talvez, o templo de Orjaís (Covilhã).

No que respeita à tipologia, fica por definir ainda a do suposto templo recém-escavado na zona alta de Santarém, a antiga *Scallabis*, capital de *conventus*. Trata-se de restos de uma construção de forma quadrada que não é frequente entre os edifícios religiosos romanos da época imperial.

O uso de mármore foi habitual em Roma a partir da época augustana e entrou progressivamente nas províncias, tornando-se o elemento base para a decoração dos grandes edifícios. Este facto está patente na arquitectura romana de Mérida, mas também noutras cidades, como símbolo de uma subida de estatuto da *civitas*, um equivalente visível do êxito alcançado. Podemos mencioná-lo, por exemplo, o templo de Évora, com os seus capitéis de mármore, ainda do início da época imperial, e a decoração do templo flávio de *Conimbriga*.

A temática dos templos deve incluir também vários lugares com práticas culturais apenas conhecidas pela epigrafia, e outros sítios com alguns escassos vestígios construtivos que pertencem claramente a edifícios de culto; estão neste caso quer o templo de *Ossonoba* quer os restos do grande templo marmóreo de Mérida ou os fragmentos do de Marte na mesma cidade, assim como os templos do *forum* de Cáparra, reconstituídos graficamente por E. Cerrillo.

Já da Antiguidade Tardia e localizados exclusivamente na zona Sul da Lusitânia, datam três edifícios de culto de uma forma particular, um tipo designado por “templo com galeria”, apenas com paralelos nas províncias da Gália, Germânia e Britânia. Os três pequenos edifícios encontram-se junto de *villae*, respectivamente um perto da Vidigueira, no lugar de São Cucufate, outro em Milreu junto ao povoado de Estói, a 7 Km de Faro, e o terceiro, conservado só a nível de parte dos alicerces, na Quinta de Marim, também perto de Faro. O edifício de Milreu, o mais representativo, ergue as paredes ainda a grande altura, mantendo o arranque das abóbadas, e assenta num pódio revestido de mosaicos figurativos com peixes. A existência de um tanque de água, poligonal, no centro da *cella* faz pensar num culto a divindades aquáticas, sendo este edifício cultural provavelmente um “Ninfeu”. Com este tipo de templo fica demonstrada a heterogeneidade formal que reinou na arquitectura da Romanidade Tardia. Finalmente, em Milreu estamos perante o único santuário pagão

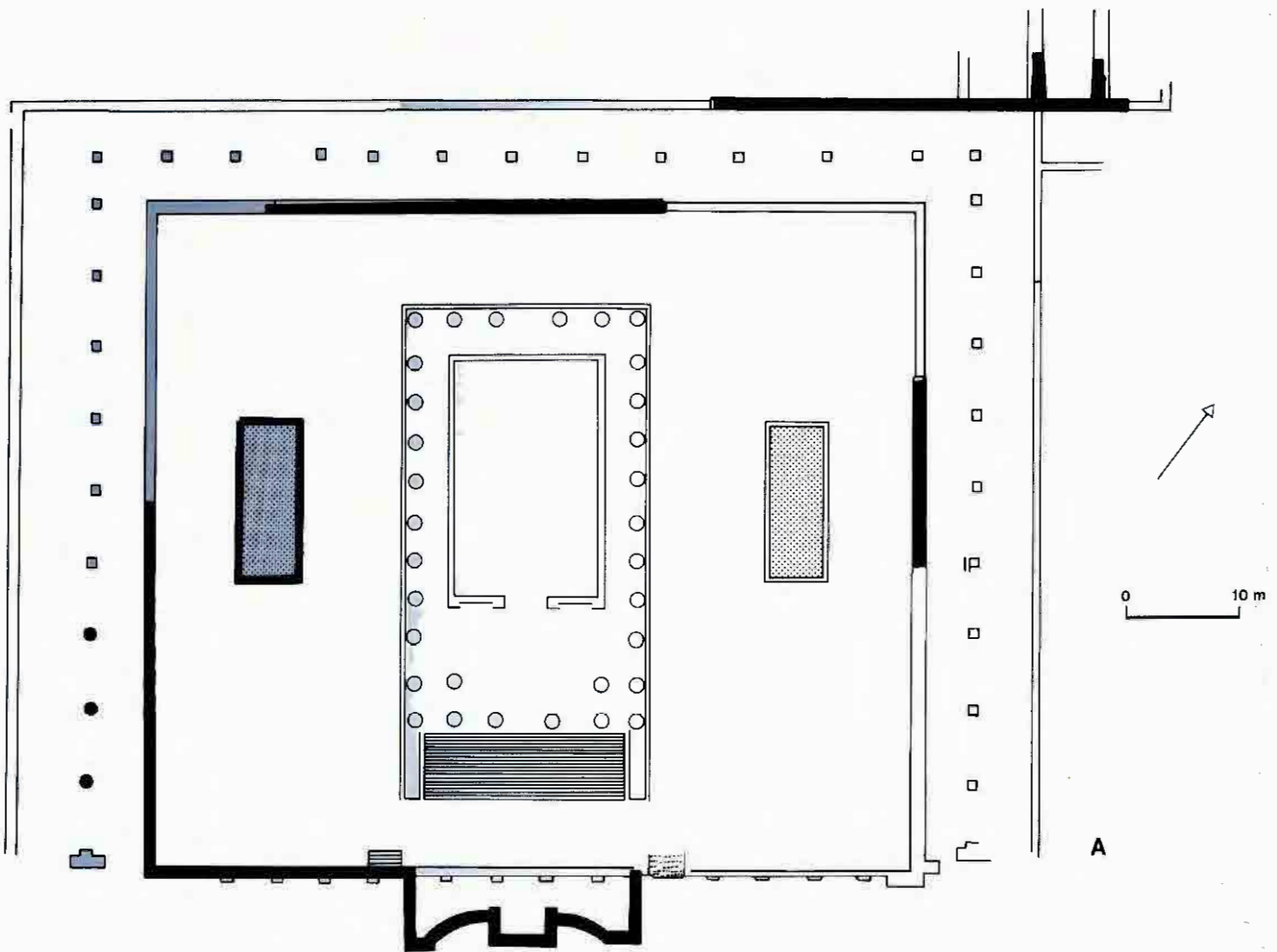
até agora conhecido na Lusitânia que foi utilizado, na época paleocristã e visigótica, como igreja (um outro caso possível, mas não certo, será São Cucufate).

Os templos romanos mais significativos da Província da Lusitânia de que restam testemunhos arquitectónicos, são:

O templo chamado «de Diana», em Mérida (*Augusta Emerita*) [A]

A denominação «templo de Diana» foi apadrinhada, no séc. XVII, pelo historiador local Bernabé Moreno de Vargas, com base no famoso templo de Arrémis de Éfeso. Mas, na verdade, não sabemos a quem estava consagrado o edifício de culto emeritense. José Maria Álvarez Martínez, que dedicou vários estudos a este templo, chegou à conclusão que foi construído na época tiberiana, período durante o qual se iniciou o culto ao imperador, e que possivelmente foi esse o culto aí praticado. É um templo de tipo periptero, hexástilo, tendo seis colunas nas fachadas principal e tardoz, e apresenta uma extensão de 21,90m por 31,80m, restando do edifício o pódio de mais de 3m de altura e 15 colunas de granito, em óptimo estado de conservação, algumas em pé desde a base, sem plinto, com os fustes estriados encimados pelos capitéis, os quais sustentam ainda a arquitrave. Toda a estrutura de granito tinha uma cobertura de estuque, como foi possível detectar nas escavações realizadas junto do templo, onde apareceram vários elementos arquitectónicos, entre eles aduelas de um pequeno arco que cobria o entablamento na zona central do tímpano (frontão) para aligeitar o peso e, também, vários fragmentos dos capitéis com estuque em relevo. Estudos estilísticos concluíram que o estuque existente pertence talvez a uma renovação, ou seja, a uma fase decorativa da segunda metade do séc. I d.C.

É interessante notar que a subida para a plataforma do templo foi estabelecida através de uma escada frontal, como nos templos romanos em geral, mas com uma esplanada situada em frente dessa escada, virada para o *forum* e em forma de êxedra; este lugar destinava-se, talvez, à colocação de uma ara. Em torno do templo estabeleceu-se um *thèmenos*, uma praça, cercada por um pórtico sobreposto a um criptopórtico; é esta uma forma utilizada na arquitectura romana em vários casos, quer no *forum* quer mesmo em *villae*, muitas vezes para superar uma inclinação do terreno, mas, também, para elevar o nível do pórtico e criar assim um pano-de-fundo teatral para o templo. Quanto ao primeiro caso, podemos apresentar em Portugal o vasto e muito bem conservado criptopórtico do *forum* de *Aeminium*, da época de Cláudio; e, para o segundo, podemos mencionar os criptopórticos ligados ao templo de Évora, que talvez date também da época de Cláudio, e o de *Conimbriga*, que constitui o melhor exemplo de mudança a partir de um *forum* augustano para um *forum*, com *thèmenos* para



o templo, representativo da época flávia. O trabalho em granito, a utilização de escadas laterais e a prática dos criptopórticos que envolvem alguns dos templos da Província da Lusitânia acusam um *'modus faciendi'* idêntico, no âmbito de uma hipotética adaptação dos modelos presentes na capital da província.

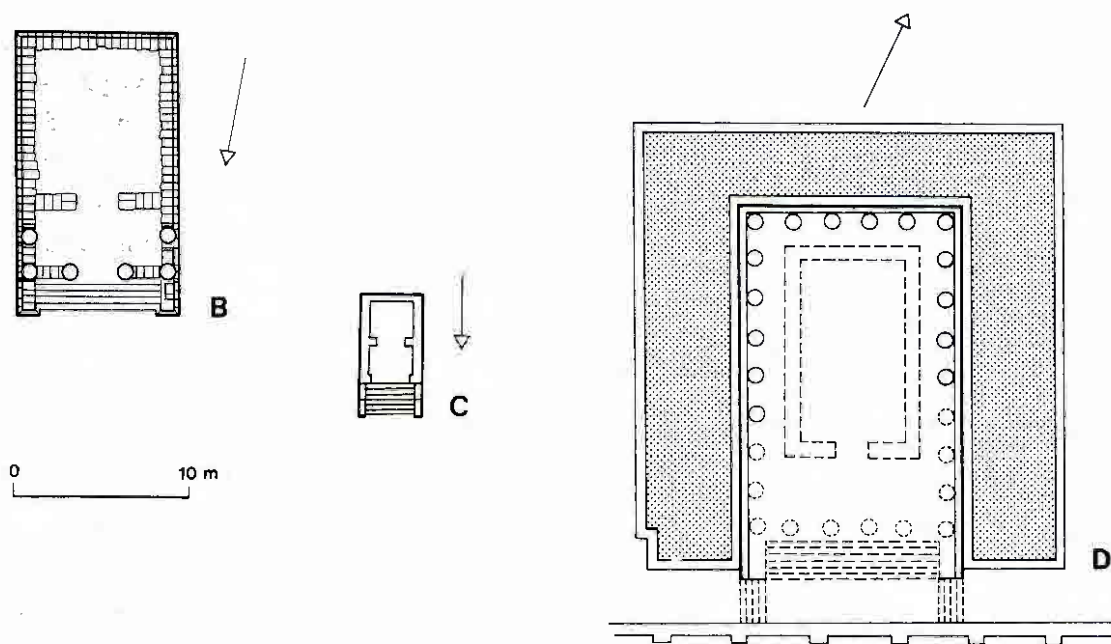
Outros templos de *Augusta Emerita*

Novos trabalhos de investigação em Mérida detectaram, na «calle Sagasta», um *forum* com rica decoração marmórea, quer arquitectónica quer estatutuária, comparável ao «*Forum* de César», em Roma, o que levantou a suspeita de poder tratar-se de um recinto sagrado de culto ao imperador, onde se torna pois previsível encontrar também um templo. Mais a Oeste do «de Diana», junto ao «Arco de Trajano», descobriu-se parte de um alto pódio pertencente a um templo de grandes dimensões, com revestimento de silhares de mármore branco, sinal da marmorização ocorrida no séc. I d.C. e da impotência desta construção, que pertenceu, talvez, ao *forum* provincial. Dos outros edifícios de culto, mais pequenos, desta capital, restam como exemplo

alguns elementos do templo consagrado – segundo a respectiva inscrição dedicatória – a Marre, com uma rica decoração marmórea dos “sofitos” representando armas (vestígios que hoje formam o «Hornito de Santa Eulália»).

Os templos de *Augustobriga* (Talavera la Vieja) [B]

No extremo Este da Província conservaram-se restos de dois templos que integraram o *forum* de *Augustobriga*, uma fundação augustana. Da época fundacional sobrevivem as construções do pódio (de pouca altura) e da frente de um dos templos, formadas por grandes silhares de granito. Trata-se de um próstilo de quatro colunas, com uma extensão de 18,40m por 12,30m. O modo de construção, o assentamento das colunas estriadas sobre bases sem plinto, os capitéis com restos de estuque, a utilização de um arco de descarga por cima do vão central com arranque na arquitrave e, sobretudo, a elegância das proporções, colocam este edifício entre os mais representativos da época augustana na Lusitânia, constituindo um dos exemplos de dependência relativamente à arquitectura da capital. Este templo foi



trasladado há vários anos, na sequência da construção de uma barragem, para fora do seu lugar original.

Do segundo templo manrinha-se uma parte do núcleo do seu alto pódio em *opus caementicium*, com restos de escada frontal, e três colunas de granito com bases providas de plinto. Segundo A. García y Bellido, este edifício data de uma época mais recente que o anteriormente mencionado.

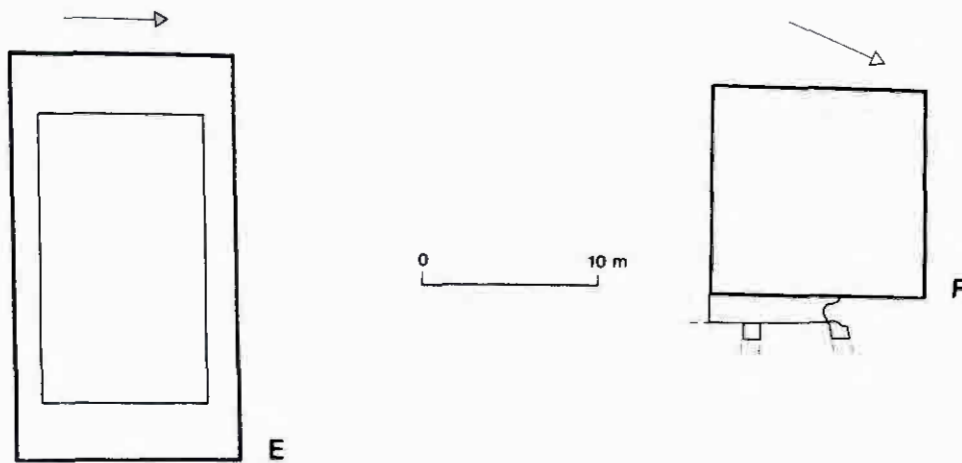
O templo romano de *Ebora* (Évora) [D]

O templo chamado «de Diana», como o denominou o padre Manuel Fialho no séc. XVIII, encontra-se na zona alta de Évora – a antiga *Liberalitas Iulia Ebora* –, conserva o seu pódio por completo, erguendo-se a mais de 3m de altura, e tem uma extensão de 25,50m por 15,20m. A base do pódio e a cornija estão construídos com grandes silhares de granito; o resto das paredes é em *opus incertum*, apresentando ainda alguns vestígios de estuque pintado a branco. Sobre o pódio erguem-se 14 colunas, *in situ*, seis na fachada Norte e as restantes nas laterais. Faltam as colunas da fachada Sul, onde foi antigamente a entrada para este templo de tipo periptero com pódio – um tipo original, como já antes referenciámos. Todas as colunas têm bases de mármore e fustes de granito estriados, que outrora foram estucados. Doze colunas conservam ainda os capitéis coríntios de mármore branco de Estremoz, trabalhados em duas peças, característica que em Roma está cronologicamente documentada até à primeira metade do séc. I d.C. Com esta data coincide quer a tipologia quer o estilo, seja no talhe das folhas de acanto aderentes ao *kálathos* e das volutas, ou na associação de outros elementos testemunhados já no *forum* de Augusto em Roma, na «Maison Carrée» de Nîmes e, também, no *forum* marmóreo de Mérida, atribuído à época de Cláudio.

No que respeita à técnica do edifício, foi muito importante

a descoberta de umas marcas e traços gravados sobre as pedras do estilóbato, junto às bases das colunas, indicando os eixos das colunas e a localização das bases, o que permitiu tirar conclusões sobre a maneira de estabelecer em obra as medidas exactas do projecto do templo, caso singular em Portugal. Outra particularidade construtiva, única na Hispânia, é a colocação dos silhares do friso num ponto específico da arquitrave, por cima das colunas; ou seja, os silhares do friso não assentam em todo o seu comprimento sobre a arquitrave.

Deste modo evitar-se-iam esragos nos eventuais casos em que o edifício sofresse movimentos. Nos cantos foram colocados grandes silhares de friso que cobrem duas colunas, enquanto que nas outras zonas se utilizaram pequenos silhares, com lados inclinados de molde a servirem de apoio ao silhar central. É esta uma forma de arco plano ou adintelado, que os romanos empregaram só mais uma vez num edifício de culto, concretamente no grande templo *Castorum* no *forum Romanum*, em Roma, da época de Cláudio. Mas a relação com o templo de Évora não se limita ao exposto; chama a atenção, também, a forma peripteral do edifício, assinalada já noutro caso («Templo de Diana», em Mérida). Em Évora podemos reconstituir a planta com 10 colunas nos lados maiores e 6 nos menores. Numa primeira fase, havia talvez uma grande escadaria frontal, como A. García y Bellido tinha postulado; mas, numa segunda fase, duas escadas laterais subiam para uma plataforma, como deixa supor a localização, diante do templo, de um grande muro transversal de silhares, estruturado por pilastras, comparável ao muro situado diante do «Templo de Diana» de Mérida. Frente a esse muro, em Évora, no sentido de *rostra*, estende-se, até à actual Sé, uma vasta praça, um *forum*, com pavimento de grandes placas de mármore. Vestígios desta praça, da época flávia, permanecem visíveis no interior do Museu Regional de Évora. O templo em análise, tal como o de Mérida, encontra-se implantado num *thèmenos*, uma praça que o envolve por três lados e que foi cercada, antigamente, por um pórtico com criptopórtico. Escassos restos desta construção, semelhante à do «Templo de Diana» de Mérida, detectaram-se em várias zonas, entre edifícios de época moderna. Em redor do templo identificou-se um tanque de água com 5m de largura, que envolve o edifício por três lados e que foi construído aproximadamente em meados do séc. I d.C. Tem como modelo o tanque de água, da mesma época, que cerca o templo republi-



dos como revestimento de um maciço de *opus caementicium*, identificam aqui, indiscutivelmente, um edifício de carácter público. É difícil, de momento, relacionar esta grande construção com um dos tipos de templo conhecidos na época de César ou de Augusto. Comparou-se o edifício com templos mais antigos, de capitólios, com edifícios pertencentes a basilicas ou com formas de templos mais recentes noutras partes das províncias romanas.

cano de *Luni*, em Itália. Pensou-se também num culto das águas, tanto mais que na Lusitânia o culto imperial, ao qual o templo de Évora talvez fosse destinado, parece estar, segundo a epigrafia, relacionado com ritos de cariz aquático.

O templo de *Pax Iulia* (Beja) [E]

Os restos deste monumento, encontrados por Abel Viana na parte alta da cidade de Beja, a *Pax Iulia* romana, antiga capital de *conventus*, são construções de *opus caementicium*, designadamente alicerces com uma espessura de 4,70m na frente Este – que correspondem, talvez, aos alicerces da escada – e de 2,20m nos lados Norte e Sul. A respectiva extensão foi registada em 16,5m por 29m; ou seja, algo maior que a do templo de Évora. Devemos supor, em Beja, um templo hexástilo e próstilo, ou seja, não de tipo periptero, já que não existem alicerces no lugar onde correriam as paredes da *cella*. Se o capitel de tipo coríntio, com características estilísticas de finais do séc. I d.C. e uma altura de 1m, proporcional ao tamanho do templo e encontrado junto aos respectivos alicerces, a ele efectivamente pertencesse, tornar-se-ia assim evidente que este templo não faria parte das construções do momento fundacional da cidade, sob César ou Augusto, ou então que teria experimentado uma renovação na época flávia ou na de Trajano. A sua situação privilegiada na parte alta da colina permite supor uma ligação com o *forum* da cidade, conforme propõe Jorge de Alarcão.

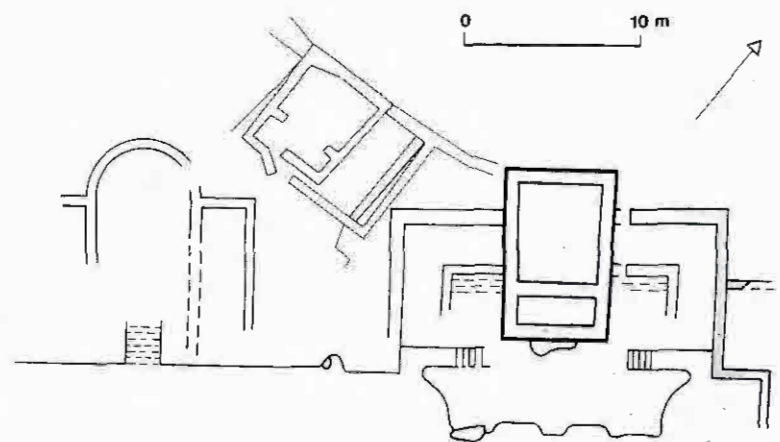
O templo de *Scallabis* (Santarém) [F]

Na Alcáçova de Santarém, a *Scallabis* romana, antiga capital de *conventus*, apareceram nos trabalhos arqueológicos dos últimos anos construções de um alto pódio em forma quadrada que Ana Margarida Arruda data da época de César ou de Augusto e que interpreta como restos de um templo. A sua localização na parte alta da cidade, o seu grande tamanho de 15,45m por 15,25m e o modo de construção com grandes silhares aparelhados coloca-

Os templos de *Mirobriga* (Santiago do Cacém) [G]

Os dois templos situados no alto da colina de *Mirobriga* assentam numa plataforma sobranceira à praça porticada que constitui, talvez, o *forum* da cidade. D. Fernando de Almeida interpretou estas construções como santuários de Esculápio e de Vénus, respectivamente, através da descoberta de inscrições. Novos estudos efectuados pela Universidade de Missouri apontam para um capitólio. Os acessos que conduzem a um dos templos, o maior, sobem desde o *forum*, até à plataforma, através de duas escadas quase ocultas por detrás de um alto muro em curva. Este templo, que conserva paredes de alvenaria formadas por pedras de pequenas dimensões, ocupa a parte central da referida plataforma e insere-se no tipo próstilo com escada frontal. Nos dois lados juntam-se pequenos pórticos em forma de L, virados para a praça. A fachada traseira deste edifício sobressai para fora do recinto, o que efectivamente não é comum entre os templos romanos. Observado a partir da praça do *forum*, o templo surge como uma encenação teatral, situação que também conhecemos, por exemplo, no santuário de Munigua, na Bética, possivelmente dedicado ao culto imperial.

O outro templo de *Mirobriga*, provavelmente consagrado a Vénus, encontra-se mais para Oeste e apresenta, a nível da planta, uma sala central rectangular com abside semicircular e duas salas



laterais. A má conservação da ruína não permite uma interpretação adequada.

Entre os dois templos descobriram-se restos de um edifício, supostamente religioso, do séc. IV a.C., o único até agora encontrado num *oppidum* prerromano em Portugal.

O templo de Santana do Campo, Arraiolos [H]

Os restos construtivos deste templo conservam-se entre as paredes da igreja local, onde foram descobertas duas inscrições dedicadas ao deus indígena *Carneus Calanticensis*. É talvez, até hoje, a primeira construção monumental conhecida – templo ou santuário – consagrada a uma divindade indígena. Os restos visíveis mostram uma *cella* com cerca de 10,70m por 8,90m, coberta com abóbada e provida de contrafortes em dois lados, construídos com grandes silhares de granito almofadados. Esta *cella* junta-se a um recinto rectangular com uma extensão aproximada de 34,60m por 36,90m, conservado através de trechos de muro de grandes silhares. Não está esclarecido, todavia, se o templo tinha uma forma próstila e se o suposto pórtico do recinto se juntava ao templo. Se assim fosse, este apresentaria uma configuração similar à do principal edifício de culto de *Mirobriga*. Thomas Schattner comparou o conjunto com templos em forma de pátio existentes no Norte de África e com antecedentes púnicos.

O templo de Idanha-a-Velha [I]

Em Idanha-a-Velha, a antiga **Igaeditania*, existem, na zona mais alta da cidade, restos construtivos de um templo romano, que foi utilizado e modificado na Idade Média. À época romana pertencem a base do pódio, em granito, com a respectiva moldura, e duas fileiras de silhares. As paredes superiores, também construídas por silhares, foram colocadas na época medieval. A planta do monumento, com a proporção de 1 por 2, a moldura, bem como os restos de duas escadas laterais, não deixam nenhuma dúvida sobre o destino religioso do edifício, provavelmente um templo próstilo de quatro colunas. Muros de pequenos silhares que estão à vista à distância de 6m pertenciam, talvez, ao pórtico do recinto sagrado.

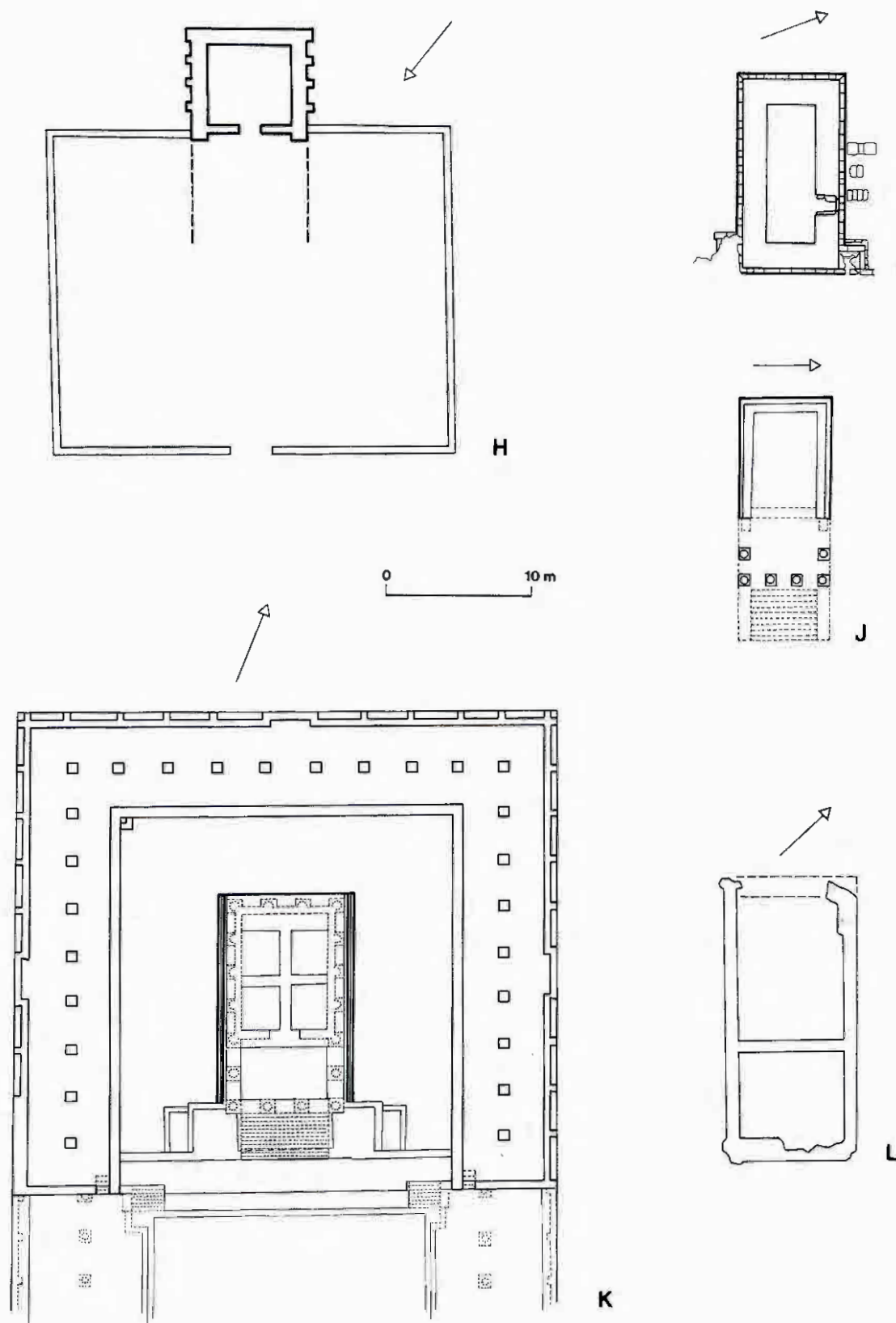
O templo de Almofala (Castelo Rodrigo) [J]

Este edifício conserva o seu pódio de 2,20m de altura e de 7,10m por 10,30m de extensão. Sobre o pódio, construído por grandes silhares em granito e com molduras na base e na cornija, erguem-se muros de xisto e, nos cantos, de pequenos silhares graníticos. Helena Frade demonstrou, como resultado das escavações efectuadas nos últimos anos, tratar-se de um templo próstilo, com a escada no lado Este, assinalando ainda o seu enquadramento numa malha urbana romana.

Os templos de *Conimbriga* (Condeixa-a-Velha) [K]

Em *Conimbriga* surgiram, nas escavações que decorreram entre os anos de 1964 e 1971 – efectuadas e publicadas, exemplarmente, por Jorge de Alarcão e Robert Étienne –, as construções de um *forum* que foi implantado no centro da cidade em época augustana. O primeiro projecto contém uma praça rodeada por um pórtico, com estabelecimentos provavelmente comerciais, uma suposta basílica com cúria (que, numa teinterpretação, foi atribuída à época dos Flávios) e, na zona Norte, a estrutura de uma sala rectangular, conservada só na parte inferior, com ábside quadrangular junto do respectivo lado setentrional. Esta ábside, ou *cella*, apresenta um forte embasamento construído junto à parede do fundo e que talvez tivesse servido para colocar uma estátua – nesse caso seguramente de Augusto, já que uma cabeça desse imperador foi encontrada entre o entulho antigo. A situação desta *cella*, que sobressai da sala rectangular, recorda o «*pronaos aedis Augusti*» que Vitruvius descreve relativamente à forma da basílica de Fano. Os restos de elementos arquitectónicos, de bases, fustes de coluna e de uma peça de cornija, serviram para uma reconstituição gráfica deste edifício, dedicado, com certa probabilidade, ao culto imperial. Este primeiro *forum* foi arrasado na época dos Flávios, abrindo caminho para a construção de um novo recinto sagrado e de um *forum* sem lojas comerciais. No lugar do *pronaos aedis Augusti* edificou-se um templo de pódio, tetrástilo e situado dentro de um *thēmenos*, ou seja, de uma praça rodeada por um pórtico com criptopórtico. Este último descobriu-se na totalidade, com a sua estrutura parietal e os pilares interiores mantidos até quase 2m de altura. Esta boa conservação permitiu, junto com os fragmentos arquitectónicos encontrados na escavação, uma restituição gráfica que serve de modelo para a reconstituição dos pórticos com criptopórticos descobertos, só parcialmente, em Mérida e em Évora. Do templo restam os alicerces e múltiplos fragmentos arquitectónicos, que asseguram o seu aspecto em forma de pódio, próstilo, tetrástilo e pseudoperíptero. As respectivas dimensões, de 11,80m de largura por 22,50m de comprimento, que correspondem a uma proporção de 1 por 2, são próprias de um edifício de culto pertencente a uma cidade de certa categoria. Efectivamente, o projecto do recinto sagrado, orientado segundo uma linha axial, com a elevação do pórtico a um nível idêntico ao do pavimento do templo, o qual assim se deixa contemplar emoldurado como numa encenação teatral, e com uma praça estendida, a um nível mais baixo, diante do recinto sagrado, forma um conjunto que segue as ideias arquitectónicas dos grandes monumentos estabelecidos em Roma e nas capitais de província, como em *Augusta Emerita*.

Como particularidade, situam-se na parte meridional – ou seja, na entrada do recinto – não só uma porta monumental, mas também restos de dois possíveis templetes, colocados entre as paredes das galerias e de tipo com pódio, talvez próstilo.



O templo de *Ammaia* (Marvão) [L]

Conhece-se esta construção através de um recente estudo de Vasco Gil Mantas sobre a sociedade de *Ammaia*, município do qual foram descobertas partes monumentais do *forum* – de grandes dimensões – e da muralha. O templo situa-se no *forum*, subsistindo as ruínas do seu pódio, em *opus incertum*, de 9m por

17,3m. Restam também vestígios da respectiva escadaria de acesso e da área sacra, sendo esta envolvida por um pórtico, talvez parcialmente assente num criptopórtico. Este templo era, certamente, de tipo tetrástilo pseudo-periptero, como mostram vários exemplos noutras cidades da Lusitânia.

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. (1983) – *Portugal Romano*. Lisboa [p. 65-112].
- ALARCÃO, J. (1988) – *Roman Portugal*, III. Warminster/Wiltshire.
- ALARCÃO, J. (1990) – A construção na cidade e no campo. In SERRÃO, J.; MARQUES, A. H. de O., dirs. – *Nova História de Portugal*, I: *Portugal das Origens à Romanização*. Lisboa, p. 462-479.
- ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R. (1977) – *Fouilles de Conimbriga*. I: *L'Architecture*. Paris.
- ALMEIDA, F. de (1964) – *Ruínas de Miróbriga dos Céticos (Santiago do Cacém)*. Setúbal.
- ALMEIDA, F. de (1970) – Templo de Vénus em Idanha-a-Velha. In *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueologia*. Lisboa, p. 133-139.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1992) – El templo de Diana. In *Templos Romanos de Hispania*. (Cuadernos de Arquitectura Romana, 1). Murcia, p. 83-93.
- ARRUDA, A. M.; VIEGAS, C. (1999) – The Roman Temple of Scallabis (Santarém, Portugal). *Journal of Iberian Archaeology*. Porto. 1, p. 185-224.
- BIERS, W. [et al.] (1981) – Investigações em Miróbriga (Santiago do Cacém). *Arquivo de Beja*. Beja. Sér. 2, I, p. 107-113.
- FRADE, H. (1990) – Novos elementos sobre o templo romano de Almofala. *Conimbriga*. Coimbra. XXIX, p. 91-101.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1962) – Excavaciones en Augustobriga (Talavera la Vieja, Cáceres). *Noticiário Arqueológico Hispánico*. Madrid. 5, p. 235-237.
- HAUSCHILD, T. (1982) – Zur Typologie römischer Tempel auf der Iberischen Halbinsel, Peripterale Anlagen in Barcelona, Mérida und Évora. In *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid, p. 145-156.
- HAUSCHILD, T. (1989-90) – Arquitectura religiosa romana em Portugal. *Anas. Mérida*. 2/3, p. 57-76.
- HAUSCHILD, T. (1992) – El templo romano de Évora. In *Templos Romanos de Hispania*. (Cuadernos de Arquitectura Romana, 1). Murcia, p. 107-117.
- MANTAS, V. (1986) – Arqueologia urbana e fotografia aérea. In *I Encontro Nacional de Arqueologia Urbana*. Lisboa, p. 13-26.
- MANTAS, V. (2000) – A sociedade luso-romana do município de Ammaia. In *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*. Mérida, p. 391-420.
- MATEOS CRUZ, P. (2001) – *Augusta Emerita*. La investigación arqueológica en una ciudad de época romana. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. LXXIV, p. 183-208.
- NÜNNERICH-ASMUS, A. (1996) – *El Arco Cuadrifronte de Cáparra (Cáceres)*. (Anejos del Archivo Español de Arqueología, XVI). Madrid.
- ROTH, A. (1987) – L'hypothèse d'une basilique à deux nefs à Conimbriga et les transformations du forum. *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*. Paris. 99, p. 711-751.
- SCHATTNER, T. (1995-97) – A igreja de Sant'Ana do Campo. Observações num templo romano invulgar. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. IV, 13/15, p. 485-558.
- SCHATTNER, T. (1999) – Die Dorfkirche von Sant'Ana do Campo. *Madriider Mitteilungen*. Heidelberg. 40, p. 199-217.
- VIANA, A. (1947) – Restos de um templo romano em Beja. *Arquivo de Beja*. Beja. Sér. I, 4, p. 77-88.

SCALLABIS: RELIGIÃO E CULTO NO DEALBAR DO I MILÉNIO

Introdução:

A actual Alcáçova de Santarém corresponde, indiscutivelmente, à cidade romana de *Scallabis*. Tudo indica que o sítio arqueológico foi um acampamento militar do período de César e uma colónia a partir do final da República.

O projecto de investigação que temos vindo a desenvolver permitiu obter dados que confirmam que a Alcáçova de Santarém é um sítio arqueológico com uma ampla diacronia. A primeira ocupação humana data dos inícios do século VIII a.C., e deve relacionar-se, directamente, com a presença comercial fenícia no estuário do Tejo (Arruda, 1993a; 1993b; 1994). O sítio permaneceu ocupado, sem interrupções, até à actualidade, sendo de destacar os importantes vestígios datados dos períodos romano e muçulmano.

A cidade romana foi mencionada por Plínio (IV, 117), que a engloba no conjunto das cinco colónias da Província da Lusitânia, referindo, ainda, que era sede de um dos três Conventos Jurídicos provinciais: o *Scallabitanus* (*Universa provincia dividitur in conventus tres, Emeritense, Pacense, Scallabitanum...*).

Importante é também a situação de *Scallabis*, em relação aos principais eixos viários da Lusitânia, uma vez que era passagem obrigatória para quem saía de *Olisipo* em direcção tanto a Mérida, qualquer que fosse a via escolhida, como a Braga. De facto, o troço *Olisipo-Scallabis* da estrada para *Bracara Augusta* correspondia, também, ao troço inicial das duas vias setentrionais de ligação entre *Olisipo* e a capital da Província (Mantas, 1993, p. 222-223).

O templo romano:

O templo romano de *Scallabis* foi descoberto na sequência dos trabalhos de arqueologia preventiva, efectuados, entre os finais de 1994 e 1996, no Largo da Alcáçova 3-5, e um estudo desenvolvido foi já publicado (Arruda e Viegas, 1999).

Implanta-se no topo Norte do Planalto da Alcáçova, numa área sobranceira ao Tejo e à Ribeira de Santarém, local em que, pensamos, se instalou o porto escalabitano. Da área onde se localiza o templo domina-se, pois, um amplo território, constituído pelo próprio rio e pela sua planície aluvial, sendo, ainda, de realçar a total visibilidade da possível área portuária.

Tudo indica que era nesta zona do planalto da Alcáçova que devemos situar a área onde se implantavam os edifícios públicos da cidade romana.

Os trabalhos arqueológicos:

A escavação da área envolvente do *podium* do templo permitiu examinar a sua estrutura e detectar uma série de outros ele-

mentos, que com ele, de uma forma ou de outra, se relacionam. Registaram-se, pois, paredes de época romana, umas contemporâneas da estrutura agora

objecto de análise, outras que lhe eram, claramente, anteriores e, ainda, restos de muros e pavimentos associados a construções de época moderna. Em quantidade apreciável, contavam-se silos do período islâmico, de perfil oval, e escavados na rocha. Deve notar-se que para atingir o calcário de base os construtores destes silos foram obrigados a perfurar todos os níveis arqueológicos de época romana que se lhe sobrepunham, o que viria a provocar profundas perturbações na estratigrafia.

Descrição do *podium*:

O *podium* do templo é a mais significativa das construções romanas encontradas, até ao momento, na Alcáçova de Santarém, pelo que mereceu ser classificado como Monumento Nacional (cfr. fig. 1). É maciço, apresenta planta quadrangular, e foi construído em *opus caementicium*, revestido, nas fachadas, por pedras bem aparelhadas ou simplesmente afeixoadas. Mede 15,45 m, no sentido Este/Oeste; e 15,25 m, no sentido Norte/Sul. Estas medidas correspondem a 51x52 pés romanos.

A sua fachada melhor conservada (Sul) possui uma altura máxima de 4,50 m, considerando a medida até à rocha de base, registando-se o mesmo valor na fachada virada a Oeste. Por sua vez, as fachadas Norte e Este apresentam-se em pior estado de conservação, registando alturas de 4,20 m e 1,90 m, respectivamente.

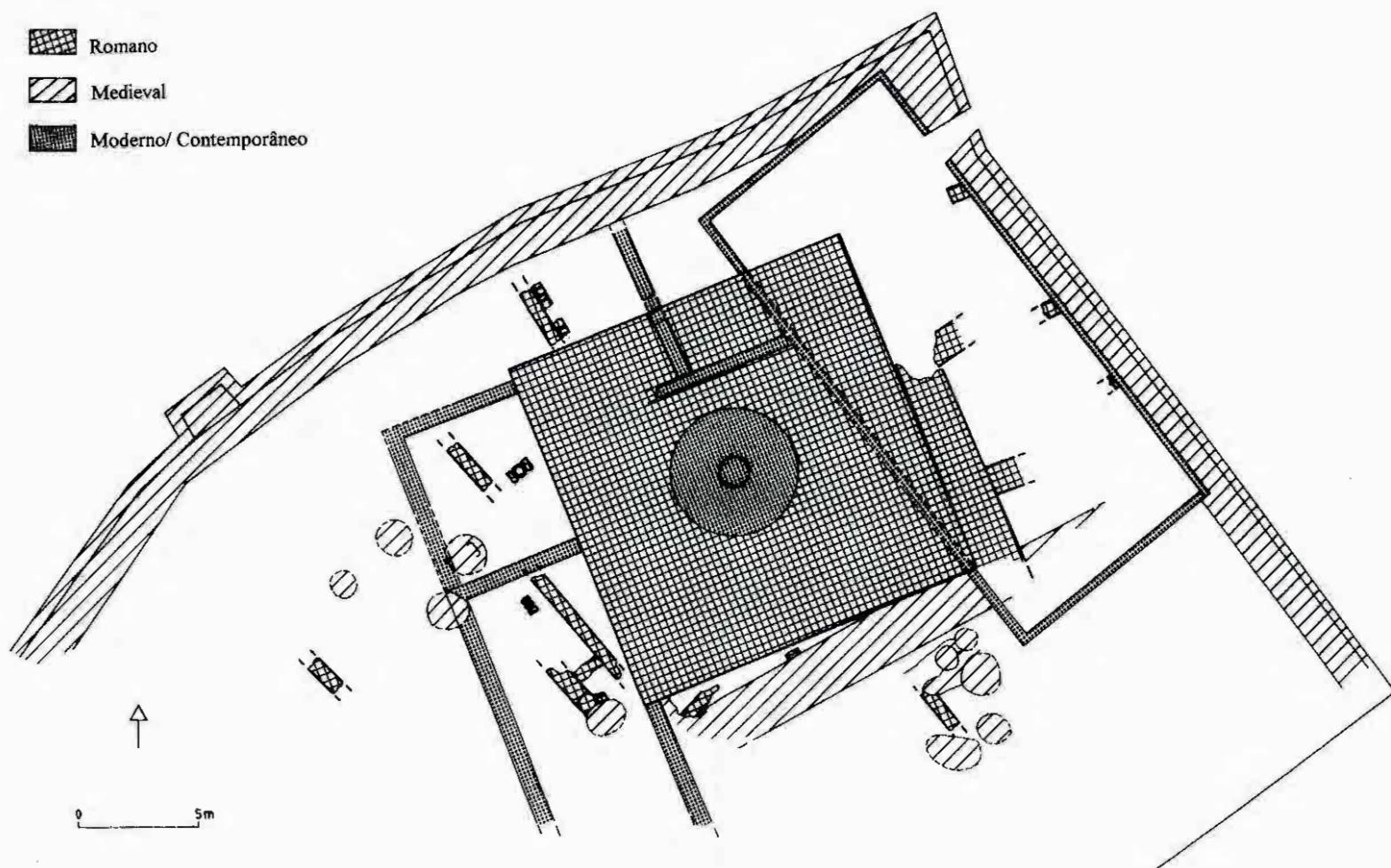
O *podium* foi construído sobre a rocha base, a qual, possivelmente, foi afeixoadada para o efeito. A marcação dos cantos do *podium* foi feita com grandes silhares aparelhados de calcário, dispostos sobre a largura.

A fachada virada a Sul, a melhor conservada, possuía ainda toda a base construída com silhares aparelhados e conservava parte da parede que, elevando-se desde a base do topo do *podium*, definia o recinto do templo propriamente dito, ou seja, a *cella*.

Na fachada Este, que foi a que maiores estragos registou devido à construção, no século XIX, de um picadeiro, identificou-se o que pensamos ser a base da escadaria de acesso ao *podium*. Faz dele parte integrante, não ocupando, contudo, a totalidade desta fachada, uma vez que se encontra destruída no seu topo norte. A parte central do topo do *podium* foi igualmente arrasada por uma cisterna, que data do séc. XVIII.

A escavação possibilitou, ainda, outro tipo de observações que importa registar. Em redor da estrutura religiosa foi identificada uma série de muros, em estrita conexão, e que, no seu

Ana Margarida ARRUDA
Catarina VIEGAS



1. Planta final das estruturas presentes no Largo da Alcáçova n.ºs 3-5.

conjunto, possuem um traçado ortogonal. Os trabalhos de campo permitem afirmar que estes muros datam também de época romana, sendo, no entanto, anteriores à construção do templo, uma vez que é visível que a construção deste último os cortou e destruiu, em grande parte. É, também, relevante, neste contexto, o facto de o templo possuir uma orientação claramente distinta das construções que o precederam.

Cronologia da construção e da utilização de acordo com os dados estratigráficos:

As escavações arqueológicas, em áreas actualmente urbanizadas, levantam, sempre, problemas de vária natureza, nomeadamente ao nível das leituras estratigráficas.

Neste caso concreto, os problemas agravam-se, ainda mais, na medida em que estamos perante um sítio onde as ocupações de época medieval, moderna e contemporânea interferiram, directamente, não só com a estrutura construída, mas também com os níveis arqueológicos de época romana.

Apesar de todas estas dificuldades, foi possível escavar níveis relativamente preservados, que, com base no espólio arqueológico neles recuperado, permitiram o estabelecimento de cronologias, mais ou menos finas. Efectivamente, o espólio recuperado aponta

para uma cronologia centrada no final do terceiro quartel e meados do quarto quartel do séc. I a.C.

Os dados disponíveis possibilitam que avancemos com a hipótese de o templo romano de *Scallabis* ter sido construído entre os momentos finais da República e os inícios do principado de Augusto, tendo sido utilizado, enquanto lugar de culto, durante toda a ocupação romana.

O templo romano de Santarém no quadro da arquitectura romana provincial ocidental do final da República e início do Império:

O facto de se tratar de um *podium* maciço, de forma quadrangular, e sobretudo a ausência de estruturas associadas que o integrem num complexo arquitectónico mais vasto, como seja o *forum*, dificultaram o estabelecimento de paralelos exactos para o templo de *Scallabis*. A única estrutura claramente associada ao *podium* é um muro com orientação Este-Oeste, que se encontra a 4,80 m do seu canto Nordeste. Também a inexistência de elementos arquitectónicos que permitam a reconstituição da sua fachada, em nada facilita a tentativa de inserção desta estrutura no quadro, mais amplo, da arquitectura provincial do Ocidente, no final da República.

Destas dificuldades, é exemplo o desconhecimento sobre a estrutura da própria *cella*. Dada a inexistência de evidências arqueológicas, não podemos afirmar se era única — ocupando, neste caso, toda a superfície do *podium* —, ou tripartida. Não é, igualmente, possível saber como era feito o acesso ao seu topo, apesar de a fachada Este, junto ao lado Sul, apresentar integrado, na própria construção, o que pensamos ser a base de uma escada de acesso ao *podium* (cfr. fig. 2).

Não devemos, contudo, deixar de chamar a atenção para o facto de os templos quadrangulares serem, no contexto da arquitectura religiosa romana, considerados antigos. Efectivamente, existem dois edifícios cultuais, de planta quadrangular, que pensamos poderem constituir bons paralelos para o templo romano de *Scallabis*. Trata-se de construções pré-augustanas, com escasos vestígios conservados de complexos arquitectónicos mais amplos, e que serão, numa fase posterior, integrados nos *fora* imperiais. Referimo-nos ao chamado Templo B de Ortona (Itália), e ao templo de Sagunto (Espanha).

O primeiro, é anterior ao *forum* e basílica augustanos (Ward-Perkins, 1970, p. 7 e 8); e o segundo parece ter sido construído num momento ainda indeterminado do séc. II a.C. (Aranegui, 1991).

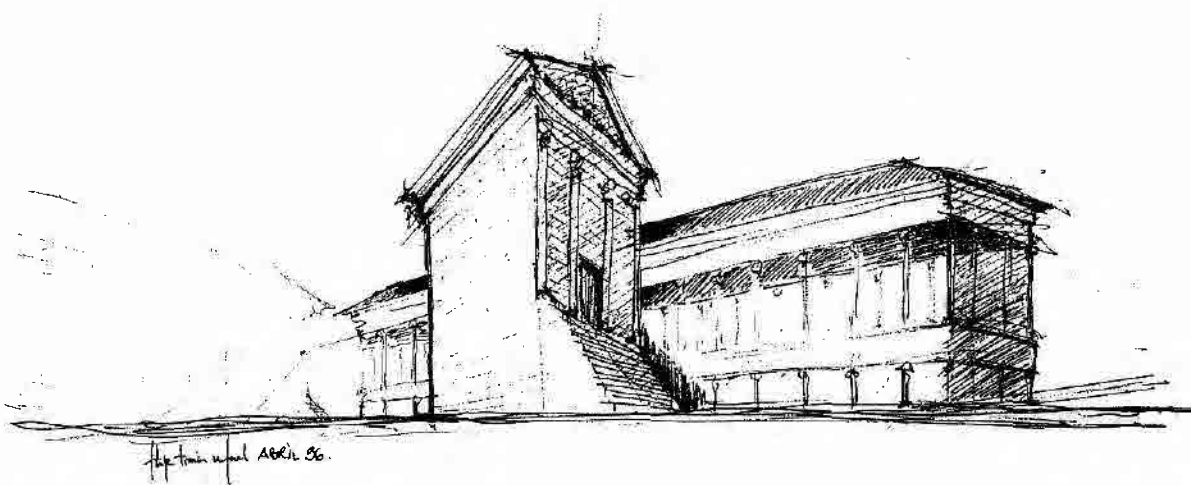
Edifícios religiosos com plantas quadrangulares, pódios ocios e distribuição tripartida, surgem, de igual modo, em sítios como Cosa, Minturnae, e Luni, todos na península italiana (Ruiz de Arbulo, 1991). O esquema arquitectónico que faz rodear esta estrutura de um tripórtico de dupla nave, também aqui se repete, numa fórmula que servirá de modelo a inúmeros outros *fora* republicanos das mais antigas províncias ocidentais.

Encontramos ainda diversas plantas de configuração quadrangular, numa série de compartimentos que surgem associados a basílicas. De cronologia augustana, estes edifícios seguem as disposições vitruvianas que foram fixadas na basílica de Fano.

Podemos, possivelmente, estar perante uma destas construções no *forum* augustano de Conimbriga, se considerarmos a interpretação efectuada por Congés (1987), e no chamado “*forum* da cidade baixa” de Tarragona (Mar/Ruiz de Arbulo, 1987).

Estas salas, de planta quadrangular, podem localizar-se quer no topo da basílica, como sucede nos exemplos de Ruscino e Doclea, quer no seu lado mais longo, como vimos para Conimbriga e Tarragona, mas igualmente em Fano, Ortona e Cosa (Ruiz de Arbulo, 1991).

Apesar de quadrangulares, estes edifícios levantam, no entanto, um problema essencial para poderem ser claramente relaciona-



2. Reconstituição livre do templo romano de *Scallabis*, segundo Filipe Tomás Rafael.

dos com o de Santarém, uma vez que não apresentam qualquer *podium*, e integram-se noutra construção — a basílica —, o que não é possível descortinar no exemplar lusitano, dada a escassez de construções inequivocamente associadas ao templo.

Iremos, de novo, encontrar edifícios com funções religiosas, que podemos relacionar com a construção da capital do *conventus scallabitanus*, numa série de pódios quadrangulares que, no entanto, apresentam uma cronologia bastante mais tardia. Referimo-nos, concretamente, aos Templos “Sichelen II” de *Augusta Raurica*, *Brigantium* e *Colonia*, no território actualmente alemão (Trunk, 1991); em *Aventicum* (Avenches, “Grange-des-Dîmes”), na Suíça (Verzár, 1977); e em França, em Mazeroy (Billotet, 1972, p. 358-360) e Champlieu (Grenier, 1958).

A localização do templo de *Scallabis*, junto à encosta virada para a actual Ribeira de Santarém, confere-lhe uma posição de elevado significado cénico, e permite enquadrar este edifício junto de importantes eixos de penetração no centro urbano antigo. Esta opção surge na referida série de edifícios de planta quadrangular, que, apesar de dererem uma cronologia posterior ao exemplar de Santarém, devem ser tidos em consideração. Esta hipótese conduz-nos igualmente à possibilidade do templo de *Scallabis* não se encontrar integrado numa estrutura forense tradicional, podendo esta localizar-se noutra área da Alcáçova. Por outro lado, se nos detivermos nos exemplos trazidos pelos templos capitolinos, de *cella* tripartida, de cronologia republicana, estes fazem parte de recintos sagrados que estão, na maioria dos casos, na génese do desenvolvimento dos complexos *forum*-basílica imperiais. Infelizmente, os vestígios agora revelados não são ainda suficientes para se poder retirar conclusões mais seguras.

Discussão:

A cronologia fornecida pelos materiais encontrados nos níveis subjacentes ao *podium* do templo é compatível com um acam-

pamento militar do pretorado de César na Ulterior. De facto, tanto as ânforas, como as lucernas e a cerâmica campaniense são enquadráveis no período tardo republicano, podendo-se-lhes atribuir uma data de 61/60 a.C.

Estes dados, associados aos que o espólio recolhido nas camadas correspondentes à construção do *podium* forneceu, indicam que este foi edificado entre a saída de César da Península Ibérica, em 48 a.C., e os inícios do reinado de Augusto, concretamente 27/25 a.C. Os materiais que, mesmo de forma arriscada, pudemos associar a essa construção, permitem encarar esta proposta com alguma segurança. Foi num momento indeterminado desses 21 anos que se ergueu o templo escalabitano, havendo, contudo, alguns indícios no espólio recolhido que nos forcem a inclinar para a datação mais baixa.

Assim, a construção do templo pode ter coincidido com a instalação dos veteranos das legiões de Octaviano em Santarém, facto que está atestado pela inscrição de alguns dos seus cidadãos na tribo Galéria. Os dados cronológicos que os materiais proporcionaram tornam possível pensar que essa *deductio* tinha como beneficiários os militares utilizados pelo futuro imperador nas guerras ásturo-cantábricas. Neste mesmo momento, deve situar-se a fundação, em *Scallabis*, da sede do

Conventus, o que talvez explique também a construção do templo.

A associação entre este edifício e uma qualquer basílica não foi, no entanto, observada, apesar de em outros locais os templos de planta quadrangular se relacionarem, quase sempre, com este tipo de estruturas. São pertinentes, neste contexto, as observações de Mar e Ruiz de Arbulo (1987), respeitantes à funcionalidade destes compartimentos associados às basílicas. Estaríamos, assim, perante espaços com uma dupla função, comercial e judicial e, tal como refere Vitrúvio, o tribunal situar-se-ia num *aedes* definido como *aedes augusti*, sendo esta assimilação um dos sinais do crescente domínio do culto imperial em relação aos principais acontecimentos da vida urbana – neste caso concreto de Tarragona (id., *ib.*, p. 42).

Porém, a cronologia que atribuímos à edificação do templo de *Scallabis* impede-nos de considerar que ele se destinava ao culto imperial, apesar da sua localização e implantação, num lugar alto e sobre um rio, frequentemente alvo de cheias intensas, o sugerir.

Não é impossível pensar que, à semelhança de muitos outros templos quadrangulares, o templo de *Scallabis* fosse um capítólio, atribuição que somos obrigados a deixar em aberto, dada a absoluta falta de dados, epigráficos ou iconográficos, que elucidem o assunto¹.

Notas:

¹ Seria tentador evocar aqui uma ácula escalabitana, de controversa leitura, que alguns autores têm considerado dedicada a *Iov(i) C(onservatori) I(unoni) R(eginae)*; mas que outros interpretam, afinal, como consagrada a uma divindade indígena denominada *Louci* (gen.), possivelmente com mais razão (cfr. *HAEP*, n.º 2641 e *ILER* 63 versus *AE* 1968, n.º 176 e Garcia, 1991, n.º 163).

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. de; ÉTIENNE, R. (1977) – *Fouilles de Conimbriga, I: L'Architecture*. Paris.
- ARANEGUI GASCÓ, C. (1991) – Un Templo republicano en el centro cívico sanguntino. In *Templos Romanos de Hispania*. (Cuadernos de Arquitectura Romana, 1). Murcia, p. 67-82.
- ARRUDA, A. M. (1993a) – A ocupação da Idade do Ferro da Alcáçova de Santarém no contexto da expansão fenícia para a fachada atlântica peninsular. In *Estudos Orientais, IV: Os Fenícios no Território Português*. Lisboa, p. 193-214.
- ARRUDA, A. M. (1993b) – O comércio fenício. In MEDINA, J., dir.; GONÇALVES, V., org. – *História de Portugal, II: O Mundo Luso-Romano*. Amadora, p. 17-34.
- ARRUDA, A. M. (1994) – A Península de Lisboa entre o Norte atlântico e o Oriente mediterrânico. In *Lisboa Subterrânea*. Lisboa, p. 52-57.
- ARRUDA, A. M.; VIEGAS, C., (1999) – The Roman Temple of Scallabis (Santarém, Portugal). *Journal of Iberian Archaeology*. Porto, I, p. 185-224.
- BILLORET, R. (1972) – Informations Archéologiques. Lorraine. *Gallia*. Paris. 30 (2), p. 349-378.
- CONGÉS, A. R. (1987) – L'hypothèse d'une basilique à deux nefs à Conimbriga et les transformations du forum. In *Mélanges de L'École Française de Rome*. Roma. 99 (2), p. 711-751.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Fontes Epigráficas*. Lisboa.
- GRENIER, A. (1958) – *Manuel d'Architecture Gallo-Romaine, III (1): L'Architecture*. Paris.
- MANTAS, V. (1993) – A rede viária do território português. In MEDINA, J., dir.; GONÇALVES, V., org. – *História de Portugal, II: O Mundo Luso-Romano*. Amadora, p. 213-230.
- MAR, R.; RUIZ DE ARBULO, J. (1987) – La Basílica de la Colonia Tarraco. Una Nueva interpretación del llamado Foro Bajo de Tarragona. In *Los Foros Romanos de las Provincias Occidentales*. Madrid, p. 31-44.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1991) – El Templo del Foro de Ampurias y la Evolución de los Foros Republicanos. In *Templos Romanos de Hispania*. (Cuadernos de Arquitectura Romana, 1). Murcia, p. 11-37.
- TRUNK, M. (1991) – *Römische Tempel in den Rhein- und westlichen Donauprovinzen: Ein Beitrag zur architekturgeschichtlichen Einnordnung römischer Sakralbauten in Augst*. (Forschungen in Augst, 14). Augst.
- VERZÄR, M. (1977) – Aventicum II. Un temple du Culte Imperial. *Cahier d'Archéologie Romande*. Avenches. 12.
- WARD-PERKINS, J. B. (1970) – From Republic to Empire: Reflections on the Early Provincial Architecture of the Roman West. *Journal of Roman Studies*. London. LX, p. 1-19.

OS CULTOS NA CIVITAS COBELCORVM

● templo e a cidade:

A Torre de Almofala (Figueira de Caselo Rodrigo) situa-se no centro das ruínas de uma povoação destruída pelos exércitos castelhanos em 1664, durante a Guerra da Restauração (fig. 1). O local é conhecido também como “Casarão da Torre”, “Torre dos Frades”, “Torre de Aguiar”, “Torre das Águias” e “Turris Aquilaris” (nos documentos medievais).

Ocupa um pequeno planalto existente no cimo de um monte, e as ruínas das casas espalham-se em seu redor e pelas encostas do morro. Terá sido neste local que os monges cistercienses se estabeleceram no séc. XI, antes de se iniciar a construção do convento de Santa Maria de Aguiar, para onde depois se transferiram.

A Torre propriamente dita tem uma origem mais antiga. A parte visível da sua estrutura permitia reconhecer um templo construído na época romana. Durante a Idade Média foi adaptado a funções defensivas e, na altura da destruição da aldeia, estava inserido num edifício mais vasto, constituído por várias salas organizadas em torno de um pátio.

As escavações, iniciadas em 1989, permitiram desde logo verificar que estas adaptações reduziram a primitiva construção às dimensões que hoje conserva.

Helena FRADE
José Carlos CAETANO

O templo originalmente media 16,30 m de comprimento e 8,15 m de largura, o que corresponde a 55 e 27,5 pés romanos, respectivamente. Ora esta proporção de 2/1, em que o comprimento representa o dobro da largura, é considerada por Vitruvius como sendo a ideal para os templos. E, seguindo as suas indicações, a altura seria 3/2 da largura, o que equivale a cerca de 41 pés, ou seja, 12,20 m (fig. 2).

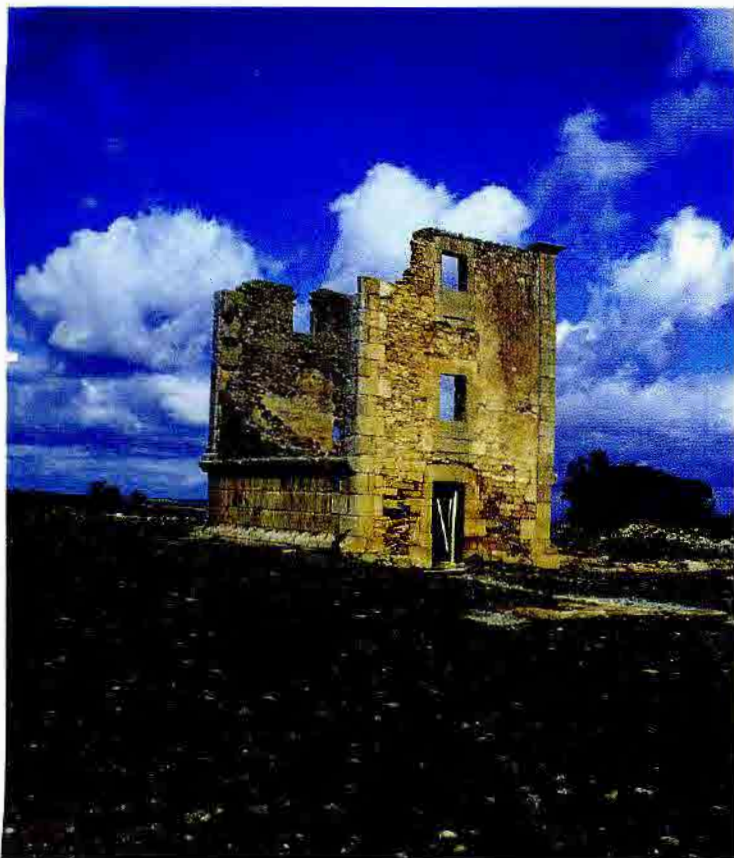
O *podium*, de que ainda restam os lados N, S e O, tem 9 pés de altura. É construído com silhares regulares de granito e tem o interior reforçado por um aparelho de placas de xisto unidas por forte argamassa.

Neste mesmo aparelho ergueram-se as paredes da *cella*, cujos restos ainda hoje se mantêm. A Norte e Sul as paredes estão mais destruídas, enquanto a de Oeste se conservou na quase totalidade, alcançando uma dimensão que se aproxima da altura original. Os cunhais NO e SO, de granito, são também os originais.

A Leste o aspecto do edifício foi completamente modificado. A escadaria de entrada no templo e parte do *podium* foram arrasados e uma parede nova, feita com blocos irregulares unidos por argamassa de barro, veio reduzir as dimensões do edifício.

Durante as escavações foram encontrados vários fragmentos de mármore esculpido com pregueados de vestes e, junto ao templo, uma mão igualmente em mármore. É a mão esquerda de uma estátua representando uma personagem feminina, de dimensões um pouco maiores que o natural, e segura uma pequena caixa.

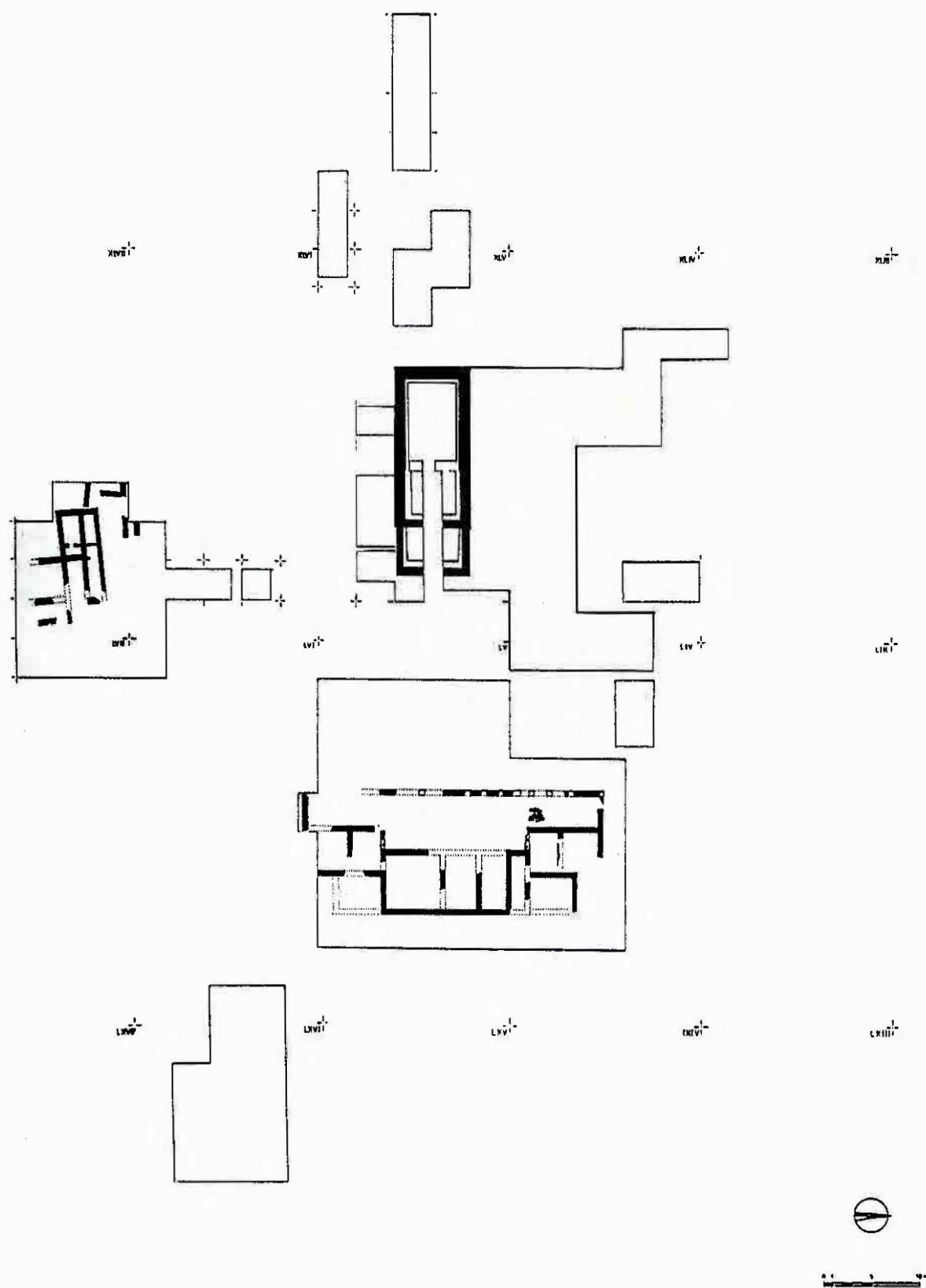
Estava-se perante um templo que seguia as regras estabelecidas para a arquitectura romana e onde existiu uma estátua



1. A “Torre de Almofala”



2. O templo, vendo-se em destaque o aparelho do *podium*, dos cunhais e das paredes da *cella*.



3. Torre Romana de Almofala, Almofala, Figueira de Castelo Rodrigo.
Planta das Estruturas Romanas (1998)

feminina esculpida segundo os cânones clássicos. Mas desconhecia-se o tipo de recinto em que este edifício se inseria: um *forum*, um santuário, ou o local de culto de um *vicus*?

Escavações posteriores vieram dar resposta a esta questão. Na encosta Sul do monte, por baixo de uma das casas arruina-

das no séc. XVII, foram encontrados restos de alguns muros de época romana.

A Oeste da Torre, as sondagens foram infrutíferas; possivelmente os trabalhos agrícolas terão destruído quaisquer vestígios, romanos ou modernos, que aí pudessem ter existido. A Norte,

todo o espaço estava ocupado pelo vasto edifício no qual a Torre se inseria.

Contudo, a Leste foram descobertas novas estruturas romanas por baixo de uma fiada de casas da aldeia. Identificaram-se as bases da colunata de um pórtico, bem como diversos compartimentos que para aí se abriam. Embora ainda não totalmente escavado, o conjunto do templo, pórtico e compartimentos encontra-se perfeitamente alinhado e está ordenado segundo um eixo de simetria orientado O-E que atravessa o templo (fig. 3).

Aqui encontrou-se a peça que veio dar resposta às interrogações que ainda subsistiam: uma ara dedicada a *Iupiter Optumus Maxumus* pela *Civitas Cobelcorum*. As estruturas postas a descoberto eram as de uma cidade romana, a cidade dos Cobelcos, e o templo pertencia ao seu *forum*.

A *Civitas Cobelcorum* terá sido fundada *ex novo*, uma vez que no local não se detectaram vestígios de ocupação anterior. Domina um seu território, quase naturalmente limitado pelos rios Douro, a N, Águeda, a E, Côa a O e por um paralelo que passa pela Serra da Marofa, a S.

Os materiais arqueológicos encontrados são escassos e não permitem, por enquanto, atribuir uma cronologia precisa ao templo nem às estruturas do *forum*. Apenas nas construções da encosta Sul foi descoberto um conjunto de *Terra Sigillata* Hispânica de meados do séc. I d.C.

A ara a Júpiter pode ser datada dos inícios do séc. I d.C. Foi executada por uma oficina perfeitamente adestrada nos cânones clássicos, o que, conjugado com o modelo vitruviano do templo, faz pensar que no local intervieram pessoas profundamente conhecedoras dos modelos urbanísticos e artísticos romanos.

A instituição desta *civitas* terá sido bem planificada e organizada, inserindo-se nas políticas de reorganização provincial e de urbanização levadas a cabo por Augusto após as Guerras Cântabras. Por um lado, era necessário consolidar a presença romana na região; por outro, os núcleos urbanos asseguravam a administração do território e difundiam uma nova cultura e um novo estilo de vida.

Desconhecemos o estatuto político-jurídico que a cidade detinha; poderia ter sido um *oppidum stipendiarium*, como a vizinha capital dos Meidubrigenses. Nem o *populus* nem a *civitas* são referidos por Plínio; contudo, isto não será incompatível nem com uma fundação augustana nem com aquele estatuto. As fontes do Naturalista para a Lusitânia são os recenseamentos de Agripa e, tal como ele próprio esclarece, a sua enumeração dos *oppida stipendiaria* não é exaustiva.

Os cultos:

Até ao momento, apenas se documentaram duas divindades na *Civitas Cobelcorum*: Júpiter e a que estava representada numa

estátua de que temos a mão esquerda e outros fragmentos.

O culto a Júpiter seria um dos cultos oficiais da cidade na altura da fundação. O altar é-lhe dedicado pela *Civitas* e nos inícios do Império os deuses capitolinos protegiam os exércitos e as cidades constituídas segundo padrões romanos.

Menos claro é o significado religioso da estátua cuja mão apareceu junto ao templo, pela dificuldade de atribuição a uma divindade precisa. Os restantes fragmentos encontrados em nada contribuem para a sua identificação.

É uma mão feminina, pelos anéis que ostenta, e segura uma caixa com grãos de incenso. Em Portugal foram encontradas mais três mãos semelhantes: duas em São Sebastião do Freixo (a antiga *Collipo*) e uma em Évora/*Ebora*, nos tanques que rodeiam o templo. Estão associadas a *civitates* e aos seus locais oficiais de culto, os *fora*.

A estátua poderia ser de uma sacerdotisa¹ anónima, de uma imperatriz revestida dos atributos de sacerdotisa ou de uma deusa em idêntica pose. Mas é uma representação imbuída de forte carácter religioso e, entre as divindades romanas, a que melhor pode simbolizar esse carácter é a *Pietas*².

Sendo uma ideia divinizada, uma abstracção, é uma virtude que se encontra estreitamente ligada ao Imperador. Personifica inicialmente o sentimento familiar que se deve nutrir pelos pais, filhos e parentes; depois estende-se aos deuses e ao Imperador. Com Augusto, a *Pietas* consubstancia a renovação religiosa que o *Princeps* levou a cabo, com o restabelecimento e reorganização dos cultos, a prescrição minuciosa de regras e rituais e o restauro de templos.

A representação da *Pietas* como sacerdotisa, perante um altar e segurando uma caixa de grãos de incenso na mão esquerda, aparece em várias emissões monetárias ao longo dos sécs. II e III, desde Adriano até Sete Alexandres, pelo menos.

A estátua de Almofala seria talvez semelhante a uma que foi encontrada em Pompeia, na edícula do culto imperial do mercado. Da época de Nero, interpretou-se como sendo uma sacerdotisa do culto imperial; segura na mão esquerda uma caixa de incenso e na mão direita uma pátera.

A *Pietas* foi uma das virtudes cultuadas na Hispânia, conforme testemunham alguns monumentos epigráficos – embora não muito numerosos. O seu culto, que floresce a partir de Tibério, expressa-se quer em contextos particulares quer no âmbito do culto imperial. Por vezes os dois planos interpenetram-se, até certo ponto, como no caso do mausoléu que a fláminica municipal *Iulia Modesta* mandou fazer para o marido, o flâmine provincial *Sex. Aponius Scaevus Flaccus*, em Bobadela (CIL II 396), e que colocou sob a protecção tutelar da divindade; ou como na estátua que *Valerius Maximus* consagrou à *Pietas Augusta*, em *Seilium* (CIL II 332) – ambos na *Provincia Lusitania*.

Se a estes indícios juntarmos as mãos de Almofofa, São Sebastião do Freixo e de Évora (embora esta tenha sido interpretada como pertencendo a uma estátua de Ceres), pode-se dizer que estamos perante uma devoção predominantemente urbana e oficial, que terá tido lugar de destaque entre as diversas manifestações do Culto Imperial.

Não serão somente *Iupiter* e a *Pietas* as divindades veneradas na *Civitas Cobelcorum*, podendo o panteão ser alargado com novas descobertas. No entanto, convém notar que num primeiro momento o culto oficial seria o dos deuses clássicos, implantando-se posteriormente o do imperador e das divindades que a ele estão associadas.

Notas:

- Conforme nos foi comunicado por Vasco de Souza, a quem agradecemos a amabilidade.
Esta ideia foi-nos sugerida por José Carlos Ribeiro, a quem agradecemos também a orientação na pesquisa e a bibliografia que nos forneceu.

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. de (1990) – O reordenamento territorial. In *Nova História de Portugal, I: Portugal das Origens à Romanização*. Lisboa, p. 552-582.
ENCARNAÇÃO, J. de (1990a) – A religião. In *Nova História de Portugal, I: Portugal das Origens à Romanização*. Lisboa, p. 442-461.
ÉTIENNE, R. (1958) – *Le Culte Impérial dans la Province Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris.
FRADE, H. (1990) – Novos elementos sobre o templo romano de Almofofa. *Comitriga*. Coimbra, 29, p. 91-101.
FRADE, H. (1991) – A Torre de Almofofa. In *Actas das IV Jornadas Arqueológicas*. Lisboa, p. 353-360.
FRADE, H. (1998) – Ara a Júpiter na *Civitas Cobelcorum*. *Folheira Epigráfica*. Coimbra, 58, n.º 266.
GUERRA, A. (1993) – *Plínio o Velho e a Lusitânia*. Lisboa.
HAUSCHILD, T.; SARANTOPOULOS, P. (1995-96) – O tanque de água do templo romano. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. A, 13-15, p. 329-340.
LEITE DE VASCONCELOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*. III. Lisboa.
MATTINGLY, H. (1966) – *Coin of the Roman Empire in the British Museum*, II-III. London.
SANTOS YANGLAS, J. (1989) – Colonización y municipalización de Hispania desde Tiberio a los Flavios. In *Aspectos de la Colonización y Municipalización de Hispania*. (Cuadernos Emeritenses, 1). Mérida, p. 107-132.
SAYAS ABENGOCHEA, J. J. (1989) – Colonización y municipalización bajo Cesar y Augustos: Bética y Lusitania. In *Aspectos de la Colonización y Municipalización de Hispania*. (Cuadernos Emeritenses, 1). Mérida, p. 33-69.
SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Corpus der Skulpturen der Römischen Welt. Portugal*. Coimbra.
ZANKER, P. (1992) – *Augustus y el Poder de las Imágenes*. Madrid.

C. CANTIVS MODESTINVS E SEUS TEMPLOS

Um dos casos mais interessantes de evergetismo religioso atestado na Península Ibérica sob o domínio romano é, sem dúvida, o de *C. Cantius Modestinus*, não tanto pelas dimensões ou riqueza dos edifícios que mandou construir mas, sobretudo, como expressão ideológica de uma Ordem e por se tratar de uma série aparentemente uniforme, sem paralelo conhecido na Hispânia¹.

A existência de *Modestinus* e da sua invulgar actividade construtora foi divulgada a partir dos primeiros anos do século XIX, mas só a publicação no *Corpus Inscriptionum Latinarum* das duas inscrições da capela de São Sebastião (fig. 1), em Coito de Midões (CIL II 401, 402), para onde terão sido levadas de Bobadela por meados do século XVIII, permitiu a vulgarização do conhecimento destas epígrafes. Mais lenta e difícil se revelou a atribuição ao mesmo notável dos templos construídos em Idanha-a-Velha, modesta sucessora de uma fundação *ex nihilo* de *C. Norbanus Flaccus*, talvez em 35 a.C., promovida a capital dos *Igaeditani* por Augusto (Mantas, 1988, p. 415-420). Com efeito, se já em 1973, aludindo aos dois textos de Midões, Jorge de Alarcão admitia a possibilidade do *Modestinus* construtor do templo de Vénus em Idanha-a-Velha – dado a conhecer por Proença Júnior 60 anos antes – ser o mesmo (Alarcão, 1973, p. 96, 99; Proença Júnior, 1910, p. 97), só em 1986 este problema, assim como a confirmação da existência de um templo de Marte em Idanha-a-Velha, teve plena solução (cfr. Mantas, 1988, p. 427-430). A investigação que desenvolvemos em torno desta questão permitiu não apenas garantir que o construtor dos templos da *Civitas Igaeditanorum* e de Bobadela é o mesmo *C. Cantius Modestinus*, como identificar de novo o seu nome numa quinta inscrição reutilizada no exterior da chamada catedral de Idanha-a-Velha. Temos, assim, cinco epígrafes a partir das quais podemos tentar lançar alguma luz sobre a personalidade de *Modestinus* e sobre o seu ambiente social, assim como analisar a sua intervenção político-religiosa no quadro da ideologia imperial nas duas referidas cidades (cfr. Mantas, 1993).

Uma proposta muito recente de J. M. Abascal (1999, p. 287-289) sugere que se leia o nome do evergeta em duas outras inscrições votivas, neste caso tendo como suporte aras, referenciadas em Las Pasadillas, Herrera del Duque, e em Los Alijares, Robledillo de Trujillo. O desenvolvimento do nome parece-nos quase obrigatório no caso da inscrição de

Vasco Gil MANTAS

Herrera del Duque (HEp 2, n.º 31) e alramente provável no monumento de

Robledillo de Trujillo (HEp 3, n.º 136), embora neste caso se levantem alguns problemas de datação. Temos, desta forma, testemunho de outra religiosidade de *Modestinus*, que em ambiente rural invoca Diana, e Líbete e Líbero, religiosidade não tão evidentemente relacionada com aspectos políticos, mas não menos romana.

Este conjunto de sete inscrições torna o caso de *C. Cantius Modestinus* verdadeiramente invulgar e merecedor de mais ampla investigação, que oportunamente esperamos poder concretizar.

O texto das epígrafes de Coito de Midões, gravado em placas ou blocos arquitectónicos em granito, é o seguinte: *Genio. Municipi(i). Templum / C(aius). Cantius. Modestinus / ex patrimonio suo* (CIL II 401 = ILER 572); *Victoriae. Templum / C(aius). Cantius. Modestinus / ex patrimonio suo* (CIL II 402 = ILER 509).

As inscrições de Idanha-a-Velha, formalmente idênticas às de Midões – com pequenas diferenças no tipo de letra da epígrafe do templo de Vénus (fig. 2), mais elaborada –, dizem-nos o que segue: *[Vene]ris. Templum / [C(aius). Cantius. Modestinus / [ex] patrimonio suo*; *[Mar]ti. Te[m]plum / C(aius). Cantius. Modestinus / ex pat[ri]monio suo*; *C(aio) Cantio Modes[us] / C(aius). Cantius. Modestinus. pat[ri]ri*.



1. Inscrição de Coito de Midões proveniente do templo à Vitória (CIL II 402).



2. Inscrição do templo de Vénus de Idanha-a-Velha (*Civitas Igaeditanorum*).

Este notável conjunto de monumentos, datável por razões históricas e por critérios paleográficos como pertencente aos finais do século I, permite estudar a questão das relações entre o culto oficial nos centros urbanos, determinante de hábitos religiosos, e os notáveis regionais (cfr. Mantas, 1993, p. 229-234), enquanto as aras agora atribuídas a *Modestinus* ilustram uma faceta mais intimista da religião, a das devoções pessoais. É nítido, nas inscrições correspondentes à construção de templos, o alinhamento de *Modestinus* com entidades representativas de uma ordem cósmica directamente inspiradora da concepção imperial da *Maiestas Populi Romani*, através da qual se procurava desenvolver – e assim aconteceu – um ideal de unidade, afinal aquele “patriotismo imperial” de que falava Paul Petit (1974, p. 138). Por outro lado, as aras reflectem uma atitude individual que, sem deixar de ser conservadora, pois a invocação é dirigida a divindades romanas directamente relacionadas com cultos agrários ou próprios de ambientes rurais, afirma uma intenção que nos parece diferente. Não queremos deixar de recordar a extrema raridade de consagrações a *Libera*, mesmo quando associada a *Liber*, particularmente na Hispânia (Vives, 1971-72, p. 31; Encarnação, 1984, p. 795), razão que nos leva a considerar muito significativa a existência de um monumento dedicado *Patri Libero et Liberae* por um veterano, *L. Marcius Maternus*, em Idanha-a-Velha (Almeida, 1956, p. 378-379), circunstância que julgamos relevante quanto à atribuição a *Modestinus* da epígrafe achada em Robledillo de Trujillo.

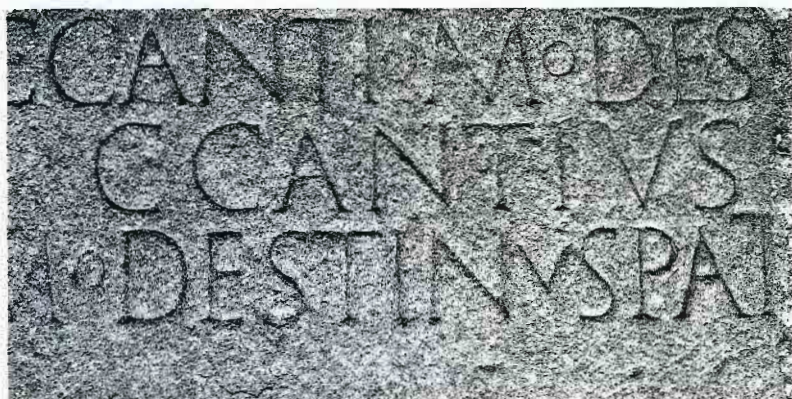
Mas quem era *C. Cantius Modestinus*? O laconismo das inscrições dificulta a resposta a esta pergunta. O facto de *Modestinus* ter levantado um monumento ao pai em Idanha-a-Velha permite considerá-lo radicado na capital dos *Igaeditani* e não em Bobadela, uma vez que a inscrição pertencerá seguramente a um mausoléu ou grande ara funerária (fig. 3). Todavia, ainda que o gentílico revele uma origem céltica (Schulze, 1966², p. 144; *RE*, III, 2, cols. 1498-1499; Mantas, 1993, p. 234, 239-244), a sua raridade na Península Ibérica e, de certo modo, no resto do Império, com excepção de uma muito significativa concentração no Norte

de Itália, em especial no importante porto de *Aquileia*, no Adriático – onde se registaram oito dos onze testemunhos itálicos de leitura confirmada –, permite considerar a hipótese de uma ascendência italiana. Quanto ao cognome, correspondem à Lusitânia dez dos doze locais hispânicos onde foi registado de forma inquestionável (Mantas, 1993, p. 241, 250; Abascal, 1999, p. 288).

Os *Cantii* pertencem a um grupo social cujo estatuto e poder económico se situavam bem acima da média, representando a elite de uma burguesia provincial – que incluía membros da classe equestre –, envolvida em actividades económicas relevantes. A falta de indicação da tribo e da filiação nas epígrafes que se conservaram parece resultar do prestígio e do renome de *C. Cantius Modestinus* no contexto regional, denotando assim uma simplicidade afectada. Começa a verificar-se que a área onde se exerceu a influência desta personalidade é bem mais vasta do que inicialmente se admitiu, tudo sugerindo tratar-se de uma figura de importância provincial. Também a fórmula *ex patrimonio suo* é raríssima e apanágio de um ambiente sócio-cultural muito elevado, ocorrendo na Hispânia apenas em *Italica* (*AE*, 1983, n.º 522), Idanha-a-Velha e Bobadela (Mantas, 1993, p. 242).

As relações entre Idanha-a-Velha e Bobadela, onde pensamos situar-se a capital dos *Interannienses*³, não se limitam à acção de *Modestinus* nas duas cidades. Os *Iulii* destes dois centros urbanos estavam relacionados entre si e com os *Cantii*, tendo uns e outros desempenhado um papel determinante na dinâmica que marcou o desenvolvimento das duas capitais após a municipalização flaviana. Lembramos apenas a evergeta de Bobadela, flamínica do culto imperial, *Iulia Modesta* (*CIL* II 367, 397), construtora das portas do *forum* da *splendidissima civitas*; e *L. Iulius Modestus*, cidadão da tribo Quirina referido numa das inscrições mais relevantes de Idanha-a-Velha (*ILER* 1772). A fortuna pessoal de *C. Cantius Modestinus*, a relacionar, pelo menos em parte, com a exploração aurífera da região, ultrapassava certamente o censo equestre de 400.000 sestércios, o que permite avançar a hipótese de se tratar de um cavaleiro. A ligação de *Modestinus* com actividades mineiras pode deduzir-se também do local onde se encontrou a ara consagrada a Diana, bastante perto das minas de Almadén (*Sisapo*) e das de Santa Quitéria, destacando-se as primeiras pela sua importante produção argentífera e, sobretudo, como principal centro fornecedor de mercúrio na Península Ibérica (Blázquez, 1978, p. 364; Tovar, 1974, p. 96-97).

Atendendo às dimensões das epígrafes dos templos – praticamente idênticas, inclusive a nível das molduras –, os edifícios construídos por *Modestinus* não seriam de grande porte. As particularidades reconhecidas na inscrição do templo de Vénus – ligeiramente maior – quanto ao tipo de letras e pontuação (*bederae*), bem como ao facto da legenda que identifica o monumento ocorrer em genitivo neste e em dativo nos restantes, levou-nos a considerar a possibilidade desta epígrafe ter pertencido ao



3. Inscrição monumental de Idanha-a-Velha dedicada a *C. Cantius Modestus*.



4. Vestígios do *forum* de Idanha-a-Velha.

templo principal do *forum* da capital dos *Igaeditani* (Mantas, 1993, p. 246-247). Temos hoje algumas dúvidas quanto a esta interpretação, ainda que de outra forma seja muito difícil explicar a diferença que se verifica. Não é impossível que o pódio que subsiste em parte sob a torre templária corresponda a um templo de Júpiter, situando-se os edifícios construídos por *Modestinus* à entrada do *forum* (fig. 4), como parece ter sucedido em Bobadela – onde o templo principal, que não se afastaria significativamente em tamanho do que foi levantado em Idanha-a-Velha, era consagrado, por razões que agora nos parecem óbvias, a Neptuno.

No limite Sudoeste do *forum* egitaniense sobrevivem ruínas de uma estrutura construída perpendicularmente ao muro principal do *forum*, com uma soleira a cerca de 5 metros desse muro, o que – ainda que do lado oposto não tenha sido possível, por ora, identificar nada semelhante – parece fortalecer a referida hipótese (Mantas, 1998, p. 380, 382; Alarcão, 1988, p. 182-183). Estaríamos, assim, perante templos muito semelhantes ao que *C. Iulius Lacer* edificou junto à ponte de Alcântara, o qual mede 4,10 x 5,86 metros, valores muito adequados à colocação, no friso, das inscrições de *Modestinus* (Blanco Freijeiro, 1977, p. 41-44; Mantas, 1993, p. 246-247). Na verdade, só uma escavação sistemática da área ocupada pelo *forum* – aparentemente renovado pelos finais do séc. I, como em Bobadela, cuja municipalização se deverá a Domiciano (Mantas, 1993, p. 246-247; Abascal, 1999, p. 288) – poderá resolver a questão.

As aras encontradas em Herrera del Duque e em Robledillo de Trujillo não devem ser consideradas como testemunhos da construção por *Modestinus* de templos consagrados a Diana e a Líbera e Líbero, embora esta possibilidade se deva manter em

aberto até à descoberta de provas irrefutáveis ou, pelo menos, de epígrafes comparáveis às que agora Abascal atribuiu a *Modestinus* que se possam associar aos templos de Bobadela e de Idanha-a-Velha. A inscrição de Herrera del Duque diz o seguinte: *C(aius) C(antius) M(odestinus) De(a)nae v(otum) / l(ibens) a(nimo) s(olvit)*. O texto da ara conservada em Robledillo de Trujillo é muito parecido: *G(aius) C(antius) M(odestinus) / l(ibera) / et l(ib)er[o] / a(nimo) l(ibens) [s(olvit)]*. São, pois, inscrições votivas normais mas que se revestem de particular importância – mesmo que a atitude de “fundador peregrinante” referida por Abascal se restrinja aparentemente à Lusitânia – visto ilustrarem, como já dissemos, uma nova faceta da religiosidade de *Modestinus*.

É muito arriscado calcular quanto foi dispendido pelo evergeta na construção dos quatro templos documentados, admitindo que eram todos iguais – o que parece um dado adquirido, pelo menos em relação aos que foram consagrados a Marte, à Vitória e ao Génio do Município. Com efeito, ainda que exista razoável quantidade de informação acerca de actos de evergetismo envolvendo a construção de templos, o preço deles diferia grandemente, consoante o tamanho, riqueza decorativa e variação da moeda, pelo que só como hipótese se pode propor um valor. Em África, 50% dos templos cujo custo de construção se conhece situam-se entre os 70.000 e os 200.000 sestércios, segundo dados coligidos por Duncan-Jones (1974, p. 90-91); o templo do Génio da Colónia, edificado em *Thamugadi* em 167 d.C., com cerca de 8 x 10 metros, custou a quantia de 64.500 sestércios (AE, 1968, n.º 647). Se considerarmos que o valor mediano das estátuas em mármore na Hispânia relacionadas com actos de evergetismo é de 3.550 sestércios, correspondendo a média de 61,5% delas a quantitativos compreendidos entre 2.400 e 6.000 sestércios (Melchor Gil, 1993-94, p. 346-347), podemos perfeitamente aceitar que *C. Cantius Modestinus* terá gasto nos quatro templos construídos *ex patrimonio suo* entre 200.000 e 280.000 sestércios. Embora esrejamos muito longe dos vários milhões de sestércios que as doações de *Q. Torius Cilleo* atingiram na Bética, em *Castulo* (CIL II 3270 = ILER 1417), a acção desenvolvida por *Modestinus* destaca-se na Lusitânia, onde os actos de evergetismo conhecidos, sobretudo a Norte do Tejo, são pouco numerosos, permitindo situar este notável bem acima das simples elites municipais; o que parece confirmar-se pela total ausência de referências a cargos públicos nas inscrições que nos ficaram e conservaram a memória da intervenção de *Modestinus* na prática, ao serviço do Império, da teologia cívica, nos campos e nas cidades, tal como foi definida por Varrão (*apud* Santo Agostinho, C.D., VI, 5): «Ela ensina que deuses honrar oficialmente e que cerimónias e sacrifícios cada um deve cumprir».

Notas:

¹ Sobre evergetismo na Hispânia, cfr. Melchor Gil, 1993; id., 1993-94; Mayer, 1994.

² Bobadela situa-se numa área completamente rodeada pelos rios Mondego e Alva, o que justifica da melhor forma o topónimo romano *Interannia*. A identificação de Viseu com a capital dos *Interannienses* é francamente contrariada pela denominação da cidade na época visigótica e pela ordem de enumeração dos povos na inscrição da ponte de Alcântara (CIL II 760), onde são referidos em quarto lugar. O facto do templo principal do *forum* de Bobadela (CIL II 398) ser dedicado a Neptuno parece-nos, também, um significativo indício quanto à atribuição a Bobadela da capitalidade dos *Interannienses*. Sobre esta questão, cfr. Tovar, 1976, p. 256, 259; Heiss, 1872, p. 160-161, 175; Mantas, 1998, p. 380-381. A favor da identificação de Viseu como capital dos *Interannienses*, cfr. Alarcão, 1988, p. 38-41.

Referências Bibliográficas:

- ABASCAL, J. M. (1999) – Apuntes epigráficos (Mirobriga, Ilici, Jumilla, Segobriga, Saldeana, Carpio de Tajo y Alovera). *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 72, p. 287-298.
- ALARCÃO, J. de (1973) – *Portugal Romano*. Lisboa.
- ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Mem Martins.
- ALMEIDA, F. de (1956) – *Egitânia. História e Arqueologia*. Lisboa.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1977) – *El Puente de Alcántara en su Contexto Histórico*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1978) – *Economía de la Hispania Romana*. Bilbao.
- DUNCAN-JONES, R. (1974) – *The Economy of the Roman Empire. Quantitative Studies*. Cambridge.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- HEISS, A. (1872) – *Description Général des Monnaies des Rois Wisigoths d'Espagne*. Paris.
- MANTAS, V. G. (1988) – *Orarium donavit Igaiditanis*: epigrafia e funções urbanas numa capital regional lusitana. In *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 415-439.
- MANTAS, V. G. (1993) – Evergetismo e culto oficial: o construtor de templos C. *Cantius Modestinus*. In *Religio Deorum*. Sabadell, p. 227-250.
- MANTAS, V. G. (1998) – O espaço urbano no Norte da Lusitânia. In *Los Orígenes de la Ciudad en el Noroeste Hispánico*, I. Lugo, p. 355-391.
- MAYER, M. (1994) – El paganismo cívico de los siglos II y III en la Hispania Citerior. Su reflejo en la epigrafía. In *Ciudad y Comunidad Cívica en Hispania (Siglos II y III)*. Madrid, p. 161-175.
- MELCHOR GIL, E. (1993) – *Evergetismo en la Hispania Romana*. Córdoba.
- MELCHOR GIL, E. (1993-94) – Las élites municipales de Hispania en el Alto Imperio: un intento de aproximación a sus fuentes de riqueza. *Florentia Iliberritana*. Granada. 4-5, p. 335-348.
- PETIT, P. (1974) – *Histoire Général de l'Empire Romain*, I: *L'Haut Empire*. Paris.
- PROENÇA JÚNIOR, F. T. de (1910) – *Materiais para o Estudo das Antiguidades Portuguesas*. Leiria.
- SCHULZE, W. (1966⁴) – *Zur Geschichte Lateinischer Eigennamen*. Berlin.
- TOVAR, A. (1976) – *Iberische Landeskunde*, II. Baden-Baden.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona (= ILER).

SOLI AETERNO LVNAE O SANTUÁRIO

Recentemente estudámos este santuário – localizado no extremo ocidental da Lusitânia e do Império – sob o ponto de vista cultural, interpretando-o como um caso complexo de sincretismo (Cardim Ribeiro, no prelo). Abordaremos agora o *locus sacer* em si mesmo, procurando sistematizar os dados que sobre ele se conhecem, situá-lo no seu enquadramento geográfico – lato e restrito –, definir-lhe a função e a cronologia, supor-lhe o aspecto físico e, por fim, desvendar-lhe o seu possível significado simbólico.

O que se sabe, de concreto, acerca do santuário

Encontradas em 1505, amiúde visitadas ao longo do séc. XVI e seguintes, de novo progressivamente encobertas pelas dunas e perdidas, até hoje, desde finais de Serecentos, as ruínas deste santuário romano implantavam-se (implantam-se) no denominado Alto da Vigia, colina litoral sobranceira à foz do Rio das Maças, ou Ribeira de Colares, termo de Sintra.

O seu achado é-nos descrito por Valentim Fernandes, dito “o Morávio” – um dos primeiros tipógrafos estabelecidos em Lisboa –, no texto de duas cartas praticamente iguais, uma delas endereçada a Conrado Peuringer, a outra a Hieronymus Münzer (cfr. *CIL* II 30*; e Apianus/Amantius, 1534, “Inscriptiones Hispaniae”, p. II; cfr. ainda Momigliano, 1964, p. 3-7). Aí são referidas «três colunas de pedra cortadas em forma de prisma, com uma grande quantidade de letras (...) incisa nos respectivos pedestais», e restos de uma forte estrutura à qual tais lápides estavam presas.

O conteúdo original desses monumentos epigráficos é-nos transmitido por outros autores, e corresponde a *CIL* II 258 e 259, e a Garcia, 1991, n.º 430a (cfr. ainda Cardim Ribeiro, 1994, p. 86-87 e figs. 4-5). Trata-se de três aras consagradas respectivamente *Soli et Lunae*, *Soli Aeterno Lunae*, e *Soli Aeterno*. Os dedicantes são, em exclusivo, legados e procuradores imperiais na Província da Lusitânia: *Tigidius* (ou *Tulcidius*) *Perennis*, *legatus Augusti pro praetore provinciae Lusitaniae*; *Valerius* (ou *Iulius*, ou *Iunius*) *Coelianus*, *legatus Augustorum*; e *C. Iulius C. f. Quir. Celsus*, *procurator provinciae Lusitaniae* (cfr. Marchetti, 1992, p. 912; Dessau, *ILS*, n.º 3939; Heuten, 1938, p. 268 e 276; Barbieri, 1952, n.ºs 187 e 871; Balil, 1965, p. 52 e 53-54; Alföldy, 1969, p. 143 e 147; Lambrino, 1953, n.º 24). Em duas delas não é declarada a razão do voto, mas em *CIL* II 259 invoca-se explicitamente o Sol Eterno e a Lua «em favor da eternidade do Império e da saúde (*salus*)» de Septímio Severo, de Caracala, de Geta e de Júlia Domna. Quanto à datação das inscrições, apenas esta última apresenta elementos textuais determinantes que a permitem situar entre 200 e 209 d.C. – anos limite estabelecidos a partir do

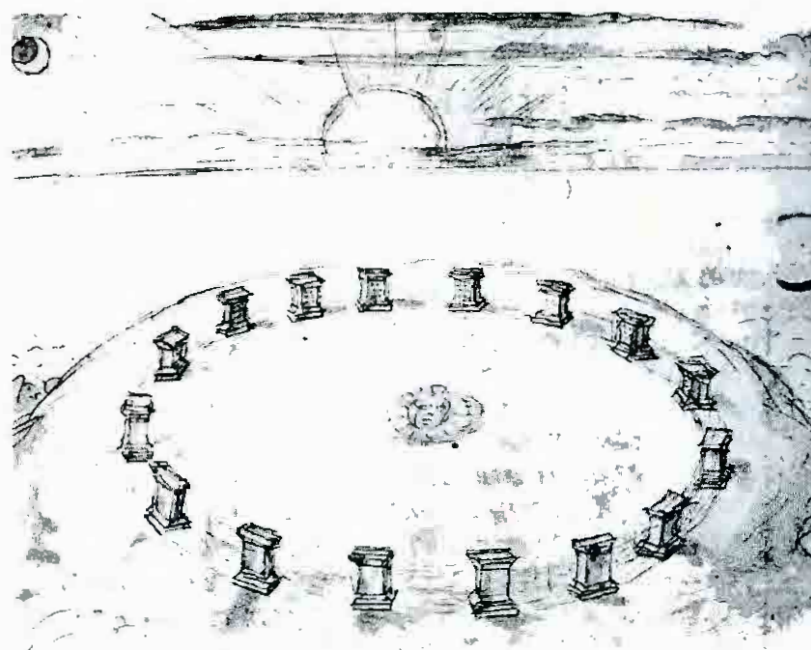
José CARDIM RIBEIRO

título *Pius* conferido a Caracala (1 de Abril de 200) e do de *Augustus* atribuído a Geta (inícios de 209), que não surge

ainda neste monumento; o singular *legatus Augusti* – isto é, legado de um só Augusto – poderá fazer remontar *CIL* II 258 ao imperialato de Cómodo (176-192 d.C.) ou aos primeiros tempos do de Septímio Severo (180-198 d.C.), antes da proclamação de Caracala como *Augustus*, sendo no entanto também possível supô-la posterior à morte de Septímio Severo e de Geta e contemporânea, pois, do governo exclusivo de Caracala (212-217 d.C.); a análise paleográfica da ara mandada colocar por *C. Iulius Celsus* aponta, aparentemente, «para o termo da época dos Antoninos, talvez mesmo para os finais do séc. II» (Lambrino, 1953, p. 21), porém a menção – embora incerta – ainda à *Dacia Superior*, e não já à *Dacia Apulensis*, far-nos-ia recuar para antes de 158 d.C., ano em que a organização bipartida daquele território (*D. Superior* e *D. Inferior*) se viu substituída por três novas subdivisões: a *D. Apulensis*, a *D. Porolissensis* e a *D. Malvensis* (cfr., *u.g.*, Feliciani, 1910, p. 1443 e 1447; Pflaum, 1950, p. 67; cfr. também *id.*, 1974, p. 61, al. c).

No que se refere à sólida estrutura na qual estavam presas as lápides, a mais fiável e esclarecedora informação que até nós chegou deve-se ao humanista Francisco d'Ollanda (1571, fls. 24v. e 25), que descreve e desenha aquilo que viu no local e que ele chama «*hũ círculo ao redor cheo de çipos e memorias dos Eperadores de*

O santuário (templo ?) consagrado ao Sol Eterno e à Lua, sobranceiro à foz do Rio de Colares, segundo desenho de Francisco d'Ollanda (c. 1543, retocado c. 1571).



Roma». No esboço (que reproduzimos) vê-se o «*pequeno outeiro junto do Mar Oceano*», que se ergue ao lado da foz do Rio de Colares, e preenchendo toda a plataforma cimeira implanta-se um recinto circular cuja periferia é marcada por uma faixa sobre a qual se distribuem, a espaços regulares e a toda a volta, dezasseis lápides prismáticas; ao centro e como que fazendo parte de um pavimento, distingue-se um disco solar raiado, de face antropomórfica, à esquerda da qual se vislumbra o que parece ser um crescente lunar. Ollanda visitou o santuário e tomou as suas notas pouco depois de ter regressado de Itália, o que ocorreu na transição de 1540 para 1541 (cfr. Alves, 1986, p. 227); a excursão ao litoral sintense terá, com grande probabilidade, tido lugar concretamente no Verão de 1543 (Moreira, 1982-83, p. 600-601, n.º 5); a versão do desenho que até nós chegou foi incluída no álbum que Ollanda terminou e ofereceu, em 1571, a D. Sebastião. Desde essa época e até finais do séc. XVIII vários viajantes descreveram, mas de forma extremamente vaga, os vestígios romanos patentes no Alto da Vigia. André de Resende (1593, fl. 38) fala apenas na existência de «ruínas entre as areias do litoral». Frei Bernardo de Brito (1690², p. 549) esclarece que «*agora se veem somente algumas ruínas já consumidas do tempo, & certos padrões com letreiros Romanos, danificados em muitas partes*». Giuseppe Gorani (ed. 1945, p. 140), em 1766, observou aqui «algumas ruínas informes que devem ter pertencido ao templo consagrado ao Sol e à Lua». James Murphy (1795, p. 252), durante a sua viagem a Portugal entre os anos 1789 e 1790, dá-nos uma derradeira informação sobre o santuário: «existem ainda restos de uma construção que se supõe ter sido um templo dedicado ao Sol e à Lua». Como se pode concluir, são escassos e pouco esclarecedores os dados que até nós chegaram sobre as estruturas romanas em análise.

Um *finis terrae* mas, também, um *axis mundi*

O *locus sacer* do Sol e da Lua implantava-se, na época em que foi construído, sobre uma elevação rochosa que penetrava pelo mar (cotas entre os 25 m e os 42 m), delimitando a Sul um esteiro navegável, actualmente assoreado. Tinha, pois, acesso não só por terra mas, pelo menos em determinadas épocas do ano, também por via marítima.

A nível microcósmico, situava-se no sopé do *mons Sacer* referido por Varrão (*rer. Rust.* II.1, 19) e Columela (*Rer. Rust.* VI, 27.7) – a Serra de Sintra –, mais tarde designado por Cláudio Ptolomeu (*Geogr.* III, 5.3) como Σελήνης ὄρος, isto é, “serra da Lua”. Inseria-se também na ponta, por assim dizer, do Promontório Magno, ou Olisiponense (Plínio, *Nat. Hist.* IV 35, 113), que o geógrafo alexandrino denomina igualmente “da Lua”.

Mas Plínio (*loc. cit*) salienta ser esta a região extrema da Hispânia, aí dividindo-se «as terras, os mares e o céu». O mesmo é dizer, a um nível macrocósmico, que, pela sua específica localização, o santuário do Sol e da Lua assinalava – sacralizava – o limite

ocidental do Império e, nessa acepção, constituía-se como um verdadeiro *finis terrae*. Mas, ao mesmo tempo, revestia-se, de duas diferentes formas, como simbólico *axis mundi*: ali se separavam os climas, o mundo de influência mediterrânica e o mundo intrinsecamente atlântico; e também naquele ponto terminava a terra pisada pelos homens e iniciavam-se, perdendo-se para lá do horizonte, as insondáveis vastidões oceânicas, onde o próprio Sol se apagava – local privilegiado, pois, de contacto entre o humano e o divino (cfr. Guerra, no prelo, nomeadamente als. 1 e 6).

Pro aeternitate imperi et salute imperatoris

Por certo aqui se invocavam o Sol e a Lua; todavia não por si mesmos, mas em função da perenidade do Império e da incolumidade dos imperadores e da sua família.

Estamos, claramente, perante uma intencional forma de sincretismo entre um culto de cariz astral e o culto imperial, operada num santuário carregado de simbolismo pela sua singular localização geográfica e, porventura, também herdeiro de remotas tradições religiosas regionais, quer ligadas ao ciclo solar, quer à ancestral deusa lunar e salutífera que, de noite, vaguearia pelas penedias e pelos densos bosques do Monte Sagrado, da Serra da Lua.

Porém, agora não se trata de uma simples *interpretatio* de divindades e ritos de origem paleohispânica, como em tantos outros lugares, mas sim da organização, *ab initio*, de um santuário concebido, planeado e realizado em plena harmonia com a ideologia e as concepções cósmicas do Império no seu apogeu, ligando conceitos gerais a específicas realidades locais (cfr. Marco Simón, 1996, p. 94), mas integrando todos esses diversos elementos numa única função, direccionando todos eles, solidariamente, para o mesmo objectivo: propiciar a protecção dos astros eternos e garantir, assim, o bem estar dos imperadores e, consequentemente, a perpetuidade do próprio Império – essa nova *Roma Aeterna* que se tinha desmesuradamente dilatado, desde as margens do Tibre aos confins das terras habitadas.

Por isso não encontramos, nas epígrafes, dedicantes particulares, ou mesmo magistrados municipais – embora estes decerto pudessem estar presentes, todavia não como autores do voto (cfr. *CIL* II 259, onde os *curatores* G. *Valerius Quadratus*, Q. *Iulius Saturninus* e Q. *Valerius Antoninus* serão, talvez, magistrados olisiponenses) –, mas sim e apenas altos dignitários imperiais, que ali representavam os próprios Augustos em favor dos quais invocavam os grandes luminares celestes.

Fundação, desenvolvimento, apogeu, decadência e abandono

Três momentos podem ser propiciados a fundação deste santuário: (a) os meados do séc. II d.C., durante o imperialato de Antonino Pio que, após a morte de sua mulher, promove a emissão em 141/142 – e, depois, em 152 – de moedas onde se faz figu-

rar, e a Faustina, respectivamente com os atributos do Sol e da Lua, assimilando-se assim o casal imperial aos astros do dia e da noite (Beaujeu, 1955, p. 323); (b) o imperialato de Cómodo que, sobretudo nos seus últimos anos, vê a ideologia dominante privilegiar cada vez mais a astrolatria – ainda que não especificamente o Sol e a Lua, mas sim as estrelas (id., *ib.*, p. 391-393); (c) ou o imperialato de Septímio Severo, época que assiste a uma manifesta solarização do culto dos soberanos (cfr., *u.g.*, Turcan, 1978, p. 1032) – e durante a qual, aliás, se ergueu no *locus sacer* em estudo a única ara concretamente datável que nos resta (CIL II 259: 200-209 d.C.), de tão especial significado para a compreensão do papel do Ocidente neste processo sincrético e quanto ao seu valor simbólico como união entre a eternidade cósmica e imperial (Étienne, 1974², p. 512).

É difícil, apenas com os elementos de que dispomos, optar por um destes momentos. Sem dúvida que o paralelismo entre os pares 'divinos' Antonino Pio/Faustina e Sol/Lua nos parece indicar a conjuntura mais adequada, e que a ara consagrada por *C. Iulius Celsus*, se efectivamente aludir à *Dacia Superior*, nos remete para essa mesma ocasião. Mas, rigorosamente, não possuímos dados seguros que impeçam, por exemplo, atribuir os três monumentos epigráficos – e a própria fundação do santuário – à época de Septímio Severo.

Como hipótese de trabalho mais provável, propomos no entanto a seguinte sequência vivencial: (a) fundação em meados do séc. II d.C., com Antonino Pio – porventura em 148, ocasião em que se comemoraram os 900 anos da fundação de Roma; (b) desenvolvimento sobretudo durante o imperialato de Cómodo (176-192), atendendo ao aparente afastamento de Marco Aurélio quanto a este tipo de cultos (Beaujeu, 1955, p. 362-363); (c) apogeu sob Septímio Severo; (d) decadência após o imperialato de Caracala; (e) abandono no segundo quartel do séc. III, em momento indeterminado.

O santuário consagrado ao Sol e à Lua não terá talvez chegado a perdurar uma centúria. A *Aeternitas Imperii* diluía-se na crise política que se agudizou a partir dos Severos.

Templo ou *témenos*?

Vários autores antigos falam, como vimos, em templo. Mas nenhuma das escassas descrições dos vestígios descobertos, nem mesmo o desenho de Francisco d'Ollanda, asseveram de forma inequívoca tal identificação. O facto, inquestionável, de existirem estruturas que delimitavam um recinto – mais, ou menos vasto – não implica, necessariamente, que se tratasse de um edifício, podendo circunscrever-se a um *témenos*, a uma plataforma que, em si mesma, constituísse o espaço sagrado.

Em qualquer das hipóteses, estamos perante uma planta circular, bem compatível com a tradição dos santuários romanos de cariz astral – conforme, curiosamente, recorda já de forma teórica

Marinho de Azevedo (1652, p. 64), que no entanto desconhecia o local, reporrando-se apenas ao vago testemunho de Resende, e ignorava também o desenho de Ollanda, então inédito e na posse exclusiva da Casa Real: «*Difficultosa causa seria, querer prouar a forma, & architectura do templo (...): mas he verisimil, que sua fabrica fosse spherica*».

O esboço holandiano representa, como mencionámos, dezasseis lápides prismáticas, circundando de forma regular o recinto. Este autor identifica tais monólitos com as aras (ele chama-lhes 'cipos') ali colocadas pelos legados imperiais, o que não é crível por duas razões: em primeiro lugar, a deposição dos votos ali cumpridos não ocorreu num só momento, mas ao longo dos anos, e o que vemos no desenho de Ollanda é uma estrutura geometricamente organizada, fruto de uma concepção arquitectónica prévia e não resultado de um aleatório acumular de oferendas trazidas a pouco e pouco; por outro lado – e mesmo supondo que o humanista não foi quantitativamente exacto, procurando tão só registar de uma maneira genérica a ambiência, mais do que a estrita realidade, do local –, dificilmente poderemos conciliar as aludidas dezasseis aras com as únicas três que, de forma explícita, nos referem todas as outras fontes, embora possamos admitir a eventual omissão por parte dos restantes autores de um ou outro monumento muito truncado e totalmente ilegível.

Assim, cremos que Ollanda observou, sobre a periferia da plataforma circular, uma série de elementos prismáticos que 'reconstituiu' em forma de ara, mas que possivelmente seriam simples bases, ou mesmo socos. O seu número não é seguro, mas aparentemente contavam-se muitos e dispostos com regularidade, fazendo parte intrínseca da estrutura construída. Se supusermos tratar-se do *podium* de um templo, de que apenas o respectivo topo afloraria à superfície quando foi desenhado em meados do séc. XVI – de forma assaz dilatada, aliás, em relação à paisagem envolvente –, então aqueles elementos poderiam constituir as bases, ou mesmo os respectivos socos, de uma colunata periptera; na hipótese de um recinto descoberto – e talvez efectivamente mais vasto –, esses mesmos socos, ou bases, teriam talvez suportado pedestais com estátuas – proposta algo arrojada mas que o cariz vincadamente oficial do santuário nos permite, até certo ponto, encarar como viável. Em qualquer dos casos – e a acreditarmos em Francisco d'Ollanda –, existiria ao centro uma representação do Sol e, eventualmente, também da Lua, que J. Segurado (1970, p. 219) interpreta como um emblema musivo, para o qual não seria de facto impossível encontrar paralelos iconográficos aproximáveis no mundo romano.

Mas apenas a redescoberta do santuário e a sua escavação e análise metódicas permitirão, um dia – que auguramos não longínquo –, responder objectivamente a esta e às restantes questões abordadas ao longo deste artigo.

«Tenhamos presente que os decanos presidem ao círculo total e a todas as coisas»

Volremos aos elementos prismáticos – socos ou bases – figurados por Ollanda em torno da plataforma circular, salientando que, atendendo à sua peculiar disposição periptera, o número de vãos entre eles equivale ao número desses mesmos elementos.

Independentemente de se tratar de um templo, ou de um 'simples' *témenos*, estamos perante uma estrutura regularmente dividida em x partes (dezasais ?), centrada por um motivo solar (talvez também lunar).

A coincidência entre a quantidade de elementos prismáticos desenhados e a dos segmentos celestes em que os etruscos dividiam o *mundus* (v.g., Weinstock, 1946), concepção retomada por Adriano no projecto arquitectónico e simbólico do Panteão, em Roma (cfr., v.g., Le Boeuffe, 1989, p. 109), fez com que a dada altura nos interrogássemos sobre uma eventual influência do arquétipo adriânico na 'rotunda' consagrada ao Sol Eterno e à Lua. Porém, uma razão aparentemente de fundo parecia opôr-se a esta ideia: enquanto que em Roma teríamos fundamentalmente um panteão, no qual os vários deuses ocupavam lugares fixos conforme a sua hierarquia, carácter e função, no Promontório da Lua seriam os astros, em perpétuo movimento, que preencheriam todo o espaço sagrado. Mas – convém não esquecer –, para além da influência do *mundus* etrusco, o templo esférico de Adriano sintetiza inequívocas tradições de cariz astral, mormente solares, associando-as ainda à divinização do imperador (cfr., v.g., Hübner, 1996, p. 34; Le Boeuffe, 1989, p. 109-110; Stierlin, 1984, p. 106-111). Será legítimo, assim, manter viável aquela hipótese de trabalho?

Uma outra proposta teria de partir do princípio – já antes sugerido – que Ollanda não se preocupara com minudências quantitativas. Poderíamos, pois, supôr que os dezasseis elementos prismáticos desenhados correspondessem, afinal e na realidade, a apenas doze, vendo então neste recinto sagrado a imagem de um *dodecatopos*, ou zodíaco estático (cfr., v.g., Weinstock, 1946, p. 108), concebido não só para a prática estritamente religiosa e

cultural, no sentido 'clássico', mas também para a consulta astrológica ora tão cara a toda a sociedade romana, sem exclusão – muito pelo contrário – dos próprios imperadores (cfr., apenas no âmbito da bibliografia já citada, Beaujeu, 1955, p. 391-393; Turcan, 1978, p. 1031-1035; Le Boeuffe, 1989, p. 70-76).

A imagem (sobre mosaico?), ao centro do santuário – ao centro das doze "casas" zodiacais? –, do Sol e da Lua, parece beneficiar esta última hipótese interpretativa. A divulgação no Ocidente deste tipo de iconografia zodiacal – um anel circular dividido em doze partes, rodeando os dois grandes astros do dia e da noite – tem lugar, precisamente, durante o imperialato de Antonino Pio (Gury, 1993, p. 135), época em que poderá ter ocorrido a fundação deste *témenos* – ou templo – consagrado ao Sol e à Lua, no extremo limite entre o Império e o mundo oceânico onde o próprio astro-rei mergulha e se extingue todas as noites, ressurgindo porém incólume, renovado e esplendoroso, ao raiar da aurora, do outro lado do *orbis Romanus*.

A forma circular, agora, não era apenas a consequência de uma tradição arquitectónica que tentava reproduzir a perfeição da abóbada celeste. No santuário do Sol e da Lua não só se prestava culto aos imutáveis corpos siderais e se homenageava os imperadores, mas também se predizia o futuro de Roma e se propiciava a protecção dos astros onnipotentes e do Destino, assegurando-se assim na terra a *Salus* e a *Aeternitas* como necessário reflexo da harmonia cósmica: «Falei-te do círculo zodiacal (...) bem como dos cinco planetas, do Sol, da Lua, e de cada um dos seus círculos (...). Há um corpo que envolve todo o conjunto do mundo: considera pois também esse corpo como de forma circular, tal é a forma do Todo (...). Considera agora que, sob o círculo desse corpo, foram colocados os trinta e seis Decanos, a meio entre o círculo total e o círculo do Zodíaco (...). Assim, tenhamos presente que os Decanos presidem quer aos sete (astros) e ao círculo total, quer – bem mais do que isso, como guardiões de tudo quanto há no mundo – presidem a todas as coisas, mantendo unido o conjunto das coisas e velando pela sua boa ordem» (*Corpus Hermeticum*, VI 2-5).

Referências Bibliográficas:

- ALFÖLDY, G. (1969) – *Fausti Hispanienses*. Wiesbaden.
 ALVES, J. da F. (1986) – *Introdução ao Estudo da Obra de Francisco de Holanda*. Lisboa.
 APIANUS, P.; AMANTIUS, B. (1534) – *Inscriptiones Sacrosanctae Vetustatis*. Ingolstadt.
 AZEVEDO, L. M. de (1652) – *Primeira Parte da Fundação, Antiguidades, e Grandezas da Mui Insigne Cidade de Lisboa*. Lisboa.
 BALIL, A. (1965) – Los legados de la Lusitania. *Conimbriga*. Coimbra. IV, p. 43-57.
 BARBIERI, G. (1952) – *L'Albo Senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*. Roma.
 BEAUJEAU, J. (1955) – *La Religion Romaine à l'Apogée de l'Empire. La Politique Religieuse des Antonins (96-192)*. Paris.
 BRITO, B. (1690²) – *Monarchia Lusytana*, I. Lisboa.
 CARDIM RIBEIRO, J. (1994) – *Felicitas Iulia Olisipo*: algumas considerações em torno do catálogo "Lisboa Subterrânea". *Al-madan*. Almada. 2.ª série, 3, p. 75-95.
 CARDIM RIBEIRO, J. (no prelo) – *Soli Aeterno Lunae*. Cultos astrais em época pré-romana e romana na área de influência da Serra de Sintra: um caso complexo de sincretismo? In *Divindades Indígenas e Interpretatio Romana: II Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade"*. Sintra.
Corpus Hermeticum, III, ed. 1972 – Trad., com. e not. de FESTUGIÈRE, A.-J. – "Les Belles Lettres". Paris.
 DESSAU, H. (1979²) – *Inscriptiones Latinae Selectae*. Chicago (= ILS).

- JUENNE, R. (1974) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibrique d'Auguste à Dioclétien*. Paris.
- FELICIANO, N. (1910) – D.L.C. In *Dizionario Epigrafico di Antichità Romana*. Spoleto. II (2), p. 1443-1458.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religião Antiga de Portugal*. Lisboa.
- GORANI, J. (ed. 1945) – *Portugal. A Igreja e a Fala nas Anos de 1765 a 1767*. (Trad. port., pref. e not. de CHAVES, C. B.). Lisboa.
- GILBERT, A. (no pref.) – O Paganismo em Moçambique: Perspetivas da geografia antiga sobre o extremo ocidental da Hispânia. In *Actas do Congresso "A Península Romana na Região Onit"*. Bourdeaux.
- GURY, S. (1993) – L'éconographie zodiacale des tabernacles de Grand. In *Les Tablettes Autographes de Grand (Vogel)*. Paris, p. 113-110.
- HEITEN, M. (1933) – Les gouverneurs de la Lusitanie et leur administration. *Latomus*. Bruxelles. 2, p. 256-278.
- HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae*; 1892 – *Supplementum* (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II). Berlin. (= *CIL* II)
- HÜBNER, W. (1996) – L'importance et l'extension de la onomologie à l'époque impériale romaine. In *El Monarca Caracalla y de Mérida*. (Conferencias Emilianenses. 12). Mérida. p. 13-38.
- LAMERIND, S. (1953) – *Las Inscripciones de São Miguel d'Odrecubas*. (Separata de *Bolletim das Indus Portuguesas*, XVI). Coimbra.
- LE BOELLFUE, A. (1969) – *Le Ciel des Romains*. Paris.
- MARCHETTI, M. (1922) – Hispania. In *Dizionario Epigrafico di Antichità Romana*. Roma. II, p. 754-941.
- MARCO SIMÓN, F. (1992) – Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales. In *A Cidade e o Mundo: Romanização e Cultura Social*. Xinxo de Lousa, p. 81-100.
- MONTGLIAND, A. (1964) – Enrique Canudo e la falsificación de *Codex*. In *Ateneion*. Paris. N. S., XLII (1-4), p. 3-11.
- MOREIRA, R. (1982-83) – Novos dados sobre Francisco de Holanda. *Arquivo*. Sintra. I II, p. 619-697.
- MURPHY, J. (1995) – *Travels in Portugal*. London. (Trad. port., pref. e not. de CHAVES, C. B., 1998 – *Viagens por Portugal*. Lisboa).
- OLLANDA, E. d' (1571) – *Da Fábrika que Falei na Cidade de Lisboa*. Reprodução deste códice in: SEGURADO, 1970, p. 67-168.
- PFLAUM, H. G. (1950) – *Les Procurateurs Équestres sous le Haut-Empire Romain*. Paris.
- PFLAUM, H. G. (1974) – *Année des Procurateurs Équestres*. Paris.
- RUSSEND, A. (1593) – *Libro Quatro De Antiquidades Lusitanas*. Évora. (Trad. port., introd., not. e bibli. scule in: FERNANDES, R. M. R., 1996 – *As Antiquidades da Lusitania*. Lisboa).
- SEGURADO, J. (1970) – *Francisco d'Ollanda*. Lisboa.
- STEFAN, H. (1984) – *Hadrian et l'Architecture Romaine*. Fribourg.
- TURCAN, R. (1978) – Le culte impérial au III^e siècle. In *Antike und Niedergang des Römischen Welt*. Berlin-New York. II, 16 (2), p. 993-1084.
- WRINSTOCK, S. (1946) – Marcus Caelius and the custom system of the Flavians. *The Journal of Roman Studies*. London, XXXVI, p. 101-129.

O "NINFEU" DO MILREU

Theodor HAUSCHILD

O "ninfeu" do Milreu faz parte de uma *villa* romana situada próximo de Estói (Algarve). Esta pertence ao tipo de *villa* com *pars rustica*, ou seja, engloba estruturas destinadas à produção de vinho, azeite, cereais e, talvez, à criação de gado bovino. As primeiras construções da *pars urbana* datam do séc. I d.C., desenvolvendo-se em grande extensão ao longo dos séculos III e IV, na sequência das transformações sócio-culturais da época tardo-romana. Conhecemos a planta da parte residencial, com o seu peristilo decorado com mosaicos, a parte rústica, com o lagar e os armazéns – mas também um edifício, que se destaca pela sua boa conservação e que atinge a abóbada, com um soco decorado com mosaicos de temática marítima. Graças aos trabalhos de Estácio da Veiga, o pioneiro da arqueologia algarvia, estas ruínas foram descobertas em grande extensão no ano de 1877. Novos estudos e escavações realizados nos últimos 20 anos permitiram conhecer melhor e em pormenor os vários períodos das construções da parte residencial, cujo projecto documenta o tipo de *villa* com peristilo, com divisórias e salas adjacentes a Este. Entre os numerosos compartimentos, ao nível superior, a zona mais íntima da família era constituída por uma sala com repuxo de água e compartimentos ricamente decorados com mosaicos. No peristilo chama a atenção um pavimento musivo com a representação de vários tipos de peixes, que data do séc. IV. Mosaicos ornamentados com peixes adornam também uma das paredes do *frigidarium* das termas, situadas na parte ocidental da *villa*. A esta decoração junta-se a das paredes, com restos de frescos que testemunham um luxo extraordinário, o que leva a pensar que os proprietários da *villa* desejavam dar expressão, através da arte, à sua elevada posição social, de acordo com os valores que então modelavam a sociedade romana. Testemunha também este pensamento o achado de três retratos imperiais, os bustos da imperatriz Agripina (séc. I), de Adriano (séc. II) e de Galieno (séc. III).

As construções do séc. IV em Milreu culminam com o referido edifício especialmente bem conservado – sem dúvida extraordinário e assaz importante no que respeita à história da arquitectura tardo-romana –, interpretado como "ninfeu" (fig. 1). No pátio de um recinto sagrado, separado da *villa* por uma via pavimentada com lajes e limitado por um muro, situa-se esse edifício, cuja construção em tijolo se ergue, ainda hoje, até à cornija do coroamento da *cella*. O visitante do santuário que subisse o caminho desde o rio deparava, logo em frente da entrada, com um tanque de água semicircular, decorado nas paredes exteriores e no interior com mosaicos representando peixes

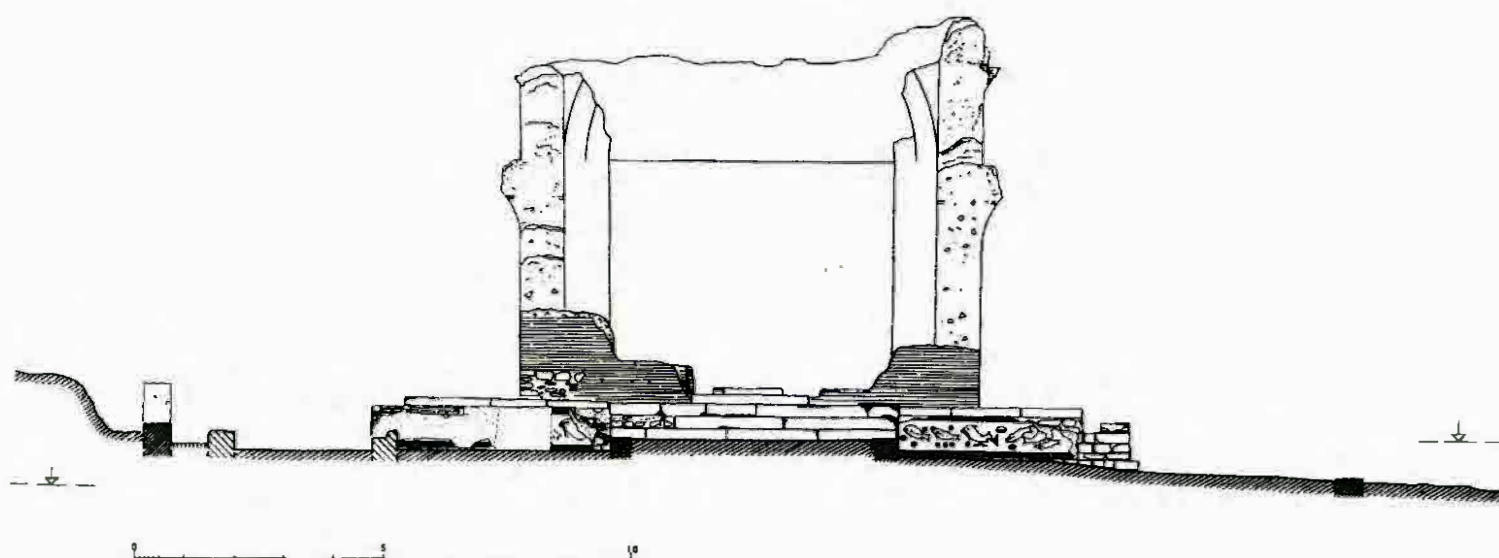
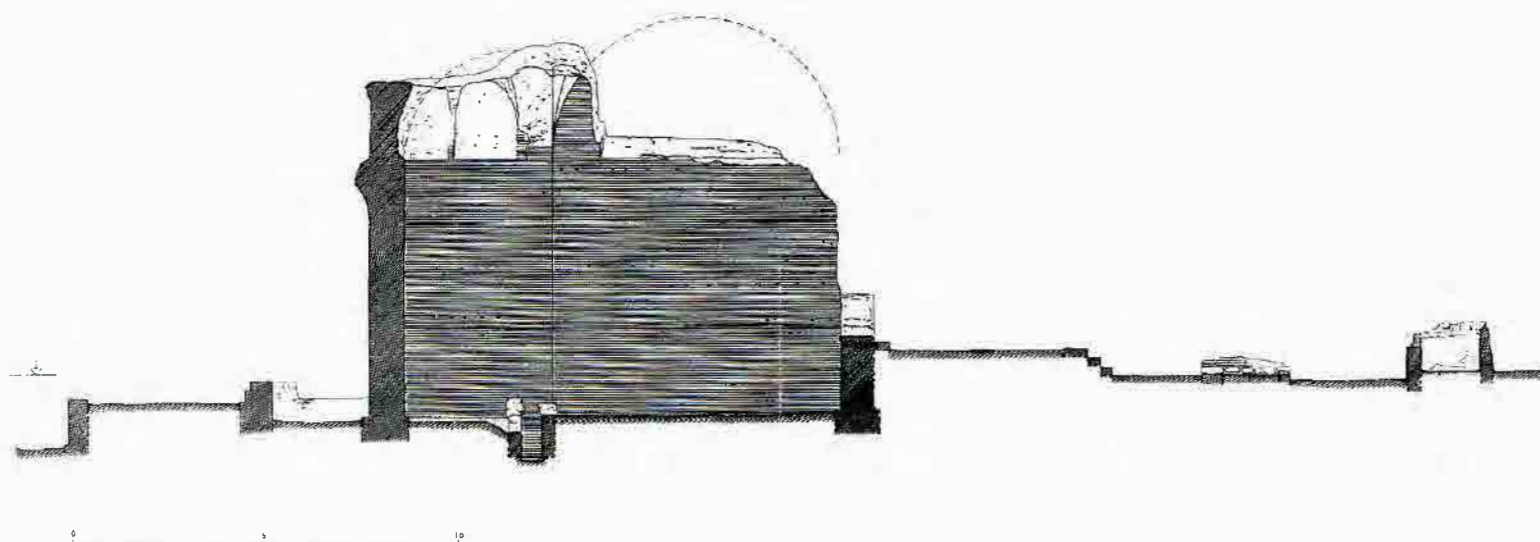
e outros elementos da vida marítima; este tanque, coberto possivelmente com

uma meia cúpula ou concha de pequenas dimensões, pertence já ao edifício de culto, constituindo, na planta, o pólo oposto à abside da *cella*. Encontramo-nos, aqui, no eixo do projecto, concebido pelo arquitecto romano de forma perfeitamente simétrica. Se passarmos pela entrada do recinto, composta por um portão, apresenta-se a imagem do pátio ocupado pelos imponentes restos da *cella* do edifício de culto, elevado sobre um pódio. Subindo três degraus, chega-se ao patamar do pódio e a uma galeria que rodeia a *cella*. Nas grandes lajes de pedra colocadas no muro do *podium*, que serviram de estilóbata da estrutura de suporte da abóbada, identificaram-se marcas quadradas, entre si separadas por ranhuras, que são indícios da implantação de colunas e ainda de cancelas entre elas, o que proporcionou a reconstituição hipotética da colonata, com pilastras angulares, que rodeava toda a *cella*. Conservaram-se fragmentos de colunas bem como capitéis de estilo coríntio, datáveis de época romana tardia, talvez do séc. IV.

O interior da *cella* é formado por um quadrado de 25 pés romanos, abrindo-se a Sul a uma abside de forma semi-circular. Actualmente encontramos a *cella* vazia, tendo o seu enchimento antigo sido escavado, no séc. XIX, até aos alicerces de alvenaria. Na planta publicada por Estácio da Veiga em 1877 aparece, ao centro da *cella*, uma pia hexagonal com os correspondentes canais de entrada e de escoamento, relacionando-se este último com uma abertura existente no muro do ângulo Sudoeste; a pia e os canais entretanto desapareceram, pelo que o mencionado desenho adquire especial importância argumentativa no âmbito da interpretação deste edifício como local destinado ao culto das águas. O nível do pavimento da *cella* correspondeu, antigamente, ao da galeria envolvente, conforme indica, na parede construída de tijolos, o posicionamento dos pequenos orifícios, ordenados em linha, destinados aos ganchos de bronze que uniam à parede o revestimento de placas de mármore (cfr. fig. 2). Conservam-se também restos do arranque do grande arco frontal da abside, ao mesmo nível dos encaixes de canto de uma abóbada de arestas que fechava a sala quadrada da *cella*. A abside apresenta ainda uma boa parte da sua cobertura, formada por uma construção em semi-cúpula de fiadas de tijolo e aglomerada de pedras de alvenaria; fragmentos do mosaico da abóbada com várias cores, encontrados, durante as escavações, junto ao recinto de culto, pertenciam provavelmente à sua decoração. Na parte superior da parede lateral da *cella* observaram-se restos de duas janelas que se abriam, para cima, na abóbada da galeria circundante, per-

mitindo que entrasse a luz do dia. Por fora existem, no topo das paredes, muitos restos do remate superior, em forma de cornija, assente sobre consolas construídas em tijolo e em grande parte conservadas ao longo de todo o lado exterior da abside e nos cantos contíguos da *cella*, conferindo ao edifício, ainda hoje, um carácter monumental.

mármore e de fragmentos de estuque na parede exterior –, de ambos os lados do patamar da escada, uma decoração de mosaico com peixes estilisticamente muito similares aos representados no pavimento do peristilo da *villa* (cfr. fig. 3). Distinguem-se claramente dois grandes golfinhos, que nadam entre peixes compridos e redondos, figurados com contornos escuros e um sombreado que vai até à parte ventral, mais clara, dando a ilusão de tridimensionalidade. Junto dos peixes flutuam corpos redondos

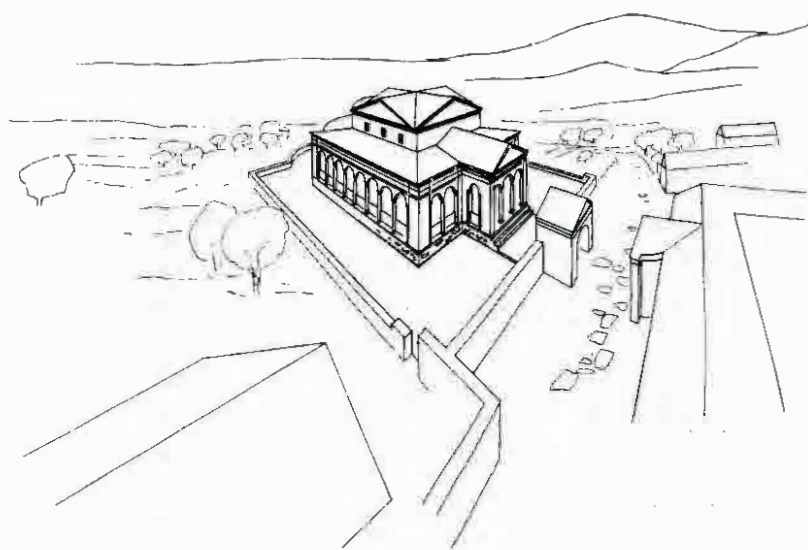


2. Corte longitudinal através do edifício de culto

3. Vista do lado Norte do edifício de culto

e ovais, que parecem girar. Outros vestígios deste mosaico de extraordinária qualidade, espalhados por toda a extensão da parede do pódio, confirmam ter aí existido um friso igual, com diferentes espécies de peixes.

Com base no conjunto dos elementos arquitectónicos e decorativos subsistentes, pode estabelecer-se uma reconstituição quase completa do edifício: sobre um pequeno pódio ergue-se uma colunata com arcos, que rodeia, em forma de galeria, a *cella*, mais alta (fig. 4). É precisamente esta solução arquitectónica que surpreende e se destaca de todos os restantes templos da Península Ibérica. O templo com galeria – que rodeia uma *cella* mais alta – levantado sobre um pódio de pouca altura, corresponde a um tipo de edifício de culto difundido na Gália, na Bretanha e na Germânia romana, onde tinha raízes em templos celtas. Existe, no entanto, uma diferença importante na execução da cobertura: nos templos de galeria dessas regiões, aliás construídos apenas



4. Milreu, Esboço de perspectiva do edifício de culto.

entre os séculos I a III d.C., nunca se empregavam abóbadas. Os paralelos para as abóbadas encontramos-os antes na Itália e no Oriente, preferencialmente na época tardo-romana, embora não se conheçam nestas zonas edifícios de culto com galeria.

No monumento de Milreu venerava-se, com toda a certeza, a água, tomando-se a palavra "ninfêu" como designação geral atribuível a uma tal construção — neste caso manifestada através da forma de templo de galeria. O resultado das últimas escavações apontou para uma data aproximadamente de meados do séc. IV para a sua fundação; a mesma cronologia está assegurada para um edifício de forma quase idêntica subsistente

junto à *villa* de São Cucufate, perto de Vila de Frades, do qual porém não se logrou esclarecer a função original. Em Milreu foi certamente o proprietário da grande vivenda quem mandou erguer este esplêndido santuário, já numa época em que o cristianismo se espalhava cada vez mais. Não é de estranhar, por isso, que o edifício tenha sido transformado numa igreja nos séculos V ou VI. No pátio identificou-se um mausoléu cristão e uma piscina baptismal. Mais tarde, já em época islâmica, foram gravadas várias inscrições árabes invocatórias numa das colunas da galeria envolvente da *tella*, o que aponta para uma longa tradição de cultos neste local.

Referências bibliográficas:

- HAUSCHILD, T. (1965) — *Die Kultare neben den römischen Ruinenkomplex bei Eiro in der Provinz Lusitania*. Berlin.
- HAUSCHILD, T. (1984-88) — O edifício de culto do complexo de ruínas romanas perto de Estói, na Província da Lusitânia. *Arqueologia e História*. In *Memoirs Prof. Doutor D. Fernando de Almeida*. Lisboa. Sér. X, III, p. 123-150.
- HAUSCHILD, T. (1980) — Milreu, Estói (Algarve). Untersuchungen neben der Taufkirche und Söndagen in der Villa. Kampagnen 1977 und 1979. *Madrader Mitteilungen*. Heidelberg. 2^o, p. 189-219.
- HAUSCHILD, T. (1981) — A villa romana de Milreu, Estói (Algarve). *Arqueologia*. Porto. 9, p. 95-104.
- SIDARUS, A. (1996) — Templos romanos no Garb Al'Andalus. As inscrições árabes de Milreu (Estói). *Arqueologia Medieval*. Mértola. 3, p. 177-189.
- TEICHNER, E. (1997) — Die römischen Villen von Milreu (Algarve, Portugal). *Madrader Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 106-162.
- VEIGA, S. Ph. M. E. da (1882) — A tabula de bronze de Aljustrel. In *História e Monumentos da Academia Real das Sciencias de Lisboa*. Lisboa. Nova Série, V (II).

O TEMPLO DA *VILLA* ROMANA DE SÃO CUCUFATE

A villa áulica de São Cucufate (Vidigueira), construída nos meados

Jorge de ALARCÃO

do séc. IV d.C., teve o seu templo, similar, na planta, ao de Milreu, ainda que bastante mais modesto. Infelizmente, nenhuma inscrição votiva ou fragmento de escultura veio revelar a que divindade ou divindades foi o templo consagrado.

A *cella*, quadrada, de 10 x 10 m, apresenta uma cabeceira em abside com 6 m de diâmetro. Apesar da ruína da parede frontal (apenas os muros laterais e os da abside se conservaram até maior altura), foi possível restituir com aproximação a largura da porta de entrada da *cella*, que teria 1,50 m – muito menor que a da porta do templo de Milreu, com 2,37 m.

Na abside observam-se dois nichos laterais de 1 m de altura por 0,65 m de largura, que deveriam ter servido para alojar pequenas estátuas.

A toda a volta da *cella* corria um peribolo, com 2,30 m de largura. A sua ruína não permite certezas quanto ao aspecto ori-

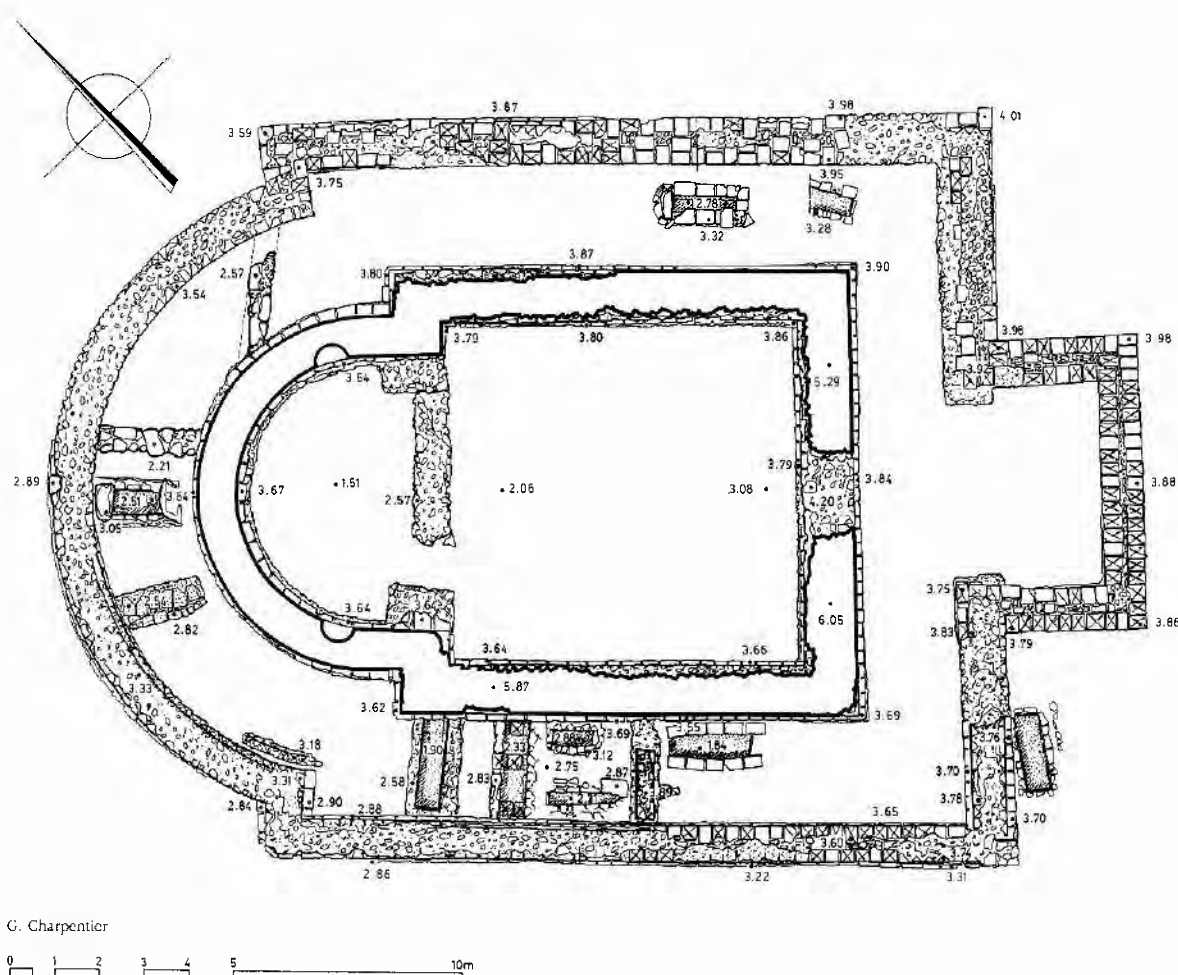
ginal: talvez colunas, eventualmente assentes sobre um muro baixo, supor-

rassem a cobertura; mas não pode excluir-se a hipótese de um muro rasgado de arcadas de volta inteira. Por não se terem encontrado vestígios de abóboda derruída nem do seu arranque no muro exterior da *cella*, concluímos que o peribolo seria coberto por um telhado, obviamente de uma só água.

Seria também um telhado, agora de duas águas, a cobertura da *cella*. Relativamente à da abside, hesitamos entre uma meia-cúpula de alvenaria, perfeitamente possível, e um telhado sobre vigamento de madeira.

Talvez os muros da *cella* se elevassem bastante acima do telhado do peribolo e algumas frestas proporcionassem a iluminação natural do interior.

O acesso ao templo fazia-se por um pórtico de entrada, avançado de 3 m relativamente ao períbolo e possivelmente com quatro colunas de fachada. Tinha 6,50 m de largura. O seu pavi-



São Cucufate. Planta do templo (1988).

mento, ao nível do períbolo, exigiria uma pequena escadaria de quatro degraus para se alcançar a porta do templo.

Tal como em Milreu, este edifício terá sido cristianizado, embora não possamos dizer quando: antes do abandono da *villa* nos meados do séc. V d.C.? só quando na *villa* se instalou um mosteiro (em data que também não sabemos precisar)? Os indícios da cristianização são as sepulturas que se encontraram no períbolo. Aqui foram escavadas 14 inumações em caixas feitas de *lateres* e *regulae*

e mais quatro em simples fossas sem pavimento. Alguns fragmentos muito destroçados de *opus signinum* sobre uma das sepulturas (a única com espólio) permitem levantar a hipótese (frágil pela escassez de restos) da existência de uma sepultura com *mensa*, tipo até agora só conhecido, pelo que respeita a Portugal, em Tróia. Outra sepultura reutilizou placas de mármore decoradas que, estilisticamente, parecem datar da primeira metade do séc. V d.C.; mas, porque a sepultura as reutilizou, pode ser bastante mais tardia.

Referência bibliográfica:

ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R.; MAYET, F. (1990) – *Les villas Romaines de São Cucufate*. Paris.

ESCULTURA E RELIGIÃO NA LUSITÂNIA

Vasco de SOUZA

O nosso contributo aborda a temática da expressão plástica da religião romana no espaço geográfico da Lusitânia abrangido pelo Portugal de hoje. O aparecimento das primeiras peças escultóricas que representam divindades, figuras mitológicas ou personificações pode ser considerado como testemunho de uma fase já avançada do processo de romanização na Lusitânia. O número de esculturas dessa ordem achadas no Portugal romano é, porém, assaz limitado.

Uma estátua masculina acéfala, proveniente de Represas e actualmente no Museu Regional de Beja, é muito provavelmente uma representação de Júpiter – a divindade máxima do panteão romano (fig. 1). A mão esquerda, erguida, devia apoiar-se no ceptro, a direita segurava presumivelmente o raio. A figura veste um manto que deixa o tronco a descoberto. O braço esquerdo é extremamente curto e a região da perna esquerda apresenta-se como um bloco pouco elaborado, o que denota a modesta qualidade artística desta obra. A estátua de Beja, que parece depender de modelos do século V a.C., foi esculpida no reinado de Adriano.

De Apolo conhecemos uma única estátua, recolhida em Álamo (Alcoutim) e que se conserva no Museu Nacional de Arqueologia (MNA), em Lisboa. Trata-se de uma representação do deus como arqueiro: no tronco de árvore, ao lado da perna direita, está pendurado o carcás. O arco constitui um atributo fixo de Apolo, que porém não é uma divindade caçadora, como sua irmã

Ártemis. As setas por ele disparadas semeiam doenças estranhas e morte ines-

perada. O mesmo deus pode, no entanto, afastar também as doenças. Um peito largo e uma musculatura bem articulada caracterizam a estátua. O púbis não foi reproduzido. Daquilo que ainda se conservou da figuração do cabelo, duas madeixas caem sobre o peito, a parte restante forma uma massa espessa sob a nuca. A obra, que darará da época adriano-antonina, parece ser uma criação ecléctica: a parte superior do corpo recorda o período clássico na sua fase inicial, enquanto a posição da parte inferior lembra o estilo de Policleto.

Fragmentos de quatro estátuas de Afrodite-Vénus encontram-se em Beja (Museu Regional), Tomar (Convento de Cristo), Santiago do Cacém (Museu Municipal) e Lisboa (MNA). Peça única na Península Ibérica é o exemplar de Beja, que foi descoberto em Beringel, em 1923 (fig. 2). Trata-se da representação de Afrodite de Afrodísias. Das três faixas da apêndite, que se conservaram, a de cima é ocupada pelas três Graças; na do meio acha-se representada Afrodite sobre um bode marinho, seguida de um golfinho; na faixa de baixo vêem-se três Eroses. Falta ainda uma quarta faixa, que se encontrava acima das Graças e em que deviam figurar os bustos de Selene e Hélios. M. Floriani Squarciapino relaciona a difusão das imagens da deusa cária com a actividade dos artistas da “escola de Afrodísias”, especialmente no reinado de Adriano. Os fragmentos da estátua de Tomar pertencem ao tipo da Vénus Capitolina. A obra foi executada na época de Adriano. Os exemplares de Santiago do Cacém (culto de Vénus em *Mirobriga*: CIL II 23) e do Museu de Lisboa – este de proveniência desconhecida –, que têm como atributos o vaso e as vestes, representam a deusa no acto de preparação para o banho.

Vénus aparece ainda associada a Esculápio num relevo achado em Vila de Frades, Vidigueira e conservado nas ruínas romanas de São Cucufate. Esculápio é uma divindade da saúde. Vénus está aqui representada no tipo de Anadiomena – no acto de torcer o cabelo para o enxugar. O epíteto da deusa, “nascida do mar”, constitui o fundo mitológico que explica a sua acção. Esculápio veste um manto que chega até aos pés e deixa a descoberto o tronco. A figura apoia-se na perna esquerda; a direita, ligeiramente afastada, descansa. Trata-se dum tipo iconográfico comum na representação deste deus. A combinação Vénus-



1. Estátua de Júpiter (Represas, Beja).



2. Afrodite de Afrodísias (Beringel, Beja).



3. Cabeça de Minerva (São Sebastião do Freixo, Leiria).

-Esculápio é singular. Ambas as divindades estão, porém, bem representadas nos programas escultóricos de decorações termiais. A presença de Vénus em tais complexos justifica-se pela sua ascendência (elemento líquido). A de Esculápio não é, porém, tão óbvia, pois os banhos públicos não dão saúde. Mas proporcionam o "bem estar físico". Talvez tenha sido esta a ideia que esteve na base da colocação das estátuas de Esculápio nas termas. A associação das duas divindades no relevo de Vila de Frades encontrar-se-á, porventura, ligada ao fenómeno que acabamos de descrever; e é bem possível que a peça estivesse colocada num contexto termal. O seu estado muito degradado não permite datação rigorosa. Vénus fora a divindade protectora de eminentes chefes militares romanos como Sula (*Venus Felix*), Pompeu (*Venus Victrix*), e César (*Venus Genetrix*). Na época imperial a deusa é, acima de tudo, a progenitora do povo romano, e como tal as suas estátuas não faltam em edifícios públicos importantes. Mas a sua presença não se limitava apenas aos espaços públicos. A importância das estátuas desta deusa parece ter sido relevante em todas as esferas da vida. Além de ser a deusa da religião romana por excelência, desempenhava um papel especial como divindade imperial.

Pertence a um particular da Batalha uma cabeça de Minerva de dimensões excepcionais, descoberta em São Sebastião do Freixo (fig. 3). A calote rosca, com orifícios, faz-nos pensar num elmo de metal. Sobre a fronte vê-se uma parte do cabelo apartado a meio. O rosto é de proporções largas, os olhos enormes, a testa baixa, a boca ligeiramente aberta. De nível artístico modesto, a cabeça de São Sebastião do Freixo é atribuível, em virtude da semelhança estilística com a Agripina Maior de Aeminium, à época do imperador Cláudio. O radical *men-* em *Menrva*, mais

tarde *Minerva*, refere-se a todas as actividades intelectuais. Ela era em Roma também a protectora do artesanato e das artes, tal como a Atena Ergane na Grécia. Na Tríade Capitolina, Minerva aparece ao lado de Júpiter e Juno, sobretudo como deusa urbana armada, na qualidade de Atena Polias.

Dois hermes báquicos provenientes de Cacela (Algarve), sensivelmente do mesmo tamanho, datáveis da época de Cláudio, serviam provavelmente de decoração num jardim. Ambas as peças se encontram no MNA. Na mais bem conservada, Dioniso e Ariadne apresentam o mesmo tipo de penteado apartado a meio. Mitra e uma coroa de hera enfeitam o par divino. A barba do deus denota um forte recurso ao trépano; as extremidades do bigode enrolam-se maneiristicamente. Enquanto a cabeça de Dioniso é uma criação arcaizante com traços de máscara, a de Ariadne faz recordar semblantes de deusas do século IV a.C.

Um pínax achado na Quinta da Torre de Ares (Balsa-Tavira) e cujo paradeiro actual é desconhecido, representa máscaras de teatro que se afrontam, num estilo arcaizante. Na face principal vemos Dioniso com barbas e uma ménade; na face oposta, em relevo mais baixo, Dioniso e um sátiro. Este baixo-relevo rematava um pilar e deve ter servido como ornamento de jardim.

De Milreu (Algarve) provém um busto de Baco juvenil. O deus veste uma pele de leopardo, cingida por uma correia, que desce do ombro direito. Uma coroa de parras, uvas e corimbos servem de ornamento à cabeça. Do cabelo só se vêem algumas madeixas na parte frontal, debaixo da coroa. Tamanho e forma do busto, bem como a configuração dos olhos, sugerem uma datação adriana. A peça encontra-se no MNA. Representa também Dioniso jovem uma cabeça encontrada em Mértola e que igualmente se guarda no MNA. A parte traseira da cabeça, bem como a coroa de parras e cachos, não foram completamente acabadas. É obra do século I ou II d.C. Dioniso era o deus grego do vinho, da videira e do êxtase. A introdução do seu culto em Itália, culto ao qual não faltavam práticas orgiásticas, não se processou sem dificuldades, pois chocava com os valores tradicionais do *mos maiorum*. Basta aqui apenas citar o episódio do escândalo dos Bacanais: em 186 a.C. o senado viu-se obrigado a limitar a celebração dos mistérios dionisíacos, que no futuro só podiam ter lugar em pequenos grupos e não sem a prévia autorização dos funcionários romanos (*senatus consultum de Bacchanalibus*). O decreto conservou-se numa tábuia de bronze.

A temática dionisíaca no contexto decorativo de casas e jardins é a expressão plástica de uma vida despreocupada e cheia de prazeres, reflexo da *aurea aetas*. Queria-se evocar a ideia de uma vida alegre num ambiente de *otium*.

São duas as representações de Eros, fora do contexto funerário, que vieram à luz no Portugal romano. Uma delas é a parte inferior de um grupo com Eros cavalcando um golfinho. Acha-

-se actualmente no MNA e foi descoberto nas termas da *villa* de Milreu, onde constituía um elemento de decoração. A peça deve datar dos inícios do Império. O segundo exemplar é a cabeça da época dos Severos, que veio de *Conimbriga* e está integrada no MNA (fig. 4).

Testemunho do culto de Mitra, divindade oriental adorada principalmente por soldados, é um baixo-relevo encontrado em Tróia de Setúbal. À esquerda conserva-se ainda uma parte da representação do sacrifício do touro: Cautopates com o archote invertido, *Luna* e um pé do touro. No ângulo superior esquerdo deste painel, a corresponder à *Luna*, devia estar representado o *Sol*. Os dois astros no céu apontam para a dimensão cósmica do acontecimento. À direita vê-se a cena do banquete da aliança de Mitra com Hélios, depois de aquele o ter vencido. A peça, cujo paradeiro actual se desconhece, é datável do século III d.C.

Mitra encarnava na velha religião iraniana o Sol e a Luz como símbolos do Bem. O seu culto difundiu-se primeiro na Ásia Menor; daí os soldados trouxeram-no para o Ocidente. Nenhum outro culto tinha tantos adeptos nas legiões romanas. A religião de Mitra descreve a luta entre a luz e as trevas, entre o Bem e o Mal, em categorias afins às da doutrina do profeta Mani (216-276 d.C.), doutrina que teve uma influência duradoura no Maniqueísmo. Os fiéis celebravam o *taurobolium* — o baptismo através do sangue purificador do touro sacrificado. Reuniam-se em santuários que tinham a forma de uma cripta.

De Tyche-Cíbele, também ela uma divindade oriental, achou-se uma cabeça em Mértola. Está conservada actualmente no MNA. A deusa é identificável pela *corona muralis* que tem três "andares" e duas portas. Pelo penteado a obra pode datar-se da época de Augusto.

Proveniente da Quinta das Antas, *Balsa* (Algarve), encontra-se no MNA uma estatueta de *Fortuna-Spes*. A deusa, que está vestida de peplo e quíton, coloca o pé esquerdo sobre uma proa. O tronco mostra uma ligeira torção para a esquerda. A interpretação da figura como *Fortuna-Spes* resulta da proa e do traje arcaizante. A par de outros, a proa é um dos atributos da Fortuna. Traje arcaizante, uma das mãos levantando as vestes e a outra segurando a florescência, caracterizam as representações da *Spes*. Quando associadas, a Fortuna veste o traje da *Spes* e levanta o vestido com uma mão. A parte danificada, ao lado da coxa esquerda, é um indício seguro do motivo do levantamento do vestido. É este gesto que também explica a torção do tronco. Uma inscrição (CIL II 13) documenta o culto de Fortuna em



4. Cabeça de Eros (*Conimbriga*).

Balsa, facto que não nos deve surpreender, pois de outras epígrafes achadas na região, que citam até mesmo mercadores gregos, depreende-se a riqueza da localidade. Usava-se o esrilo arcaizante para conferir uma aura sacral às imagens dos deuses. A forma 'pastosa' da indumentária da estatueta sugere uma datação na época claudiana.

Também no MNA se guarda outra estatueta de Fortuna, em bronze, aparecida no sítio da Lameirancha (Torres Novas). O tipo iconográfico usado para a representação da divindade é muito comum na época romana. A figura traja quíton e manro. O cabelo, apartado a meio, é coroado por um diadema. Segura na mão esquerda a cornucópia, donde emergem

frutos. A Fortuna de Lameirancha devia fazer parte de um conjunto escultórico composto de diversas divindades, colocado num *lavarium* ou num santuário público. Algumas das divindades que figuravam com frequência nestes grupos eram, por exemplo, Mercúrio, Júpiter, Minerva, Amor (muitas vezes aos pates), Marte, Vénus, Vitória, Apolo, Hércules e Lar. A obra, que denota um trabalho sumário, principalmente na elaboração das pregas, é datável do século I d.C.

O Museu Monográfico de Conimbriga possui um pequeno grupo escultórico, bastante fragmentado, que representa a luta entre Hércules e Anteu. O gigante Anteu era filho de Gaia (a Terra) e Poséidon. Na Líbia, onde vivia, desafiava todos os forasteiros à luta e matava-os. Conseguia vencer todos os adversários, pois recebia continuamente nova força da sua mãe — a Terra —, assim que roçava o chão. O herói levantou o gigante e está prestes a esmagá-lo. As partes não danificadas da peça denotam uma altíssima qualidade artística, com uma fina sensibilidade para a reprodução da musculatura.

A expedição do famoso herói argivo Perseu contra Medusa é o tema da pátera de prata encontrada nos inícios do séc. XX em Lameira Larga, Penamacor (Beira-Baixa). Uma oliveira, sobre a qual poisa a coruja de Atena, enquadra a composição e indica a proximidade das Hespérides. Estão presentes as divindades protectoras do herói, Atena e Hermes. Perseu, de barrete frígio e sandálias aladas, empunha a *harpe* e prepara-se para decapitar Medusa. As três irmãs estão a dormir numa gruta. Para se esquivar ao olhar petrificador dos monstros horríveis, o herói vira a cabeça para trás e olha no escudo segurado por Atena, no qual reconhece a sua imagem reflectida. A pátera está exposta no MNA e deve datar-se dos meados do século I d.C.

Uma estátua de ninfa adormecida, achada na Quinta do

Anasser, Escarigo (Fundão) e que se encontra no Museu Municipal de Fundão, ornava possivelmente uma fonte. A figura está deitada no chão e apoia-se no cotovelo esquerdo. Um manto, que cobre a parte inferior do corpo, serve-lhe também de base.

Do mesmo género de escultura conhecemos ainda um baixo-relevo esculpido numa fractura de pedreira explorada em época romana na Herdade da Vigária. A peça foi entretanto transportada para o Museu de Vila Viçosa. Estamos perante a representação duma personificação de fonte num tipo iconográfico muito usado para divindades fluviais. A nascente de água, que ainda corre escassamente, fora o motivo da elaboração do relevo. A figura masculina reclinada apoia-se numa *hydria*. Um manto cobre-lhe as pernas. O carácter sumário do trabalho não permite datação rigorosa.

O teatro romano de *Olisipo*, remodelado no reinado de Nero, proporcionou duas toscas estátuas de Sileno, que estão guardadas, respectivamente, no MNA e no Palácio da Anunciada (Lisboa). São figuras de Silenos velhos, de ventre proeminente, barba espessa, que dormem embriagados sobre uma base rochosa coberta de pele de animal. Debaixo do tronco vê-se um odre, cujo bocal é agarrado pela mão esquerda. As esculturas serviam de decoração de fontanário. Silenos semelhantes e com a mesma função acharam-se aos pares nos teatros de Arles, Caere, Falerii e Vienne e, isolados, nos de Trieste e Mérida. A conexão entre a função e a decoração parece, de facto, ter existido nos teatros. Não nos deve surpreender, portanto, a presença de Silenos nestes complexos arquitectónicos, pois eles fazem parte do séquito de Dioniso e a ligação deste deus ao teatro é evidente.

Referências bibliográficas:

- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949) – *Esculturas Romanas de España y Portugal*. Madrid.
 MATOS, J. L. (1995) – *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.
 SOUZA, V. (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal*. Coimbra.

BRONZES E RELIGIÃO NA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

António PINTO

O presente estudo, consagrado aos bronzes figurativos na sua relação com a religião, não pretende englobar toda a Lusitânia – província que surge na sequência do plano de ordenamento político-administrativo promovido por Augusto, em 16-13 a.C. – mas sim contemplar apenas o território actualmente português, nomeadamente aquele que corresponde a duas das três circunscrições jurídicas da referida província, o *conventus Pacensis* e o *conventus Scallabitanus*.

Conhecem-se, por Plínio “o Antigo” e por outros aurores coetâneos, relatos históricos da Hispânia que testificam as diversas fases de desenvolvimento económico, estratégias políticas e ambiente social, revogando porém a delicada problemática do aspecto religioso.

Com a ocupação da Península Ibérica – e em particular da Lusitânia – pelas legiões da potência invasora, ocorreram profundas transformações nas estruturas tradicionais, com apreciável repercussão nas práticas religiosas, crenças e ritos autóctones, sem que no entanto lhes rivesse causado ruptura. Nesta perspectiva de romanização e de aparente tolerância religiosa, Roma permite a continuidade dos ritos e deuses indígenas – cujos caracteres por vezes se camuflavam através do mecanismo da *interpretatio* – a par da evolução dos cânones romanos subtilmente introduzidos, deixando transparecer um processo de sincretismo e criando simultaneamente um ambiente propício à permeabilidade das religiões orientais e do Norte de África.

A supor pela *torêutica* romana recolhida no território considerado, os testemunhos que representam a pequena plástica em bronze com valor cultural são relativamente modestos, se se tiver em conta a intensidade da latinização patente em toda a região. Com efeito, qualquer que seja a interpretação da plástica religiosa romana do território, deveria reunir, *a priori*, condições mais favoráveis na quantificação de bronzes figurativos, razão para admitir uma distribuição original da *torêutica* romana mais diversificada e superior à que nos é dada a conhecer. Mas, apesar de limitado, o repertório com significado religioso evidencia a diversidade dos possíveis cultos, a variedade e a preponderância das correntes religiosas, permitindo ainda estabelecer a sua aparente maior densidade nas regiões mais férteis, costeiras, ou melhor relacionadas com as vias de comunicação. Esse repertório, que não deve ser considerado estéril embora se circunscreva a uma documentação figurativa humilde, com valor e significado puramente simbólico-religioso, identifica-se porém com a estratificação racional e a diversificada religiosidade do momento, revelando-se como índice de uma nova vitalidade cultural – e cultural.

Ao contrário da função das grandes estátuas dos deuses, disseminadas e expostas em vários quadros arquitecturais muito precisos, na cidade, as pequenas

figuras possuem um denominador comum – independentemente de nos manifestarem a carga afectiva que naturalmente lhes era atribuída pelo membro ou membros do agregado familiar: denunciam certos hábitos religiosos, a afirmação de um culto íntimo, uma devoção muito individual, e expressam uma linguagem indissolivelmente ligada ao culto familiar, onde as divindades eram adoradas em ambientes domésticos e espaços específicos, constituindo, sem dúvida, a ornamentação religiosa dos *lararia*. Infelizmente, a evidência desta concepção religiosa que são os Lares, divindades protectoras da casa, é inexistente na *torêutica* do espaço português.

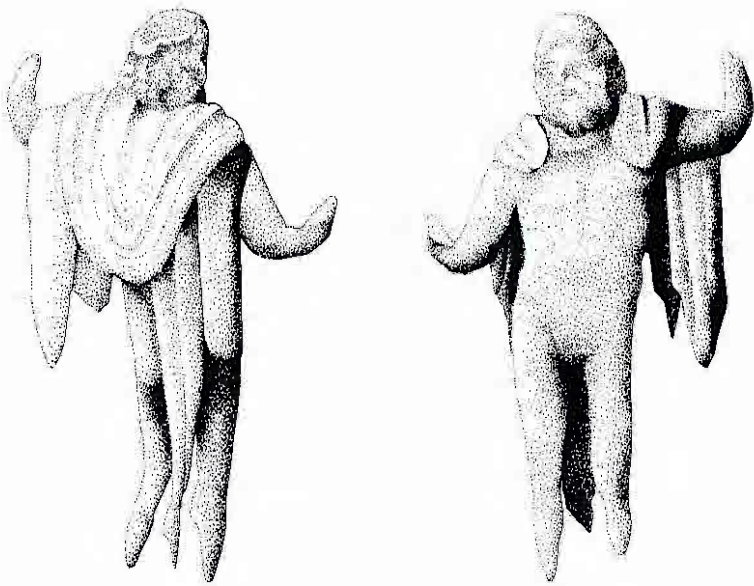
Não será no entanto despropositado aceitar a ideia de certas peças, as de maior dimensão, representarem oferendas rituais nos altares – ou a exibirem-se em *cellae* – de algum *fanum*, centros de devoção que atraíam os mais diversificados devotos. Além do mais, não se pode pôr de parte a possibilidade destas mini-reproduções de obras célebres serem por vezes adquiridas exclusivamente pelo gosto de posse como peças de mero prestígio, de fácil maneo e pouco perecíveis, de acordo com a moda ou hábito de então, denunciando uma intencional ostentação.

Tal como acontece em vida, estas simpáticas figurinhas, em situações precisas, insistem em acompanhar os donos *post mortem*. Daí aparecerem, por vezes, não nos locais onde se praticava o culto, mas misturadas com o espólio de enterramentos.

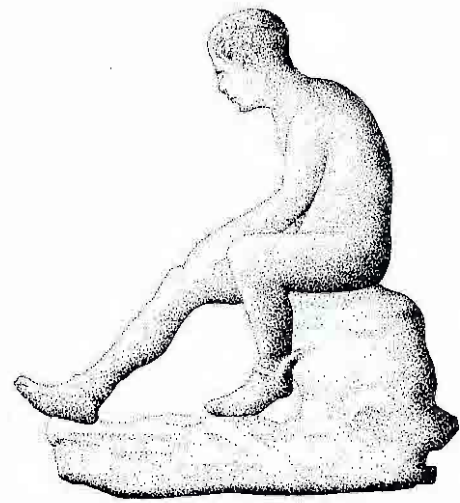
São, pois, testemunhos conectados com determinado culto ou crença, embora nem sempre qualquer estatueta ou atributo com ela relacionado ateste necessariamente a existência desse culto, pessoal ou público, no local onde se encontrou, pois deixam-se circular facilmente pelas mãos de soldados, funcionários ou comerciantes, como ex-votos.

No panorama da produção artística para o estudo dos cultos romanos, o lote figurativo disponível é – conforme já manifestado e no contexto geográfico em análise – mediano, constituído na maioria por peças singulares. Identificam Júpiter, Mercúrio, Marte, Hércules, Vulcano, Fauno, Eros, Minerva, Vitória, Fortuna, Ísis, Harpócrates, Júpiter Serápis, Amon e África.

Relativamente às manifestações de culto a Júpiter-Zeus, amplamente conhecidas na Hispânia pelo número expressivo de fontes epigráficas, na plástica religiosa dos bronzes figurativos reduzem-se, na Lusitânia, a uma devoção isolada ao deus fulmi-



1. Júpiter descoberto na região das Caldas da Rainha.



2. Mercúrio de proveniência desconhecida.

nante que mereceu o epíteto de pai dos deuses. Trata-se da estatueta encontrada na região das Caldas da Rainha (fig. 1). Esta desproporção é demais evidente para a divindade que ocupa um lugar privilegiado no panteão da Hispânia, um dos deuses mais populares da Roma republicana e imperial. A representação oferece uma interpretação indolente do cânone, com repercussão nos detalhes anatómicos. Sobressai pela disposição versátil do manto, original e pouco usual, e pelas tendências estéticas comparáveis a uma imagem helénica lisipiana ou de Leócares.

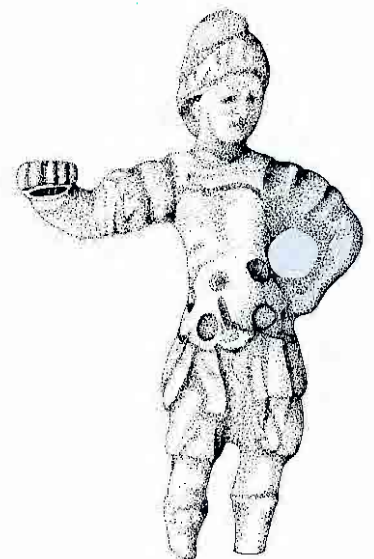
Um dos deuses mais venerados foi Mercúrio-Hermes, conforme se reflecte, aliás, no número de estatuas encontradas — que certifica essa popularidade: Monte Molião (Lagos); outra em lugar incerto do Algarve; Lisboa (?); Santarém; Bombarral; Casal Comba (Coimbra); e Vinhais. É óbvio que tal supremacia quantitativa em relação aos demais deuses se deve, indubitavelmente, ao seu prestígio e multiplicidade de aspectos e funções: protegia o comércio, o lucro, o viajante, as artes, e indicava o caminho a seguir.

As figuras de Mercúrio provenientes da Lusitânia denunciam o reflexo das diversas tendências patentes no ambiente estilístico das representações plásticas desta divindade, reproduzindo modelos com origem na fusão do Mercúrio helénico e de um deus itálico, admissivelmente etrusco, que se manifesta na série da coroplástica romana. Apresentam-se com variantes e ausências dos respectivos atributos, na tradicional representação de jovem portador de *petasus alatus* segurando o símbolo da paz, o caduceu, *caduceus*, a bolsa, *marsupium*, ou ostentando ornatos nos tornozelos, *alipes talaris*. De entre as estatuetas da divindade mensageira merece particular atenção o Mercúrio sentado, referenciado por O. da Veiga Ferreira, embora de proveniência desconhecida; trata-se de um Mercúrio jovem, descansando sobre uma rocha que simboliza o Monte Ida (fig. 2). No sóbrio articulado anatómico, traduzido num harmónico equilíbrio das proporções canónicas, aliado à

composição iconográfica, é patente em todos os exemplares analisados a reminiscência ponderada dos esquemas tão próprios da ascendência policleteia e de ambientes lisipianos.

A iconografia e a postura adotada pela figura de Marte-Ares conservada no Museu Regional de Évora são as convencionais entre as estatuetas votivas desta divindade (fig. 3). Sugerem um aspecto naturalístico e indolente, sem lhe retirar a força que exalam estes deuses, identificados pelo seu temperamento guerreiro. Adotado pelos romanos na fase da conquista, invocado antes das expedições militares e honrado após as vitórias, eram-lhe dedicados sacrifícios e recompensas militares, assim como se lhe atribuía a *corona graminea* e *obsidionalis*. Porém, pela disposição, o exemplar em análise traduz uma versão com indelével precisão canónica menos belicosa, onde o carácter divino parece diluir-se, aspecto esse que o distingue da maioria das representações de Marte.

Este esquema iconográfico, menos usual, afasta-o do Marte barbudo e couraçado do templo do deus em Roma, consagrado em 20 a.C. por Augusto, evidenciando-se pela postura que adopta de apoiar a mão esquerda no flanco do mesmo lado. Trata-se de uma variante iconográfica com alguma originalidade entre os antigos guerreiros romanos. A figura da divindade, enquanto viril, harmoniosa e expressiva, realça uma estrutura volumétrica através da fisionomia e do modelado do *ornamentum militaris*.



3. Marte do Museu Regional de Évora.

Das representações de Hércules-Héracles subsistem dois exemplares. O primeiro, também no Museu Regional de Évora, figura uma criança bem relacionada com as proporções canónicas e esdrúscas que a definem. O corpo traduz a ríptica anatomia infantil, onde impera a graciosidade e a elasticidade gesticular no movimento dos braços, que seguram a pele de leão sem exhibir a *clava*.

O segundo, de exacta proveniência desconhecida dentro do território em estudo, identifica Hércules em assalto, e afirma-se em ambiente sabélico. O ripo regista uma postura ágil, própria dos combatentes, bem articulada no espaço e associável à elasticidade corpórea; a sua fisionomia afigura-se equilibrada.

Os dois documentos não enlaçam o mesmo protótipo. Um procurou as origens na estátua de *Tarraco*, com a qual tem evidências estilísticas; no outro reconhece-se uma componente de clara influência lisipiana. O culto a este deus granjeou grande popularidade na Espanha meridional. A comprová-lo está o santuário dedicado a *Hercules Gaditanus*, na ilha de Sancti-Petri, nas imediações de Cádiz, *Gades*.

A alusão a Vulcano-Hefesto – a admitir-se ter existido tal estatueta, unicamente referida por André de Resende – apenas insinuará a veneração do deus num dos *lararia* de *Mirobriga*.

O Fauno-Sátiro da Herdade das Oliveiras e Carvalho (Évora), praticamente sem precedentes tipológicos – não obstante as variantes a que o deus está sujeito –, adapta-se com certa liberdade ao conjunto iconográfico da divindade e evidencia-se pela inexistência de pormenores iconográficos (orelhas pontiagudas, glandes caprinas, *guttæ*), atenuando assim a sua natureza animalesca. A tal respeito, recorde-se que quer o afastamento, quer a fusão de atributos e elementos, são impostos pelos executores devido à necessidade da torêutica romana se adaptar a um repertório iconográfico tendencialmente helenístico. A natureza faunesca destas peças alcançou grande aceitação entre as artes figurativas da Antiguidade, sendo, neste aspecto, o “satyre verseur” praxiteliano a obra mais conhecida.

O carácter multiforme e extremamente variado dos pequenos Cupidos-Erotes é definido essencialmente pela observância dos componentes formais e iconográficos, permitindo a diferenciação dos diversos tipos que circulavam: tenhamos em conta os exemplares de Boca do Rio (Vila do Bispo), Oeiras e Vila Nova de Gaia, além de outros conservados no Museu Nacional de Arqueologia e na Biblioteca Nacional de Lisboa. Todos têm de comum uma vivacidade e volumetria características da idade, que contrastam com a quietude e candura do seu semblante; um ou outro ignora os determinativos estilísticos que o podiam equiparar aos demais, sendo sensível aos detalhes iconográficos próprios de uma temática tão diversificada.

A Minerva-Atena do Museu Nacional de Arqueologia afasta-se indelevelmente das representações generalizadas da deusa; apresenta-se numa versão menos harmoniosa, desfavorecida, e evoca

semelhança com a *Atena Giustiniani*. A Minerva de *Conimbriga*, sem nenhuma correspondência formal e tipológica à corrente classicista, assume-se como variante, numa versão mais livre; a disposição do *himation* e a *aegis squamata*, utilizados de uma maneira pouco usual, são determinantes na caracterização da deusa.

De Vitória-Niké apenas existe um pequeno testemunho, da região de Alcobaça e pertença da Casa-Museu Vieira da Narividade. A Virória-Niké é a mais simples e comum de entre todas as figuras de deuses, o que não impede a sua celebridade e de se assumir como representação proeminente no seio da religião romana, quer na República quer no Império.

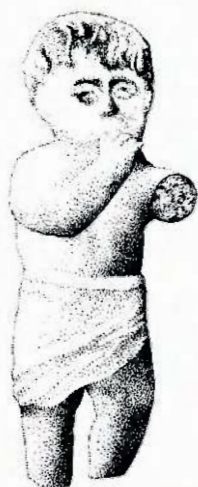
A antiguidade da devoção a Fortuna-Tyche, sensível à particularidade da religião romana ter assimilado as abstrações divinizadas, está presente em cinco bronzes figurativos de postura completamente diferente, oriundos das Caldas de Monchique, da Boca do Rio (Vila do Bispo), de Lameirancha (Torres Novas), de Torres Vedras e de Pombalinho (Santarém).

Nas Caldas de Monchique, a representação é de menor valor pela perda de traços originais, o que não ilude o vínculo a uma ascendência helénica. Na ausência dos seus atributos emblemáticos, aliados ao estranho objecto adossado à esquerda, as comprovantes particularidades iconográficas não são menos decisivas quanto à identificação da divindade. Considerando o contexto onde se encontrou, esta *Fortuna* é interpretada no âmbito de um culto local a uma deusa *balnearis*, substituindo eventual *numen* pré-romano de características similares. Note-se que no decorrer do séc. II d.C. parece ter havido uma maior intensidade nas devoções dos deuses da saúde, invocados pelos seus dotes curativos através das águas salutaríferas.

A outra estatueta de *Fortuna*, proveniente da Boca do Rio, possui, contrariamente, um inegável valor artístico. É uma figura alada que envolve com uma das mãos um *oinochos* e, com a outra, ampara um *calathus* cheio de frutos, formulando referências a um repertório comum na torêutica romana. Caracteriza-se pela sua simbologia e harmonioso equilíbrio estético. Se bem que se identifique com um tipo divino, não é um objecto de larário; a sua função é tão só utilitária.

As restantes três representações de Fortuna-Tyche, variantes na série da coroplástica romana, destacam-se pela sua majestade divina e pela sua expressividade. Manifestam-se reveladoras de um ambiente classicista e de interpretatividade de modelos de derivação helénica.

Um segundo grupo de deuses – originalmente não romanos, embora progressivamente inseridos no panteão oficial –, é constituído pelas representações orientais, vindas do outro extremo do Mediterrâneo, e que chegaram por diferentes formas e caminhos à Península Ibérica: Ísis, Harpócrates, Júpiter-Serápis, Júpiter-Amon e a cabeça de África.



4. Harpócrates atribuído à Serra de Sintra.

Os cultos nilóticos estão documentados por várias figuras. No Museu Nacional de Arqueologia conserva-se uma estatueta isíaca, segundo o tipo greco-romano da *Isis lactans*, com a simbologia egípcia banida. Relaciona-se com *Isis Hathor*, tema maternal, quando esta se prepara para amamentar o seu filho Harpócrates-Hórus, ou descansa após o acto.

Outro exemplar do círculo isíaco é a figura de Harpócrates, referida como sendo da Serra de Sintra – e hoje de paradeiro desconhecido (fig. 4). Mostra-se com algum desvirtuamento canónico,

áptero, despido de atributos, mas na sua expressão peculiar que o institui deus do silêncio: embora os dedos se encontrem partidos, o seu posicionamento deixa entender que o indicador tocava o lábio.

Do mesmo elenco da *Aegyptiaca*, um busto de Júpiter-Serápis, também no Museu Nacional de Arqueologia, enquadra-se na derivação do Serápis do *Serapeum* de Alexandria, atribuído a Bryaxis. Obedece perfeitamente à imagem canónica caracterizada pela fluente barba e pela imponente cabeleira encimada pelo *modius*, ou *kalathos*.

Por último dentro do contexto egíptizante, os mascarões de Júpiter-Amon, oriundos da região de Alenquer e de Condeixa-a-Velha, evidenciam um conjunto iconográfico bem revelador das características do deus: cabeça de ancião acusada, dotada de chifres de carneiro – animal emblemático de Amon.

A veneração da deusa África ultrapassou largamente a sua zona de origem. Na faixa atlântica, em Alcácer do Sal – *Salacia* –, dá-se conta de uma cabeça em forma de personificação de África, determinante no *terminus post quem* da inumação em que estava inserida. Distingue-se pelo seu vigor plástico e pela organização estrutural, que lhe incute características técnicas de tipos similares; a respectiva iconografia define-se na sua forma mais usual, protegida pela pele de elefante: *exuviae elephantis probocis*.

A onda das religiões mistéricas surge no território da Lusitânia de uma forma discreta. A proliferação dos seus cultos não é significativa, como não é notório o sincretismo. Teria havido apenas

uma recepção localizada, que coincide com sítios de transacção comercial, como *Salacia*, e lugares de grande expansão económica e administrativa como *Pax Iulia*, *civitates* usufruindo de importantes vias comerciais. Este e outros testemunhos, suportados pela presença de uma epigrafia relacionada, por prováveis santuários e por objectos diversos aos quais é atribuída – com cautela – uma ligação aos cultos de origem oriental, são entendidos como indicadores do intercâmbio comercial que persistia entre os dois extremos do Império, e como índices, não apenas da expressão de uma ideologia religiosa que se identifica com determinada camada étnica de origem exógena que persiste na sua prática cultural, ou do grau de orientalização dos adeptos dessa mesma prática, mas também de outros indivíduos surgidos de entre várias camadas da população, os quais privilegiam os novos cultos ou ritos primordialmente para obter resposta às suas emoções e aspirações espirituais. Na verdade, tais cultos e mistérios aproximavam os seus adeptos da essência da vida, quer se trate de magistrados, legionários, colonos, escravos ou agentes comerciais; demonstram, qualquer que seja a sua forma ou representatividade, a efectiva difusão das religiões mistéricas e africanas no seio de um espaço dominado por áreas culturais diferentes. O fenómeno religioso não pode ser entendido sem se ter em conta o ambiente espiritual da época; ele exprime uma mentalidade indissociável do quotidiano e de todo um contexto sócio-político, económico e geográfico.

Ao reapreciar as representações bronzísticas divinas, insiste-se na interdependência com o culto familiar; na correlação entre o seu carácter multiforme e uma aculturação vinculada a determinada disponibilidade económica e ambiente cultural; e, ainda, no seu rito extremamente diversificado, correspondente a um conjunto de aspectos profundamente relacionado com uma tradição fundada na dicotomia da arte grega e da arte itálico-etrusca. São a meráfora da vida e a expressão espiritual do estar e do sentir de uma comunidade, em que conjunturas específicas permitiram uma religião tendencialmente individual, privilegiando, por excelência, os cultos domésticos. São um património composto por pequenos e eternos símbolos que se identificam com o sentido religioso da Romanidade, e que, mesmo no silêncio, conseguem fazer-nos ouvir e sentir as preces dos seus cultores.

Nota:

Recorde-se ainda que muitos dos objectos da *torēutica romana* fazem parte do *instrumentum domesticum*, da toilette e adorno, mas que – à margem da sua problemática interpretativa estritamente funcional – se relacionam frequentemente com manifestações susceptíveis de estarem providas de toda uma justificação de cariz religioso, votivo ou, pelo menos, mágico-apotropaico. Outro estudo inserido no presente livro aborda, com maior detalhe, esta matéria.

Referências bibliográficas:

- ARCE, J.; BURKHALTER, F. [coord.] (1993) – *Bronces y Religión Romana*. Madrid.
FREITAS, M. L. A. V. de (1987) – *Bronzes Figurativos Pré-romanos e Romanos*. Universidade Nova de Lisboa.
PINTO, A. J. N. (1996) – *Bronzes Figurativos Romanos de Portugal*. Universidad de Santiago de Compostela.
V. A. (1990) – *Los Bronces Romanos en España*. Madrid.

MOEDA E RELIGIÃO NA LUSITÂNIA

Sendo a moeda uma fonte de assinalável importância para o estudo das religiões na Antiguidade, a interpretação e compreensão do simbolismo religioso dos tipos reproduzidos nas moedas cunhadas na Lusitânia¹ revela-se tarefa difícil e, estamos em crer, pouco consensual.

A análise da iconografia monetária tem-se prestado, desde há muito, a uma dualidade de leituras que acaba por reflectir a sua ambivalência económico-religiosa (Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1982, p. 657-658; Ripoll López, 1988; Faria, 1992, p. 42-43; Mora Serrano, 1993, p. 74-75). Se, por um lado, parece óbvio que golfinhos, atuns, sáveis e espigas, figurados em anversos e reversos de várias emissões, possam estar intimamente associados às actividades económicas das cidades emissoras, como o comércio marítimo, a pesca, a conserva de peixe e a agricultura, não é menos legítimo supor que estas representações evoquem um profundo simbolismo religioso, à época evidente para os utilizadores das moedas, mas que hoje nos tende a escapar. Estas dificuldades são ainda acentuadas pela frequente ausência de documentos arqueológicos, nomeadamente escultóricos ou epigráficos, e de testemunhos literários que, em definitivo, refutem ou corroborem as várias opiniões em confronto.

Importa, por outro lado, tentar perceber até que ponto as representações de divindades, ou dos símbolos que lhes estão associados, na amoedação de um determinado centro emissor são indiciadoras de um culto oficial, organizado, ou se são fruto de meras conveniências político-económicas, reproduzindo os tipos das moedas utilizadas por outras cidades ou estados.

Na área do território português correspondente à antiga Lusitânia são conhecidos onze centros emissores, todos localizados a Sul do Tejo: *Benipum/Salacia* (Alcácer do Sal), *Sirpa* (Serpa), *Murtili* (Mértola), *Dipo* (região de Elvas?), *Baesuri* (Castro Marim), *Ipsos* (Alvor, Portimão), *Cilpes* (Silves), *Balsa* (termo de Tavira), *Ossonoba* (Faro), *Pax Iulia* (Beja) e *Ebora* (Évora). Os nove primeiros terão cunhado moeda entre meados do séc. II a.C. e finais da República², exibindo na maior parte dos casos tipos de inspiração local ou regional; os dois últimos datam já de inícios do principado, utilizando tipos que remetem para a intervenção político-administrativa de Augusto na Hispânia.

De uma forma geral, constata-se que os tipos monetários são pouco diversificados; de facto esramos na presença de uma iconografia bastante homogénea, claramente inspirada na das regiões vizinhas da Ulterior, que, na opinião de M^a Paz García-Bellido (1992, p. 153), é de origem semita, desenvolvida por influência do mundo púnico-africano dos sécs. III e II a.C. e que tem

José RUIVO

como principal característica a natureza anicónica das suas divindades, as quais

são representadas não na sua forma antropomórfica, mas através dos seus atributos, entre os quais se contam símbolos astrais, espigas, peixes, etc.

Estes cultos teriam sido introduzidos por navegadores e comerciantes fenícios e cartagineses e estariam já, de alguma forma, documentados pela presença de elementos como as figurinhas representando orantes procedentes de Garvão (Beirão, *et al.*, 1985, p. 110-112, 122) e de Alcácer do Sal (Correia, 1972, p. 166), ou o deus ameaçador de Azougada (Gomes, 1983, p. 199-220), cujas poses hieráticas são tipicamente orientais, apontando para a existência de santuários onde seriam veneradas divindades de origem semita ou – o que é mais provável – semitizadas. Convém ter presente que, ao longo de toda a Idade do Ferro, desenvolveram-se íntimos contactos entre o Sul de Portugal e o mundo mediterrânico, contactos esses que não se limitaram ao litoral – onde se poderá mesmo supor o estabelecimento de populações de origem púnica (Edmondson, 1987, p. 107; *contra* Faria, 1992, p. 42: para o caso particular de *Salacia*) – mas ter-se-ão estendido às zonas do interior, como é caso do Baixo Alentejo, conforme atestam os materiais exumados no depósito de Garvão, termo de Ourique (Beirão, *et al.*, 1985, p. 112).

Independentemente de se poder ou não admirar a existência de influências fenício-púnicas ao nível da iconografia monetária, convirá recordar que todas estas amoedações terão sido cunhadas já sob o domínio romano, embora os tipos utilizados fossem, na maior parte dos casos, avalizados pelas *elites* locais, responsáveis pelo governo das cidades e pela emissão da moeda.

Deixando para outra oportunidade um comentário mais desenvolvido, passamos a apresentar algumas propostas de leitura a propósito do significado religioso de determinados tipos presentes na amoedação da época romana cunhada no actual território português.

Melkarr será a divindade efigiada no anverso da maior parte das emissões de *Benipum* [fig. 1]³, cuja cunhagem terá principiado na 2^a metade do séc. II a.C., copiando os tipos da antiga colónia fenícia de *Gadir/Gades* [fig. 2]. As suas figurações denunciam um processo de sincretismo com o Hércules clássico, ao ser

retratado com os atributos do deus helénico: a clava e a pele de leão. Nos reversos, contudo, é acompanhado por atuns e golfinhos, animais associados ao mar. É esta



1. Asse, *Benipum*, A/ e R/



2. AE, *Gadiz*, *Av* e *Rv*.

navegantes fenícios (García-Bellido, 1990, p. 378 e 1992, p. 162-164).

Atuns e golfinhos possuirão, neste contexto, um evidente simbolismo religioso, nomeadamente os últimos, escolhidos como animal-atributo por diversas divindades solares e marinhas (Fantar, 1969-70, p. 63-66), significando bom augúrio, navegação segura e a prosperidade marítima da cidade (Chaves Tristán, 1985, p. 138).

Muito recentemente foi publicado um bronze de *Benipum*, de autenticidade duvidosa, no qual a figura de Melkart efigiada no anverso é acompanhada no reverso por um Cupido montando um golfinho (Marinho, 1998, p. 26, foto 14; Faria, 1999, p. 159), tipos que reforçariam a vocação marinha do deus e que são precisamente idênticos aos dos bronzes de *Ipsos* (CNH 422/1). O tema do Cupido montando um golfinho surge também representado nas emissões de *Carteia* e de *Santi*, tomando eventualmente como referência a iconografia das estrelas púnicas da Numídia e do Norte de África. Pode, no entanto, ter sofrido a influência dos denários romanos *RRC* 390/2 ou *RRC* 463/3 batidos, respectivamente, em 76 e 46 a.C., em nome de *L. Lucretius Trio* e de *Mn. Cordius Rufus* (Chaves Tristán, 1985, p. 139; Faria, 1987-88, p. 103).

Uma outra faceta do mito fenício de Melkart, embora invulgar no Ocidente, prende-se com a sua primitiva essência agrária. M^a Paz García-Bellido (1990, p. 378; 1992, p. 163-164) julga reconhecê-la no anverso de um asse de *Bailo* (CNH 124/5), que efigia a cabeça de Melkart ornada pela pele de leão e por uma espiga [fig. 3]. Esta iconografia aparenta uma certa semelhança com a da emissão de asses de *Benipum*, em cujo anverso se exhibe uma cabeça masculina imberbe, à direita, tendo por detrás o que admitimos ser um motivo vegetalista, quicá uma espiga (CNH 135/7), no que constituiria uma eventual alusão a esse carácter agrário; o deus é retratado jovem, sem qualquer outro atributo para além da espiga, características que o poderiam afirmar como deus primaveril, que comandaria o rejuvenescimento da natureza e o retorno da vida [fig. 4].

Mais próxima do mito do Héracles helenístico estará a emis-

natureza marítima que melhor distingue o mito melkartico do mito do Héracles clássico: Melkart converte-se em deus da navegação, patrono dos comerciantes, colonos e

mente uma referência ao culto do Héracles *bibax* (Faria, 1995, p. 145), o herói ébrio, companheiro de Dioniso, de que subsistem numerosos testemunhos iconográficos da época romana (Atencia Paez/Beltrán Fortes, 1988, p. 125-135)¹.

Uma passagem controversa de Estrabão permite mesmo considerar a existência de um templo ou recinto consagrado a Héracles/Melkart no Cabo de São Vicente-Sagres (*Geografia* III, 1, 4)².

Uma divindade que parece ter conhecido também significativa popularidade na Hispânia foi Tanit, a equivalente africana da Astarte fenícia (García-Bellido, 1985-86, p. 512). Entre os cartagineses era venerada como divindade astral, guerreira e protectora dos frutos da terra. Por influência da cultura romana, aparece por vezes com os atributos de Ceres.

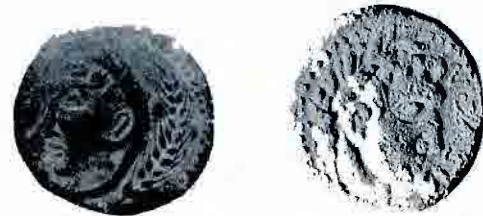
Enquanto divindade frugífera, Tanit encontra-se amiúde associada à espiga em várias cidades do Sul da Hispânia, em zonas de influência fenício-púnica, nomeadamente em *Vllia* e *Obulco*. Nas cunhagens do actual território português a espiga está patente nas emissões de *Benipum* (CNH 135/12, 12A-B), *Murtili* (CNH 377/1-6 e 378/7), *Baesuri* (CNH 400/1), *Balsa* (Álvarez Burgos 140c) e *Cilpes* (CNH 420/1). Com frequência agregado a Tanit parece estar ainda o crescente lunar, que figura como elemento secundário acompanhando, em determinadas situações, a espiga: assim sucede em emissões de *Benipum* (CNH 135/12A-B), *Sirpa* (CNH 405/1 [fig. 5]), *Murtili* (CNH 377/5) e *Cilpes* (CNH 420/1). Admitimos, contudo, que este símbolo asrral poderá também ter sido utilizado como marca de valor.

Por vezes o crescente e a espiga emparceiram, em simultâneo ou alternadamente, com animais marinhos – o peixe em *Baesuri* (CNH 400/1), o sável em *Murtili* (CNH 377/1-4, 6 e 378/7), o golfinho em *Benipum* (CNH 135/12), *Sirpa* (CNH 405/1) e *Murtili* (CNH 377/5), o hipocampo em *Benipum* (CNH 135/12A-B [fig. 6]) – e com cavalos, conforme sucede em *Cilpes* (CNH 420/1 [fig. 7]). Alguns destes motivos iconográficos, como o golfinho e o cavalo, estão, desde há muito, relacionados com Tanit, sobretudo o último, também figurado em *Balsa* (CNH 518/1a) e profusamente reproduzido nas emissões bárcidas da Península Ibérica (Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1992, p. 171-172).

Evidente significado para a religiosidade semita possui ainda o hipocampo, animal monstruoso, metade serpente, metade cavalo, representado nas moedas de Tiro e de Biblos (Fantar, 1969-70, p. 61-62) e ao qual estava cometida, na mitologia clássica, a tarefa de puxar o carro de Poséidon/

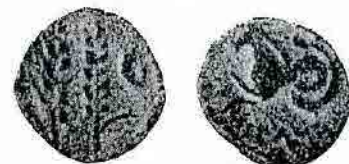


5. AE, *Sirpa*, *Av*.



3. Asse, *Bailo*, *Av*.

4. Asse, *Benipum*, *Av*.



6. Semisse, *Benipum*, *Av* e *Rv*.



7. AE, Cilpès, AV e RV.



8. Asse, Beuipum, AV e RV.

/Neptuno, deus dos mares (Grimal, 1992, p. 391).

Julgamos pertinente admitir a existência de um culto em honra de Tanit no Sul do actual território português: no santuário de Garvão foram descobertas placas de prata com presumíveis representações da grande deusa púnica (Beirão, *et al.*, 1985, p. 120-

-122); inclusivamente já se chegou a sugerir que Tanit recobriria, em alguns casos, divindades indígenas, entre as quais se contaria Atégina, uma vez que, tal como ela, seria uma divindade lunar (García-Bellido, 1991, p. 60, 73)⁶.

Outra questão que se afigura problemática prende-se com a identidade das cabeças masculinas, laureadas e barbudas, que se observam no anverso de algumas séries de *Beuipum* [fig. 8], acompanhadas por atuns no reverso (CNH 134/5-6). Tomadas como representações de Júpiter/Saturno por António Faria (1989a, p. 90-91), poderão eventualmente, à semelhança do que acontece em vários locais do Norte de África (Leglay, 1966, p. 62-67), corresponder à *interpretatio* romana de Baal Hammon, o deus supremo do panteão fenício-púnico, a quem foram concedidos os atributos de deus solar, da chuva, da vegetação e do além. Em certos casos, como nos semisses de *Obulco*, os símbolos de Júpiter e de Baal Hammon teriam chegado mesmo a ser utilizados em simultâneo, representados respectivamente por uma águia e um touro (García-Bellido, 1992, p. 154-155).

Será igualmente Júpiter/Saturno a divindade toscamente efigiada nos asses de *Murtili* (CNH 378/8-9), datáveis de meados do séc. I a.C., cuja execução poderá ter sido determinada a partir do protótipo do denário romano de *Q. Pomponius Rufus* (RRC 398/1), de 73 a.C. (Faria, 1995, p. 149)⁷.

Menos dúvidas suscita a identificação da figura de Neptuno que se observa no anverso das emissões de asses e semisses de *Salacia* com a legenda IMP.SAL (CNH 135/13-14), cunhadas provavelmente em 45-44 a.C., durante a permanência na Hispânia dos partidários dos filhos de Pompeio, no que parece constituir uma alusão ao seu poderio naval. À cidade foi atribuído o nome

de *Salacia*, esposa do deus dos mares – que, por sinal, era divindade tutelar de Sexto, filho de Pompeio. Neptuno é aqui figurado com o tridente, de acordo com os padrões clássicos (Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1981, p. 30-31).

Em algumas emissões de *Beuipum* com legenda indígena vem efigiada uma cabeça masculina imberbe, laureada, acompanhada de tridente, que António Faria (1989a, p. 92-93 e 96-98, emissões II/2 e IV) presumiu ser a imagem de Neptuno, embora tal representação pareça, do ponto de vista iconográfico, mais próxima da de Herácles-Melkart. Esta sugestão viria, de resto, de encontro à possibilidade de uma *interpretatio* do Melkart tírio provido de atributos marinhos com Neptuno, durante a dominação romana (García-Bellido, 1990, p. 378; 1991, p. 52; 1992, p. 163; *contra* Faria, 1998, p. 244).

Embora sejam raros os vestígios do culto a Neptuno na Lusitânia, a darmos crédito a uma notícia do séc. XVII, em Outão (Setúbal), não muito distante do local onde outrora se elevou *Salacia*, ter-se-ia erguido um templo dedicado a esta divindade (Faria, 1989a, p. 93).

Para terminar, apenas um breve comentário sobre as emissões de *Ebora* e de *Pax Iulia*.



9. Dupôndio, Ebora, AV e RV.

Os dupôndios de *Ebora* (RPC 50), ostentando no anverso a efígie de Augusto e no reverso uma série de instrumentos sacerdotais – pátera, aspérgilo, símpulo, jatto e cutelo [fig. 9] –, aludirão, provavelmente, à concessão do estatuto municipal à cidade e deverão evocar, também, o pontificado máximo do imperador, assumido em 12 a.C. (Faria, 1995, p. 148). Os instrumentos sacerdotais figurados nas moedas eborenses testemunharão ainda o bom acolhimento que teve na Hispânia a devoção que Augusto dedicou à *pietas* (Chaves Tristán, 1998, p. 87), aqui entendida como o sentimento de respeito devido aos deuses, aos homens e à pátria.

No caso das moedas de *Pax Iulia* (RPC 52), o seu significado seria mais político que religioso, comemorando a promoção da cidade à categoria de colónia entre 31 e 27 a.C., nos primeiros anos do imperialato de Augusto (Faria, 1989b, p. 107-108). A alegoria à *Pax* exibida no reverso dos asses pacenses não pretendia simbolizar mais do que o fim do período conturbado das guerras civis e o anúncio de uma nova era de paz e prosperidade, em que o poder imperial se irá progressivamente afimar e consolidar (Faria, 1995, p. 151).

Notas:

⁶ O conceito de Lusitânia, embora anacrónico em relação ao período histórico tratado neste trabalho, é por razões de ordem prática aqui tomado na acepção em que foi definido, há um século, por Leite de Vasconcellos (1897, XXI-XXV).

⁷ A cronologia de algumas cunhagens levanta sérios problemas, como sucede com a emissão de *Baesuri* que A. Faria (1995, p. 143-144; 1997, p. 362) data da

última década do séc. I a.C. ou das duas primeiras do séc. I d.C., mas que surgiram anterior a 51 a.C.

¹ São as seguintes as fontes bibliográficas a que recorremos para a reprodução das moedas que ilustram este texto: CNH, p. 86, n.º 35 [fig. 2]; *ib.*, p. 400, n.º 1 [fig. 6]; RCP, t. n.º 50 [fig. 9]; Faria, 1989a, est. I, n.º 3 [fig. 5]; *id.*, *ib.*, est. II, n.º 3 [fig. 1]; *ib.*, est. III, n.º 10 [fig. 8]; *id.*, 1999, p. 157, fig. 1 [fig. 4]; García-Bellido, 1985-86, p. 511, fig. 15 [fig. 3]; Marinho, 1998, p. 27, *ib.*, 1 [fig. 7].

² Não obstante, CNH 13421 descreve o motivo do reverso como um golfinho, Faria (1995, p. 143, fig. 2) publica uma foto da moeda em causa onde o *skyphos* se distingue perfeitamente.

³ Vejam-se, a propósito desta questão, os argumentos apresentados por Leite de Vasconcellos (1905, p. 199-202).

⁴ Embora de época mais antiga, conhecem-se na Lusitânia, ou que se refere ao actual território português, inscrições dedicadas a Ártemis, sob o epíteto de Dea Sancta, provenientes de Elvas (RCP, n.º 366), Mértola (RCP, n.º 93), Serpa (PE, n.º 84) e arredores de Beja (RCP, n.ºs 287, 288).

⁵ Conviém recordar que, de acordo com o testemunho de *Agricola (Ordo Mauritania, 215-217)*, no Promontório de Sagres existia um lugar consagrado a Saturno.

Referências Bibliográficas:

- ÁLVAREZ BURGOS, F. (1992) – *La Moneda Hispánica Desde sus Orígenes Hasta el Siglo V*. Madrid.
- ATENCIA PATEZ, R.; BELTRÁN FORTES, J. (1986) – Sobre el culto de Hércules en la Bética: a propósito de una ara votiva de Molina (Málaga). *Alcalá*, Málaga, 10, p. 125-135.
- BEIRAO, C. M., et al. (1983) – Depósito votivo da II Idade do Ferro de Garvão. Notícia da primeira campanha de escavações. *O Arqueólogo Português*. Lisboa Sér. IV, 3, p. 45-136.
- BURNETT, A.; AMANDRY, M.; RIPOLLÉS, P. P. (1992) – *Roman Provincial Coinage, I: From the Death of Caesar to the Death of Vespasian (44 BC-AD 69)*. London/Paris (= RPL).
- CHAVES TRISTÁN, F. (1985) – Tipología numismática en la amonedación de la Hispania Antigua. In GALLEY, M.; SEBAL, L. L., eds. – *L'Homme Méditerranéen et la Mer. Actes du Troisième Congrès International d'Études de Culture de la Méditerranée Occidentale*. Tarris, p. 155-157.
- CHAVES TRISTÁN, F. (1998) – Monedas para una sociedad nueva. In *Hispania. El legado de Roma*. Zaragoza, p. 83-93.
- CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1981) – Numismática y religión romana en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 25-46.
- CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1987) – El elemento religioso en la amonedación hispánica antigua. In *Actes du 9^e Congrès International de Numismatique*. Louvain-la-Neuve, p. 637-671.
- CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1992) – Influence phénicienne punique sur l'iconographie des frappes locales de la Péninsule Ibérique. In *Numismatique et Histoire Economique Phéniciennes et Punique. Actes du Colloque tenu à Louvain-la-Neuve, 13-16 Mai 1987*. (Studia Phoenicia, IX). Louvain la Neuve, p. 167-190.
- CORREIA, V. (1972) – *Obras, IV: Estudos Arqueológicos*. Coimbra.
- EDMONDSON, J. C. (1987) – *Two Industries in Roman Lusitania. Mining and Garum Production*. Oxford.
- ENCARNÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- FANTAR, M. H. (1969-70) – La mer dans la mythologie et l'iconographie des phéniciens-puniques. *Africa*. Tarris. III-IV, p. 51-66.
- FARIA, A. M. (1987-88) – Ipsos, uma ceca hispano-romana do Sudeste. *Acta Numismática*. Barcelona, 17-18, p. 101-104.
- FARIA, A. M. (1989a) – A numismática de "Castro, Caminha, Coimbra XXVIII, p. 74-99.
- FARIA, A. M. (1989b) – Sobre a data da fundação de Pax Julia, Caminha, Coimbra XXVIII, n.º 101-109.
- FARIA, A. M. (1992) – Ainda sobre o nome pré-romano de Alentejo do Sul. *Vipasca*. Aljustrel, 1, p. 39-48.
- FARIA, A. M. (1995) – Moedas da época romana cunhadas em território actualmente português. In *La Moneda Hispánica: Ciudad y Territorio. Actas del I Encuentro Peninsular de Numismática Antigua*. Madrid, p. 143-153.
- FARIA, A. M. (1997) – Moedas da época romana cunhadas no actual território algarvio. In *Noventa Séculos Entre a Serra e o Mar*. Lisboa, p. 361-371.
- FARIA, A. M. (1999) – [Revisão] ALFARO ASINS, C. [et al.] – *Historia Monetaria de Hispania Antigua*. Madrid, 1998. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, Lisboa 1 (2), p. 241-256.
- FARIA, A. M. (1999) – Novas notas de numismática hispânica pré-romana. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa, 2 (1), p. 153-161.
- Fichário Epigráfico*. Suplemento de *Caminha*. Coimbra (= PE).
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1985-86) – Leyendas e imágenes púnicas en las monedas libiofenicias. *Válvia*. Victoria, 2-3, p. 499-519.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1990) – Iconografía fenicio-púnica en moneda romana republicana de la Bética. *Zephyrus*. Salamanca, XLIII, p. 371-383.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1991) – Los religiosos orientales en la Península Ibérica: los elementos numismáticos. *Anuario Español de Arqueología*. Madrid, 64, p. 37-81.
- GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1992) – Iconographie phénico-punique sur des monnaies romaines républicaines de la Bétique. In *Numismatique et Histoire Economique Phéniciennes et Punique. Actes du Colloque tenu à Louvain-la-Neuve, 13-16 Mai 1987*. (Studia Phoenicia, IX). Louvain la Neuve, p. 153-166.
- COMES, M. V. (1983) – El *mithras* god de Azougada (Mauro). *Trabalho de Publicação*. Madrid, 40, p. 199-220.
- GRIMAI, P. (1992) – *Divindades da Mitologia Grega e Romana*.
- LEGLAY, M. (1966) – *Saturne Africain. Histoire*. Paris.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1897) – *Religião da Lusitânia*. I; 1905, II. Lisboa.
- MARINHO, J. R. (1998) – As moedas hispano romanas do território português: achados recentes e algumas considerações. In *Actas do IV Congresso Nacional de Numismática*. Lisboa, p. 21-28.
- MORA SERRANO, B. (1993) – Lasecas de Matuca. Sex, Adultery and las accusations púnicas en la *Utriusque Bética*. In *Numismática Hispano-Púnica. Estado Actual de la Investigación. VII Jornadas de Arqueología Pénico-Púnica*. Ibiza, p. 63-95.
- RIPOLL LÓPEZ, S. (1988) – El arón en las monedas antiguas del Ebro y su simbolismo económico y religioso. In *Actas del I Congreso Internacional "El Ebro de Gibraltar"*. Madrid, p. 481-485.
- VILLARONGA, L. (1994) – *Corpus Nummum Hispaniae ante Augusti Aetatem*. Madrid (= CNH).

O SANTUÁRIO ROMANO E A DEFIXIO DE ALCÁCER DO SAL

O santuário:

Em Alcácer do Sal, a romana *Salacia*, na sequência dos trabalhos arqueológicos que precederam a adaptação do Convento de Aracoeli a pousada, identificaram-se, no Verão de 1995, os vestígios de um santuário romano, sensivelmente a cerca de 50 m para NO do *forum*.

De planta rectangular, com uma área de 120 m² (12,50 m de comprimento por 9,50 de largura), o edifício é formado por duas *cellae* ligadas entre si por dois corredores, um dos quais rampeado, de largura variando entre os 0,80 e os 0,95 m e cujo piso em *opus signinum* apresenta meia cana lateral (fig. 1).

Na *cella* maior, de planta rectangular (7,80 x 5,80 m), pavimentada a *lateres* romanos reaproveitados, foram abertos, durante a ocupação muçulmana, cinco silos que continham materiais cerâmicos da época almóada. A abertura de dois deles danificou consideravelmente a parede sul do santuário; o único vestígio porventura pertencente ao período romano aqui detectado é um alicerce, de planta quadrangular e com cerca de 1 m², que se encontra ao centro e que poderia, eventualmente, fazer parte de um altar.

Pelos corredores tem-se acesso à outra *cella*, também ela de planta rectangular (3,80 x 2,60 m), com entrada e respectiva soleira. Os *lateres* rectangulares que inicialmente a pavimentavam terão sido substituídos, ainda ao tempo dos Romanos, por fragmentos de *imbrices* assentes simplesmente por cima da terra. Apresenta esta *cella* um tanque quadrangular, de *lateres* argamassados, com 1,50 m de lado e 0,75 m de profundidade, muito provavelmente destinado aos sacrifícios, mas que continha, no momento da escavação, bastantes pedaços de escória de ferro, juntamente com cerâmicas comuns que têm sido atribuídas ao séc. XIV. Não é, portanto, de excluir a hipótese de aqui ter funcionado uma ferraria medieval, hipótese confirmável igualmente pela presença de *lateres* com claros vestígios de queimaduras internas provocadas pelo fogo depois da cozedura. Foi na base deste tanque e juntamente com uma moeda de cobre dificilmente classificável, devido ao seu péssimo estado de conservação, que se encontrou a *tabella defixionis*. À entrada da *cella*, do lado direito, existe um espaço constituído por *lateres* não argamassados, formando compartimentos de dimensões reduzidas (0,60 x 0,20 m), muito provavelmente destinado a receber ofertas votivas, porquanto daí se exumaram pratos e tigelas de cerâmica comum dispostos por cima uns dos outros, um conjunto considerável de lucernas de vários tipos, uma taça de cerâmica comum com pé e três figurinhas em terracota, duas

José d'ENCARNAÇÃO
João Carlos Lázaro FARIA

delas apresentando barretes frígios. Durante as crivagens, recolheram-se alguns numismas, neste momento em fase de tratamento laboratorial.

Na área do santuário ainda se podem

ver outras duas construções, ambas de planta rectangular, que delimitam os dois corredores referidos. Trata-se de estruturas da Idade do Ferro, reaproveitadas pelos Romanos e, mais tarde, no período muçulmano. Tomando em consideração que um dos corredores apresenta vestígios de, pelo menos, três degraus, é de crer que estas habitações da Idade do Ferro possam ter constituído a base ou alicerce de uma plataforma, certamente de madeira, que no interior do santuário existiria. Na realidade, o santuário foi construído aproveitando estruturas habitacionais pré-existent, da Idade do Ferro. É por esse motivo que os muros são de pedra calcária miocénica da região de Alcácer, notando-se, de quando em vez, a presença de xisto e brecha da Serra da Arrábida. Todos estes elementos foram ligados por argila de tom acastanhado ou esverdeado; somente no coroamento das estruturas, de época romana, se usou argamassa de cal.

É de crer, pois, que o lugar já era sagrado em plena Idade do Ferro (sécs. IV-III), conforme documenta o achado, a poente do santuário romano e imediatamente junto à parede deste, de vinte e duas figuras de bronze representando simples orantes, guerreiros, cavalos, cabras ou touros.

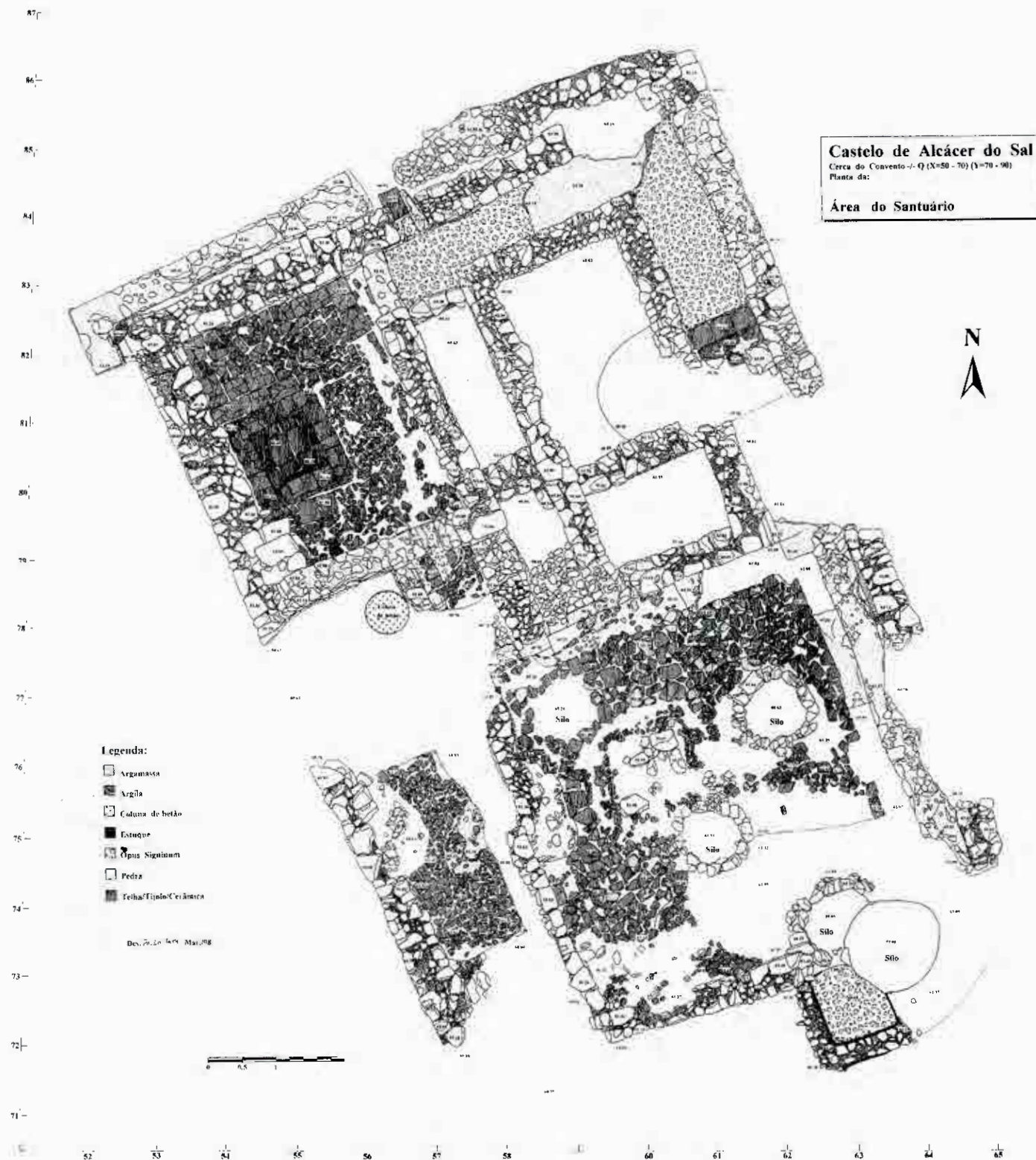
A entrada no santuário romano, embora não visível, far-se-ia certamente pela banda norte, onde se tinha acesso através de uma calçada desse período.

Sofrendo intensa ocupação humana posterior à sua construção, a estratigrafia do período romano obtida no interior do santuário é quase nula, constituindo excepção o depósito votivo praticamente intacto, cujos materiais — em fase de tratamento laboratorial — ajudarão certamente na atribuição de uma cronologia mais fina.

A *tabella defixionis*:

Antes de abordarmos o conteúdo e o significado da *tabella defixionis* de Alcácer do Sal, o primeiro documento deste género encontrado, até agora, em território nacional, importa enquadrá-la, ainda que em traços largos, na filosofia religiosa que lhe está por detrás.

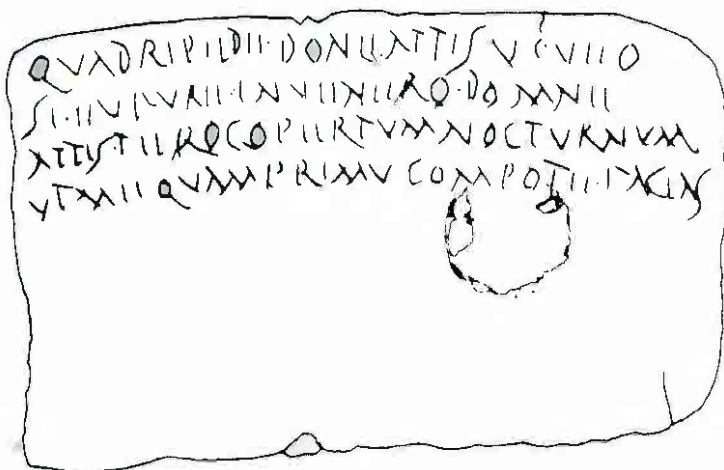
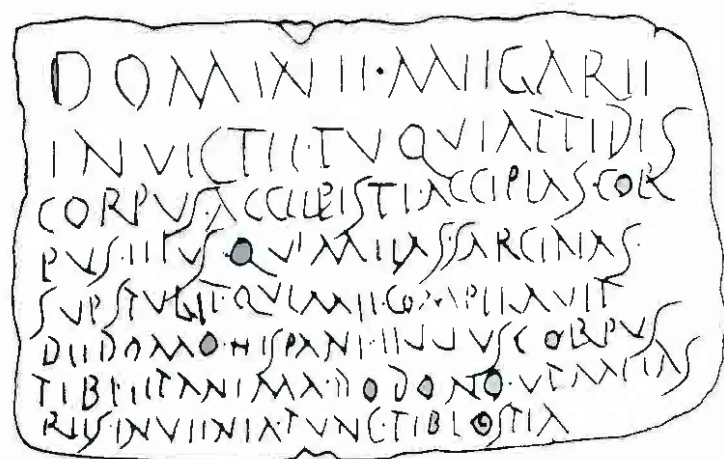
Tabella significa “pequena placa”; *defixionis*, à lerra, “de defixão”, vocábulo que não tem correspondente em língua portuguesa e que, aliás, também se não encontra em todos os dicionários de Latim. É um substantivo abstracto formado a partir



do verbo *defigere* que, para além do seu significado concreto “esperar”, derém uma conotação simbólica: “encantar”, “amaldiçoar”. Situamo-nos, pois, em pleno ambiente mágico: os dizeres inscritos na placa visam encantamentos, maldições, esconjuros...

Daí, também, que se tenha optado pelo uso do chumbo, metal que, maleável e fácil de receber uma mensagem inscrita, era, de acordo com a tradição, o metal preferido «do deus Saturno e dos mortos, frio e pesado, propício, por isso mesmo, à comunicação com as divindades infernais ou com os espíritos de além-túmulo», como escreveu Serrano Delgado (1996).

Embora não muito abundantes — o que é natural, dada a sua natureza, o seu secretismo, a necessidade de se ocultarem para que o feitiço, descoberto, não viesse a set quebrado... —, têm-se registado o achamento deste tipo de materiais desde os primórdios da Arqueologia e foi A. Audollent quem, pela primeira vez, em 1904, elaborou deles o primeiro catálogo. Damos conta doutras informações na nora bibliográfica que incluímos no final; mas seja-nos permitido observar, desde já, que as *tabellae defixionum* eram, obviamente, colocadas nos lugares mais obscuros, designadamente introduzidas nas sepulturas, porque se parria do

2. A *tabella defixionis* de Alcácer do Sal, face A e face B

princípio que seriam os mortos, pelo seu íntimo contacto com as divindades infernais, os melhores mensageiros e interlocutores, e porque, por outro lado, dado o carácter sagradamente inviolável dos sepulcros, difícil seria que alguém as fosse roubar para anular o seu poder.

E tudo se pedia aos deuses – amores impossíveis (AE 1994, n.ºs 1072-1073), derrotas cruéis (AE 1994, n.º 1846)... –, quase sempre em linguagem cifrada, com reflexos amplos do falejar quotidiano ou local, de modo a só pela divindade ser cabalmente perceptível, não fosse alguma indiscrição ter imprevisíveis efeitos nefastos... Daí que a natural dificuldade de compreensão do conteúdo para quem – como nós, por maioria de razões – está por completo fora do contexto, a terminologia usada, a inusitada construção da frase, a grafia rara constituam acrescidos embaraços e, simultaneamente, aliciantes desafios. São, por isso, campo fértil para linguistas também.

Uma observação ainda: o excelente estado de conservação deste documento de Alcácer. Compreensível, dir-se-á, dado o

contexto em que foi encontrado: no meio de outros objectos votivos. Não há aqui, à primeira vista, uma total intenção de ocultismo. Dá ideia que a 'raiva' sentida fora tal que não importava que outrem soubesse do mal feito contra o qual se pedia esconjuro. Até, se calhar, era bom que se divulgasse e mais eles se juntariam na cadeia contra o prevaricador. Havia junro à *tabella* – e, por isso, o tempo se encarregou de a 'colar' ao nível da última linha do lado (B), provocando um nódulo de cobre – uma moeda. Poderá ter sido um mero acaso. Ou talvez não. O encomendante poderá ter querido 'pagar' assim, antecipadamente, a intercessão que – tinha a certeza – iria obter. Aqui, a moeda terá esse valor de paga. Noutras *tabellae* foram encontrados cravos de preensão, para que ninguém ousasse arrancá-las; na *tabella* de Alcácer o ponto que separa as duas palavras da primeira linha é, afinal, um pequeno orifício, o que faz supor ter também estado esta peça cravada numa parede ou noutro tipo de superfície.

É tempo, pois, de tentarmos decifrar, com a menor imprecisão possível, o que nos dois lados desta *tabella* – de 15,3 x 9,2 x 0,15 cm – em caracteres cursivos (cuja altura oscila entre os 6 e os 7 mm, à excepção das duas primeiras linhas, em que, por motivos óbvios, atingem 1,3 cm) alguém escreveu, há cerca de dois mil anos atrás (fig. 2):

(face A) DOMINE · MEGARE
INVICTE · TV · QVI · ATTIDIS
CORPVS · ACCEPISTI · ACCIPIAS · COR
PVS · EIVS · QVI · MEAS · SARCINAS
SVPSTVLIT · QVI · ME · COMPILAVIT
DE · DOMO · HISPANI · ILLIVS · CORPVS
TIBI · ET · ANIMA · DO · DONO · VT · MEAS
RES · INVENIAT · VNC · TIBI · OSTIA

(face B) QVADRIPEDE · DONE · ATTIS · VOVEO
SI · EAS · IVRE · INVENERO · DOMNE
ATTIS · TE · ROGO · PER · TVM · NOCTVRNV
VT · ME · QVAM · PRIMV · COMPOTE · FACIAS

A leitura, em si, afigura-se-nos clara, porque, como se disse, é quase excepcional o estado de conservação da superfície epigráfica. Na linha 5 da face (A), o resultado da erosão terá apagado o M, que se reconstitui sem problemas; poder-se-ão levantar dúvidas quanto à reconstituição de VNC [última linha da face (A)]. Na face (B), a deterioração provocada pelo contacto com a moeda não afectou o texto.

Fácil é de verificar que o texto – «sibilino», como se esperava – oferece dificuldades de interpretação.

Assim, logo no início, DOMINE (o E surge grafado com dois I em todo o texto, mormente por óbvia facilidade de gravação) é um vocativo masculino e MEGARE será também um voca-

tivo. Conhecemos Mégara, uma cidade da Sicília, mas a referência é, claramente, à mítica mulher de Hércules; portanto, há que ver aqui um nítido reflexo da linguagem oral – a ‘contaminação’ do vocativo da segunda declinação. SARCINAS não é propriamente também um termo epigráfico e derém, como se sabe, amplos significados: “bagagens”, “haveres”, em sentido concreto; “criança” (ainda no ventre materno); “fardo”, em sentido abstracto. SVPSTVLIT (sic) é, seguramente, uma forma corrente do pretérito do verbo *tollo* = SVSTVLIT – verbo cujas acepções também são variadíssimas, desde “criar”, “gerar” (um filho) até “destruir”, “dar cabo de”. E se *compilare de* não deve ter, decerto, outro significado senão o de “obrigar a sair”, “roubar” mas com o sentido de movimento, já a palavra *Hispanus* pode ser entendida como um antropónimo concreto ou como vaga indicação da *origo* de alguém cujo nome nem pronunciar se quer. Aliás, a ausência (habitual) de pontuação nos textos epigráficos impede-nos de saber se, na verdade, o genitivo *illius* tem ligação directa com ‘esse tal Hispano’ inominado. O rigor gramatical = decerto também descurado na oralidade – está ausente nas terminações, que se esperavam, do acusativo singular em palavras como *anima* (por *animam*), *quadrupede* (em vez de *quadrupedem*), *compote* (por *computem*), e *primum* está por *primum*. Afigura-se-nos igualmente plausível a ausência do H inicial em *ostia* (com o significado de “vítima”, “oferenda sacrificial”, que preferimos, neste contexto religioso, a *ostia*, “porta”) e em (*h*)*unc*. INVENIAT (por INVENIAM) poderá compreender-se porque, na mente de quem redige o texto, haverá identificação do achador humano (a primeira pessoa) com a intervenção divina (na terceira pessoa). TVM por TVVM (de difícil pronúncia, de resto) também nos parece admissível. A interpretação em sentido concreto da expressão *facere computem*, “fazer voltar à posse de” vem, por outro lado, na sequência do que nos parece ser o conteúdo do texto.

Desta forma, em escrita corrente, ‘literária’ (por oposição a ‘epigráfica’), uma das interpretações do texto poderá ser a seguinte (mantendo a grafia expressa):

Domine Megare invicta! Tu, qui Attidis corpus accepisti, accipias corpus eius qui meas sarcinas subtulit, qui me compilavit de domo Hispani. Illius corpus tibi et anima do dono ut meas res inveniat. Unc tibi ostia quadrupede donec, Attis, voveo, si eas iure invenero. Domine Attis, te rogo, per tunc Nocturnum, ut me quam primum compote facias!

A ser correcta a nossa interpretação – outras, repetimos, serão possíveis –, arriscar-nos-íamos a apresentar a seguinte tradução:

«Ó Senhora Mégara Invicta! Tu, que recebeste o corpo de Átis, digna-te receber o corpo daquele que levou as minhas

bagagens, que me roubou da casa de Hispano. Ofereço-te como dádiva o corpo e a alma dele, para que eu encontre os meus haveres. Eu te prometo de presente como vítima este quadrúpede, Átis, se, como é de justiça, eu os encontrar. Rogo-te, ó Senhor Átis, pelo teu Nocturno, que faças com que eu os possa quanto antes.»

Mais do que um drama familiar, como, a princípio, poderíamos supor, estaremos, muito provavelmente, perante um caso de roubo importante de haveres. Desconhecemos se é homem ou mulher, escravo ou liberto, senhor instalado na vida ou donzela casadoira o autor da maldição. Nem se deveria saber. Trata-se, porém, de maldição bem forte, porque se deseja a morte do prevaricador. Para isso se oferece uma vítima, o sacrifício de um animal – e, daí, que não seja tão oculto o lugar donde provém a peça: o(a) dedicante, para que não restassem dúvidas das suas intenções, fez questão em que elas eternamente constassem na *tabella*, inclusive para que a divindade não arranjasse pretexto para olvidar.

Tendo em conta o que se conhece do carácter cosmopolita de *Salacia*, a sua importância como entreposto comercial entre o Oriente e o Ocidente, não é de admirar a existência de apetecíveis riquezas e a oportuna presença de... ladrões!

Agora o que não deixa de ser extremamente curioso, do ponto de vista cultural, é o conteúdo mitológico do texto, a testemunhar cultos oriundos da antiga Frígia, os quais, como sabemos, se mantiveram bastante enraizados entre as populações autóctones, apesar do domínio romano.

Na generalidade dos casos, trata-se de cultos dedicados a Cíbele, a *Magna Mater*, geradora de vida, fertilidade e prosperidade. E Átis, citado no texto, quando não mencionado isoladamente, aparece, na verdade, quase sempre associado a Cíbele. São por de mais conhecidos os seus amores e desamores.

Aqui, porém, não é Cíbele que se invoca, mas a Mégara, filha de Creonte, rei de Tebas, que a dera em casamento a Hércules. Reza a lenda que, quando Hércules teve, um dia, de se ausentar para descer aos infernos e buscar Cérbero, um certo Lico se apoderou de Tebas, matou Creonte e quis massacrar Mégara, juntamente com os filhos, para reinar sem qualquer preocupação. Ao regressar, o herói assassinou o usurpador, mas Hera enlouqueceu-o e levou-o a estrangular a esposa e os filhos. Uma outra versão diz que Mégara escapou à carnificina, mas Hércules, não podendo suportar a vista da esposa que lhe lembrava a morte dos filhos, deu-a em casamento ao sobrinho, Jolau.

Há, pois, uma simbiose de mitos. Ou, quiçá melhor, uma ausência de pleno conhecimento deles. Ora, este facto pode estar intimamente relacionado com o processo de aculturação que a região sofreu ao longo dos tempos, visível – no caso vertente, por exemplo – na permanência da cunhagem de *asses* que ostentavam no anverso o busto do herói grego. Natural, consequen-

amente, que alguém, num momento negro da sua vida, o haja decidido invocar, utilizando, para tal, não o seu nome, mas o da sua esposa Mégara, juntando-lhe, inclusive, o seu epíteto: Héracles, «o invencível»; Mégara, «a invencível». Simbiose que poderia explicar também o já referido uso do masculino em vez do feminino, como logicamente seria de esperar.

Um outro aspecto a ter em consideração é o de que determinados actos litúrgicos como o *taurobolium* ou o *criobolium* se apresentarem como característicos do culto místico de Cibele. A promessa de um quadrúpede sacrificado a Átis é bem elucidativa deste culto.

Não se identifica, como se disse, o devoto autor da *defixio*. Contudo, atendendo ao texto e aos mitos evocados, assim como

à necessidade de custear um sacrifício importante, cremos não andar longe da verdade se considerarmos esta peça oriunda quer do grupo de cidadãos romanos endinheirados de origem local quer, sobretudo, dos seus não menos endinheirados libertos – o que encontra confirmação plena no que já conhecemos da epigrafia romana de *Salacia*.

Tendo em conta as características paleográficas da inscrição, a cronologia para que, desde já, parece apontar o espólio arqueológico que acompanhava a *tabella* no depósito votivo do santuário, parece-nos bem possível datar este documento da segunda metade do séc. I d.C. – o que não deixa de estar de acordo com o que se sabe acerca da presença dos cultos místicos de origem frígia no Ocidente peninsular.

Nota:

A planta que constitui a fig. 1 foi extraída da monografia de João Carlos Faria sobre Alcácer do Sal na época romana (Faria, 2002). O desenho da *tabella defixionis* (fig. 2) deve-se a Helena Figueiredo, do Museu Nacional de Arqueologia.

Referências bibliográficas:

- AUDOLLÉNT, A. (1904) – *Defixionum Tabellae Quotquot Innotuerunt tam in Graecis quam in Totius Occidentis Partibus Praeter Aethiā in C. I. A. Editas*. Paris.
- BALIL, A. (1964) – *Defixiones arripuritanas*. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 37, p. 197-201.
- FARIA, J. C. (2002) – *Alcácer do Sal ao Tempo dos Romanos*. Alcácer do Sal.
- GARCÍA RUIZ, E. (1967) – Estudio lingüístico de las defixiones latinas no incluidas en el Corpus de Audollent. *Emerita*. Madrid. 35, p. 55-89 e 219-248.
- MURA, M. I. (1994) – Le *tabellae defixionum* africane come fonte di storia sociale: nota preliminare. In *Africa Romana*, 11 (3). Oziati, p. 1535-1546.
- SERRANO DELGADO, J. M. (1996) – *Scleratissimus servus publicus*: un episodio de la vida municipal afectando a la familia publica. In *Homenaje a José M^o Blázquez*, III. Madrid, p. 331-344.
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1985) – Aspectos mágicos de la Antigüedad. III: La magia en las *tabellae defixionum* hispanas. *Boletín Asociación Amigos de Arqueología*. Madrid. 21 (Junio), p. 35-45.

PRÁTICAS MÁGICAS NA VILLA ROMANA DE FREIRIA

GUILHERME FARDOSO

A villa romana de Freiria, situada a ocidente de *Olisipo*, está a ser escavada desde 1985 (fig. 1). Durante os trabalhos arqueológicos de 1991, na área do *hypocaustum* correspondente à sala do *tepidarium*, do segundo período das "termas Sul", foi descoberto um pote, inteiro, com a boca para baixo, contendo no seu interior o esqueleto, completo, de uma ave (fig. 2).

O vaso encontrava-se no compartimento central, próximo do canto Sudoeste, no meio de um estrato de abandono, com a boca à cota dos vestígios da argamassa de assentamento das *suspensurae* do *hypocaustum*, bem como da parte inferior da conduta de ar quente que dava para a banheira da abside nascente das termas, situada no compartimento Sul (fig. 3).

Danificado, inadvertidamente, no momento da escavação, foi possível verificar imediatamente a presença de ossos e algum

espaço vazio no seu interior. Morivo que nos levou a constatar estarmos perante

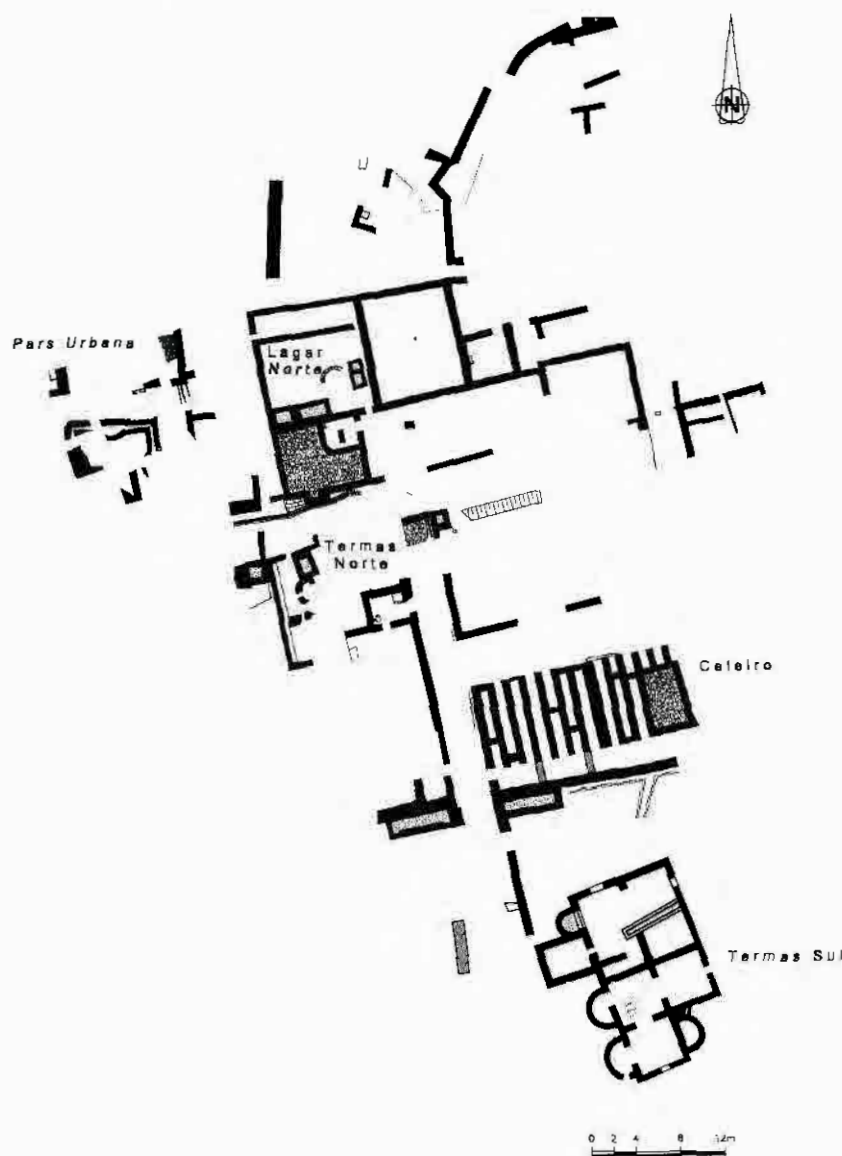
indícios de um ritual mágico.

Segundo L. Gourichon, da Université Lumière – Lyon 2, que expressamente consultámos a este propósito, trata-se do esqueleto de um galináceo de sexo indeterminado, devido a ser jovem (fig. 4).

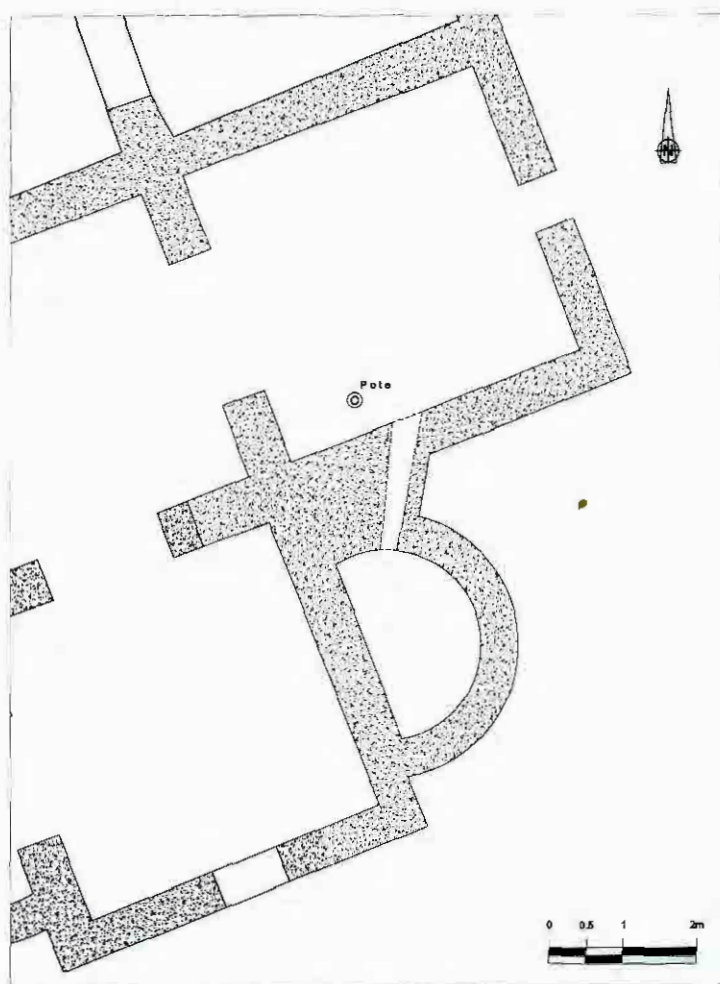
A sua morte deu-se, certamente, por sufocação, não havendo sinais que levem a concluir que tenha sido degolado.

O edifício termal, do século III ou IV d.C., já se encontrava abandonado quando a oferenda foi colocada no lugar.

Existem paralelos para este tipo de pote, p.e. em *Contimbriga* (Alarcão, 1974, n.º 408 A), datados do século IV, e no Porto dos Cacos (Raposo/Duarte, 1996, n.º 7, fig. 9), dos finais do século IV-inícios do V d.C. (fig. 5).



1. Planta da villa romana de Freiria.
2. Planta nas "termas Sul" com a localização do achado do pote.



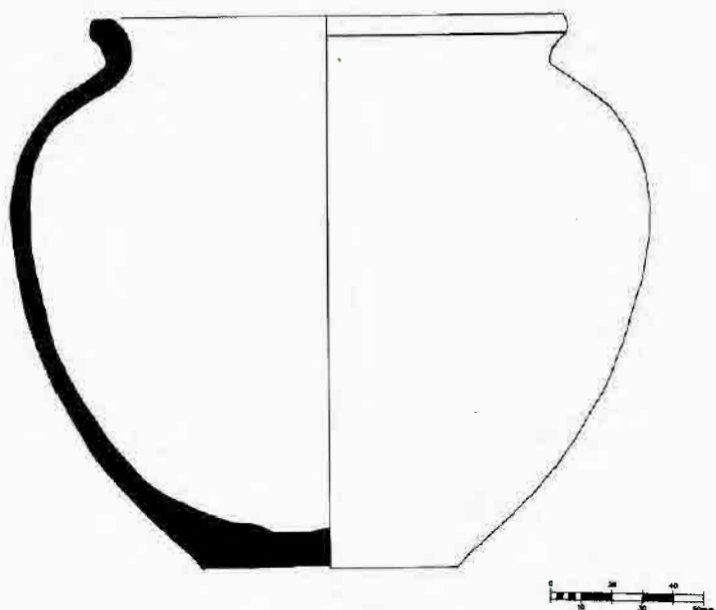


3. Vista do pote *in situ*.

Para além da ave, a oferta do recipiente, em estado de novo, evidencia o cuidado do ofertante em dar um determinado valor, de livre vontade, para obter as graças da entidade a que se destinava.

A posição em que se encontrava o pote, de boca para baixo, leva a concluir que se trata de um ritual de enclausura. O frango estaria, certamente, vivo, quando foi sepultado. A boca para baixo impossibilitava que o animal fugisse, ao mesmo tempo que deixava aberta uma cavidade, na parte inferior, para nele penetrar a entidade a quem se destinava a oferenda e esta poder absorver directamente a vida do galináceo.

Achados arqueológicos, em Portugal, de contentores com restos de ossos de aves, nos alicerces ou colocados sob os pisos de edifícios do período romano, não são desconhecidos.



5. Desenho do pote que continha o enterramento ritual de um *Gallus domesticus*.



4. O pote e o conjunto de ossos descobertos no seu interior.

Em *Conimbriga*, descobriu-se um caixão de telhas, contendo também ossos de um galináceo, junto da fachada setentrional das "Grandes Termas do Sul" (Alarcão, 1974, p. 104 e 105). Durante as escavações de *Mirobriga*, em 1984, apareceram duas tigelas voltadas para baixo, sob o piso de um edifício atribuído a um templo "proto-romano"; uma delas cobria os restos de uma ave, a que faltava o crânio e as falanges (Biers/Biers/Soren, 1982, p. 39). Na mesma cidade, em 1996, durante a escavação de uma *domus* junto da capela de São Brás, encontrou-se outro esqueleto de galináceo, igualmente por debaixo de uma tigela (Barata, 1999, p. 55 e 56).

Achados deste género são quase sempre relacionados com rituais propiciatórios ou de fundação dos edifícios; procurando-se as graças dos deuses Manes familiares (Casas/Ruiz de Arbulo, 1997, p. 226) ou uma protecção contra os malefícios de *Invidus* (Alarcão, 1974, p. 105).

Depósitos de fundação estão profundamente enraizados na cultura Greco-Romana. Por exemplo em Atenas, durante os séculos IV e III a.C., eram enterrados, por baixo dos novos soalhos, recipientes de cerâmica de baixo valor e galináceos (Merrifield, 1987, p. 52).

Porém, no caso de Freiria, não podemos considerar este achado como pertencente a um ritual de fundação do edifício – como acontece em *Mirobriga* (Barata, 1999), ou nas "Grandes Termas do Sul" e na *insula* do vaso fático de *Conimbriga* (Alarcão, 1974, p. 104 e 105) –, visto que se encontrava numa camada de aterro, à cota inicial do primitivo pavimento termal e sem qualquer piso superior contemporâneo do pote. Assim, pode quando muito atribuir-se a um ritual de abandono.

Na Britânia, a ocorrência regular da descoberta de esqueletos de animais depois de os poços serem usados e antes de o espaço vertical ser tapado com entulhos, sugere, com grande probabilidade, um rito sacrificial de abandono. A corroborar esta ideia, existem aí depósitos rituais de dois tipos: quando

o poço era escavado, oferecia-se um pote ou potes inteiros; mais tarde, quando o poço secava devido à acumulação de lama no fundo, uma oferta era feita à maneira de 'agradecimento' pelo seu uso, antes de o poço ser entulhado. Esta última oferenda era mais variável, consistindo, por vezes, em vasos inteiros, outras pela deposição de animais, como sejam corpos de cães ou galos ou crânios de bois (Merrifield, 1987, p. 47 e 48).

Segundo Merrifield (1987, p. 49), é também atribuível a um ritual de abandono, para apaziguar os espíritos do lugar, o caso do achado de um esqueleto de cão, entre duas áreas ocupadas por oleiros, perto de Upchurch, Kent, podendo marcar o momento de abandono deste local industrial nos finais do século II d.C.

● enterramento da oferenda de Freiria faz-se após as estruturas termais terem sido abandonadas, mas o edifício não foi então completamente desactivado: a sala do lado Norte continuou a ser ocupada noutras funções.

Curiosamente, ocorreu no interior de um tanque desse compartimento, no meio dos entulhos utilizados para tapá-lo, o achado de um fundo de ânfora africana grande, que faz lembrar um falo; terá servido, certamente, como amuleto, mais uma vez contra os malefícios de *Invidus*. A esta mesma função de cariz apotropaico podemos associar a descoberta de um protomo, da Idade do Ferro, no lado poente das termas, representando a cabeça de um felino, que foi posteriormente rerocado, na parte inferior, para evidenciar a sua forma mítica.

A identificação de uma ara dedicada a *Triborunis* (Encarnação, 1985) no compartimento poente das termas, com o capitel partido e reutilizada num muro tardo-romano, conjuntamente com um fragmento de relógio de sol (Cardoso, 1987, p. 224), demonstra, quanto a nós, já uma presença cristã, no século IV, que leva à abjuração dos deuses e costumes pagãos.

É no meio da série destes achados, com simbolismos diferentes, que se integra o pote de Freiria. À crença cristã sobrepõem-se as crenças ancestrais mágicas de afastamento dos espíritos malignos e da inveja das outras pessoas.

Nos rituais romanos, uma oferta enterrada dirigia-se sempre ao campo de acção do mundo dos mortos, sejam divindades infernais, cultos de fundação e rituais iniciáticos, cujo fim residia na esperança de ressurreição e vida eterna. O costume de enterrar ovos e galináceos deve ser interpretado como deposição de oferendas expiatórias e lustrais dedicadas aos Manes familiares (Casas/Ruiz de Arbulo, 1987, p. 226).

Por último, a procura de explicação para o ritual de Freiria levou-nos a inquirir a que se deve o sacrifício de um frango nas superstições contemporâneas. A resposta que obtivemos é de que serve para elevar a alma do morto que não consegue abandonar o local onde está enterrado. Curiosa esta ligação ao galináceo como forma de transporte das almas penadas, coincidindo com a mitologia romana que atribui ao galo o poder de transportar deuses, como é o caso de Mercúrio, que é representado muitas vezes cavalgando esta ave (cfr. Maia/Maia, 1997, p. 105).

Nota:

Agradeco a Eurico Sepúlveda a colaboração prestada. Desenhos topográficos de António Oliveira e de Severino Rodrigues.

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. de (1974) – *Cerâmica Comum Local e Regional de Conimbriga*. Coimbra.
- CASAS, J.; RUIZ DE ARBULO, J. (1997) – Ritos domésticos y cultos funerarios: ofrendas de huevos y gallináceas en villas romanas del territorio emporitano (s. III d.C.). *Pyrenae*. Barcelona. 28, p. 211-227.
- BARATA, M. F. (1999) – As habitações de Miróbriga e os ritos domésticos romanos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa. 2 (2), p. 51-67.
- BIERS, W. R.; BIER, J. C.; SOREN, D. (1984) – Excavations at Mirobriga, the 1982 season. *Muse*. Missouri-Columbia. 16, p. 29-43.
- CARDOSO, G. (1987) – Quadrante solar romano de Freiria (S. Domingos de Rana, Cascais). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série IV, 5, p. 219-224.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1985) – Ara votiva a Triborvniis (*Conventus Scallabitanus*). *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 14, n.º 59.
- MAIA, M. G.; MAIA, M. (1997) – *Lucernas de Santa Bárbara*. Castro Verde.
- MERRIFIELD, R. (1987) – *The Archaeology of Ritual and Magic*. London.
- RAPOSO, J. M. C.; DUARTE, A. L. C. (1996) – O Forno 2 do Porto dos Cacos (Alcochete). In *Actas das Primeiras Jornadas Sobre Romanização dos Estuários do Tejo e do Sado*. Seixal, p. 249-266.

AMULETOS NA PROVÍNCIA DA LUSITÂNIA

1. Introdução:

A extensa produção ensaística de José Leite de Vasconcellos (1858-1941) dá-nos conta, sobretudo no domínio da Etnografia e da Arqueologia, quão importantes são os testemunhos quer do presente quer do passado, considerados num percurso de continuidade entre os povos da Lusitânia antiga e o Portugal moderno. Esta perspectiva etno-arqueológica perpassa sobretudo na sua obra *Religiões da Lusitânia*, quando analisa e interpreta múltiplos aspectos dos «nossos costumes, superstições (e) lendas» fazendo remontar as suas origens ao «paganismo», isto é, à época romana ou mesmo pré-romana (Leite de Vasconcellos, 1897, p. XXVI). É neste quadro etno-arqueológico que retomamos o tema “amuletos na Província da Lusitânia”. Esta incursão pelo mundo dos talismãs luso-romanos é, no nosso entender, um cântico interpretativo dos objectos relacionados com as raízes etnogenéticas do presente e com o passado da Lusitânia Romana; está subjacente a esta opção interpretativa dos amuletos etno-arqueológicos romanos toda a documentação sistematicamente reunida a tal propósito por Leite de Vasconcellos (1913, p. 524-531; 1938a; 1938b; 1938c), não deixando de ter em conta a exaustiva perspectiva analítica de João Leal (1996, p. 15-37) expressa no prefácio à reedição de um significativo conjunto de estudos sobre esta temática, da autoria daquela eminente figura do mundo científico.

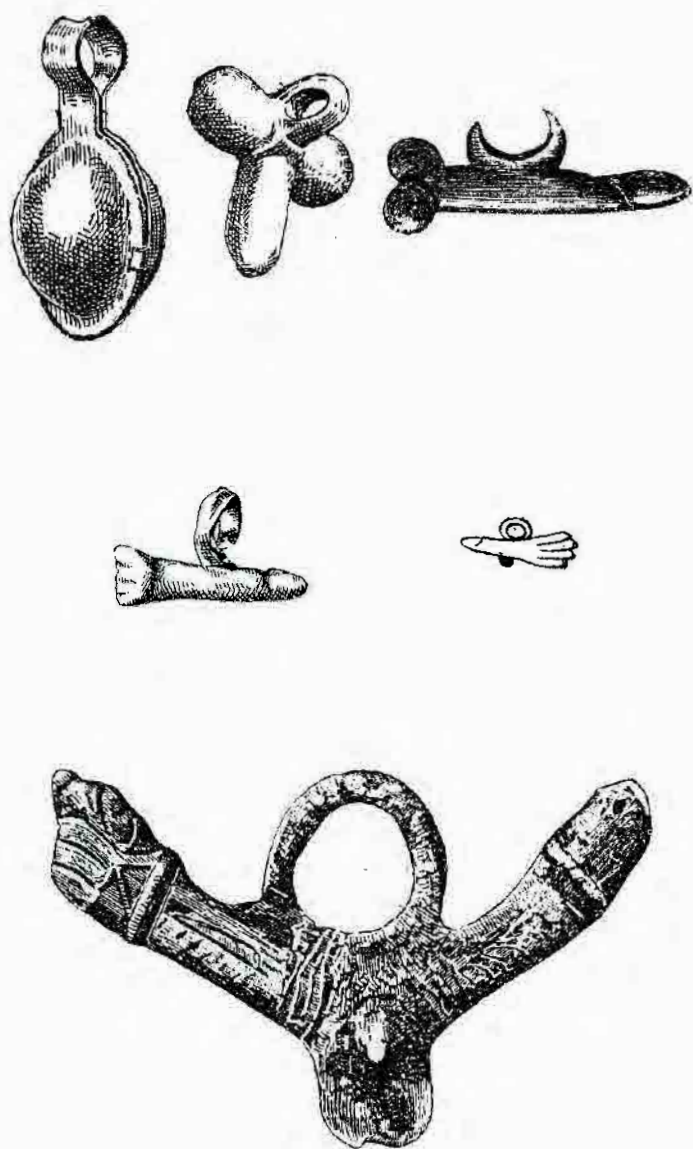
2. Os Amuletos:

A palavra amuleto provém do latim *amuletum* ou seja, “obscuro”, e do verbo *amoliri*, que significa “afastar”; ao contrário do verbo “trazer” (*hamala*), em árabe. Esta dicotomia aparente canaliza fluxos profilácticos e fórmulas mágico-religiosas bastante sugestivas para um melhor conhecimento do universo humano. Digamos que amuletos e talismãs remontam aos tempos do homem primitivo, com significados múltiplos, não diferindo estes dos usuais, nem tão pouco dos atributos imputados pelos romanos. Os amuletos são objectos dotados de um poder mágico, oculto, profiláctico e propiciatório da sorte; são também talismãs de protecção para os seus portadores, contra os malefícios, as imprecções, os constrangimentos e as práticas mágicas de forças ocultas da Natureza Divina que, pela acção implacável do deus *Invidus*, atingiam e perseguiam homens e animais. Os Romanos, tão supersticiosos que eram, recebavam também o poder nefasto do olhar de certas criaturas (Alarcão/Ponte, 1984, p. 122), utilizando certos objectos e substâncias comestíveis ou orgânicas como um potente mecanismo de protecção

Maria de la Salette da PONTE

contra os poderes nefastos. Os amuletos, alguns dos quais usados como objectos de adorno (*pantbes*), e ou ligados ao nas-

cimento, à puberdade, ao casamento, à reprodução e à morte do homem e da mulher, simbolizavam a expressão e a extensão dos gestos profilácticos e imagéticos das múltiplas manifestações que contrariavam os poderes maléficos (Lopes, 1995, p. 239-240). Citemos o *phallus cum testiculis*, o *phallus cum scroto* o *fascinum* e as *bullae*, como os objectos apotropaicos e de protecção mais eficazes contra acções e posturas maléficas de divindades, demónios e de criaturas obscuras, que proliferavam no universo do Homem Romano. Outros objectos, tais como adereços ou talismãs — os últimos dos quais constituídos por substâncias orgânicas e inorgânicas —, serviam, graças às suas peculiares capacidades protectoras, como panóplia contra a inveja, o azar, o mau-olhado e contra fenómenos da natureza provocados pela má vontade dos deuses ou por forças ocultas ou seres *preter-naturais*. Uns e outros foram estudados por J. Leite de Vasconcellos, destacando-se, nos seus ensaios etno-arqueológicos, o peculiar interesse do autor quanto aos amuletos introduzidos na Lusitânia pelos romanos (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 524-531). Desde então, os sítios romanos da Lusitânia, nomeadamente os do actual território português, têm fornecido uma gama apreciável de amuletos (fig. 1), dos quais destacamos, em primeiro lugar, as peças ou figurações fálicas representadas em *Conimbriga* (Alarcão/Ponte, 1984, p. 122-123 e 134-135), nas colecções do Museu Nacional de Arqueologia [Leite de Vasconcellos, 1913, p. 525 figs. 286 (*phallus cum testiculis*, de Arrifes, Cacela), 287 (*phallus cum testiculis*, de Beja), 288 (*phallus* e *figa*, de Torre de Ares, Tavira), 289 (*phallus* e *figa*, de Elvas), 290 (*phallus cum scroto pubeque*, de Sobral, Arouca), 291 (*phallus cum scroto pubeque*, proveniente da mina de São Domingos, Mértola); id., 1925-26, p. 23 fig. 14 (*pantbeo* de ouro ou *phallus cum testiculis*, de Estremoz)], além de outras também achadas em diversas localidades luso-romanas [p.e., Leite de Vasconcellos, 1925-26, p. 24 fig. 15 (*fascinum* de ouro ou *phallus* e *figa*, da região de Beja)]. Os amuletos fálicos, igualmente designados em latim por *fascinum*, ou seja, “quebranto”, correspondiam ainda ao nome genérico de *veretrum* ou *phallus*. Estão associados ao culto dos antepassados e da fecundidade. No entanto, a sua iconografia associa-se mais a práticas mágicas do que a ritos religiosos. Os amuletos fálicos estavam na Grécia sob a tutela de *Hermes*, *Dionysos* e *Demeter*; em Roma associavam-se às *Liberalia*. Esres objectos, de recorte simples ou de estilo ornamental mais apurado, eram de ouro, prata ou bronze quando usados como pendentis ao pescoço ou presos em pulseiras, em



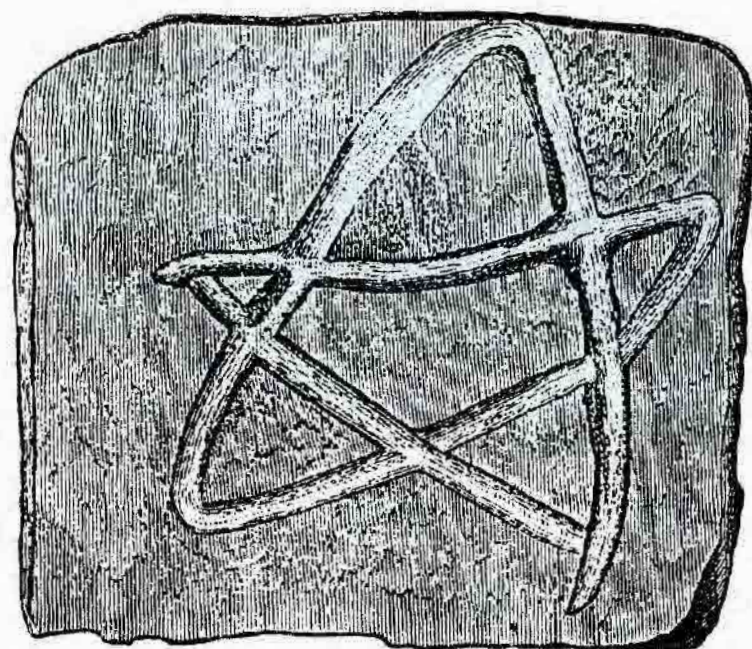
1. Estampa da p. 525 do vol. III das *Religiões da Lusitânia* (figs. 285 a 290), representando, respectivamente da esquerda para a direita e de cima para baixo: *bulla* da Quinta de Torres de Ares, Tavira; *phallus cum testiculis* de Arnifes, Cacela; *phallus cum testiculis* dos arredores de Beja; *phallus* e *figa* de Torres de Ares, Tavira; *phallus* e *figa* dos arredores de Elvas; amuleto trifalco (ou com *phallus*, com outro cum *scroto pubeque* e com braço rematado por *figa*) de Sobral de Alvarenga, Arouca

fíbulas ou em brincos. O *phallus cum testiculis* é o modelo mais vulgar no mundo romano, associando-se este amuleto, símbolo do órgão genital do homem, a outros talismãs como sejam a figa (*fascinum*), a cabeça de leão, o pentalfa ou *signum salomonis*, o hexalfa, a estrela, a cruz, asas e patas de animais (Leite de Vasconcellos, 1918, p. 66). A figa (*fascinum*), em italiano (*fica*), significa *órgão sexual da mulher*. Julga-se que a representação simbólica genital provenha da expressão gestual da mão. Esta foi também usada pelos povos primitivos como amuleto, sendo prática corrente na época greco-romano. A figa reproduz iconograficamente uma mão fechada, ora a direita, ora a esquerda, com o polegar entre o indicador e o médio; era para os romanos um símbolo fálico, contra os feitiços e maus olhados. Digamos que a figa traduz o gesto da mão, dando-lhe a forma de amuleto, ou

seja, representa um "gesto mágico" (Leite de Vasconcellos, 1925, p. 177). Os romanos, como refere Ovídio (*Fastos*, V, 431-434), prestavam à meia-noite homenagem aos deuses *Manes*, fazendo uma figa, em silêncio e descalços, para que os espectros não lhes aparecessem, como fantasmas renascidos — os *Lemures*.

A figa associada ao *phallus* era um dos amuletos mais apreciados pelos soldados romanos. A cabeça de leão e outras representações animais unidas ao *phallus* (Leite de Vasconcellos, 1929, p. 23, fig. 14) tinham um objectivo profiláctico, ou de protecção, contra o mau-olhado, a inveja e as "pragas rogadas" por criaturas maléficas.

O *pentalfa* (*signum salomonis*) e o *hexalfa* constituem figurações mágico-simbólicas utilizadas pelos povos da Antiguidade, sobretudo por Gregos e Romanos (fig. 2). Para estes últimos, o *pentalfa* e o *hexalfa* eram sinal de bom presságio e de profilaxia contra as doenças. Estes símbolos associavam-se a *graffiti* de cariz amoroso ou a inscrições gravadas em honra de *Asclepios/Aesculapius* ou de *Artemis/Diana*. Aparecem em *moedas-amuleto*, em peças de adorno pessoal, em tábulas lusórias, em objectos do quotidiano (Leite de Vasconcellos, 1918, p. 63-64, est. V, figs. 63 a 68). Na Lusitânia, citemos a iconografia do *pentalfa* num tijolo romano de Alcobaça (Natividade, 1895, p. 104) e numa *tegula* de Vilar Seco (Santos Rocha, 1897, p. 86). Pode afirmar-se que a magia, a arte, a religião, a superstição e a fantasia dos romanos estão presentes em todos os momentos do seu dia a dia. Leite de Vasconcellos (1996, p. 104) observa que os luso-romanos, para além do *pentalfa*, «esfaltavam de símbolos o quadro das suas



2. Tijolo romano com *pentalfa*, de Alcobaça (in Natividade, 1895, fig. 1).

crenças sobrenaturais», entre os quais «a suástica, de muitas formas (flamejante, etc.), e a par estrelas de certo número de raios, geralmente seis», além de cruzeiros simples.

A *bullā* era largamente usada pelos romanos, como amuleto ou como adorno pessoal. Era constituída por duas placas côncavas, unidas entre si por uma haste sob a forma de uma argola de suspensão. Esta peça de forma esférica, lenticular ou cordiforme simbolizava também distinção, vitória ou honra. Plínio (NH, XXIII, 4, 25) atribui às *bullae* um carácter mágico contra a inveja e o “quebranto”, ou mau-olhado (fig. 1, em cima, à esquerda).

Este amuleto, em forma de cápsula, continha certas substâncias (*praevia remedia*) contra os malefícios, ou relíquias contra o mau-olhado; essas relíquias podiam constar de folhas de prata com fórmulas mágicas (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 524). A *bullā* era, por vezes, decorada com figuras gravadas e alusivas à conservação de artes mágicas e à protecção dos homens, animais e de todas as coisas do quotidiano. Várias *bullae* foram encontradas em estações arqueológicas luso-romanas, inclusive em território actualmente português [p.e., Leite de Vasconcellos, 1913, p. 525 fig. 285 (Torre de Ares, Tavira); Almeida/Ferreira, 1956, p. 419 n.º 1 e est. V fig. 3 (Monsanto da Beira); Chaves, 1938, p. 104 (Santa-Vitória do Ameixial, Estremoz)].

Trata-se de um amuleto e ornamento usado essencialmente pelas crianças e “mulheres de qualidade” (Plínio, NH, XXXIII, 10) nas orelhas, no peito, na fronte ou no pulso, suspenso por meio de um cordão, de uma fita ou de um aro que o fixava ao brinco, ao colar, ao diadema, ao bracelete ou a uma *fibula*. As crianças traziam a *bullā* consigo desde o 9º dia do nascimento até atingirem a maioridade. Os rapazes, em particular, conservavam-na até à idade adulta, oferecendo-a, com a *toga praetexta*, aos *Lares* ou a Hércules (Plínio, NH, XXXIII, 4). As raparigas ofertavam-na a *Juno*, provavelmente quando atingiam a puberdade. Estes objectos eram de ouro (*bullae aureae*), prata, bronze, marfim, couro, ou de outros materiais (Plínio, NH, XXXIII, 4, 25). Usavam-nos tanto crianças abastadas, como pobres; estas traziam, normalmente, *bullae* de couro (*bullae scortae*).

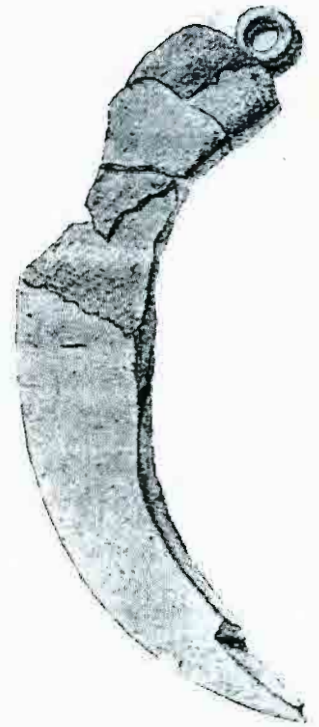
O Museu Nacional de Arqueologia possui várias jóias (*bullae*, *vincula*, pendentes, etc.) provenientes do Chão de São Lourenço (Monsanto da Beira), de Santa-Vitória do Ameixial (Estremoz), de Torre de Ares (Tavira), entre outras (p.e., Ponte, 1994, p. 126, n.ºs 270-271), que retratam bem, neste aspecto, o universo cultural dos romanos.

O receio e o temperamento supersticioso dos romanos favorecia o uso de muitos mais objectos com valor de amuleto ou talismã, e ainda de fórmulas mágicas contra os seres misteriosos, as criaturas malélicas, os eventuais atributos animalescos, os sortilégios amorosos, as pragas e feitiços do quotidiano. Citemos as *campainhas*, os *dentes* de javali, as *pedras de raio*, as *representações iconográficas* e tantas outras práticas mágicas para apoucar e afu-

gentar os maus espíritos e preságios malélicos. A campainha era usada para proteger a casa e os animais; um vaso ritual, munido de três falos, foi achado em *Conimbriga* nas fundações de uma casa de vizinhos dos meados do séc. I d.C., a Oeste do *forum*, provavelmente para a protecção do seu proprietário e dos respectivos bens materiais (Alarcão/Ponte, 1984, p. 123 e 134 n.º 555). O dente de javali com anel de suspensão, como o de Búdens, Vila do Bispo (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 529-530, fig. 293), estaria associado à destreza na caça e na guerra, ferocidade e resistência à fadiga de quem o possuía (fig. 3); ou, então, detinha arributos preventivos e curativos para uma boa estrutura dentária, sobretudo das crianças (cfr. Chaves, 1938, p. 112-113).

As *pedras de raio* (machados, pontas de flecha ou lanças) eram, por sua vez, instrumentos de pedra talhada ou polida, de origem pré-histórica mas, agora, considerados com valor amulético, com atributos mágicos e curativos seguros. Os romanos chamavam a estes amuletos *ceraunia* ou *lapides fulminis*. As *ceraunia* propriamente ditas correspondiam a lâminas de faca, flechas e pontas de lança, enquanto que os machados eram designados por *betuli*, *similes securibus*. Plínio, na sua *Historia Naturalis* (XXXVII, 9, 51), informa-nos sobre tudo isto, afirmando ainda que este tipo de amuletos (*glossepetrae*) servia de talismã contra os raios e trovoadas, inclusivamente para os marinheiros. Os *betulli*, no topo da escala de valores das *ceraunia*, asseguravam, a quem os possuísse, indemnidade na terra e no mar (cfr. Chaves, 1938, p. 113-114). Pequenos machados aparecem nas fundações de casas romanas, como nos atestam, na Lusitânia, os testemunhos de *Conimbriga* (Alarcão/Ponte, 1984, p. 123 e 135 n.ºs 5571-2) e dos *balneae* de Santa-Vitória do Ameixial e de São Vicente do Pinheiro (Chaves, 1938, p. 114; Fortes, 1902, p. 31), entre outros.

O carácter mágico e religioso da generalidade dos amuletos abrange uma gama de ritos e práticas cultuais, de crenças e gestos simbólicos que garantiam o equilíbrio entre o homem, o mundo sobre-humano e o mundo subterrâneo. Os amuletos funcionavam, para os romanos, como fundamentos basilares de protecção e fortuna contra as manifestações malélicas e os sortilégios obscuros.



3. Dente de javali com anel de suspensão, de Búdens, Vila do Bispo. (in Leite de Vasconcellos, 1913, fig. 293).

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, A. M.; PONTE, S. da (1984) – *Coleções do Museu Monográfico de Conimbriga. Catálogo*. Coimbra.
- ALMEIDA, F. de; FERREIRA, O. da V. (1956) – Antiguidades de Monsanto da Beira. *Revista de Guimarães*. Guimarães. 66 (3-4), p. 407-425.
- CHAVES, L. (1938) – A villa de Santa-Vitória do Ameixial (Concelho de Estremoz). Escavações em 1915-1916 (Estudos lusitano-romanos). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. XXX, p. 14-117.
- FORTES, J. (1902) – *Balnearium Lusó-Romano de S. Vicente do Pinheiro (Penafiel)*. Porto.
- LEAL, J. (1996) – Prefácio a LEITE DE VASCONCELLOS (1996), p. 15-37.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1897) – *Religiões da Lusitânia*, I; 1905, II; 1913, III. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1918) – *Signum Salomonis. Estudos de Etnografia Comparativa*. Coimbra.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1925) – *A Figa. Estudo de Etnografia Comparativa Precedido de Algumas Palavras a Respeito do Sobrenatural na Medicina Popular Portuguesa*. Porto.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1925-26) – Hierologia lusitanica. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXVII, p. 23-24.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1938a) – Amuletos populares portugueses. In *Opúsculos*. Vol. V, *Etnologia* (Parte I). Lisboa, p. 573-584.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1938b) – Sur les amulettes portugaises. In *Opúsculos*. Vol. V, *Etnologia* (Parte I). Lisboa, p. 556-570.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1938c) – Amulêtos: plano de um estudo. In *Opúsculos*. Vol. V, *Etnologia* (Parte I). Lisboa, p. 570-573.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1996) – *Signum Salomonis. A Figa. A Barba em Portugal*. Lisboa.
- LOPES, A. (1995) – *Religião Popular no Ribatejo*. Santarém.
- NATIVIDADE, M. V. (1895) – Alcobaça archeologica. Antiguidades romanas. *O Archeologo Português*. Lisboa. I, p. 104-107.
- PONTE, S. da (1994) – Objectos de adorno. In *Um Gosto Privado. Um Olhar Público*. Lisboa, p. 124-136.
- SANTOS ROCHA, A. (1897) – Antiguidades romanas das vizinhanças de Nellas. *O Archeologo Português*. Lisboa. III, p. 81-86.

MITOLOGIA, CULTURA E ARTE NA LUSITÂNIA

Victor JABOUILLE

A necessidade de criar narrativas fantásticas nas quais as personagens são divindades ou homens cujos actos extraordinários ultrapassam a capacidade dos comuns mortais – isto é, heróis – parece ser algo inato e caracterizador do comportamento cultural dos humanos. Essas narrativas, ou mitos, reunidas de forma mais ou menos organizada em mitologias, constituem uma das manifestações essenciais da psique e são, também, enquanto materialização do imaginário, elementos de identificação colectiva e individual, de criação e de transmissão do património cultural.

As fontes para o conhecimento da mitologia antiga são de dois tipos: materiais e literárias. A mitologia clássica grega e latina sobreviveu, até data relativamente recente, sobretudo graças às fontes literárias, não omitindo o trabalho compilador dos mitógrafos: aos grandes poemas épicos (*Ilíada*, *Odisseia*, *Argonáutica* e *Eneida*), às tragédias (dos gregos Ésquilo, Sófocles e Eurípides e do latino Séneca) e à poesia lírica – embora as outras formas de concretização literária, incluindo a comédia, também tenham recorrido abundantemente à fundamentação e à referência mitológicas. Entre as fontes materiais, temos de considerar com particular destaque as artísticas, isto é, aquelas formas de expressão plástica que concretizam a temática recorrente dos mitos. As artes plásticas e as restantes fontes materiais, como as arqueológicas e epigráficas, fornecem elementos de ilustração, esclarecimento e, até, de inovação, hoje indispensáveis e concorrentes em importância com as fontes literárias.

A cultura latina (isto é, não apenas a de Roma, mas também a cultura dos povos que falam latim ou que estão sob um estatuto político-jurídico imposto por Roma) é determinada, principalmente a nível erudito, pela influência grega. Como disse o poeta Horácio, a Grécia vencida derrotou o fero vencedor: *Graecia capta ferum victorem cepit* (Ep., 2, 1, 156). Esta vitória do vencido revelou-se particularmente sensível a nível cultural, pois foi com ela que, segundo o poeta, a arte parece ter tido o seu início em Roma: *et artis / intulit agresti Latio* (Ep., 2, 1, 157).

A influência grega sobre a mitologia romana acompanha a que se verifica sobre a religião. As divindades dos Romanos aproximam-se dos modelos gregos e, nalguns casos, até se identificam. Mas a mitologia dos deuses romanos não é, como aparenta, uma mitologia copiada da grega com latinização dos nomes próprios; é original, embora evidencie as consequências do fenómeno cultural de empréstimo, agravado pela comum origem indoeuropeia e pela parca definição narrativa dos próprios mitos. Em data antiga, as divindades têm um espaço original e

próprio. *Vénus* não é, originariamente, o nome latino de Afrodite e o *Júpiter* latino não é o Zeus grego. A tríade

divina primitiva tradicional – *Júpiter*, *Marte* e *Quirino* – é, por exemplo, actualizada por influência helénica e surge, já sob Augusto, como *Júpiter* (o deus pai), *Juno* (a irmã e esposa de *Júpiter*) e *Minerva* (a deusa da sabedoria) (cfr., p.e., Dumézil, 1941; 1966; 1968 ss.).

Os grandes deuses do panteão latino agrupam-se, helenizados, no conjunto dos doze *dii consentes*, tal como Énio os identifica: *Iuno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars / Mercurius Iovis Neptunus Vulcanus Apollo* (Ann., frg. 60-61). Estes deuses – *Juno* (*Hera*), *Vesta* (*Hestia*), *Minerva* (*Athena*), *Ceres* (*Deméter*), *Diana* (*Ártemis*), *Marte* (*Ares*), *Mercúrio* (*Hermes*), *Júpiter* (*Zeus*), *Neptuno* (*Posídon*), *Vulcano* (*Hefesto*) e *Apolo*, a que se deve juntar *Plutão* (*Hades*) – acabam por se assimilar aos gregos. *Apolo* é uma divindade comum, que mantém o nome e as funções. Mas a religião – deuses, cultos e rituais – não integra senão paralelamente os mitos, que – embora com muitas personagens coincidentes – são basicamente narrativas pertencentes ao património cultural colectivo de fundo tradicional, étnico e imaginário, mas não cultural. O espaço distintivo é exíguo e a ambiguidade evidente.

A par dos grandes deuses, existem outras entidades divinas que são invocadas em momentos especiais e para a concretização de intervenções específicas da vida do romano: estão inscritas em relações oficiais – *indigitamenta* – com o nome e acção correspondente. A sua concretização é tão genérica que, por vezes, são designadas com o comentário *si deus, si dea*¹. São entidades activas, invocadas para intervenção em acções concretas, sem mitologia a suportá-las. São, muitas vezes, um *nomen* a que corresponde um *numen*. A mitologia divina romana é, comparada com a grega, efectivamente pobre.

Embora a mentalidade romana pareça ser anti-mítica, Roma tem uma mitologia própria, rica e característica e essa mitologia é de natureza histórica. Georges Dumézil², num texto antigo mas definidor e ainda hoje actual, escreveu: «Roma teve a sua mitologia e esta mitologia conservou-se. Só que ela nunca foi fantasmagórica nem cósmica: foi nacional e histórica. Enquanto a Grécia e a Índia desenvolviam em imagens grandiosas o que elas acreditavam ter sido a génese e os primeiros tempos do mundo, o caos e as criações, a obra e as aventuras dos deuses organizadores do “Todo”, Roma pretendeu simplesmente encontrar, com a simplicidade de processos verbais, as suas próprias origens e os seus próprios períodos, a sua fundação e os seus

progressos, a obra e as aventuras dos reis que, como acreditavam, a tinham sucessivamente formado» (1942, p. 64-65). A mitologia de Roma é, assim, predominantemente histórica. Se os Gregos se preocupam de forma metafísica com a criação do Universo e narram esses momentos primordiais da visão cósmica num poema como a *Teogonia* de Hesíodo, os Romanos consideram que o momento da criação coincide com o da fundação da sua Cidade. É no livro I de Tito Lívio e na *Eneida* de Virgílio que se deve procurar a mitologia da criação e dos primeiros tempos de Roma. Enquanto o Grego se interroga sobre a origem primeira, o Romano procura saber como a sua cidade foi fundada e construída, quais os seus antecedentes, como se desenvolveu, como se povoou, como se deu a expansão e quais foram os homens que participaram nesse processo e determinaram o sentido da evolução histórica (cfr., p.e., Grant, 1973; ou Gardner, 1993).

O ponto de partida da mitologia histórica, até por prestígio nobiliárquico, relaciona Roma com o ciclo de Tróia, determinante na antiguidade grega. Eneias, herói fugido da Tróia derrotada pelos Aqueus, é filho da deusa Vénus e de um mortal, Anquises, e consegue alcançar, depois de muitas vicissitudes (entre as quais a passagem pré-monitória por Cartago e pelos braços da sua rainha, Dido), a península Itálica. No Lácio, Eneias casa com Lavínia, a filha do rei Latino e dá origem à estirpe que fundará Roma: Rómulo e Remo são seus descendentes.

A grande mitologia romana é, pois, como diz G. Dumézil, essencialmente histórica e as suas personagens são, além de Eneias, Rómulo e Remo, Camila, Tarpeia, Anco Márcio, Tulo Hostílio, Numa Pompílio, Tarpeia, Horácio Cocles, Múcio Cévola, Coriolano, Horácios e Curiácios, Cincinato..., isto é, as grandes personalidades da história primitiva de Roma. Eneias representa o momento de transposição de uma mitologia de fundamentação homérica para uma nova mitologia romana e histórica. A construção do mito de Eneias, engrandecido a partir do núcleo tradicional, surge num momento em que Roma – com todos os complexos comuns às nações recentes mas poderosas e ricas – está em plena fase de expansão no Mediterrâneo visando a conquista do Oriente (cfr., p.e., Nicolet, 1988; 1977-78). Eneias é o mito que justifica a intervenção e, secundariamente mas de modo não menos importante, o assumir do poder. Recorde-se que Júlio César pertencia à *gens Iulia*, isto é, à dos descendentes de Eneias e da deusa Vénus e, por conseguinte, podia considerar o seu poder histórico naturalmente justificado pela mitologia mais antiga.

Os mitos dos Romanos estavam ao serviço de objectivos e fins variados. Os seus pormenores não eram, em consequência, imutáveis; podiam ser transformados e actualizados segundo os interesses ou as inflexões culturais e/ou políticas do momento. Roma serve-se da cultura, em particular da mitologia, para justificar a sua orientação mediterrânea. O primeiro texto épico em

latim é a versão da *Odisseia* latina da autoria de Lívio Andrónico. Ulisses, navegador mediterrâneo, nunca deixará de estar presente no imaginário romano³. Certas narrativas podiam ser utilizadas como forma de explicação de rituais religiosos ou meio para romanizar deuses estrangeiros, por exemplo; outras, celebravam os valores morais e patrióticos que definiam o comportamento e o génio romanos e ajudavam a implantar a ideia de um desenvolvimento exemplar de Roma, de uma riqueza cultural e, principalmente, de uma predestinação como cidade *caput mundi*.

A expansão territorial romana e a romanização assumiram características próprias, desenvolvendo a tendência para a exportação dos seus elementos definidores. A presença romana em territórios exteriores implica a implantação das leis e costumes romanos, da moeda, da cultura e da organização política e social e da língua latina, mas supõe, concomitantemente, a integração progressiva de elementos estrangeiros. Tolerante no que se refere à religião, Roma vai ver os seus deuses e cultos adoptados e assimilados; vai, em contrapartida, aceitar expressões religiosas oriundas de várias partes do Império, integrando divindades, cultos, rituais, crenças e, por vezes, mitos. Cada comunidade assume, de forma mais ou menos profunda, a cultura romana; ao fazê-lo concretiza um processo, que acaba por ser natural, de transferência e de adaptação.

A concorrência da religião romana com a pré-romana originou o aparecimento de sincretismos e de transferências, a ponto de divindades pré-romanas surgirem como funcionalmente romanas. A difusão não uniforme de divindades, cultos e mitos de Roma na região da Lusitânia, quer em tempo de realização, quer em capacidade de imposição, é, certamente, uma consequência do processo específico de romanização. No caso da Lusitânia, deparamos com divindades indígenas – nomes e cultos –, com divindades indígenas assimiladas às romanas, com divindades romanas e com divindades integradas não romanas e não oriundas da Hispânia. A data do início, o grau de implantação e a origem da população romanizadora são factores determinantes. É um equívoco dizer que os legionários e os comerciantes – agentes mais activos da implantação de Roma – eram Romanos. Eles não eram, na sua maioria, naturais de Roma ou, sequer, da *Italia*. Romano é uma designação que, por extensão, até jurídica, se aplicava a populações oriundas de locais distantes de Roma que adquiriram o estatuto de cidadania como forma de integração especial ou de recompensa. Devemos, em consequência, considerar uma multiplicidade inicial: consoante as características de origem, assim se reflectia a cultura “romana” nas populações romanizadas. Acresce a permanência da cultura das populações naturais dos territórios ocupados.

Um outro factor exige ponderação: embora religião e mitologia não se identifiquem, elas estão, na cultura romana, muitas vezes interligadas. Os mitos que encontramos representados

na Lusitânia ou com ela relacionados, materializados em monumentos, obras de arte e objectos do quotidiano ou escassamente referenciados na literatura, confirmam as características gerais da mitologia romana: materialização, parca, da história e, principalmente, da helenização das divindades e dos mitos. As informações sobre a mitologia romana na Lusitânia são limitadas, apresentadas de uma forma não organizada e esporádicas. No que se refere à mitologia pré-romana, os dados são também raros (cfr., p.e., Blázquez, 1975). A Lusitânia, como é possível inferir dos textos de Estrabão, Plínio ou Columela, por exemplo, é um território distante, agreste, capaz de causar grandes preocupações aos Romanos. A Lusitânia romanizada tem principalmente um interesse estratégico, militar e económico.

A implantação do modelo romano de cidade na Hispânia, logo a partir das primeiras fundações coloniais da época republicana, criou um número elevado de lugares de governo nas comunidades (cfr., p.e., Abascal, 1999, p. 223-233). Estas magistraturas são ocupadas por aristocratas oriundos de Roma e da península Itálica, mas também de outras regiões, veteranos do exército, comerciantes e, naturalmente, pelos descendentes das antigas aristocracias locais. Este é o núcleo que marca a romanidade face aos *outros* – os que estão em vias de romanização e os *barbari* –, que afirma o dinamismo político e cultural da sociedade urbana ou urbanizada, vocábulo aqui entendido como integrando o conceito de civilizado. O *ego* romano, mesmo quando instalado em área rural, transporta consigo a marca da sua *urbanitas*, que o distingue como ente superior face à *rusticitas* que o cerca. Comprova-o fazendo-se acompanhar dos elementos requintados da sua cultura. Quando em fase de promoção, a cópia dos elementos culturais que julga definir o estatuto social a que ascendeu ou pretende ascender torna-se mais evidente. Rodeia-se, por isso, desses elementos em privado e impõe, em público e nos actos políticos, os colectivos. Roma multiplica-se pelo espaço romano nas imagens exteriores e nos comportamentos pessoais e colectivos⁴.

As culturas romana e grega são transmitidas de uma forma moderada em certos círculos restritos, qualitativamente importantes, mas sem uma expressão numérica sensível. O sistema escolar existente não é generalizado e atinge, apenas, uma faixa limitada da população. Até ao século II a.C., a percentagem de população romana alfabetizada – isto é, que sabia ler e escrever, era de cerca de 5%; no início da nossa era, esse número sobe para cerca de 10%, taxa já elevada, que se aproxima da média europeia no século XVIII. Trara-se de uma faixa superior da população, social e economicamente, a que se devem acrescentar os artistas e eruditos e um número desconhecido de libertos e de escravos, a quem competiam tarefas de tipo administrativo e pedagógico e que possuíam, muitas vezes, uma cultura superior. Profundamente influenciado pelos modelos gregos, o ensino

estava organizado a nível familiar e privado, havendo, também, alguma escolas de carácter público. A gramática, a retórica, o grego, a literatura, a filosofia ou o direito são apenas acessíveis a um número muito limitado de privilegiados (cfr. Marrou, 1948; e, complementarmente, Riché, 1995). Para a maioria dos jovens, a verdadeira escola é a vida e a aprendizagem prática, forma eficaz de aquisição de conhecimentos e de transmissão cultural.

A actividade artística literária – a poesia, a retórica, a oratória, etc. – está limitada a meios restritos. A difusão das obras literárias faz-se através de leituras públicas, nas termas, por exemplo, e da edição, limitada, de cópias manuscritas, muitas delas privadas e sem qualidade. O “livro” é um artigo caro e frágil. Os rolos de papiro são de difícil consulta e de não fácil circulação. A divulgação, sobretudo a partir dos séculos III-IV, do *codex* em pergaminho vai facilitar a expansão e diversificação da leitura. Existiam bibliotecas, livrarias e os teatros, espalhados, em grande número, por todo o Império, testemunham o interesse pelas representações e pela declamação de textos literários. Mas não nos iludamos: os teatros não serviam apenas para a representação de tragédias e de comédias; eram cenário para muitos outros espectáculos, alguns deles inesperados (tal como danças eróticas, por exemplo).

Os artistas plásticos tinham, como nos podemos aperceber pelos testemunhos que chegaram até nós, uma função pragmática: a arte era o suporte de uma função concreta, relacionada com o requinte de vida e o conforto pessoal. Pintavam-se quadros a fresco nas paredes das casas para as tornar mais agradáveis, assentavam-se mosaicos no chão das salas, esculpiam-se estátuas para honrar divindades nos templos, dignificar personalidades nas praças públicas, ou promover o culto doméstico dos antepassados. Mas a estátua era também um exemplo de divulgação dos responsáveis políticos. Ao honrar Augusto através da implantação da sua estátua em lugar público, o culto imperial está, também, a introduzir-se nos hábitos das populações. Se a Oriente é muito forte a influência cultural grega, já a Ocidente são mais sensíveis as dos substratos autóctones e imigrados. Como Roma dá o tom, a Grécia é o exemplo a copiar, sobretudo do ponto de vista temático. O mosaico, sem ser uma inovação romana, é funcional, esteticamente agradável e possibilita uma concretização cultural original dos temas mitológicos. Mesmo que o mosaico policromo tenha sido adoptado por Roma e que muitas oficinas e artistas sejam das províncias, nomeadamente de África, ele conheceu grande aplicação por todo o mundo romano, afirmando-se como um factor de recepção e transmissão culturais.

O processo de criação, implantação e desenvolvimento do culto imperial tem inúmeras afinidades com os de construção mitológica, nomeadamente o caso exemplar de Eneias. Inicialmente associado ao da própria Roma (a Cidade e/ou a esquecida deusa

Roma), o culto do Imperador apoia-se na construção de uma personagem mítica, imortalizada e materializada em inúmeras representações estéticas e impostas ao inconsciente colectivo. As artes plásticas são fundamentais como elemento de difusão da personalidade e, ao mesmo tempo, de concretização numa imagem e num objecto reais de uma ideia abstracta. Acentue-se que cada família romana honrava as suas divindades domésticas, que são, no fundo, os *genii* dos antepassados: o *Lar* familiar, divindade protectora da casa; o *Genius* do senhor, representação potencial de acção criada no momento do seu nascimento; e os *Penates*, deuses próprios da família. Este culto dos antepassados, juntamente com uma tradição hispânica do culto dos chefes, é um fundamento dinâmico do culto imperial. Embora ultrapasse o âmbito tradicional da mitologia clássica, podemos falar no "mito do Imperador", desenvolvido a partir de Augusto – e já anteriormente esboçado por Júlio César – e genetalizado, a par do culto, pelo Império (cfr. Étienne, 1974).

As representações estéticas transparecem as várias tendências da mitologia. Assim, as representações não são apenas das divindades, dos heróis ou dos mitos latinos, mas daquilo que devemos designar por uma mitologia helénico-romana, isto é, a mitologia grega assimilada pelos Romanos ou a mitologia romana determinada pela grega. Os exemplos existentes são oriundos de um meio elevado e de uma população itálica instalada na Lusitânia ou autóctone romanizada (hispano-romana) ou mesmo oriunda de outras partes do Império. Em relação à recepção desta mitologia pelo povo, produtor de vestígios materiais essencialmente utilitários, pouco sabemos.

A romanização das províncias nunca foi completa e as culturas locais nunca deixaram de se manifestar. Saliente-se como, no caso da Lusitânia, apesar da presença de um número relativamente elevado de divindades romanas, há também inúmeras referências a divindades locais. Algumas destas divindades – e as fontes são principalmente as inscrições – deixam-se assimilar pelas romanas e permanecem como epíteto caracterizante (caso evidente do *Mars Borus*, por exemplo); outras não perdem a sua identidade regional e surgem individualizadas. O levantamento das "divindades indígenas sob o domínio romano" conhecidas, com atestação epigráfica até à data do estudo, foi efectuada, em 1969, por José d'Encarnação¹. Essas divindades foram, então, agrupadas em três núcleos: divindades de nomes e atributos incertos (*Abna*, *Arus*, *Banda*, *Carneus*, *Genius Tonicobricensium*, *Lares Erredici*, *Tongus Nabiagus*, *Vasecus*, entre muitos outros); divindades de nome certo e atributos incertos (*Aernus*, *Aracus Arantus Niceus*, *Coronus*, *Cosus*, *Mars Borus*, *Reva Langanitaecus*, etc.); divindades cujos atributos foram já determinados com bastante segurança (*Arentius*, *Ataecina*, *Bormanicus*, *Dii Deaque Coniumbricensium*, *Durbedicus*, *Endovellicus*, *Genius Tiauranceicus*, *Igaedus*, *Lares Cairrieses*, *Lares Cerenaei*, *Munis*, *Nabia*, *Tameobrigus*,

Toga, *Trebaruna*) (cfr. Encarnação, 1975, p. 299-303). A enumeração confirma a aculturação e a assimilação mútua das divindades certamente pelos seus atributos – a própria iconografia também se deixa romanizar –, mas não permite conclusões de natureza mitológica, além daquelas que a identificação com entidades romanas autoriza.

Uma estátua é um objecto de ostentação, de homenagem, de culto. A estátua de uma divindade pode ter um enquadramento mitológico pelo tipo de representação e pelos atributos apresentados (caduceu, tridente, raio e trovão, cornucópia, etc.); a sua simples existência pode significar que essa divindade é conhecida pela população em geral, que tem um culto implantado – o que permite admitir, em consequência, que, como entidade religiosa, está mitologicamente enquadrada. O mito é, do ponto de vista religioso, activo, pois apela ao rito e ao culto e afirma-se como explicação ou como fundamento. A remitológização concreta da religião romana confirma-o.

A escultura encontrada na Lusitânia comprova as afirmações anteriores: os deuses principais são conhecidos, representados e objecto de culto: Júpiter (Reguengos, Mérida), Apolo (*nilla* do Álamo/ Alcoutim), (cabeça de) Minerva (*Collipo*/São Sebastião do Freixo), Vénus (Mérida, Elvas, Torre d'Ares, Beringel), Eros (*nilla* de Cardílio/Torres Novas, Milreu), Ceres (Mérida), Dioniso/Baco (Mértola, Milreu, Mérida), Mercúrio (Mérida), Esculápio (Mérida), dois Silenos velhos (teatro de Lisboa). Encontramos ainda representações de outras entidades, como *Tyche-Fortuna* (Mértola), *Fortuna-Spes* (Balsa), *Victoria* e *Tellus* (sarcófago do Monte da Azinheira /Reguengos) ou as Musas (sarcófago do Valado/Alfeizerão)⁶.

A epigrafia confirma as informações da estatuária e encontramos inscrições com referências a Júpiter (Lisboa, Idanha, *Ammaia*), Júpiter Óptimo Máximo (Silves, Évora, Castelo Branco, Mação), Juno (*Conimbriga*, Idanha), Apolo (Lisboa) / Febo (*Conimbriga*) / Apolo Augusto (*Conimbriga*), Diana (Lisboa), Esculápio (Lisboa, Braga), Mercúrio (Lisboa, Braga), Marte (Tomar, Idanha) / Marte Augusto (*Conimbriga*), *Concordia* (Lisboa), Vénus (Santiago do Cacém), *Venus Victrix* (Santiago do Cacém), Marte (Idanha-a-Velha), Proserpina (Elvas), Diana (Silves, Lisboa), *Liber Pater* (*Conimbriga*, Lisboa), *Libera* (Arronches), por exemplo.

O extremo ocidental do Mediterrâneo, o Estreito de Gibraltar, é considerado um obstáculo difícil de vencer e os Antigos hão-de encará-lo durante muito tempo como uma barreira inultrapassável. Mas esse obstáculo será, também, um elemento de caracterização da fantasia dos Antigos, criador de um *corpus* mitológico, se não abundante, pelo menos curioso. A mitologia relaciona o Estreito de Gibraltar com Héracles/Hércules, agente responsável pela abertura que possibilitou a comunicação entre o Mediterrâneo e o Oceano, isto é, entre o mar interior – o *mare nostrum* dos Romanos – e o mar exterior, desconhecido e fantástico e recheado de perigos. As Colunas de

Hércules não constituíram obstáculo para povos como os Fenícios e os Gregos, que iniciaram a colonização da Ibéria grega, futura Hispânia latina.

O contacto com o Oceano além das Colunas de Hércules promoveu, entre os Gregos e os Romanos antigos, a criação de um imaginário fantástico caracterizador do Ocidente da Hispânia. A Lusitânia era uma província de grandes contrastes; uma região sul e litoral urbanizada de longa data opondo-se às áreas do interior, que prolongavam naturalmente o mundo continental da Meseta Ibérica. Zona agreste, é local de monstros, animais fantásticos, gigantes e estranhos e de fenómenos como o das éguas lusitanas, rápidas, que são emprenhadas pelo vento... A Lusitânia é também uma região povoada por homens bárbaros com costumes bárbaros: fazem sacrifícios humanos (Plutarco, *Quaest. Rom.*, 83; Estrabão, III, 4, 7), preferem a morte à rendição (Diodoro, XXXIV-XXXV, 4; Estrabão, III, 4, 12; Dion Cássio, 54, 5, 1), são canibais (Hidácio, *Cronica*, 410-411), tomam banho em urina, que também usam como dentífrico (Diodoro, V, 33).

A leitura dos textos de autores antigos sobre a Hispânia permite uma conclusão importante: verifica-se um desconhecimento efectivo da Península. Este desconhecimento facilita o desenvolvimento de uma mentalidade que a considera como local propício ao insólito, ao estranho, ao inexplicável. O imaginário antigo do maravilhoso e do terror é alimentado por monstros e estranhos fenómenos naturais. Se a Hispânia é o território bárbaro, habitado por homens rudes, estranhos, não civilizados, é, também, o espaço em que surgem tritões, sereias, polvos gigantes, éguas únicas, cavalos como os de Aquiles ou a bruma, elemento diferenciador que dificulta a navegação, e que constituem unidades construtoras de um maravilhoso intemporal ligado a um mar não navegado, distante e desconhecido. Mas se as costas peninsulares são, como primeiro contacto com o Atlântico, caracterizadas de forma fantasmagórica, já o interior do território concretiza e alimenta outra forma de imaginário: é a terra dos metais e das pedras preciosas, da riqueza que se materializa na exploração mineira, na fertilidade dos campos e dos animais e, principalmente, na abundância do ouro. A imagem da Lusitânia é de riqueza: por isso a abundância do ouro, a criação de um *eldorado* justificado pelas numerosas minas e pela quantidade de minério extraído (Estrabão, 2, 4-6, p.e.).

A imagem de riqueza que os Antigos divulgam da Hispânia baseia-se mais na imaginação do que na experiência. Para Plínio, as pepitas e as placas visíveis denunciavam abundantes jazigos auríferos; Marcial (I, 49, 15; VI, 86, 5-6; VII, 88, 5-7; VIII, 78, 5-6; X, 17, 3-4; X, 96, 3; XII, 2, 3) e Pompónio Mela (II, 86; III, 8) ou o grego Estrabão (III, 2, 4-6; III, 2, 8) confirmam esta tradição. O *Tagus* lusitano é o protótipo desta riqueza natural acumulada, embora o número de objectos manufacturados em ouro encontrados não o confirme. A visão do Ocidente

hispânico que a literatura transmite é já, naturalmente, a exemplificação de uma forma de mitologização. Face ao Oriente helenizado, culto, requintado, o Ocidente afirma-se como a abstracção mítica do estranho, do fantástico, do exótico, do fabuloso, da riqueza, do *abnormis*.

Enquanto terra inóspira, o Ocidente ibérico e a sua mitologia não surgem representados de uma forma saliente na literatura antiga. Encontramos referências esporádicas, como à localização dos Campos Elíseos (*Odisseia*, 4, 561-568) ou das Ilhas dos Afortunados (Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 167-173) e da Ilha do Ocidente, terra da Utopia (Diodoro, *Biblioteca*, V, 19). O Oceano – na mitologia, Titã, filho de Úrano e de Geia, personificação e primeira divindade das águas, casado com a irmã, Tétis – é o espaço no qual os Antigos localizavam os elementos estranhos e fantásticos: Cimérios, Eriopes, Pigmeus, Górgonas, Hespérides... Apesar desta concepção, o número de materializações míticas específicas deste espaço ocidental é reduzido. Quanto a outros mitos, Hércules e Gérion são as personagens mais referidas.

Segundo José Maria Blázquez (1975, *s.u. Mito*; 1977, p. 461-462), só há um mito da religião dos povos da Península recolhido pelas fontes antigas: trata-se do mito de Gargoris e Habis, relatado por Justino (*Epit. Hist. Phil.*, XLIV, 4, 1) e que recorda, pelo conteúdo e estrutura, os de Moisés, Rómulo e Remo, Ciro, Atalante ou Semíramis, por exemplo. Das referências míticas transmitidas pelos textos antigos e da análise contemporânea, parece ser também ocidental e pré-romano o mito do vento Zéfiro/Favónio que fecunda as éguas da Lusitânia, que dão à luz potros muito rápidos mas de vida efémera (Cfr. Fernandes, 1983-84; e Bermejo Barrera, 1994; cfr. tb. Blázquez, 1977).

Hércules/Hércules surge como elemento aglutinador de vários mitos, desempenhando um importante papel como instrumento de demarcação dos limites ocidentais do mundo civilizado. Segundo Ferecides (*Fgr. Hist.*, 3F16 = *Schol. Ap. Rhod.*, 1396-1399b), Hércules alcança Tartesso, viaja para a Líbia e atinge o Egipto. Anteu (ciclo da Hespérides, mito ligado à fundação de Tingé/Tânger) e Gérion são duas personagens míticas com quem Hércules se cruza no Ocidente. Gérion, gigante de três cabeças, filho de Crisaor e de Calíroé, uma das filhas do Oceano, morto em combate por Hércules, era rei de um reino hispânico cuja localização exacta se desconhece². Este mito, representado na pintura em cerâmica (cfr. LIMC), é considerado de origem grega (cfr. Blázquez, 1992, p. 323-348).

As ilhas dos Bem-Aventurados, as Hespérides, as Górgonas ou Antemusa, a ilha das Sereias, são outros mitos situados pela mitologia antiga no Ocidente. Nas ilhas dos Bem-Aventurados – *fortunatae* ou *fortunatorum insulae* –, os heróis viviam isentos de sofrimento e de fadiga, em completa felicidade e no meio da abundância. Segundo os poetas (p.e., Hesíodo, *Op.*, 167-168), ficavam em região inacessível aos mortais, além da nascente do



1. Perseu e o monstro marinho (mosaico de *Conimbriga*, finais do séc. II-inícios do III).

Istro, num local para onde ninguém era capaz de encontrar o caminho.

Um dos trabalhos impostos por Euristeu a Hércules foi roubar as maçãs das Hespérides. “Ninfas do Poente”, as Hespérides, filhas da Noite ou de Zeus e Témis, habitavam uma ilha próxima da dos Bem-Aventurados e tinham como principal função vigiar o jardim dos deuses no qual nasciam as maçãs de ouro, presente de Geia a Hera aquando do seu casamento com Zeus. As Hespérides eram auxiliadas no cumprimento desta missão por um dragão de cem cabeças, filho de Fórcis e de Ceto ou de Tífon e Equidna.

Os mitos culturalmente localizados na Lusitânia são, como vimos, raros. Os que encontramos materializados são os grandes mitos do mundo clássico greco-latino, independentemente do seu cenário geográfico. Poderemos, com alguma boa vontade, considerar que alguns dos temas representados também o são porque são mitos do Ocidente: é o caso de Perseu e Medusa, das sereias ou dos tritões, de algumas aventuras de Hércules, nomeadamente o seu encontro com Gérion.

Medusa era considerada a Górgona por excelência: a sua cabeça estava rodeada de serpentes, que tinham grandes presas, semelhantes às dos javalis, mãos de bronze e asas de ouro. Os seus olhos cintilavam e o olhar era tão penetrante que quem quer que a fixasse era transformado em pedra. Perseu, filho de Zeus

e antepassado de Hércules, montado no seu cavalo alado, Pégaso, vence e mata Medusa, cortando-lhe a cabeça e oferecendo-a a Minerva. Este mito, popular em todo o Império e concretizado na pintura, na glíptica, em moedas, em esculturas, na cerâmica e até em mosaicos, está iconograficamente ilustrado na Lusitânia. A belíssima patera de Lameira Larga (Penamacor) (cfr. Vasconcellos, 1913, p. 484), fino objecto de prata e ouro, mostra várias divindades principais com os seus atributos característicos: Mercúrio com o capacete alado e com o caduceu, Minerva armada com capacete, lança e escudo. Perseu, que irá vencer a Medusa, ocupa o centro. A ilustração desta patera denota um conhecimento aprofundado do mito, pois, de facto, Minerva e Mercúrio ajudam Perseu a completar vitoriosamente a sua tarefa. Um mosaico de *Conimbriga* (cfr. Oleiro, 1992), datado de finais do século II ou princípios do III, talvez de inspiração mural, também ilustra um episódio das aventuras de Perseu localizado na Etiópia: a vitória, graças à cabeça degolada da Medusa, sobre o monstro marinho que mantinha Andrómeda cativa (fig. 1).

É também de *Conimbriga* o mosaico com a representação de um centauro marinho, peixes, golfinhos, dragões marinhos e aves (cfr. id., *ib.*). O tritão, no quadro central, segura um golfinho na mão direita e um *nexillum* na esquerda (fig. 2). Este mosaico do ciclo marinho, datado do último quartel do século II-primeiro do III, pode ilustrar o pendor fantástico do imaginário



2. Tritão (mosaico de Conimbriga, último quartel do séc. II-primeiro do III).

ocidental, concretizado em figuras e episódios míticos fugazes mas característicos. O tritão é reconhecido como característico da Lusitânia e referido literariamente por Plínio-o-Antigo (IX, 9), que recorda do seguinte modo o tritão de Lisboa: «Uma delegação olissiponense para isso enviada comunicou ao príncipe Tibério que tinha sido visto e ouvido, numa caverna, um tritão que tocava uma concha e que tinha a forma conhecida»⁸. Saliente-se a adequação estética e a confirmação do conhecimento generalizado da imagem mítica na afirmação *qua noscitur forma*. O tritão surge, mais elaborado, no mosaico designado por “ríaso marinho” das termas de Acholla (actualmente no Museu do Bardo).

É ainda da “Casa dos Repuxos” de Conimbriga um outro mosaico (primeiro quartel do século III) que ilustra um mito poético, frequentemente representado na arte, embora raro em pavimentos musivos (cfr. Oleiro, *op. cit.*): o mito de Actéon. Actéon foi devorado pelos próprios cães por ter surpreendido a deusa Diana (Ártemis) a banhar-se nua. A deusa metamorfoseou-o em veado e



3. Actéon (mosaico de Conimbriga, primeiro quartel do séc. III).



4. Musas (mosaico de Torre de Palma, finais do séc. III-IV).

açulou os cães contra ele. No mosaico conimbrigense, Actéon está já em plena transformação – são visíveis os cornos – e defende-se dos seus cães com um *pedum*, que empunha na mão direita (fig. 3).

Orfeu é uma personagem emblemática da mitologia, da literatura e do esoterismo antigos e as suas representações estréticas são frequentes. O apaixonado infeliz de Eurídice, incapaz de a retirar do reino dos mortos, é frequentemente figurado carpindo a sua dor ou amansando as feras com o seu canto inspirado, como nos mosaicos de Arnal, Martim Gil e Mérida.

A representação das Musas é um tema que surge na arte antiga, nomeadamente nos mosaicos romanos. É de Torre de Palma um desses exemplos: Calíope, Euterpe, Érato, Talia, Melpómene, Clio, Urânia, Polímnia e Terpsícore surgem-nos com alguns dos seus atributos tradicionais. Embora não seja uma composição original, não deixa de ser significativa a sua materialização, não só como testemunho de interesses culturais como de interesses mitológicos (fig. 4).

Baco e Ariadna (Mérida) – tema vulgar nos pavimentos norte-africanos –, Ulisses e as sereias (*uilla* de Santa Vitória do Ameixial), Ulisses e Mégara (Torre de Palma), rapto de Europa (Mérida), disputa entre Aquiles e Agamémnon (Mérida) ou Vénus acompanhada por um cortejo (Mérida) são outros temas míticos ilustrados por mosaicos da Lusitânia. Um outro exemplo curioso de marca cultural é o painel de *Conimbriga* que figura um labirinto tendo no centro a cabeça do Minotauro e que se integra no ciclo, também popular, de Teseu (fig. 5).

Embora sem um tema mitológico exclusivo, merece uma referência especial o designado como *saeculum aureum* ou “mosaico cósmico” de Mérida, obra excepcional que, pelas suas características técnicas, permite supor que foi executado por artistas não hispânicos. Os componentes da natureza apatecem personificados e identificados com o nome inscrito (*saeculum, caelum, polum, chaos, Natura, Pontus, Oriens, Oceanus*, etc.) (cfr. Lancha,

1997, p. 224-229), numa demonstração profusa de conhecimentos. No centro, encontramos *Mons, Nix*, as Estações e *Aeternitas*. Concebido como uma pintura, o seu horizonte cultural está limitado ao mundo grego.

O mosaico dos cavalos (cfr. Heleno, 1962, p. 313-338; Almeida, 1970, p. 263-275; Lancha/Beloto, 1994) que ornamentava o chão de uma sala trilobada da *uilla* de Torre de Palma remete para o mito dos cavalos ibéricos e das éguas emprenhadas pelo vento e para um enquadramento mitológico generalizado através dos nomes dos cinco animais representados: *Leneus/Lineu* (filho de Sileno e epíteto de Dioniso), *Lenobatis/Lenobato* (aquele que pisa as uvas, o que lhe confere uma conotação báquica), *Inachus/Inaco* (deus-rio da Argólida, filho de Oceano e Tétis), *Hiberus/Ibero* (designação do rio Ebro ou, como adjectivo, natural da Ibéria), e *Pelops/Pélops* (antropónimo de uma personagem da mais antiga mitologia helénica: Pélops, que dá o nome à Península do Peloponeso, isto é, “a ilha de Pélops”, fundador dos Jogos Olímpicos, filho de Tântalo e pai de Atreu e Tiestes e origem de uma importante estirpe trágica). É grande a tentação para relacionar este mosaico com o mito das éguas fecundadas pelo vento Favónio. Admitindo que os cavalos são Lusitanos (cfr., p.e., Coelho, 1989) – um deles até se chama *Hiberus* –, estaríamos, deste modo, perante o assumir de um mito ocidental através da representação de cavalos vencedores, todos eles designados por nomes com ressonâncias mitológicas.

Os exemplos referidos ilustram a recepção em grupos sociais elevados e eruditos, certamente. Tal como em todo o mundo romano, a mitologia é vista como uma fonte de motivos para a arte, para preenchimento de espaços estéticos e de ócio, como base de acção religiosa, sendo entendida principalmente como elemento decorativo, recreativo, de ostentação e, eventualmente, cultural ou ritual. O grau artístico mais ou menos elevado é também um factor importante, já que permite estratificar os monu-



5. Minotauro ao centro do labirinto (mosaico de *Conimbriga*, terceiro quartel do sec. III).

mentos em termos sociais, contribuindo ainda para estabelecer a sua cronologia. A falta de documentação que complete os testemunhos arqueológicos não nos permite ainda avançar muito em considerações críticas. Acresce a escassez de informação acerca dos artistas e dos artesãos e das vias da sua circulação. Segundo Jorge de Alarcão (1988, p. 192-193), o itinerário dos artífices e o apelo que certos proprietários de *villae* faziam, por exemplo, a mosaístas oriundos de longe parece ter sido corrente. Alguns dos pavimentos da rica residência rural de Moroços (Rabaçal) parecem revelar características diversas dos de *Conimbriga*, cidade próxima; certos mosaicos de Milreu (Algarve) apresentam analogias com outros de Braga. Existem também afinidades com painéis norte-africanos, núcleo de criação e produção muito importante, não só na técnica como nos próprios temas. Na época dos Antoninos, Mérida, por exemplo, tinha oficinas que, seguindo modelos gregos, produziam estátuas de qualidade (cfr. Blázquez, *et al.*, 1988, p. 718).

Como conclusão, podemos considerar que a mitologia representada na Lusitânia não difere da que se encontra noutras partes do Império: está presente a mitologia latina influenciada pela

cultura grega, com materialização das grandes divindades e de algumas divindades menores e, principalmente, das personagens e episódios míticos mais importantes e populares. Aquela mitologia que a literatura situa especificamente no ocidente peninsular está também patente, embora a pouca frequência dessas figurações não permita concluir uma intencionalidade de realização. Por outro lado, são verificáveis referências, sobretudo epigráficas e arqueológicas, a entidades lusitanas de origem pré-romana — que no entanto surgem quase exclusivamente como elementos religiosos e não míticos —, encontrando-se igualmente documentadas as grandes entidades divinas estrangeiras, nomeadamente Mitra, Cíbele, Ísis e Serápis, incorporadas nas práticas cultuais da religião dos Romanos — entidades estas que, embora sejam principalmente demonstrativas de uma religiosidade de tipo iniciático, têm subjacente uma mitologia própria que, a par dos actos rituais, devia ser conhecida. Se a literatura não pode, em princípio, fornecer elementos de informação novos, aguardemos que a epigrafia e, principalmente, a arqueologia permitam preencher o complexo quadro cultural da materialização mitológica na Lusitânia.

Notas:

¹ Sobre a religião e a mitologia romanas, além das obras de G. Dumézil, cfr. a síntese de Bayet, 1969.

² As teorias e as obras de G. Dumézil provocaram sempre contestação enriquecedora, a que não foi estranha a constante actualização. Após a sua morte, verificada em 1987, as críticas acentuaram-se; actualmente, verifica-se um movimento de recuperação e de notório respeito, permitindo uma nova compreensão das suas teses e uma aplicação alargada das suas teorias. Sobre o assunto, cfr., p.e., Dubuisson, 1993. Para o conhecimento crítico da obra de G. Dumézil, cfr. Littleton, 1973.

³ Recordemos, por exemplo, os inúmeros mosaicos que representam o herói navegador Ulisses, nomeadamente o de Santa Vitória do Ameixial.

⁴ O problema está bem equacionado, p.e., na síntese de Gómez Espesolín, Pérez Largacha e Vallejo Gírvés, 1995.

⁵ Trabalho publicado em 1975. Cfr., do mesmo Autor, 1990, p. 442-461. Cfr. tb. Alarcão, 1988, p. 153-180; e Blázquez, *et al.*, 1988³, p. 589-661.

⁶ A enumeração dos casos é apenas exemplificativa, não exaustiva; não se referem, por isso, todos os locais em que foram referenciadas esculturas das divindades referidas.

⁷ Cfr., p.e., Hesíodo, *Teogonia*, 287 ss. e 983 ss.; Arriano, *Bibl.*, 2, 5, 10; Estrabão, III, 148, e III, 150 e 169; Avieno, *Ora Marítima*, 263-264; Eurípides, *H.F.*, 423-424; Helánico, fr. 110-111; Ferecides, fr. 17; Herodoto, fr. 24; Vergílio, *Aen.*, 262-263; Diodoro Sículo, II, 86; III, 8, 17, 1-2, e 18, 2-3; Ovídio, *Her.*, IX, 91-92. *M.*, IX, 184; Estácio, *Silv.*, IV, 6, 102; Díon de Prusa, *Orat.*, VIII, 31; Pausânias, IV, 36, 3, X, 17, 5; Filóstrato, V, 5; Justino, XLIV, 14-16; Fírmico Materno, *de err.p.r.*; Amiano Marcelino, XV, 9, 6; Ausónio, *Ecl.*, XXV, 10; Claudiano, *Carm. Min.*, IV, 1-2; Estevão de Bizâncio, *s.u. Eriteia; Scriptores rerum mythicarum latini tres*, I, 68, II, 152, III, 13, 6. Cfr. também Plínio, IV, 120; e Pompónio Mela, II, 96, e III, 47.

⁸ *Tiberi principi nuntiavit Olisipo<n>ensium legatio ob id missa. visum auditumque in quodam specu concha canentem Tritonem qua noscitur forma...* Na continuação deste passo, Plínio refere também a morte, na praia, de uma sereia, soltando tristes cânticos de agonia.

Referências bibliográficas:

- ABASCAL, J. M. (1999) – La sociedad hispano-romana. In *Hispania. El Legado de Roma*. Zaragoza, p. 223-233.
- ALARCÃO, J. de (1988) – *O Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ALMEIDA, F. de (1970) – O mosaico dos Cavalos (Torre de Palma). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Nova Série, IV, p. 263-275.
- BAYET, J. (1969) – *La Religion Romaine. Histoire Politique et Psychologique*. Paris.
- BERMEJO BARRERA, J. (1994) – Los caballos y los vientos: un mito lusitano antiguo. In *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, I. Madrid, p. 83-91.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1977) – *Imagen y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterráneas e Ibéricas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1992) – *Fenícios. Griegos y Cartagineses en Occidente*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M.; [et al.] (1988) – *Historia da Espanha Antigua, II: Hispania Romana*. Madrid.
- COELHO, A. B. (1989) – *O Cavalo Lusitano (O Filho do Vento)*. Lisboa.
- DUBUISSON, D. (1993) – *Mythologies du XX^{ème} Siècle*. Lille.
- DUMÉZIL, G. (1941) – *Jupiter, Mars, Quirinus*. Paris.
- DUMÉZIL, G. (1942) – *Horaces et Curiaces*. Paris.
- DUMÉZIL, G. (1966) – *La Religion Romaine Archaïque*. Paris.
- DUMÉZIL, G. (1968 ss.) – *Mythe et Épopée*. Paris.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1990) – A Religião. In SERRÃO, J.; MARQUES, H. de O. – *Nova História de Portugal, I: Portugal. Das Origens à Romanização*. Lisboa, p. 442-461.
- ÉTIENNE, R. (1974) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris.
- FERNANDES, R. M. R. (1983-84) – O Vento, as Éguas da Lusitânia e os Autores Gregos e Latinos. *Euphrosyne*. Lisboa. Nova série, XII, p. 53-77.
- GARDNER, J. F. (1993) – *Roman Myths*. London.
- GRANT, M. (1973) – *Roman Myths*. Harmondsworth.
- GÓMEZ ESPESOLÍN, F. J.; PÉREZ LARGACHA, A.; VALLEJO GIRVÉS, M. (1995) – Presupuestos históricos y culturales de la imagen clásica de Hispania. In *La Imagen de España en la Antigüedad Clásica*. Madrid, p. 126-157.
- HELENO, M. (1962) – A villa lusitano-romana de Torre de Palma. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Nova série, IV, p. 313-338.
- LANCHA, J. (1997) – *Mosaïque et Culture dans l'Occident Romain (I^{er}-IV^e s.)*. Roma.
- LANCHA, J.; BELOTO, C. (1994) – *Chevaux Vainqueurs. Une Mosaïque Romaine de Torre de Palma. Portugal*. Paris.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*, III. Lisboa.
- LITTLETON, C. S. (1973) – *The New Comparative Mythology*. Berkeley; Los Angeles; London.
- MARROU, M. I. (1948) – *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*. Paris.
- NICOLET, C. (1977-78) – *La Conquête du Monde Méditerranéen*. Paris.
- NICOLET, C. (1988) – *L'Invention du Monde. Géographie et Politique aux Origines de l'Empire Romain*. Paris.
- OLEIRO, J. M. B. (1992) – *Corpus dos Mosaicos Romanos de Portugal. Contentus Scallabitanus, I: Conimbriga. Casa dos Repuxos*. Conimbriga.
- RICHE, P. (1995) – *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare. VIe-VIII^e Siècle*. Paris.
- V. A. (1981-94) – *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich. (= LIMC).

MOSAICOS E RELIGIÃO NA LUSITÂNIA

Janine LANCHÁ

Os mosaicos figurados que ornamentam as casas e as *villae* da Lusitânia durante a época imperial reflectem, à sua maneira e na esfera da vida privada, as concepções e as preferências religiosas dos seus proprietários, cidadãos ou aristocratas rurais. Todas as imagens de carácter religioso pertencem ao mundo romano, nenhuma fazendo eco das crenças indígenas, e a sua distribuição através do território da província põe em evidência uma nítida superioridade numérica de documentos deste tipo na respectiva zona meridional. Se a preeminência da capital, Mérida, é incontestável, nomeadamente com o mosaico cosmológico, observa-se no entanto uma distribuição assaz equilibrada dos temas figurados de carácter religioso nas *villae* do conjunto do território. Os temas escolhidos pelos indivíduos que encomendam os mosaicos manifestam o seu interesse pelo deus Sol, por Orfeu e pelo orfismo, por Baco sob diferentes formas, e por uma reflexão filosófica sobre o mundo romano numa época precisa da sua história, no caso do mosaico cosmológico. Examiná-los-emos sucessivamente.

Os mosaicos que ilustram o deus Sol

Representado apenas em três mosaicos, em Póvoa de Cós, *Conimbriga* (Casa dos Repuxos) e Mérida (mosaico cosmológico), o deus Sol é todavia figurado de forma original na Lusitânia e chama a atenção, desde o imperialato de Augusto, pelas conotações políticas do seu culto – aliás particularmente ligado ao culto oriental do *Sol Invictus* a partir de Septímio Severo (193–211).

O mosaico de Póvoa de Cós (cfr. Torres Carro, 1989, fig. II)¹, descoberto em 1902 e conservado no Museu Nacional de Arqueologia, oferece uma versão empobrecida do tema: uma cabeça de *Sol* raiada, a preto e branco, ladeada por cornos que aquele autor identifica como ritões, ornamenta o centro de um escudo formado por triângulos e está associado a painéis geométricos e figurados, com peixes e golfinhos. O carácter muito sumário do desenho impede de propor uma interpretação exacra do tema.

O mesmo não sucede com as representações do deus conduzindo a sua quadriga no céu, em *Conimbriga* (cfr. Lancha, 1984, fig. 7; Bairrão Oleiro, 1992, n.º 11 e est. 46)² e em Mérida.

A imagem de *Conimbriga* – um jovem auriga louro, de túnica branca bordada com estrelas vermelhas, segurando uma palma e uma coroa de outo, conduzindo uma quadriga de cavalos brancos (fig. 1) – deu lugar a várias interpretações, entre as quais a nossa (identificação com o deus *Sol*). Ultimamente, J. M. Bairrão Oleiro alinhou com a posição de K. M. D. Dunbabin, que aí vê

a constelação *Auriga*. Apesar do jovem cocheiro não ostentar coroa raiada,

parece-nos que, do ponto de vista iconográfico, evoca mais o deus *Sol* – sobre um fundo de céu azul estrelado – que a personificação de uma constelação da qual não existe até hoje, na iconografia greco-romana, nenhuma representação.

O deus *Oriens* (cfr. Quet, 1981, p. 131–135), no mosaico cosmológico de Mérida, que datamos do séc. III (Lancha, 1983), pertence nitidamente à iconografia helenística do deus: jovem com cabeça raiada vestido com uma longa veste rosa e com um manto vermelho sobre os ombros, chicote na mão direita e, na mão esquerda, as rédeas da sua quadriga de cavalos brancos. Ainda que construa o contraponto do *Occidens*, a Lua, na zona superior do quadro, não se deve interpretá-lo como uma imagem mitraica do deus solar. De facto, inscreve-se numa vasta composição, sobre a qual falaremos mais à frente, que apenas atinge o seu verdadeiro significado filosófico quando é considerada como um todo.



1. O deus Sol conduz a sua quadriga no céu (mosaico de *Conimbriga*, último quartel do séc. II-primeiro do séc. III).

Vemos, pois, que as imagens do deus *Sol* na Lusitânia são pouco numerosas e entre si muito diferentes: é impossível tirar conclusões a favor de um culto privado do deus *Sol*, em si mesmo, ou como imagem do *Sol Invictus* ou do *Sol* em contexto mitraico. Se outras fontes, como as inscrições, testemunham a presença em Espanha e na Lusitânia de cultos orientais³, não encontram porém um verdadeiro eco nos mosaicos que representam o deus *Sol*.

Os mosaicos que ilustram o tema de Orfeu encantando os animais

São numerosos na Hispânia. A Lusitânia oferece sete exemplares, sobre um total de catorze mosaicos de Orfeu conhecidos, até ao momento, na Península Ibérica⁴; de facto, os sete casos inventariados por J. M. Álvarez Martínez em toda a Hispânia, em 1987, vieram a revelar-se dez, aos quais se juntaram mais tarde um mosaico descoberto em *Asturica Augusta*, um de Saragoça, inédito, um outro descoberto em Maceira (Cristino, 1995) e um último em Ecija (Fernandez Gomez, 1988, fig. pág. 37), de grande riqueza iconográfica⁵.



2. Mosaico órfico do Arneiro, Leiria (segundo desenho in *O Arch. Port.*, VII, 1902, p. 316; séc. IV).

Deve assinalar-se o elevado número de mosaicos que figuram este tema na Lusitânia, 7 num total de 14, ou seja, 50% do conjunto, e sobretudo destacar a variedade de tipos representados. Se, de modo assaz surpreendente, apenas a cena de Orfeu a encantar os animais chamou a atenção dos mosaístas, no âmbito dos numerosos episódios da vida do cantor divino, particularmente da sua vida amorosa, é notável que estejam presentes as três variantes daquele tema, nomeadamente o tipo III, até agora considerado como característico da Grã-Bretanha. Notemos, de passagem, que o número de mosaicos de Orfeu na Península Ibérica é, actualmente, bastante superior ao da Grã-Bretanha [9] (Smith, 1983).

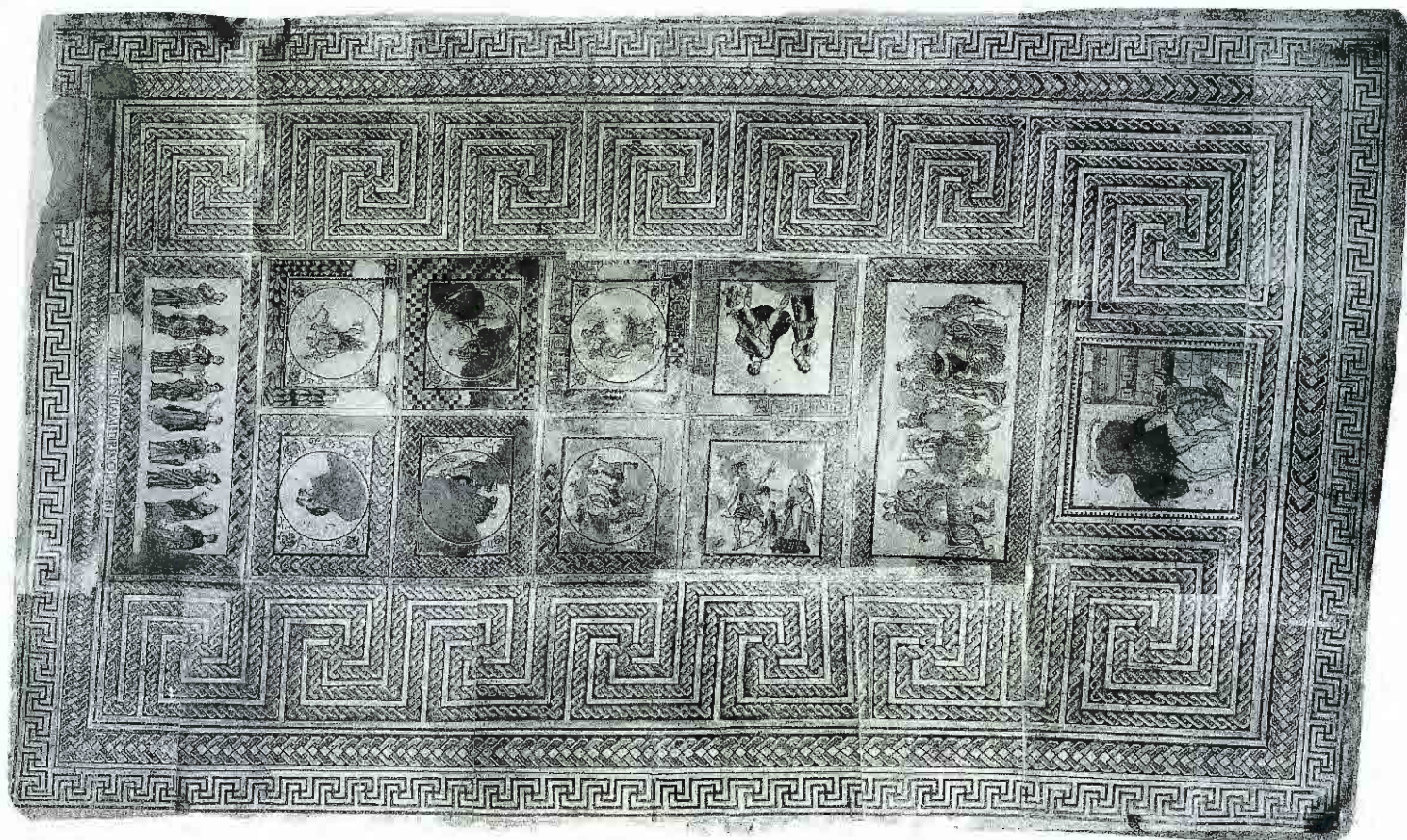
Cinco dos mosaicos de Orfeu na Lusitânia foram descobertos em *villae* (mosaico de El Pesquero, hoje exposto no Museu Provincial de Badajoz; o de La Atalaya, em Santa Marta de los Barros, província de Cáceres; o de Arneiro, Arnal, ilustrando o tipo II,c (fig. 2); o de Martim Gil, Leiria, ilustrando o tipo II,b; e o de Maceira, Leiria). Os outros dois provêm da capital da província, Mérida (Álvarez Martínez, 1990a, n.º 3 – Travesia de Pedro Maria Plano, datado do séc. IV; e n.º 4 – Parador de Turismo, datado de finais do séc. III-inícios do IV).

Nestas imagens, classificáveis nos tipos I, II e III definidos por H. Stern, apenas está representado o Orfeu frígio, com maior ou menor detalhe na execução e no número mais ou menos variado de animais, imagens do *paradeisos*. O exemplo da *villa* de El Pesquero (tipo II,b) distingue-se pela presença quer de um animal fantástico, a esfinge, quer de um elefante; um dos mosaicos de Mérida (Álvarez Martínez, 1990a, n.º 3) individualiza-se pela raridade do respectivo tipo iconográfico, III,a, pela *bicro-mia* (apesar de tudo, com vermelho) e pela associação do tema de Orfeu com o tema dionisíaco.

A representação de Orfeu nos mosaicos da Lusitânia apresenta-se, pois, claramente afirmada, revelando real interesse por um herói mítico que, através da sua ligação a Apolo, é visto como um encantador, um mágico, um adivinho, a aproximar – certamente com prudência – dos textos que dão a conhecer os mistérios órficos, e que podem ser eventualmente relacionados, como no mosaico n.º 3 de Mérida, com o dionisismo (cfr. Garezu, *LIMC s.v. Orpheus, passim*).

Os temas báquicos

Com doze exemplos do triunfo báquico na Hispânia, dos quais três na Lusitânia (cfr. Lancha, 1997, n.º 109; Lancha/André, 2000, n.º 2, est. X – Torre de Palma, Alentejo, Portugal), e outros temas, menos numerosos, relativos a Baco, os mosaicos contribuem com um essencial elemento de apreciação para a definição do sentimento religioso, sobretudo nos finais da Antiguidade. Baco é, de longe, o deus representado com maior frequência nos mosaicos, por razões nem sempre relacionadas



3. Mosaico mitológico de Torre de Palma (finais séc. III-IV).

com o facto de este assunto se adequar bem à decoração dos *triclinia* (cfr. Kuznetsova, 1997).

Se temas isolados, tais como Sileno sobre o seu burro, imagem caricatural da embriaguez provocada pelo vinho, podem ser tratados isoladamente, como em Mérida (Álvarez Martínez, 1990a, n.º 3) ou em *Conimbriga* (Bairrão Oleiro, 1992, n.º 8 e ests. 36 e 59.2)⁶, embora em estilos diferentes, o tema mais frequente e mais rico de sentido é o triunfo de Baco, particularmente bem documentado na Lusitânia – como, aliás, o confirmaram recentes descobertas ocorridas na província de Cáceres⁷. A representação do triunfo levado a cabo por Baco e seu cortejo sobre os Indianos evidencia o mesmo repertório que os relevos dos sarcófagos, os quais divulgaram idêntica crença na imortalidade, mas em contexto funerário (cfr. Turcan, 1966, sobretudo p. 468 ss.).

Os mosaicos de Torre Albarragena e de El Centeno oferecem uma versão reduzida, mas de grande qualidade, do triunfo de Baco, a partir do modelo africano do tema, cujo exemplo mais belo é o mosaico de Susa. Neste último mosaico (Dunbabin, 1978, n.º 12, p. 269 e est. 182), Baco, de pé sobre o seu carro puxado por quatro tigres e acompanhado por uma Vitória, avança, da esquerda para a direita, ladeado por uma Ménade que toca pandeireta e por dois sátiros, com uma pantera que se prepara para beber vinho numa cratera, e por uma

criança cavalcando num leão. Baco leva uma longa veste oriental de gala, segura as rédeas com a sua mão esquerda e o tirso com a direita. Estas características iconográficas repetem-se, com uma tal fidelidade, nas zonas conservadas dos dois mosaicos precedentes que, forçosamente, deve avançar-se a hipótese da sua execução por um ateliê africano itinerante. Este desenho-padrão do tema, também largamente difundido para os relevos dos sarcófagos, inclui um pequeno número de personagens e, pela sua parelha de tigres, refere-se claramente à conquista da Índia. Os animais que puxam o carro podem variar, noutras representações do tema: Centauros ou elefantes podem substituir-se aos tigres. É esse o caso num mosaico recentemente descoberto em Ecija, verdadeiramente notável: a partir do modelo do carro do deus *Sol*, de que existem imagens em posição frontal, vemos o carro de Baco de frente, puxado por quatro Centauros e, à direita de Baco para o observador, uma Vitória; o deus ele mesmo foi infelizmente destruído no momento da descoberta (cfr. Fernández Gómez, 1998, figs. p. 35 e 36). Não longe de Ecija, em Puente Genil, um outro mosaico ilustra este assunto de forma muito mais narrativa, sobre dois registos: o primeiro mostra a guerra de Baco contra os Indianos, o segundo o triunfo propriamente dito, compreendendo este sete personagens, entre as quais Sileno montado sobre o seu burro (Lancha, 1997, n.º 103); este mosaico é datável do séc. IV.

Mas o triunfo báquico mais desenvolvido e mais rico de significados é o da *villa* de Torre de Palma, atendendo à sua associação, no mesmo pavimento, com outros temas: as Musas, cenas teatrais como *Hercules furens*, Medeia meditando o infanticídio, Apolo e Dafne, bem como Teseu e o Minotauro (fig. 3). Este triunfo inclui dezasseis personagens, às quais é preciso acrescentar os dez membros do cortejo agrupados dois a dois nos quadrados II a V e VII da quadrícula. Para a descrição deste complexo pavimento figurado, o mais importante até hoje descoberto numa *villa* da Lusitânia, remetemos para a ficha do "catálogo" correspondente ao troço exposto deste mosaico (n.º 176).

A composição em três planos põe em evidência um personagem em cada grupo: à esquerda, Baco de pé sobre o seu carro, puxado por dois tigres – mas a referência à Índia permanece discreta –, à direita, uma Ménade que dança e toca crótalos. As outras personagens repartem entre si o restante espaço.

No grupo da esquerda, Baco é representado jovem, nu, um manto colocado sobre os ombros, segundo o tipo iconográfico antigo, e segura na mão um cântaro emborcado e um tirso erguido, mas não conduz ele próprio o carro: um jovem sátiro disso se ocupa, e um Bacante permanece atrás dele, de pé sobre o carro.

Ao centro do quadro, Pã conduz a parêla de tigres, segundo um desenho-padrão do tema. Em segundo plano, uma Ménade licnófora, símbolo da iniciação dionisiaca, encontra um paralelo no sumptuoso triunfo de Baco da casa de Aión em Pafos (cfr. Daszewski, 1985, est. 3 e p. 26).

À direita de Pã, uma Ménade e um Sátiro estão colocados de cada lado da personagem mais importante do grupo: a Ménade que dança e toca crótalos, vestida com uma túnica colada ao corpo e com um amplo manto verde e azul, flutuando pelas costas e enrolado sobre o braço esquerdo.

É esta a personagem feminina mais bem conseguida do cortejo. As outras figuras, em segundo plano, não têm no entanto um papel secundário. Se as Ménades e os Bacantes músicos são habituais no cortejo báquico – desempenhando a música uma acção específica no ritual dionisiaco –, bem como os atributos da vitória que são a cratera em ouro e a trípode em prata transportadas por um Bacante, duas personagens de pequeno tamanho individualizam este triunfo no âmbito de todos os demais até agora descobertos: a presença de um adolescente coroado de heras, envergando túnica e *pallium*, bem como de uma rapariga velada. Nem um nem outro pertencem ao cortejo báquico propriamente dito, tendo em conta as suas vestes: ¿podrá tratar-se dos filhos do proprietário da *villa*, candidatos à iniciação dionisiaca?

O segundo elemento que diferencia este triunfo das outras representações do tema no Ocidente romano, é a complexidade conferida pela sua inclusão num verdadeiro programa iconográfico: as deusas da cultura, as Musas, que ornaram o painel



4. A figura de *Oriens* do mosaico cosmológico de Mérida (séc. III).

simétrico ao do triunfo de Baco, cuja forma rectangular evoca a de um relevo de sarcófago, emprestam ao triunfo dionisiaco uma conotação cultural mais do que cultural, reforçada pelas imagens de duas excepcionais tragédias clássicas: *Hercules furens* e Medeia meditando o infanticídio. O que significa que Baco nos finais da Antiguidade surge preferencialmente, no Ocidente romano, como um deus da cultura pagã, fundador do teatro, essa elevada forma de *paideia* antiga. Se Baco promete a imortalidade, é uma imortalidade através da cultura, como se vê no mosaico de Torre de Palma, e ela pertence já ao iniciado durante a sua própria vida.

O mosaico cosmológico de Mérida

É este não só a jóia dos mosaicos da Lusitânia, mas também do Ocidente romano, quer pelo seu tema, como pela qualidade de execução e pela estética transmitida à obra. Para a descrição deste pavimento excepcional, remetemos para os estudos de Quet (1981, nomeadamente p. 171-191) e de Lancha (1997, n.º 107).

Esta vasta composição distribuída em três registos e com fundo colorido, reunindo trinta e nove figuras – das quais vinte e oito legendadas por uma inscrição latina – pertencentes aos mundos marinho, terrestre e celeste, em torno da figura central da *Aeternitas*, o Tempo consubstancial ao Cosmos, oferece uma leitura estóica, simultaneamente filosófica e religiosa, do mundo romano visto como um mundo belo e harmonioso (fig. 4). Seguimos inteiramente a leitura histórica deste pavimento feita, em 1981, por M.-H. Quet. Nomeadamente afastamo-nos de qualquer leitura deste mosaico como uma ilustração da religião mitraica, a qual nada concretamente evoca neste esplêndido quadro que pretende constituir um hino à beleza e à harmonia do mundo, e não uma simples decoração a propósito de uma religião que se teria praticado neste lugar. Recordemos que o *mithraeum* que existe em Mérida foi descoberto não longe desta casa, mas não dentro dela. Essa proximidade ocasional não deve induzir em erro o observador do mosaico.

Se existe religião no mosaico de Mérida, é uma religião romana por excelência, a da eternidade de Roma, por intermédio da eternidade do mundo, numa data posterior à época antonina mas que a arqueologia ainda não consegue precisar com maior rigor. Apenas o estudo estilístico, e alguns elementos deduzidos da análise das tesselas de vidro, excepcionalmente numerosas neste mosaico, obra de um areliê de mosaístas orientais, permitem propor uma data incidente no séc. III.

Constata-se, pois, que os mosaicos contribuem, através de uma série de documentos importantes, para um melhor conhecimento da religião na Lusitânia. Estes documentos apresentam-se especialmente numerosos e originais nos finais da Antiguidade, ou seja, num período em que a religião pagã teve de se redefinir e defender contra a nova religião oficial, o cristianismo. Os aristocratas que se conservaram pagãos, nas suas casas ou nas *villae*, exprimem enraço com mais força do que nunca as suas convicções, ligadas à *paideia*.

Notas:

¹ O autor data o mosaico da época severiana.

² Datável de 175-225.

³ Cfr. García y Bellido, 1967, p. 130 ss., especialmente a inscrição da ara de Quintanilla de Somoza, nos arredores de Astorga, dedicada a Zeus Sérapis; e, nas p. 96-98, a inscrição da ara de Córdoba dedicada aos deuses orientais Hélios megalos, Phren, Elagabalos (o deus de Emesa), Allath, Kypris, Atena, Nazaia e Yari. Veja-se ainda Alarcão, 1988, p. 103-105, onde nomeadamente são citadas as inscrições de *Pax Iulia*, grande centro de trocas e também, pois, de mistura de religiões.

⁴ Cfr. Álvarez Martínez, 1987; id., 1990b; Regueras, 1994: Orfeu está, infelizmente, perdido; o mosaico é datado de meados do séc. II; o mesmo autor assinala *ib.*, nota 20, um mosaico de Saragoça figurando este tema. Veja-se ainda Bédard, 1998; Jesnick, 1997: o autor inventaria 89 exemplos deste tema no conjunto do mundo romano.

⁵ Nenhuma data foi proposta pelo autor. Este último exemplo revela-se atípico na medida em que Orfeu veste uma túnica curta, está de pé, e uma jovem de baixa estatura, a sua única ouvinte, está sentada à esquerda sobre um rochedo; não pode tratar-se de uma Musa ou de uma Ninfa.

⁶ Datado de 175-225.

⁷ Cfr. o mosaico da *villa* de Torre Albarragena, ultimamente publicado por González Cordero, 1991 (aproveitamos a ocasião para corrigir um infeliz erro tipográfico na nossa obra de 1997, p. 247: o mosaico data dos finais do séc. III e não do séc. II); os fragmentos conservados deste mosaico encontram-se nas reservas do Museu Nacional de Arte Romana, em Mérida. Cfr. ainda o mosaico da *villa* de El Centeno, Millanes de la Mata, Cáceres, publicado por García Hoz-Rosales, 1991; este mosaico data do séc. IV.

Referências bibliográficas:

- ALARCÃO, J. de (1988) – *Roman Portugal, I: Introduction*. Warminster/Wiltshire.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1987) – Nuevos documentos para la iconografía de Orfeo en la musivaria hispanorromana. In *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*. (JRA Supp. Series, 9). Bath, p. 211-227.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1990a) – *Mosaicos Romanos de Mérida. Nuevos Hallazgos*. Mérida.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1990b) – La iconografía de Orfeo en los mosaicos hispanorromanos. In *Mosaicos Romanos. Estudios sobre Iconografía*. Alberto Balil *In Memoriam*. Guadalajara, p. 29-58.
- BAIRRÃO OLEIRO, J. M. (1992) – *Corpus dos Mosaicos Romanos de Portugal, I: Conimbriga, Casa dos Repuxos*. Conimbriga.
- BÉDARD, D. (1998) – *Nouvelles Recherches sur les Mosaïques de Narbonne: Orphée Charmant les Animaux*. Lyon. [Dissertação de DEA defendida em Lyon 2].
- CRISTINO, L. C. (1995) – Para a história do mosaico romano Orfeu I de Maceira. In *II Colóquio sobre a História de Leiria e da sua Região*. Leiria, p. 179-201 [artigo que não pudémos consultar].
- DASZEWSKI, W. A. (1985) – *Dionysos der Erlöser, Griechische Mythen im Spätantiken Cypern*. Mainz.
- DUNBABIN, K. M. D. (1978) – *Roman Mosaics of North Africa*. Oxford.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1998) – Un conjunto musivario excepcional en Ecija. *Revista de Arqueología*. Madrid. 207, Julho, p. 32-41.
- GARCÍA HOZ-ROSALES, M. C. (1991) – La villa romana de El Olivar d'El Centeno (Millanes de la Mata, Cáceres). *Extremadura Arqueológica*. Mérida. II, p. 387-402.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) – *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*. Leyden.

- GAREZOU, M. X. (1981-90) – Orpheus. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zurich-Munich (= LIMC).
- GONZÁLEZ CORDERO, A. (1991) – La villa romana de "Torre Albarragena". *Extremadura Arqueológica*. Mérida. II, p. 403-404.
- JESNICK, I. J. (1997) – *The Image of Orpheus in Roman Mosaics*. (BAR International Series, 671). Oxford.
- KUZNETSOVA, T. P. (1997) – *Os Mosaicos com Motivos Bâquicos da Península Ibérica*. Lisboa. [Tese de doutoramento dactilografada].
- LANCHÁ, J. (1983) – La mosaïque cosmologique de Mérida: étude technique et stylistique. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. XIX, p. 17-68.
- LANCHÁ, J. (1984) – L'iconographie du dieu Sol dans la péninsule Ibérique. *Museos*. Madrid, 2, p. 25-32.
- LANCHÁ, J. (1997) – *Mosaïque et Culture dans l'Occident Romain, Ier-IVe S.*. Roma.
- LANCHÁ, J.; ANDRÉ, P. (2000) – *Corpus des Mosaïques Romaines du Portugal*, II (1): *La Villa de Torre de Palma*. Lisboa.
- QUET, M. H. (1981) – *La Mosaïque Cosmologique de Mérida, Propositions de Lecture*. Paris.
- REGUERAS, F. (1994) – Opus sectile y Mosaico de Orfeo hallados en Asturica Augusta. In *VI Coloquio Internacional sobre Mosaico Antiguo*. Guadalajara, p. 27-33.
- SMITH, D. J. (1983) – Orpheus Mosaics in Britain. In *Mosaïques. Recueil d'Homages à H. Stern*. Paris, p. 315-328.
- TORRES CARRO, M. (1989) – El Mosaico de Póvoa de Cós – Leiria (Portugal). In *Mosaicos Romanos. Actas de la I Mesa Redonda Hispano-Francesa sobre Mosaicos Romanos*. Madrid, p. 145-158.
- TURCAN, R. (1966) – *Les Sarcophages Romains à Représentations Dionysiaques*. Roma.

DOIS MOSAICOS DO BAIXO-IMPÉRIO: O ORFEU

DE MARTIM GIL E O CORTEJO BÁQUICO DE TORRE DE PALMA

Tatiana KUZNETSOVA-RESENDE

No medalhão central do mosaico achado em Martim Gil, Leiria, consegue-se ver parte de uma figura humana com uma lira apoiada no joelho, três animais selvagens (um tigre, um leão, um veado), algumas aves e um cão. Apesar de a imagem humana se encontrar danificada, é fácil identificá-la. Trata-se de Orfeu encantando animais com o seu canto – tema frequente na arte mosaística da Península Ibérica na época imperial. Até hoje foram encontradas várias representações mosaísticas deste herói mitológico, sentado debaixo de uma árvore, com a lira apoiada no joelho, e animais selvagens a seus pés ou dispostos de diferentes maneiras à sua volta¹. O mosaico de Martim Gil, de 9m x 4,20m, decorava uma grande sala absidada. Não cremos que se tratasse de uma basílica cristã, como se julgou (Moita, 1951), visto existirem mansões com salas de recepção providas de uma ou mais ábsides na Península Ibérica, a partir da segunda metade do séc. II d.C.² Além disso, como hoje se sabe, o cristianismo no Baixo-Império estava ainda longe de ser a religião predominante na Península (cfr. Arce, 1982). Pode pois tratar-se de um triclinio ou de um *oecus* pertencente a uma rica habitação, já que os pavimentos mosaísticos figurativos não eram acessíveis a toda a gente (fig. 1).

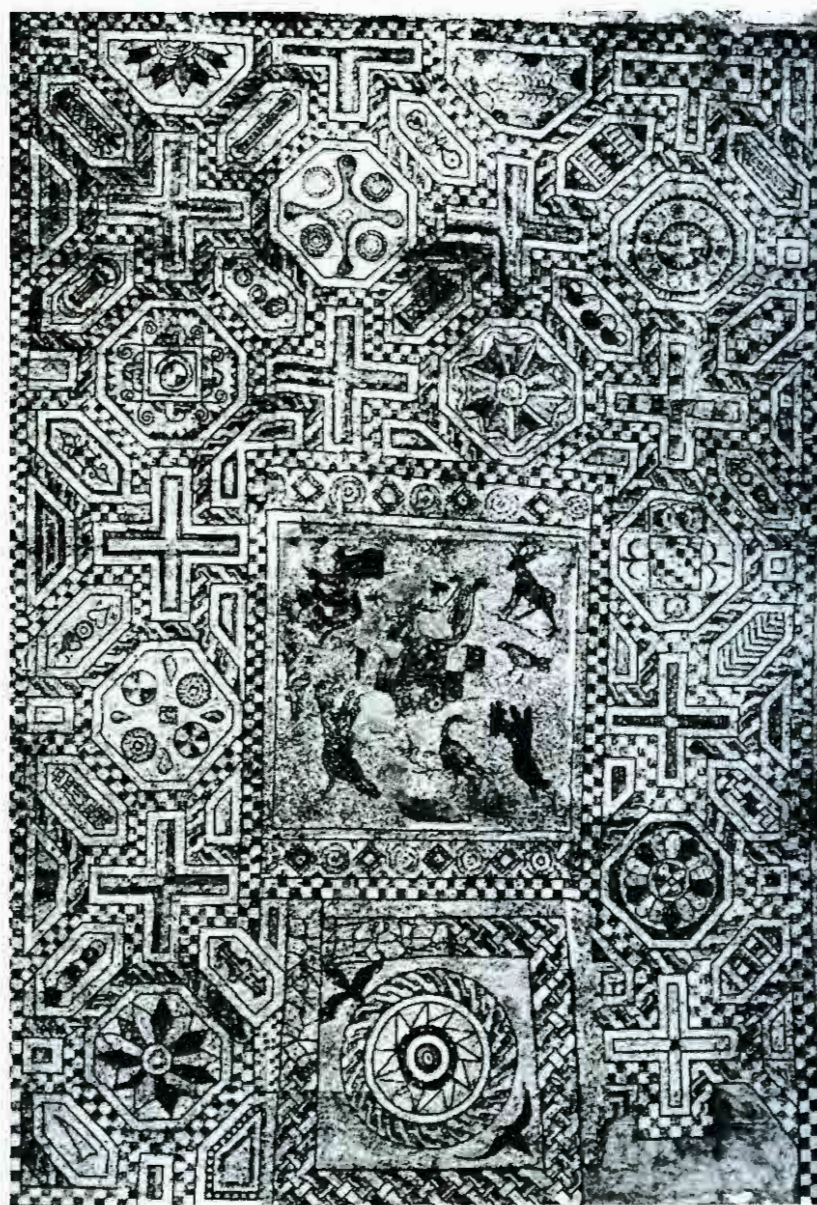
Orfeu, músico lendário, cantor e poeta, originário da Trácia – região situada ao norte da Antiga Grécia – e nascido de uma das nove Musas (Calíope ou Polímnia, segundo duas tradições), possuía o dom de encantar com o seu canto os homens, os animais e, mesmo, de aplacar as ondas tempestuosas do mar. O seu canto era tão maravilhoso que, ouvindo-o, as árvores estendiam os ramos na sua direcção, as feras tornavam-se mansas e os homens mais irascíveis acalmavam-se (Grimal, 1988³, p. 332).

Além disto, a tradição corrente, transmitida por Pausânias, no séc. II d.C., representava ainda Orfeu como um mago, adivinho e astrólogo, fundador dos mistérios dos deuses Baco e Deméter. Ele foi também considerado o fundador de uma corrente religiosa que tomou o seu nome – o orfismo. Originária, provavelmente, das colónias gregas do Sul de Itália, por volta do séc. VI a.C., a religião órfica encontra-se muito divulgada nos meios romanos cultos e abastados, sobretudo na época baixo-imperial. Pode-se mesmo afirmar que qualquer romano culto tinha, pelo menos, noções elementares da doutrina órfica. Como é do conhecimento geral, nesta época tardia as ideias acerca da salvação da alma e da vida eterna além túmulo dominam os espíritos; a possibilidade de sobrevivência após a morte e os meios

de aceder a essa sobrevivência são uma preocupação constante, tanto por parte dos cristãos, como dos pagãos, o que explica, entre estes últimos, a popularidade dos cultos de salvação, tais como os de Dioniso, de Ísis, de Mitra.

O orfismo é uma corrente filosófico-religiosa que também oferece aos seus seguidores uma via para a salvação eterna. Qual era, pois, em linhas muito gerais, o conteúdo do orfismo?

Heródoto, no séc. V a.C., atesta a existência coeva de textos órficos (*«hieros logos»*, “História sagrada” ou “Revelações”), que para os seguidores do orfismo eram tão essenciais como para os



1. Mosaico órfico de Martim Gil, Leiria (séc. IV).

cristãos seriam, seis séculos mais tarde, os «Evangelhos». Pequenos fragmentos destes textos, de teor fortemente esotérico, foram encontrados no Sul de Itália e em Creta, gravados em folhas de ouro datadas dos sécs. III-IV a.C. Essas folhas faziam parte de espólios funerários e continham fórmulas destinadas a guiar a alma na sua viagem após a morte. Outros fragmentos dos textos órficos chegaram ao nosso conhecimento através de citações de autores clássicos do Baixo Império. As noções básicas do orfismo primitivo – cujas linhas gerais continuam válidas na época romana, se bem que reelaboradas e ampliadas – encontram-se igualmente em Platão (*Fédon*, 69c-70c; e *Crátilo*, 400c). É este autor quem desenvolve a teoria da pureza da alma e impureza do corpo, teoria que pertence ao orfismo primitivo; ela explica a necessidade de purificação, de ascetismo e de abstinência para os adeptos desta crença, como meio de atingir a unificação com o mundo divino e obter a imortalidade.

A partir dos finais do séc. III d.C., época de profundas transformações estruturais e mentais, o orfismo recebe um suporte filosófico de cariz neoplatónico que o fortalece significativamente. O neoplatonismo instalou-se até ao séc. IV de forma dominante em todos os espíritos da elite culta pagã. Como é sabido, a doutrina neoplatónica preconiza a existência de uma divindade suprema (o Uno) que impregna, por assim dizer, todo o Universo e com a qual as almas humanas, feitas da mesma essência que a divindade, irão unir-se depois de se libertarem da prisão corpórea. É bem visível que as duas doutrinas, a órfica e a neoplatónica, possuem afinidades. A doutrina órfica começa a gozar de uma divulgação invulgar graças à propaganda que lhe fizeram autores neoplatónicos. Autores como Macróbio e Prócuro, Diógenes Laércio e Jâmblico mencionam, comentam e re-interpretam a doutrina órfica. Os neoplatónicos declaram que encontraram no orfismo tudo aquilo em que eles próprios acreditavam. O facto é que Diógenes Laércio não hesitava em atribuir a Museu, amigo e discípulo de Orfeu, a seguinte frase: «Tudo definitivamente saiu do Uno e tudo se resolverá no Uno» (cfr. Guthrie, 1956, p. 90). Jâmblico considerava órfica a ideia da existência da Alma Universal que se multiplica nos seres vivos. Por seu turno, o interesse pela filosofia manifestado pela elite romana reflectia-se no campo religioso: os praticantes das religiões de salvação encontravam assim uma base filosófica para o seu credo; os ritos e as práticas habituais ganhavam mais importância, mais sentido.

Um outro aspecto marcante da doutrina órfica consiste na sua estreita e orgânica relação com a religião dionisíaca, relação essa consignada nos textos órficos acima mencionados. Estes textos, atribuídos pelos antigos ao próprio Orfeu, foram provavelmente postos em circulação por volta já do séc. VI a.C. O seu conteúdo chegou até nós através, sobretudo, de abundantes citações dos autores neoplatónicos e paleocristãos³. O conhecimento

que temos desses textos é pois de 'segunda mão', o que dificulta consideravelmente o estudo das ideias de cariz cosmogónico, litúrgico e didáctico que eles encerravam. Apesar de rudo, consegue-se estabelecer que o elemento fulcral da doutrina órfica, isto é, a narrativa da criação do mundo (a teogonia, empregando o termo clássico), atribui um papel importantíssimo ao deus Dioniso (Baco, na nomenclatura romana). O mito dionisíaco, tal como aparece na teogonia órfica e em linhas muito gerais, apresenta-se do seguinte modo:

Dioniso (Baco) nasceu na ilha de Creta, duma relação incestuosa de Zeus com Perséfone, a um tempo sua filha e rainha do mundo subterrâneo, infernal. A criança foi confiada pelo pai à guarda dos Curetas (demónios acompanhantes de Zeus). Mas os Titãs (seres mitológicos da mais antiga geração divina, anterior ao nascimento do próprio Zeus e inimigos deste) subtraíram o pequeno Dioniso aos Curetas atraindo-o com brinquedos (um guiso, dados, uma bola, um espelho), mataram-no, esquartejaram-no, cozeram os pedaços divinos e consumiram-nos, deixando apenas o coração. Quando Zeus soube do funesto acontecimento, fulminou os Titãs. De acordo com os textos órficos, Dioniso deve ulteriormente voltar à vida, se bem que não fique bem claro nem como, nem quando isso acontece. Sabemos, apenas, que um dia Zeus cederá o poder a este seu filho. O Mundo será, pois, governado por Dioniso renascido, ou Neo-Dioniso.

A parte propriamente ética da cosmogonia órfica elabora-se a partir daquele mito: A raça humana é manchada por uma espécie de "pecado original" – o assassinio da criança divina –, visto que os homens foram criados a partir das cinzas dos Titãs fulminados por Zeus; todas as misérias a que o homem está sujeito durante a vida decorrem desta maldição inicial que sobre ele pesa. Mas o homem, ao mesmo tempo que tem em si uma parte "má" (titânica), possui também uma parte "boa" (dionisíaca), já que os Titãs, antes de serem aniquilados, consumiram parte do corpo divino; assim, através de certas práticas ascéticas e de certa maneira piedosa de viver, é possível fazer triunfar a parte dionisíaca que existe no seio de cada homem.

Todavia, os adeptos do orfismo reconhecem que nem toda a gente é igualmente capaz de vida ascética, de abstinência, de vida contemplativa. Para quem não consegue, por esta via, atingir a união com a Divindade, existe outro caminho: o da prática do culto báquico. Diferentemente do culto órfico, o báquico não prevê restrições nem interditos na vida quotidiana; entre outras, contém uma faceta extática importantíssima; o êxtase, a posseção divina, aringem-se com a prática de danças desenfreadas, acompanhadas por música ensurdecadora de tímpanos e flautas, capazes de levar a excessos que transgrediam a ordem estabelecida. Seja como for, tanto os adeptos do orfismo como os do dionisismo são iniciados nos mistérios báquicos. Pode-se dizer que um e outro são formas diversificadas de

servir a mesma divindade — Dioniso/Baco.

O culto báquico era um culto de mistérios, o que pressupõe que só os iniciados estavam ao corrente de tudo o que se passava no seio da confraria a que pertenciam. Todavia, pela leitura da peça teatral «As Bacantes» de Eurípedes, pelas alusões de vários autores clássicos e através de alguns monumentos pictóricos — tais como os frescos da Villa dei Misteri em Pompeia, ou da Villa Farnesi em Roma — podemos fazer uma ideia desses mistérios.

A tal propósito, a presente Exposição contém um interessantíssimo pavimento proveniente de Torre de Palma, de finais do séc. III-inícios do IV, que nos oferece a representação de um cortejo báquico (cfr. "Catálogo", ficha n.º 176). Este precioso documento ilustra um dos momentos do culto dionisiaco: a procissão que se dirige para um local retirado a fim de celebrar os mistérios.

Vemos, aí, um cortejo composto por sátiros, bacantes, pelo deus Pã e por um carro triunfal, puxado por dois tigres, onde seguem Dioniso acompanhado por dois sátiros. No entanto, à primeira vista esta cena parece representar apenas um dos momentos da mitologia dionisiaca, a saber, o triunfo de Dioniso (Baco), ou seja, a celebração da conquista do Oriente pelo deus e a subsequente conversão dos indígenas à sua religião. Após essa conquista o deus, acompanhado pelo seu séquito (sátiros, bacantes, etc.), celebra um magnífico triunfo comemorativo da vitória. Por isso vemos Dioniso num carro triunfal atrelado a rigres (animais do longínquo oriente) que lhe obedecem, numa demonstração do poder divino sobre a natureza selvagem.

Mas, se atentarmos bem, veremos que no interior deste cortejo são detectáveis vários objectos utilizados na celebração dos mistérios, tais como as crateras que serviam para as libações, ou o cesto coberto por um véu transportado pela bacante que caminha à frente do carro (neste cesto costumavam ir os objectos sagrados utilizados durante a iniciação, que não podiam ser vistos pelos leigos). Fazem ainda parte do cortejo personagens que desempenhavam missões diversas nas procissões cultuais: a portadora do tirso (uma vara comprida encimada por uma pinha e enfeitada com fitas coloridas), a portadora do cesto. As personagens envergam uma paramentação completa e solene: não são esquecidas nem as coroas vegetais, nem as nébrides (pele de ani-



2. Pormenor do mosaico báquico de Torres de Palma, vendo-se à esquerda o carro triunfal do deus e, à direita, entre os diversos personagens, a mulher e o jovem togado aparentemente alheios ao cortejo caracteristicamente dionisiaco (finais do séc. III-IV).

mal usadas atravessadas num dos ombros), nem nenhum dos instrumentos musicais necessários ao culto. Além disto, estão presentes dois personagens que nada têm a ver com o triunfo oriental de Dioniso (fig. 2): uma mulher (à frente da procissão, situada entre uma bacante e um sátiro) e um jovem togado (em segundo plano, por detrás da referida mulher).

Estas evidências levam-nos a concluir estar, na verdade, perante uma procissão de celebração dos mistérios báquicos, nos quais um jovem e uma mulher irão ser iniciados. Nesta procissão apenas o carro puxado por tigres e os seus três ocupantes (o próprio Dioniso e dois sátiros) pertencem ao ciclo mitológico do triunfo báquico propriamente dito. Mas como na época baixo-imperial Dioniso/Baco é a figura central de um culto de salvação, parece-nos bastante provável que o carro triunfal colocado a fechar a procissão de iniciação aos mistérios salvíficos possa significar, de acordo com uma simbologia em voga, o triunfo da vida *post mortem* assegurada aos iniciados. Não é impossível supor que no conjunto em análise a imagem do triunfo dionisiaco associada à procissão iniciática possa ser adicionalmente entendida como uma alegoria da vitória, do domínio da religião dionisiaca numa época em que o cristianismo já se ia impondo em muitas partes do Império.

Vimos que o orfismo, bem como o próprio dionisismo, são facilmente adaptáveis ao neoplatonismo: ambos contêm diversamente a ideia da afinidade do Homem com a Divindade, o que os aproxima da doutrina neoplatónica segundo a qual a alma humana é de essência divina. As ideias de cariz neoplatónico deviam estar difundidas nos meios cultos e abastados da Península

Ibérica; pelo menos a educação dos seus membros, baseada decerto na leitura e interpretação dos grandes textos clássicos, deixa-o prever. Tanto o mosaico de Martim Gil como o de Torre de Palma, não sendo propriamente monumentos destinados a uma

utilização religiosa, fornecem-nos, no entanto, informações preciosas sobre clima espiritual dos meios cultos peninsulares e testemunham a popularidade de certos temas na decoração doméstica das ricas mansões romanas.

Notas:

¹ Ver, a este propósito, Álvarez Martínez, 1987; id., 1990 (pavimento n.º 3, do séc. IV d.C.).

² Ver, por exemplo, a *villa* romana de Puente Genil, Córdoba (Davialt, *et al.*, 1987), ou uma das *domus* de Mérida (Sandoval, 1966).

³ Ver, por exemplo, Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* (trad. de R. Turcan, Paris, 1982); Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* (trad. de C. Mondésert, Paris, 1942).

Referências bibliográficas:

1. Sobre o orfismo e a religião dionisíaca

BRÉHIER, E. (1990^a) – *La Philosophie de Plotin*. Paris.

BRUHL, A. (1953) – *Liber Pater. Origine et Expansion du Culte Dionysiaque à Rome et dans le Monde Romain*. Paris.

DETENNE, M. (1977) – *Dionysos Més à Mort*. Paris.

FREYBURGER-GALLAND, M. L.; [et al.] (1986) – *Sectes Religieuses en Grèce et à Rome*. Paris.

GARCÍA SANZ, O. (1994) – *Baco en Hispania. Economía y Religión A través de las Fuentes Epigráficas. Arqueológicas y Literarias*. Madrid.

GRIMAL, P. (1988^a) – *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*. Paris (s.v. Orphée, p. 332-333).

GUTHRIE, W. K. C. (1956) – *Orphée et la Religion Grecque. Étude sur la Pensée Orphique*. Paris.

JEANMARIE, H. (1978^a) – *Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus*. Paris.

MAIÉ, N. (1992) – *Le Mythe de Bacchus. Apogée et Déclin sous l'Empire Romain*. Paris.

2. Sobre os mosaicos de Martim Gil e de Torre de Palma

FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (1984) – El triunfo de Dioniso en mosaicos hispanorromanos. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 57, p. 97-120.

KUZNETSOVA-RESENDE, T. (1997) – *Os Mosaicos com Motivos Báquicos da Península Ibérica. Contribuição para o Estudo Diacrónico dos seus Significados*. Lisboa. [Tese de doutoramento dactilografada].

LANCHA, J. (1997) – *Mosaïque et Culture dans l'Occident Romain, Ière-IVe S.* Roma.

MOITA, I. N. (1951) – O Mosaico de Martim Gil. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. N. S., I, p. 131-141.

MORAND, I. (1994) – *Idéologie, Culture et Spiritualité Chez les Propriétaires Ruraux de l'Hispanie Romaine*. Paris.

3. Outras referências

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1987) – Nuevos documentos para la iconografía de Orfeo en la musivaria hispanorromana. In *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*. (JRA Supp. Series, 9). Bath, p. 211-227.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1990) – *Mosaicos Romanos de Mérida. Nuevos Hallazgos*. Mérida.

ARCE, J. (1982) – Mérida tardorromana (284-409 d.C.). In *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid, p. 209-226.

DAVIAULT, A.; [et al.] (1987) – *Un Mosaico con Inscripciones. Une Mosaïque à Inscriptions. Puente Genil (Córdoba)*. Madrid.

GARCÍA SANDOVAL, E. (1966) – Informes sobre las casas romanas de Mérida y excavaciones en la "Casa del Anfiteatro". (*Excavaciones Arqueológicas en España*, 49). Madrid.

O MOSAICO CÓSMICO DE MÉRIDA

José María ÁLVAREZ MARTÍNEZ

Um caso excepcional no âmbito das produções musivas emeritenses é o chamado Mosaico Cosmológico que se descobriu na “Casa do Mirreu”. Poucas peças, na verdade, despertaram tanto interesse como este pavimento e a bibliografia que motivou é bastante abundante. As interpretações, conforme os autores, são variadas.

O pavimento apareceu em Outubro de 1966 no “Cerro de San Albín”, no decurso das escavações da referida casa romana. Descobriu-se numa das mais notáveis dependências da mesma, junto a um átrio tetrástilo. A *domus* é de vastas proporções e as suas divisões distribuem-se, para além do *atriolum*, em torno de dois peristilos, um deles com *viridarium*. A cronologia do achado, apesar da ausência de um estudo definitivo que ainda falta fazer, corresponde a várias fases, a primeira das quais haveria que situar, como testemunham quer os pavimentos dos *cubicula* como as suas pinturas – sobretudo as que se descobriram na chamada “habitación de las pinturas” –, em finais do séc. I d.C. ou inícios do séc. II. A uma segunda fase, já da segunda metade do séc. II e de inícios do séc. III, corresponderia o mosaico que nos ocupa, além de outros pavimentos.

Sobre o carácter da casa expressaram-se recentemente opiniões de certo interesse que a relacionam com o Mirreu emeritense, parte de cujos restos e, sobretudo, do seu programa iconográfico, foi descoberta nos inícios do século em escavações levadas a cabo por José Ramón Mélida e Maximiliano Macías.

O pavimento é de consideráveis dimensões: 8,09m x 5,92m, ainda que a superfície da área figurada seja menor: 5,07m x 4,04m. As tesselas são de material calcário de várias tonalidades, de pasta vítrea e, algumas, as dos ornamentos de diversas figuras, foram banhadas em ouro. No mosaico observam-se alguns restauros antigos e certas particularidades bem estudadas por Janine Lancha (1983).

A composição, que tende a formar diagonais descendentes da direita para a esquerda e que mantém muito bem as proporções de acordo com o espaço, é de uma beleza inegável, que fala bem alto quanto à categoria do seu autor. Poucos mosaicos alcançam a qualidade do pavimento emeritense, o qual poderá ser considerado, não só já por essa mestria que revela a sua execução, mas também pelo interesse iconográfico que encerra, como um dos mais importantes do mundo romano.

O conjunto está, na sua zona superior, presidido por uma tríade composta pelo Tempo, *Saeculum*, e seus filhos, o Céu, *Caelum*, e o Caos, *Chaos*, todos em posição sentada. O trono sobre o qual o Céu apoia os seus pés aparece sustentado pelos ombros de Pólo. Efectivamente, junto a eles encontram-se os titãs, filhos

do Céu e da Terra: o Pólo, *Polus*, e o Trovão, *Tonitrum*, com um feixe de raios

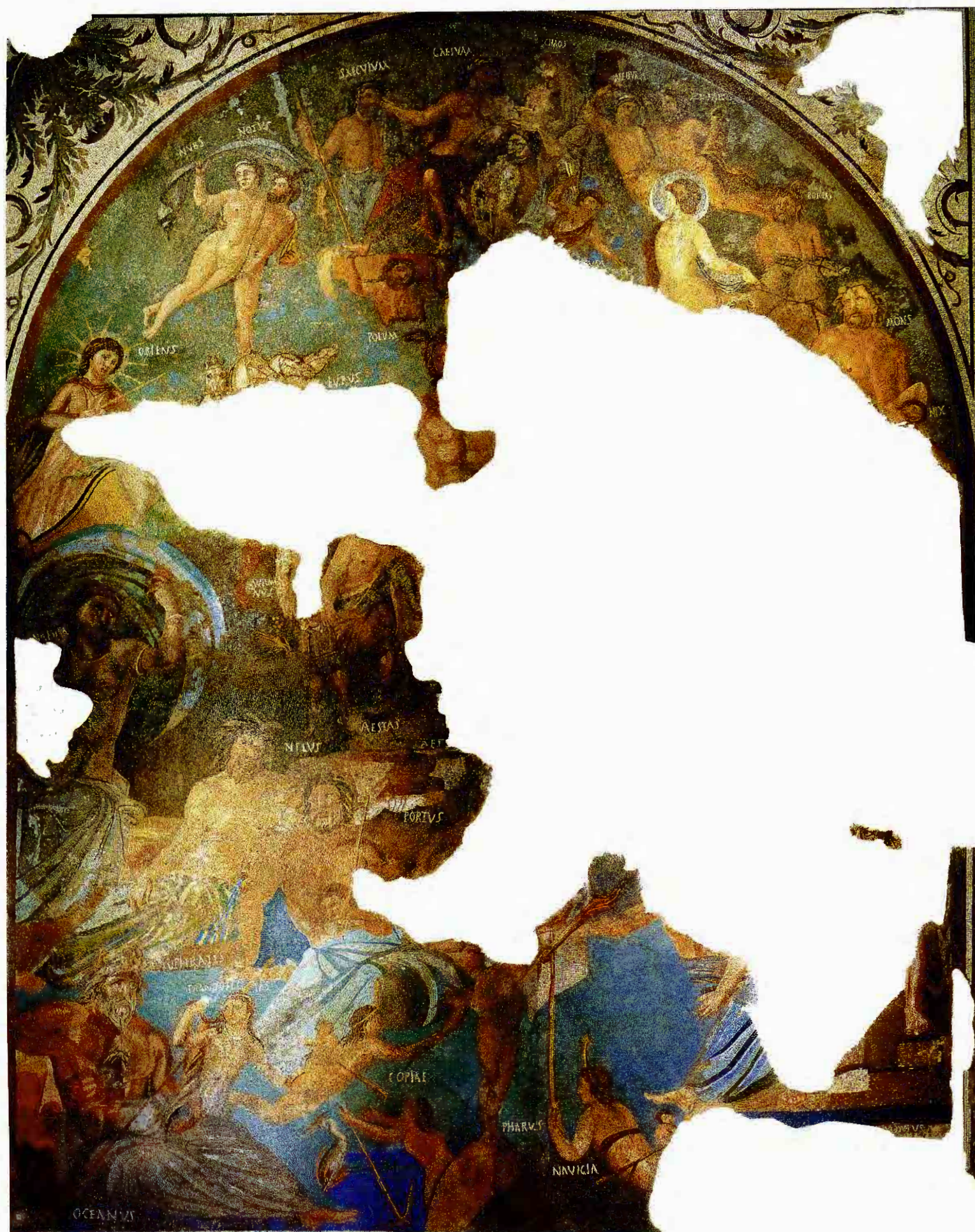
na mão. Ladeando estas figuras surgem os ventos *Notus* e *Zephyrus* carregando respectivamente a *Nubis* e a *Nebula*, personificadas através de duas jovens nuas que seguram um véu. À direita, admira-se a figura de outro vento, *Boreas*, enquanto que do quarto, *Eurus*, apenas se conserva o nome.

Resulta espectacular pela sua beleza a representação do Sol, *Oriens*, na sua refulgente quadriga puxada por corcéis brancos, figurado ao modo dos aurigas gregos, com uma comprida túnica. O seu rosto é envolvido por um nimbo, como uma auréola de onde se libertam raios. Na parte oposta, *Occasus* surge de costas e nua, sobre uma biga. Junto desta figura vê-se a de um homem, personificação do Monte, *Mons*, que ampara no seu regaço uma figura semi-adormecida que representa a Neve, *Nix*.

No centro do quadro – que é a zona afectada por maiores danos, ainda que a sua reconstrução tivesse sido proposta de forma convincente por Musso (1983-84) – vê-se a Natureza, *Natura*, seminua, com manto e adornada de jóias, de onde se passa à parte central do pavimento que presidia a figura parcialmente perdida de *Aion*, *Aeternitas*, correctamente considerada por Alföldi e Rosenbaum (1979), a qual presumivelmente segurava o arco zodiacal que atravessavam as Estações no seu lenro percurso anual. Delas apenas se conserva parte da figura de *Ver* (perdeu-se a legenda), *Aestas*, o Verão, simbolizado por um rapaz com um feixe de espigas, e parte de *Autumnus*, o Outono, reduzido a um braço com uvas.

Sobre o fundo verde e azul do terço inferior predominam as personificações aquáticas. Os grandes rios como o Nilo, *Nilus*, e o Eufrates, *Euphrates*, representados de acordo com a tradicional iconografia fluvial, seguindo-se a figura central, lamentavelmente perdida mas da qual se conserva a legenda, *Portus*, um Porto que Blanco Freijeiro (1971; 1978) pretendeu identificar com o *Portus Ostiensis*. Junto dela outras figuras personificam elementos marinhos, como um Farol, *Pharus*, jovem erguendo uma tocha na mão, *Navigia*, Navegação, Abundância, *Copiae*, e a primorosa representação de *Tranquillitas*, a calmaria do mar, que propicia a navegação e que surge junto ao Velho Oceano, *Oceanus*, com a sua cabeleira ornamentada com as características pinças de caranguejo, segurando uma serpente marinha com a mão direita e pousando o tridente no regaço.

Tudo é perfeito na composição: a qualidade do desenho, os matizes do corpo humano, as proporções... Os diferentes elementos da natureza, personificados nas figuras que descrevemos, além de identificados pelas correspondentes legendas, em bom



O Mosaico Cósmico de Mérida.

latim clássico, estão devidamente colocados no seu contexto através dos respectivos atributos. Tudo é alegoria de recorte helenístico; é o modo de explicar com simplicidade os fenómenos da natureza. O fundo não pode ser mais belo e essa formosura intensifica-se na zona destinada às representações aquáticas, onde a tonalidade do mar, umas vezes azulada, outras esverdeada, está perfeitamente conseguida através de tesselas de pasta vítrea.

A interpretação deste pavimento tem sido muito controversa e, atendendo às opiniões expressas pelos diversos investigadores que dele se têm ocupado, muito variada.

Em primeiro lugar, um dos problemas mais debatidos tem sido o da sua cronologia. As opiniões vêm a considerar, mais do que o contexto da escavação – mal conhecido, sejamos sinceros –, razões estilísticas e a possível relação com a filosofia de uma época e respectivos testemunhos literários, que cada qual utilizou para tentar aproximar-se da sua correcta identificação.

Mas a verdade é que o pavimento – deixando por ora de lado a respectiva interpretação – parece, pela relação com o ambiente em que surgiu, mais adequado à segunda metade do séc. II d.C., período em que floresceu, não o devemos esquecer, a personalidade do *pater patrum* *Gaius Accius Hedychrus*, do santuário mitraico achado perto desta *domus*. Tal não obsta a que possamos apreciar certas concomitâncias estilísticas, ainda que discutíveis, com pavimentos baixo-imperiais emeritenses. Provavelmente, tudo se solucionaria com a realização de novas escavações na casa.

No que respeita à interpretação, a própria polivalência das figuras representadas no mosaico torna muito difícil aceitar uma teoria definitiva, pelo que a discussão continuará a enriquecer o conhecimento deste extraordinário *unicum* da arqueologia espanhola.

De facto, como então propunha Luisa Musso (1983-84), o pavimento poderia relacionar-se quer com um catálogo de

personificações coordenadas no âmbito de um quadro cósmico, quer com uma transcrição figurativa, através da utilização de personificações, da investigação cosmogónica antiga, quer ainda com uma ilustração em termos propagandísticos do Universo ordenado sob um domínio político. Adequar-se-ia, ao que parece, qualquer interpretação nestes sentidos.

Assim, Blanco Freijeiro (1971) defendeu, no seu tempo, que o pavimento emeritense pertence a um tipo de representações do firmamento e do mundo cujo epígono foi a conhecida obra de Juan de Gaza, da época de Justiniano. O nosso ilustre mestre mostrou-se partidário de ver nele aquilo que poderia ter sido a intenção de quem o encomendou, uma *tabula mundi*, relacionada com as ideias que presidem ao *Saeculum aureum*.

Quet (1981), autora de uma importante monografia sobre o pavimento, relaciona-o, com abundância de dados, com um *encomium* da Eternidade do *Imperium Romanum*, plenamente coincidente com a literatura panegírica do séc. II d.C.

Por seu lado, Blázquez (1986), porventura também com razão e fazendo eco de uma opinião que lhe transmitiu Vermaseren, observa a presença de elementos suficientes que permitiriam relacioná-lo com as concepções da mitologia mitraica. Picard (1975) pronunciou-se também a favor dessa possibilidade, que é plenamente compartilhada por Fernández-Galiano (1996) – o qual chegou a considerar, numa teoria verdadeiramente arriscada, que aquilo que se descobriu na casa poderia fazer parte do próprio Mitreu emeritense.

A favor do seu carácter polivalente afirma-se igualmente Arce (1996), que destaca a sua ampla e complexa temática, ainda que claramente situe a respectiva concepção no Baixo Império, porquanto, para este autor, o presente mosaico é reflexo de um mundo de ideias e objectos que fazem parte das preocupações de Juliano.

Referências bibliográficas:

- ALFÖLDI, A.; ROSENBAUM, E. (1979) – *Aion in Mérida und Aphrodisias*. (Madrider Beiträge, 6). Mainz.
- ALFÖLDI, A.; ROSENBAUM, E. (1994) – Mérida revisited: the Cosmological mosaic in the light of discussion since 1979. *Madrider Mitteilungen*. Heidelberg, 35, p. 255-274.
- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M., ed. (1996) – *El Mosaico Cosmológico de Mérida*. (Cuadernos Emeritenses, 12). Mérida.
- ARCE, J. (1996) – El mosaico cosmológico de Augusta Emerita y las dionisyaca de Nonno de Panopolis. In *El Mosaico Cosmológico de Mérida*. Mérida, p. 93-115.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1971) – El mosaico de Mérida con la alegoría del *Saeculum Aureum*. In *Estudios Sobre el Mundo Helenístico*. (Anales de la Universidad Hispalense, 8). Sevilla, p. 153-178.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1978) – *Mosaicos Romanos de Mérida*. (Corpus de Mosaicos Romanos de España, I). Madrid. [Nomeadamente p. 22-23 e 35-38].
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (1986) – Cosmología mitraica en un mosaico de Augusta Emerita. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid, 59, p. 89-100.
- FERNÁNDEZ GALIANO, D. (1989-90) – Observaciones sobre el mosaico de Mérida con la Eternidad e el Cosmos. *Anas*. Mérida, 2-3, p. 173-181.
- FERNÁNDEZ GALIANO, D. (1996) – El gran mítreo de Mérida: datos comprobables. In *El Mosaico Cosmológico de Mérida*. (Cuadernos Emeritenses, 12). Mérida, p. 117-183.
- GARCÍA SANDOVAL, E. (1969) – El mosaico cosmogónico de Mérida. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*. Valladolid, XXXIV-XXXV, p. 9-29.
- GARCÍA SANDOVAL, E. (1970) – El mosaico cosmogónico de Mérida. In *XI Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, p. 743-768.

- LANCHA, J. (1983) – La mosaïque cosmologique de Mérida: étude technique et stylistique. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. XIX, p. 17-68.
- LANCHA, J. (1997) – *Mosaïque et Culture dans l'Occident Romain, Ier-IVe S.*. Roma.
- MUSO, L. (1983-84) – *Eikón tou kósmou*. Ricerca iconografica per la restituzione del modello compositivo. *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*. Roma. Ser. 3, VI-VII, p. 151-190.
- PICARD, G. Ch. (1975) – Observations sur la mosaïque cosmologique de Mérida. In *La Mosaïque Greco-Romaine*, II. Paris, p. 119-124.
- QUET, M. H. (1981) – *La Mosaïque Cosmologique de Mérida. Propositions de Lecture*. Paris.

O GRUPO ESCULTÓRICO DA VILLA ROMANA DA QUINTA DAS LONGAS (SÃO VICENTE E VENTOSA, ELVAS)

A descoberta:

A *villa* romana da Quinta das Longas situa-se na freguesia de São Vicente e Ventosa (Elvas, Portalegre). Sendo conhecida desde os finais do séc. XIX (Almada, 1883; Pires, 1901), a investigação arqueológica nesta *villa* inicia-se em 1990, depois da re(descoberta) accidental do sítio, que levou os actuais proprietários da referida Quinta a solicitarem o acompanhamento da situação por parte de um arqueólogo (Carvalho, 1994, p. 240).

Integrada numa área de intensa ocupação de carácter rural em época romana, certamente directamente relacionada com a capital provincial, *Augusta Emerita* (cf. Almeida, 2000), terá a sua fundação durante a primeira metade do séc. I d.C., sendo ocupada até uma fase tardia da época baixo-imperial, cuja cronologia exacta ainda se encontra por apurar.

Deste amplo período de ocupação, encontra-se melhor caracterizado o momento correspondente ao séc. III/IV, designado como VILLA II. A *pars urbana* encontra-se escavada quase já na totalidade, revelando uma planta organizada em torno de um peristilo central, utilizando cânones típicos da arquitectura deste período – como é o caso do recurso à construção de absides, reconhecidas em dois compartimentos da ala Sul do peristilo. Merece ainda referência a sala de tripla abside que se afirmaria como divisão “nobre” da casa, ocupando toda a ala Oeste do peristilo; esta divisão era ladeada por um grande espelho de água pavimentado a *opus sectile* (formado por grandes rectângulos em mármore branco e azul), sobranceiro à ribeira de Chaves, a qual limitaria a Norte a área construída da *pars urbana* (fig. 1).

Ocupando uma posição quase simétrica na ala Norte do peristilo, encontrava-se um pátio de grandes dimensões. Virado a Norte, era rematado por uma varanda – de largura ligeiramente mais estreita – que se debruçava sobre a ribeira. O pátio tinha um pavimento semelhante ao do espelho de água, em *opus sectile*, então formado por cerca de dois milhares de pequenos quadrados (de 11 x 11 cm) de mármore e xisto (fig. 2). Sensivelmente a meio da parede Sul havia uma cascara, por onde corria a água que se acumulava ao centro do pátio num pequeno tanque forrado a mármore; o excesso de água atravessava graviticamente o pavimento, desaparecendo por um orifício na parede Oeste. O tanque central, e a cascata provavelmente também, estavam cobertos por um alpendre quadrangular do qual encontrámos as bases dos pilares ainda *in situ*.

Era aqui, neste pátio – na cascata e/ou no tanque central – que se dispunham as esculturas que foram identificadas, as quais faziam parte de um conjunto mais numeroso.

Trinidad NOGAL ES BASARRATE

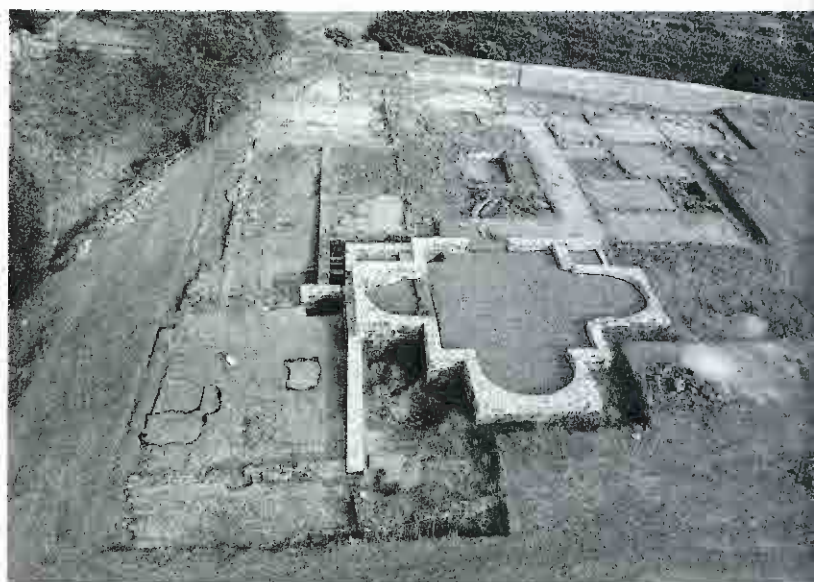
António CARVALHO

Maria José ALMEIDA

O notável conjunto de esculturas em mármore descoberto na Quinta das Longas constitui um elemento verdadeiramente único para o estudo desta *villa* no quadro do povoamento

rural romano da Lusitânia, principalmente no que respeita ao *Conventus Emeritensis*; mas assume-se, também, como um acervo singular e particularmente valorativo no âmbito do *corpus* escultórico do Portugal Romano.

(A.C./M.J.A.)



1. Aspecto geral da *pars urbana* da *villa* romana da Quinta das Longas (São Vicente e Ventosa, Elvas) [Vista de Oeste]. Em primeiro plano, a sala de tripla abside após ter sido alvo de trabalhos de conservação e restauro das paredes.

2. Vista geral do pátio/ninfeu, cujo pavimento era em *opus sectile*, e onde o conjunto escultórico estaria disposto.



3. O conjunto escultórico *in situ* no momento da descoberta, em 30 de Agosto de 2000.

As esculturas:

Na 10ª campanha de escavações arqueológicas realizada em 2001 na *uilla* da Quinta das Longas, foi exumado um conjunto de esculturas que em muito vieram enriquecer a visão que temos deste sítio arqueológico, situado na província romana da Lusitânia, inscrito muito provavelmente na área de influência directa de *Augusta Emerita* e que se assume como um marco importante da ocupação do território.

Lamentavelmente, são escassas as ocasiões em que os materiais escultóricos descobertos nas *uillae* romanas podem ser devidamente contextualizados, resultando assim que tais peças, com procedência indeterminada, são tradicionalmente estudadas do ponto de vista de uma classificação e valorização mais estética que histórica.

O caso que ora tratamos é um desses achados excepcionais em que as esculturas podem falar-nos com maior rigor do seu destino, da sua mensagem – em suma, dos pormenores subjacentes à sua existência. Assim, soma-se ao evidente interesse iconográfico e artístico das peças, que sumariamente analisaremos, o facto incontornável de procederem de um contexto arqueológico definido. A importância do conjunto supera, pois, a mera análise estilístico-iconográfica, permitindo-nos abordar numa perspectiva de maior envergadura o complexo mundo rural da Lusitânia romana.

Trata-se de um numeroso grupo de fragmentos de esculturas de mármore conservados nas camadas de abandono e destruição da *uilla* (fig. 3), facto idêntico ao que se pode atestar em outros sítios arqueológicos e para outros grupos similares ao que nos ocupa.

A julgar pela abundância de fragmentos conservados, as esculturas formavam parte da ornamentação mais rica da *uilla*. A qualidade do material utilizado – um mármore branco de fino grão – e o esmerado fabrico evidenciado, revelam-nos um trabalho de atelier de selecto repertório, conhecedor dos mais singulares modelos de cunho helenístico-romano.

A diversidade dos fragmentos, se bem que todos eles correspondam a escalas e a padrões morfológicos aproximados, fazem-nos pensar em vários grupos de estátuas de formato médio destinados a ser colocados sobre pedestais e inseridos em nichos, o que destacava a sua função simbólica. Este aspecto morfológico nada tem de estranho, se nos reportarmos a outros modelos, tanto peninsulares como de outras parres do Império – os quais citaremos.

Entre os fragmentos mais vistosos salienta-se a presença de um gigante anguípedo, de um corpo feminino desnudado e de uma bela cabeça feminina de elaboradas feições. Todos eles apresentam problemas iconográficos na hora de lhes atribuir filiação nos ciclos de Gigantomaquias e de outras divindades a estes associadas, considerando-se a normal contaminação que sofrem os esquemas de origem.

Além dos exemplares de maiores dimensões, que facilmente se identificam, contra-se um número significativo de outras peças, de menor tamanho e muito fragmentadas, entre as quais se incluem: membros superiores e inferiores, masculinos e femininos; uma mão feminina com a esfera astral; troncos de árvore e elementos vegetais; uma pá de leme de navio; um remate de proa de navio em forma de cabeça de grifo; caudas de animais marinhos; e ainda vários animais, quer carnívoros – como um felino e um cão –, quer herbívoros – como um veado; além de um vasto número de elementos de ligação entre as imagens escultóricas e o fundo de cariz vegetalista.

A iconografia da gigantomaquia corresponde a um conjunto de clichés iconográficos bem definidos, tendo o caso que nos ocupa como paralelo mais próximo o grupo hispânico de Valdetorres (Jarama, Madrid), o qual por sua vez se relaciona com os padrões micro-asiáticos do exemplo de Silhtaraga.

Tanto o gigante de Valdetorres como o modelo helenístico para que nos remete, seguem um esquema próximo ao que se verifica na *uilla* da Quinta das Longas. As figuras de Vénus e os diversos fragmentos que nos conduzem ao universo das gigantomaquias deverão ser minuciosamente analisados no estudo de conjunto que oportunamente realizaremos, para definir com precisão – na medida das possibilidades – qual o significado destas esculturas em espaços rurais de cronologia já avançada.

Se as peças de Valdetorres estão datadas entre os meados do século II e o século III d.C., as que aqui tratamos aproximam-se dessa mesma cronologia – devendo talvez situar-se, aliás, em pleno século III.

Estaremos, como se crê para o exemplo de Valdetorres, perante um coleccionador que entesoura grupos de esculturas e obras artísticas na sua residência? O facto deste tipo de grupos começar a ser frequente no panorama peninsular, permite-nos chamar a atenção para a distribuição e qualidade dos ateliers

escultóricos das províncias hispânicas. Por outro lado, merece ser destacada a sobrevivência dos repertórios clássicos nos ambientes domésticos e rardios das *uillae*, onde os pavimentos musivos e as artes ornamentais, em geral, perpetuam os ciclos mitológicos mais tradicionais.

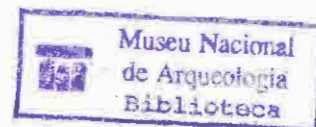
(T.N.B.)

Nota:

Este conjunto escultórico será objecto, no futuro, de um estudo de maior envergadura, já em preparação. Esta primeira abordagem não pretende mais do que enumerar uma série de observações que apontam a problemática e a perspectiva subjacentes a esse estudo global.

Referências bibliográficas:

- ALMADA, V. d' (1883) – Apontamentos para a Chronica da Cidade de Elvas, III: Vestígios da denominação romana. Aditamento. *O Elvense*. Elvas. Abril, 19 (231), p. 1, cols. 2-4.
- ALMEIDA, M. J. de (2000) – *Ocupação Rural Romana no Actual Concelho de Elvas*. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- CARVALHO, A. (1994) – A villa romana da Quinta das Longas (S. Vicente e Ventosa, Elvas): as prospecções de 1990. In *Actas das V Jornadas Arqueológicas*, 2. Lisboa, p. 239-251.
- CHAISEMARIN, N. de; ÖRGEN, E. (1983) – Les sculptures de Silahatara. *Revue Archéologique*. Paris. N.º 1, p. 181-189.
- PIRES, A. T. (1901) – Catálogo do Museu Archeologico de Elvas. *O Archeologo Português*. Lisboa. VI, p. 209-236.
- PUERTA, C. O.; ELVIRA, M. A.; ARTIGAS, T. (1994) – La colección de esculturas hallada en Valdetorres de Jarama. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 67, p. 179-200.
- VIAN, F. E.; MOORE, M.B. (1988) – Gigantes. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, IV (1). Zürich/München.



O HOMEM E A MORTE NA LUSITÂNIA

1. Manifestações dos povos pré-romanos:

José Luis RAMÍREZ SÁDABA

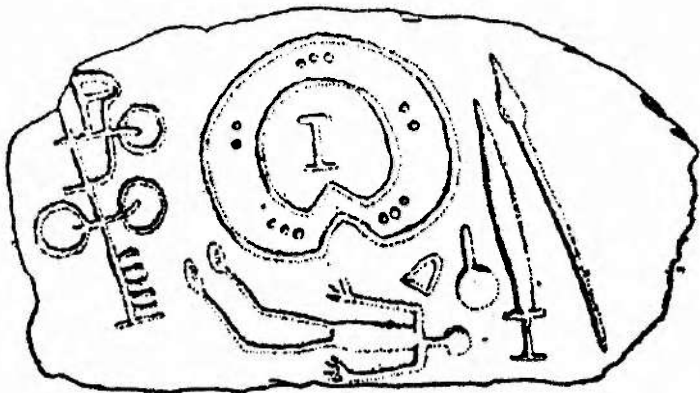
Os romanos integraram na província da Lusitânia povos de diversas origens: antigos cempsos, cónios, célticos, vetões e lusitanos propriamente ditos. A maioria tinham uma origem centro-europeia e, por isso, podem detectar-se crenças comuns, como o mito sobre "o mais além", explicado por García Quintela (1999, p. 158-169)¹.

No entanto, conhecemos pouco sobre a sua concepção da morte e consequentes ritos. Desde o Bronze Final até à Primeira Idade do Ferro, os povos do Sudoeste e o território que depois ocuparam os vetões proporcionaram uma abundante colecção de estelas. É provável que os seus autores não fossem nem célticos nem vetões, mas a estela continuará a ser durante a época romana um dos mais 'autóctones' monumentos funerários, seguramente uma herança dessa tradição.

Aquelas estelas representam geralmente o guerreiro com as respectivas armas. Pela sua condição formal, estavam destinadas a ser cravadas na terra, sobre o túmulo do defunto. Parece, pois, que desde tempos muito antigos se honrava a memória do varão representando-o com os seus mais característicos atributos. No caso de túmulos femininos, figuram-se diademas e colares, atributos igualmente adequados².

Entende-se a aparição da figura humana como evidência da introdução do rito de incineração.

E, de facto, a incineração é o rito detalhadamente descrito a propósito dos funerais de Viriato, único texto literário extenso que nos permite saber que crenças tinham os lusitanos – neste caso os lusitanos propriamente ditos – antes de caírem sob o domínio romano.



1. Estela pré-romana conservada no MAN de Madrid (AespA, 23, 1950, p. 293-318). A parte superior é ocupada por um escudo de chanfro em V; debaixo, representa-se a figura humana e um machado (ou um elmo); à direita, a lança, a espada e um espelho; à esquerda, um carro de quatro rodas. Trata-se do espólio de um guerreiro (Idade do Bronze ou, talvez, inícios da Idade do Ferro).

Os funerais de Viriato são, provavelmente, «próprios de um rei» (cfr. García Quintela, 1993) e, portanto, não extrapoláveis para a restante população. Ainda assim, convém recordar no que consistiram (Apiano, *Ib.* 75):

- cremação sobre uma pira;
- «sacrifícios», que Apiano não descreve;
- corridas rituais por parte da infantaria e da cavalaria;
- após o funeral, combates individuais junto ao túmulo.

Tudo reflecte um culto da guerra, que coincide com a temática das estelas antes mencionadas. Talvez se tivesse cravado uma sobre o túmulo de Viriato.

2. As crenças dos romanos:

Conhecem-se muito melhor as crenças dos lusitanos sob o domínio romano, mas evidentemente não são já 'crenças autóctones', pelo menos no seu estado puro.

A partir do séc. I d.C. os lusitanos adoptaram o hábito de gravar monumentos em memória dos seus mortos, costume que aprenderam com os romanos. Deles adoptaram também os tipos de enterramento, dos suportes que se colocavam sobre o túmulo e, inclusive, a decoração que simbolizava a crença. Como esta prática, para além de uma homenagem familiar, se converteu num acto social, todos os elementos (túmulo, suporte, texto e decoração) se estabeleceram – e complicaram progressivamente – em função da categoria social do defunto.

Para se compreender melhor este processo, descreveremos primeiro as principais variantes que os romanos utilizavam; depois, veremos como foram adaptadas pelos indígenas; e, finalmente, quais as diferenças a este nível verificadas entre os diferentes grupos sociais.

2.1. Concepção e ritual romanos

Os romanos praticavam também a incineração e introduziam as cinzas em urnas, que depositavam na terra em monumentos de tipologia muito variada: poderiam ser individuais, familiares (mausoléus), ou comuns.

A memória e a veneração dos antepassados tinha desenvolvido o retrato, os elogios fúnebres e o costume de deixar um testemunho escrito. Este gravava-se em material duro, tendo sido para tal escolhida uma pedra nobre, o mármore.

Em função de tudo isto os romanos fomentaram uma cultura epigráfica, no âmbito da qual um dos principais objectivos foi a inscrição funerária.

Acreditavam que as almas dos mortos podiam ser benfeitoras e chamavam-lhes *Manes*. De início não gravavam tal invocação,

mas desde finais do séc. I d.C. era quase impensável começar a lápide consagrando-lhes o monumento. Não eram estas as únicas divindades dos mortos. O politeísmo romano manifestava-se através de fórmulas e representações muito diversas (o 'Descanso Eterno', as crenças orientais, etc.) – e, inclusive, através de manifestações 'ateias', como as dos epicuristas.

Além das fórmulas consagratórias, gravava-se o nome do defunto, suas características familiares e sociais (o monumento funerário constituía uma reverente memória da 'personalidade' do morto) e a idade. Pouco a pouco vieram juntar-se outras fórmulas (de carinho, de despedida, de virtudes pessoais), tendo-se o monumento funerário convertido numa verdadeira homenagem por parte dos vivos. Tanto assim é que os indivíduos mais cultos mandaram gravar os seus epitáfios em verso.

O suporte também dependia do monumento e da condição social. Os túmulos individuais e rústicos preferiam a estela que, fincada no solo, advertia o viandante. Nas cidades existiam cemitérios, que assinalavam de muitos e variados modos o lugar ocupado pelos defuntos. Aqui a estela aparecia pouco, por vezes encostada à parede dos monumentos. Noutras ocasiões, como em Mérida, construía-se um túmulo tico, com elementos de edícula, ara e estela³.

Nas necrópoles urbanas eram muito frequentes as aras, mais esbeltas e elegantes, cuja forma permitia reunir num só monumento os símbolos preferidos: costumavam terminar em frontão, o que lhes conferia a imagem de uma morada, elemento esse que podia ser decorado com motivos muito variados; nos lados da ara figuravam-se os objectos rituais (o jarro e a pátera); e, nas costas, podiam esculpir-se grinaldas.

Nos mausoléus familiares ou nos túmulos comuns – chamados "columbários" –, eram mais funcionais (e por isso mais frequentes) as placas, que podiam ser singelas ou ricamente molduradas.

Outro monumento, bastante bem documentado no Sul da Lusitânia, era a *cupa*. Existiam grandes blocos, simplesmente paralelepípedicos, com destino funerário. A *cupa* era uma variante, com soco e forma arredondada, sobre a qual se gravava a cartela.

Tão variados monumentos eram trabalhados nos mais diversos suportes. No campo utilizava-se material autóctone (na Lusitânia principalmente o granito), mas na cidade a vaidade social manifestava-se através do uso do mármore.

Também o ritual ficava, por vezes, registado no texto. A morte era, para os romanos, um acto social. Assim, o defunto era acompanhado na sua derradeira viagem por um cortejo. Se se tratava de um personagem importante, o cortejo estava assegurado. Mas se era de baixa condição, o desconhecido poderia 'ver-se só'. Esta 'possibilidade' aterrava tanto, que se organizaram "colégios funerários", os quais, mediante uma pequena

quora, garantiam um funeral com todos os ritos habituais, incluindo o banquete fúnebre.

Além do mais, a sepultura assegurava a visita periódica de familiares e amigos, que faziam libações – queimando perfumes no *focus* – ou depositavam flores.

2.2. A integração dos indígenas

Os lusitanos adoptaram os ritos em todas as suas variantes, como testemunham os monumentos conservados. Porém, algumas vezes, especialmente em certas regiões, observamos motivos decorativos alheios ao mundo romano, facto indicador de terem mantido crenças próprias que incorporaram na tradição romana.

Efectivamente os lusitanos lavraram lápides, escreveram-nas em latim, utilizaram os formulários latinos e as divindades romanas. Mas, à medida que nos aproximamos do Tejo (no sentido Sul-Norte), a estela torna-se mais abundante (sobretudo no âmbito rural) e surge ornamentada com crescentes lunares, rosetas e outras figurações simbólicas específicas. Estes labores inserem-se também, por vezes, nos *pulvini* das aras. A estela era-lhes familiar e adoptaram-na sem problemas. Decorataram-na, inclusive, com elementos peculiares. A própria onomástica manifesta a origem autóctone dos destinatários destes monumentos.

3. A representação dos diferentes grupos sociais:

3.1. Os Indígenas

A população do *Conventus Pacensis* era a mais romanizada dos três *conventus* lusitanos. Ainda assim conservou-se a tradição ancestral e os indígenas utilizaram a estela como monumento funerário. Veja-se em Ourique e em Castro Verde as estelas de três mulheres, chamadas Júlia Amena, filha de Seilo; Júlia Brocina, filha de Mermando; Júlia Materna, filha de Gaio (*IRCP*, n.ºs 126, 127 e 128). Todas possuem uma estrutura onomástica romana, porém revelam a sua origem autóctone: as duas primeiras através da filiação e a terceira porque *Materna* é um "decknamen" (nome indígena traduzido para latim). E mais: como teremos ocasião de ver, na Lusitânia o *nomen Iulius* foi adoptado por muitos indígenas. E as três mencionadas Júlias também utilizaram a estela.

Mais a Norte os traços indígenas intensificam-se. Em Marvão e no Crato encontramos outras três estelas de granito, com os seguintes textos (*IRCP*, n.ºs 621, 624 e 626):

«A Lovésio, filho de Anceito, amaiense. Os filhos, a expensas suas.»

«Aqui jaz Camira, filha de Máximo, de vinte anos. Que a terra te seja leve!»

«Cilea, filha de Cadaro, de doze anos.»



2. Placa emeritense conservada no MNAR de Mérida (ILER 4390). Representa um taberneiro que enche um jarro de vinho num tonel (certamente alusão à profissão da defunta). No frontão está a dedicatória aos Manes. Debaixo, gravou-se a cartela. O marido faz a dedicatória a sua mulher. Trata-se, provavelmente, de libertos (ambos possuem o mesmo *nomen* e, ela, um *cognomen* grego); mas não são cultos: escrevem *cui* *cua*, em vez de *cum* *qua*.

Foram seguramente gravados na segunda metade do séc. I d.C. (não há referência aos Deuses Manes, mas as fórmulas finais já não são simples), ostentam uma onomástica indígena (*Maximus* é um “decknamen”) e as duas últimas estelas estão decoradas com crescentes lunares (a penúltima apresenta também uma rosa de oito pétalas). Os crescentes simbolizam o mundo dos mortos e são frequentes na epigrafia peninsular, particularmente na do território vetão, ao qual *Ammaia* pertenceu ou foi vizinha.

Há, pois, uma simbiose de elementos indígenas (estela, decoração e onomástica) e romanos (língua e fórmulas latinas).

A romanização apresenta-se mais intensa numa peça de Elvas (IRCP, n.º 583), com o seguinte texto:

«Aqui jaz Comínia Ávita, filha de Marco (Comínio),
de nove anos.

Rogo-te, ó passante, que digas: “a terra te seja leve!”

Marco Comínio Clemente e Víbia Ávita,
filha de Marco (Víbio), mandaram fazer à filha.»

Praticamente todos os elementos são romanos: o suporte (placa), o material (mármore), a estrutura onomástica (*nomen* + *cognomen*), o formulário e a decoração (placa moldurada, folhas

de hera para separar palavras). Apenas o *cognomen* das duas mulheres (*Ávita*) é indígena.

Esta família adoptou já plenamente, como é óbvio, a crença e o ritual romanos.

3.2. Imigrantes e indígenas

Afirmámos que o medo da morte se manifestava no sentimento de solidão. Todos procuravam estar acompanhados num momento tão transcendental e deixaram provas inequívocas dessa preocupação.

Em Mértola, um imigrante regista tal sentimento nos seguintes termos (IRCP, n.º 98):

«A Lúcio Júlio Apto, o seu patrono Galiano.

A terra itálica me viu nascer, a Hispânia me sepultou.

Vivi cinco lustros, o sexto inverno matou-me.

Neste território vivia ignorado de todos
e como um hóspede.

Aquele que tudo nos deu, aqui deu também o túmulo.»

Não é um lusitano. É um liberto que morre na Lusitânia e deixa testemunho dos hábitos romanos: utiliza uma ara com frontão (imitação da habitação tertena); mitiga a sua solidão através da acção do seu patrono; os seus restos repousam num túmulo.

Em Évora, os membros de um colégio funerário recordam o colega através de um contributo pessoal (IRCP, n.º 390):

«Aqui jaz Tito Caleu Marciano, de vinte anos.

Que a terra te seja leve!

Cássia Marcela (...) mandou fazer.

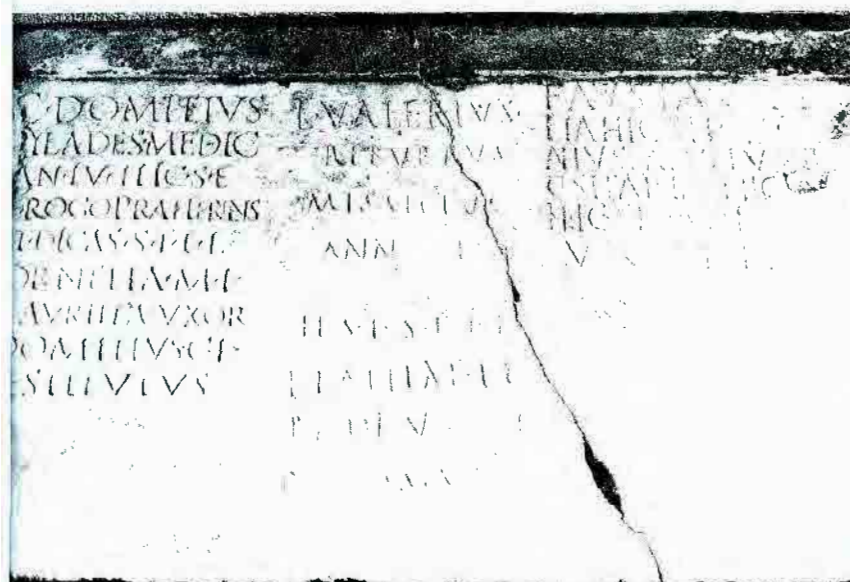
Também os Amigos Nemesíacos (deram)
para a lápide dois sestércios.

Os Nemesíacos.»

O defunto, de origem indígena (*Calenus*), recebeu um monumento romano (ara), para o qual uma organização romana (o colégio funerário dos Nemesíacos) contribuiu ela própria, ‘acompanhando-o’ a fim de que não se sentisse só na sua ‘viagem’ para o que está ‘mais além’.

A solidão quebrava-se simbolicamente, pois era vulgar que o defunto se dirigisse a quem lia o seu epitáfio. Além do mais os romanos consideravam a morte um “descanso”, expressão registada em IRCP, n.º 270:

«Quem quer que sejas, ó viandante que passares por mim,
neste lugar sepultada, se de mim tiveres pena
depois de teres lido que faleci no vigésimo ano de vida
e se o meu descanso te sensibilizar, rogarei que,
fatigado (da vida), tenhas mais doce descanso.»



3. Placa de 213 cm de comprimento, conservada em Mérida (Veleja, 11, 1994, p. 117-167). Destina-se a um enterramento comum: os defuntos são vários, sem relação familiar entre si, tendo os respectivos epitáfios sido gravados em momentos diferentes e por distintas mãos. Trata-se de uma placa marmórea simples; apenas um tosco ressalto enquadra o campo epigráfico.

Este conceito adquiriu um carácter sagrado. Veja-se esta ara emeritense (Álvarez Martínez, 1973, p. 522):

«Ao Descanso Eterno.

A Publília Flaviana, de vinte e seis anos.
Tibério Cláudio Eutico à sua pientíssima filha.
A terra te seja leve!»

Nestes dois epitáfios os defuntos são seguramente libertos. Poderia tratar-se de uma crença grega (epicurismo) trazida para terras lusitanas.

3.3. Crenças dos grupos romanizados e cultos

Desde finais do séc. I d.C. — como vimos já — gravava-se a dedicatória aos Manes. Em Mérida, lê-se (CIL II 573):

«Consagrado aos Deuses Manes.
Aqui jaz Gaio Lâncio Juliano, de dezasseis anos.
A terra te seja leve!
Júlia Proba, sua mãe,
para o seu pientíssimo filho mandou fazer.»

É lógico que na capital da Lusitânia os costumes romanos se rivessem difundido antes e com maior solidez do que no resto da província. Porém, *Lancius* é um *nomen* lusitano (*Lancia* era o nome de duas cidades lusitanas) e a sua mãe é, seguramente, uma indígena romanizada (gentílico Júlia); mas os elementos utilizados são claramente romanos: uma formosa ara (com arco em forma de edícula) com jarro e pátera, texto em latim e formulário romano. Foi feita no séc. II d.C. e, não fora o *nomen Lancius*, acreditaríamos que tinha sido executada por e para romanos.

No entanto, nem todos os romanos acreditavam nos Manes.

Também havia cépticos (inclusive ateus), como está patente numa ara do território emeritense (ILER 3839), com todos os elementos clássicos (frontão, jarro e pátera):

«Clódia Urbana, de quarenta anos.

Marco Semprônio Semproniano fez para a sua incomparável e amantíssima esposa.

Tu, que estás a ler aí em frente, come, bebe,
diverte-te, avança!»

Não há alusão aos Manes. Pelo contrário, recolhe-se nos versos o "*carpe diem* epicurista". Convida-se o viandante a desfrutar dos prazeres da vida. Terá tempo de 'vir' para o reino dos mortos. Os personagens poderiam ser romanos. Todavia, foram esculpidas rosas hexapétalas (símbolo solar) e há incorrecções gramaticais. Talvez fossem indígenas não completamente romanizados ou provincianos pouco cultos. Em qualquer dos casos, lusitanos epicuristas que viveram no séc. II d.C.

3.4. O ritual oficial

O funeral romano consistia num conjunto de ritos que se realizavam publicamente (a cargo do tesouro público) se o defunto era um homem importante. Veja-se o seguinte exemplo, de Mérida (ILER 6404):

«Caio Pompónio Prisco, filho de Lúcio (Pompónio),
(inscrito na) tribo Papíria, flâmine da colónia,
duúnviro, flâmine da Província da Lusitânia.
Para ele a corporação decretou, a expensas suas,
o local da sepultura, os custos do funeral, a esrátua
e o elogio fúnebre.

Tinha 37 anos. Aqui jaz. A terra te seja leve!»

Evidentemente, o defunto tinha ocupado o cargo civil mais importante da cidade e também o mais prestigioso sacerdócio (tinha sido o responsável pelo culto imperial na Província)¹. Era um homem de destaque. O seu nome, caracteristicamente romano, poderia pertencer a um descendente dos itálicos que fundaram a colónia. Em qualquer dos casos, é manifesto que no séc. I d.C. se cumpriam na capital da Província da Lusitânia os mesmos ritos que se praticavam em Roma. Como é óbvio, a placa é de mármore e ricamente ornamentada.

3.5. A plena integração

Precisamente Mérida, a capital, é testemunha da adopção de hábitos 'cultos' e 'aristocráticos', como redigir os epitáfios em verso. Os exemplares não são numerosos²; no entanto, veja-se este (ILER 5817):

«Consagrado aos Deuses Manes.

Júlia Sotira, a mais casta entre as mulheres primeiras,
doce amor, jaz coberta por este túmulo.

Prestou mais favores do que os que pôde fazer
pela sua piedade.

Ó tu que lês, sejam quem fôr, diz: "a terra te seja leve!"

Júlia Sotira, de trinta e três anos, aqui jaz.

Liberino, seu marido, e Júlia Liberina, sua filha, fizeram.»

Trata-se de novo de pessoas da *gens Iulia*, ou seja, de indígenas romanizados. Júlia Sotira é, possivelmente, uma libetta ou filha de liberta, casada com um indígena (*Liberinus*) – porquanto a sua filha não recebe o *nomen* do pai, mas sim o da mãe.

Utilizam um suporte romano (ara com todos os seus elementos decorativos) e o verso latino, no entanto a composição estrófica é incorrecta (não são dísticos bem compostos). Veneram a crença romana e imitam os maios refinados costumes. Porém, o ambiente social é claramente indígena.

Pode concluir-se, assim, que os povos da Lusitânia romana foram evoluindo lentamente. Possuíam as suas próprias crenças sobre a morte e manifestavam-nas incinerando os seus mortos e colocando estelas. Qualquer destes ritos era também vulgar entre os romanos e ambos subsistiram. Todavia, os romanos introduziram outros: crenças próprias, monumentos específicos, rituais sociais, perpetuar a memória através da escrita. Os indígenas adoptaram-nos também, a tal ponto que a simbiose era completa em finais do séc. II d.C.; agora, apenas alguns ligeiros traços permitem reconhecer que os seus autores eram indígenas romanizados.

Notas:

¹ Este mito manifesta-se no acto de passar o rio Lima, na *Gallaecia* romana (quanto a uma reanálise das fontes no sentido de igualmente valorizar, neste contexto, o rio Leça, cfr. Guerra, 1996). No entanto, ao que parece, participaram célticos do Guadiana. Veja-se ainda Vázquez Varela/García Quintela, 1998, p. 177-183. Outro tipo de crença funerária pode ver-se in Marco Simón, 1998.

² Fernández Oxea, 1950, fez o primeiro estudo sistemático. Recentemente, com novos documentos e uma análise mais matizada, Celestino Pérez, 1990.

³ Quanto às diferenças entre os monumentos do campo e da cidade, cfr. Ramírez Sádaba/Nogales Basarrate, 1995.

⁴ A integração dos indígenas em todos os actos da vida política e social romana (não apenas no ritual funerário) foi progressiva e total. Veja-se, como exemplo, Cardim Ribeiro, 1982-83.

⁵ Reunidos in Ramírez Sádaba, 1994.

Referências bibliográficas:

- ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1973) – Dos inscripciones funerarias emeritenses con la fórmula *Aeternae quieti*. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. Madrid. LXXVI, p. 521-526.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1982-83) – Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de *L. Iulius Maelo Candicus*. *Sintria*. Sintra. I-II, p. 151-476.
- CELESTINO PÉREZ, S. (1990) – Las estelas decoradas del S.W. peninsular. In *La Cultura Tartésica y Extremadura*. (Cuadernos Emeritenses, 2). Mérida, p. 45-62.
- DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. (1962-63) – *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris (s.v. FUNUS, MANES).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= IRCP).
- FERNÁNDEZ OXEA, J. R. y (1950) – Lápidas sepulcrales de la Edad del Bronce en Extremadura. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. XXIII, p. 293-318.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1993) – Viriato y la ideología trifuncional indoeuropea. *Polis*. Madrid. 5, p. 111-138.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999) – *Mitología y Mitos de la Hispania Preromana*, III. Madrid.
- GUERRA, A. (1996) – Os nomes do Rio Lima. Um problema de toponímia e de geografia histórica. In *La Hispania Preromana. Actas del VI Coloquio sobre Lengas y Culturas Preromanas de la Península Ibérica*. Salamanca, p. 147-161.
- HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae*. 1892. *Supplementum*. (Corpus Inscriptionum Latinarum, II). Berlin (= CIL II).
- MARCO SIMÓN, E. (1998) – Texto e imagen, ethos y creencias en la Hispania indoeuropea de época republicana. In *Italia e Hispania en la Crisis de la República Romana*. Madrid, p. 392-396.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1994) – Cultura literária en la epigrafía romana emeritense (inscripciones paganas). In *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, II. Madrid, p. 823-827.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L.; NOGALES BASARRATE, T. (1995) – Estelas romanas de la provincia de Badajoz: su significado sociológico. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*. Pamplona. 66, p. 389-401.
- VAZ, J. L. I. (1997) – *A Civitas de Viseu: Espaço e Sociedade*. Coimbra.
- VÁZQUEZ VARELA, J. M.; GARCÍA QUINTELA, M. V. (1998) – *A Vida Cotid na Galícia Castrexa*. Santiago de Compostela.
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscriptiones Latinae de la España Romana*. Barcelona (= ILER).

O RETRATO FUNERÁRIO NA LUSITÂNIA

Os territórios ocidentais da Península – faixa geográfica que haveria de constituir em finais do séc. I a.C. a nova província da *Lusitania* (Alarcão, 1988; id., 1988a; Martín, 1999) – careciam de tradição iconográfica quanto ao uso da imagem pessoal (Nogales Basarrate, 1999, p. 351-352), especialmente se os compararmos com o Levante e o Sul da *Hispania* (García y Bellido, 1949).

A precoce aculturação dos colonizadores mediterrânicos desde finais do II milénio – particularmente a iniciação aos repertórios de cunho clássico reflectida na bagagem das oficinas locais, em primeiro lugar através das obras importadas e, mais tarde, com a realização de versões autóctones – fez germinar determinados tipos escultóricos na época ibérica e ibero-romana que se articulam, sem solução de continuidade, com o conceito romano de retrato (Léon, 1998, p. 153-169). Por tudo isto, a situação da Península após a efectiva colonização e domínio cultural romanos manifesta-se como exemplo de diversidade no âmbito do mosaico cultural que existiu durante a primeira fase da romanização (De Francisco, 1989).

Se nos circunscrevermos, em particular, ao território lusitano (Cerrillo/Cruz, 1993, p. 159-178), notar-se-á que o fenómeno retratístico se insere, ao longo de várias décadas, dentro do mais genuíno produto urbano (Étienne, *et al.*, 1976; Souza, 1990; Moutinho, 1994; Matos, 1995; Nogales Basarrate, 1997). Trata-se de uma demonstração artística ligada aos grupos citadinos, pouco evidente no território periférico onde, como é lógico, o peso do indigenismo e a falta de tradição plástica retardavam a adopção dos modelos iconográficos concebidos pelos colonizadores, em boa parte dos casos directamente importados da Península Itálica.

Centros como *Conimbriga*, *Emerita*, *Ebora*, *Aeminium*, *Olisipo*..., capitalizam a maior percentagem da produção de retratos, contrastando com a menor incidência deste tipo escultórico em zonas mais longínquas e setentrionais, onde apenas se contam algumas obras de relevância artística, que permanecem consequentemente fora dos circuitos criativos operantes nas cidades e núcleos urbanos significativos (Gorges, 1990; Gorges/Rodríguez, 1999), a partir dos quais se escoariam os produtos para a periferia.

A análise sistemática do retrato funerário, quer na *Lusitania* como na quase totalidade das províncias, choca com várias dificuldades; por um lado, a maior parte das obras recuperadas e conservadas nos nossos museus e colecções carece de informação arqueológica exacta que permita determinar a sua origem concreta e saber, assim, se o retrato é ou não funerário; noutro aspecto, torna-se necessário compreender que a análise do retrato

Trinidad NOGALES BASARRATE

funerário deve conceber-se, indissolivelmente, como um estudo de conjunto.

Captar a singularidade e a evolução dos retratos sem compreender a sua articulação com os recintos funerários para os quais foram concebidos, não deixa de constituir uma visão um tanto parcelar do fenómeno. Lamentavelmente, os retratos funerários escultóricos da *Lusitania* apenas foram estudados, até à data, no âmbito de uma perspectiva catalográfica. Falta-nos uma visão pormenorizada das necrópoles onde essas obras deveriam localizar-se. No nosso estudo sobre o retrato privado emeritense dedicamos um capítulo ao contexto do retrato, concedendo um papel importante ao enquadramento tumular, de onde provém a maioria dos retratos considerados funerários oriundos da capital lusitana (Nogales Basarrate, 1997, p. 224 ss.).

A mais precoce variante retratística, aquela que se articula com os tipos de tradição tardo-republicana, surge bem cedo nos novos territórios ocidentais, constituindo *Augusta Emerita* um centro-chave. O grupo mais abundante, que se mantém na tradição do retrato realista itálico, que capta as efígies de anciãos e homens maduros plenos de realismo, por vezes quase descartados pela dureza dos seus traços, pode situar-se na etapa que definimos como “realismo emeritense”, composta por bom lote de retratos funerários maioritariamente masculinos (Nogales Basarrate, 1997, p. 3-17 e 134-140). São cabeças-retrato destinadas a serem incorporadas numa estátua, em geral togada, que se colocava na fachada monumental do mausoléu familiar (Hessberg, 1993), seguindo o tradicional modelo itálico que conhecemos através dos mais usuais exemplos pompeianos (Döhl/Zanker, 1979, p. 177-210).

Esta corrente realista, no âmbito da qual podemos situar o retrato masculino de *Pax Iulia* (Souza, 1989, p. 12, fig. 8), não foi exclusiva da *Lusitania*. Subjaz em toda a produção hispânica um certo apego à tradição tardo-republicana (León, 1980), tal como está patente nos retratos funerários recuperados em Barcelona ou na Bética, mais antigos que os lusitanos. Porém, o território ocidental manteve este padrão durante mais tempo, enquanto que o Levante e o Sul da Península iam renovando as suas mensagens iconográficas.

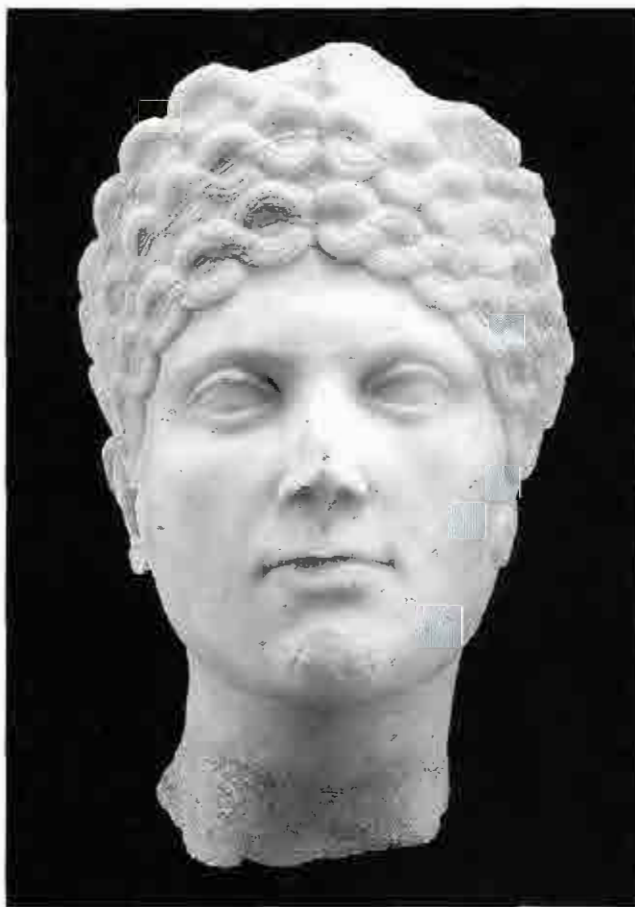
Nesta progressiva renovação e transformação dos retratos durante a fase augustana e tiberiana, começam a desempenhar um papel essencial as séries imperiais (Rose, 1997; Garriguet, 1999), que – se se mostram ainda então timidamente – vão florescer ao longo da fase júlio-claudiana no âmbito do fenómeno do culto imperial (Étienne, 1958; Fishwick, 1978). São abundantes os grupos estatuariários recuperados: *Conimbriga*, *Aeminium*,

Myrtilis, Augusta Emerita... Neles se adaptam os mais diversos esquemas estatuarios (Garriguet, 1999), detectando-se, inclusive, oficinas escultóricas de cunho local – como o exemplo dos retratos de *Aeminium* (Souza, 1990, n.ºs 32, 34, 39 e 41) –, de onde, logicamente, deverão ter saído obras de carácter privado funerário.

Enquanto que nos retratos oficiais se manifesta um maior apego aos padrões metropolitanos, na produção privada, ao longo de todo o séc. I d.C., torna-se patente um maior desdobramento de variantes na captação dos particulares, uma maior liberdade na interpretação dos modelos. Se o séc. I d.C. vai ser, para a capital lusitana, o momento do arranque definitivo das oficinas retratísticas emeritense (Nogales Basarrate, 1997, p. 138-146), também o resto dos territórios provinciais urbanos se movem dentro de uma mesma tónica de fluidez produtiva, de estabelecimento de oficinas e de considerável avanço técnico-estilístico, rompendo com as décadas precedentes, nas quais apenas se detectava uma tímida resposta à crescente procura por parte dos novos cidadãos.

O momento fulcral na laboração das oficinas de retrato temos de situá-lo nos meados do séc. I d.C., em plena fase claudiana. Parece que este período constitui o arranque da produção marmórea, tal como se comprova pela monumentalização dos centros urbanos. A popularização do retrato, nos primeiros momentos associado às elites locais (Nogales Basarrate, 2001), trouxe como consequência um considerável aumento das versões livres privadas. Os retratos tibério-claudianos, tanto masculinos como femininos, abrem-se a um leque de variedades. A cabeça feminina, tiberiana, de *Comimbriga* (Souza, 1990, p. 19, n.º 31), elaborada para ser inserida numa edícula, manifesta bem quer o aspecto local da produção privada, quer a referida liberdade de criação de modelos originais.

Estes novos colonos, nas suas novas colónias, desejam seguir passo a passo os rumos do tratamento da imagem pessoal de cunho romano. São muitos os retratos, tanto masculinos como femininos, que caracterizam este período: mulheres que adaptam os complexos tocados das imperatrizes júlio-claudianas, que inclusivamente se atrevem a manter na respectiva efígie funerária o seu mais genuíno penteado de ancestral sabor hispânico – como no caso da conhecida “cigana” emeritense (Nogales



Retrato feminino de Ossoroba (Hital) do séc. I d.C. inícios do III.

Basarrate, 1997, n.º 42, est. XXVIII) –, que rompem com as normas estabelecidas para imprimir um gosto pessoal à sua derradeira imagem – tal como observamos no busto da jovem de Alcácer do Sal (Souza, 1990, p. 56-57, n.º 156).

As estátuas-retrato, apenas conservadas em ocasiões pontuais (Nogales Basarrate, 1997, n.º 39, est. XXXV), vêem-se acompanhadas e enriquecidas por novos formatos: bustos, relevos para incorporar na frente de nichos e edículas, e outros monumentos soltos com a imagem do defunto, todos eles para satisfazer as emergentes clientelas locais.

No contexto deste fenómeno de popularização do retrato, não podemos deixar de mencionar o curioso e imponente exemplo de estátuas, bustos, relevos e cabeças-retrato provenientes do Santuário de Endovélco, em São Miguel da Mota (Souza, 1990, p. 33-38; Matos, 1995,

p. 133-179). O carácter vivo das esculturas, descobertas conjuntamente com as complementares obras epigráficas, não impede que possamos ter em consideração este rico lote escultórico ao analisarmos a popularização da retratística lusitana durante o primeiro século da era e todo o seguinte. Através do estudo dos formatos, deduz-se um adequado conhecimento e familiaridade quanto às tipologias mais utilizadas nas restantes regiões do Império. Apenas o factor técnico e o estilo da execução separam estas obras de outros repertórios peninsulares mais conseguidos, de idêntica cronologia.

A transição para o séc. II opera-se sob a influência dos padrões tardo-flavianos e trajânicos, aos quais a *Lusitania* não se subtraiu. Os complexos modelos desta fase detectam-se nas obras pétreas e em toda uma série de produções menores em terracota, que deverão corresponder a uma estimulante procura por parte das classes populares. Os sectores melhor instalados, como a orgulhosa dama de *Ossoroba* (Souza, 1990, p. 43; Matos, 1995, p. 28-29), evidenciam a sua posição através de uma modelação mais barroca das modas metropolitanas (fig. 1).

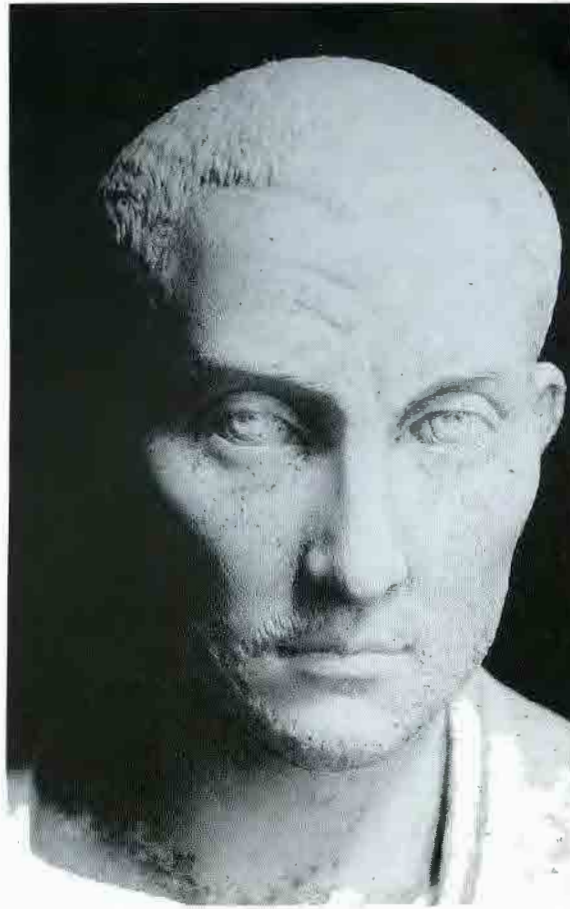
Ao longo de todo o séc. II, quer nos momentos adriânicos quer nos antonianianos, os retratos funerários diminuem, de um modo geral, relativamente aos da centúria anterior, mas as obras conservadas não desmerecem em confronto com as produções de maior nível. Tanto os retratos femininos emeritenses (Nogales

Basarrate, 1997, n.ºs 47 a 52) como o esplêndido busto particular de *Balsa* (Souza, 1990, p. 44), além de outros acéfalos (id., *ib.*, p. 45), são de singular qualidade, apesar do declínio quantitativo que então sofre este género escultórico. A reutilização de muitos dos retratos provocou o desaparecimento de uma boa parte deles, e em alguns casos pode intuir-se uma reutilização das obras com certo carácter sagrado, no âmbito do fenómeno da *consecratio in forma deorum* – que poderá ter sido o tratamento recebido pela estátua de Serpa, na qual se juntou ao corpo de Esculápio uma cabeça-retrato masculina de feições hadriânicas (Matos, 1995, p. 50-51).

Ainda que presentes já no séc. I, é a partir do séc. II que se difundem outros tipos funerários a considerar, nos quais se incorpora o retrato do defunto, só ou em grupo. Trata-se dos altares e estelas, que tanto peso acabam por ter no núcleo emeritense (Nogales Basarrate, 1997, p. 149-164; Edmondson/Nogales/ Trillmich, 2001) e que, segundo parece, se difundiram pelos restantes núcleos urbanos sem atingirem os níveis de qualidade patentes nas obras executadas na capital. Possivelmente, muitas das oficinas augustanas importaram os seus esquemas directamente de Roma e trabalharam circunscritas a *Emerita*. A produção periférica não deixa de constituir, neste aspecto, um mero reflexo da metropolitana (Cerrillo/Cruz, 1993, p. 164-168).

A periferia lusitana e as margens territoriais, onde se localiza boa parte das estelas graníticas com a representação esquemática do defunto, de tal forma que se duvida tratar-se de retratos propriamente ditos, apenas entre as obras marmóreas possuem exemplos de nível equiparável ao das restantes zonas. Estes monumentos nortenhos seguem os padrões das estelas da Meseta, em cujos grupos há que reconhecer a maior parte dos respectivos modelos (Abásolo, 1993, p. 181-193).

A passagem para o séc. III caracteriza-se por uma progressiva diminuição dos retratos isolados. Os relevos funerários, principalmente as estelas, seguem o seu caminho no âmbito de um quadro complexo, no qual também os núcleos agrários lusitanos vão desempenhando o seu progressivo papel sócio-económico (Gorges, 1979; Fernández Castro, 1982). Os retratos destes proprietários agrícolas, como a jovem de Castanheira do Ribatejo (Souza, 1990, p. 50; Trillmich, 1993, p. 405-406; Matos, 1995,



2. Retrato masculino da villa romana de Majona (segundo terço do séc. III d.C.).

p. 100-101) ou o varão de *Ehora* (Souza, 1990, p. 31-32), inserem-se nas faces frontais dos seus sarcófagos, dentro do repetido exemplo da *imago clipeata*.

Quanto à produção de sarcófagos temos a evidência destas peças, que atestam a sua existência. Onde foram elaboradas tais obras? A utilização de mármore locais comprova a presença de oficinas especializadas neste tipo monumental, do qual o núcleo emeritense não parece ter usufruído de um abundante repertório. A proximidade dos esquemas de alguns destes sarcófagos poderia proporcionar o reconhecimento de oficinas de produção.

No séc. III a clientela desloca-se do centro urbano para a periferia agrária. São vários os exemplos de retratos provenientes de *villae* que comprovam este novo rumo do trabalho escultórico. Temos um recente e excepcional caso de retrato masculino descoberto na villa romana da Majona (Nogales Basarrate, 1999, p. 356; Nogales/Creus, 1999),

em território emeritense, que podemos datar do segundo terço do séc. III d.C., como prova palpável deste “saber fazer” das oficinas e da exigência dos patronos no momento de encomendar a sua efígie (fig. 2).

A constante perda de valores plásticos no retrato a partir da segunda metade do séc. III d.C. e no vindouro séc. IV, possui uma série de causas que convém analisar (Nogales Basarrate, 1997, p. 165-169). Os exemplos escultóricos vão dando lugar às obras sobre outros suportes. A musivária, especialmente, captará boa parte da atenção dos novos retratados (Lancha, 1989), que elegem este género para exaltar a sua *virtus*. São representações nas quais o *dominus*, só ou em família, exerce as suas obrigações ou os seus prazeres como expressão da hierarquia social do território que lhe pertence (Morand, 1994), no qual ele ocupa o vértice de uma pirâmide solidamente fechada, que deve permanecer sem fissuras. Não se trata, neste caso, de retratos funerários, visto que os pavimentos ocupam a *pars urbana* da mansão, porém este facto explica que os proprietários agrícolas, enquanto são exaltados nos mosaicos, vão paulatinamente abandonando as encomendas marmóreas.

Possível de datar, em pleno, da época constantiniana, apenas conservamos – proveniente de Mérida, da zona periférica de Morerías – um fragmento de retrato masculino, que estava incorporado numa estela (Nogales Basarrate, 1997, p. 127-129).

A degeneração das formas e o estilo evidenciam o rápido abandono, nas oficinas, dos esquemas iconográficos de cunho alto-impetial, quer na modelação, quer na gradação de matizes e de tratamentos do relevo, quer, em suma, no definitivo acabamento da obra. Este fragmento emeritense constitui a prova palpável de como se mantêm os padrões mais consolidados, tendo sido porventura as oficinas mais próximas do artesanato que melhor resistiram ao seu abandono. Enquanto que os repertórios musi-

vos continuam e realçam os ciclos iconográficos apegados ao mais genuíno classicismo, é curioso que as oficinas escultóricas dêem lugar a uma nova arte, onde a forma cede ao conceito, que ganha terreno. Este final do classicismo – que tardou ainda em tornar-se realidade na sua plenitude – encaminha-nos para uma nova visão da *Lusitania*. Os territórios que foram mais refractários à romanização foram, também, os últimos a abandoná-la no Baixo Império.

Referências bibliográficas:

- ABÁSOLO, J. A. (1993) – Las estelas decoradas de la Meseta. In *Actas de la I Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*. Madrid, p. 181-193.
- ALARCÃO, J. de (1988) – *Roman Portugal*. Warminster/Wiltshire.
- ALARCÃO, J. de (1988a) – *O Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- CERRILLO, E.; CRUZ, M. (1993) – La plástica indígena y el impacto romano en la Lusitania. In *Actas de la I Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*. Madrid, p. 159-178.
- DE FRANCISCO, J. (1989) – *Conquista y Romanización de Lusitania*. Salamanca.
- DÖHL, H.; ZANKER, P. (1979) – La scultura. In *Pompei 79*. Napoli, p. 177-210.
- EDMONDSON, J.; NOGALES, T.; TRILLMICH, W. (2001) – *Imagen y Memoria. Monumentos Funerarios con Retratos en la Colonia Augusta Emerita*. Madrid.
- ÉTIENNE, R. (1958) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Diocletien*. Paris.
- ÉTIENNE, R. [et al.] (1976) – *Fouilles de Conimbriga, II: Épigraphie et Sculpture*. Paris.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M. C. (1982) – *Villas Romanas en España*. Madrid.
- FISHWICK, D. (1987) – *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, I-III. Leiden.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949) – *Esculturas Romanas de España y Portugal*. Madrid.
- GARRIGUET, J. A. (1999) – *La Imagen del Poder Imperial en las Provincias Hispanas: Tipos Estatuarios*. Córdoba. (Tese de doutoramento).
- GORGES, J.-G. (1979) – *Les Villas Hispano-Romaines*. Paris.
- GORGES, J.-G., ed. (1990) – *Les Villes de Lusitanie Romaine*. Paris.
- GORGES, J.-G.; RODRÍGUEZ, F. (1999) – *Économie et Productions de la Lusitanie Romaine*. Madrid.
- HESSBERG, H. von (1993) – Römische Grabbauten in den hispanischen Provinzen. In TRILLMICH, W. [et al.] – *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*. Mainz, p. 159-181.
- LANCHA, J. (1989) – Le rinceau aux médaillons de la mosaïque d'Achille (Pedrosa de la Vega): essai d'interprétation. In *Mosaicos Romanos. In Memoriam Manuel Fernández-Galiano*. Madrid, p. 169-180.
- LEÓN, P. (1980) – Die übernahme des römischen Porträts in Hispanien am Ende der Republik. *Madriider Mitteilungen*. Heidelberg, 21, p. 165-179.
- LEÓN, P. (1998) – La imagen en la cultura ibérica: la escultura. In *Los Iberos Príncipes de Occidente*. Barcelona, p. 153-169.
- MARTÍN, A. M. (1999) – *Los Orígenes de Lusitania. El Primer Milenio a.C. en la Alta Extremadura*. Madrid.
- MATOS, J. L. de (1995) – *Inventario do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.
- MORAND, I. (1994) – *Idéologie, Culture et Spiritualité Chez les Propriétaires Ruraux de l'Hispanie Romaine*. Paris.
- MOUTINHO, A. (1994) – *Coleções. Museu Monográfico de Conimbriga*. Lisboa.
- MOUTINHO, A., comiss. cient. (1997) – *Portugal Romano. A Exploração dos Recursos Naturais*. Lisboa.
- NOGALES BASARRATE, T. (1997) – *El Retrato Privado en Augusta Emerita*. Badajoz.
- NOGALES BASARRATE, T. (1999) – El retrato en Hispania. In *Hispania el Legado de Roma. En el Año de Trajano*. Zaragoza, p. 350-357.
- NOGALES BASARRATE, T. (2001) – Autorrepresentación de las elites provinciales: el ejemplo de Augusta Emerita. In *Élites Hispaniques*. Bordeaux, p. 121-139.
- NOGALES BASARRATE, T.; CREUS, M. L. (1999) – Escultura de villae en el territorio emeritense: nuevas aportaciones. In GORGES, J. G.; RODRÍGUEZ, F. – *Économie et Productions de la Lusitanie Romaine*. Madrid, p. 499-523.
- ROSE, CH. B. (1997) – *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*. New York.
- SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal*. Coimbra.
- TRILLMICH, W. [et al.] (1993) – *Hispania Antiqua. Denkmäler der Römerzeit*. Mainz.

SARCÓFAGOS ROMANOS DA LUSITÂNIA OCIDENTAL

José Luís de MATOS

A substituição das elites governativas que se produziu no Império Romano durante o século III por ocasião da chamada “crise do Império” mudou o sistema político-social até aí vigente e, em consequência, alterou de forma profunda a ideologia e o sistema de valores.

A ruptura quase total que os imperadores militares provocam entre o sector governativo e as velhas elites romanas, de que é exemplo paradigmático o abandono de Roma como lugar central do Império, a militarização da administração (e a militarização das consciências) – acompanhada da semi-feudalização dos senhores da terra, dos *domini* ou *potentes* –, tem como corolário a ressurgência de uma nobreza castrense e, consequentemente, a prevalência dos ideais guerreiros. Estes vão emergir a partir de então com uma intensidade não conhecida nos territórios europeus desde a Idade do Ferro e vão ser aí adoptados posteriormente durante pelo menos quinze séculos ininterruptos.

Mais importante para o tema que nos ocupa é a revolução ideológica: a adopção de uma *koiné* social que assumiu os valores específicos da porção oriental do Império, um helenismo de características próprias, estruturalmente permeável às influências de um Oriente que lhe era próximo filtradas através do sempre efervescente cadinho cultural que é o Levante Mediterrânico.

Através de mediações sucessivas o *Princeps* republicano, gestor de uma “democracia de interesses”, transformou-se, no decorrer do século III, no déspota iluminado, na figura sagrada, distante e idealizada característica do *dominato* de Diocleciano e Constantino.

No meio de guerras e de instabilidade, na emergência de novos paradigmas sociais e ideológicos, a religião romana – e, nomeadamente, a religião funerária – alterou-se substancialmente. Criaram-se, em geral, as condições necessárias para os sincretismos e unitarismos religiosos, e um terreno favorável ao desenvolvimento de mitraísmos e cristianismos. O rito funerário de inumação da antiga tradição etrusca volta a ter a preferência dos habitantes do Império por influência das velhas culturas inumantes do Levante Mediterrânico.

O tema é vasto e ultrapassa largamente o âmbito deste estudo. Não pode, no entanto, deixar de pôr-se em causa a mitologia histórica decimonónica ainda recorrente nos nossos dias, que insiste no tema da decadência do Império associada, por vezes, à conversão de Roma ao cristianismo. Mas a decadência existe só para quem o Império ideal é concebido na figura do “Império Republicano”, ou Alto Império; trata-se, bem entendido, de uma concepção meramente ideológica. Quanto a conversões, talvez fosse mais correcto

dizer que – sem paradoxos inúteis – terá sido o cristianismo quem se converteu ao Império, não o contrário (Maier, 1972, p. 4-44; Remondou, 1967, p. 3-73).

A religião funerária patente nos relevos dos sarcófagos encontrados na Lusitânia ocidental, em território actualmente português, constitui uma chave importante para o entendimento da progressiva transformação – estética, simbólica e religiosa – dos valores culturais do Alto Império naqueles que se tornam vigentes no Baixo Império a partir de finais do século III e no paleo-cristianismo (Brown, 1997, p. 1 a 26 *passim*, princ. 10-11).

Do ponto de vista estético, a escultura tardo-romana tem sido geralmente classificada como uma arte fruste, rude, de tipo provincial e, até, de feição decadente e degenerada. Mesmo quando a figuração humana se aproxima dos modelos clássicos do helenismo, nomeadamente dos que vigoraram na época tardia de Escopas ou de Praxíteles, as descrições sublinham sempre a desproporção dos elementos escultóricos, a delgadez dos membros ou do tronco da figura, a cabeça desmesurada, os membros mal modelados, a levitação dos corpos que não assentam os pés na Terra. Trata-se, em suma, da desconstrução da realidade visual.

De facto, nos séculos III e IV, época em que foram executadas a maior parte das peças escultóricas que nos interessam, não tinha já qualquer sentido a mundividência naturalista, aristotélica, do Mundo, cujo escopo era o entendimento, o desvelar da natureza. Essa ideologia tinha sido progressivamente substituída pela noção platónica de que o que se vê são meras sombras do verdadeiro mundo, o das ideias. Plotino, o principal filósofo neoplatónico, de meados do século III, chama-lhe o *nous*, o “inteligível”, e os neoplatónicos cristãos posteriores identificam-no com o lugar onde Deus habita. Para uma generalizada mundividência neoplatónica que vigora nos séculos III e IV, pouco importava o aspecto exterior da realidade, o fenómeno do nùmeno oculto.

A imagem torna-se, na proposta estética plotiniana, apenas um veículo do “Mais Além”, onde os corpos esguios e flu tuantes reduzem o seu volume e quase desaparecem, a cabeça grande é a sede do espírito, os olhos enormes são a porta da alma (Grabar, 1968, p. 15-27, 52; Bruyne, 1959). A par da ideologia guerreira de que acima se falou, o século III inaugura uma mundividência estético-religiosa que se prolongará até finais da Idade Média, fixando como objectivo a desconstrução dos corpos.

A simbólica utilizada nos relevos dos sarcófagos tardios descobertos na Lusitânia ocidental é, aparentemente, de tipo clássico: trabalhos de Hércules, musas, erotes, jardins e símbolos dioni-

siacos, leões funerários, *Tellus* (a Terra) e o Oceano, as estações, a caça e o banquete são, na verdade, temas recorrentes na escultura de relevo desde a Alta Antiguidade Clássica. Não é desvirtuado o sentido antigo dos símbolos, mas a simbólica do discurso figurativo transcende os anteriores significados (Brown, 1997, *loc. cit.*).

Aprofunda-se, nos séculos III e IV, o entendimento órfico e platónico acerca do "Mais Além". Não se deseja libertar os mortos apenas dos constrangimentos a que os obrigava a morada permanente nos *loci inferi* – os infernos que a religião mortuária de tipo crónico privilegiava anteriormente; materializava-se agora, através da arte, a esperança da libertação dos infernos e a consequente subida dos espíritos fúnebres até aos Campos Elíseos, para aí gozarem uma vida de "Bem Aventurança" (cfr. Matos, 1999).

De um modo global e sintético, pode afirmar-se que isto é conseguido através do realce espiritual dado à velha figura de Diónisos, a divindade relacionada quer com a renovação do mundo natural quer, também, com a sabedoria e o culto das artes, facetas que configuram duas formas distintas mas complementares de organização da simbólica funerária.

Diónisos opeta a ressurreição da natureza, patente na abundância dos frutos e na vindima. Identificando-se com Apolo e assumindo as duas sabedorias, dionisiaca e apolínea, o deus preside às musas e às artes com elas relacionadas, assume a figura do filósofo e do mestre de *schola* ou de *eiresis*.

A temática dionisiaca não é tão evidente em outras propostas do discurso funerário parentes nos sarcófagos, como, por exemplo, nos temas da caça e da viagem, ou no tema da *virtus*, do metecimento e da recompensa através do esforço pessoal. Na verdade, todos estes temas se relacionam de forma directa ou indirecta com o fruit de uma sobre-vida bem-aventurada. Mesmo os temas da dormição e do apagamento do facho da vida, recorrentes desde muito cedo na arte funerária romana, convivem bem com o culto dionisiaco de cariz tumular.

Note-se que, nos séculos III e IV, está em formação o paradigma helenístico do cristianismo, período em que as escolas cristãs se identificam com escolas de filosofia, altura em que o Cristo jovem das catacumbas aparece representado ou na figura de um verdadeiro Diónisos ou como um Mestre filósofo, momento no qual – quanto a aspectos essenciais da sua identidade – o cristianismo se converte ao Império Tardio de feição orientalizante (Sachot, 1999, p. 181-245; Brown, 1997, *loc. cit.*).

São oito os sarcófagos encontrados na Lusitânia ocidental. A identificação do defunto com Eros psicopompo adormecido vê-se em alguns relevos funerários, nomeadamente na peça mais antiga da presente série, o "Sarcófago de Eros". Quase da mesma época, o "Sarcófago dos Leões" tem referências ao tema da ressurreição e constitui uma espécie de 'porta de entrada' na temática dionisiaca. O "das Estações" e o "das Vindimas" são claramente naturalistas. O tema do "Amigo das Musas", *Mousikos*

Anêr, aparece no "Sarcófago das Musas" e no "dos Filósofos e Musas", com ligações evidentes ao tema da sabedoria. A *virtus* está patente no fragmento do "Sarcófago dos Trabalhos de Hércules" e na platibanda do "Sarcófago da Caça e do Banquete", relevo este que celebra também o *convivium*, outro tema referente à felicidade além-túmulo.

Sarcófago de Eros (fig. 1)

Orig.: Elvas. Mat.: Mármore.

Dim.: 77 x 45 x 1,5 cm.

Pos.: Biblioteca-Museu de Elvas.

Bibl.: Matos, 1966, p. 157; Souza, 1990, n.º 143.

Tampa de um sarcófago, mostrando um erote reclinado e adormecido, segurando um archote voltado para baixo e junto de algumas papoulas dormideiras – triplo símbolo da morte.

Provincial. Meados do séc. II.



1. Sarcófago de Eros (Souza, 1990, n.º 143).

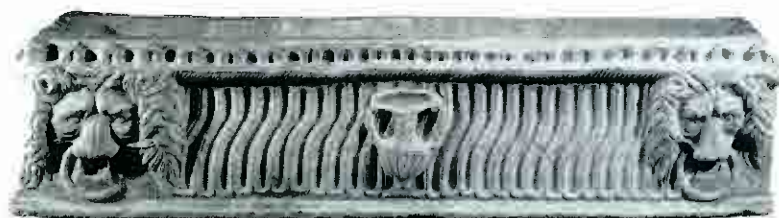
Sarcófago dos Leões (fig. 2)

Orig.: Évora. Mat.: Mármore.

Dim.: 54 x 245 x 89 cm.

Pos.: MNA, N.º 994.25.1.

Bibl.: Heleno, 1948, p. 483, fig. 7; García y Bellido, 1949, n.º 273; Souza, 1990, n.º 69; Maciel, 1996, p. 125-128; Matos, 1995, n.º 48.



2. Sarcófago dos Leões (Matos, 1995, p. 109).

Ao centro do relevo está colocado um vaso de duas asas que tem a forma típica dos vasos sacrificiais ou de libação, ladeado de caneluras verticais paralelas e ondeadas (estrigilos) e dois prótomos de leão um em cada extremo do baixo relevo; as fauces seguram uma argola.

O vaso é utilizado nas libações funerárias e o recipiente contém a água benta, purificadora, das religiões mistéricas. Significado funerário e também vitalista tem tradicionalmente a cabeça dos leões, animais relacionados com a morte mas, também, com a força e a vitalidade – e, portanto, com a ressurreição e a vida futura.

Provável fabrico provincial. Datável dos finais do séc. II.



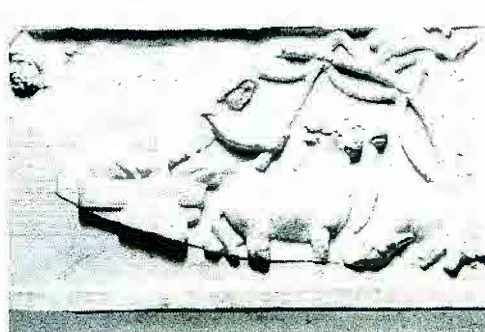
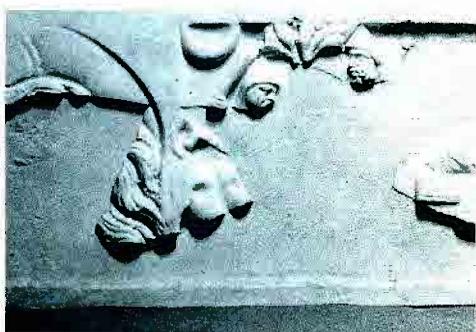
3. Sarcófago dos Trabalhos de Hércules (Matos, 1995, p. 111).

Sarcófago dos Trabalhos de Hércules (fig. 3)

Orig.: Monte da Azinheira, Reguengos, Évora. *Mat.:* Mármore. *Dim.:* 15 x 148 x 74 cm. *Poss.:* MNA, N.º 994.11.1. *Bibl.:* Souza, 1990, n.º 70; Matos, 1995, n.º 49.

Fragmento da platibanda de um sarcófago, com relevos figurando o tronco e os pés de uma figura masculina, nua, em três cenas distintas: prendendo pelos chifres uma corça; junto de um equídeo deitado; caminhando na direcção de um vaso de boca larga. Logo a seguir ao primeiro quadro, a cauda e a pata de um touro denunciam uma outra cena. Trata-se, claramente, da representação de quatro dos doze trabalhos de Hércules: a captura da corça de Ceríneia; a vitória sobre o touro de Creta; a submissão das éguas de Diómedes; e a prisão e entrega do javali do Monte Erimanto. No espaço central da platibanda, ora completamente destruído, caberiam mais duas cenas. Em cada um dos frontões laterais uma leoa (junto de um vaso tombado) representa a autora e o nascimento do sol – e, por isso, o renascimento da vida após o sono da noite e da morte –, contrapondo-se ao vaso tombado que significa a morte.

Provavelmente dos inícios do séc. III.



5. Sarcófago do Banquete (Matos, 1995, p. 103).

Sarcófago da Vindima (fig. 4)

Orig.: Castanheira do Ribatejo, Vila Franca de Xira, Lisboa. *Mat.:* Mármore branco. *Dim.:* 38 x 118 x 46 cm. *Poss.:* MNA, N.º 994.20.1. *Bibl.:* Heleno, 1948, p. 475, figs. 1.4, 1.7; García y Bellido, 1949, n.º 269; Souza, 1990, n.º 140; Maciel, 1996, p. 140-143; Matos, 1995, n.º 45.

Tem a forma geral de uma cuba de vinificação (*lenós*). Mostra na face principal o retrato de uma jovem no interior de um medalhão assente sobre um vaso sacrificial bi-ansado.

Deste vaso brotam ramos de oliveira, parras e cachos de uvas que vão preencher todo o espaço da face principal e, parcialmente, das laterais.

Entre as ramagens que saem do vaso – ornado de parras –, aparecem pequenos cupidos, cestas de vindimas, aves e animais campestres como coelhos, cobras, escorpiões, lagartos, caracóis e gafanhotos.



4. Sarcófago da Vindima (Matos, 1995, p. 101).

A forma de *lenós* deste sarcófago, a presença do vaso sacrificial ou de libações, dos cupidos psicopompos ("anjos", na terminologia adoptada pelos cristãos) e, em si mesma, toda a cena vindimária, possuem um significado báquico ou dionísaco evidente relacionado com a felicidade da "Vida Além-Túmulo".

Importado. Meados do séc. III.

Sarcófago do Banquete (fig. 5)

Orig.: Tróia, Melides, Grândola. *Mat.:* Mármore. *Dim.:* 36 x 226 x 3,6 cm. *Poss.:* MNA, N.º 994.10.1. *Bibl.:* Souza, 1990, n.º 158; Maciel, 1996, p. 160-164; Matos, 1995, n.º 46.

Platibanda da tampa de um sarcófago, com um painel em relevo de cada lado de uma cartela central.

No painel da esquerda estão figurados dois temas: o da caça nocturna, com o caçador levantando o bastão e conduzindo dois cães em posição de abocanharem a peça, além da representação de um quadrúpede – pantera ou lobo – preso numa rede; e o tema da viagem com um passageiro e o cocheiro sentados em carro de bois.

O painel da direita é preenchido pelo quadro de um banquete festivo realizado num *triclinium*, vendo-se ao fundo a colunata e o telhado de um peristilo.

Estes três temas – a viagem, a caça e o banquete – reproduzem cenas de um quotidiano em que o viandante fatigado descansa e restabelece forças (*refrigerium*) no banquete onde a caça é servida à mesa. Em contexto funerário, significam o repouso após a viagem para o “Além”, a vitória sobre os males da vida simbolizada pelas feras domadas, o convívio com os deuses numa refeição de conotações prováveis com o banquete mitraico, reunindo Mitras e Hélios, ou mesmo com a refeição cristã (*agapé*).

As duas cabeças de jovens de farta cabeleira e barrete frígio, nas extremidades da platibanda, representam, neste contexto, o sol e a lua – e, logo, o dia e a noite –, significando o limite e brevidade da vida humana.

Provavelmente importado. Meados do séc. IV.

Sarcófago das Quatro Estações (fig. 6)

Orig.: Reguengos, Évora. *Mat.*: Mármore. *Dim.*: 59 x 195 x 63 cm. *Pass.*: Museu Nacional de Soares dos Reis. *Bibl.*: Heleno, 1948, p. 482, fig. 6; García y Bellido, 1949, n.º 270; Matos, 1966, p. 149; Souza, 1990, n.º 71; Maciel, 1996, p. 151-154.

A parte central do relevo apresenta um busto masculino em carrela redonda (*elipent*), ladeada e sustentada por duas virórias aladas. Quatro figuras de aspecto infantil, duas de cada lado do medalhão, simbolizam as estações. *Tellus* – a Terra – reclinada, encontra-se à esquerda entre as pernas dos meninos; à direita,



6 Sarcófago das Quatro Estações (Souza, 1990, n.º 71).

em simetria, está o Oceano. Sob o medalhão, um lavrador conduz os bois. Nas extremidades arredondadas do sarcófago, vemos erotes que esmagam as uvas em cubas; trata-se de uma alusão dionisiaca, reforçada pela forma geral da peça em *lenós*, ou cuba de vinificação.

Importado do centro de Itália. Séc. IV.

Sarcófago das Musas (fig. 7)

Orig.: Valado, Alfeizerão. *Mat.*: Mármore. *Dim.*: 54 x 202 x 80 cm. *Pass.*: Museu da Associação dos Arqueólogos Portugueses. *Bibl.*: García y Bellido, 1949, n.º 256; Matos, 1966, p. 143; Souza, 1990, n.º 136; Maciel, 1996, p. 134-137.



7 Sarcófago das Musas (Souza, 1990, n.º 136).

As sete musas aparecem ladeando a figura central de um filósofo ou “mestre”, que tem a mão levantada em gesto de bênção. Do lado esquerdo, Clio, Euterpe, Talia, Calíope e Terpsicore, musas respectivamente da História, da Música, da Comédia, da Poesia Épica e da Dança; e, do lado direito, Polímnia, Erato, Urânia e Melpómene, musas da Retórica, da Poesia Erótica, da Astronomia e da Tragédia. Nos topos, dois erotes adormecidos apagam os archotes; sono e extinção da luz, duplo símbolo da morte.

Possivelmente provincial. Séc. IV.

Sarcófago dos Filósofos e das Musas (fig. 8)

Orig.: Chelas, Beato, Lisboa. *Mat.*: Mármore. *Dim.*: 32 x 219 x 8 cm. *Pass.*: MNA, N.º 994.21.1. *Bibl.*: Heleno, 1948, p. 482, fig. 6; García y Bellido, 1949, n.º 260; Souza, 1990, n.º 139; Matos, 1995, n.º 47; Maciel, 1996, p. 137-139.

Platibanda da tampa de um sarcófago, com relevos à esquerda e à direita de uma cartela central, cada qual consruido por quatro grupos de personagens; duas máscaras teatrais rematam as extremidades da composição.

Os grupos de personagens figuram quatro das sete musas clássicas, de pé, junto a quatro escritores ou filósofos sentados em escabelos. Talia e Melpómene, musas respectivamente da Comédia e da Tragédia, são representadas no painel da esquerda com as máscaras que as identificam; no painel da direita estão



8. Sarcófago dos Filósofos e das Musas.

Polímnia e Clio, musas da Música e da História. Contrastando com a figura jovem das musas, os filósofos são adultos, um deles calvo, identificável possivelmente como Sócrates; apre-

sentam-se semi-nús, como é próprio daqueles que participam da sabedoria divina de Diónisos e Apolo.

Provável fabrico provincial. Séc. IV.

Notas:

¹ No MNA existe ainda um pequeno fragmento do relevo de outro sarcófago figurando a luta de Hércules com a Hidra. Trata-se de uma peça de proveniência desconhecida, muito provavelmente exterior à Lusitânia – porventura mesmo à Península Ibérica (cfr. Matos, 1995, n.º 126).

² Apresentamos os sarcófagos por ordem cronológica, começando pois pelos mais antigos. Para além dos comentários e da proposta de datação, cada ficha é sistematicamente iniciada pela indicação dos dados referentes à origem (*Orig.*), material (*Mat.*), dimensões (*Dim.*), entidade possuidora (*Poss.*) e principais referências bibliográficas (*Bibl.*) da respectiva peça.

Referências bibliográficas:

- BROWN, P. (1997) – *Authority and the Sacred*. Cambridge.
- BRUYNE, L. de (1959) – Les lois de l'Art Paléo-Chrétien comme instrument herméneutique. *Rivista di Archeologia Christiana*. Roma. 35 (1-4), p. 105-186.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949) – *Esculturas Romanas de España y Portugal*. Madrid.
- GRABAR, A. (1968) – *L'Art de la Fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, I. Paris.
- HELENO, M. (1948) – Sarcófago romano da região de Vila Franca de Xira. *Ethnos*. Lisboa. 3, p. 475-483.
- MACIEL, M. J. (1996) – *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*. Lisboa.
- MAIER, F. G. (1972) – *Las Transformaciones del Mundo Mediterráneo*. Madrid.
- MATOS, J. L. M. de (1966) – *Subsídios para um Catálogo da Escultura Luso-Romana*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- MATOS, J. L. M. de (1995) – *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.
- MATOS, J. L. M. de (1999) – O culto funerário no mundo antigo. In *Museu de Mértola. A Necrópole e Ermida da Achada de S. Sebastião*. Mértola, p. 65-68.
- REMONDON, R. (1967) – *La Crisis del Imperio Romano de Marco Aurelio a Anastasio*. Barcelona.
- SACHOT (1999) – *A Invenção de Cristo. Gênesis de uma Religião*. Lisboa.
- SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani. Corpus der Skulpturen der Römischen Welt. Portugal*. Coimbra.

ORIGENS DO CRISTIANISMO NA LUSITÂNIA

A menção mais antiga da existência de uma comunidade cristã na Lusitânia lê-se na carta 67 de São Cipriano, bispo de Cartago, escrita no ano de 254 e dirigida aos fiéis de León, de Astúria Augusta e ao diácono Élio e aos fiéis de *Emerita Augusta*, em resposta àquilo que estes lhe enviaram por ocasião da apostasia dos bispos Basílide e Marcial, durante a perseguição de Décio. Os fiéis depuseram os apóstatas das suas sedes e substituíram-nos por outros. Os bispos apóstatas recorreram ao bispo de Roma, Eusébio. Considerou-se frequentemente que Marcial era o bispo de *Emerita Augusta*.

Cipriano, referindo-se à apostasia de Marcial, escreve: «(...) que assistiu com frequência a suculentos e vergonhosos banquetes numa associação pagã. Enterrou os seus filhos numa associação funerária, em sepulcros profanos, segundo os costumes dos não-cristãos e diante deles. Ante o procurador ducenário e em actas públicas, afirmou ter obedecido à idolatria e negado a Cristo. Basílide e Marcial estão implicados em muitos outros graves delitos».

Depreende-se deste parágrafo a existência de uma comunidade cristã em *Emerita Augusta* presidida por um bispo; que este abjurou durante a perseguição; que os fiéis substituíram os seus bispos por outros; que os bispos apóstatas acudiram ao bispo de Roma, o qual lhes permitiu continuar a exercer o seu cargo; e que a comunidade cristã estava em boas relações com São Cipriano, a quem comunicaram os factos. O bispo de Cartago informa-nos também que outros bispos cristãos cometeram a temeridade de entrar em comunhão com os bispos apóstatas.

Desconhece-se, todavia, a antiguidade do cristianismo na capital da Lusitânia, a sua procedência e importância.

A mártir Eulália:

Durante a perseguição de Diocleciano, que decorreu entre os anos 303 e 305, foi martirizada na capital da Lusitânia a jovem virgem Eulália, à qual se refere o poeta hispânico Prudêncio em três hinos do *Peristefanon*, no bino IV, no XI e, sobretudo, no III, que lhe é totalmente dedicado. Neste último menciona o respectivo túmulo e o esplendor da sua basílica. São factos históricos o seu martírio e culto; mas os outros dados que Prudêncio recolhe são seguramente fantasias que também se atribuem a outros mártires cristãos. Prudêncio pôde usar como fonte de informação uma *passio*, hoje perdida, já colorida pela lenda. Segundo Prudêncio, Eulália nasceu em *Emerita Augusta* e contava 12 anos no momento da perseguição de Diocleciano. Os seus pais eram ricos e tinham propriedades agrícolas onde

José María BLÁZQUEZ

ocultaram a filha, mas esta fugiu e apresentou-se voluntariamente ao juiz e aos magistrados, a quem confessou a sua fé

cristã. Eulália foi torturada: arrancaram-lhe os peitos, o seu corpo foi rasgado com garfos, passaram-na por tochas acesas e queimaram-lhe o cabelo. Alguns dos elementos referidos repetem-se na vida e martírio de Santa Inês. Prudêncio acrescenta mais um elemento lendário: no momento da morte de Eulália a sua alma voou para o céu em forma de pomba — lenda que igualmente se conta de outros santos, como São Quintino, Santa Devota, Santa Ruperta, entre vários exemplos. A descrição de Prudêncio é uma criação literária, à qual se acrescentam certos dados históricos. A *passio* de Eulália data dos finais do séc. VII, remontando embora a uma *passio* mais antiga.

Não se conservaram testemunhos históricos de outros mártires lusitanos que receberam culto séculos depois, como os santos avileses Vicente, Sabina e Cristeta, os quais, segundo notíCIAS tardias, não dignas de crédito, nasceram em Évora ou em Talavera de la Reina. Os mártires Servando e Germano procediam, também com base numa tradição tardia, de *Emerita Augusta*, mas teriam sido martirizados em Cádiz. Veríssimo, Máxima e Júlia, de acordo com testemunhos muito tardios, eram de Lisboa. Prudêncio não menciona nenhum destes mártires, que devem ser criações posteriores.

Bispos lusitanos no concílio de Elvira:

Nos começos do séc. IV celebrou-se em *Iliberri* (Granada) um concílio, ao qual assistiram representantes de todas as comunidades cristãs da Hispânia. Participaram 19 bispos e 24 presbíteros, alguns acompanhando o seu bispo e 18 como únicos representantes das respectivas comunidades. O concílio, do qual se conservam actas, legisla somente a propósito da disciplina eclesiástica e é de um rigorismo extremo. Trata da maior parte dos aspectos morais da vida do cristão. Três bispos lusitanos — Libério de *Emerita Augusta*, Quintiliano de *Ebora*, e Vicente de *Ossonoba* — assistiram ao concílio. Desconhece-se a origem destas duas últimas comunidades cristãs, que existiam já nos inícios do séc. IV, bem como a sua importância.

Em Elvira não figura nenhum presbítero lusitano, acompanhando o seu bispo ou representando a sua comunidade cristã. O número de bispos lusitanos que compareceram é baixo, o que poderá ser um indício da pouca extensão do cristianismo na Lusitânia naquela época. Muitas regiões vastas da Hispânia não enviaram quaisquer participantes, facto que indica, muito provavelmente, não existirem ainda aí comunidades cristãs.

A maioria dos 37 representantes – e esta distinção mostra claramente a área de concentração das comunidades cristãs hispânicas nos inícios do séc. IV – procede das províncias béticas ou do sudoeste.

Potâmio de Lisboa:

Potâmio de Lisboa é um personagem importante na contro-
vêrsia ariana na Hispânia do séc. IV. Faltam elementos sobre a data do seu nascimento, da sua morte e da sua ordenação episcopal à frente da comunidade cristã de *Olisipo*. Este dado é o primeiro que se conhece no que concerne à existência de uma comunidade cristã nesta importante cidade lusitana.

A principal fonte de informação sobre Potâmio de Lisboa é o *Libellus precum*, redigido pelos presbíteros Marcelino e Faustino e dirigido ao imperador Teodósio no ano de 384. Nele afirma-se que Potâmio era bispo de Lisboa e que nos inícios do seu episcopado defendia a fé aprovada no Concílio de Niceia, celebrado no ano de 325. Depois, em tempos do imperador Constâncio, aderiu ao arianismo, tendo vindo a receber como prémio dessa vinculação uma propriedade pública, que Potâmio há muito tempo desejava. Acrescentam os autores do libelo que o bispo de Córdova, Ósio, que presidira ao Concílio de Niceia em nome do imperador Constantino, enviou às igrejas hispânicas uma carta em que denunciava e condenava a posição de Potâmio. Esta atitude deu motivo a que Potâmio, por sua vez, acusasse Ósio perante Constâncio, tendo o bispo de Córdova sido chamado ao imperador e acabado por ceder. Propôs-se, com apoio nesta última notícia, que a ligação de Potâmio com o arianismo não poderia ser posterior ao ano 357, data do Concílio de Sirmio.

A passagem de Potâmio ao arianismo deve ter sido motivada pela carta que Constâncio, depois do Concílio de Milão, celebrado no ano de 355, enviou a todos os bispos que não tinham estado presentes, instando-os a aderirem ao arianismo.

Os dois presbíteros que se dirigem a Teodósio, apresentam como causa da adesão de Potâmio ao arianismo o seu desejo de se apoderar de uma propriedade pública. Também mencionam a morte repentina do bispo de Lisboa, que interpretam como castigo de Deus, e ainda a de Florêncio de *Emerita Augusta*, sendo importante este último dado para se conhecer a extensão do arianismo na Lusitânia.

O *Libellus precum* é um panfleto contra Potâmio, de difícil interpretação histórica por causa da paixão que os autores demonstram contra o bispo de Lisboa. Alguns investigadores defendem que o *Libellus* carece de valor histórico, o que não é provável, visro tratar-se de um documento dirigido a um imperador de origem hispânica, que havia passado, já em adulto, muitos anos na Península, onde tinha possessões e de onde procediam alguns dos seus mais importantes colaboradores. Teodósio era partidário do credo de Niceia e foi ele que infligiu ao arianismo o golpe

mortal. O imperador devia encontrar-se bem informado acerca do que sucedia na Hispânia. De facto, deu razão aos dois presbíteros acusadores de Potâmio e ordenou que não se molestasse aos que comungavam com Gregório de *Hiberri* e com Hieráclides.

Porém, os escritos de Potâmio que nos chegaram são ortodoxos. Esta ortodoxia levou alguns historiadores a supor que as acusações contra o bispo de Lisboa eram falsas. Estes escritos devem datar da sua etapa ortodoxa. Mas não se pode duvidar que Potâmio simpatizou com os arianos, uma vez que o afirmam taxativamente os bispos ortodoxos contemporâneos, como Febádio de Argen (França), o qual diz que Potâmio usou com frequência expressões tomadas da fórmula de fé de Sirmio, tal como existir apenas um único Deus, indicando que só o Pai era Deus. Febádio apoda os escritos de Potâmio de arianizantes. Febádio menciona ainda a Carta de Potâmio, que se difundiu por toda a Igreja de carácter apolinarista, segundo a qual o Logos substituiu a alma. Negava-se, deste modo, a sua divindade.

Hilário de Poitiers cita Potâmio e Ósio como os dois representantes mais qualificados da doutrina defendida no Concílio de Sirmio e qualifica as suas doutrinas de blasfemas. No Concílio de Rimini, de 359, parece ter sido Potâmio que condenou o bispo de Roma, Libério, o qual, segundo Hilário de Poitiers, tinha escrito uma carta aos bispos orientais comunicando que por amor à paz da Igreja entrava em comunhão com eles e renegava Atanásio. Potâmio considerava, possivelmente, a carta de Libério pouco arianizante. Potâmio era partidário de uma postura clara em relação a este assunto. Atanásio enviou a Potâmio uma carta, de que se conserva um fragmento, onde acusa o bispo de Lisboa de defender que Cristo era apenas homem. É evidente que Potâmio desempenhou um papel muito importante com a sua atitude arianizante nos Concílios de Sirmio e de Rimini.

As obras que a crítica moderna atribui a Potâmio são as seguintes: *Carta a Atanásio*, escrita quando Potâmio era bispo de Lisboa, de claro sentido anti-ariano; *Carta sobre a substância do Pai e do Filho e do Espírito*, sobre a consubstancialidade das três pessoas da Trindade; *Tratado sobre Lázaro*, em linguagem que poderia ser também usada pelos arianos; e *Sobre o martírio do profeta Isaías*.

Potâmio caracteriza-se por usar um estilo realista e colorido. Participou directamente na principal disputa cristológica do séc. IV.

A Lusitânia e o priscilianismo:

Vários bispos lusitanos desempenharam um papel importante no movimento ascético priscilianista, marcante na Hispânia das últimas décadas do séc. IV, e alguns acontecimentos relevantes registraram-se na Lusitânia. A primeira notícia que temos deste movimento ascético é a denúncia que Higino, bispo de Córdova, fez a Hidácio, Bispo de *Emerita Augusta*, a cujas províncias deviam

pertencer os bispos Instâncio e Salviano, ou pelo menos Instâncio e os seguidores do ascetismo do laico Prisciliano. Sem dúvida que Higino recorreu ao metropolitano de *Augusta Emerita* porque estes bispos e o movimento pertenciam à Lusitânia. A denúncia remonta aos anos de 378 ou 379. A data da origem deste movimento ascético é, porém, desconhecida. A principal fonte para todos estes acontecimentos é a Crônica de Sulpício Severo, autor contemporâneo dos factos que narra, e ainda vários escritos redigidos por priscilianistas — citados mais adiante — e pelos seus adversários.

Segundo aquele autor, Prisciliano era culto e nascido de uma família nobre e rica. Supõe-se que seria natural da Bética ou da Lusitânia, e não da Galécia, província pouco romanizada e atrasada — o que parece certo.

Tratou-se na origem de um movimento de laicos e de gente culta, dedicados ao ascetismo, que pretendia chegar ao bispado com o fim de propagar mais facilmente essa prática. Desde o primeiro momento contou com o apoio de bispos lusitanos, como Instâncio e Salviano, o que parece indicar que, no início, se propagou pela Lusitânia. Prisciliano foi depois ordenado bispo de Ávila, mas sem a aprovação do bispo de *Emerita Augusta* — observação esta última que indica ser Hidácio o superior hierárquico de Prisciliano.

Sulpício Severo apresenta Prisciliano como um asceta rigoroso, culto, hábil na dialéctica e na fala. Os ensinamentos de Prisciliano baseavam-se nas Sagradas Escrituras e nos Evangelhos apócrifos, os quais nesta época eram já mal vistos por muitos autores eclesiásticos. Os seguidores de Prisciliano, para além dos bispos citados, Instâncio e Salviano, pertenciam à nobreza hispânica, mas também havia muitos outros que eram gente comum.

No ano de 380 reuniu-se um concílio contra Prisciliano em *Caesar Augusta*, ao qual assistiu o bispo de *Emerita Augusta*, Hidácio, além de Salviano e Itácio, mas não se condenou nenhum desvio na doutrina de Prisciliano. As actas do concílio recolhem um dado importante sobre o ascetismo do movimento, a saber, que os seguidores de Prisciliano se reuniam nos bosques e em *villae*; outros cânones indicam aspectos importantes do ascetismo priscilianista, como andar descalços, a reunião só de mulheres ou também com homens para receber os ensinamentos, jejuar aos domingos, não ir à igreja em tempo de Quaresma nem antes da Epifania. O ascetismo priscilianista realizava as suas reuniões à margem da comunidade, nelas participava um grande número de mulheres e de laicos, e Prisciliano atribuía-se o título de doutor, próprio dos bispos.

O bispo lusitano de *Ossonoba*, Itácio, foi encarregado de comunicar a sentença do concílio a todos os bispos hispânicos.

O Concílio de *Caesar Augusta* não trouxe a paz à Igreja hispânica. Segundo a afirmação dos priscilianistas, depois de celebrado o concílio um presbítero da sua igreja acusou Hidácio, enquanto circulavam panfletos contra este bispo nas igrejas pris-

cilianistas. Muitos clérigos separaram-se de Hidácio, descrito por Sulpício Severo com cores muito sombrias, como comedor, bebedor e totalmente mundano e muito arredado das virtudes evangélicas. Os priscilianistas acudiram ao bispo de Córdova, Higino, e ao de *Asturica Augusta*, chamado Simpósio, informando-os e pedindo conselho, tendo-lhes sido respondido que se não quisessem apelar ao bispo de *Emerita Augusta*, por o julgarem suspeito, que os laicos fizessem profissão de fé ante eles. Os priscilianistas decidiram, pouco depois, apresentar-se em *Emerita Augusta* e falar directamente com Hidácio. A plebe irada impediu Instâncio e Salviano de entrar na igreja e atingiu-os. Higino e Simpósio avisaram os restantes bispos hispânicos acerca destes acontecimentos, das profissões de fé feitas pelos laicos e que muitos deles desejavam ser ordenados. Instâncio e Salviano ordenaram então Prisciliano bispo de Ávila. Sulpício Severo considera Prisciliano um gnóstico. Até este momento não foi acusado de heresia. O *Liber ad Damasum episcopum*, que é uma apologia apresentada pelos priscilianistas ao bispo de Roma, Dâmaso, de origem hispânica, afirma que depois das referidas ocorrências o bispo Hidácio inventou uma série de mentiras, solicitando medidas contra os maniqueus e falsos bispos, alusão clara a Prisciliano, ordenado bispo sem a sua permissão — já que Hidácio era o metropolitano de *Emerita Augusta*. A acusação de maniqueísmo é muito grave por se encontrar expressamente condenada pela lei civil.

Hidácio fez chegar estas notícias e acusações ao imperador Graciano, o qual desterrou os hereges das suas igrejas e de todo o país.

Os bispos Instâncio, Salviano e Prisciliano dirigiram-se então a Roma para se defenderem perante Dâmaso, tendo feito proselitismo durante a sua viagem em Elusana, Aquitânia e nas proximidades de Bordéus, onde conseguiram atrair para o seu ascetismo a rica Eucrócia e sua filha. O bispo desta cidade, Delfim, que tinha assistido ao Concílio de *Caesar Augusta*, não os recebeu. Em Milão dirigiram-se ao *quaestor*, a fim de rever a sua causa. Como não o tivessem conseguido, apesar de consideradas justas tais pretensões, nem lograssem ser recebidos pelo bispo de Milão, Ambrósio, encaminharam-se para Roma, acabando Salviano por falecer durante a viagem. Os bispos Delfim, Ambrósio e Dâmaso não tinham competência para se imiscuírem neste assunto, já que Prisciliano era um bispo fugido ao seu metropolitano. O Concílio de Elvira tinha proibido qualquer bispo de acudir, em matéria eclesiástica, a um clérigo que não lhe estivesse sujeito. Tendo recorrido à autoridade civil, os priscilianistas obtiveram a restituição das igrejas, onde se instalaram no ano de 382 — subornando, segundo Sulpício Severo, o *magister officiorum*, de seu nome Macedónio.

Um dos principais opositores dos priscilianistas era o bispo de *Ossonoba*, Itácio, que os acusou de magia, condenada com pena

de morte por Constâncio II; acusação que a apologia priscilianista chamada *Liber apologeticus* rejeitou, afirmando que os que a praticavam deviam ser efecrivamente supliciados, conforme mandava a lei.

Prisciliano conseguiu que o procônsul Volvêucio detivesse Itácio, que fugiu para as Gálias e obteve o apoio do prefeito Gregório. Os priscilianistas lograram, mediante subornos importantes – segundo Sulpício Severo – do citado *magister officiorum*, que rodo o assunto se trasladasse para o vigário das Hispânias, residente em *Emerita Augusta*, que era a suprema autoridade da diocese hispânica; o qual ordenou que Itácio fosse remetido para a Península, mandado que não se cumpriu por Itácio se ter escondido, acusando agora os priscilianistas perante o usurpador de origem hispânica e católico, Máximo, o qual por sua vez ordenou que os acusados comparecessem perante um sínodo de bispos aquitanos, celebrado em 384 em Bordéus; aí se dirigiram, como acusadores, os bispos lusitanos Hidácio e Itácio, e os acusados Prisciliano e Instâncio. Prisciliano apelou ao imperador, perante cujo tribunal civil compareceram novamente como acusadores Hidácio e Itácio.

São Martinho de Tours, preste no sínodo de Bordéus, tinha – segundo Sulpício Severo – os priscilianistas como hereges, mas opunha-se a que um assunto eclesiástico fosse julgado por um tribunal civil e solicitou a Máximo que não se derramasse sangue, e a Itácio que deixasse de acusá-los. Martinho de Tours conseguiu demover o imperador, mas não Itácio, o qual acusou também Martinho de heresia. Quando este se ausentou, Máximo, influenciado por dois bispos, encarregou o prefeito Evódio de continuar o processo. Prisciliano, sob tortura, admirou as acusações dos crimes de malefício, de pregar doutrinas obscenas, de se ter reunido durante a noite com mulheres de má vida e de ter orado nu. Máximo condenou os acusados à pena de morte. Ao bispo Instâncio desterrou-o para a ilha de Scilly. O bispo de Córdova, Higino, foi também desterrado.

Em Treveris, entre os anos 384 e 385, celebrou-se o processo e a aplicação da sentença. Morto Prisciliano, os seus seguidores trouxeram o seu corpo para a Hispânia, onde o celebraram como mártir. Depois da morte de Prisciliano, a sua doutrina estendeu-se pela Galécia, onde o episcopado é de origem priscilianista. Martinho de Tours e muitos outros bispos condenaram a atitude dos bispos lusitanos Itácio e Hidácio. O primeiro já não participou na segunda parte do processo, tendo redigido, segundo Isidoro de Sevilha (*De vir. ill.* 15), um *Apologético* cheio de falsidades, obra que deve considerar-se a principal fonte das acusações contra Prisciliano, imputado de artes malélicas, de desonestidades e de praticar a magia seguindo o seu mestre Marcos de Mênfis. Na verdade, o *Apologético* de Itácio é, possivelmente, a fonte – totalmente viciada – de outros panfletos anti-priscilianistas, como o *Commonitorium* do historiador hispânico Orósio,

do *Iudiculus de haeresibus* e da *Crónica* de Sulpício Severo. O bispo de Milão, Ambrósio, e o de Roma, Sirício, afastaram-se da comunhão com Itácio, o qual foi deposto do episcopado e desterrado num sínodo celebrado no ano de 388, depois da morte de Máximo. Antes, o bispo de *Emerita Augusta* tinha renunciado voluntariamente ao seu episcopado. O panegerista de Teodósio ataca duramente os acusadores e condena o processo, que – segundo ele – se fez para se apropriarem dos bens dos seguidores de Prisciliano. Foi esta a primeira vez em que o poder civil sentenciou, e com pena de morte, um assunto estritamente eclesiástico.

Considerou-se o priscilianismo como um movimento de carácter social, mas tal interpretação não é admissível, uma vez que Prisciliano e vários dos seus seguidores eram ricos e eruditos e não pretendiam qualquer mudança de tipo social. Era, sem dúvida, um movimento de refotma eclesiástica.

Com a morte de Prisciliano e dos seus seguidores o priscilianismo adquiriu um inusitado vigor. No ano 400 celebrou-se o Concílio de Toledo, que tratou também do problema priscilianista. Foi presidido pelo bispo de *Emerita Augusta*, Patruíno. Neste concílio um grupo de clérigos aclamou Prisciliano católico e mártir. Conservam-se uma série de tratados de Prisciliano ou dos seus seguidores, alguns já citados, como o *Liber apologeticus*, que não é obra sua; o *Liber ad Damasum*, este seu ou escrito com os seus seguidores; o *Liber de fide et de apocryphis*, que é obra de Prisciliano – entre outros textos. A crítica defende Prisciliano de heresias. A sua teologia era arcaizante, depois do Concílio de Niceia.

Ultimamente apareceu, entre as cartas de Santo Agostinho, uma de Consêncio, datada de 419 e marcadamente tendenciosa, na qual lhe anuncia o envio de três volumes sobre o priscilianismo; parece que Sulpício Severo, Itácio e Agostinho utilizam fontes priscilianistas de segunda mão.

Fontes arqueológicas:

A arqueologia contribui com alguns dados muito importantes para o conhecimento das origens do cristianismo na Lusitânia. As inscrições cristãs mais antigas procedem de *Emerita Augusta*. Uma é datada do ano de 381; a segunda, de 388; o carácter funerário desta última foi posto em causa por alguns autores, que a relacionam com um edifício de função litúrgica. A Noroeste da cidade, no bairro de Santa Catarina, situava-se nesta mesma época a necrópole cristã. Mais próximo da cidade encontrava-se uma zoua de necrópole, extra-muros, hoje em torno da igreja de Santa Eulália, com cinco grandes mausoléus. Um deles, absidado, ocupa a ábside maior e parte da nave central da igreja medieval de Santa Eulália. Este mausoléu foi interpretado como o *tumulus* de Santa Eulália e seria o seu *martyrium*, sobre o qual se veio depois a erigir a basílica.

O *martyrium* de Santa Eulália é mencionado por Prudêncio nos finais do séc. IV. Era decorado com mosaicos no pavimento,

as paredes eram revestidas à mármore e o tecto coberto por painéis de ouro.

A *Crónica* de Idácio afirma que no ano de 429 Heremigário invadiu a cidade de *Emerita Augusta* e profanou o *tumulus* de Eulália. Os achados arqueológicos demonstraram que na primeira metade do séc. V alguns bairros da cidade foram arrasados, facto que parece não obedecer a uma reforma urbana mas sim a destruição intencional, fruto de uma invasão.

As escavações efectuadas na igreja de Santa Eulália e no bairro próximo de Santa Catarina evidenciam que todos os edifícios da necrópole foram destruídos na primeira metade do séc. V, incluindo os mausoléus subjacentes à basílica de Santa Eulália – esta edificada por meados desse mesmo século. Na cabeceira da basílica conservam-se os restos do edifício martirial destruído. Num mausoléu datado da segunda metade do séc. IV permanece um fragmento de sarcófago, sobre os alicerces do muro arrasado.

Na vizinha necrópole de Santa Catarina, que possivelmente formaria um conjunto com a anterior, os túmulos e mausoléus foram também saqueados no século V. O *cenodochium* fundado neste lugar pelo bispo Masona, em finais do séc. VI, conserva fragmentos de inscrições cristãs e restos de uma lápide sepulcral do século anterior. O arrasamento desta grande necrópole paleocristã e dos seus mausoléus, situada na zona Norte, coincide com outras destruições detectadas na cidade.

Esta zona Norte da cidade seria o bairro principal, do ponto de vista cristão. Uma epígrafe achada próximo de Santa Eulália encontrava-se junto de uma igreja, anunciando uma oferenda em honra da mártir Eulália; também se supôs tratar-se de uma rogativa para que Santa Eulália aceitasse a dedicação desse edifício. Tais documentos arqueológicos confirmam a presença do cristianismo em *Emerita Augusta* no séc. IV, mas não informam a respeito da sua extensão, do impacto da sociedade cristã emeritense e da suas relações com o paganismo.

Na *villa* de Milreu, Estói, no Sul da Lusitânia, conserva-se um antigo edifício de culto pagão que, com base na técnica construtiva de ladrilho e na decoração, é datável dos finais do séc. III ou dos inícios do seguinte; possivelmente nos finais do séc. IV ou nos inícios do V transformou-se o edifício pagão numa igreja cristã. Na *villa* de La Cocosa (Badajoz), próxima dos limites da Lusitânia com a Bética, construiu-se uma grande túmulo martirial, ainda que se duvide se nele efectivamente se depositou algum mártir; mas é seguro que nos séculos V ou VI se transformou este edifício numa sala de reunião cristã; do lado Sul ergueu-se um baptistério com piscina baptismal.

Em Vegas de Pueblanueva (Toledo), *villa* provavelmente integrada na Lusitânia, descobriu-se um mausoléu de forma octogonal, com um sarcófago de época teodosiana; este octógono é o mais monumental da época paleocristã; trata-se do

túmulo de uma importante personagem de origem hispânica, pertencente à mais alta aristocracia e que, provavelmente, trabalhou na administração do Império; o referido sarcófago é, entre os paleocristãos, o único completo que até hoje a Lusitânia proporcionou.

Na *villa* do Monte da Cegonha, não longe de Beja, no *conventus Pacensis*, construiu-se uma basílica de três naves, datada do séc. V, com cabeceira tripartida e necrópole no interior e exterior; trata-se de uma basílica rural. Na *villa* de São Cucufate, também no *conventus Pacensis*, um templo pagão foi cristianizado, tal como o de Milreu, entre os anos 380 e meados do séc. V; neste caso, trata-se de uma capela privada.

Na *villa* de Torre de Palma (Monforte), decorada com esplêndidos mosaicos mitológicos pagãos, ergueu-se uma basílica de ábsides contrapostas, datável dos finais do séc. IV, e ainda um baptistério com seus anexos; a cristianização desta *villa* indica a penetração do cristianismo no campo e nos grandes proprietários fundiários. A igreja do Rossio do Carmo, em *Mirtylis*, é a primeira que se situa num centro urbano, tratando-se de uma basílica de ábsides contrapostas de um tipo do qual só se conhecem cinco exemplares hispânicos – sendo um deles a já citada basílica de Torre de Palma. O documento epigráfico mais importante da cristianização de *Ossonoba* é anterior a 450.

Em Tróia, na foz do Sado, ainda no *conventus Pacensis*, descobriram-se restos que devem pertencer igualmente a uma comunidade cristã. Uma aula rectangular era decorada com octógonos, círculos e quadrados, rodeados por aves e por flores; identificou-se há muitos anos a imagem de um *Crismom*, da qual não há notícia posterior. Numa fase já mais tardia, a aula e as suas imediações converteram-se em necrópole. Perto descobriram-se vinte e sete túmulos colocados em forma de *mensa*, alguns deles em sigma; este conjunto evidencia uma grande originalidade no contexto das necrópoles hispânicas e provaria tratar-se de um cemitério cristão.

Documentação arqueológica cristã datada do séc. IV, com carácter funerário e originária de cidades da Lusitânia, foi unicamente identificada, até ao momento, na sua capital, *Emerita*. A cronologia oscila entre os finais do séc. IV e os inícios do seguinte quanto à igreja suburbana de Mértola e à igreja urbana de Tróia. Muito frequentemente reutilizaram-se, em monumentos cristãos, estruturas de época anterior. Na Lusitânia generalizaram-se as paróquias rurais, o que indica um grande avanço na cristianização do campo – apesar desse processo, no início, ter sido lento. As actas de São Saturnino, redigidas nas Gálias em época ulterior às que analisamos neste estudo, descrevem a Hispânia da Antiguidade Tardia como idólatra, cheia de templos e de cultos pagãos. A arqueologia parece confirmar esta afirmação. Desconhece-se o impacto das comunidades cristãs no seu âmbito, assim como o número de fiéis, embora com o tempo estes tenham vindo a ganhar terreno.

Referências bibliográficas:

- ÁLVAREZ, J. M., ed. (1995) – *Los Últimos Romanos en Lusitania*. Mérida.
- ARCE, J. (1982) – Mérida Tardorromana (284-409 d.C.). In *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid, p. 209-226.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1982) – *Historia de España. España Romana*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1991) – *Religiones de la España Antigua*. Madrid.
- CABRERA, J. (1983) – *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galicia Antigua*. Granada.
- CERRILLO, E. (1978) – *Las Construcciones Basilicales de Época Paleocristiana y Visigoda de la Antigua Lusitania*. Salamanca.
- CHADWICK, H. (1978) – *Prisciliano de Avila*. Madrid.
- CONTI, M. (1998) – *The Life and Works of Potamius of Lisbon*. Turnhout.
- ÉTIENNE, R. (1982) – Mérida, capitale du vicariat des Espagnes. In *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Madrid, p. 201-207.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966) – *El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid.
- MACIEL, M. J. (1996) – *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*. Lisboa.
- MOREIRA, A. M. (1969) – *Potamius de Lisbonne et la Controverse Arienne*. Louvain.
- RAMOS LOSCERTALES, J. M. (1976) – *Prisciliano, Gesta Rerum*. Salamanca.
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L.; MATEOS CRUZ, P. (2000) – *Catálogo de las Inscripciones Cristianas de Mérida*. Mérida.
- SEGURA RAMOS, B. (1975) – *Prisciliano, Tratados y Cánones*. Madrid.
- SOTOMAYOR, M. (1979) – *Historia de la Iglesia de España, I: La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid.
- V. Á. (1981) – *Prisciliano y el Priscilianismo*. (Monografías de "Los Cuadernos del Norte", I). Oviedo.
- V. A. (1995) – *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*. Barcelona.
- YARZA URKIOA, V. (1999) – *Potamio de Lisboa: Estudio, Edición Crítica y Traducción de sus Obras*. Vitoria.

A “RELIGIÃO DOS RÚSTICOS”

1. Os termos da expressão “religião dos rústicos” podem ser considerados de contraste ou de complemento, segundo as notas que se atribuírem a cada um deles. Se é verdade que religião não equivale a religiosidade¹, também o carácter popular das expressões religiosas não tem que entrar em conflito com o sistema religioso pelo factor de não oferecer organicidade (pelo menos aparente), mas, como “religião dos simples”, apresenta-se num outro plano que o da dogmática ou da liturgia, níveis que oficialmente definem a doutrina e o culto, a teologia e a oração pública de uma comunidade religiosa organizada e dirigida por uma hierarquia².

O *rus* é, etimologicamente, uma região aberta, sem contornos definidos e sem a transformação da cultura (não é o *ager* preparado para a sementeira ou repleto de frutos), ou seja, não tem a circunscrição da *urbs*, espaço definido pelo *pomerium*, ou muralha, que acolhe e defende o convívio citadino. Mas, como se pode ler em Agostinho, o termo “rústico”, na representação de *rudis*, não configura já uma delimitação geográfica, mas situa-se no plano cultural³, e desde Tertuliano se assumia que a palavra *paganus* (“pagão”) designava não propriamente o que vivia no *pagus*, mas aquele que não tomava uma atitude militante (de autêntica *militia*) na nova religião, o Cristianismo, e vivia entregue a si mesmo.

Através do especificativo “rústico”, a religião dos “simples” é fundamentalmente uma noção negativa que se contrapõe à religião oficial. Não implica um sistema de práticas de culto ou de concepções explícitas (da divindade, da relação do homem com uma transcendência, do mundo enquanto lugar de encontro do homem com a divindade), nem contempla representação oficial, sem prejuízo, no entanto, de fidelidade ao núcleo fundamental da religião citadina e comum. Efectivamente, no entendimento mais geral, “religião” pertence à esfera do “culto”, noção não pouco complexa, pois implica uma relação colectiva, oficial e exteriorizada com a divindade tutelar, segundo traços que têm uma fenomenologia específica: pertence-lhe um espaço, habitado pela divindade ou considerado protegido por ela e definido pelo “oficial do culto”, o *augure*, que observa os sinais do céu e os delimita no *templum* que circunscreve na terra em correspondência com o desenho do fenómeno celeste; cumpre-se num tempo que se desenvolve segundo um calendário cíclico e vincula ritmos específicos; ritualiza-se em acções programadas que mimam e celebram actos primigénios e fundantes da vida de uma comunidade humana; codifica-se em linguagem própria; desdobra-se em noções e preceitos; é servida por uma classe, sacerdotal, qualificada para representar a própria comunidade no culto⁴.

Aires A. NASCIMENTO

A religião oficial é pública, não tanto na visibilidade, mas no estatuto, enquanto domínio específico de um representante da comunidade. Na vida familiar, o intérprete é o *paterfamilias* que vela pelo respeito das tradições domésticas, através do culto dos antepassados e presta homenagem ao *Genius* doméstico ou procura assegurar os patrocínios necessários para o desenrolar eficaz das suas actividades e assegurar a prosperidade aos seus⁵. Na vida colectiva, a representatividade compete a um “colégio” de “sapien-tes” ou “liturgos” (chamem-se-lhe “magos”, ou dê-se-lhe qualquer outra designação) que são investidos publicamente das suas funções, conhecem e mantêm tradições, guardam a sabedoria dos antigos, fazem respeitar os rituais e propõem à comunidade os comportamentos mais convenientes para um relacionamento útil e eficaz com a divindade (e, de facto, repetem-se, entre os romanos, as expressões que consideram que o povo é tanto mais forte e respeitado quanto cultua os deuses – mantendo-se assim o equilíbrio cósmico originário)⁶. A designação romana de *pontifex*, pela própria etimologia de base (*pontem facere*), e em substituição do *rex sacrorum*, implica um carácter de mediação entre o humano e o divino (muito embora a noção utilitária de “assegurar um meio de comunicação entre duas margens de um rio” possa estar na origem, em articulação já com um serviço ritual de uma divindade – que preside precisamente à travessia das correntes de água). De forma semelhante se deve interpretar a noção de *sacerdos* (no seu valor primitivo de “fazer coisas sagradas”, o que reenvia para uma ritualização mais específica do que aquela que se poderia conjecturar sobre uma nota à primeira vista mais imediata, a de “dar coisas sagradas”, mas menos fundamentada na própria fenomenologia das religiões⁷).

2. Em contraposição a esta religião explícita e socialmente assumida⁸, há a considerar um conjunto de manifestações “sacrais”, não directamente “sancionadas” pela autoridade religiosa e por isso excluídas da nota de *sanctus* (porque, rigorosamente, não sancionado por uma disposição de autoridade)⁹ e por isso consideradas “supersticiosas”.

Todavia, não são apenas negativas as notas que hoje se lhe reconhecem¹⁰. O sagrado assume nesse domínio conotações particulares: o “numinoso” é de indiferenciação por reduzir a oposição entre sagrado e profano, mas é também de afirmação da imanência e correspondente manipulação da “virtude” eficaz (o que cabe na categoria do “mágico”); o “tremendo” acentua o inominado e o emotivo, sem outra defesa que o esconjuro ou a submissão; o “hierofânico” privilegia as manifestações telúricas

sobre as urânicas, e por isso prefere os cultos ctônicos ou agrários aos celestes, a não ser enquanto estes se relacionam com os ritmos da fertilidade, e não atende prioritariamente a entidades olímpicas; o rito desvincula-se da palavra e, na repetição, tende para o formal e este descai para o “mágico” (de efeito surpreendente sem explicação, mas produzido segundo a lei geral da “simpatia” – cfr. Maldonado, 1975; Frazer, 1890) e redonda em “supersticioso”, ou execução material de gestos e palavras como descarga mais emotiva que racionalizada e como confiança que deriva para a entrega sem prevenções.

As expressões da religião popular ou rústica não eliminam a religiosidade pessoal e interior, mas revestem-se de carácter predominantemente gestual e corpóreo, emotivo e irracional, ora temeroso ora penitencial ora festivo¹¹; 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.

A caracterização dessas expressões como “rústicas” pressupõe uma falta de normatividade, pois escapam à vida organizada (em princípio atribuída à vida da cidade, por contraposição à do campo) e denotam igualmente a incapacidade de uma motivação consciente, por contraposição a uma cultura religiosa supostamente “esclarecida”, e raramente elas se registam por escrito (Dupront, 1985; Plonger, 1976; Giordano, 1983). Efectivamente, a “religião dos rústicos” remete para franjas sociais de indivíduos que: (a) não receberam uma educação religiosa formal ou não a assimilaram adequadamente (ignorância religiosa); (b) mesclam elementos culturais de identidade étnica com comportamentos religiosos (diminuição do sentido da transcendência que é substituída pela relação horizontal); (c) acentuam a dimensão ritualizante de práticas religiosas em busca de soluções para necessidades primárias, sejam elas de satisfação de desejos, protecção contra malefícios (naturais ou provocados – mau olhado, pragas rogadas...) ou busca de soluções fora do alcance habitual (dimensão supersticiosa); (d) são incapazes de tematizar conteúdos de carácter lógico (dogmas) e de alcance simbólico (predominando aspectos de teor afectivo) e as suas expressões são fragmentárias ou assistemáticas (mas de reacção a um perigo iminente ou procura de uma solução vital) (cfr. Long, s.d.).

Por outro lado, a religião popular acumula sedimentos de

tempos diversos, sem que lhe importe guardar uma memória diacrónica precisa ou analítica dessa acumulação. Guarda assim elementos de antigas religiões “oficiais”, a seu tempo sujeitas a efeitos de desgaste ou de rupturas, com a consequente desqualificação de práticas e marginalização de comportamentos. O apagamento é tanto maior quanto deixa de haver apoios por parte de uma autoridade suficientemente identificada e controladora. Mas não raro as manifestações religiosas persistem como forma de expressar uma identificação de grupo, uma vez perdida a autoridade política (Prieto, 1983). Outras vezes surgem fenómenos de sincretismo que fazem desaparecer os próprios nomes de divindades indígenas, sem que saibamos em concreto que traços deixaram nos cultos que os substituíram¹².

3. Na diacronia das expressões religiosas do Ocidente, a religião romana, pelo embate que sofreu por parte do cristianismo, constitui ponto de referência obrigatório, como parte que é de uma cultura de que somos tributários¹³. Na sua forma oficial, ela é poliádica (identifica-se com a *ciuitas* enquanto entidade que reúne os *cives* sob a direcção de um *sacerdotium* que é responsável pelo culto da religião pública e assegura a *pax deorum* necessária para a *harmonia ordinum ciuitum*). Embora organizada, entra em declínio desde que é confrontada com expressões cultuais de maior conteúdo explícito adoptadas pelos mentores da própria ideologia política (a partir do séc. III a.C. começou o sincretismo). Fica sujeita a processo acelerado de “desqualificação” no momento em que Constantino se declara protector de uma nova religião que ao longo de três séculos se opôs à religião do Estado (cfr. Scheid, 1991).

Na realidade, o episódio da remoção da estátua da Vitória do Senado, com toda a carga simbólica que isso envolvia (pelo que se compreende a reacção de Símaco, prefeito de Roma), as decisões de Graciano, em 375, que o levam a renunciar ao título de *Pontifex Maximus* (mais tarde havia de ser assumido pelo bispo de Roma) e a retirar os subsídios oficiais aos templos e os honorários aos sacerdotes, ou também as medidas do imperador Teodósio, em 394, que ordenam o encerramento dos templos e a proibição tanto dos sacrifícios públicos como dos cultos domésticos em honra dos *Lares*, são momentos que contribuem decisivamente para marginalizar e remeter para o esquecimento a religião tradicional.

Porém, independentemente da perda de uma autoridade com a qual um grupo religioso se identifica e à qual pede orientações (dado permanente de uma religião oficial), persistem franjas e núcleos sacralizados que escapam ao controlo da autoridade cultual. Festas e ritos associados a actividades fundamentais (como a agricultura), referências culturais (como as da organização do tempo), antigos locais de culto (considerados como centros de reconhecimento como grupo), modismos de linguagem (que

formalmente podem considerar-se arcaísmos ou frases feitas), invocações quotidianas (simples interjeições ou modos de referência), tudo isto forma um sistema implícito que só analiticamente se consegue recuperar. Na sua face visível, não revelam o significado de fundo senão quando interrogados, mas deixam entrever a "superstição" que nunca foi substituída.

Não faltam provas de que muitas expressões culturais romanas se mantiveram, não obstante o empenho dos apóstolos da nova religião. Atesta-o a utilização da iconografia mitológica ou as referências a festas pagãs que continuaram a ser feitas por autores cristãos. Ainda no séc. IV o Papa protesta contra a celebração dos *Lupercalia* em Roma e, em tempos de Justiniano, em plena luta contra os bárbaros (no maior sigilo, já que isso contrariava a proibição de Teodósio, coisa que o Imperador não consentiria) continua-se a pedir que se mantenham abertas as portas do templo de Jano.

Na realidade, quanto às festas, quase só as que mais directamente estão relacionadas com os mistérios cristológicos centrais (especificamente as da Páscoa e Pentecostes)¹⁴ escapam a conotações anteriores. Coincidentes com os ciclos naturais, algumas dessas festas apresentam uma reinterpretação das antigas celebrações: a *Purificação de Maria*, de 2 de Fevereiro, esconde os *Lupercalia*; os *Ambarvalia* ou os *Robigalia*, que se celebravam em Roma a 25 de Abril, transferem-se para as Rogações; os cultos dos mortos são assumidos pela Festa de Todos os Santos¹⁵; a festa do Natal recobre a do *Sol invictus* em honra de Mitra (ou do solstício do inverno) e absorve as festas carnavalescas das *Saturnales* e das *Kalendae* de Janeiro¹⁶; o *Nascimento de João Baptista* assume a do solstício do verão, em 24 de Junho¹⁷.

Os próprios epítetos religiosos não são totalmente novos nas designações cristãs: o título de *Regina caeli*, aplicado à Virgem Maria, havia sido atribuído antes a Ísis por Apuleio; o termo *religiosus* havia adquirido nova carga semântica no mesmo Apuleio e ficava disponível para uma utilização positiva por parte dos cristãos (cfr. Schilling, 1973, p. 474), ao passo que *superstitio* passa a ser marcado negativamente, recolhendo uma evolução de séculos anteriores¹⁸.

De modo idêntico, as antigas estátuas dos deuses podiam ser investidas de uma reinterpretação com novas conotações cristãs, tanto mais quanto se esvaziava o seu conteúdo mitológico devido à tendência evemerista que se afirmara nos inícios da era cristã e quanto, frente à invasão dos bárbaros, se tornava necessário afirmar a romanidade que os atraía (cfr. Seznek, 1993, p. 22 ss).

4. Neste processo de substituições e reinterpretações (tanto mais ambíguas quanto as coincidências haviam levantado suspeitas desde longa data por parte de homens tão perspicazes como Tertuliano ou Justino¹⁹), não é estranho que muitos elementos antigos tenham permanecido, independentemente do

grau consciente de adesão e não obstante o esforço evangelizador dos pregadores do cristianismo. O processo é ambivalente. Por um lado, os mais fervorosos evangelizadores são monges e, no esforço de tornar motivadas as conversões, intentam destruir os símbolos do paganismo. Por outro lado, os menos radicais dão-se ao trabalho de purificar os elementos caducos, que designam por supersticiosos, e atribuem-lhes novos conteúdos.

Não pode, neste aspecto, passar despercebida a defesa que Agostinho (*De doctrina christiana*, II, 40, 60), no seguimento de Orígenes, faz da apropriação das riquezas culturais dos seus antecessores, porque nelas descobre sinais positivos: o recurso ao passo do *Deuteronomio* em que a cariva é admitida no acampamento desde que purificada é tão simbólico como o recurso ao *Êxodo* para assegurar a legitimidade de manter os tesouros retirados aos inimigos na saída do Egipto. Na verdade, «uma nova religião só pode atrair fiéis ao seu seio se conseguir apoios nas instituições e nas características religiosas presentes no meio dos homens a quem se dirige; não conseguirá chegar até eles se não tiver em conta as formas tradicionais em que se manifesta o sentimento religioso ou se não falar a língua que sejam capazes de compreender os homens habituados às formas anteriores» (Giordano, 1983, p. 14).

Agostinho sabia bem distinguir, efectivamente, o que era prática de culto e prática supersticiosa; o seu *De doctrina christiana* tem capítulos que os etnólogos terão vantagem em apreciar pela variedade de atitudes que identificam²⁰.

Por sua parte, os sínodos provinciais (enquanto os concílios gerais, ou ecuménicos, tratavam de questões dogmáticas) fazem-se eco de preocupações pastorais para discriminar o que é ilícito, deixando implícito que isso não constitui mais que uma parcela de tudo o resto que continua aceite. A intervenção episcopal tem nisso a ver necessariamente com uma nova atitude que considera não apenas o que é hostil, mas também o que religiosamente é incorrecto²¹.

No entanto, muitas das formulações sinodais são de carácter marcadamente convencional e não permitem identificar um mundo que, por ser periférico, não constituía objecto de descrição directa; escapam-nos muitas vezes os referentes e as motivações dos comportamentos, sem que nos seja mesmo possível, às vezes, distinguir o que corresponde a rotinas sinodais e o que é fruto de observação e intervenção local²².

No Ocidente peninsular, as relações entre cristianismo e paganismo devem ter-se diversificado ao longo dos tempos. O concílio de Elvira, de inícios do séc. IV, parece deixar-nos supor que o convívio com o paganismo era mais pacífico que com o judaísmo ou heresias que despontavam no seio das comunidades cristãs, ainda que proíba matrimónios entre jovens cristãs e pagãos. Entenda-se: o proselitismo vinha das novas religiões e não das tradicionais; no entanto, em 385, o papa Sirício lamenta que os

cristãos hispânicos se deixem arrastar «ao culto dos ídolos e se contaminem nos sacrifícios» (*Epist. ad Himerium*, 3. PL 56, 556) e não pode menosprezar-se o facto de até bispos hispânicos de períodos mais antigos terem abandonado a fé. O mesmo concílio de Elvira deixa entender que há práticas que os cristãos se permitem e que por serem supersticiosas são consideradas idolatria (como acender velas nos cemitérios ou lançar malefícios de que resulte a morte).

No Noroeste hispânico de período suevo, e especificamente na área sob jurisdição de Braga, faz autoridade o II concílio bracarense, celebrado em 572 sob a presidência de Martinho, metropolitano daquela zona. Vários dos parágrafos das suas actas ocupam-se de práticas marginais, marcadamente designadas como supersticiosas (cfr. Barlow, 1950; Vives, 1963). No can. 71, sob o título «Não é lícito aos cristãos prestar atenção a rezas», introduz-se a proibição de «admitir em casas a adivinhos e bruxos que, seguindo costumes pagãos, intentam esconjurar o mal, desvendar pragas que alguém deitou ou proceder a purificações como os pagãos»; o can. 72 declara ilícito «seguir tradições pagãs, cultivar e tomar em conta os elementos naturais, o curso da lua e das estrelas ou a errância enganosa dos signos quando se trata de construir casa ou fazer a seara, plantar árvores ou celebrar o matrimónio»; o can. 73 proíbe «ater-se às calendas» que considera «perversas», «ou entregar-se a folguedos pagãos e cobrir as casas com louro ou com ramagens de árvores, pois tudo isso são observâncias de paganismo»²³; o can. 74 declara ilícito recorrer a «ervas medicinais utilizadas em mezinhas e encantamentos»; o can. 75 adverte sobre a obrigação de as mulheres cristãs não se entregarem a rezas supersticiosas na tecelagem.

Na mesma linha de intervenção, o bispo Martinho escreve o seu *De correctione rusticorum* que endereça a Polémio, bispo de Astorga que pertence à sua província eclesiástica. Numa estratégia pastoral que intenta desmontar a irracionalidade de comportamentos supersticiosos, o metropolitano esvazia de conteúdo antigas práticas que assumidamente são denunciadas como remontando a desvarios pagãos ou sugeridas pelo demónio; segundo argumenta, essas práticas só podem ser consentidas por ignorância e afastamento do verdadeiro Deus, numa deriva que vem da expulsão do Paraíso terreal e se acentua pelo esquecimento das primitivas razões da criação.

A crítica do bispo metropolitano (que usa da forma epistolar para dar maior eficácia ao seu ensino) serve-se mais de referências teológicas que de categorias descritivas, não lhe importando por isso que todos os elementos invocados correspondam realmente à situação que pretende denunciar (por exemplo, há elementos que não são próprios da festa da Calendas, mas das *Paganalia* – passa-se assim do início de Janeiro para o fim do mês); as suas autoridades de recurso (não propriamente de referência, porque esta nunca é expressa) são bíblicas e não fontes

tradicionais (que provavelmente não utilizaria mesmo que as tivesse ao seu alcance); a sua parénese busca razões nos compromissos assumidos na entrada na comunidade cristã no dia do baptismo (adoração de um único e verdadeiro Deus) e, por contraste, identifica algumas atitudes e comportamentos supersticiosos²⁴.

São demasiado fragmentários os dados que Martinho aduz, pelo que deles não é possível induzir um sistema que corresponda à permanência da religião tradicional. Mas a insistência na inanidade das práticas que pretende contrariar deixa perceber que usa o conceito de superstição num plano tradicional. Em causa estão algumas atitudes desaconselhadas: o temor perante entidades impotentes, a indagação do futuro através de meios supersticiosos, a busca de patrocínios vãos, a falta de observância integral de uma religião que facultou a inserção numa nova comunidade de cidadãos²⁵. À semelhança de Plutarco, no seu tratado *Sobre a superstição*, Martinho propõe uma *pietas* racionalizada e respeitosa da divindade, mas confiante (contrariando assim um dos traços fundamentais da superstição que é o temor).

A Galécia em que Martinho vivia tinha certamente sido palco de muitos cultos tanto naturais como adventícios, uns mais permanentes outros mais efémeros. Os cultos astrais 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; algumas das divindades tradicionais são designadas pelos seus nomes e dadas as suas caracterizações²⁶.

A exposição de Martinho, porém, assenta em esquemas marcadamente racionalizadores de um conteúdo. Sendo gerais e relativamente comuns à apologética cristã, dificilmente podem ser tomados como locais. Apercebemo-nos efectivamente de uma diacronia do paganismo: cultos naturalistas, numa primeira fase; cultos antropomórficos, na segunda. Os primeiros são apresentados segundo uma distribuição que segue os elementos fundamentais do universo e segundo a ordem bíblica da sua criação: corpos celestes (Sol e Lua ou estrelas) presidem ao tempo; fogo, água e terra, cada um deles atrai o homem à sua maneira. Sobreponem-se alguns tropismos que pelas correspondências induzem a tomá-los como inversão dos símbolos sacramentais que uma catequese baptismal procuraria pôr em relevo (pedra, árvore, fonte, caminho, fogo, pão, vinho...). Quanto aos segundos cultos, a caracterização das divindades pagãs tradicionais é feita pelos traços negativos dos seus comportamentos éticos, o que identifica mais o moralista que os seus destinatários. Para lá de tudo isso, o agente do mal e o enganador é o demónio, o grande apóstata, *refuga*, que, desesperado da sua situação de condenado, procura evitar que o homem ocupe o lugar de onde ele próprio foi expulso²⁷. Deste modo, chega Martinho a um plano teológico, que é o que lhe importa.

De qualquer modo, e por redutoras que sejam as referências ou por marcantes que se apresentem os esquemas de exposição, não se pode negar, sem contradição, que na Galécia persistem antigas *superstitiones*, no sentido específico: erráticas e sem organização, mas nem por isso insignificantes para quem é responsável por uma disciplina de comportamentos. Os antigos deuses continuam a dar nome aos dias da semana²⁸, Minerva mantém-se a presidir ao tear, Vénus esconde-se por detrás da escolha do dia de casamento²⁹, recitam-se ensalmos, intentam-se encantamentos, presta-se atenção aos estrados fisiológicos (espíritos)³⁰ para daí deduzir prognósticos, tenta-se captar a benevolência de pequenos animais para evirar pragas, procura-se adivinhar o futuro no dia de início do ano pelo comportamento de alguns desses animais, atende-se ao pé que se adianta ao atravessar o limiar da porta... Para Martinho essas expressões e atitudes são reprováveis, pois colocam em causa as promessas do baptismo e a coerência de vida que ele exige. Mais do que descrevê-las, interessa-lhe rejeitá-las; se a realidade se esfuma na sua exposição é porque na realidade pretende fixar carequese.

Não são mais evidentes outros testemunhos. Os da epigrafia são nulos ou escassos para podermos contrapô-los e documentar não só cultos organizados como expressões mais espontâneas. A ausência de registos não é, aliás, de estranhar, dado o carácter privado das práticas e a própria impreparação dos visados ou a falta de apoio para se afirmarem.

De duas coisas, porém, podemos estar certos: por um lado, Martinho não esgrime contra ideias (ainda que não deixe de ter em conta interpretações doutrinárias de carácter evemerista), mas preocupa-se com comportamentos; por outro lado, como bispo não tem ele que defrontar-se com adversários que intentem defender cultos. A sua intervenção pode ser benévola, não apenas por temperamento, mas também porque os destinatários da sua catequese, se são indoutos são também receptivos, descaíram para comportamentos incorrectos mais por negligência (por engano diabólico, interpreta Martinho para os desculpar) do que por maldade própria e estão certamente em condições de transpor para o bispo a veneração que a sua sensibilidade mágica procura também noutras entidades.

A eficácia da intervenção de Martinho não pode ser apreciada pela mesma razão que o seu testemunho não chega para perceber a extensão ou a mutação originada no universo a que se dirige. No entanto, dois séculos depois, em 786, Beato de Liébana, nas Astúrias, continua o mesmo elenco de superstições e alarga-o. Se atendermos a que, com toda a probabilidade, Beato escreve com intenção de preparar futuros clérigos para a pastoral (aspecto que no passo em causa se acentua), podemos situar o seu texto no mesmo plano do de Martinho. Comentando, no livro II, o passo *De muliere super bestiam*, arrola entre os desvios a condenar: «os augúrios, os encantamentos, os amuletos que os ignorantes

designam por signo de Salomão, ou outros da mesma espécie que costumam esculpir e dependurar do pescoço, as ervas que servem para encantamentos, as observâncias das teias das aranhas, pelas mulheres, ou 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 merer a caminho; rudo isto são invenções do demónio e criações de homens pagãos; quem observar qualquer destas coisas não é filho dos apóstolos, mas dos demónios, pois copia as suas obras». E mais adiante insiste: «costumam também alguns homens de religião sob o nome de sanidade examinar livros e dar importância às palavras que se relacionam com um rema que procuram, chamando a isso "sortes dos santos"; coisas dessas e outras semelhantes são invenções de hereges e de pagãos; tudo o que não se encontra afirmado no cânone dos livros do Velho e do Novo Testamento tudo foi de há muito condenado pela santa doutrina e lançado fora pela santa Madre Igreja»³¹.

Sabe-se que, à medida que iam sendo esquecidas algumas superstições, outras surgiam, algumas das quais se torna difícil identificar. O II concílio de Braga manda que o sacerdote na missa não disponha as parrículas senão em forma de cruz; não se entenderia esta orientação se não se soubesse por outras vias que na Gália os fragmentos do pão eucarístico se dispunham no altar por certos modos que tinham simbolismo mágico e que o mesmo pão eucarístico se apresentava por vezes sob figuras de ídolos (Giordano, 1983, p. 56).

5. Perante este quadro, mais construído que real, aos evangelizadores colocava-se um autêntico desafio: o da substituição de sinais identificadores. O homem religioso vive de sinais e tende a prender-se a eles, ainda que sem reflectir no seu significado³². Martinho de Braga sabe-o e a partir dos símbolos entregues ao cristão no dia do baptismo procura uma reconversão a esses sinais de base, devolvendo-lhes o significado primitivo. Em primeiro lugar à *cruz*, que protege³³. Depois ao símbolo de fé, ou fórmula das verdades fundamentais, o *credo*. Em terceiro lugar, à oração dominical, o *Pai Nosso*. Poderiam esperar-se outros? Tal pergunta pode encarar-se sob diversas perspetivas para perceber pelo menos o contexto verosímil.

Não há no seu texto qualquer referência a expressões festivas diferentes das celebrações litúrgicas. Também não há qualquer menção de cultos a santos nem de peregrinações ou de manifestações miraculosas nem de culto de relíquias. No entanto, é já de finais do séc. IV a peregrinação de Egéria à Terra Santa (Matiano/Nascimento, 1998) e há indicações, por Gregório de Tours, de que os mensageiros do rei suevo se haviam deslocado ao santuário de Martinho de Tours para obterem a cura do filho

leproso. A conversão dos suevos ao cristianismo teria sido resultado dessa cura e, na versão do turonense, a chegada de Martinho a Braga teria coincidido precisamente com o retorno dos mensageiros. Sabido é que Avito de Braga, que se encontrava na Palestina no momento da descoberta do corpo de Santo Estêvão, em 415, envia relíquias do protomártir para o bispo Balcónio de Braga, sendo o seu portador Orósio que as deposita primeiro em Minorca e depois em Útica; no séc. VI o Papa Vigílio anuncia a Profuturo de Braga o envio de relíquias. O culto dos mártires tinha também tradição hispânica: foram celebrados os seus mártires sobretudo por Prudêncio, no *Peristéfanon*. O *Martirologio hispânico* recolhe as actas do sua paixão e o seu culto está bem atestado desde o séc. V, pelo menos (cfr. Sotomayor, 1979; García Rodríguez, 1966).

Nessas circunstâncias, perante o silêncio de Martinho, só podemos conjecturar que o culto dos santos, específico da "religião popular", não se havia ainda organizado na região do Minho ou não tinha assumido formas populares que fossem substitutivas de eventuais desvios manifestados na invocação de antigas divindades que o bispo censura.

A memória dos mártires, por seu lado, tinha certamente fomentado celebrações, mas estamos longe de saber o que elas incluíam; quanto ao culto dos confessores, certamente não demoraria a chegar. Na verdade, um dos primeiros a recebê-lo é Martinho de Tours e o bispo bracarense que o tomara como seu patrono não o deve ter esquecido, pois as denominações das paróquias que provavelmente remontam ao seu tempo parecem apontar para uma clara difusão desse culto, sem que, no entanto, possamos presumir seja o que for sobre formas populares, como fossem romarias, festejos ou promessas; na verdade, se houvesse mártires locais que tivessem ficado na memória popular não teria sido difícil que recebessem gestos de devoção como o que estão indicados nas condenações conciliares de práticas junto às sepulturas (nomeadamente, o acender de velas).

Provavelmente também, a organização litúrgica era ainda rudimentar, não obstante as consultas dirigidas ao Papa para a fixação da Páscoa, em 538, pelo bispo Profuturo de Braga, antecessor de Martinho, e apesar da planificação de uma pastoral espalhada pelo território bracarense que parece remontar muito alto e haja talvez que supô-la derivada da actuação de Martinho³⁴.

Enfim, não foi intenção do metropolitano bracarense traçar um quadro sociológico dos comportamentos religiosos da sua diocese. Nem isso seria de esperar das suas intenções no tempo em que vivia e seria defraudada qualquer expectativa que aí quisesse chegar. Na catequese que intenta transmitir pretende ser expositivo; se acaba por se ocupar de desvios que é preciso combater, isso deve-se certamente a necessidades imperativas. Contudo, alguns dados ficaram, embora, por entre os modis-

mos de interpelação directa e o reflexo de uma realidade global, interponha uma linguagem que não nos devolve todos os traços concretos que desejaríamos para nos certificarmos de que o seu texto é mais que um testemunho do empenhamento pastoral do seu autor. O seu discurso argumentativo tanto esconde como revela. Deixa entrever, apesar de tudo, um universo onde a substituição das expressões religiosas é fruto de catequetização lenta. Martinho é naturalmente tributário de uma cultura cristã que procura inclusive formas de ascese monástica e não podemos pedir-lhe mais do que a anotação de alguns desvios que uma primeira catequese tem de apontar e refutar³⁵. O seu trabalho é pastoral e pedagógico, não é etnográfico. As suas informações são certamente escassas, mas mais reduzidas são quaisquer outras.

Apêndice documental

«Eis qual o vosso penhor e confissão que se guarda junto de Deus³⁶! Como é que alguns de vós, que renunciaram ao demónio e aos seus anjos, e aos seus cultos e às suas obras más, agora voltam ao culto do diabo? Pois acender velinhas a pedras³⁷, a árvores³⁸ e a fontes³⁹ e pelas encruzilhadas⁴⁰, o que é isso senão culto ao diabo? Observar adivinhações, augúrios e dias dos ídolos, que outra coisa é senão cultuar o diabo? Observar Vulcanálias⁴¹ e Calendas, ornar mesas⁴², pôr louros⁴³, fazer observância do pé⁴⁴ e derramar grãos e vinho no fogo⁴⁵, sobre um tronco, ou atirar com pão para a fonte, que outra coisa é senão culto do diabo? As mulheres invocarem Minerva no tear⁴⁶, e observarem o dia de Vénus para o casamento⁴⁷, e atenderem ao dia em que se sai para viajar⁴⁸, que outra coisa é senão culto do diabo? Fazer encantamentos de ervas⁴⁹ para malefícios e invocar os nomes dos demónios com encantamentos, que outra coisa é senão culto ao diabo? E há muito mais que seria demorado enumerar. Eis que tudo isto fazeis depois de renúncia ao diabo, após o baptismo, e, tornando ao culto dos demónios e às más acções da idolatria, já violastes a vossa fé e já rompestes com o pacto que fizestes com Deus. Deixastes de lado o sinal da cruz que recebestes no baptismo e apegais-vos a outros sinais do diabo, por aves⁵⁰ e espirros⁵¹ e muitas outras coisas⁵². Porque é que a mim, ou a qualquer outro cristão praticante, não faz mal um augúrio? Porque, onde tiver primazia o sinal da cruz⁵³, o sinal do diabo não é nada. Porque vos faz mal a vós? Porque desprezais o sinal da cruz e receais aquilo que vós próprios preparastes como sinal. Do mesmo modo pusestes de lado o encantamento⁵⁴ sagrado que é o símbolo⁵⁵ que no baptismo recebestes e que é *Creio em Deus Pai omnipotente* e a oração dominical, i. é, *Pai nosso que estás nos céus*, e atendes-vos a encantamentos e ensalmos do diabo. Quem quer que despreze o sinal da cruz de Cristo e volte a olhar para esses sinais, já perdeu o sinal da cruz que recebeu no baptismo⁵⁶. O mesmo se passa com aquele que se atém a outros sortilégios

congeminações por magos e homens de mal; ao sortilégio do símbolo santo e da oração dominical que recebeu com a fé de Cristo, já o perdeu e calçou aos pés a fé de Cristo, pois

não se pode cultuar ao mesmo tempo a Deus e ao diabo.» (São Martinho de Braga, *De Correctione Rusticorum*, § 16; tradução e notas in Nascimento, 1997, p. 121 e 163-166)

Notas:

¹ A fronteira passa em boa parte pela oposição entre público e privado, mas este pode estar previsto por aquele e por isso integrado, do mesmo modo que a crença pessoal pode ser acolhida pelo culto público.

² Para o sentido de *religio*, cfr. Schilling, 1979, p. 30-93; Benveniste, 1969; Dumézil, 1969.

³ «Suponhamos que vem a nós alguém que quer ser cristão e pertence ao grupo dos "rústicos", não dos do campo, mas dos da cidade, um de entre tantos que tens de examinar em Cartago», diz ele ao destinatário da sua obra *De catechizandis rudibus*, 16, 24. Esclarece o comentador de uma das últimas edições, «Aqueles a quem a antiguidade cristã chama *rudes* não são necessariamente homens grosseiros e incultos nem mesmo ignorantes das coisas da fé, mas aqueles que começam o estudo da fé cristã em vista do baptismo: os principiantes do catecumenato (...) sem distinção da sua cultura moral ou intelectual». Assim comenta A. de Veer, 1949. Atenda-se também ao valor do termo *rusticus* como categoria para significar a linguagem simples do pregador cristão; cfr. a nossa introdução a Martinho de Braga (Nascimento, 1997).

⁴ Muitas vezes o rito perdeu o conteúdo primigénio, guardado ou não pelo *mito*, e apenas conserva a acção exterior vinculada a interpretações derivadas ou transpostas para outros planos, nomeadamente para um nível funcional, como acontece na religião romana.

⁵ A religião familiar é de importância primordial; ela assegura a continuidade através do culto dos mortos e dos ritos da procriação: o *Genius* dos antepassados e o *Lar* que protege a casa são honrados pelo chefe de família, mas este pode escolher outras divindades que mais se aproximam das suas actividades (Mercúrio, no caso do comerciante) ou adoptar divindades estranhas que conheceu a partir de contactos mais ou menos longínquos e que a religião "oficial" não pode aceitar senão depois de um processo legal.

⁶ Varrão, o erudito romano que no séc. I a.C. escreveu sobre a religião romana, propôs uma classificação que distinguia "deuses de cidade", "deuses de filósofos", "deuses de poetas". Rigorosamente, a tradição romana apenas conhecia os primeiros, repartidos por diferentes estratos de vida colectiva: o culto familiar presidido pelo *paterfamilias*, o culto de grupos, os das *curiae*, dentro das *gentes*, o culto da cidade (definida pelo *pomerium*) entregue aos magistrados supremos. Não há lugar para uma religião *pessoal* reconhecida nessa dimensão, pois o indivíduo apenas conta como parte de uma colectividade. As religiões de salvação têm lugar em período posterior, como experimentação de uma *sophia* que supõe uma iniciação de confraternidades. Note-se quanto a Varrão que a reconstituição da sua obra *Antiquitatum rerum divinarum libri* apenas se pode fazer através das citações feitas por autores cristãos.

⁷ Cfr. Ernout/Meillet, 1959, s.u. "sacer", "sancio".

⁸ Tão assumida que em Roma se nomeiam os *iri sacri faciundis* com a função de impedirem a entrada de cultos estrangeiros (ainda que houvesse tolerância para com os estrangeiros e um dos actos fundamentais do general romano fosse a captação da benevolência dos deuses na cidade inimiga para assegurar a vitória).

⁹ Não se confunda com a noção de "santo" que se desenvolve na religião cristã e pressupõe não apenas uma nota de cunho moral irrepreensível, mas também a nota de participação na vida da própria divindade que se comunica tanto pela palavra como pela aceitação do homem junto de si. Estas últimas notas são de raiz bíblica e filosófica.

¹⁰ O documento oficial mais significativo nesta caracterização, por parte da Igreja Católica, é o chamado *Documento de Puebla*, como resultado da III Conferência General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 1979.

¹¹ Não sem razão, Luís Maldonado, 1975, no caso conduzido pela mestria de Julio Caro Baroja, coloca a festa como primeiro elemento fenomenológico da religião popular; o quadro é estabelecido por estações do ano e organiza materiais segundo duas linhas fundamentais, uma cosmológica e outra sociológica.

¹² Para a Península Ibérica, o fenómeno é analisado por Étienne, 1973, p. 153-163; cfr. também Encarnação, 1983.

¹³ Não é de todo irrelevante levar em conta que o termo *religio* é romano e apresenta valores que não encontram correspondência directa num outro da língua de cultura que é o grego; para eles teremos de buscar várias palavras nesta língua: *to sébas* (respeito pelos deuses), *he proskynesis* (adoração), *he eulabeia* (temor reverencial), *he thrêskeia* (culto); cfr. Schilling, 1973, p. 435.

¹⁴ Não nos importa aqui que essas duas festas recubram antigos cultos agrícolas; procedem de uma outra cultura e quando chegam ao mundo ocidental trazem valores que são de outra natureza.

¹⁵ Esta festa tem na sua origem a transformação do Panteão de Agripa em igreja cristã, a pedido do papa Bonifácio IV feito ao imperador Focas para aí reunir as relíquias dos mártires; a basílica foi consagrada a 13 de Maio de 609 e dedicada a *Sancta Maria ad Martyres*. A transferência para o dia 1 de Novembro é feita pelo papa Gregório III, no séc. VIII, mas já Alcuíno divulga no continente a festa que se celebrava nas Ilhas para substituir naquela data uma antiga festa dos mortos (que se continua ainda hoje sob a denominação de *Halloween*). Cfr. Chélini, 1999, p. 29 ss.

¹⁶ O Natal de Cristo é mencionado pela primeira vez no *Cronógrafo* de 354, composto por um grego de nome Filócalo por encomenda de Valentim, rico veneziano, o que deixa supor que a festa era já celebrada por 350 em Roma, ao tempo da primitiva dedicação da basílica de S. Pedro na colina do Vaticano. A verdade é que, no século anterior, Hipólito de Roma, na sua obra *Tradição Apostólica*, fixara em 25 de Março a Encarnação de Cristo e a sua morte. A passagem do dia da Encarnação/Anunciação para o dia do Nascimento/Natal era assim assumida com toda a naturalidade.

¹⁷ A festa do Natal de Cristo e a do Nascimento de João Baptista no respectivo momento do solstício apresentam simbolismo evidente que remete para o próprio Evangelho, onde João Baptista diz a respeito de Cristo: «importa que ele cresça e eu diminua» (o solstício do inverno, o do Natal, inaugura o crescimento da luz do dia, enquanto o solstício do verão abre para a diminuição).

¹⁸ Segundo Lactâncio, *Inst. Div.*, 4.28.11, «a religião é o culto do verdadeiro Deus; a superstição, o dos falsos». A noção de *superstitio* é originariamente de alcance positivo; significaria, provavelmente, "clarividência de conhecimento" por parte de alguém que tem capacidade de "ver superiormente"; no entanto, já no séc. II a.C. apresenta notas negativas e para Plínio, o Moço, é fundamentalmente a «religião perversa dos outros». Cfr. Scheid, 1991, p. 147 ss.; remete também este autor para um estudo fundamental de Garosi, 1976. Sublinha ele sobretudo que para o romano, «a contraposição entre religião e superstição não é concebida entre verdade e erro, falso deus e deus verdadeiro; a fronteira que separa a religião da superstição é a mesma que diferencia público e privado, a condição comunitária dos cidadãos romanos e a sua vida privada; a superstição – criticada ou não – diz respeito ao cidadão como indivíduo, atinge-o na sua vida privada ou concerne aqueles que não podem realizar-se senão em dimensão não pública, como são as mulheres, os escravos, os estrangeiros».

¹⁹ Por exemplo quanto à semelhança entre o culto mitraico e o culto eucarístico cristão; cfr. Giordano, 1983, p. 31.

²⁰ Cfr., por exemplo, II, 20, 30-36. De entre as superstições mencionadas retenham-se: rezas, amuletos, penduricalhos, ossos de animais, gestos (apertar o polegar dentro da mão direita quando surge um soluço), atitudes (repelir o cão, a pedra, ou criança que se interpõe entre dois amigos; pisar a soleira da porta ao passar em frente da própria casa; voltar a deitar-se quando se espirra ao levantar-se; regressar a casa se acaso se tropeçou no caminho; ficar temeroso perante o estrago causado na roupa pelos ratos; atender aos "geneatíacos", os horóscopos do nascimento).

²¹ Segundo a prática romana, não era necessário que o cidadão aderisse interiormente ao culto; bastava que ele nada opusesse ao correcto desempenho do culto público, que participasse nos sacrifícios ou assistisse a eles no lugar que lhe estava destinado; as suas opiniões teológicas não tinham que ser fundamentadas numa *doxa* pública (que não existia); podia desenvolver as "devoções" que a *pietas* lhe sugerisse serem mais favoráveis, contanto que não perturbasse nem a harmonia doméstica nem a solidariedade pública. Por força da interioridade proclamada pelo cristianismo no primado da consciência como instância religiosa, nada podia ser indiferente para as suas autoridades religiosas que agora são directores de consciência mais que inspectores de práticas cívicas.

²² É efectivamente difícil de admitir que, depois das condenações ao priscilianismo e as perseguições de que foi alvo, houvesse ainda matéria real para o I concílio de Braga se ocupar dele; se os elementos fossem reais, não se teria esvaído tudo num curto espaço de tempo de tal modo que o II concílio, a uma distância de anos, não tivesse de voltar ao assunto (como, de facto, não volta).

²³ Ainda que não o declare, pelo rito de festejos a que fica associada a festa das calendas parece dever admitir-se que se trata do início do ano. Cesário de Arles verberara também com particular veemência os excessos e os disfarces do dia primeiro do ano (*Serm.* 192 e 193); o mesmo haviam feito outros, como Paciano de Barcelona, segundo Isidoro. Advirta-se, todavia, que, segundo o *Livro dos segredos* atribuído a Alberto Magno, o primeiro dia da lua não é dia favorável — cfr. Mozzani, 1995, s.n. "Jours (dates)".

²⁴ Tome-se o cap. 16 como exemplificativo (cfr. Apêndice documental).

²⁵ Note-se que o cristianismo supõe uma atitude que a religião romana não possuía, ainda que a palavra *conversio* lhe pertença. Nunca na mentalidade religiosa de um romano figuraria o abandono da religião anterior por ter aderido a outra, habituado como estava a procurar a conciliação; menos ainda se lhe afiguraria que isso implicasse uma renovação moral, como acontece com o baptismo cristão.

²⁶ Os levantamentos foram intentados por diversas vezes; a dispersão tanto no tempo como no espaço não favorece a coerência de interpretação (cfr. López Cuevillas, 1935; Bouza-Brey, 1942; Taboada, 1961; Tranoy, 1978; Blázquez, 1970). Das divindades adoradas na Hispânia, segundo os testemunhos epigráficos, a hierarquia apresenta uma ordem: Júpiter, Liber Pater, Diana. Divindades dos bosques, jardins e campos eram: Diana, Fauno, Ceres, Cupido, Liber Pater, Silvano, Vénus (cfr. Pena, 1981; Vázquez y Hoys, 1981; Ferro Couselo, 1972; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 237). Há quem pretenda interpretar estas Dianias como sendo a Xana das Astúrias e as mouras em Portugal (cfr. Clols, 1981, p. 61). Há indicação de um templo em León; de 5 inscrições noroestinas. A inscrição de León, *CIL* II 2660, invoca Diana sob os epítetos de *Delia Virgo Triformi*; dedicada por *Q. Tullius Maximus*, de origem africana, é pouco representativa; note-se, no entanto, a coincidência, ainda que parcial, com os epítetos comentados por Isidoro, *Et.* 8, 11, 56-57: *Virgo, Lucina, Trivia* (i.e. *Luna, Diana, Proserpina*). A sua representação na numismática e na cerâmica hispano-romanas são de ter também em conta (cfr. Chaves Tristán/Marín Ceballos, 1981; Elvira Barba, 1981).

²⁷ Cfr. a nossa introdução e comentários à edição do *De correctione rusticorum* (Nascimento, 1997).

²⁸ A substituição não era fácil. Explica, com pertinência, Giordano, 1983, p. 33: «a preferência pela semana planetária não era devida apenas à força do costume na linguagem corrente; encontrava justificação e apoio em certas crenças astrológicas absorvidas também pelos cristãos; se já não se acreditava que os astros fossem deuses, continuava-se a pensar que eram potências reais que exerciam influência no destino humano». A liturgia adoptou designações oriundas da Bíblia, na narrativa da criação, as quais ganhavam tanto maior peso quanto se assumia que o Domingo tinha sido efectivamente o primeiro dia da criação (nele se haviam formado os elementos fundamentais: fogo, ar, terra, água e os anjos) e nele se dera a Ressurreição e o Pentecostes. As designações litúrgicas teriam uma aceitação restrita, de tal modo que entre as línguas românicas apenas o português as adoptou (o galego só parcialmente, fenómeno que exigiria uma documentação muito precisa para deduzir se foi o português que manteve uma tradição e o galego se deixou influenciar pelo castelhano, ou se houve uma diacronia na organização do sistema português).

²⁹ Tanto um como outro elemento se encontram em textos posteriores, nomeadamente no *Scarapsus* de Pirmínio de Reichenau, considerado dependente de Martinho (sem que se possa afirmar categoricamente que Pirmínio é um hispânico fugido para o centro da Europa ao tempo das invasões muçulmanas), e no *Indiculus superstitionum*, elenco de superstições associado às actas do sínodo de Leptines, de 743.

³⁰ Uma fonte mais antiga deste elemento poderá encontrar-se em Aristóteles, *Prohemata*, xxxiii; cfr. Mozzani, 1995, s.n. "Éternuement".

³¹ Romero-Pose, ed., 1985, p. 230-231. Note-se que as "sortes sanctorum" consistem em intentos de prever a "vontade divina" (expressão eufemística para prever o futuro) recorrendo ao texto da Sagrada Escritura, nomeadamente dos Salmos e dos Evangelhos. Já Santo Agostinho, *Ep. Ad Ianuarium*, 55, 37 (PL 33, 222), diz suportar essa prática como mal menor, para evitar o recurso a outras práticas mais negativas. Cfr. Giordano, 1983, p. 166 ss.

³² Dado como pressuposto, esse significado tende a fixar-se por tradição e de forma tanto mais perene quanto o temor reverencial se acentua.

³³ Este carácter apotropaico da cruz, ainda mais vincado que na expressão de Martinho, está patente ao longo de mais alguns séculos (cfr. Giordano, 1983, p. 59 ss., com oportuna referência a Delaruelle, 1975). A meditação do mistério da Paixão terá expressões várias ao longo dos tempos; depois de vincar o carácter vitorioso da cruz na época carolíngia, só a partir do séc. XI se desenvolverá uma *theologia crucis* que valoriza o sofrimento de Cristo; para isso contribuem os grandes místicos como Pedro Damiano, Francisco de Assis, Anselmo. Não se pode esquecer, no entanto, a identificação que se dá entre a Cruz e o Cristianismo; mesmo sem a figura de Cristo ou independentemente dos traços que ela apresenta (vestido ou desnudo), atravessa toda a história do cristianismo (a visão de Constantino, qualquer que seja a realidade, é expressiva da identificação, não obstante a utilização mais manifesta de alguns outros símbolos, como o peixe) e aparece a marcar os mais variados locais ou situações.

³⁴ Conhecido é o *Parochiale Suevum* que apresenta uma rede significativa de paróquias. Cfr. David, 1947.

³⁵ Advirta-se que a imagem tradicional de Martinho, originário da Panónia e formado entre monges orientais, não resiste a uma análise crítica das suas próprias obras. Parece mais correcto admitir que a sua vinda para o noroeste do Ocidente hispânico tem tanto de ascético como de atracção por um meio cultural que se mantinha activo, apesar de circunscrito por factores políticos; aí Martinho terá feito a sua formação e foi certamente o reconhecimento da sua personalidade de excepção que levou a entregarem-lhe a direcção, primeiro, do mosteiro de Dume e, depois, da diocese de Braga. Provavelmente, Martinho é originário do Sul da Gália e deve-se a tratamento literário de Gregório de Tours a sua moderna associação com o patrono e homónimo, Martinho de Tours, a quem pertencem os traços de origem panónia.

³⁶ Sobre o pacto constituído com Deus desenvolve Martinho uma recriminação (*obiurgatio*) aos comportamentos dos seus fiéis. Muitas das superstições aqui verberadas podem encontrar-se também censuradas nas constituições diocesanas de períodos posteriores; para o século XVII, cfr. Pedroso, 1988, p. 88 ss.

³⁷ Segundo a mitologia sueva, Wotan habitava em blocos de granito, nos quais se encerrava (cfr. Taboada, 1965). No folclore da região subsistem crenças de pedras dotadas de virtude milagrosa, que podem curar da esterilidade, ou de outras deficiências, como o raquitismo, ou de pedras que não podem ser tocadas sem provocar infortúnio, como as chamadas «porrelo de esgana cão», como são as que estão colocadas em tal posição que no meio delas apenas pode passar um

ção (a informação reporta-se à região de Santo Tirso). A cristianização poderá ver-se eventualmente na prática de colocar cruzeiros no cimo de penedos sem que lhes esteja associado acto histórico conhecido ou na fixação de santuários em penedos específicos, como acontece, por exemplo, no santuário de Nossa Senhora da Lapa, na serra do mesmo nome. Cfr. também o *Decretum* de Brocardo (*Decretorum libri XX* – PL 140, 960-976), n.º 7: «Postes rezar a lugar diferente daquele que te indicou o bispo ou o sacerdote, isto é, junto de fontes, pedras, árvores, encruzilhadas, e acendeste ali por devoção um facho ou uma vela; levaste para ali pão ou outra oferenda e comeste-os para encontrar saúde da alma e do corpo?».

³⁸ O deus suevo Thor, ou Donner, era objecto de culto nas árvores (cfr. Pina, 1958-59). O folclore conhece práticas, senão de dendrolatria, pelo menos de veneração que podem remontar a ela. De entre essas árvores destaca-se o carvalho, cuja sombra é benéfica, ao contrário da nogueira e da figueira. A virtude da oliveira é cantada em canções populares (cfr. Clols, 1981, p. 65) e está certamente subjacente ao culto de Nossa Senhora da Oliveira, de Guimarães, cuja lenda remete para uma oliveira sagrada (cfr. Martins, 1953).

³⁹ Cfr. López Cuevillas, 1935; Bouza-Brey, 1942. Cerca de 40 inscrições votivas a divindades aquáticas foram encontradas na Hispânia, 30 delas na Lusitânia e 4 nos *conuentus* do Noroeste; cfr. Mangas, 1978, p. 621. Uma divindade de nome *Nabia* associada a Ninfas e ligada a águas tem 7 inscrições no *conuentus* de Braga (4 oferecidas por indígenas) e 3 dedicações, sob a forma de *Nabia*, no *conuentus* de Lugo (cfr. A. Tranoy, 1978, p. 293-294).

⁴⁰ Os *Lares Viales* receberam culto preferentemente no quadrante noroeste hispânico, ao contrário dos *Lares Domestici* que se encontram fora dele. O *Conuentus Lucensis* apresenta 11 inscrições; 2 o *Bracarangustanus*; 1 *Bracara Augusta*; 1 o *Conuentus Limicorum* (cfr. Acuña, 1971; Alarcão/Étienne/Fabre, 1969; Encarnação, 1972). Recorde-se o passo de Varrão, *De ling. lat.*, 6, 25, relativo a estas divindades: «O dia das *Compitales* é dedicado aos *Lares Viales* (dos caminhos); por isso, no local onde os caminhos se cruzam (*compesunt*) nas encruzilhadas (*compita*) aí se realizam sacrifícios; a sua data é anunciada ano a ano».

⁴¹ O dia de Vulcano era o dia 23 de Agosto. O hábito de em algumas zonas minhotas se não trabalhar com bois no dia de São Pedro de Rates ou de São Bartolomeu poderia estar relacionado, fenomenologicamente, com esta celebração (cfr. Almeida, 1974).

⁴² Confronte-se o hábito mantido tradicionalmente no Norte de Portugal de cantar as Janeiras, pedindo de porta em porta (partilhando da mesa "abundante" preparada de véspera e que não é retirada) e entoando cantigas de mal-dizer ou de chacota aos moradores.

⁴³ Cfr. *Cap. Martini*, 73: «Não é lícito proceder à observância das Calendas nem entregar-se a recreações pagãs nem rodear as casas com louros ou verduras de árvores». O uso do louro poderá encontrar-se ainda nos ramos de Natal, ou em certas circunstâncias, como a dos defumadoiros, em inaugurações de casas.

⁴⁴ Desnecessário será reconhecer a manutenção deste ritual, cuja existência está testemunhada numa das cenas de Petrónio, quando o escravo grita para os comensais que se aprestam para entrar na sala de festim: *dextro pede* (*Sat.*, 30,5).

⁴⁵ Cfr. Almeida, 1974, que associa esse hábito, de base sacrificial, às práticas das fogueiras do ceço no Natal. Em Brocardo de Worms, *Decret.*, n.º 19, regista-se a prática de «varrer o lugar em que se costuma acender o fogo em casa e deitar grãos de cevada sobre a pedra ainda quente; se estalam, é mau sinal, mas se permanecem intactos trazem sorte».

⁴⁶ Cfr. *Cap. Martini*, 75: «Não é lícito às mulheres cristãs fazerem observância de alguma superstição (*vanitatem*) nos trabalhos de lã, cabendo-lhes, porém, invocarem a Deus que lhes concedeu saberem tecer». A superstição pode derivar de um antigo culto romano de Minerva (cfr. Ovídio, *Fasti*, 3, 815). Há quem considere que Cesário de Arles teria também comentado esta prática e que o seu sermão teria sido usado por Elói de Noyon (cfr. Naldini, 1991, *ad loc.*). Note-se também a superstição: «Dobar linhas à sexta-feira é agoiro» (cfr. Pedroso, 1988, p. 155, n.º 322 e p. 157, n.º 346).

⁴⁷ Cfr. Freitas, 1957. Recorde-se que em Roma havia uma longa lista de dias considerados nefastos para o casamento; não parece que a sexta-feira estivesse incluída nesse elenco, nem é provável que assim acontecesse, dado o epónimo em causa. Pela formulação de Martinho, seríamos levados a considerar que se pretendia reservar esse dia para o casamento, observância que ele condena; prolongamento de acção pastoral nesse sentido seria o provérbio nortenho: «Em terça e sexta-feira não cases filha nem urdas teia».

⁴⁸ Cfr. Cesário de Arles: «Nullus ex vobis obseruet qua die de domo exeat, qua die iterum reuertatur, quia omnes dies Deus fecit» (*Sermo* 226, 11); «Nonnulli in hac mala labuntur ut diligenter observent, qua die in itinere exeant, honorem praestantes aut Soli aut Lunae aut Marti» (*Sermo* 144,7). As constituições sinodais de Braga de 1639 mantêm a referência; cfr. Pedroso, 1988, p. 89.

⁴⁹ Cfr. *Capitula Martini*, 74: «De eo quod non liceat medicinales herbas cum aliqua obseruatione colligere: Non liceat in collectiones herbarum quae medicinales sunt aliquas obseruationes aut incantationes attendere nisi tantum cum symbolo diuino aut oratione dominica, ut tantum Deus creator omnium et dominus honoretur». Note-se a condescendência do cânone, em contraposição com o texto de Martinho; naquele permite-se a observância das ervas desde que assumida sob forma de reconhecimento de Deus criador e senhor das coisas; Martinho condena-a se for dirigida com objectivo de malefício (não de cura). São conhecidas outras condenações de prática de encantamentos por ervas (*Poenitentia Ps.-Egherti*, c. 23; *Decr. Burch.* X, 20, Corr. Burch. c. 59; *Poenit. Hubert.* c. 25); cfr. Clols, 1981, p. 75. É sabido como as ervas entram nos defumadoiros populares.

⁵⁰ Ainda que sem relação directa, mas porque se mantém no mesmo domínio, cfr. Petrónio, *Satyricon*, 74, 1, onde o cantar do galo é tomado como momento funesto que importa esconjurar: «Haec dicente eo gallus gallinaceus cantauit. Qua uoce confusus Trimalchio uinum sub mensa iussit effundi lucernamque etiam mero spargi». Em Brocardo, *Decret.*, n.º 24, refere-se a observância do cantar do galo para poder sair de casa, «porque dizem que é perigoso sair antes do cantar do galo e que os espíritos imundos da noite têm poderes maléficos maiores antes do cantar do galo». As constituições sinodais de Braga de 1639 referem-se à observância do «voar e cantar das aves e animais».

⁵¹ Está certamente em causa a interpretação de actos fisiológicos como sinais de bom augúrio; a Antiguidade conhece interpretação também de sentido contrário (cfr. Plínio, *H.N.*, 28, 2, 26: um espirito obrigava a levantar a mesa; 7, 6, 42: previsão de aborto; cfr. igualmente Catulo, c. 45, e Apuleio, *Met.* 9, 25). Cesário de Arles verbera esta superstição no *Sermo* 54, 1, como associada ao empreendimento de viagem: «Illas uero non solum sacrilegas sed etiam ridiculas sternutationes considerare et obseruare nolite: sed quotiens uobis in quacumque parte fuerit necessitas properandi, signate uos in nomine Christi et symbolum et orationem dominicam fideliter dicentes, securi de dei adiutorio iter agite». Mais tarde, é ainda Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi*, cap. 6, quem refere: «Similiter, per sternutationes et obminationes et per impactiones pedum ad limina credunt sibi prospera uel aduersa imminere». Note-se também aqui a superstição popular: «Quando uma pessoa espirra, já não morre nesse dia» (Pedroso, 1988, p. 158, n.º 358).

⁵² Das diferentes práticas antes mencionadas encontram-se ecos em diversos textos medievais. Cfr. Giordano, 1983 (num apêndice de leituras fornece alguns dos textos mais significativos: *Capitularia regum francorum*, in *MGH*, I, n. 108, p. 223; Brocardo de Worms, *Decretorum libri XX*; Rábano Mauro, *Homiliae de festis praecipuis*, XLII ...); note-se que a única referência para Martinho e *De correctione rusticorum*, p. 255, é inexacta.

⁵³ Cfr. Cesário de Arles, *Sermo* 54, 1: «O que deveis fazer quando tendes de ir a algum lugar é persignar-vos em nome de Jesus Cristo, recitar o símbolo apostólico ou o Pai-Nosso e pôr-vos a caminho apoiados na ajuda de Deus».

⁵⁴ Não é exclusivo de Martinho e não significa puro reforço expressivo a contraposição entre encantamentos diabólicos e encantamentos sacramentais; encontra-se noutras fontes, como Firmino Materno, *Math.* 5, 5; 7, 21, 7.

⁵⁵ Recorde-se que Martinho pressupõe uma recomendação como a que fazia Agostinho (*Serm.* 58, 11) e Ambrósio (*Expl. symb.* 9) ao favorecerem o uso frequente do credo.

³⁶ A relação entre *signum* e *res* é um dado bem conhecido do *De doctrina christiana* de Agostinho. O carácter indelével do sacramento do Baptismo não parece estar em causa em Martinho, pois não advoga que a conversão tenha de implicar um novo baptismo, mas apenas a via da penitência.

Referências bibliográficas:

- ACUÑA, F. (1971) – Los lares viales en la Galicia Romana. In *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*. Lisboa, p. 353-357.
- ALARCÃO, J.; ETIENNE, R.; FABRE, G. (1969) – Le culte des lares à Conimbriga (Portugal). In *Comptes Rendus de la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, p. 213-236. (= CRAI).
- ALMEIDA, C. A. F. de (1974) – Paganismo: sua sobrevivência no Ocidente Peninsular. In *In Memoriam António Jorge Dias*, II. Lisboa, p. 17-37.
- BARLOW, C. W., ed. (1950) – Concilium Bracaraense Secundum. In *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*. New Haven.
- BENVENISTE, E. (1969) – *Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, II. Paris.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1970) – Las religiones indígenas del área noroeste de la Península Ibérica en la relación con Roma. In *Legio VII Gemina*. León, p. 63-76.
- BOUZA-BREY (1942) – La mitología del agua en el Noroeste hispánico. *Boletín de la Real Academia Gallega*. La Coruña. 36, p. 1-6, 34-41, 89-104.
- CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1981) – Numismática y religión romana en Hispania. In *Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 25-46.
- CHÉLINI, J. (1999) – *Le Calendrier Chrétien*. Paris.
- CLOLS, R. J. (1981) – *Sermón Contra las Supersticiones Rurales*. Barcelona. [Baseada nas edições anteriores].
- DAVID, P. (1947) – *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII Siècle*. Lisboa/Paris.
- DELARUELLE, E. (1975) – Les crucifix dans la piété populaire et dans l'art du V au XI siècle. In *La Piété Populaire au Moyen Âge*. Turin.
- DUMÉZIL, G. (1969) – *Idées Romaines*. Paris.
- DUPRONT, A. (1985) – Religion populaire. In POUPARD, P., dir. – *Dictionnaire des Religions*. Paris.
- ELVIRA BARBA, M. A. (1981) – Los dioses romanos en la terra sigillata hispánica. In *Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 59-67.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1972) – Vestígios do culto dos lares em território português. *Revista de Guimarães*. Guimarães. 82, p. 91-104.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1983) – A religião romana não-oficial nas colónias e municípios da Lusitânia durante o Alto Império. In *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*. Oviedo, p. 19-31.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. (1959) – *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Paris.
- ÉTIENNE, R. (1973) – Les syncrétismes religieux dans la Péninsule Ibérique à l'époque impériale. In *Les Syncrétismes dans les Religions Grecque et Romaine*. Paris, p. 153-163.
- FERRO COUSELO, J. (1972) – Una ara a Sanctae Deanae. *Boletín Auriense*. Orense. 2, p. 326-328.
- FRAZER, J. G. (1890) – *The Golden Bough*. Londres [trad. esp. (1944) – *La Rama Dorada*. México].
- FREITAS, E. A. da C. e (1957) – Costumes e tradições do séc. VI e da actualidade. *Bracara Augusta*. Braga. 8, p. 295-313.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966) – *El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid.
- GAROSI, R. (1976) – Magia. In XELLA, P. – *Magia. Studi di Storia delle Religioni in Memoria di R. Garosi*. Roma.
- GIORDANO, O. (1983) – *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Madrid.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1913) – *Religiões da Lusitânia*, III. Lisboa.
- LONG, C. H. (s.d.) – Popular Religion. In ELIADE, M., ed. – *The Encyclopedia of Religion*. London.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1935) – O culto das fontes no Noroeste hispânico. *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnografia*. Porto. 7, p. 73-104.
- MALDONADO, L. (1975) – *Religiosidad Popular, Nostalgia de lo Mágico*. Madrid.
- MANGAS, J. (1978) – *Historia de España Antigua*, II: *Hispania Romana*. Madrid.
- MARIANO, A. B.; NASCIMENTO, A. A., ed. (1998) – *Egéria. Viagem do Ocidente à Terra Santa, no séc. IV (Itinerarium ad loca sancta)*. Lisboa.
- MARTINS, M. (1953) – O livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira, de Afonso Peres. *Revista de Guimarães*. Guimarães. 63, p. 83-132.
- MOZZANI, É. (1995) – *Le Livre des Superstitions. Mythes, Croyances et Légendes*. Paris.
- NALDINI, M. (1991) – *Contro le Superstizioni: Catechesi al Popolo – De Correctione Rusticorum*. Firenze. [Ed. a partir da revisão da tradução e com preferências diferentes de Barlow].
- NASCIMENTO, A. A. (1997) – Ed., trad., introd. e comentários a MARTINHO DE BRAGA – *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares: De Correctione Rusticorum*. Lisboa.
- PEDROSO, C. (1988) – *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*. Lisboa.
- PENA, M. J. (1981) – Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania, I: templos y fuentes epigráficas. In *Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 47-57.
- PINA, A. de (1958-59) – São Martinho de Dume e a sobrevivência da mitologia suévica. *Bracara Augusta*. Braga. 9-10, p. 58-67.
- PLONGERON, B., dir. (1976) – *La Religion Populaire. Approches Historiques*. Paris.
- PRIETO, A. (1983) – Ideología de las religiones romanas oficiales: notas sobre la función ideológica de la religión romana. In *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*. Oviedo, p. 7-18.
- ROMERO-POSE, E., ed. (1985) – *Sancti Beati a Liebhana Commentarius in Apocalypsin*, I. Roma.
- SCHEID, J. (1991) – *La Religión en Roma*. Madrid.
- SCHILLING, R. (1973) – Religión Romana. In BLEEKER, C. J. – *Historia Religionum. Manual de História de las Religiones*, I: *Religiones del Passado*. Madrid, p. 435.
- SCHILLING, R. (1979) – *Rites, Cultes, Dieux de Rome*. Paris.
- SEZNEC, J. (1993) – *La Survivance des Dieux Antiques*. Paris.
- SOTOMAYOR, M. (1979) – Los testimonios históricos más antiguos del cristianismo hispano. In GARCÍA-VILLOSLADA, R., dir. – *Historia de la Iglesia en España*, I: *La Iglesia en la España Romana y Visigoda*. Madrid, p. 35-80.
- TABOADA, J. (1961) – *O Culto da Lua no Noroeste Hispânico*. Guimarães.
- TABOADA, J. (1965) – *O Culto das Pedras no Noroeste Peninsular*. A Coruña.
- TRANOY, A. (1978) – *La Galice Romaine*. Bordeaux.
- VÁZQUEZ Y HOYS, A. M. (1981) – Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania. In *Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 167-176.
- VEER, A. de (1949) – Notes complémentaires au *De catechizandis rudibus*. In *Oeuvres de Saint Augustin*, XI: *Le Magistère Chrétien – De Catechizandis Rudibus*. Paris.
- VIVES, J. (1963) – *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona.

A HISTORIOGRAFIA DAS RELIGIÕES ANTIGAS DO OCIDENTE PENINSULAR

Helena GIMENO PASCUAL

Para o conhecimento da Historiografia das religiões do Ocidente Peninsular, há que ter em conta que antes dos finais do século XIX a aproximação ao estudo das religiões ignorava métodos e conceitos que só foram aplicados a partir do estabelecimento da ciência da História das Religiões, cujo desenvolvimento se produziu já em pleno século XX. Os autores que se debruçaram sobre as religiões no Ocidente Peninsular recorreram, nas suas obras, à documentação literária, mas fundamentalmente à epigráfica; porém, salvo escassas excepções, como os agentes do culto — os quais, na sua qualidade de magistrados, se incluíam nos tratados dedicados pelos humanistas e eruditos às magistraturas, ou com elas relacionados¹ — e como os edifícios de culto ou estátuas que se conservaram — e que eram especialmente atractivos para arquitectos, desenhadores e escultores —, as religiões antigas da Hispânia pouca consideração mereceram. Também não se deve esquecer que aqueles que prestaram atenção às religiões antigas do Ocidente Peninsular o fizeram, em geral, na óptica judaico-cristã que as condenava, transferindo a terminologia, os conceitos ou instituições dessa religião para as antigas, posição que não se modificaria até ao século XIX já avançado². Para além disso, precisamente a partir do conceito de que se tratava da “religião dos pagãos”, ou dos “idólatras”, não se diferenciava entre os distintos cultos; normalmente o que interessava eram os nomes dos deuses e, quando muito, a sua natureza. Haveria que esperar até à transição entre os séculos XIX e XX para que J. Leite de Vasconcellos abordasse o estudo das Religiões da Lusitânia como matéria específica e aplicando os novos métodos linguísticos, arqueológicos, antropológicos ou etnográficos experimentados em Oitocentos, os quais viriam a definir as linhas das diferentes escolas no século XX. Leite de Vasconcellos não alinhava por nenhuma postura; segundo as suas próprias palavras procurou «escrever sem preocupação de seita: esta obra não é de combate: podem lê-la os crentes e os descrentes. Todo o meu empenho consistiu em apurar a verdade, no serviço da Ciência. Para mim as religiões não passam de phenomenos sociologicos: e como taes as trato» (Leite de Vasconcellos, 1897, p. XXXIII). Fora da área lusitana, no restante antigo território da Hispânia, aquela situação prolongar-se-ia ainda por mais de meio século, pois embora se tenha editado um primeiro estudo dedicado a esta matéria³, sobre ele recaiu o mais absoluto silêncio. Por isso, abordagens comparáveis às de Leite de Vasconcellos só se difundiram na década de 70, época em que J. M^o Blázquez encaminhou boa parte da sua investigação para suprir esse vazio.

É opinião generalizada que na época visigoda os cultos indígenas devem ter-se mantido até ao século VII em amplas zonas ruralizadas do território peninsular, entre elas o Noroeste e o interior da Lusitânia (cfr. Blázquez, 1983, p. 223),

e que, em muitos casos, algumas manifestações se prolongaram durante mais tempo. Por isso, não causa estranheza que durante a Alta Idade Média se tivesse procurado apagar essas marcas, destruindo os seus nomes, cristianizá-las, situando-as perto ou em contacto com os muros das igrejas cristãs, ou satanizá-las. Pode ser, ou não, casual que em Alcuéscar (Cáceres), território da antiga Lusitânia, tenha aparecido um bom número de aras, precisamente da deusa infernal *Ataecina*, numa das igrejas mais antigas de culto moçárabe, Santa María del Trampal; que algumas inscrições de Endovélico, o deus mais famoso do Ocidente Peninsular, fossem embutidas nos muros de Santa Maria, igreja mencionada nas Cantigas de Afonso X¹ e à qual se recorria com fins curativos — pelo que é muito possível que os homens sábios da corte afonsina já conhecessem o santuário do deus “pagão” e, naturalmente, a divindade⁴. A satanização atingiu alguns deuses “pagãos”, mas graças a isso mantiveram-se vivos entre os iletrados, como demonstram algumas narrações e contos, já em língua vernácula, dos séculos XIV ou XV⁵.

A partir do século XIII, os cronistas peninsulares recorreram à mitologia para escrever a história das épocas primitivas, mas utilizando as versões dos mitos transmitidas e deformadas por autores cristãos da Antiguidade Tardia. Histórias de reis e reinos, epopeias de um povo ou fundações de cidades, encontraram os seus antepassados e fundadores nos deuses, heróis ou semi-heróis da mitologia grega, romana, fenício-cartaginesa ou judaica. Pela sua difusão no século XV, sobretudo entre os humanistas castelhanos, a *Genealogia deorum gentilium* de Bocaccio deve ter contribuído em boa parte para tal⁶.

Em finais do século XV e durante o XVI é a época das grandes empresas ultramarinas peninsulares. Os cosmógrafos tinham recorrido, para conhecer as rotas de navegação, aos geógrafos latinos e gregos. Avieno, Estrabão, Plínio ou Ptolomeu eram especialmente solicitados pelas elites cultas e pelos monarcas que se empenhavam nas ditas empresas. As referências destes autores a *loca sacra* ou a divindades do Ocidente Peninsular não eram muitas, mas algumas revelavam-se fundamentais para os seus desígnios políticos e de conquista de novas terras. Certos lugares sagrados citados nas fontes não só se incorporariam na literatura, como se utilizariam na qualidade de símbolos geo-políticos.

Assim adquiriu grande fama o *Promontorium Sacrum*, identificado pelos humanistas com o Cabo de São Vicente, o extremo mais ocidental da terra conhecida no Mundo Antigo, onde os priscos autores diziam que os deuses iam descansar pela noite e, inclusivamente, que ali havia um templo de Hércules (cfr. Leite de Vasconcellos, 1905, p. 199 ss.); nesse confim pretendeu situar Frei Bernardo de Britto, o autor da *Monarchia Lusitana*, o túmulo de Tubal, rei lendário dos Iberos (cfr. id., *ib.*, p. 209, nota 3). Além disso, nos autores latinos mencionava-se um *Mons Sacer*, no Ocidente, junto ao Oceano, onde as éguas eram fecundadas pelo vento, local identificado com a Serra de Sintra – denominada por Camões (*Os Lusíadas*, III, 56) como “monte da Lua”, seguindo Ptolomeu (*Geogr.*, II, 5, 3). Também Plínio (*Nat. Hist.*, IV, 113, 22; 114; VIII, 166) comentava que esse facto ocorria junto de *Olisipo* e do rio Tejo.

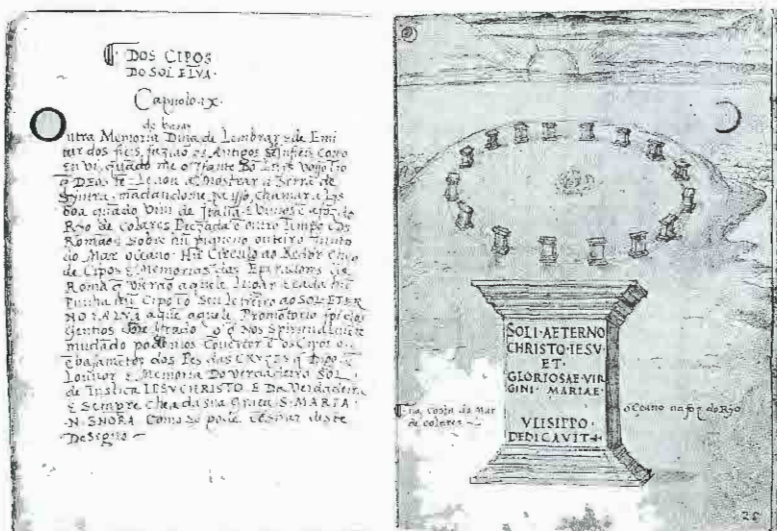
Muito perto do *mons sacer* ficava Sintra, vila que no século XVI não era propriamente um sítio qualquer. Sintra fôra um dos lugares onde se decidira a expansão marítima portuguesa e converter-se-ia num dos centros intelectuais humanistas mais importantes do país. A sorte jogou a seu favor quando, perto do oceano, na Foz do Rio Colares, se descobriram as ruínas de um santuário antigo; e, além do mais, entre elas, uns pedestais com dedicatórias ao Sol e à Lua. O acontecimento causou tal impacto que já em 1505 um dos primeiros impressores estabelecidos em Lisboa, Valentim Moravo, amigo e colaborador do humanista alemão Conrado Peutinger, lhe comunicava o espectacular achado ocorrido nos confins do reino de D. Manuel I de Portugal (1495-1521), «in ultimis suae Hispaniae ulterioris finibus versus Solis occasum in calce Lunae promontorii quod Rucham de Sintra vulgus appellat» (cfr. Anselmo, 1984, p. 809). Segundo Moravo, tinham aparecido inesperadamente nas margens do oceano três colunas de pedra quadradas; e uma delas, consagrada ao Sol e à Lua, continha ainda

o texto do vaticínio da Sibila segundo o qual as ditas inscrições reapareceriam quando as riquezas dos rios que desaguavam no Índico fossem trocadas com as do ocidental Tejo¹. Esta interpolação servia plenamente a causa da expansão marítima de um monarca que se tinha convertido no mecenas de Sintra e em cujo reinado Vasco da Gama abria a rota marítima da Índia. Se isto sucedia nos princípios do século, na segunda metade acoiravam à vila de Sintra os mais famosos intelectuais portugueses, entre eles Francisco d'Ollanda, um perito desenhador apaixonado pela arqueologia, que legaria à posteridade a única imagem gráfica do santuário descoberto na Foz de Colares (fig. 1). Ollanda não oferece o texto da Sibila mas, de acordo com o pensamento religioso da época, cristianiza a dedicatória: a inscrição do desenho de Ollanda é uma ara consagrada ao Sol, a Cristo e à Virgem. Todavia, seria o humanista eborense André de Resende o primeiro a copiar os textos autênticos das epígrafes do santuário do Sol e da Lua (*CIL* II 258 e 259) e a comunicá-los a Honorato Juan – preceptor de Carlos, filho do monarca espanhol Felipe II –, com quem mantinha intercâmbio de notícias epigráficas, a partir do qual chegariam aos círculos humanistas hispânicos².

Nos finais do século XVI e primeira metade do XVII, outra localidade, Vila Viçosa – a cidade principal da casa de Bragança –, herdava a função de centro cultural que desempenhara Sintra anos antes. Casualmente perto dela, como em Sintra, encontrava-se um santuário romano: o do mais famoso deus lusitano, Endovélico³. Esta foi a primeira divindade indígena do Ocidente Peninsular sobre a qual se debruçaram os intelectuais europeus. Graças ao duque de Bragança, D. Theodosio, fundador de uma Academia literária renascentista em Vila Viçosa, as inscrições de Endovélico, para além de terem sido copiadas, preservaram-se.

Na segunda metade de Quinhentos os deuses e heróis antigos, como em Itália, presidiriam a todas as manifestações de arte. Camões, n' *Os Lusíadas*, concede aos deuses um papel protagonista na gesta heróica do “povo lusitano”. Não menos fabulosa seria a interpretação que Britto outorgaria a Endovélico, que na sua *Monarchia Lusitana*, editada em 1597, assimilava a Cupido (cfr. Leite de Vasconcellos, 1905, p. 113).

O tema favorito são os deuses “pagãos” e, por isso, sucederam-se na Europa as edições de obras relativas à “Religião Antiga”; os tratados e manuais de mitologia para uso de poetas, literatos, escultores e pintores alcançaram um grande desenvolvimento em Itália⁴, desde obras que incluíam as imagens das divindades “pagãs” até dicionários e vocabulários de mitologia e dos “deuses dos antigos”. Estava todavia muito longe o tratamento da religião segundo uma perspectiva histórica e como objecto próprio de investigação. Nesse ambiente cultural, S. V. Pighius, flamengo, escreveria o seu *Themis Dea seu de lege divina* (cfr. Wrede, 1993); o interesse deste autor pelos deuses ia, sem dúvida, mais além que a mera iconografia pois, na época, foi ele quem reuniu, entre as



1. Francisco d'Ollanda, *Da Fabrica que falece ha Cidade de Lysboa*, 1571, fls. 24v. e 25r. «Dos cipos do Sol e Lua».

suas colecções manuscritas, maior número de inscrições com nomes de divindades do Ocidente Peninsular – embora, paradoxalmente, nunca tivesse viajado pela Península; alguns textos conhecê-los-ia através dos escritos do Cardeal de Santa Cruz, o Papa Marcello Cervini, que também manifestou um especial interesse pela epigrafia, pela história romana, mas sobretudo pela história eclesiástica.

Neste ambiente, Endovélico cedo ultrapassaria os limites da Península para ser conhecido pelos intelectuais, historiadores e filólogos que, na segunda metade do século, exercem o seu trabalho na Europa, entre os quais se está a desenvolver um interesse pelas religiões distinto do meramente mitológico: cedo o nascimento da crítica filológica produziria uma busca de testemunhos do passado, os quais permitiram ainda confirmar ou negar as histórias narradas nas crónicas. Moedas e inscrições viriam a ser os únicos elementos capazes de mostrar a *veritas*. O desenvolvimento da Cronografia e os primeiros passos para o estabelecimento de uma História Eclesiástica rigorosa, impulsionaram a edição dos documentos antigos que se conheciam e que podiam lançar alguma luz sobre esse assunto: fastos, jogos seculares, actas dos Arvales, listas pontificais, etc., serão temas preferidos entre os juristas e filólogos europeus. Não causa estranheza que Onofrio Panvinio – humanista italiano colaborador, como Pighius, do cardeal de Santa Cruz –, que tinha como projecto publicar *De antiqua romanorum religione sive superstitione libri XV cum iconibus* (cfr. Ferrary, 1995, p. 25 ss.), haja recolhido, entre os seus manuscritos, um texto de Endovélico (Vat. lat. 6036, f. 57 v.). No comentário transparece o desconhecimento que existia de outros cultos que não fossem os do panteão romano: «*apud Vila Vizosam etiam in ea nempe Porticu, ubi sunt illius incogniti Dei Endovellici monumenta*». Mas será apenas através da grande obra de Resende que se difundirá, na Europa, tanto este como outros deuses do Ocidente Peninsular – ou seja, graças à edição do *De Antiquitatibus Lusitaniae* (IV, 228 e ss.), do qual colheriam informações muitos autores posteriores. A sua interpretação de que Endovélico se referia à divindade de um lugar terá eco durante muitos anos e será retomada para interpretar nomes de outros deuses indígenas.

Alguns bispos, que se sentiam verdadeiros príncipes, fomentaram a partir das suas dioceses a cultura do clássico; assim ocorreu em Braga nos inícios do século XVI, cidade na qual o arcebispo D. Diogo de Sousa juntou uma pequena colecção de inscrições aquando do seu regresso de Roma, onde havia entrado em contacto com o papa Alexandre VI e o seu círculo de antiquários. É bem possível que, graças a ele, Michelangelo Accursio, B. Ramberio ou A. de Morales tenham conhecido a inscrição de Esculápio (CIL II 2411) ou a de Ísis (CIL II 2416), que editaria também o francês Elies Vinet, professor em Coimbra do Colégio das Artes, criado em 1547 e especialmente potenciado por João III como foco

cultural (cfr. Teyssier, 1984, p. 822). A esta Ísis de Braga prestaram atenção falsários como Vivar nos prolegómenos ao cronicão de Dextro, trazendo à colação a dita epígrafe, que se acharia «*prope balnea iuxta templum ab Aegyptis Isidi quondam dicatum*», para demonstrar que a religião isíaca a tinham introduzido na Península os egípcios antes dos romanos¹⁵.

Outras divindades deviam o seu conhecimento à atracção que determinadas localidades exerciam sobre os viajantes, seja pela sua importância histórico-política conjuntural, seja porque a sua fama em vestígios antigos tinha passado além-fronteiras¹⁶.

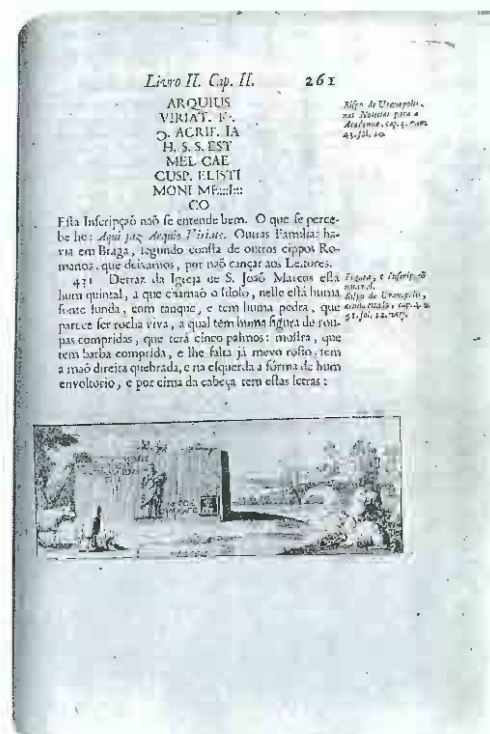
O século XVII não supõe grandes mudanças em relação ao anterior e ainda que, nos finais, os deuses indígenas já tivessem título próprio em alguns tratados sobre Antiguidades romanas, como no do francês Jacob Spon (1647-1685)¹⁷, o interesse suscitado pela religião continua a ser escasso, facto que se agravará pela função hegemónica de uma Igreja dominada pelo espírito contra-reformista. Por isso resulta paradoxal que então o historiador sevillano Rodrigo Caro, o qual continuava aferrado à postura que defendia uma monarquia pré-histórica peninsular fundada por Tubal e seus descendentes¹⁸ – e, portanto, como ele mesmo indica, monoteísta¹⁹ –, fosse o primeiro a abordar o tema específico dos deuses hispânicos, numa obra, *Veterum Hispaniae deorum nianes sive reliquiae*, cujo manuscrito enviou para a Flandres e de cuja localização só muito recentemente tivemos notícia²⁰. O próprio Caro queixa-se da pouca atenção que se prestou à *Primera religion* – e, em particular, aos *Dioses de Sevilla* – por parte dos historiadores, mencionando os que, segundo ele, o tentaram sem muito êxito: *Lucio Marineo Siculo* e *Andreas Resende*²¹. Mas um temor da onnipotente Inquisição parece transparecer nas palavras que escreve a seguir: «*yo demasiado de atrevido he becho algo, que non se si la merece: valdreme para el discurso que llevo de lo que alli tengo junto*». ²² Estas palavras resumiriam o risco que representava escrever sobre a “religião pagã” na Península quando se excedia a pura mitologia e as suas imagens, ou os vocabulários e dicionários de divindades, e Caro não deixa sequer um resquício de dúvida sobre a sua fidelidade absoluta à religião católica²³. Invejoso de não ter um deus tão famoso como Endovélico do outro lado da fronteira, Caro aproveitou um topónimo, o “Campo de Andébal”, para sugerir que havia sido a partir de *Caput Endobeli* que este se corrompera e transformara em Andébal²⁴; e pretendia que no respectivo cume tinha existido um templo à dita divindade. O significado do nome do deus seria discutido nos círculos intelectuais peninsulares²⁵. Embora excepcionalmente Endovélico continuasse a despertar a curiosidade de alguns tratadistas europeus²⁶, os antiquários e eruditos do século XVII – durante o qual a Igreja detém um forte poder intervencionista na política e em que os conflitos religiosos dominam a Europa – não se distinguirão por aprofundar o conhecimento da “religião pagã”. Ainda que nas suas obras muitas vezes se colham referências aos deuses “pagãos” atestados nas inscrições,

os seus pólos de atracção são agora outros: por um lado, os milagres, os mártires, as respectivas paixões e relíquias, as histórias dos santos e patronos dos lugares; e, por outro, as histórias de dioceses e igrejas particulares – onde, especialmente em Espanha, a invenção de testemunhos será um dos recursos mais utilizados²⁵. Mas, graças ao labor destes estudiosos eclesiásticos, perpetua-se e transmite-se o conhecimento dos testemunhos da “religião antiga”. Para tal contribuiu Jorge Cardoso, ao incluir algumas inscrições de divindades do Ocidente no seu *Agiologio Lusitano* (Lisboa, 1652-1666).

É todavia neste século que se lançam as bases de um novo método para o estudo da religião, o qual posteriormente viria a influenciar, em grande medida, a investigação das religiões antigas: nas diferentes terras conquistadas, os missionários procuravam verificar as coincidências entre as respectivas crenças e o cristianismo através do método comparativo e escreveram-se diversos tratados, especialmente pelos jesuítas, sobre manifestações religiosas primitivas e orientais. Todos estes novos conhecimentos sobre outros tipos de religiosidade fomentariam, também na Europa, o desenvolvimento da mitografia comparada, ao mesmo tempo que nasceria o conceito de *homo religiosus* e se intensificaria a busca de testemunhos acerca da religião dos seus antigos povoadores, produzindo-se uma verdadeira eclosão desses estudos no novo século que então se inaugurava, o Século das Luzes.

No século XVIII, século da Ilustração e do Enciclopedismo, o comparativismo e as novas posturas filosóficas sobre religião e religiosidade afectarão, sem dúvida, o conhecimento das religiões do Ocidente. Com o auge das nacionalidades na Europa produz-se um ressurgimento do interesse pelos deuses antigos das nações. São eloquentes, a respeito desta moda, as seguintes palavras de Rousseau no capítulo VIII do *Contrato Social*: «A fantasia que tiveram os gregos para encontrar os seus deuses entre os povos bárbaros resulta do facto de se considerarem também soberanos naturais destes povos. Mas é dos nossos dias a ridícula erudição que corre sobre a identidade dos deuses das diversas nações. Como se Moloch, Saturno e Cronos pudessem ser o mesmo deus! Como se o Baal dos fenícios, o Zeus dos gregos e o Júpiter dos latinos pudessem ser a mesma coisa».

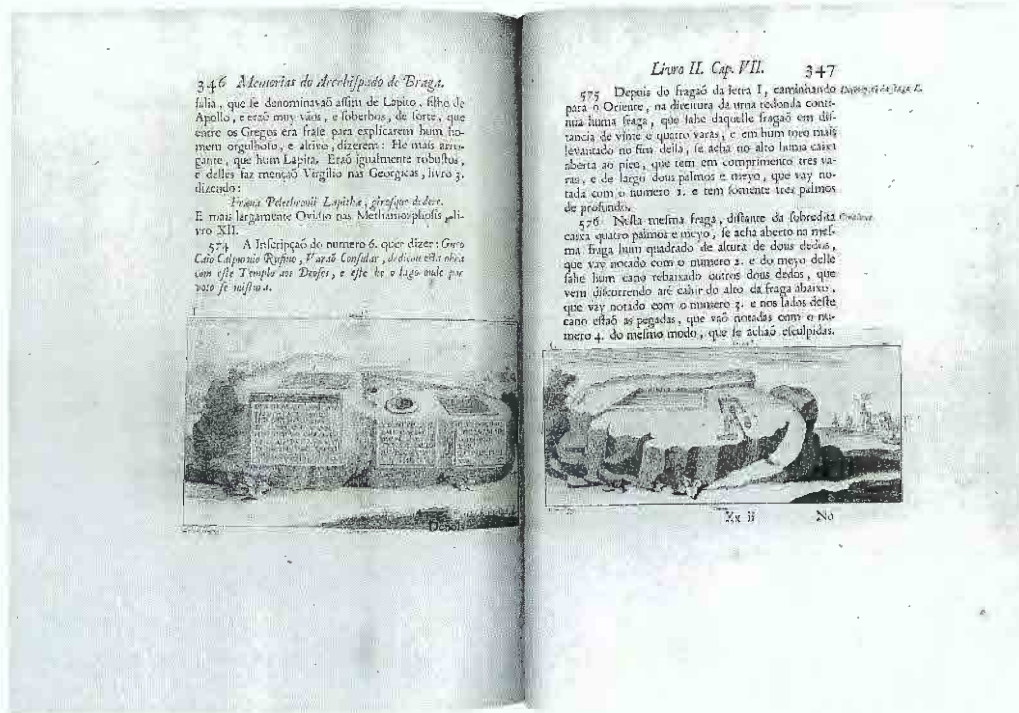
Este novo pensamento seria veiculado na Península através das Academias, instituições protegidas por monarcas ilustrados. Em Lisboa, nos inícios do século, D. João V fundou a Academia Real da História Portuguesa, em cujos projectos se contaria a elaboração da *Historia ecclesiastica e secular de Portugal e de seu Imperio*, para o que se levou a cabo um grande trabalho de recompilação de materiais de todo o tipo, assim como a redacção do *Diccionario Geographico* começada pelo P.^e Luis Cardoso. Todo este labor prolongar-se-ia durante o ilustrado governo de Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, a quem se deveram inúmeras reformas, especialmente no ensino. A reboque destes



2. D. Jeronymo Contador de Argote, *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Braga*, Lisboa Occidental, M.DCC XXXII, p. 261: a “Fonte do Idolo”.

projectos, produziu-se um incremento na busca de testemunhos antigos. Os inquéritos enviados às povoações e paróquias, realizados por encargo do Marquês, puseram à disposição da comunidade científica muitos textos de inscrições de zonas rurais afastadas, precisamente aquelas onde eram mais abundantes os votos ao panteão indígena. De todo este trabalho resultou que, no século XVIII, quase duplicassem em número as divindades conhecidas do Ocidente Peninsular. Graças a tal, este século assistirá especialmente ao desvendar da religiosidade dos antigos habitantes do Noroeste, a partir do interesse que os seus recém-descobertos monumentos despertam entre os estudiosos²⁶.

Entre eles ganha especial relevância Jerónimo Contador de Argote. A sua obra sobre as Antiguidades de Braga e respectivo arcebispado²⁷ foi publicada sob os auspícios da Academia. Argote recebia informações de diversos correspondentes e, graças a ele, passaram-se a conhecer divindades de Braga ou de *Aquae Flaviae*. Desta última localidade Argote transmitiria as dedicatórias a Júpiter (CIL II 2466-2468; 2495), a diferentes Lates locais (CIL II 2469-2471), a Marre (CIL II 2473) e às Ninfas (CIL II 2474), todas elas achadas por um funcionário natural de Chaves, Th. de Távora Ahreu, *secretario do governo das armas da provincia de Trás-os-Montes*. Evidenciam-se dois monumentos excepcionais descobertos nesse século e interpretados por Argote (figs. 2 e 3): um, referido como “Quintal do Idolo” e dedicado a determinada divindade de nome incerto, situado em plena cidade de Braga (cfr. Encarnação, 1975, p. 282 ss.; Leite de Vasconcellos, 1905,



3. D. Jeronymo Contador de Argote, *Memorias para a Historia Ecclesiastica do Arcebispado de Braga*, Lisboa Occidental, M.DCC.XXXII, p. 346 e 347: As fragas I e L do templo da "Cidade de Panonias".

p. 239 ss.); o outro, o santuário de Panóias²⁸. De ambos teve notícia Argote através do bispo de Uranopolis, L. Alvarez de Figueiredo, e seria o primeiro a publicá-los, com desenhos, e a estudar a natureza do seu culto.

Destacadas figuras desta centúria foram também José Diogo Mascarenhas Nero²⁹ e o académico Fr. Manuel do Cenáculo, professor em Coimbra, bispo de Beja e arcebispo de Évora, que não só juntou uma notável colecção de inscrições como deu a conhecer muitas novas³⁰. Não menos importante seria o labor de Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo que, na sua obra *Elucidario das palavras, termos e frases, que em Portugal antigamente se usarão*, incluía algumas divindades até então desconhecidas do Ocidente Peninsular, tanto do panteão indígena como do romano de *Aquae Flaviae*.

Até ao século XVIII a Galiza tinha sido uma grande desconhecida quanto à religiosidade antiga. Agora e devido ao auge das histórias locais, eruditos como F. J. M. de la Huerta, nos *Anales del Reino de Galicia* (1733, 1739), recolhem entre os seus escritos testemunhos de divindades galaicas. Um passo em frente no conceito de "religiões" seria dado por Fr. Martín Sarmiento (1695-1772), um precursor dos estudos etnográficos e etnológicos em Espanha, o qual recolhia epígrafes das divindades dos antigos galaicos como uma componente mais a analisar no âmbito da etnografia, especialmente porque reflectiam a linguagem dos devotos. Graças às viagens arqueológicas, promovidas com o apoio da monarquia a partir da Academia de la Historia de Madrid³¹,

foram também descobertos novos deuses do panteão galaico; assim chegariam a Muratori, através do jesuíta A. Marcos Burriel, encarregado desta tarefa, algumas inscrições do Castro de San Cristóbal. Ocuparam-se igualmente destes trabalhos J. Pérez Bayer e J. Cornide, os quais visitariam a Extremadura e Portugal para recolher notícias. Ainda que não passasse de projecto, é relevante que já no seu tempo Cornide³² se tenha apercebido da singularidade do fenómeno religioso no Ocidente Peninsular lusitano em relação a outras partes da Península; esta ideia subjaz, pelo menos, no título *Dioses de la Lusitania*, que enabeça a sua obra inédita.

Fernando de Almeida³³ afirmava que «a filosofia das religiões somente no século XVIII, a partir de Kant, começou a desperrar interesse muito particular no mundo culto». Se ideologicamente era o momento óptimo, não o era menos no

campo documental; quando termina a centúria pode dizer-se que tudo está preparado para que os investigadores da linguística comparada, na sequência da recente descoberta do Indoeuropeu, tragam novos métodos ao conhecimento das religiões. Nas suas mãos têm agota toda uma série de recursos: aqueles elementos antigos conservados, aparentados com a dita língua, que são os teónimos³⁴, a onomástica ou as estruturas parentais que transmitem as inscrições votivas, as quais durante três séculos tinham sido compiladas por intelectuais e eruditos sem manifesto interesse particular pelo estudo da religião. Além disso, o ressurgimento dos nacionalismos provocaria, por parte dos intelectuais, a busca sobre a identidade destes e de outros "povos" e das suas antigas crenças. Muito importante foi também o impulso renovador que, ao abrigo de novas áreas de conhecimento que ao largo do século XIX se desenvolvem (como a Egiptologia, a Pré-História, a Antropologia ou a Etnografia), suporia uma contínua reformulação dos métodos nos estudos da História das Religiões que provocaria uma diversidade de escolas metodologicamente opostas: desde os que defendiam um método baseado estritamente na gramática comparativa até aos que, paulatinamente, iam integrando no estudo das religiões comparadas novos sistemas que se apoiavam na arqueologia, na etnografia, na antropologia ou na experiência histórico-cultural.

Se nos inícios do século as guerras napoleónicas e a instabilidade política na Península provocaram uma paragem dos estudos sobre as religiões do Ocidente Peninsular, em meados de Oito-

centros e no contexto da escola alemã da *Quellenforschung*, encarregou-se o filólogo alemão Emil Hübnér da edição das inscrições romanas da Hispânia. Este *corpus* colocou nas mãos dos investigadores o instrumento indispensável para o início das pesquisas sistemáticas sobre religiões antigas na Península. Destaca-se, entre a sua copiosa bibliografia, um trabalho de E. Martins Sarmento, redigido alguns anos depois da publicação das *Inscriptiones Hispaniae Litterae*, consagrado aos deuses indígenas lusitanos¹¹, cuja onomástica seria seguidamente tratada por E. Adolfo Coelho¹².

O aparecimento do *Cemitério*, associado ao recente nascimento e evolução dos estudos sobre pré-história, às descobertas da arqueologia – que tinham então posto numerosos vestígios à disposição dos investigadores –, bem como a aplicação das novas metodologias de análise das manifestações religiosas, culminaram, nos inícios do século XX, na grande obra de síntese de Leite de Vasconcellos que, pela primeira vez, dava a conhecer à comunidade

de científica as religiões antigas do Lusitania.

Antes de Leite de Vasconcellos tinham tido aspectos jurídicos, entre outros, A. de M. Freire de Carvalho, J. da S. Pereira Caldas, Gabriel Pereira". Também um jurista, o aragonês Joaquín Costa tentava nas suas obras as religiões não constituiram o objectivo fundamental, se apresenta como um renovador quanto à análise das antigas religiões dos Céltas e dos Iberos, aplicando ao seu estudo os métodos novos desenvolvidos ao longo do século. A etnografia, a arqueologia ou o comparativismo; essa abordagem do fenómeno religioso custou-lhe ser difamado quer pelos seus contemporâneos, quer pelas gerações vindouras que se ocuparam do tema". Felizmente nada de semelhante aconteceria ao seu amigo Leite de Vasconcellos, o qual, estando à frente do seu tempo, estudou as Religiões do Ocidente Peninsular como um fenómeno sociológico. Como tal soube tratá-las. É seu mérito ter aberto um novo caminho aos historiadores das religiões da Hispânia Antiga.

Notes

12. Nos finais do século XVIII há capítulos dedicados aos *amphibies* na obra de Pinnelônio Leto, *De Rebus vegetabilibus animalibus, iniquis potius a legibus ad Al. Pinnelgionem* (1780).

⁷ É significativo que J. Teófilo ainda inclua a sua obra (1905-1917): *As ideias políticas de C. Caspar Romane*. Sobre os usos do mito e dos símbolos na literatura da História das Religiões que se tratam neste trabalho, veja-se a voz *Hermeneutics of Religion*, in Gill; obra de Dora de Vilasbois (1988).

¹ Retornamos a las azóquitas, traducida "Ciudad Ciega al de la vida religiosa en la Península antes de la Persecución del Cristianismo", in: Menéndez y Piar, ed. 1942, III, ix, 153-1160.

¹ Carrigas, l. p. 199, 225, 226, 228, 275, 545, 551.

⁷ Como preservação desta tradição de cristianizar os deuses pagãos, ainda em 1617, em Mécua, uma capela dedicada à Santa Eulália se colocou num dintel que reavivava um templo consagrado a Marte, como consta da sua inscrição, por baixo da epigrafe paga: *In hoc loco fuit templum Martis, et tendebat illuc, ut periret, unquamque vinceret, quousque triumpharet, indeque non desinitur.*

¹ Como no conto do jovem, dispõem-se num mapa estético de Vênus nua e a de poder malefício, que só obedece por intermediação do diafragma. Ver *Shakespeare's Leda* (1996), no a. 14.

Sobre esta obra e *Sangre de Graciele e Rolón*, 1985, p. 110-111.

⁵ Citado por Columba (Id. *R. Bastica*, VI, 20) e Varrão (De Re Rur., 2.1). Leite de Vasconcelos (1906, p. 103) identifica-o com a Serra de Monsanto.

[illegible]

Source: Honorable Juan, v. Carrasco 1399, p. 18. 22/5/88.

Sobre a historiografia de Fardelêbo, trata extensamente Leite de Vasconcelos, 1905, p. 133-34, e também Landolina, 1951, p. 107-50.

² Tais manuais seriam utilizados em outros lugares da Europa. Assim, em Espanha, em 1585, Juan Páez de Moya publicou a *Philosophia christiana, donde se deduce de buena forma natural se convence a todos de la divina providencia y milagros extendidos en el mundo de los Señores y señores de la Universalidad*. Mais tarde, cerca uns mais tarde, em 1620, o *Tratado de la Filosofía de la Universalidad*, de Francisco de Sales (cf. Seznec, 1980, p. 160).

¹ Pesquisa Nacional de Saúde de 1997 em idosos. B.N., ms. 6002, f. 10.

¹¹ Perio da Ponte de Ascinata se situa-se a cerca de 15 km da fronteira Colômbia e V.

156 - 391 seriam copiados por um viajante anônimo (B.N., ms. 541-55), não longe, em Brasília (Cáceres), encontra-se-lhe o primeiro texto que se conhece, o *Relato de Bantua* (CIL II 743); e *Liter* (CIL II 799) e *Togo* (CIL II 801) em Cáceres (Corta, Cáceres) fazem à "Via de la Plata", um dos caminhos antigos mais célebres que atravessava a Lusitânia. Nesse caso a via faz a zona, se *Cáceres*, que atrai a os lusitanos com a sua espetacular arte. M. A. Torres, el nome a sua visita à região, copiou ainda as inscrições os nomes dos respectivos deuses, entre outros os lares do localidade dos Carispos (CIL II 801) ou o *Safurinus* (CIL II 417).

[illegible]

²⁰ Sustentada por E. Doucamps para España, e por Manuel Faria para Portugal, mesmo o príncipe Luís de Bragança (1834, II, 7 v. 3): "*Manuel Faria et sa Épique de Portugal*" ed. por J. P. de L. [sic, o editor] "*Ann. entom. citant les Portugais de laquelle transpirent première, y aussi de seconde main, que l'Etat sera couronné par le Dieu, c'est-à-dire, de l'Etat, de l'Etat, de l'Etat, et sera représenté de l'Etat*".

¹ Cui, 1653, ff. 67-68: «... la cual tengo por una que tiene origen de su vida Dios creador... siendo por las formas fundadas de sí y de los otros y de quien se son formando y creándose, así como ella cambia guardando y excediendo lo que creó, y aumentando de su Dios creador... Esta produce y causa principio y fin de la primera producción divina, es, por lo común, con Agustin a una ciudad de España... con respecto a los que la propia, así es la misma nación».

¹⁸ Simón Díaz, 1967, p. 486, n.º 5027. Um resumo da mesma foi publicado no *MHE*, I, 1851, p. 476. Recentemente J. Pascual Barea, especialista na figura de Rodrigo Caro que prepara uma edição das respectivas poesias castelhanas e latinas – a quem agradecemos a amabilidade que teve em pôr os dados ao nosso alcance e alguns fragmentos inéditos do seu original, que utilizámos –, localizou o manuscrito dos *Veterum Hispaniae deorum* e tem em perspectiva realizar uma edição crítica do mesmo.

¹⁹ Caro, 1634, fl. 6 v. «Aora diremos lo mas digno que admite el trato y compañía de los hombres que viven con policia, y forma de Republica. que es la religion de esta ciudad. pues no es verisimil, no la tuviessen sus fundadores. Verdad sea. que pudieramos passar sin tocar este punto. pues aun en las historias generales de España lo venos tan poco tratado. Intentaronlo Lucio Marineo Siculo y Andres Resende pareciendoles materia, no solo digna de la Historia, sino tambien muy necesaria; no consta que escribiesen, a lo menos sus escritos no salieron a la luz».

²⁰ Este temor da Inquisição parece estar também já presente em Camões (cfr. Frêches, 1984, p. 606).

²¹ Caro, 1634, fl. 67 v.: «Ni tampoco afirmo, que aquella antigua piedad, comunmente duró en toda Turdetania, sino en algunos, que la professavan, como Filosofia beredada; porque es muy cierto que las naciones. que vinieron a España en busca de su oro y plata. o con codicia de reinar; cada uno truxo la falsa religion. y ceremonias de su idolatria. Asi lo hizieron los Griegos de la isla de Samos; asi los de Zazintho; asi los Phenices; Cartagineses y Romanos. que todos. y cada uno de estas naciones, corrompiendo las buenas. y sencillas costumbres de los españoles, en pago del oro, y plata, que engañados vilmente les llevaron, les dexaron la infernal. y ciega religion de la idolatria, y dexando el conocimiento de un dios, asi los Sevillanos. como los demás adoraron a Iupiter, Marte, Apolo, Venus, Baco, Hercules, y otra tropa de dioses, mas dignos de la risa del Teatro, que de la adoración del templo».

²² Caro, 1634, fl. 201; recolhido por Lambrino, 1951, p. 109. Quanto a Endobelo, considerava tratar-se de uma «deidad de aquella vana gentilidad, ora fuesse Bel, o Belo, o Baal demonio bien conocido en la Sagrada Escritura. que, junto con la particula 'endó', bien conocida en la lengua Latina, formase el nombre de Endobalo, buze verisimil este discurso, el hallar, no lexos deste distrito, en el reyno de Portugal, esta misma deidad. celebrada de aquella antigüedad en inscripciones, que trae Andres Resende en sus antigüedades de Lusitania y Iano Gruterio... Esto pudo ser diesse la nombradía a aquella Region. y pudo ser tambien, que lo tomasse de un antiguo Regulo de los Españoles. De lo qual haze memoria Polihio, y dize. que Cipion el Africano lo cautivo, juntamente con lanon capitán cartagines. "Vivos autem cepit lanone(m) Cartaginensium duce(m), et Andobalem Hiberorum..." Por ser este capitán Andolovo, o Andevalo tan vezina a estas partes, pudo ser fuesse dueño de aquel distrito, y que tomasse su nombre; mas a mi mal (sic, deve ler-se más) me agrada la tradicion de aquel dios Endobelo, que tuvo templo en aque(sic, deve ler-se aquel) alto cerro; y esto es muy conforme al uso de la Gentilidad, cuya coremonia fue dedicar, y consagrar a Iupiter. que se llamó Belo, las cimas de los mas altos montes...».

²³ Dele se ocupou também o cônego Martín Vázquez Siruela (B.N., ms. 6002, f. 8), colaborador de Nicolás Antonio, que o intepretava como um deus da Guerra a partir da decomposição da palavra em *en-dovellicus*, que «casi era in-duellum como habían llamado los romanos, primitivamente, a lo que después bellum».

²⁴ Como T. Reinesio, em *De Deo Endovellico ex inscriptionibus in Lusitania repertis*, Altenburg, 1637.

²⁵ São eloquentes para esta situação títulos como o *Jardim de Portugal, em que se da noticia de algumas Sanctas, e outras mulheres illustres em vertude* (Coimbra, 1626); a *Cronica dos eremitas de S. Agostinho* (Lisboa, 1642); ou a *Descripcion de la imperial ciudad de Toledo i historia de sus antigüedades i grandezza i cosas memorables, los reies que la an señoreado o governado i sus Arçobispos mas celebrados: primera parte con la historia de sancta Leocadia compuesta por el Doctor Francisco de Pisa. publicada de nuevo por don Thomas Tamaio de Vargas* (Toledo, 1605).

²⁶ Pode consultar-se a tal respeito a bibliografia comentada em Encarnação, 1975, da qual destacamos: F. X. da Serra Craesbeck, *Memorias resucitadas da Provincia de entre Douro e Minho*, 1726 (ms. BNL, FG 217); J. Diogo Mascarenhas Neto, "Memoria sobre Antiguidades das Caldas de Vizela", in *MLP*, III, 1792, 93-110; José Cardoso Borges, *Descripção Topografica da cidade de Bragança*, 1721-1724 (Códice Bibl. Pombalina, n.º 248).

²⁷ *Memorias para a História Ecclesiástica do Arcebispado de Braga, Primaz das Espanhas*, Lisboa, I, 1732; II, 1734; III, 1744; IV, 1747.

²⁸ V. sobre o mesmo o magistral estudo de G. Alföldy, 1997.

²⁹ Foi o primeiro a noticiar a inscrição do *Genius Laquiniensis* (*CIL* II 2405), a de *Bormanicus* (*CIL* II 2403), ambas de Caldas de Vizela, e descobriu um dos monumentos mais significativos dos cultos orientais do Ocidente Peninsular, a "inscrição polythea" de Vizela (*CIL* II 2407) – como a denominará Leite de Vasconcellos.

³⁰ Foi o primeiro a recolher, entre os seus manuscritos, a inscrição dedicada à *Dea Sancta* de Quintos (*CIL* II 101).

³¹ Cfr. sobre as mesmas Mora, 1998, p. 41 ss.

³² Conservam-se os seus papéis manuscritos em Madrid, na Real Academia de la Historia (9/3915); já Leite de Vasconcellos (1905, p. 346-347) os tinha consultado para a sua obra.

³³ No prefácio que faz à obra de Encarnação, 1975, p. 9.

³⁴ A expressão *nomina sunt numina*, de Max Müller (*Essay on Comparative Mytologie*, 1856), reflecte muito bem este pensamento.

³⁵ Publicado na *Revista Lusitana*, I, 1887-89, p. 227-240.

³⁶ *Revista Lusitana*, I, 1887-1889, p. 351-378.

³⁷ Leite de Vasconcellos, 1897, p. 3 ss. expõe o desenvolvimento desta ciência, e os autores e trabalhos anteriores a ela dedicados.

³⁸ Remetemos para a bibliografia de J. M. García, 1991, onde podem consultar-se obras de outros autores que trataram sobre as religiões do Ocidente peninsular antes Leite de Vasconcellos.

³⁹ Assim Menéndez Pelayo, ed. 1992, p. 991, que define a obra de Costa, *Poesía popular española y mitología y literatura hispano-celta* (Madrid, 1881), como «libro que revela, como todos los de su autor, vasta lectura y genial talento, pero que debe ser leído con cautela, porque está lleno de fantasías etimológicas y de hipótesis arbitrarias. Costa, cuya imaginación poderosa y constructiva se avenía mal con la lentitud del análisis, vivió siempre algo divorciado del método crítico, en sus trabajos sobre la España primitiva». Na mesma linha, veja-se também o comentário na p. 992, nota 1, ao mito de Gárgoris e Habis, sobre o qual Menéndez Pelayo apostilha: «no me place insistir en estas aberraciones de un hombre de gran mérito. El mismo Costa se encargó de probar la temeridad de su sistema, aplicándole a leyendas épicas de la Edad Media... El empeño de querer abrir todas las puertas con la misma llave ha sido la causa principal de los mayores extravíos en mitología y en lingüística. La realidad es mucho mas rica, y no se deja aprisionar en una fórmula». Menéndez Pelayo não se dava conta que a mesma crítica se poderia aplicar aos seus livros, mediatizados pela ideologia ultra-conservadora do fanatismo católico que o caracterizava – o que nunca deveria ser motivo para que os historiadores das religiões da Hispânia silenciassem a sua obra, estigmatizando-a praticamente, pois assim se comete o mesmo erro que levou à exclusão de J. Costa da bibliografia.

⁴⁰ Só recentemente se apresentou a sua figura como um dos pioneiros na interpretação das religiões antigas da Hispânia, desde a etnografia, à arqueologia e à religião comparada, e que se antecipou ao seu tempo: cfr. García Quintela, 1999, p. 54 ss.; assim como Sopeña Genzor, 1995, p. 23 ss.

⁴¹ Leite de Vasconcellos (1905, p. 174) diz sobre ele: «O meu amigo o Sr. D. Joaquín Costa consagra a Aréquina um parágrafo na sua notavel obra *Poesía popular española y mitología celto-hispanas*, Madrid 1881, p. 342: reconhece tambem na deusa com razão, segundo creio, caracter agrario, mas embrenha-se a esse respeito em considerações etymologicas em que o não posso acompanhar». Note-se a diferença de tom em relação a Menéndez Pelayo.

Referências bibliográficas:

- ALFÖLDY, G. (1997) – Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal). *Madriider Mitteilungen*. Heidelberg. 38, p. 176-246.
- ANSELMO, A. (1984) – L'activité de Valentim Fernandes au Portugal (1495-1518). In *L'Humanisme Portugais et l'Europe. Actes du XXIe. Colloque International d'Études Humanistes*. Paris, p. 781-818.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983) – *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*. Madrid.
- Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio* (ed. 1990) – Edição facsimilada da publicada em 1889 pela Real Academia de la Lengua Española, I. Madrid. [Extractos das cantigas I-CXXXVIII].
- CARO, R. (1634) – *Antigüedades y principado de la ilustrissima ciudad de Sevilla y Chorografía de su convento iuridico, o antiga chancilleria dirigida al excelentísimo señor don Gaspar de Guzman, Conde Duque de Sanlúcar la Mayor*. Sevilla.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1998) – *Hombres, ritos e dioses: introducción a la historia de las religiones*. Madrid.
- ELIADE, M., dir. (1987) – *The Encyclopedia of Religion*. New York (= ER).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa.
- FERRARY, J. L. (1996) – *Onofrio Panvinio et les antiquités romaines*. Roma.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e observações às "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos. Fontes Epigráficas*. Lisboa.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999) – *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, III. Madrid.
- GIMENO PASCUAL, H. (1997) – *Historia de la investigación epigráfica en España en los ss. XVI y XVII*. Zaragoza.
- LACARRA, M. J. (1999) – *Cuento y novela corta en España, 1: Edad Media*. Barcelona.
- LAMBRINO, S. (1951) – Le dieu lusitanien Endovellicus. *Bulletin des Études Portugaises de l'Institut Français au Portugal*. Coimbra. Nova Série, XV, p. 93-146.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1897) – *Religiões da Lusitania, na parte que principalmente se refere a Portugal*, I; 1905, II; 1913, III. Lisboa.
- Memorial Histórico Español*. Madrid (= MHE).
- Memórias de Litteratura Portuguesa*. Lisboa (= MLP).
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (ed. 1992) – *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Madrid.
- MORA, G. (1988) – *Historias del mármol. La Arqueología Clásica española en el Siglo XVIII*. (Anejos de *Archivo Español de Arqueología*, XVIII). Madrid.
- SAQUERO, P.; GONZÁLEZ ROLÁN, T. (1985) – Las Questiones sobre los dioses de los gentiles del Tostado: un documento importante sobre la presencia de G. Bocaccio en la literatura medieval española. *Cuadernos de Filología Clásica*. Madrid. 19, p. 85-114.
- SEZNEC, J. (1985) – *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Versão espanhola de Juan Arazandi. Madrid.
- SIMÓN DÍAZ, J. (1967) – *Bibliografía de la Literatura hispánica*, VII. Madrid.
- SOPEÑA GENZOR, G. (1995) – *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza.
- TEYSSIER, P. (1984) – L'humanisme portugais et l'Europe. In *L'Humanisme portugais et l'Europe. Actes du XXIe. Colloque International d'Études Humanistes*. Paris, p. 821-845.
- TOUTAIN, J. (1905) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, I; 1911, II; 1917, III. Paris.
- WREDE, H. (1993) – Die *Themis Dea* des S. V. Pighius. In *Antonio Agustín between Renaissance and Counter-Reform*. London, p. 199 ss.

LEITE DE VASCONCELLOS E A GÊNESE DE RELIGIÕES DA LUSITÂNIA

A gènesse da produção de uma extensa memória consagrada às Religiões da Lusitânia por José Leite de Vasconcellos é bem conhecida, porque o próprio dela nos deu detalhado relato. Tudo terá começado em 1888 quando na Biblioteca Nacional de Lisboa o seu nável conservador se afadigava na organização de «(...) um *pantheão lusitano*, a título de comentário para a minha [sua] aula de Numismática. Já tenho cá alguns objectos e desenhos de outros (...)» — escrevia em carta de 20/II/1889 ao seu Mestre e amigo Martins Sarmento. Da mesma relação entre o estudo das religiões antigas e a sua entrada para a Biblioteca deu conta o próprio Leite de Vasconcellos na *Introdução Geral a Religiões da Lusitânia* (Rel., I, p. xxvii).

É compreensível que falasse do seu projecto de um “pantheão” ao ilustre vimaranense, uma vez que era esse o título de um trabalho que o mesmo publicara no ano anterior no primeiro volume da *Revista Lusitana*, que Vasconcellos fundara e dirigia. Mas, esta carta de 20 de Janeiro, destinava-se sobretudo a dar conta da aquisição do baixo-relevo romano de Frende, Baião, de que se viria a ocupar no vol. III de *Religiões* (p. 482-483); e dos novos desenvolvimentos da polémica que Adolfo Coelho sustentava com Martins Sarmento justamente sobre as religiões pré-romanas. Na abundante correspondência que Leite de Vasconcellos endereçou ao seu amigo vimaranense nesse ano de 1889 refere-se amiúde aos previsíveis desenvolvimentos desta polémica e creio não será exagerado supor que a dita terá aguçado particularmente o seu interesse pelo tema. Não deixa de se referir, também, à organização da colecção: «*Tambem tenho obtido estampas para o Museu divino que estou organizando*» (carta a Martins Sarmento, sem data, mas presumivelmente de Março ou Abril); «*Espero obter muito mais cousas religiosas da época lusitana, até que com isso, com os desenhos e fotografias e moldes do que não tenho, eu possa organizar [na Biblioteca] um verdadeiro pantheão lusitânico. Creio que em breve se poderá fazer um esboço menos mau da religião dos nossos maiores*» (carta a Martins Sarmento, de 18/V/1889). Como haverá a oportunidade de comentar, este tratamento dos “lusitanos” como os “nossos maiores” não constituía para Vasconcellos um mero adereço retórico.

Carlos FABIÃO

É pois neste contexto de organização de uma colecção dedicada às

Divindades pré-romanas que se enquadra a expedição de 1890 ao outeiro de São Miguel da Mota, Alandroal, onde Gabriel Pereira, também à data conservador da Biblioteca Nacional de Lisboa, identificara um abundante acervo epigráfico consagrado a Endovéllico, nas ruínas da capela ali existente. Esta expedição e os seus excepcionais resultados terão constituído o estímulo decisivo e definitivo para o estudo das religiões antigas. O próprio Leite de Vasconcellos explica: «(...) *tenho certo interesse em me ocupar de Endovellico de modo especial, pois que a exploração das ruínas do santuario foi a minha estreia arqueológica, e logo com auspiciosa felicidade* (...)» (Rel., II, p. 112). Nesse mesmo ano de 1890 a correspondência para Martins Sarmento aparece dominada pela exploração de São Miguel da Mota, nomeadamente pelo envio de desenhos de elementos escultóricos ali descobertos, acompanhados de perguntas sobre eventuais relações com os motivos artísticos da Citânia e de Sabroso (cartas de 3/VI e de 8/VII). O empenhamento em buscar nos castros do Noroeste paralelos estilísticos para as peças encontradas deve entender-se na perspetiva do Autor, que supunha a sua “Lusitânia” como um espaço culturalmente unitário, de pré-figuração de Portugal.

Pode imaginar-se o enorme impacto que os achados de São Miguel da Mota teriam sobre alguém que, desde há muito, seguia com interesse as notícias sobre os vestígios do culto a esta Divindade (carta a Martins Sarmento, de 12/VII/1883, aludindo às informações publicadas pelo Padre Joaquim José da Rocha Espanca, no *Boletim da Sociedade de Geografia* de Lisboa), ainda que insistisse não se dedicar à arqueologia (carta a Sarmento de 8/IX/1883); e que, no próprio ano de 1891 formulava o voto, ao seu amigo vimaranense, de poder «(...) *fazer uma excursão a Panóias, com alguém que soubesse de epigrafia bastante* (...)» (id., de 9/IV/1891). Pode parecer estranho, de facto, que alguém que se afirmava como um “não-arqueólogo” e que reconhecia não saber “bastante” de epigrafia, se tenha abalançado a um estudo com as características de *Religiões da Lusitânia*. Justamente por estas razões, tratarei



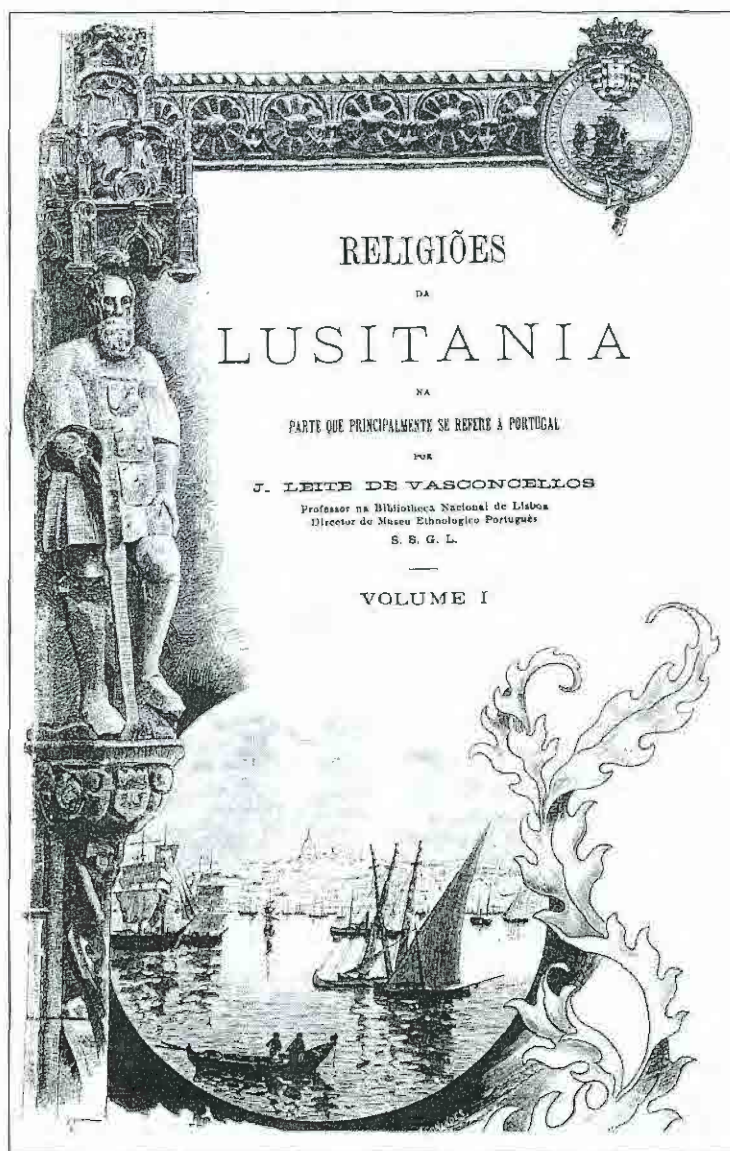
1. José Leite de Vasconcellos nos finais dos anos 80, época em que se afadigava na organização de um «pantheão lusitano» — primeiro embrião das futuras *Religiões da Lusitânia*.

mais adiante do significado deste trabalho, no contexto das perspectivas intelectuais e da obra de Leite de Vasconcellos. Interessa, contudo, sublinhar que o impulso e interesse na obra *Religiões da Lusitânia* acabariam por estimular em Leite de Vasconcellos a busca de uma mais aprofundada formação nestas matérias, pelo que se poderá dizer que também a Obra formou o Autor.

Mas, voltando aos primórdios da redacção, deve sublinhar-se que o entusiasmo pela religiosidade antiga seguiu em crescendo, já que, de novo em carta a Martins Sarmiento, de 7/XII/1891, lhe conta que tencionava ir a Elvas, visitar o Museu, «(...) *que tem várias aras e concluir um estudo que tenho começado sobre o culto das águas na Lusitânia, pois creio ter achado o vestígio moderno de uma divindade lusitana in situ*». Em outras ocasiões e a propósito de outros temas, o jovem Leite de Vasconcellos revela a sua convicção de que muitos aspectos da religiosidade popular portuguesa poderiam remontar a cultos pagãos pré-romanos e romanos — como veremos, esta é uma das 'chaves' para o entendimento do significado de *Religiões* no âmbito da vasta e multifacetada obra do fundador do Museu Ethnológico.

No ano seguinte, parece desenhar-se claramente o projecto definitivo de *Religiões da Lusitânia*. De novo na correspondência a Martins Sarmiento se pode rastrear a sua construção. Primeiro, em carta expedida na Páscoa de 1892, onde pedia algumas informações concretas, que não vem ao caso comentar, e comunica: «*Estou a publicar na Revista de Portugal [dirigida por Eça de Queirós, Luís de Magalhães e Rocha Peixoto] uma série de artigos em que faço o esboço das religiões da Lusitânia pré-romana*». Depois, em nova missiva para o mesmo destinatário, datada de 18/V/1892, escreveu Leite de Vasconcellos: «*O artigo que eu destinava à Revista de Portugal sai muito grande e por isso resolvi apresentá-lo ao Congresso de Setembro [10ª sessão do Congresso Internacional de Orientalistas, que deveria reunir em Lisboa; v. Prologo de Rel., I], para o que o acompanho de muitas estampas [a carta serve, aliás, para solicitar a Martins Sarmiento o envio de vários desenhos] (...). Eu talvez intitule o meu trabalho: Notícia das Religiões da Lusitânia. Com a palavra Lusitânia denomino todo o território que assim se denominava em diversas épocas, i.é., o ocidente da Península. E divido em três partes: I-) Época pré-histórica (amuletos e culto dos mortos principalmente); II-) Época proto-histórica; III-) Época luso-romana. Com um Apêndice acerca do que desses tempos ficou no Cristianismo e na tradição popular através de Bárbaros e Árabes*».

Estava pois esboçado o plano geral da obra, nos meados do ano de 1892, como se pode comprovar pela mais detalhada apresentação do mesmo no opúsculo *Sur les Religions de la Lusitanie*, dado à estampa nesse mesmo ano; e que constituía o texto a apresentar ao Congresso que, afinal, acabou por se não realizar. No entanto, o produto final terá sido bem diferente do que então se idealizava. O trabalho sobre esta temática foi prosseguindo nos anos seguintes, entre os muitos e desvairados afazeres do Autor, e ganhando



2. Capa do volume I de *Religiões da Lusitânia* (Lisboa, Imprensa Nacional, 1897).

um inesperado volume. Uma vez mais, a correspondência para Martins Sarmiento é particularmente esclarecedora: «*Espero que o 1º vol. das minhas Religiões da Lusitânia esteja pronto em Setembro*», escrevia Vasconcellos em 2/III/1894; «*O 1º vol. das minhas Religiões está quase acabado. Espero que em Janeiro, ou o mais tardar no Entrudo, esteja na rua*», relatava em nova carta de 31/X/1895. Mas, como é sabido, o dito volume só viria a sair, de facto, em 1897, no âmbito das publicações comemorativas do IV Centenário do Descobrimento do Caminho Marítimo da Índia pelos Portugueses, promovidas pela Sociedade de Geografia de Lisboa. Tardaram mais ainda os restantes volumes.

Parecerá estranho, talvez, o contexto em que foi dado à estampa o primeiro volume de *Religiões*. É certo que as verbas disponíveis no programa editorial das Comemorações permitiam a Leite de Vasconcellos ultrapassar as crónicas dificuldades sentidas com os custos tipográficos das ilustrações (a tais problemas se refere constantemente). Conrudo, será injusto entrever na sua iniciativa

um mero oportunismo circunstancial. De facto, o quadro cultural em que intelectualmente se insere o Autor faz-nos crer que a sua adesão à *Comemoração* é genuína e sentida. Para além de sócio da Sociedade de Geografia, Leite de Vasconcellos já se empenhara profundamente, ainda estudante, nas comemorações portuenses do tricentenário camoniano, em perfeita sintonia com o culto dos grandes homens e eventos que marcam o positivismo português. Finalmente, o seu fervor nacionalista animava-o a unir-se às festividades trazendo um contributo erudito, como expressamente refere no *Prologo* do vol. I: «Quando um povo (...) está em decadência, como o nosso, permitta-se ao menos aos que amão a terra em que nascêrão furiar-se pela contemplação e estudo das cousas do passado, ás misérias do presente: assim se evitará uma causa de soffrimento moral, e ao mesmo tempo se tivará do conhecimento ethnologico do país (...) estímulo para não deixar abysmar-se completamente no pantano das protervias sociaes o que ainda resta de sentimentos puros na alma nacional» (p. viii).

Leite de Vasconcellos abalançou-se ao estudo das *Religiões da Lusitânia* porque possuía muitos materiais novos, como expressamente refere (v. *Prologo* de *Rel.*, I, p. xxxiv e ss.), mas também porque tinha novas perspectivas e interpretações que, pontualmente, o afastavam das teses expendidas tanto por Martins Sarmento como por Adolfo Coelho. Do primeiro, recusava as hipóteses lígures, ainda que sustentasse uma origem pré-celta dos lusitanos, no que se distanciava do segundo – reagiu, violentamente, diga-se, à recensão crítica que Coelho publicou do primeiro volume de *Religiões da Lusitânia* (v. *Rel.*, II, p. 350-359). Pretendia, também, destacar-se pelo rigor da exposição e da análise, como explicou a Martins Sarmento, referindo-se ao 1.º vol. do seu trabalho: «(...) leva muitos factos e explicações, e não se apresenta hipótese nenhuma que não seja apoiada em suficientes factos» (carta de 31/X/1895).

Quando deu à estampa o primeiro volume, Leite de Vasconcellos referia a necessidade e utilidade de escrever uma *História da Lusitânia*, da qual *Religiões* seria como que um primeiro avanço: «(...) com a presente obra facilitarei o meu trabalho posterior, porque deixo já reunidos bastantes elementos para elle» (*Rel.*, I, *Prologo*, p. xxvii). No entanto, com o correr dos anos, com o aprofundar da investigação e com o próprio robustecimento do seu trabalho, primeiro pensado para dois volumes, depois transformado em três (*Prologo* ao vol. II), a mencionada *História* acabou por se interpenetrar com o projecto de *Religiões*. É evidente, na leitura dos três volumes, que a temática meramente religiosa foi largamente ultrapassada, o que faz de *Religiões da Lusitânia* um verdadeiro marco na historiografia portuguesa da Antiguidade. O próprio Autor terá reconhecido que esgotara, por assim dizer, o tema da história da Lusitânia, uma vez que no *Prologo* ao volume III de *Religiões* admite explicitamente este crescimento do primitivo projecto; e, anos mais tarde, na *Introdução* ao vol. I da *Etnografia Portuguesa*, publicado em 1933, escreveu: «A Etnografia Portuguesa refere-se principalmente aos tempos modernos; (...) a obra

formará, pois, de certo modo, continuação da que se intitulou *Religiões da Lusitânia*, porque começará no século VIII, quando (...) acabou a *Lusitânia histórica*, e como que já surge *Portugal*» (p. 11). Este último esclarecimento, saído da pena de Vasconcellos, torna-se particularmente útil para um correcto entendimento do lugar de *Religiões da Lusitânia* no contexto da sua vasta e multifacetada Obra. A escassa formação sentida nos domínios da Arqueologia e Epigrafia (v. *supra*) foi sendo ultrapassada pelo estudo, mas também pela frequência das lições de Filologia, História e Arqueologia no *Collège de France* e Escola de Altos Estudos de Paris, quando ali estanciou entre 1899 e 1901, realizando o seu Doutoramento em Filologia Românica (essa formação adquirida em Paris é expressamente mencionada nos *Prólogos* de *Religiões*: II, viii e III, ix).

Mas, para uma melhor compreensão do enquadramento de *Religiões da Lusitânia* no âmbito do pensamento leiteano, julgo não ser descabido remontar à juventude do Autor e procurar seguir, uma vez mais usando as suas palavras, o percurso que o levou do *folk-lore*, da etnologia, da glotologia, da linguística, à história, à arqueologia e à geografia, na tentativa de entender o país onde vivia; registando afanosamente os testemunhos de culturas e de um tempo que sentia perder-se irremediável e irreversivelmente.

O jovem Leite de Vasconcellos chegou ao Porto em 1876, com dezassete anos, para cursar os liceus. Transpunha-se da sua aldeia duriense para um dos grandes centros urbanos portugueses. Viviam-se, então, desde há mais de uma década, numa época de profunda transformação cultural – um «grande tumulto mental» lhe chamou Eça de Queiroz, no célebre texto *In Memoriam* de Antero de Quental (in *Notas Contemporâneas*, p. 251-288, primeiramente publicado em 1896) –, quando «Pelos caminhos de ferro, que tinham aberto a Península, rompiam cada dia, descendo da França e da Alemanha (através da França), torrentes de coisas novas, ideias, sistemas, estéticas, formas, sentimentos (...)», nas palavras do mesmo Eça. Leite de Vasconcellos caiu em cheio num tempo em que os jovens «(...) salavam de Goethe e Hegel, como os velhos tinham falado de Chateaubriand e de Cousin; e de Michelet e Proudhon, como os outros de Guizot e Bastiat; que citavam nomes bárbaros de sciencias desconhecidas, como glotica, filologia (...)», escreveu Antero; ou quando, de novo nas palavras de Eça, referindo-se à sua geração de estudantes (a geração anterior à de Leite), «(...) outro bom sinal do despertar do espírito filosófico era a nossa preocupação ansiosa das origens. Conhecer os princípios das civilizações primitivas constituía, então, em Coimbra, um distintivo de superioridade e elegância intelectual. Os *Vedas*, o *Maabarata*, o *Zendavestá*, os *Edas*, os *Niebelungen*, eram os livros sobre que nos precipitávamos com a gula tumultuosa da mocidade que devora. ■ aqui, além, um trecho mais vistoso, sem ter a paciência de se nutrir com método». Será, provavelmente, essa a enorme diferença do jovem Leite de Vasconcellos: reve a paciência de se nutrir com método. Todo o longo processo de produção de *Religiões da Lusitânia* cons-

titui um bom exemplo do apurar de um método e de busca de um rigor analítico e descritivo.

Vivia-se, também, um longo e agitado tempo de querelas e polémicas, no âmbito do nascimento da moderna historiografia portuguesa, relacionadas com as origens de Portugal: modernas ou arcaicas; árias, lígures ou celtas; românicas, germânicas ou moçárabicas; etc.. Tempos, também, em que o Positivismo se afirma e renova o programa Romântico da identificação/caracterização da *Alma Nacional*. É todo este contexto que explica e enquadra a formação académica e científica de Leite de Vasconcellos. Na cidade do Porto cursou os liceus entre 1876 e 1879, estudou Ciências Naturais de 1879 a 1881 e licenciou-se em Medicina em 1886. Outros estudos específicos fez, depois, em França, como referi, relacionados já com os campos mais concretos dos seus interesses. Pelo meio, ficou o deslumbramento do jovem católico aldeão pela nova “ciência positiva”, que abraçou entusiasticamente, com inflamadas exclamações às virtudes libertadoras e luminosas do Saber, sobre as “trevas obscurantistas”; e uma empenhada colaboração nos periódicos positivistas, com artigos de opinião e poesias, que se estendem por toda a habitual temática do positivismo português, não faltando mesmo o poema de homenagem a Victor Hugo (publicado em 1881). Deste choque cultural nasceu o agnóstico Leite de Vasconcellos, para quem «(...) as religiões não passam de *phenomena sociologicos*» (*Rel.*, I, xxxiii).

O choque cultural sentido pelo jovem Leite de Vasconcellos, a abissal diferença entre a mundividência da sua aldeia duriense e o cosmopolitismo urbano do Porto, alertou-o também para a necessidade de registar e preservar a memória de um povo, crescentemente erodida pelas grandes transformações do século. Assim se casou o apóstolo do Progresso e da Ciência, com o folclorista que busca, nesse mundo que inexoravelmente se perde, as raízes da *Alma Nacional*.

Importante foi, também, o relacionamento do jovem mondinense com Francisco Martins Sarmiento, que lhe alimentou de bibliografia e orientações de leitura o seu espírito inquieto. Na correspondência desses anos encontramos os mais variados apontamentos que ajudam a compreender como se foi formando e orientando o feixe de interesses e curiosidades de Leite de Vasconcellos. As suas primeiras atenções dispersam-se pelas adivinhas populares — e compraz-se em confidenciar ao seu amigo vimaranense que tinha já recolhido muitas mais do que as publicadas por Teófilo Braga (carta de 17/II/1880) — e pelas decorações das cangas de bois. Mas nesta aparente dispersão havia já um sentido claro: «É um arrojo, mas tenho um palpite que adivinhas, ornatos de jugos, cidades velhas, provém tudo lá da Ásia (Árias)» (carta a Martins Sarmiento sem data, do ano de 1880). Compara as decorações das cangas com os ornamentos da Citânia de Briteiros, busca paralelos europeus para as suas adivinhas populares, interessa-se pela mitologia e religiosidade popular — e aqui poderíamos

entrevêr, de facto, as origens remotas de *Religiões*, como o próprio Vasconcellos, afinal, reconhece (*Rel.*, I, xxvii), ou, com maior pertinência, a construção de um sistema analítico e descritivo para os cultos, que utilizou para a religiosidade popular e transpôs para as religiões antigas. Colecciona então notícias arqueológicas, mas somente com o intuito de as enviar ao seu amigo vimaranense. Por sugestão (e empréstimo) deste, leu os *Povos Balsenses* de Estácio da Veiga, mas o seu interesse pela Antiguidade e pela Arqueologia parece somente destinado à colecção de novos dados para informação a Sarmiento.

O primeiro grande projecto literário leiteano foi *Tradições Populares de Portugal*, publicado em 1882, onde se encontra já um particular interesse pela religiosidade popular. Dedicar-se, ainda, ao estudo do dialecto mirandês. Nesse mesmo ano de 1882 expõe a Martins Sarmiento o seu projecto de criação de uma *Revista Lusitana* dedicada ao «(...) estudo da mitologia, tradições populares, e línguas de Portugal e da Galiza desde as eras mais remotas até hoje» (carta a Martins Sarmiento, de 3/XII/1882) —, projecto que, como é sabido, só viria a concretizar em 1887. Esta *Revista Lusitana*, então planeada, constituía um segundo intento já que anteriormente esboçara, juntamente com Ernesto Pires, o plano de uma *Revista Portuguesa de Tradições Populares* que nunca viu a luz do dia, embora chegasse a ter impressos os boletins de assinatura (*Etnografia Portuguesa*, vol. I, p. 316). Respondendo às interrogações de Martins Sarmiento sobre as suas inclinações linguísticas, responde-lhe, em carta datada de Fevereiro de 1884: «não abandonei o folclore, mas, como já colhi quase tudo, ou, pelo menos, o mais importante, só tenho agora que interpretar, o que não posso fazer por ora [recorde-se que Leite de Vasconcellos era ainda estudante e, em outras cartas, queixa-se do pouco tempo que a sua actividade escolar lhe deixa livre para se dedicar aos estudos que mais lhe agradam]. Atiro-me à linguística, de que sempre gostei mais, e que me oferece um terreno virgem na dialectologia e onomatologia».

Remonta, pois, já aos tempos da juventude um sentido unitário de explicação globalizante da realidade portuguesa nas multifacetadas inquietações intelectuais de Leite de Vasconcellos, havendo também uma inequívoca convicção de que existia uma continuidade entre os remotos habitantes do extremo Ocidente peninsular e os portugueses, contra a tese de Alexandre Herculano — daí o conceito lato de Lusitânia que sempre utilizou, quando se referiu ao espaço português ante-medieval. Porventura a primeira expressão pública deste ponto de vista terá sido dada à estampa no volume sobre o *Portugal Pré-Histórico*, que publicou em 1885, ainda estudante. Os pontos de vista então expendidos são particularmente interessantes para o conhecimento da perspectiva de Vasconcellos: «Para se afirmar que a história portuguesa data do séc. XII era preciso primeiro provar (o que se não fez, nem pode fazer) que havia uma perfeita antinomia entre os Portugueses e os Lusitanos e os povos pré-históricos deste rincão do Ocidente» (p. 4); e podem encon-

trar-se, uma vez mais, extensamente tratados e devidamente fundamentados no *Prologo* do primeiro volume de *Religiões da Lusitânia* (xxv-xxvii e xxxi-xxxiii, onde explicitamente se demarca da tese de Herculano), ou ainda nos textos onde se explica a necessidade e pertinência de fundar um *Museu Ethnologico Português*.

À laia de conclusão, poder-se-á dizer que a obra *Religiões da Lusitânia* nasceu de um feixe de influências e perspectivas, simultaneamente diversificado e unitário.

Diversificado, na medida em que o objecto de estudo não se desenhou enquanto tal, antes nasceu da confluência de distintas inquietações: por um lado, a indagação das remotas raízes da religiosidade popular oitocentista, como elemento constitutivo da *Alma Nacional*; por outro, da sentida necessidade de indagar da originalidade destes fenómenos (distinguindo o que seria próprio e autóctone, do que teria sido trazido de longe, em distintos momentos); também de um ambiente intelectual que debatia calorosamente o tema das origens; finalmente, da circunstância concreta de se ter proporcionado a recolha de abundantes elementos relevantes para o estudo da religiosidade antiga, principalmente em São Miguel da Mota, Alandroal, no Santuário de Endovélico.

Mas também unitário, já que Leite de Vasconcellos pretendia, com o estudo das religiões antigas no Ocidente peninsular, carrear elementos para a caracterização do Povo Português. Nesta perspectiva, poderemos dizer que a obra obedece plenamente ao programa cívico e cultural esboçado pelo Romantismo português, de

definição/exaltação da Nação, valorizando a chamada "cultura popular" como fonte privilegiada de estudo – e, neste particular, compreensível se torna todo o relevo conferido às *Divindades Indígenas*, ou a pertinência do *Appendice* sobre os *Vestigios actuaes do paganismo*. Contudo, no método, a obra é plenamente positivista, tanto na abordagem exclusivamente *sociológica* dos fenómenos religiosos, como no constante empenho em fundamentar com *provas concretas* as distintas ideias e teses expendidas. Finalmente, na perspectiva de Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitânia* constituiu, de facto, o pórtico da grande obra da sua vida que foi a *Etnografia Portuguesa*.

Resulta evidente, também, que *Religiões da Lusitânia*, dada à estampa em três espessos volumes entre os anos de 1897 e 1913, foi uma obra muito diferente da delineada em 1892. Para lá do amadurecimento do Autor e do aumento substantivo dos elementos de investigação, que sempre buscou, não há dúvida de que Leite de Vasconcellos estudou e procurou especializar a sua formação justamente para melhor apurar a qualidade da obra final. Por isso pode dizer-se que, neste caso, a Obra também formou o Autor; ou, por outras palavras, que José Leite de Vasconcellos se orientou para o estudo da Antiguidade, precisamente porque desejava compor uma memória sobre a religiosidade antiga do Ocidente peninsular. A sua argúcia, assombrosa erudição, cuidado sentido crítico e rigor descritivo e analítico tornaram *Religiões da Lusitânia* uma obra de referência da historiografia peninsular e conferiram-lhe merecida longevidade, que justifica, ainda hoje, uma atenta leitura.

Orientações de leitura:

A Imprensa Nacional-Casa da Moeda constitui a principal editora das obras de Leite de Vasconcellos. No seu catálogo encontra o leitor interessado, para além de *Religiões da Lusitânia*, uma segunda edição revista e aumentada de *Tradições Populares de Portugal* (com um estudo prévio de Manuel Viegas Guerreiro), Colecção "Temas Portugueses", 1986; bem como as reimpressões dos 10 volumes de *Etnografia Portuguesa* (os três primeiros publicados ainda pelo Autor, os restantes organizados por Manuel Viegas Guerreiro e colaboradores, com supervisão de Orlando Ribeiro). A leitura destas duas obras, a primeira e a última de Leite de Vasconcellos, constitui um elemento fundamental para a compreensão do pensamento leiteano. Pode completar-se a informação com o volume *Vasconcellos, J. Leite – Livro do Centenário (1858-1958)*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional, 1960, onde vários autores escrevem sobre o homenageado e a sua obra.

Como úteis complementos a *Religiões da Lusitânia*, podem ainda consultar-se os seguintes títulos:

Bárçia, P. (1982) – As "*Religiões da Lusitânia*" de J. Leite de Vasconcellos: *Contribuição para o seu Estudo. Alguns Comentários e Índices Gerais*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda (Colecção "Temas Portugueses"), com um conjunto de detalhados e utilíssimos índices;

Garcia, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e Observações às "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcellos. Fontes Epigráficas*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda (Colecção "Temas Portugueses"), onde se reúnem três textos de *aditamento* a *Religiões*, publicados por Leite de Vasconcellos, bem como o opúsculo *Sur les Religions de la Lusitanie*, que constituiu o embrião da obra maior. J. M. Garcia apresenta ainda uma extensa recolha de dados sobre a religiosidade antiga, conhecidos já depois da morte de Leite de Vasconcellos.

A correspondência citada foi publicada em:

Cartas de Leite de Vasconcellos a Martins Sarmiento (Arqueologia e Etnografia) 1879-1899 (prefácio e notas de Mário Cardozo), Guimarães, Sociedade Martins Sarmiento, 1958.

DII DEAEQVE ET RES SACRA LVSITANIAE CONTRIBUTOS

PARA UMA BIBLIOGRAFIA

José CARDIM RIBEIRO

Há cem anos escrevia José Leite de Vasconcellos a primeira obra de fôlego sobre as antigas religiões da Península Ibérica, detendo-se especialmente na realidade do Ocidente hispânico, da Lusitânia. Até ao momento apenas se tinham redigido, acerca desta matéria, alguns poucos artigos estritamente monográficos, subscritos por ele próprio e, ainda, por Adolpho Coelho, Marrins Sarmento e Fidel Fita, entre outros. Também nos grandes projectos enciclopédicos internacionais relativos ao mundo clássico, como o de Pauly e Wissowa (1894 ss.) ou o de Roscher (1884 ss.), se podem encontrar já alusões a divindades indígenas da Hispânia. Mas o capítulo de referência sobre este tema, inserido por Tourain no terceiro volume da sua grande síntese sobre os cultos “pagãos” do Império Romano (1917), depende afinal, essencialmente, da obra pioneira de Leite de Vasconcellos.

Em 1928, no tomo inicial da *História de Portugal* editada em Barcelos, Virgílio Correia resume, tanto quanto possível, a matéria das *Religiões da Lusitânia*. Todavia, é necessário esperar pela segunda metade do século para assistirmos, verdadeiramente, ao renovar destes estudos, primeiro ainda de forma pontual e esporádica – recordem-se os artigos de Scarlat Lambrino publicados nos anos 50 sobre Endovélico, Trebaruna, ou sobre os cultos orientais –, logo a seguir dando lugar à produção de uma série de análises vastas e profundas, consubstanciadas em livros que se vieram a constituir como verdadeiros marcos na historiografia das religiões da Hispânia Antiga: em 1958 a tese de Robert Étienne relativa ao culto imperial; em 1962 a de José María Blázquez referente aos deuses indígenas; em 1967 a monografia de Anrónio García y Bellido sobre as divindades orientais e práticas místicas. Por fim, só em 1982 se passa a dispor de uma colectânea actualizada e relativamente exaustiva dos resteminhos culturais caracteristicamente latinos descobertos na Península Ibérica – referimo-nos ao *corpus* de Vázquez y Hoys –, mas em boa verdade ainda hoje carecemos de uma obra que se possa considerar fundamental sobre este específico assunto.

Juntando-se a alguns outros cujo labor científico já se iniciara antes, o último quartel do século XX viu surgir uma pléiade de

investigadores – portugueses, espanhóis e de outros quadrantes – que se consagram, nos mais diversos aspectos, nomeadamente lingüísticos e histórico-culturais, ao estudo das manifestações religio-

sas da Hispânia romana. Esta notável intensificação das investigações no campo da paleo-religiosidade hispânica motivou inclusive a organização de vários congressos e colóquios no âmbito restrito desta temática, com actas publicadas em 1981 (dois eventos), 1986, 1993 e 2002; no prelo e em vias de saída iminente, encontram-se as comunicações de, pelo menos, dois outros encontros: o de Sintra/1995; e o de Córdova/2001. O presente livro – *Loquuntur Saxa* –, embora não seja o resultado de um simpósio, insere-se também, pelo seu carácter colectivo e abrangente, neste tipo de realizações.

Mas, na viragem dos milénios assistiu-se mesmo àquilo que poderemos considerar como uma verdadeira explosão quanto ao interesse provocado por estes estudos. Tal apetência excede agora o círculo estrito dos especialistas, onde no entanto se revelam novos e assíduos investigadores. Não é por acaso, também, que a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa introduziu pioneiramente em Portugal, no seu “Curso de Arqueologia” e desde 1998-1999, cadeiras específicas na área dos cultos e divindades da Hispânia Romana.

Estes contributos para uma bibliografia dos deuses, deusas e coisas sagradas da Lusitânia procuram pois corresponder, de forma útil, ao referido movimento gerado em torno destas temáticas. Porém, obviamente não constituindo a Lusitânia, nem a Península Ibérica, uma realidade isolada e fechada em si mesma, antes inserindo-se num mundo mais amplo de influências – e confluências – mediterrânicas, atlânticas e continentais, pareceu-nos adequado partir do geral para o particular, isto é, indicar numa primeira parte algumas obras fundamentais para um contexto alargado das matérias, numa segunda etapa restringir-nos às Províncias Ocidentais e, depois, à Hispânia em geral, concentrando-nos na Lusitânia apenas ao longo do derradeiro capítulo. Terminaremos, como não poderia deixar de ser, evocando o *pater patrum* de todos nós, que nos dedicamos ao estudo das antigas religiões das províncias do Sol-poente, a incontornável e sábia figura de José Leite de Vasconcellos.

1 – PARA UM CONTEXTO ALARGADO

1.1 – O mundo indoeuropeu

DUMÉZIL, G. (1958) – *L'Idéologie Tripartite des Indo-Européens*. Collection Latomus, n.º XXXI. Bruxelles.

1.1.1 – A realidade greco-romana

ACKERMANN, H. Ch.; GISLER, J. R. [coords.] (1981-97) – *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Artemis. Zürich/Düsseldorf. 8 vols. duplos (= LIMC).

GRIMAL, P. (1992) – *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. port. de JABOUILLE, V. DIFEL. Lisboa.

1.1.1.1 – Grécia

1.1.1.1.1 – síntese:

RUDHARDT, J. (1992) – *Notions Fondamentales de la Pensée Religieuse et Actes Constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. Picard. Paris.

1.1.1.1.2 – textos:

LE GUEN-POLLET, B. (1992) – *La Vie Religieuse dans le Monde Grec du Ve au IIIe Siècle Avant Notre Ère. Choix de Documents Epigraphiques Traduits et Commentés*. Collection Amphii 7 – Histoire. Presses Universitaires du Mirail. Toulouse.

1.1.1.1.3 – outros estudos:

ROMERO RECIO, M. (2000) – *Cultus Marítimus y Religiosidad de Navegantes en el Mundo Griego Antiguo*. BAR International Series, n.º 897. Oxford.

1.1.1.1.4 – sacerdotes:

DELGADO, J. A. (2000) – *Sacerdotium y Sacerdotes de la Antigüedad Clásica*. Ediciones del Orto. Biblioteca de las Religiones. Madrid.

1.1.1.1.5 – magia, adivinhação, astrologia:

BERNANID, A. (1991) – *Sorcery Greco*. Col. Pluriel. Fayard. Paris.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1899) - *L'Antiquité Grecque*. Leroux, Paris.

CALVO MARTÍNEZ, J. L.; SÁNCHEZ ROMERO, M. D. (1987) - *Yogas de Magia en Papiros Griegos*. Biblioteca Clásica, n.º 105. Gredos, Madrid.

GRAF, R. (1994) - *La Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Les Belles Lettres, Paris.

LÓPEZ JIMENO, A. (2001) - *Yogas Griegos de Magia*. Akal/Clásica, 62. Madrid.

LUCK, G. (1995) - *Antea Mundi Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*. Gredos, Madrid.

1.1.1.2 - Roma

1.1.1.2.1 - bibliografía:

MONTERO, S.; PEREA, S. (1999) - *Romana Religio / Religio Romanorum*. Diccionario Bibliográfico de Religión Romana. "Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones". Monografías, 3. Universidad Complutense, Madrid.

1.1.1.2.2 - diccionarios:

ADKINS, L.; ADKINS, R. A. (2000) - *Dictionary of Roman Religion*. University Press, Oxford.

1.1.1.2.3 - monografías / síntesis / ensayos:

BAYET, J. (1971) - *Crépuscules et Rites dans la Rome Antique*. Payot, Paris.

BAYET, J. (1984) - *La Religion Romaine. Histoire Politique et Privée*. Ed. Cristiandad, Madrid.

BEAUJOUR, J. (1955) - *La Religion Romaine à l'Époque de l'Empire*. Les Belles Lettres, Paris.

BOISSIER, G. (1979) - *La Religion Romaine d'Anglais aux Antonins*. Georg Olms Verlag, Hildesheim/New York.

DE MARCHI, A. (1896) - *Il Culto Privato di Roma Antica*. Milano, 2 vols.

DUMÉZIL, G. (1966) - *La Religion Romaine Archaique. Sauf l'Annuaire sur la Religion des Étrusques*. Payot, Paris.

FERNÉY, D. (1998) - *Literature and Religion at Rome. Culture, Context and Beliefs*. Cambridge University Press, Cambridge.

FERGUSON, J. (1982) - *The Religions of the Roman Empire*. Thames and Hudson, London.

LIE GALL, J. (1975) - *La Religion Romaine. De l'Époque de César à l'Époque de l'Empereur Constantin*. Series, Paris.

LE GLAY, M. (1991) - *La Religion Romaine*. Armand Colin, Paris.

LIEBSCHNEITZ, J. H. W. G. (1991) - *Continuity and Change in Roman Religion*. Clarendon Press, Oxford.

MACMILLAN, R. (1997) - *La Religion Romaine*. Presses Universitaires de France, Paris.

MARQUARDT, J. (1989-90) - *Le Culte des Dieux Romains*. Ernest Thorin, Paris, 2 vols.

SCHILLING, R. (1979) - *Rites, Cultes, Dieux de Rome*. Éditions Klincksieck, Paris.

SCHIED, J. (1991) - *La Religion en Rome*. Ed. Ciba, Munich.

TOUTAIN, J. (1962) - *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*. "L'Étude" de Brachmanides, Roma, 3 vols.

TURCAN, R. (1998) - *Rome et ses Dieux*. Hachette Littéraires, Paris.

1.1.1.2.4 - o léxico do sagrado:

FLIGIER, H. (1963) - *Recherches sur l'Expression du Sacré dans la Langue Latine*. Les Belles Lettres, Paris.

1.1.1.2.5 - o culto imperial:

FISCHER, D. (1987-92) - *The Imperial Cult in the Latin West*. B. J. Brill, Leiden/New York/Köln, 2 vols. duplos.

1.1.1.2.6 - cultos orientais e mistérios:

ALVAR, J. (2001) - *Los Misterios, Religiones "Orientales" en el Imperio Romano*. Crítica/Arqueología, Barcelona.

CUMONT, F. (1969) - *Las Religiones Orientales en la Paganismo Romano*. Libreria Orientalista Paul Geuthner, Paris.

TURCAN, R. (1989) - *Las Cultos Orientales en el Mundo Romano*. Les Belles Lettres, Paris.

1.1.1.2.7 - cristianismo e judaísmo:

SIMON, M.; BENOT, A. (1968) - *La Judaïsme et le Christianisme Antique d'Antioche Epiphane à Constantin*. Nouvelle Clé. L'Histoire et ses Problèmes, n.º 10. Paris.

1.1.1.2.8 - os sacerdotes:

FORTE, D. (1989) - *Les Dignitaires de l'État. Le Prêtre à Rome*. Les Belles Lettres, Realia, Paris.

1.1.1.2.9 - magia, adivinhação, astrologia:

CLERC, J. B. (1995) - *Magia. Étude sur la Sorcellerie et la Magie dans la Société Romaine Impériale*. Public. Universit. Européennes. Bonn/Berlin/Frankfurt/New York/Paris/Wien.

CRAMER, B. H. (1954) - *Antiquity in Roman Law and Politics*. The American Philosophical Society, Philadelphia.

MASSONNEAU, E. (1934) - *La Magie dans l'Antiquité Romaine*. Sirey, Paris.

MONTERO HERRERO, S. (1994) - *Divus et Adivinus. Magia y Adivinación en la Roma Antigua*. Ed. Trotta, Madrid.

VV. AA. (1985) - *Religion, Superstition y Magia en el Mundo Romano*. Universidad de Cádiz.

1.1.1.2.9.1 - "gemas gnósticas"

BONNER, C. (1950) - *Studies in Magical Amulets*. Ann Arbor, London/Oxford.

DELATTE, A.; DERCHAIN, Ph. (1964) - *Les Intellus Magiques Gréco-Egyptiennes*. Bibliothèque Nationale, Paris.

1.1.1.2.10 - o câmbio romano e seu significado:

CUMONT, F. (1966) - *Recherches sur le Symbolisme Funéraire de Rome*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.

HATT, J. J. (1986) - *La Tombe Gallo-Romaine*. Ed. Picard, Paris.

PRIEUR, J. (1986) - *La Mort dans l'Antiquité-Romaine*. Oues-France, La Guérche-de-Bretagne.

TOYNBEE, J. M. C. (1971) - *Death and Burial in the Roman World*. London.

TURCAN, R. (1999) - *Mythes d'Outre-Tombe. L'Épigraphie des Sépultures Romaines*. De Boccard, Paris.

VV. AA. (1987) - *La Mort, les Morts et l'Âme Déjà dans le Monde Romain*. Centre de Publications de l'Université, Caen.

1.1.1.2.11 - arte, cultura e mitologia:

LANCHA, J. (1991) - *Mythologie et Culture dans l'Occident Romain (I-II-VI s.)*. "L'Étude" de Brachmanides, Roma.

1.1.2 - A realidade celtica, gaulesa e celtibérica

1.1.2.1 - diccionários:

GREEN, M. J. (1997) - *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. Thames and Hudson, London.

1.1.2.2 - monografías / síntesis:

HERNÍ, F. (1959) - *Myths and Legends. Newell's Researches sur l'Interpretation Celtique des Divinités Romaines*. Publications des Annales de la Faculté des Lettres/Éditions Ophrys, Aix-en-Provence.

BOURGEOIS, C. (1991-92) - *Divona, I: Divinité et Ex-Voto de Culte Gallo-Romain de l'Eau; II: Monuments et Sanctuaires de Culte Gallo-Romain de l'Eau*. De Boccard, Paris.

BRUNAUX, J.-L. (1986) - *Les Gaulois. Structures et Rites*. Errance, Paris.

BRUNAUX, J.-L. (2000) - *Les Religions Gauloises. Nouvelles Approches sur les Rites Celtiques de la Gaule Indépendante*. Errance, Paris.

DRYTS, S. (1992) - *Images des Dieux de la Gaule*. Errance, Paris.

GREEN, M. (1989) - *Symbol and Image in Celtic Religions*. Art, Knowledge, London/New York.

LIATT, J.-J. (1989) - *Myths et Dieux de la Gaule*. Picard, Paris.

LANDIS, Ch. [et alii] (1992) - *Dieux Gaulois en Gaule Romaine*. Musée Archéologique Henri Pons, Lattes.

SOPHIA, G. (1995) - *Étude et Rites. Approches du Rite de la Religiosité de la Gaule Celtibérique*. Institution "Fernando el Católico" / Universidad de Zaragoza.

STROCKX, C. (1986) - *Éléments de Camélogie Celtique*. Bd.

de l'Université de Bruxelles.

THEVENOT, E. (1968) - *Divinité et Sanctuaires de la Gaule*. Fayard, Paris.

VV. AA. (1999) - *Signa sacra. L'Épigraphie Divine en Gaule Romaine*. De Boccard, Paris.

VAILLAT, C. (1982) - *Le Culte des Sources dans la Gaule Antique*. Jago Mundt, Brionne.

VRIS, J. de (1963) - *La Religion des Celtes*. Payot, Paris.

WEBSTER, G. (1986) - *The British Celts and their Gods under Rome*. Ed. Batsford, London.

1.2 - O mundo semita

LIPINSKI, E. (1995) - *Dieux et Déeses de l'Univers Phénicien et Punique*. Orientalia Lovaniensia Analecta, n.º 64. Studia Phoenicia, XIV. Leuven.

2 - PARA UM CONTEXTO RESTRITO

2.1 - As províncias ocidentais (exceto a Hispânia)

2.1.1 - A Britânia

HENIG, M. (1984) - *Religion in Roman Britain*. Batsford, London.

2.1.2 - A Gália

[ver 1.1.2]

2.1.3 - O Norte de África

LE GLAY, M. (1966) - *Sacra Africana. Histoire*. BEPAP, Paris.

CHARLES-PICARD, G. (1954) - *Les Religions de l'Afrique Antique*. Pion. Civilisations d'Hier et d'Aujourd'hui, Paris.

2.2 - A Hispânia (em geral, e as províncias Tarraconense e Bética)

2.2.1 - Obras e textos de ampla tradição

2.2.1.1 - coleções:

VV. AA. (1981) - *La Religion Romaine en Hispanie*. Ministerio de Cultura, Madrid.

VV. AA. (1981) - *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*. Memorias de Historia Antigua, V. Oviedo.

VV. AA. (1993) - *Religio Romana. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Editorial Ausa, Sabadell.

VV. AA. (2002) - *Tras Duemil años. Actas de II Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad"*. Series, III-IV. Museo Arqueológico de San Miguel de Odrish, Salamanca.

2.2.1.2 - algumas síntesis gerais:

CURCH, L. A. (1991) - *Roman Spain*. Routledge, London/New York [nomeadamente cap. "The romanisation of beliefs", p. 154-177].

KEAY, E. J. (1988) - *Roman Spain*. British Museum, London [nomeadamente cap. "Religion in Roman Spain", p. 145-171].

MANGAS, J. (1982) - *Religiones de Hispania durante el Imperio*. In *Historia de España, I: Introducción, Primeros Cultos e Hispania Romana*. Labor, Barcelona, p. 402-432.

2.2.1.3 - estudos e síntesis regionais:

CRESPO, S.; ALONSO, A. (1999) - *Las Manifestaciones Religiosas del Mundo Antiguo en Hispania Romana: El Territorio de Castilla y León*. I: Las Fuentes Epigráficas. Párrico Librerías, Valladolid.

SOLANA SAINZ, J. M.; HERNÁNDEZ GUERRA, I. (2000) - *Religion y Sociedad en Época Romana en la Meseta Septentrional*. Universidad de Valladolid.

2.2.2 - O mundo frutífero-párrico

VV. AA. (1999) - *De Orígenes a Occidentes. Las Diosas Fenicias en las Culturas Indígenas*. XII jornadas de Arqueología Fenicia -Párrico, Govern Balear, Conselleria d'Educació i Cultura, Bivissa.

VV. AA. (2000) - *Sacrae Feniciae Phoeniciae in Iberia y in Infirmitas in las Culturas Indígenas*. XIV jornadas de Arqueología Fenicia-Párrico, Govern de les Illes Balears, Conselleria d'Educació i Cultura, Bivissa.

VV. AA. (2000) - *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicio y Párrico*, II. Universidad de Cádiz. Cádiz [nomeadamente sección VI: Religión y Culto, p. 331-708].

2.2.3 – O mundo indígena

2.2.3.1 – dicionário:

BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Ed. Istmo. Madrid.

2.2.3.2 – monografías / síntesis / ensaios:

BERMEJO BARRERA, J. (1982) – *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, I; 1986, II. Ed. Akal/Universitaria. Madrid.

BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania. Fuentes Literarias y Epigráficas*. CSIC. Delegación de Roma.

BLÁZQUEZ, J. M. (1977) – *Imagen y Mito. Estudios sobre Religiones Mediterráneas e Ibéricas*. Ed. Cristiandad. Madrid.

BLÁZQUEZ, J. M. (1983) – *Religiones Prerromanas. Primitivas Religiones Ibéricas*, II. Ed. Cristiandad. Madrid.

BLÁZQUEZ, J. M. (1986) – *Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit*. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 18 (1). Walter de Gruyter. Berlin/New York, p. 165-275.

BLÁZQUEZ, J. M. (1991) – *Religiones en la España Antigua*. Ed. Cátedra. Madrid.

GARCÍA QUINIELA, M. V. (1999) – *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, III. Ed. Akal/Universitaria. Madrid.

MANGAS, J. (1978) – *Religiones indígenas en Hispania*. In *Historia de España Antigua*, II: *Hispania Romana*. Ed. Cátedra. Madrid, p. 579-611.

2.2.3.3 – estudos regionais:

PASTOR MUÑOZ, M. (1981) – *La Religión de los Astures*. Universidad de Granada.

2.2.4 – o mundo romano

2.2.4.1 – síntesis:

MANGAS, J. (1978) – *Religiones romanas y orientales*. In *Historia de España Antigua*, II: *Hispania Romana*. Ed. Cátedra. Madrid, p. 613-649.

2.2.4.2 – os deuses clássicos

2.2.4.2.1 – monografías e síntesis:

MANGAS, J. (1986) – *Die römische Religion in Hispanien während der Prinzipatszeit*. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 18 (1). Walter de Gruyter. Berlin/New York, p. 276-344.

VÁZQUEZ Y HOYS, A. M. (1982) – *La Religión Romana en Hispania. Fuentes Epigráficas, Arqueológicas y Numismáticas*. Universidad Complutense. Madrid. 2 vols.

2.2.4.2.2 – alguns deuses: ensaios monográficos:

BARATTA, G. (2001) – *Il Culto di Mercurio nella Penisola Iberica*. UB. Col.lecció Instrumenta, 9. Barcelona.

ORIA SEGURA, M. (1996) – *Hércules en Hispania: Una Aproximación*. PPU – Litera – Departament Filologia Larina UB. Barcelona.

VÁZQUEZ HOYS (1995-99) – *Diana en la Religiosidad Hispanorromana*. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid. 2 vols.

2.2.4.3 – o culto imperial:

ALFÖLDY, G. (1973) – *Flamines Provinciae Hispaniae Citerioris*. Anejos del Archivo Español de Arqueología, 6. Madrid.

ÉTIENNE, R. (1974²) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. De Boccard. Paris.

SERRANO DELGADO, J. M. (1988) – *Status y Promoción Social de los Libertos en Hispania Romana*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Serie Filosofía y Letras, n.º 106. Sevilla [nomeadamente cap. "Los libertos privados: la Augustalidad", p. 97-185].

2.2.4.4 – cultos orientais e místéricos:

ALFÖLDY, G. (1997) – *Die mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)*. *Madridrer Mitteilungen*. Instituto Arqueológico Alemán. Heidelberg. 38, p. 176-246.

ALVAR, J. (1993) – *Los cultos místéricos en la Tarraconense*. In *Religio Doorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía "Culto y Sociedad en Occidente"*. Ed. AUSA. Sabadell, p. 27-46.

ALVAR, J. (1993) – *Los cultos místéricos en la Bética*. In *Actas del I Coloquio de Historia Antigua*, II. Cajasur. Córdoba, p. 225-236.

BENDALA, M. (1981) – *Las religiones místéricas en la España Romana*. In *La Religión Romana en Hispania*. Ministerio de Cultura. Madrid, p. 283-299.

BENDALA, M. (1984) – *Die orientalischen Religionen Hispaniens in vorrömischer und römischer Zeit. Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II. 18 (1). Walter de Gruyter. Berlin/New York, p. 345-408.

FRANCISCO CASADO, M. A. (1989) – *El Culto de Mithra en Hispania*. Universidad de Granada.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) – *Las Religiones Orientales dans l'Espagne Romaine*. E. J. Brill. Leiden.

VV. AA. (2002) – *Ex Oriente Lux. Las Religiones Orientales Antiguas en la Península Ibérica*. SPAL Monografías, II. Sevilla.

2.2.4.5 – exército e religião:

MORENO PABLOS, M. J. (2001) – *La Religión del Ejército Romano: Hispania en los Siglos I-III*. Signifer Libros. Madrid.

2.2.4.6 – águas, termalismo e religião:

VV. AA. (1992) – *Termalismo Antigo. Actas de la Mesa Redonda "Aguas Minero-medicinales, Termas Curativas y Culto a las Aguas en la Península Ibérica"*. Espacio, Tiempo y Forma. Revista de la Facultad de Geografía e Historia, ser. II, n.º 5. Madrid.

VV. AA. (1997) – *Termalismo Antigo. I Congreso Peninsular*. Casa de Velázquez. Madrid.

DIEZ DE VELASCO, F. (1998) – *Termalismo y Religión. La Sacralización del Agua Termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo*. *Ilu*. Revista de Ciencias de las Religiones. Monografías, 1. Madrid.

2.2.4.7 – sacerdotes:

DELGADO, J. A. (1998) – *Elites y Organización de la Religión en las Provincias Romanas de la Bética y las Mauretánias: Sacerdotes y Sacerdotisas*. BAR International Series, n.º 724. Oxford.

2.2.4.8 – templos e santuários:

BENDALA, M. (1989-90) – *Capitolia hispaniarum*. *Anas*. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida. 2/3, p. 11-35.

VV. AA. (1992) – *Templos Romanos de Hispania*. Cuadernos de Arquitectura Romana, 1. Murcia.

2.2.4.9 – escultura e religião:

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949) – *Esculturas Romanas de España e Portugal*. CSIC. Madrid. 2 vols. [temática não exclusivamente religiosa].

VV. AA. (1990) – *Los Bronces Romanos en España*. Ministério de Cultura. Madrid [temática não exclusivamente religiosa].

VV. AA. (1993) – *Bronces y Religión Romana*. CSIC. Madrid [temática não exclusivamente peninsular].

2.2.4.10 – moeda e religião:

CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1981) – *Numismática y religión romana en Hispania*. In *La Religión Romana en Hispania*. Ministerio de Cultura. Madrid, p. 25-46.

CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN CEBALLOS, M. C. (1982) – *El elemento religioso en la amoneda hispánica antigua*. In *Actes du IXème Congrès International de Numismatique*, I. International Numismatic Commission/International Association of Professional Numismatists. Louvain-la-Neuve/Luxembourg, p. 657-671.

GARCÍA-BELLIDO, M. P. (1991) – *Las religiones orientales en la Península Ibérica: documentos numismáticos*. *Archivum Español de Arqueología*. CSIC. Madrid. 64, p. 37-81.

OLMOS, R. (1995) – *Usos de la moneda en la Hispania prerromana y problemas de lectura iconográfica*. In *La Moneda Hispánica. Ciudad y Territorio*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XIV. CSIC. Madrid, p. 41-52.

2.2.4.11 – magia e amuletos:

CASAS, J.; RUIZ DE ARBULO, J. (1997) – *Ritos domés-*

ticos y cultos funerarios: oferendas de huevos y gallináceas en villas romanas del territorio emporitano (s. III d.C.). *Pyrenae*. Instituto de Arqueología y Prehistoria. Barcelona. 28, p. 211-227.

HOYO, J. del; VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1994) – *Ensayo de sistematización tipológica de amuletos fálicos en Hispania*. In *Sexo, Muerte y Religión en el Mundo Clásico*. Ed. Clásicas. Madrid, p. 235-259.

VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1985) – *Aspectos mágicos de la Antigüedad, III: la magia de las tabellae defixionum hispanas*. *Boletín de la Asociación Amigos de la Arqueología*. Madrid. 21 (junio), p. 35-45.

VICH, S. (1989) – *Plomos mágicos en la Hispania Antigua*. *Zugato Ediciones. Revista de Arqueología*. Madrid. X (102), p. 36-43.

2.2.4.12 – o homem e a morte:

ABAD CASAL, L. (1992) – *El Arte Funerario Hispanorromano*. Cuadernos de Arte Español, 77. Historia 16. Madrid.

ABAD CASAL, L.; BENDALA, M. (1985) – *Los sepulcros turriiformes de Daimuz y Villajoyosa. Lucentum*. *Annales de la Universidad de Alicante*. IV, p. 147-184.

ABÁSOLO, J. A.; ALBERTOS, M. L.; ELORZA, J. C. (1975) – *Los Monumentos Funerarios de Época Romana, en Forma de Casa, de la Región de Poza de la Sal (Burgos)*. Diputación Provincial. Burgos.

ALMAGRO, M. (1955) – *Las Necrópolis de Ampurias*. CSIC. Barcelona.

BELTRÁN FORTES, J. (1999) – *Los Sarcófagos Romanos de la Bética con Decoración de Tema Pagano*. Thema. Universidad de Sevilla.

BELTRÁN LLORIS, F. (2000) – *Las inscripciones del "Mausoleo de Fabara" (Zaragoza)*. *Caesaraugusta*. Institución "Fernando el Católico". Zaragoza. 74, p. 253-264.

BENDALA, M. (1976) – *La Necrópolis Romana de Carmona (Sevilla)*. Diputación Provincial. Sección Historia, ser. 1, n.º 11. Sevilla. 2 vols.

DOLORES DEL AMO, M. (1979-81) – *Estudio Crítico de la Necrópolis Paleocristiana de Tarragona*. Diputación Provincial. Tarragona. 2 vols.

GAMER, G. (1982) – *"Sepulcrum Cnei et Publ. Cornel. Scipionum Tarrac"*. *Madridrer Mitteilungen*. Instituto Arqueológico Alemán. Mainz. 23, p. 296-317.

GONZÁLEZ VILLAESCUSA, R. (2001) – *El Mundo Funerario Romano en el País Valenciano*. Instituto Alicantino "Juan Gil-Albert"/Casa de Velázquez. Madrid.

HAUSCHILD, T.; SCHLUNK, H. (1986) – *La Villa Romana i el Mausoleu Constantinià de Centelles*. Forum, 5. Museu Nacional Arqueològic de Tarragona.

HERNÁNDEZ PÉREZ, R. (2001) – *Poesía Latina Sepulcral de la Hispania Romana: Estudio de los Tópicos y sus Formulaciones*. Cuadernos de Filología. Anejo XLIII. Universitat de València.

JULIA, D. (1965) – *Les monuments funéraires en forme de demi-cylindre dans la province romaine de Tarragonaise*. *Mélanges de la Casa de Velázquez*. Madrid. I, p. 29-54.

MARCO SIMÓN, F. (1978) – *Las Estelas Decoradas de los Conventos Caesaraugustano y Cluniense*. Institución "Fernando el Católico". Zaragoza.

REMESAL, J. (1979) – *La Necrópolis Sureste de Baelo*. *Excavaciones Arqueológicas en España*, n.º 104. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades. Madrid.

RODRÍGUEZ LAGE, S. (1974) – *Las Estelas Funerarias de Galicia en la Época Romana*. Instituto de Estudios Oresanos "Padre Feijóo". Orense.

RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (1991) – *Espacios de uso funerario con indicación de medidas en las necrópolis romanas*. *Contribu*. Instituto de Arqueología. Coimbra. XXX, p. 59-94.

SOTOMAYOR, M. (1975) – *Sarcófagos Romano-Cristianos de España*. *Estudio Iconográfico*. Facultad de Teología. Granada.

VAQUERIZO, D.; GARRIGUET, J. A. (2004) – *Parco Cordobense. Catedral de San Juan en la Córdoba Romana*. Seminario de Arqueología. Córdoba.

VIVES, J. (1971) – Inscripciones Sepulcrales. In *Inscripciones Latinas de la España Romana*. CSIC. Barcelona. p. 231-237.

VV. AA. (1987) – *El Enterramiento del Pórrico de la Catedral y la Prehistoria de Tordesillas*. Memorias d'Excavació, 1. Taller Escola d'Arqueologia. Tarragona.

VV. AA. (no prelo) – *Actas del Congreso Internacional España y sus Penínsulas en el Occidente Romano*. Córdoba.

2.2.4.13 – arte, cultura e mitología:

CARDIM RIBEIRO, J. (2000) – Antropomorfismo e helenização cultural na Hispânia Romana. In *Homenajes a María Gama Marín*. Instituto de Sintra. Sintra. p. 419-434.

ELVIRA BARBA, M. A. (1981) – Los dioses romanos en la zona sigillaria hispánica. In *La Religión Romana en Hispania*. Ministerio de Cultura. Madrid. p. 59-67.

GUARDIA PONS, M. (1992) – *Los Muebles de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de Iconografía*. FPU. Barcelona.

MORAND, I. (1994) – *Idéologie, Culture et Spiritualité chez les Propriétaires Ruraux de l'Hispania Romana*. De Boccard. Paris.

3 – O OCIDENTE HISPÂNICO

3.1 – Lusitânia e Gália

3.1.1 – *Obras de autores académicos*

GARCIA, J. M. (1991) – *Religión Antigua de Portugal. Fines Epigráficas*. INCM. Lisboa.

LEITE DE VASCONCELOS, J. (1905) – *Religión de Lusitânia*, II, 1913, III. INCM. Lisboa.

VV. AA. (1986) – *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Universidad de Extremadura. Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Cáceres.

VV. AA. (2002) – *Religión de Lusitânia. Legitimare Sacer*. Instituto Português de Museus. MNA. Lisboa [trata-se do livro que o leitor tem na mão].

3.1.2 – *Fontes gerais*

ALARCÃO, J. de (1983) – A religião. In *Portugal Romano*. Coleção "História Mundial", n.º 33. 2.ª ed. Verbo. S.J., p. 165-197.

ALARCÃO, J. de (1988) – Religion. In *Roman Portugal*, I. Arts & Phillips Ltd. Warminster/Wiltshire. p. 91-108. [Ed. port. (1988) – A religião. In *O Domínio Romano em Portugal*. Publicações Europa-América. Mem Martins. p. 153-180].

ENCARNAÇÃO, J. d' (1990) – A religião. In *Nova História de Portugal*, I: *Portugal dos Orígens à Reconquista*. Editorial Presença. Lisboa. p. 442-461.

3.1.3 – O mundo indígena

3.1.3.1 – monografias:

HUÁ, J. C. (s.d.) – *Estudo Linguístico de la Lengua Lusitana*. *Colloquia*. Universidad de Salamanca.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1979) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. INCM. Lisboa.

BERNÁNDEZ-ALBALAY, B. G. (1990) – *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*. Edición do Castro. A Coruña.

PRÓSPER, B. M. (2002) – *Lingua y Religión Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos, n.º 29. Salamanca.

3.1.3.2 – sínteses

ENCARNAÇÃO, J. d' (1987) – Divindades indígenas da Lusitânia. *Comitatus*. Instituto de Arqueologia. Coimbra. XXXI, p. 3-37.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1988) – Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo. In *Estudos Sobre a Tabula Peutingeriana*. Anais do Arquivo Espanhol de Arqueologia, IX. CSIC. Madrid. p. 261-276.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2000) – Os deuses indígenas em el Noroeste de Portugal. *Comitatus*. Instituto de Arqueologia. Coimbra. XXXIX, p. 53-83.

3.1.3.3 – propostas de "sistemas teológicos":

ALARCÃO, J. de (1990) – Divindades do Bruto estudo de geografia religiosa. In *Arqueologia Hoje. Etno-Arqueologia*.

Universidade do Algarve. Faro. p. 146-169.

ALARCÃO, J. de (2001) – Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos). *Revista Portuguesa de Arqueologia*. IPA. Lisboa. 4 (2), p. 293-349 [nomeadamente p. 300-303, 309-318].

SILVA, A. C. R. de (1986) – A religião. In *A Cultura Castroja no Noroeste de Portugal*. Museu Arqueológico da Círcula de Santos. Paços de Ferreira. p. 286-302.

3.1.3.4 – algumas divindades

3.1.3.4.1 – as inscrições em lusitano de Cabeço das Virgíneas e Lamas de Moledo e seus deuses:

BÓIA, J. G. (1999) – Hipóteses para algumas inscrições rupestres del Occidente peninsular. *Pueblas, Lengua y Escritura en Hispania Prerromana. Actas del VII Coloquio Sobre Lengua y Cultura Paleohispánicas*. Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos, n.º 267. Salamanca. p. 309-327 [nomeadamente p. 321-325].

CURADO, E. P. (1989) – As inscrições de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das Virgíneas, Ruafolhos (Subugal): duas categorias, diferente etimologias? In *I Coloquio Arqueológico de Viseu*. Governo Civil do Distrito de Viseu. p. 349-370.

LAMBRINO, S. (1957) – Le déesse celte Trebaruna. *Bulletin des Études Portugaises*. Institut Français au Portugal. Lisbon. XX, p. 87-109.

MAGGI, D. (1983) – Trebaruna e Lucina nell'iscrizione lusitana de Cabeço das Virgíneas. In *Problemi di Lingua e di Cultura nel Campo Ibero-Portuguese*. Giardini. Pisa. p. 53-60.

PRÓSPER, B. (1994) – El redónimo paleohispánico Trebaruna. *Veleia*. Universidad del País Vasco. Instituto de Ciencias de la Antigüedad. Vitoria. II, p. 187-196.

TOVAR, A. (1985) – La inscripción del Cabeço das Virgíneas y la lengua de los Lusitanos. In *Actas del III Coloquio Sobre Lengua y Cultura Paleohispánicas*. Ediciones Universidad. Salamanca. p. 227-233.

UNTERMANN, J. (1997) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, IV: *Die Tartarischen, Keltischen und Lautmanischen Inschriften*. Dr. Ludwig Reichert Verlag. Wiesbaden [concretamente p. 751-758].

VILLAR, R. (1991-95) – Un elemento de la religiosidad indoeuropea: "Trebaruna, Tinodanindugue, Trebarala, Palcy, Váplia, Kalatzer. Colegio Universitario de Vézul. 13-14, p. 355-388.

VILLAR, R. (1996) – El redónimo lusitano Reve y sus epígrafos. In *Die Größeren Altkeleischen Sprachdenkmäler*. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, n.º 95. Innsbruck. p. 160-211.

WITULAK, K. T. (1999) – The Lusitanian theonyms (Lusio and Reve). *Emerita*. CSIC. Madrid. LXXVII (1), p. 65-73.

3.1.3.4.2 – *Aventinaria*

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (1999) – Aportaciones al estudio de Aventinaria y las divinidades indígenas macellanas de la región de Bética. In *Revista de Ciencias de las Religiones*. Universidad Complutense. Madrid. 4, p. 139-172.

PRÓSPER, B. (2000) – Ein Beitrag zur Vergöttlichung der Hölse in der Antike: Arentia, Arantia. *Beiträge zur Namengebung*. Heidelberg. Neue Folge. 35 (1), p. 41-65.

3.1.3.4.3 – *Atacina*

ARASCAI PALAZÓN, J. M. (1997) – Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampol (Alcázar, Cáceres) y el culto de Atacina en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. CSIC. Madrid. 68, p. 91-105.

ARASCAI PALAZÓN, J. M. (2002) – *La dea dominica sancta Trebarugena Atacina* y las nuevas evidencias epigráficas de Alcázar (Cáceres). In *Dies Duodecimae. Actas do II Coloquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade"*. Sintra. III-IV. Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas. Sintra.

ALVAR, J. (1999) – *Atacina*. Una deusa celta-lusitana. In *Imago Antiquitatis. Religión et Iconografía do Mundo Romano*.

Milange Officiis et Robert Turpin. De Boccard. Paris. p. 47-52.

GARCIA-BELLIDO, M. P. (2001) – Lucus Peronice Emeritensis. *Archivum Epigraphicum de Arqueología*. CSIC. Madrid. 74, p. 57-71.

GUEIRA, A. (2002) – *Omnibus Nominibus et Legationibus*. Algunas reflexões sobre a nomenclatura económica do occidente peninsular. *Revista de Arqueologia*. IPA. Lisboa. 5 (1), p. 147-159 [concretamente p. 151-157].

3.1.3.4.4 – *Band-*

ENCARNAÇÃO, J. d' (1973) – Banda, uma importante divindade indígena. *Comitatus*. Instituto de Arqueologia. Coimbra. XII, p. 199-214.

HOZ, J. de (1986) – La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Universidad de Extremadura. Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Cáceres. p. 31-49.

PEDRERO, R. (1999) – Aproximación lingüística al redónimo lusitano-gallego *Bandus/Bandi*. In *Pueblas, Lengua y Escritura en la Hispania Romana. Actas del VII Coloquio Sobre Lengua y Cultura Paleohispánicas*. Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos, n.º 273. Salamanca. p. 535-543.

PEDRERO, R. (1999) – Sobre la etimología de los redónimos: el caso del dios galico-lusitano *Bandi/Bandus*. In *Mitologías Celtas en Memoria de Coimbra Serrano*. CSIC. Madrid. p. 417-426.

PEDRERO, R. (2001) – Los epígrafos del redónimo occidental *Bandus/Bandi*. In *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania. Actas del VIII Coloquio sobre Lengua y Cultura Prerromanas de la Península Ibérica*. Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos, n.º 283. Salamanca. p. 541-560.

3.1.3.4.5 – *Celtos*

GARCIA MERA, E.; GARCIA MARTÍNEZ, S. M. (1999) – El culto en El Bierzo a la deidad indígena *Cossus*. *Estudios Bercianos*. Instituto de Estudios Bercianos. León. 25, p. 54-62.

BERMEJO BARRERA, J. C. (1986) – La guerra de los barberos y Marte Cossus. In *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, 2. Alal/Universitaria. Madrid. p. 87-116.

PRÓSPER, B. M. (1997) – La divinidad paleo-hispana *Cornu/Cornu* y el dios indio *Cornu*. *AIGN*. Instituto Universitario Oriental. Napoli. 19, p. 267-302.

3.1.3.4.6 – *Nabia*

MEJENA, J. T. (1984) – Una ara votiva romana en El Gaielo, Cáceres. *Veleia*. Universidad del País Vasco. Instituto de Ciencias de la Antigüedad. Vitoria. 1, p. 233-259.

3.1.3.4.7 – *Endovellico*

DÍAS, M. M. A.; CORREIA, T. (1995-97) – Endovellico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (São Miguel de Mota, Terena, Alentejo). *O Arqueólogo Português*. Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa. Série IV, 13/14, p. 233-265.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas de Conventus Emeritensis*. Instituto de Arqueologia. Coimbra [nomeadamente p. 561-629 e 800-803].

LAMBRINO, S. (1951) – Le dieux lusitanien Endovellico. *Bulletin des Études Portugaises*. Institut Français au Portugal. Coimbra. XV, p. 93-147.

3.1.3.4.8 – *Quana*

GARCIA, J. M. (1983) – *Quana* deus lusitana. *História*. Publ. Proj.ozul. Lisboa. 76, p. 23-32.

3.2 – Província romana da Lusitânia

3.2.1 – *Os deuses romanos*

GUERRA, A. (1973) – A religião. In *História de Portugal*, I: *O Mundo Lusitano-Romano*. Ediclube. Amadora. p. 250-256.

3.2.2 – *O culto imperial*

CARDIM RIBEIRO, J. (1982-83) – Barões histórico-epigráficos em torno da figura de L. Iulius Marci Caudicus. *Sintra*. Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas. Sintra. I-II, p. 151-176.

EDMONDSON, J. C. (1997) – Two dedications to *Uenia Augustus* and *Uenia Augusta* from Augusta Emerita and the early

development of the Imperial Cult in Lusitania re-examined. *Münchener Mitteilungen. Instituto Arqueológico Alemão*. Habelberg 38, p. 89-107.

ÉTIENNE, R. (1990) – Le culte impérial, vecteur de la hiérarchisation spatiale. In *Las Villas de Lusitania Romana*. CNRS. Collection de la Maison des Pays Ibériques, n.º 40. Paris, p. 251-255.

NOGALES BASARRATE, T. (1996) – Programas iconográficos del fons de Mérida: el templo de Diana. In *Actas II Reunión Sobre Escultura Romana a Hispania*. Museu Nacional Arqueológico. Tarragona, p. 115-131.

NOGALES BASARRATE, T. (2000) – Un altar en el fons de Augusta Emerita. *Actas de la III Reunión Sobre Escultura Romana en Hispania*. Ministerio de Educación y Cultura. S.I., p. 25-46.

TRILIMICHI, W. (1989-90) – Un santuario de culto imperial en el sector de Mérida. *Ana. Museu Nacional de Arte Romana Mérida*, 23, p. 81-102.

3.2.3 Cultos orientais e místicos

ALVAR, J. (1998) – Los cultos místicos en Lusitania. II Congreso Peninsular de Historia Antigua. *Actas*. Instituto de Estudios Clásicos/Instituto de Arqueología. Coimbra, p. 89-811.

BENDALA, M. (1982) – Reflexiones sobre la iconografía mística de Mérida. In *Homenaje a Sáenz de Burago*. Institución Cultural "Pedro de Valencia". Madrid, p. 99-105.

DÍAS, M. M. A. (1978) – A propósito de uma nova inscrição isíaca (Bep.). *Comitæbriga*. Instituto de Arqueologia. Coimbra 17, p. 35-40.

DÍAS, M. M. A. (1981) – Os cultos orientais em Pax Julia, Lusitania. In *Paganismo e Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*. *Memorias de Historia Antigua*. Instituto de Historia Antigua. Oviedo, V, p. 35-59.

DÍAS, M. M. A. (1990) – Nota sobre os cultos orientais no território português (séculos II e III). In *Princípios Orientais em Portugal. Da Pré-História ao Período Romano*. *Estudo Oriental*. Universidade Nova. Instituto Oriental. Lisboa, p. 157-166.

EDMONDSON, J. (1984) – Mithras en Pax Julia. A re-examination. *Comitæbriga*. Instituto de Arqueologia. Coimbra, 22, p. 69-89.

SAYAS, J. J. (1986) – Divindades místicas en Lusitania: tesonorios y problemas. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Universidad de Extremadura. Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Cáceres, p. 145-164.

3.2.4 Águas, termalismo e religião

ABAD, M. (1994) – Posibles rituales moneales a las Nymphs o a Solen en el banatorio hipocriental de Baños de Montemayor (Cáceres). In *VIII Congreso Nacional de Numismática*. Museo Casa de la Moneda. Madrid, p. 617-659.

CARDIM RIBEIRO, J. (1988) – Considerações para o conhecimento de cultos e devoções de caráter epigráfico relativos ao território do Município Ossonense. *Boletim Cultural Assembleia Distrital de Lisboa*. Sér. III, 89 (1), p. 351-369.

DÍEZ DE VELASCO, F. (1999) – Divinidades des eaux thermales dans le Nord-Ouest de la péninsule iberique romaine et dans le Nord de la péninsule lusitane: une approche au préromain du thermalisme romain. Dans *Pratiques des Pratiques Ibériques*. In *Les Eaux Thermales et la Culture des Eaux en Gaule et dans la Péninsule Ibérique*. *Causasibonum*, 26. Université de Toulon, p. 133-149.

FRADE, H. (1999) – As termas medievais da época romana em Portugal. In *II Congresso Peninsular de História Antiga*. Instituto de Estudos Clássicos/Instituto de Arqueologia. Coimbra, p. 815-916.

FRADE, H. (1997) – Outros casos de estabelecimentos termiais romanos em Portugal. In *Termalismo Antigo. I Congresso Peninsular*. Casa de Vilaguiça. Macrén, p. 303-306.

HAUSCHILD, T.; SARANTOPOULOS, P. (1995-96)

O unique de água do templo romano de Évora. Norficia pre-

liminar da intervenção arqueológica de 1996. *O Arqueólogo Português*. Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa. Sér. IV, 13-14, p. 429-440.

ROLDÁN, J. M. (1995) – Las lápidas votivas de Baños de Montemayor. *Zephyrus*. Universidad de Salamanca, p. 5-37.

SANTOS JÚNIOR, J.; CARDOSO, M. (1998) – Os vestígios do Nícteo em Portugal. *Zephyrus*. Universidad de Salamanca, p. 55-65.

3.2.5 Cristianismo e judaísmo

GARCÍA IGLESIAS, L. (1976) – Judíos en la Mérida romana y visigoda. *Revista de Estudios Extremeños*. Diputación Provincial. Badajoz. XXXII, p. 79-98.

JORGE, A. M. C. M. (2002) – *Epígrafes de Lusitania Pendente Antiquitatis Tardiae (III-VII Séculos)*. IPA. Lisboa.

MAGILL, M. J. (1995) – *Antiquidade Tardía e Paleocristianismo en Portugal*. Lisboa.

3.2.6 Templos e santuários

ALARCÃO, J.; ÉTIENNE, R. (1977) – *Insulites de Combriga, I. L'Architecture*. De Boeckart. Paris [nomeadamente p. 28-34 e 90-93, com estampas correspondentes].

ALMEIDA, E. de (1970) – Templo de Vénus em Trancosa-Velha. In *Actas e Monúios do I Congresso Nacional de Arqueologia*. Instituto de Alt. Cultura. Lisboa, p. 135-139.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1992) – El templo de Diana. In *Augusta Emerita. Actas del Duemilenario de Mérida*. Dirección General del Patrimonio Arqueológico y Cultural. Madrid, p. 45-52.

ARRUDA, A. M.; VIEGAS, C. (1969) – The Roman Temple of Santarém (Santarém, Portugal). *Journal of Iberian Archaeology*. ADECAP. Porto, 1, p. 185-221.

FRADE, H. (1998) – Novos elementos sobre o templo romano de Almodô, Combriga. Instituto de Arqueologia. Coimbra, XXIX, p. 91-101.

HAUSCHILD, T. (1984-88) – O edifício de culto, em complexos de raízes romanas perto de Évora, na Província da Lusitânia. *Arqueologia e História*. In *Memórias Prof. Doutor D. Fernando de Almeida*. Associação dos Arqueólogos Portugueses. Lisboa. Sér. X, 1-2, p. 128-150.

HAUSCHILD, T. (1989-90) – Arquitectura religiosa romana en Portugal. *Ana. Museu Nacional de Arte Romana*. Mérida, 23, p. 51-76.

HAUSCHILD, T. (1990) – El templo romano de Évora. In *Templo Romano de Hispania*. (Cuadernos de Arquitectura Romana, 1). Murcia, p. 107-117.

JENSEN, R. C. (1985) – The so-called temple of Asclepias at Mirobriga. *Miss University of Missouri-Columbia*, 18, p. 26-60.

LEÓN ALONSO, P. (1970) – Los relieves del Templo de Marte en Mérida. *Habis*. Universidad de Sevilla, 1, p. 181-197.

MANTAS, V. (1999) – Evergetismo e culto oficial: o construtor de templos. *C. Cultus Modestus*. In *Religio Diurna*. *Actas del Colóquio Internacional de Epigrafia "Cultus Societas et O. idem"*. Edipress. Aves. Sabadell, p. 227-250.

SCHATTNER, T. (1995-97) – A igreja de São Ana do Campo. Observações num templo romano invulgar. *O Arqueólogo Português*. Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa. Sér. IV, 13-15, p. 485-498.

VIANA, A. (1914) – Restos de um templo romano em Bep. *Arquivos de B. p. Câmara Municipal*. Bep. Sér. I, 6, p. 77-85.

3.2.7 Paisagens sagradas

BARATA, M. E. (1991) – O Promontório Sacro e o Algarve entre os séculos da Antiguidade. In *Novena Santa Eira a Serra*. M. IPPAR. Lisboa, p. 117-133.

CARDIM RIBEIRO, J. (2002) – *Sol. Actum. Luce. Calvus*. *actum* em época pré-romana e romana na área de influência da Serra de Santa. um caso complexo de amplexo? In *Das Dauliqua*. *Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafia "Cultus Societas et O. idem"*. *Antena*, III-IV. Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas. Sintra.

GARCÍA QUINTILLA, M. V. (1995) – El sol que cae de

mar y el Promontorio Sacro. In *Padilio, Lengua y Escritura en la Hispania Preromana*. *Actas del VII Colóquio sobre Lengua y Cultura Paleohispánica*. Acta Salazarrense. Estudios Filológicos, n.º 273. Salamanca, p. 233-245.

QUEIRO, A. (1993) – O "Promontório Sacro". In *Historia de Portugal*. II. O Mundo Luso-Romano, Ed. Colec. Amadora, p. 140-142.

SALINAS DE FRÍAS, M. (1988) – El "Elión Acrotón" y la geografía religiosa del extremo Occidente según Estrabón. In *Actas Ier Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Universidad de Santiago de Compostela. II, p. 135-147.

3.2.8 Escultura e religião

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1977) – El Genio de la Colonia Augusta Emerita. *Habis*. Universidad de Sevilla, 2, p. 257-261.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1975) – Una escultura en bronce del Genio Senatus, hallada en Mérida. *Archivos Españoles de Arqueología*. CSIC. Madrid, 48, p. 141-151.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, J. M. (1975) – Una escultura de Lar en el Museo de Badajoz. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. Ministerio de Cultura. Madrid, XXVIII (2), p. 869-872.

MATOS, L. (1995) – *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. IPM. Lisboa [temática não exclusivamente religiosa].

PINTO, A. J. N. (2002) – *Bronze Figurativo Romano de Portugal*. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa [temática não exclusivamente religiosa].

SOLTA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani*. Portugal. Instituto de Arqueologia. Coimbra [temática não exclusivamente religiosa].

3.2.9 Moeda e religião

LARIA, A. M. de (1989) – A numismática de "Comitæbriga". Instituto de Arqueologia. Coimbra, XXVIII, p. 11-59 [nomeadamente al. 3, p. 89-94].

3.2.10 magia e amuletos

ALARCÃO, J. de (1974) – *Cerâmica Comum Local e Regional de Combriga*. Suplementos de Boletim, 8. Universidade de Coimbra [nomeadamente p. 103-105].

ALARCÃO, A. M.; PONTE, S. de (1984) – *Coleção do Museu Monográfico de Combriga*. Catálogo. M. M. C. Coimbra [nomeadamente p. 122-125 e 134-135].

BARATA, M. E. (1999) – As labrações de Mirobriga e os ritos domésticos romanos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. IPA. Lisboa, 2 (2), p. 51-61.

BLÁZQUEZ, J. M. (1981-85) – Insígnias de Mérida y de Santarém. *Zephyrus*. Universidad de Salamanca, XXXVII-XXXVIII, p. 331-335.

DE LA BARRERA, J. L.; VELÁZQUEZ JIMÉNEZ, A. (1988) – Amuletos romanos de Mérida. In *Homenaje a Sáenz de Burago*. Institución Cultural de Valencia. Madrid, p. 211-214.

ÉTIENNE, R. (1978) – Le "caractère magique" à Combriga (Portugal). *Comitæbriga*. Instituto de Arqueologia. Coimbra, XVII, p. 15-34.

LEITE DE VASCONCELOS, J. (1992-20) – *Cerâmicas*. *O Arqueólogo Português*. Museu Etnológico Português. Lisboa, XXIV, p. 87-95.

LEITE DE VASCONCELOS, J. (1995) – Signification religieuse, en Lusitania, de quelques monnaies portées romaines. *O Arqueólogo Português*. Museu Etnológico Português. Lisboa, X, p. 169-176.

PEREIRA YÉBENS, S. (2000) – Orelha "Yfiorroq". Dos Atónios em uma pema mágica de Hispania romana. In *El Sol de Dios. Nueve Estudios Sobre Magia y Creencias Populares Greco Romanas*. Sigüela Libros. Madrid, p. 37-73.

3.2.11 o bem e a morte

ALARCÃO, J. de (1971) – A necrópole de Monte Farolito (Alentejo). *Comitæbriga*. Instituto de Arqueologia. Coimbra, XIII, p. 5-57.

ALMEIDA, E. de; PAIXÃO, A. C. (1978) – Um tipo raro de sepultura romana (Tróia). In *Actas das III Jornadas*

ARGENTIÑAN, J. *Associação dos Arqueólogos Portugueses*. Lisboa, p. 323-324.

AMO, M. del (1974) - Estudio del fenómeno de romanización en el término de Medellín (Badajoz): la necrópolis de "El Paillo" y otras villas romanas. *Notas de Arqueología Hispánica*. Arqueología. Ministerio de Cultura. Subdirección General de Arqueología. Madrid, 2, p. 53-131.

ARAÚJO, A. C. T. (1968) - *Relatório sobre o cenário arqueológico próximo da cidade de Évora*. Imprensa Nacional. Lisboa.

BARRERA, ANTON, J. L. de la (1991) - Hallazgo de sepulturas de época romana en Mérida. *Anu. Museo Nacional de Arte Romano*. Mérida, 2-3, p. 229-248.

BELTRÁN FORTES, J.; BAENA DEL ALCAZAR, L. (1996) - Pulvinos monumentales de Mérida. *Anu. Museo Nacional de Arte Romano*. Mérida, 9, p. 105-131.

BENDALA, M. (1972) - Los llamados "Columbarios" de Mérida. *Habis*. Universidad de Sevilla, 3, p. 223-253.

BENDALA, M. (1976) - Las necrópolis de Mérida. In *Angustia Emerita. Actas de Simposio de Mérida*. Dirección General del Patrimonio Arqueológico y Cultural. Madrid, p. 141-162.

CALDEIRA DE CASTRO, M. P. (1978) - Um sepulchro de "Cupa" hallado en Mérida. *Habis*. Universidad de Sevilla, 9, p. 459-463.

CANTO, A. M.; BEJARANO, A.; PALMA, E. (1997) - El manuscrito del diácono de los ríos de Mérida, *Revista Anachronismos* y el culto de la conciliencia. *Madrid Arqueológica*. Instituto Arqueológico Alemán. Múlna, 38, p. 247-294.

CARDIM RIBEIRO, J. (1974-77) - Três novas monumentos epigráficos de época romana pertencentes à zona Ocidental do Município Olsipontense. *O Arqueólogo Português*. Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa. Sér. III, 7-9, p. 277-329.

EDMONDSON, J. (1994) - Urban and rural funerary monuments from Augusta Emerita (Mérida, Lusitania): Cultum differentiation in Roman Colony. In *La Ciudad en el Mundo Romano. Actas del XIV Congreso de Arqueología Clásica*. CSIC/Institut d'Estudis Catalans. Tarragona, p. 135-137.

EDMONDSON, J. (2000) - Convergências funerária y relaciones familiares en Augusta Emerita. In *Social and Cultural in Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*. Junta de Extremadura. Mérida, p. 299-322.

EDMONDSON, J.; NOGALES, T.; TRILLMICH, W. (2001) - *Imagem y memoria. Monumentos funerarios en Roma en la Colonia Augusta Emerita*. Real Academia de la Historia (Museo Nacional de Arte Romano. Madrid.

ENRIQUEZ, J. J.; GUJÓN, E. (1987) - *Arqueología Urbana en Mérida. La necrópolis del Albarroque*. Patrimonio de la Ciudad Monumental de Mérida.

ENCARNACÃO, J. d' (1984) - Épigraphie funéraire du romanisme Lusitanien. Un essai de distribution géographique des types de monuments. *Épigraphie Hispánica. Problèmes de Méthode et d'Édition*. De Boccard. Paris, p. 297-301.

ETIENNE, R.; MAYET, R. (2000) - Le vii Lusitanien, betu- wago? *Revue des Études Latines*. Paris, p. 21-38.

FRADE, H.; CAETANO, J. C. (1983) - A necrópolis romana da Lagoa do Ouro. Primeiros resultados. In *Las Jornadas de Arqueología de Nordeste Alentejano. Actas*. Conselho Regional de Turismo de São Mamede/Câmara Municipal de Castelo de Vide. Coimbra, p. 133-143.

FRADE, H.; CAETANO, J. C. (1991) - A necrópolis romana da Lagoa do Ouro. Novos elementos. *Comitatus*. Instituto de Arqueologia. Coimbra, XXX, p. 39-57.

FRADE, H.; CAETANO, J. C. (1993) - Alcos funerários romanos no Nordeste Alentejano. In *II Congresso Peninsular de História Antiga*. Actas. Instituto de Estudos Clássicos/Instituto de Arqueologia. Coimbra, p. 847-872.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1962) - *Mérida. La Gran Necrópolis Romana y la Salida del Poente*. Excavaciones Arqueológicas en España, nº 11. Servicio Nacional de Excavaciones Arqueológicas. Madrid.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1966) - *Mérida. La Gran Necrópolis Romana y la Salida del Poente (monografía Segunda y Última)*. Excavaciones Arqueológicas en España, nº 45. Servicio Nacional de Excavaciones Arqueológicas. Madrid.

GARCÍA Y BELLIDO, A.; MENÉNDEZ PIDAL, J. (1963) - *El Dólito Sapidum Romano de Itálica (Zalamea)*. CSIC. Madrid.

LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1899) - Sepulchrum de Cocoeia. *Chililla. O Arqueólogo Português*. Museu Etnológico Português. Lisboa, I, p. 265-266.

LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1929) - Sepulchrum de Galla. *O Arqueólogo Português*. Museu Etnológico Português. Lisboa, XXVIII, p. 52-60.

MARCOUS PONS, A. (1961) - Dos túmulos eretretes de incineración. *Archivos Españoles de Arqueología*. CSIC, 34, p. 90-103.

MATOS, J. L. (1984-88) - *Museu Nacional de Arte Romano. O Arqueólogo Português*. Museu Etnológico Português. Lisboa. Sér. X, 1-2, p. 117-122.

MOTA, I. (1984) - Achados da época romana no subsolo de Lisboa. *Revista Municipal*. Câmara Municipal de Lisboa. XXXIX (116/117), p. 33-71.

PERRERA, M. A. H. (1979) - O dólito cinerário, com *stipula* vidrada a verde, da necrópolis de Paredes (Abruzzo). *Comitatus*. Instituto de Arqueologia. Coimbra, IX, p. 45-74.

RODRÍGUEZ NEILA, J. B.; CHAVES TRISTÁN, E. (1973) - Un monumento funerario pre-romano de Emerita. *Habis*. Universidad de Sevilla, 4, p. 295-310.

VIANA, A. (1951) - O cemitério luso-romano do Bairro Leão (Évora). *Boletim. Revista Contemporânea de Cultura*. Lisboa, 33, p. 145-165.

VIANA, A.; DIAS DE DEUS, A. (1950) - Necrópolis céltico-romana do concelho de Elvas (Portugal). *Archivos Españoles de Arqueología*. CSIC. Madrid, 23 (80), p. 229-254.

VIANA, A.; DIAS DE DEUS, A. (1955) - Nuevas necrópolis céltico-romanas de la región de Elvas (Portugal). *Archivos Españoles de Arqueología*. CSIC. Madrid, 28 (92), p. 33-68.

VIANA, A.; DIAS DE DEUS, A. (1953) - Necrópolis de la Torre das Arcas. *Archivos Españoles de Arqueología*. CSIC. Madrid, 28 (92), p. 244-265.

VIEGAS, J. R.; NOLEN, J.; DIAS, M. L. E. (1981) - A necrópolis de São Mamede. *Comitatus*. Instituto de Arqueologia. Coimbra, XXX, p. 5-180.

[aguardar a publicação de uma monografia sobre as necrópolis romanas de Tróia de Setúbal, da autoria de Andrew Cole]

3.2.12 - *arte, cultura e religião*

ALPOLDI, A.; ROSENBAUM, B. (1979) - *Arte em Mérida*. *Arqueológica*. Madrider Beiträge, 6. Mainz.

ENCARNACÃO, J. d' (1990) - Religião e cultura na epigrafia de *Lusitania*. Subsidios para o seu estudo. In *Las Villas de Lusitania Romana*. Collection de la Maison des Pays Ibériques, nº 42. CNRS. Paris, p. 233-253.

LANCHA, J.; ANDRÉ, P. (2000) - *Corpus das Inscrições Romanas de Portugal*, II (1): *A Villa Romana de Torre do Palmo*. IPM / INA. Lisboa.

MAIA, M. C. P.; MAIA, M. (1997) - *Inscrições de Santa Bárbara*. Núcleo de Arqueologia da Corção. Castelo Verde (normalmente p. 45-99).

OLEIRO, J. M. B. (1992) - *Corpus das Inscrições Romanas de Portugal*, I (2): *Comitatus*. Casa das Raposas. IPM / MMC. Lisboa.

PÉREZ, B.; VILLALUENGA, M. J. (1991-92) - Notas sobre mangas con cenizas dionisiacas en cerámica de "paredes finas" hallados en Mérida. *Anu. Museo Nacional de Arte Romano*. Mérida, 4-5, p. 93-103.

QUEST, M. H. (1981) - *La Maison Carolingienne de Mérida*. CNRS. Paris.

VV. AA. (1956) - *El Museo Numismático de Mérida*. Cuadernos Emeritenses, 12. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida.

4 JOSÉ LEITE DE VASCONCELLOS (1856-1941)

[este pequeno bibliográfico sobre os deuses, deusas e coisas sagradas de Lusitânia não ficaria completo sem uma alusão ao homem que iniciou estas estudos, procurando melhor conhecê-lo as emoções, o intelecto, a vida e a vastíssima obra; no âmbito das múltiplas novas biográficas publicadas acerca de José Leite de Vasconcellos, cada qual evidenciando-lhe com uma peculiaridade de carácter, este ou aquele tema no âmbito das suas investigações, aqui não por seleccionar o livro que seguidamente indicamos, ou qual colar no principal dos iguais directores do Mestre e se esboça, em capítulo final e por si só, o livro para a sua obra extensiva dos seus escritos]

VV. AA. (1960) - *José Leite de Vasconcellos. Livro de Contradição* (1856-1941). Imprensa Nacional. Universidade de Lisboa.

José Leite de Vasconcellos consubstancia a transição entre o clássico erudito de ananho e o moderno investigador científico, sintetizando em si mesmo qualidades de um e de outro, numa rara e fecunda aliança entre a abrangência enciclopédica do primeiro e a profundidade analítica, objectiva e metódica, do segundo. A sua tarefa poderosa reza um fio condutor por entre o sem-número de contributos de que dispõe, ordenando tudo de forma clara e rigorosa - perseguindo sempre, aliás, a mesma primordial finalidade: descobrir e compreender, tanto quanto possível, as especificidades das populações e das culturas que se sucederam, ao longo dos séculos, dos milénios, no Ocidente da Península Ibérica, procurando descortinar as suas raízes do actual povo português. Destino simultaneamente afectivo e intelectual, pragmático e romântico, o de Leite de Vasconcellos. Por isso não espanta que ao

lado da extensa e complexa obra científica floresçam, de quando em vez, alguns poemas e textos literários onde singelamente se nos desvenda a sua alma sensível e imaginosa - e pelos quais também perpassam as velhas doçidades lusitanas:

«*Tributaria!* Não há nos idiomas da terra
Nome de mais poesia ou de maior encanto:
Dá-nos prazer na paz e vitória na guerra...
Bem haja o teu influxo omnipotente e santo!»

«*Eu fiz-te renascer, eu dei-te vida nova!*
Quando pois tu dormir pra sempre, tu hás-de ir,
Linda deusa bela, guardar a minha cova,
Embarcar o meu sono, a cantar e a sorrir...»

HISPANIA AETERNA



ÁGUAS, MONTANHAS, BOSQUES E SEUS NUMINA

Bosques

«Entrar num bosque, rico de árvores seculares e gigantescas, onde a grandeza dos vegetais causa espanto, e as próprias sombras infundem mistério, era para os antigos (...) fonte de sentimento religioso».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 108)

A «interpretação [do teónimo] *Nabia* proporciona-nos uma deusa indígena dos vales silvosos, dos bosques e das montanhas, como a Diana latina, vales que, no seu fundão, poderiam acolher a presença de um rio – o que explicaria (...), de modo particular, o (...) vínculo [de *Nabia*] às divindades aquáticas».

(Melena, 1984, p. 244-245)

Nabia – propostas etimológicas: Cfr. sanscrito *nāyā*, “curso de água”, do indoeuropeu **nāu-*, “nave”, “navegável”; cfr. *naua*, “vale”, “sulco”, “canal” (Leite de Vasconcellos e autores subsequentes). **Nap-ia* < *Nabia*; cfr. *Napaeae Nymphae* (Virgílio, *Georg.* IV 535), do gr. *nāpē*, “vale coberto de bosques” (proposta de J. Melena).

Águas

«Em virtude da admirável propensão do homem para a personificação e mesmo às vezes dramatização, quer dos grandes espectáculos naturais, como o giro dos astros, as mudanças da atmosfera e das estações, a agitação dos mares, os vulcões, os terremotos, quer dos fenómenos, do crescimento das plantas, da vida dos animais, tão semelhante à dele, do deslizar, ora pacífico, ora tumultuoso dos rios, e do marulho sempre suave das fontes, não é de estranhar que entre os cultos antigos se encontre, ao lado do das correntes fluviais, (...) também o das fontes».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 237)

«Num quintal chamado *O Quintal do Ídolo* (...), na cidade de Braga, (...) existe um monumento religioso muito notável». «Este monumento consiste em uma grande rocha viva com inscrições latinas e esculturas. Na base está uma fonte funda, com seu tanque. O penedo é de granito». «A julgar do local da inscrição, ao pé [da] fonte que brota debaixo do penedo em que aquela está, devemos admitir que *Tongoenabiagus* era a divindade tutelar [daquela] fonte».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 239 e 252)

«*Bormanicus* era o deus ou génio tutelar das águas termais de Vizela. O seu nome, ou ele provenha de *borm-* “calor”, ou seja aparentado com o irlandês antigo *berbaim* “faço ferver”, exprime uma ideia que combina com a de caldas (...) e provavelmente ao espírito de quem pronunciava essa palavra ela apresentava-se como concordando com o substantivo *deus*: o que tudo, no meu entender, mostra que o carácter naturalístico da divindade estava muito próximo da sua origem primeira, isto é, que no *deus Bormanicus* o povo reconhecia ainda, em certo modo, mais a própria água divinizada do que realmente uma divindade separada do elemento aquático inerente a ela».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 275)

«Que significa a palavra *Durbedicus*?». «*Durb* seria, ou o mesmo elemento que se encontra no antigo irlandês *drucht* “orvalho” (vindo pois *Durbedicus* a significar “o que goteja”, designação que conviria a uma divindade de fonte), ou (...) talvez este elemento possa ser metátese dialectal de *dubr-*, que se encontra no irlandês *dobor*, *dobur*, *dobhar*, “água” < *dub-ro-n*. Seria pois *Durbedicus* um deus aquático – ou de uma fonte, ou do rio *Avus*, que passa perto» do local onde apareceu a ara consagrada a esta divindade.

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 330-331)

«O culto das ninfas [predomina] na Galécia e na Lusitânia central e setentrional». Porém, só algumas «levam epítetos indígenas. Tudo isto indica que (...) houve uma romanização bastante profunda que induzia os indígenas a suprimir os apelativos». Mas «as invocações às ninfas (...) ocorrem [quase] só em regiões em que havia numes indígenas de carácter idêntico».

(Blázquez, 1977, p. 379-380)

Montes

«Os montes deviam impressionar muito a imaginação dos antigos, tanto pelo seu aspecto majestoso e solitário, como pelas riquezas minerais que encerravam: compreende-se, por conseguinte, que se lhes prestasse culto».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 103-104)

«A crença de que as montanhas eram divinas estava muito arraigada no espírito dos Lusitanos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 145)

A serra do Larouco «há-de ter exercido uma profunda impressão sobre os habitantes dos arredores, sem dúvida desde a pré-história, atendendo às suas persistentes névoas cimeiras, aos invernosos gelos perpétuos e às inesperadas tempestades estivais que ali se geram nos cumes e descem, ameaçadoras, até à planície». Não é, pois, surpreendente que o Larouco esteja «também documentado como um deus dos galaico-romanos», sob as formas *Laroucus* ou *Larucus*. «Assim, pode colocar-se o velho problema de se considerar [a Serra do] Larouco como divindade [ela própria] ou como habiráculo do deus». «Talvez não seja errado admitir as duas possibilidades, a do Larouco-monte, encarnação da divindade epónima, e a do Larouco-santuário, morada de vários deuses ou de distintos atributos do mesmo nume. Em tal caso, suceder-se-iam duas fases: primeiramente o nome do deus Larouco teria sido transmitido à montanha, a qual, por sua vez, seria mais tarde considerada como divindade e como lugar sagrado».

(Rodríguez Colmenero/Fontes, 1980, p. 23 e 32-33)



I - A «Fonte do Ídolo», Braga, séc. I d.C.

(segundo desenho in Leite de Vasconcellos, 1905, entre p. 248-249).

Monumento rupestre de cariz votivo, debaixo do qual jorra um manancial. Originalmente mais alto e, porventura, ostentando então alguns outros relevos e/ou inscrições entretanto desaparecidos, o rochedo em análise apresenta ainda — da esquerda para a direita do observador — as seguintes epígrafes e elementos iconográficos: (1) legenda identificando o promotor do monumento, *Celcius Fronto*, natural de *Arcobriga* e do “povo” dos Ambimógidos; (2) figura, talvez masculina, envolta numa ampla roupagem pregueada e segurando um objecto hoje trancado, certamente uma cornucópia; (3) dedicatória ao deus *Tongus Nabiagns*; (4) edícula, no interior da qual se encontra o busto do dedicante convenientemente identificado e, dentro do respectivo frontão triangular, uma ave (uma pomba ?) e um objecto provido de cabo (um maço ?); por cima deste nicho corre uma inscrição de difícil leitura e interpretação, mas claramente posterior. Deste local provém uma ara consagrada a *Nabia* (ILER 886; Garcia, 1991, n.º 173); supomos, pois, que neste santuário se cultuariam *Tongus Nabiagns* e *Nabia*, como par divino; o carácter naturalista, silvestre e benfazejo destes *numina*, intimamente ligados à noção de fertilidade e de fecundidade, decorre não só da presença do manancial mas, também, da iconografia adoptada para representar um deles — talvez *Tongus*

Nabiagns —, tendo-se recorrido à clássica e emblemática cornucópia; possivelmente à direita da estátua conservada, onde a pedra apresenta hoje uma pronunciada concavidade, existiria uma outra estátua, similar mas de sexo oposto — figurando *Nabia* —, porventura epigraficamente identificada num dos troços superiores do monumento, ora faltantes. Inscrições:

(a) [CE]LICVS.FRONTO / ARCOBRIGENSIS / AMBIMOGIDVS / FECIT //, «*Celcius Fronto, arcobrigense (e) ambimógido, fez*»;

(b) TONGOE / NABIAGOI / CELICVS / FECIT //, «*A Tongus Nabiagns, Celcius fez*» (inscrição fisicamente repartida entre o exterior e o interior da edícula);

(c) FRONTO (inscrição gravada na base do nicho, identificando o busto nele contido); aliás, podemos de algum modo supor para a expressão *Celcius fecit* um carácter sintacticamente ambíguo: como remate da consagração a *Tongus Nabiagns* e, simultaneamente, como início — ou complemento — da legenda que acompanha a efígie do dedicante [CIL II 2419; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 239-265; ILER 182 e 938; Blázquez, 1962, p. 194-195; Encarnação, 1975, p. 282-288; Tranoy, 1980, p. 76-78; id., 1981, p. 282 ss.; Pereira Menaut, 1985; Souza, 1990, n.º 24; Garcia, 1991, n.º 174; Blech, 1993b; Rodríguez Colmenero, 1993, p. 81-89, n.º 41; HEP 7, n.º 1160] — J.C.R.



II - A Serra do Larouco.

Sobre esta montanha cultuava-se a divindade epónima *Laroucus*, denominada «deus máximo».



1

**Ara consagrada a Nabia,
por Cicero filho de Mancius**

Séc. I d.C.

Granito

71 x 36 x 29 cm

Roqueiro

Sertã, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6169)

Ara com moldura sob a cornija; plinto liso; apresenta no topo um fôculo circular central escavado. Texto bem paginado, com alinhamento tendencial à esquerda (4ª linha). Monumento erigido em cumprimento de um voto feito a NABIA. Na redacção do texto o destaque é dado ao nome do dedicante, de origem indígena (estrutura onomástica e filiação indígenas, apesar da adopção de um antropónimo latino como nome individual), que surge antes do teónimo.

CICERO / MANCI (filius) / NABIAE / L(ibens).V(otum).S(olvit). //

«Cicero, filho de Mancius, a Nabia de bom grado o voto cumpriu.»

CIL II 5623; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 277; id., 1913, p. 202-203; Blázquez, 1962, p. 178; Encarnação, 1975, p. 240 ss.; ILER 890; Gámez, 1989, p. 205, BEB 25; García, 1991, n.º 170.

C.A.F.

2

**Monumento consagrado a Bormanicus,
por Caius Pompeius Meidugenus**

Séc. II-III d.C.

Granito

166 x 38 x 40 cm

Lameira

Guimarães, Viana do Castelo

Museu da Sociedade Martins Sarmento (Cat. 76)

Esteio de granito, sobre cuja face anterior, aplanada e alisada, foi fixado o campo epigráfico. Por vezes os caracteres ultrapassam os limites da margem direita, inscrevendo-se já na face lateral. Cumprimento de um voto feito a BORMANICVS. Trata-se de um culto rópico. O radical BORM/BORV tem paralelos no mundo indo-europeu, nomeadamente em divindades gaulesas de cariz termal. Quanto ao vocábulo paleohispânico *Reus*, correspondente ao latim *Deus*, cfr. Witczak (1999, p. 71, al. e.). O dedicante é já um cidadão romano, mas de evidente origem indígena. Não é um indivíduo local, mas sim natural de Uxsama, na Celtibéria. O seu nome surge destacado, antes do teónimo.

Ç(aius) POMPEIVS / GAL(eria tribu)
CATVRO/NIS F(ilius) MEI[D]/VGENVS.
VX/PSAMENSIS / REO BORMA/NICO.
V(otum).S(olvit).L(ibens) / QVISQVIS HO/
NOREM.AGI/TAS.ITA TE TVA /¹⁰GLORIA
SERVET / PRAECIPIAS / PVERO NE /
LINAT HVNC /LAPIDEM //

«Caius Pompeius Meidugenus, (inscrito na) tribo Galeria, filho de Caturo e natural de Uxsama, ao deus Bormanicus o voto cumpriu com agrado. Quem quer que sejas, que sigas uma carreira com honra que para tua glória sirva. Impede que as crianças estraguem esta lápide.»

CIL II 2405 = 5558; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 266-276; Vaillat, 1932, p. 20-26; Blázquez, 1962, p. 171-173; Encarnação, 1975, p. 143-148; ILER 769 = 5753; García, 1991, n.º 38; Díez de Velasco, 1998, p. 54-55, n.º 1/2.
C.A.F. / J.C.R.

3

**Ara consagrada a Durbedicus,
por Celea filha de Cloutius**

Séc. I d.C.

Granito

64 x 29 x 28 cm

Ronfe

Guimarães, Viana do Castelo

Museu da Sociedade Martins Sarmento (Cat. 18)

Ara com base e capitel muito deteriorados; indicação de fôculo circular central escavado



2

no topo. Texto com paginação alinhada à esquerda. Dedicatória a DVRBEDICVS. O teónimo apresenta o mesmo radical que DVRIVS (o rio Douro), ou que DVRBEDE (*castellum* situado entre os brácaros). O radical DVR-, significando "fluir", é muito comum quer na hidronímia indo-europeia, quer em ropónimos e, mesmo, em antropónimos. A dedicante apresenta uma onomástica de cariz paleohispânico e destaca-se na epígrafe, nomeando-se antes do teónimo.

CELEA / CLOVTI (filia) / DEO
DVRBED/ICO EX V/OTO A(nimo libens)
P(osuit) //

«Celea, filha de Cloutius, ao deus Durbedicus, segundo o voto de bom grado colocou.»



3

CIL II 5563; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 329-330; Blázquez, 1962, p. 174; Encarnação, 1975, p. 177-179; ILER 808; García, 1991, n.º 62; Guerra, 1998, p. 152, E.76.2.

C.A.F.



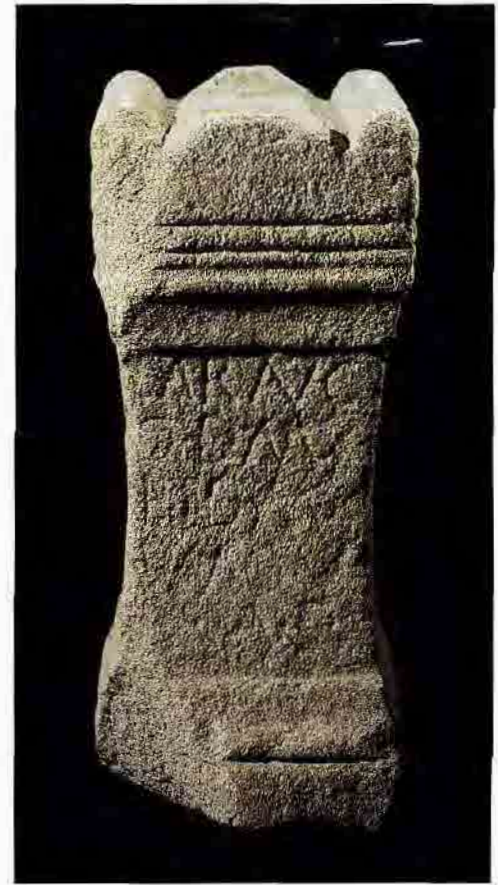
4

ANTONIA / RVFINA / VOTO NIM[P]HIS
LVPIA/NIS LIBENS / ANIMO / POSVIT //

«Antonia Rufina, por voto (feito) às *Nimphae Lupianae*, de bom grado colocou.»

CIL II 6288; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 189-190; Blázquez, 1962, p. 177-178; Encarnação, 1975, p. 224 ss.; ILER 696; Gamero, 1989, p. 235, MI 6, est. 59d; García, 1991, n.º 229; Díez de Velasco, 1998, p. 97, n.º 14-32.

C.A.F.



5

aqui com o epíteto *Maximus*, próprio de uma divindade da 1.ª função, como Júpiter ou – em termos do Noroeste Peninsular – como *Reva*. O dedicante material não está nomeado, mas apenas quem mandou cumprir o voto, embora encontrando-se ausente: *Pedanius Maximus*.

LARAVC/O.D(eo).MAX(imo) / PED(anio)
MAX/VMO.V(otum) / [L(ibens) | A(nimo) Solvit] //

«A *Laravcus Deus Maximus*, por (ou em favor de) *Pedanius Maximus*, o voto de bom grado cumpriu.»

García, 1991, n.º 160; Rodríguez Colmenero, 1997, n.º 127.

J.C.R. / C.A.F.

4 Ara consagrada às *Nimphae Lupianae*, por *Antonia Rufina*

Séc. I-II d.C.

Granito

72 x 34 x 36 cm

Tagilde

Guimarães, Viana do Castelo

Museu da Sociedade Martins Sarmento (Cat. 34)

Ara com moldura sob a cornija e na base; plinto liso; apresenta uma cavidade rectangular escavada no topo e duas cavidades circulares, uma aberta na face lateral esquerda e a outra na face anterior, junto à base; estas cavidades são resultantes de provável reutilização do monumento. Em cumprimento de um voto a dedicante colocou esta ara às NIMPHAE LVPIANAE. Vários hidrónimos e nomes de antigas cidades termais europeias apresentam etimologia similar (*Lupia*, *Loupia*, *Loupian*, *Llupia*). Note-se que o dedicante surge, destacado, antes do teónimo.

5 Ara consagrada a *Laravcus Deus Maximus*

Séc. I-II d.C.

Granito

88 x 36 x 30 cm

Vilar de Perdizes

Montalegre, Vila Real

Câmara Municipal de Montalegre

Ara com moldura sob a cornija; capitel com representação de frontão triangular à frente e atrás; toros laterais e fôculo circular central escavado no topo; base também moldurada. Cumprimento de um voto a LARAVCVS, divindade epónima do orónimo Larouco. LARAVCVS surge

Árula consagrada a **Maratis Borus*
(ou *Mars Borus*), por L.C.O.

Séc. II d.C.

Granito

38 x 20 x 15 cm

Monsanto

Idanha-a-Nova, Castelo Branco

IPPAR, Direcção Regional de Coimbra

(Museu de Idanha-a-Velha)

Árula trabalhada nas quatro faces; capitel composto por frontão triangular e toros laterais; moldura sob o capitel e na base. Consagração comumente atribuída a MARS BORVS, isto é, a Marte seguido do epíteto paleohispânico *Borus*. Porém, uma observação atenta da epígrafe revela, no final da linha 2, um inequívoco A – aliás bem parente na fotografia desta peça. O *ductus* desse A é em tudo similar ao do outro que existe na mesma linha, e ainda ao daquele que inicia a derradeira regra; parece, pois, original, ainda que a sua presença quebre a simetria da linha 2, que seria perfeita se reduzida ao grupo literal MAR, mas que ora surge chegada à direita. Então, haveria que ler MARA/TI, e não MAR/TI, e supor o monumento em análise consagrado a uma divindade até agora desconhecida, *MARATIS BORVS. Reconstituímos o nominativo **Maratis*, supondo que *Marati* seja um dativo da terceira declinação de um nome de tema em -i; no entanto, não é impossível estarmos perante um dativo paleohispânico em -i correspondente a um nominativo da segunda declinação: **Maratus* (cfr., e.g., Tovar, 1949, p. 191 e 204-206). O radical deste teónimo, *Mar-*, poderá possivelmente interpretar-se através da palavra *maros*, "grande", frequente na onomástica gaulesa e ilíria, além de presente na paleo-antroponímia da Península Ibérica (cfr., e.g., Albertos Fírmat, 1966, p. 148); já o respectivo sufixo, -atis (ou -atus), constituirá uma formação participial vulgar nas línguas célticas (cfr., e.g., Guerra, 1998, p. 727). Quanto ao epíteto, *Borus*, poderá relacionar-se não com a divindade gaulesa de cariz aquático *Borvo*, da raiz indoeuropeia **bheru-*, alargamento de **bher-*, "ferver", "borbulhar" (como defende García Fernández-Albalat, 1990, p. 333-335), mas sim, muito provavelmente, com o indoeuropeu subjacente ao ilírio **bora*, "montanha", "montanhês" (cfr. Albertos Fírmat, *op. cit.*, p. 58, a propósito dos antropónimos hispânicos *Borea* e *Boria*). Esteja correcta a nossa interpretação deste texto – lendo MARATI BORO –, ou a interpretação tradicional – lendo MARTI BORO (supondo-se aqui apócrifo o A final da linha 2) –, tratar-se-á em qualquer dos casos do testemunho de um culto paleohispânico prestado ou à mon-

tanha como divindade em si mesma, ou ao *numen* que a habitava: a expressão teonímica **Maratis Borus* reuniria em si os conceitos de "grande" e de "montanha"; quanto à hipótese *Mars Borus*, revelaria então o cariz guerreiro do *numen* e a sua oportuna assimilação ao deus romano Marte. Apenas duas observações suplementares: a comprovada existência de outras divindades indígenas de cariz orográfico cujo teónimo apresenta idêntico radical, como, por exemplo, *Boriennus*, em plenos Pirinéus (cfr. Albertos Fírmat, *op. e loc. cit.*); e a notável coincidência (?) de a árula consagrada a **Maratis* (ou a *Mars*) *Borus* ter sido descoberta numa serra denominada precisamente Monsanto, isto é, "Monte Santo", forma aglutinada que deriva do larim **Mons sanctus*, sinónimo de *Mons sacer*, "Monte Sagrado" (cfr. Leite de Vasconcellos, 1905, p. 103, n. 5; 1926, p. 327). A identificação concreta do dedicante esconde-se sob as siglas de um possível *triumphator*: L.C.O.; ainda assim precede o teónimo e evidencia-se claramente no conjunto da epígrafe, ocupando, em letras destacadas, toda a primeira linha.

L(*ucius*).C.O / MARA/TI BORO / A(nimo).
L(ibens).V(otum).S(olvit). //

«*Lucius C. O.* a **Maratis Borus* de bom grado o voto cumpriu.»

Almeida, 1962, n.º 3; Encarnação, 1975, p. 233-234, ILER 683; García, 1991, n.º 223.

J.C.R.



6

UMA PAISAGEM SAGRADA: O *PROMUNTURIUM SACRUM*

«O Sacro Promontório formava o extremo da terra habitada; e pela sua situação, e pelas lendas que lhe andavam anexas, (...) impressionou bastante a imaginação dos antigos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 9)

«Conta Possidônio, historiador grego dos séc. II-I a.C., que os povos do litoral acreditavam que o sol não só aumentava de volume, quando mergulhava no mar, mas que produzia nessa ocasião certo ruído, como se as águas rechinassem durante a extinção do lume do astro. Esta superstição, que nos é transmitida por Estrabão (...), refere-a o geógrafo, embora incredulamente, quando descreve o Promontório Sagrado».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 100-101)

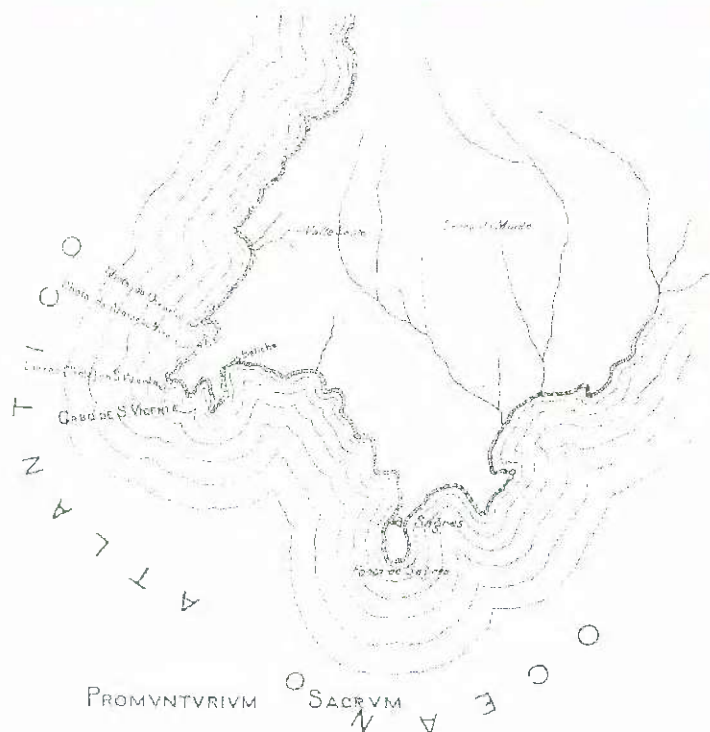
«Ao descrever o Promontório Sagrado, ou Cabo de S. Vicente-Sagres, diz Estrabão [séc. I a.C./I d.C.], fundando-se nas palavras de Artemidoro, autor anterior a ele meio século, "que não se vê lá nenhum santuário (...), nem altar, (...) mas que em muitos sítios há grupos de três e quatro pedras, que são pelos visitantes voltadas, em virtude de um costume tradicional, e deslocadas, depois deles fazerem libações". E mais diz o mesmo Estrabão, ainda segundo Artemidoro, que ali "não é permitido sacrificar, nem ir de noite àquele lugar, porque se assevera que os deuses estão lá então; mas que os que vêm para o ver pernoitam em uma aldeia vizinha, e entram nele depois, durante o dia, levando consigo água, por causa da falta dela"».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 199-200)

Pressupondo-se que as estatuetas votivas (n.ºs 7 e 8) descobertas na região do Promontório Sacro representam animais ali comumente sacrificados aos deuses – note-se que o seu achado já terra dentro, nas cercanias de Vila do Bispo, poderá conciliar-se com a interdição de efectuar sacrifícios na área propriamente litoral, sobre as imponentes pontas rochosas que penetram pelo mar (conforme testemunha Arremidoro) –, coloca-se desde já a questão de saber como inseri-las nos rituais específicos praticados nesta paisagem sagrada. A leitura das fontes clássicas permite supor que o promontório foi

remotamente consagrado a Baal-Hammon e, com maiores dúvidas, a Melkart, na época romana reinterpretados como Saturno e Hércules, respectivamente. Ora, será adequado a estas divindades a imolação de touros e de javalis, entre outros possíveis animais? Quanto ao touro, a sua relação sacrificial com Baal-Hammon, juntamente com o carneiro, é sobejamente conhecida e encontra-se largamente comprovada, por exemplo, na África do Norte (Leglay, 1966, p. 351). Mas já o javali coloca problemas interpretativos de difícil resolução. Não sendo este o lugar apropriado para analisar e desenvolver tão complexa matéria – e com tão precárias bases –, apenas nos interrogaremos sobre se é aqui possível evocar a vulgar relação deste animal com divindades de carácter ctónico, recordando que Hércules, atendendo aos seus mitos, pode possuir conotações avernais e que Saturno, nestre *finis terrae*, sublima as suas características de "deus devorador", pois que o próprio sol morre quotidianamente nos abismos oceânicos que se precipitam para lá daquela última morada, interdita aos viventes enquanto as trevas nocturnas predominam. Cremos ainda legítimo supor que alguma outra divindade de origem fenício-púnica, relacionável com o javali – quer entendendo-se este como sua específica vítima sacrificial, quer como animal simbólico do deus [os ex-votos podem, afinal, reflectir ambas as situações] –, fosse cultuada no *Promunturium Sacrum*, por exemplo, *Chousor*, que se encontra documentado no Sul da Península Ibérica, nomeadamente em *Carthago Nova* e em *Malaca* (A. García y Bellido, 1967, p. 9-10; Chaves Tristán/Marín, 1981, p. 35; id., 1992, p. 185-189; M. P. García y Bellido, 1993, p. 163; Lipiński, 1995, p. 110-111), e que surge, em moedas autónomas de *Macomada*, na Numídia, precisamente associado ao javali (Mazard, 1955, p. 153, n.ºs 520 e 521) – admitindo-se uma efectiva relação "mitológica" entre as efígies divinas patentes neste tipo de moedas e os elementos iconográficos que ocupam os respectivos reversos, hipótese hoje em dia aceite pela maioria dos investigadores. No âmbito destouta proposta, valerá a pena recordar o papel de *Chousor* como protector da navegação e dos marinheiros, articulando-o com as teses que vêm no Promontório Sacro um santuário de preponderante feição marítima e intrinsecamente ligado aos navegantes (cfr. nomeadamente Salinas de Frías, 1988; e Romero, 2000, p. 30-34).

(J.C.R.)



III - O *Promunturium Sacrum*.

Correspondendo à paisagem desértica e rochosa do extremo Sudoeste da Lusitânia, rematada pelos cabos actualmente denominados de São Vicente e de Sagres, o «Promontório Sagrado» foi durante muíto tempo considerado o fim do mundo conhecido, o lugar terrível frente ao qual o Sol quotidianamente mergulhava e morria nos insondáveis abismos oceânicos.

Estatueta votiva, figurando um touro

Séc. II-I a.C.

Bronze

12 x 7 x 4 cm

Monte da Pedralva

Vila do Bispo, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. 17924)

Ex-voto representando, provavelmente, um animal que foi sacrificado aos deuses na região do *Promunturium Sacrum*. Tem um aspecto compacto; o pescoço é grosso; pernas afastadas, mas volumosas; a cauda pende, afastada do corpo; os chifres são pequenos; focinho afilado; os olhos e as narinas mal se detectam. Superfície bastante irregular.

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 286 e est. V; Freitas, 1987, n.º 37.

M.N.A.



Estatueta votiva, figurando um javali

Séc. II-I a.C.

Bronze e prata

12 x 8 x 4 cm

Monte da Pedralva

Vila do Bispo, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. 17925)

Ex-voto representando, provavelmente, um animal que foi sacrificado aos deuses na região do *Promunturium Sacrum*. Tem um aspecto compacto, embora apresenta alguns pormenores bem destacados, como a coluna dorsal saliente; cresce em altura de trás para a frente; a cauda é muito curta; possui grandes cascos; os olhos são assinalados pelas pálpebras em relevo, as narinas são dois orifícios redondos bem visíveis; do focinho saem dois dentes, em prata.

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 286 e est. VI; Freitas, 1987, n.º 35.

M.N.A.



NUMINA TUTELARES – ENTIDADES “ABSTRACTAS”

«Podemos dizer que *Bandua* é provavelmente um nome comum do campo religioso lusitano, traduzível por “divindade”, ainda que possivelmente com conotações mais precisas». «Trata-se de uma divindade protectora e tutelar, com segurança ligada a comunidades humanas, apesar de não ser esta talvez a sua única esfera de acção. Em todo o caso confirma-se o carácter genérico, não pessoal, do apelativo *Bandue*, e não precisamos de pensar que todas as dedicações a esta invocação se referem efectivamente a uma mesma divindade; os seus aspectos individuais devem ser vistos de preferência através dos epítetos. Por outro lado, não podemos excluir que outros apelativos gerais, latinos ou lusitanos, acompanhados de epítetos, reflectam uma concepção religiosa similar ou idêntica à que se oculta sob a palavra *Bandue*; tal pode ser o caso das numerosas dedicações a um génio ou a um lat em singular (...), ou a Tutela».

(De Hoz, 1986, p. 39-41)

Bandua/Bandis – proposta etimológica: Cfr. indoeuropeu **bhendh-*, “atar”, “ligar” (L. Michelena) [recorde-se a tradicional relação estabelecida entre o latim *religio*, “religião”, e o verbo *religare*, “ligar”, “atar” (v.g., in Lactâncio, *Div. Inst.*, IV, 28, 12)].

«Tratei aqui destes *Genii* e da *Tutela*, porque, sendo-o de povos indígenas, como o provam os nomes étnicos e geográficos que se lêem nas respectivas inscrições, é óbvio que não passam de romanizações de divindades protohistóricas».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 198)

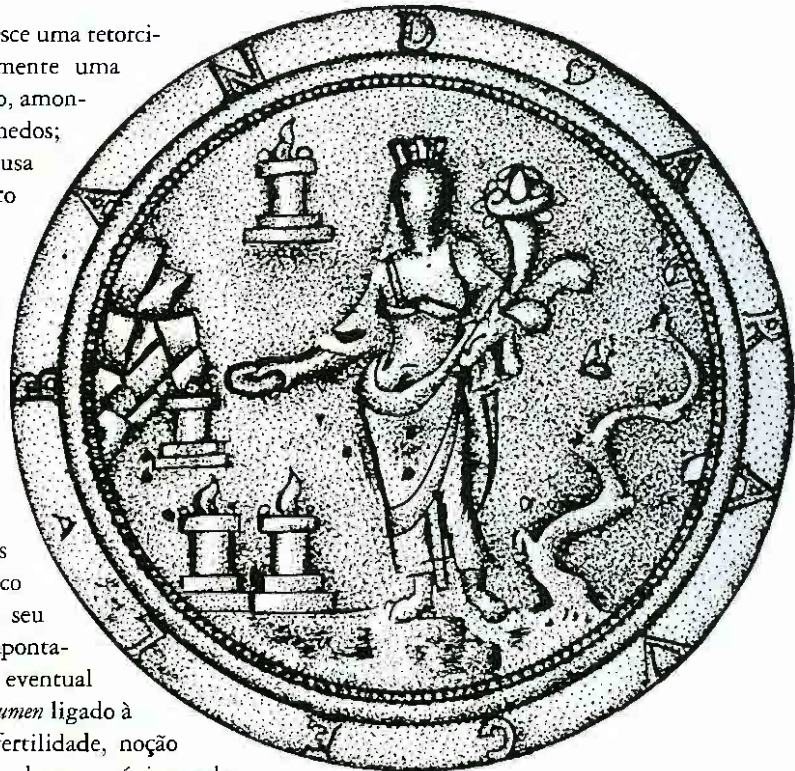
«Nestes textos as divindades recebem, umas vezes, o título latino de *Lares* (...) e de *dii*, (...) outras o de *dii deaeque* e *numina* – título ora seguido de uma determinação indígena».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 179)

IV - Pátera consagrada a *Bandua Araugelensis*, região de Cáceres, séc. II d.C.

Este excepcional documento ilustra-nos exemplarmente o modo como as realidades numinais de cariz paleohispânico foram ‘traduzidas’ iconograficamente durante a Romanidade através de modelos clássicos, alheios à tradição indígena mas, nem por isso, menos reveladores das intrínsecas características funcionais desses mesmos *numina*. Assim, vemos *Bandua* – neste caso particular individualizado através do epíteto *Araugelensis*, ou seja, o *Bandua* específico do “povo” dos Araugelenses –, ao centro, representado por uma figura que, genericamente, podemos caracterizar através da expressão latina *sive mas sive femina*, pois dificilmente se perceberá com certeza se é masculina ou feminina, segurando uma cornucópia plena de frutos numa das mãos e, na outra, uma pátera; um véu sacerdotal cobre-lhe a cabeça, sobre a qual se ergue uma coroa torreada. A junção dos atributos cornucópia/pátera/véu sacerdotal remete para *numina* do tipo *genius loci*, tal como o génio andrógino da *Colonia Norbensis Caesarina* (Cáceres) [ver fig. XXIV], ou *Abundantia*, tal como a provável figuração de Lúvia sob a forma de *Abundantia* proveniente de Córdoba; já a coroa torreada, associada à cornucópia, nos recorda *Tyche/Fortuna*; porém, a reunião de todos os atributos em causa – cornucópia/pátera/véu sacerdotal/corona torreada – indica-nos, preferencialmente, *Tutela* ou, melhor, *Fortuna/Tutela* (cfr., v.g., Rausa, 1997, p. 138, sobretudo n.ºs 198, 202 e 207). À direita de *Bandua*

– para o observador – cresce uma retorcida ramagem, provavelmente uma videira; e, do lado oposto, amon-roam-se múltiplos rochedos; entre eles e o deus/deusa estão colocadas quatro aras, de cujos fócúlos se erguem chamas sacrificiais. Segundo esta iconografia, *Bandua* revela-se fundamentalmente um *numen* de primordial cariz tutelar, vinculado pelo seu epíteto a uma comunidade e, através de certos atributos – a coroa e os rochedos –, a um específico local, a um povoado e seu território; os rochedos apontarão também para o seu eventual carácter ctónico, como *numen* ligado à terra e à sua inerente fertilidade, noção igualmente transmitida pela cornucópia e pela vide. O véu sacerdotal, a pátera e as aras (porquê quatro?) recordam-nos que *Bandua* é, por excelência, o privilegiado intermediário entre o grupo que protege e os outros deuses; por outro lado e no âmbito de uma ambiguidade simbólica, a figura presente, de *Bandua/Fortuna/Tutela*, pode-o ser também do próprio *castellum* dos araugelenses (cfr. ILER 5242, de Mangualde, que refere expressamente os *castellani araocenses*) na sua feição de *genius loci* e, desta forma, a cena exprimir igualmente,



mutatis mutandis, a *pietas* que a comunidade dos araugelenses consagra necessariamente a *Bandua* – a *Bandua Araugelensis* (talvez, segundo esta leitura, possamos interpretar as quatro aras como representativas de quatro sub-unidades suprafamiliares, as quais, em conjunto, formariam esta comunidade). Inscrição: BAND(uae).ARAVGEL(ensi), «A *Bandua* Araugelense» [Blanco Freijeiro, 1959; Blázquez, 1962, p. 55-57; ILER 5903; Marco Simón, 2001, p. 214-216 e 222-223] – J.C.R.



V - Ara consagrada aos
Dii Deaeque Coniumbricensium,
por *Tiberius Claudius Sailcius*,
Freixo de Numão (Vila Nova de Foz Côa),
séc. I d.C.

O dedicante, cavaleiro da III coorte dos Lusitanos – certamente a que esteve estacionada na Germânia desde Augusto a 110 d.C. –, cultua, em geral, os deuses e deusas dos coniumbricensis. Segundo Étienne e Fabre (1976, p. 22), «trata-se do conjunto das divindades locais que protegem a comunidade humana que habita o *oppidum* de Conimbriga e o próprio local»; e acrescentam que o dedicante as invoca «no anonimato para que todos os deuses e todas as deusas concorram para esta tutela», explicitando que «estas divindades protectoras englobam naturalmente as divindades indígenas em via de se romanizarem e, sem dúvida também, as do panteão greco-romano»: *Lares, Genius, Tutela, Fortuna, Numen*. Ou seja, por *Dii Deaeque Coniumbricensium* teremos de entender todos os *numina* tutelares dos *coniumbricensis* – *numina* sem nome específico, porventura também sem sexo definido –, independentemente das tradições paleohispânicas

ou greco-latinas a eles subjacentes, porque ora todos se sintetizaram – se sincretizaram – em torno daquela ambígua expressão pântea: «aos Deuses e às Deusas dos coniumbricensis». Se este étnico remete para o *oppidum* de *Conimbriga/Coniumbriga* (vide esta última forma em Plínio, *N.H.* 4, 113), ou se se reporta a um *castellum* homónimo localizável na região de Freixo de Numão, em nada altera, basicamente, o significado religioso e simbólico do texto em análise. Inscrição: TI(berius).CLAVDIVS / SAILCIVS.EQ(ues) / C(o)HOR(tis).III.LVS/ITANORVM. I DI(i)S. DEABVSQ(ue) / CONIVMBRIC(ensium). / [V(otum).]S(olvit).L(ibens).M(erito). II, «*Tiberius Claudius Sailcius*, cavaleiro da coorte III dos Lusitanos, aos Deuses e às Deusas dos coniumbricensis o voto cumpriu de bom grado e com razão» [CIL II 432; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 185-186; Encarnação, 1975, p. 175-176; Étienne et al., 1976, n.º 3; ILER 528; Le Roux, 1982, n.º 73; Gamer, 1989, p. 202, BEA 4, e esr. 64b; Garcia, 1991, n.º 201; Curado, 1988-94; Guerra, 1998, p. 414; Moreno Pablos, 2001, p. 189-190, n. 103] – J.C.R.



9

9

Ara consagrada a *Bandis Ocelensis* (?), segundo voto de *Camalus* filho de *Ulpinus*

Séc. I-II d.C.

Granito

58 x 26 x 22 cm

Castelo do Mau Vizinho

São Pedro do Sul, Viseu

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6172)

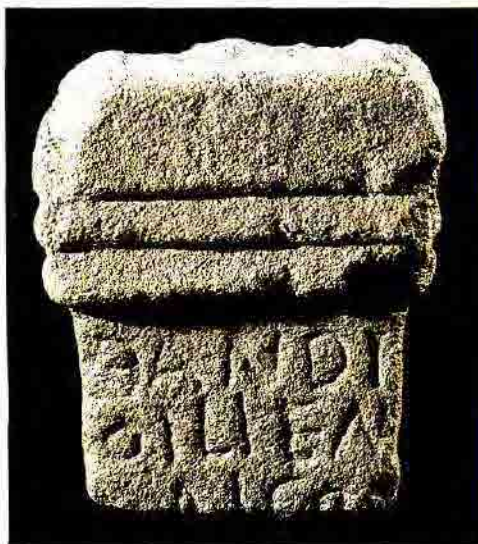
Ara cujo topo arrasado seria originalmente composto por toros laterais e fôculo circular central escavado; moldura sob a cornija. A paginação apresenta-se alinhada à margem esquerda. O teónimo foi inscrito fora do fuste, destacando-se sobre a cornija. Registe-se o contexto antroponímico paleohispânico do dedicante. Optámos pelo desenvolvimento do teónimo em *BAND(is)*, atendendo ao teor da maior parte dos paralelos regionais. Quanto ao epíteto *OCE(lensis)*, confronte-se o ernónimo *Ocelensis* referido por Plínio.

BAND(i).OCE(lensi) / VOTVM / CAMALI / VLPINI.F(ili) / P CELTIVS / FILIVS. / SOLVIT //

«A *Bandis Ocelensis*, o voto de *Camalus*, filho de *Ulpinus*, *Celtius*, o filho, cumpriu.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 316; Blázquez, 1962, p. 55; Encarnação, 1975, p. 138-139; ILLER 756; Gámez, 1989, p. 202, BEA 8; García, 1991, n.º 27; Vaz, 1997, p. 202-203, n.º 17; Guerra, 1998, p. 198, E.132.

C.A.E.



10

10

Ara consagrada a *Bandis Oilienais*

Séc. I-II d.C.

Granito

37 x 33 x 15 cm

Esmolfe

Penalva do Castelo, Viseu

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6170)

Parte superior de ara; o capitel é composto por frontão e toros laterais; moldura sob a cornija. Dedicatória incompleta a *BANDIS*, divindade tutelar abstracta que aqui nos surge concretizada através de um epíteto tónico, *OILIENAI*VS.

BANDI / OILIEN/ AIÇO / [-----]

«A *Bandis Oilienais* (...).»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 317-318; Blázquez, 1962, p. 53; Encarnação, 1975, p. 132-134; ILLER 754; García, 1991, n.º 28; Vaz, 1997, p. 204-205, n.º 18.

C.A.E.

11

Ara consagrada ao *Genius Tiauranceais*, por *Camala* filha de *Arquius*

Séc. II-III d.C.

Granito

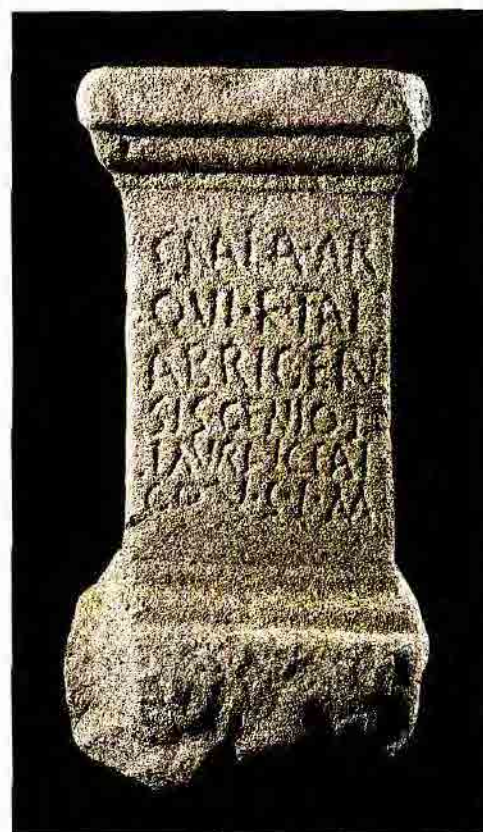
123 x 58 x 48 cm

Estorões

Ponte de Lima, Viana do Castelo

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6150)

Ara cujo capitel se encontra fracturado, tal como parte da base; moldura sob a cornija. Consagração ao *GENIVS*, *numen* protector, propiciador, concretizado através do epíteto tónico *TIAVRANCEAICO*. O contexto onomástico



11

da dedicante é paleohispânico e o seu nome surge em evidência, antes do teónimo. *Talabrigensis* constitui identificação de origem e deverá reportar-se, neste caso, à *Talabriga* dos Límicos.

CAMALA.AR/QVI.F(ilia).TAL/ABRIGEN/SIS GENIO.T/IAVRANCEAI/CO. V(otum).S(olvit). L(ibens).M(erito) //

«*Camala*, filha de *Arquius*, talabrigense, ao *Genius Tiauranceais* o voto cumpriu de bom grado e com razão.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 199-200; Blázquez, 1962, p. 135; Encarnação, 1975, p. 192-193; ILLER 659; Gámez, 1989, p. 245, MI 12; García, 1991, n.º 207.

C.A.E.



12

12

**Ara consagrada aos *Lares Cerenaei*,
por *Niger* filho de *Proculus***

Sec. III d.C.

Granito

100 x 44 x 38 cm

São Salvador de Tuias

Marco de Canavezes, Porto

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6152)

Ara com moldura sob a cornija e na base; capitel composto por toros laterais e fôculo circular central escavado no topo. Consagração aos LARES, concretizados através do epíteto CERENAECL. Apesar dos antropónimos presentes serem latinos, articulam-se segundo o sistema nominal indígena.

LARIBVS / CERENA/ECIS NIG/ER.
PROC/VLI.F(ilius).V(otum).L(ibens).S(olvit) //

«Aos *Lares Cerenaei*, *Niger*, filho de *Proculus*, o voto de bom grado cumpriu.»

CH. II 2384; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 185; Blázquez, 1962, p. 131; Encarnação, 1975, p. 211-212; ILLER 674; Gámez, 1989, p. 227, Df. 10, est. 60g; García, 1991, n.º 215.

C.A.F.

13

**Ara consagrada a *Tutela Liriensis*,
por *Clitus*, *Corinthus* e *Calvinus***

Sec. I d.C.

Granito

73 x 44 x 43 cm

Igreja de Santa Maria da Ribeira

Torre do Pinhão. Sabrosa, Vila Real

Museu da Sociedade Martins Sarmiento (Cat. 38)

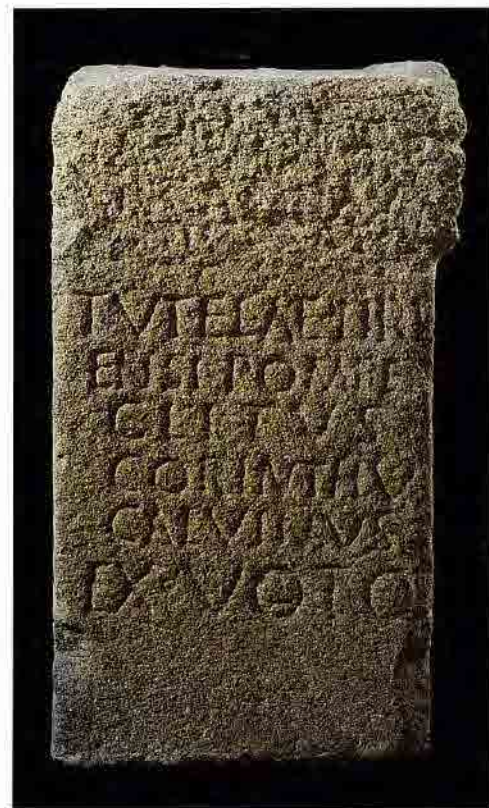
Ara cujo capitel foi arrasado; no entanto, são identificáveis vestígios de um fôculo circular central escavado e toros laterais; a moldura sob a cornija é parcialmente visível na face lateral direita e na face posterior. O texto revela uma paginação com alinhamento tendencial segundo o eixo de simetria. Consagração à TVTELLA, divindade abstracta favorável, protectora, concretizada através do epíteto tópico LIRIENSIS (leitura preferível a *Tiriensis*). Aparentemente é apresentada uma lista de dedicantes, porventura de índole servil.

TVTELLAE.LIRI/ENSI.POMPEI / CLITVS /
CORINTHV() / CALVINVS / EX.VOTO//

«À *Tutela Liriensis* (os filhos, ou os escravos) de *Pompeius*, *Clitus*, *Corinthus* (e) *Calvinus*, segundo o voto». Ou, então, «À *Tutela Liriensis*, segundo o voto de *Pompeius*, *Clitus*, *Corinthus* (e) *Calvinus* (colocaram).»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 197-198; Blázquez, 1962, p. 63; Encarnação, 1975, p. 294-296; ILLER 703; Gámez, 1989, p. 281; TAD 12; García, 1991, n.º 230; Guerra, 1998, p. 185-186, E.111.

C.A.F.



13

NUMINA TUTELARES – ENTIDADES “PERSONALIZADAS”

«Em quase todas as inscrições» consagradas a *Ataegina* «a deusa recebe o epíteto geográfico de *Turobrigenis*, *Turubrigenis* ou *Turibrigenis*, o que mostra que a sede primitiva do seu culto foi em Turóbriga, onde ela tinha certamente um santuário notável».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 158)

«Atégina era na origem deusa da terra e dos frutos da terra, que renascem todos os anos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 163)

O teónimo *Ilurbeda* parece reproduzir o nome da cidade carpetana que Ptolomeu (2, 6, 56) designa por *Ilurbida*. Será que os devotos de *Ilurbeda* que conhecemos através das aras descobertas na Província de Salamanca, na Beira Baixa e na Estremadura portuguesa mais não são, afinal, do que migrantes – ou descendentes de migrantes – oriundos

daquela cidade celtibérica, que com eles tenham trazido para a Lusitânia a devoção ao génio tutelar epónimo da sua comunidade?

(J.C.R.)

Arentius é nome de deus, e também nome pessoal, conforme prova, entre outras, uma inscrição da região de Zamora (ILER 2285). Resta averiguar se a divindade em causa tem origem na remota heroização de um indivíduo homónimo, ou se, pelo contrário, *Arentius* é um dos raros antropónimos indígenas que poderemos classificar como de cariz teofórico; ou se ambos se originaram de forma independente, directamente (e junto com alguns topónimos aparentáveis) num simples vocábulo do léxico comum, porventura de carácter adjectival – hipótese que talvez seja ainda a mais provável [a título de mero exemplo, recorde-se que Leite de Vasconcellos (1905, p. 322) evocou a propósito, embora sem grande convicção, o «particípio latino *arens* “seco”, “árido”»].

(J.C.R.)

VI - Ex-voto capríforme consagrado à Dea Sancta *Turibrigensis Adaegina*, por *Victorinus servus*, Malpartida de Cáceres, séc. II-III d.C.

(segundo desenho in Leite de Vasconcellos, 1905, p. 169).

A partir da existência deste ex-voto e de outro idêntico da mesma proveniência, foi-se pouco a pouco generalizando a ideia de que todas, ou quase todas, as “cabrinhas” brônzeas de carácter votivo descobertas no Ocidente da Península Ibérica se reportavam a *Ataegina*, podendo mesmo figurar a própria deusa sob um facies zoomórfico. Nada mais falso, porém: em primeiro lugar e como de forma peremptória afirma já Leite de Vasconcellos, «é evidente que se quis significar que o animal representado no bronze era oferecido à deusa», isto é, que os ex-votos de Malpartida de Cáceres – e porventura alguns outros mais – figuram a vítima sacrificada a *Ataegina*, o animal que normalmente lhe seria consagrado, e jamais a própria divindade; por outro lado, a oferta de caprídeos não era apanágio exclusivo desta deusa, pelo que apenas os ex-votos que lhe estão expressamente dedicados e, quando muito, aqueles que – embora “anónimos” – provêm de territórios férteis em monumentos votivos colocados a *Ataegina*, podem ser, uns com certeza outros com mera probabilidade, com ela relacionados. Na presente inscrição, como aliás em muitas outras, *Ataegina*

Adaegina ostenta o epíteto tópico *Turibrigensis*, apresentando-se pois como *numen* tutelar especificamente ligado a um povoado concreto, *Turibriga* (ou *Turubriga*, ou *Turobriga*, formas para as quais mais raramente apontam as epígrafes), sem dúvida o centro original do seu culto, apesar deste ter ‘migrado’ – por certo junto com indivíduos daquela comunidade – para outros locais, em primeiro lugar para a atractiva capital regional e provincial, *Emerita*, criando-se assim novos centros de culto que, inclusive, ganham certas especificidades – por exemplo, a *interpretatio* como Proserpina verificada, precisamente, em torno desta colónia. Mas onde situar *Turibriga*? Plínio (N.H. 3, 14) nomeia uma cidade homónima na *Baeturia*, o que tem levado muitos autores a conferir a *Ataegina* uma origem ‘meridional’, pese embora a proveniência ‘setentrional’ da maior parte dos testemunhos referentes à deusa; porém, um monumento recentemente valorizado (HEp. 2, n.º 679) reporta-se a um cavaleiro da *ala Vettonum* que se declara *Turobrigenis* e que, além do mais, cultua *Ataegina*, o que nos induz a acreditar na existência de uma *Turibriga/Turubriga/Turobriga* na Lusitânia oriental, em território vetão – porventura nos arredores de Santa Lucía del Trampal, onde até agora se identificou o maior número de votos consagrados a esta divindade (cfr., e.g., Abascal Palazón, 1995; Guerra, 1998, p. 645-647; Moreno Pablos, 2001, p. 182-184, n.º 95). Inscrição:



D(eae).S(anctae).T(uribrigensi).AD(aegina) / VICTORIN(us) / SER(vus).C(orneliae) SE/VERAE / A(nimo).L(ibens). V(otum).S(olvit) //, «À Deusa Santa Turibrigense *Adaegina*, *Victorinus*, escravo de *Cornelia* (?) *Severa*, de bom grado o voto cumpriu» [CIL II 5298; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 149 e fig. 32; Blázquez, 1962, p. 142 e fig. 44; ILER 744; Hurtado, 1977, n.º 138=331] – J.C.R.



14

14

Ara consagrada
à *Dea Sancta (Ataegina) Turubrige(nsis)*,
por *Lucius Axonius (?)*
Séc. I-II d.C.
Mármore
54 x 31 x 20 cm
Quintos
Beja
Museu de Évora (N.º 1814)

Ara apresentando, no topo, um fóculo circular central escavado; capitel composto por frontão triangular e rósos laterais decorados com três arcos em relevo; moldura sob a cornija e na base; apresenta duas cavidades rectangulares escavadas na face anterior resultantes de uma reutilização do monumento. Voto que se refere a *ATAEGINA*, divindade tópica de *Turubriga/Turobriga*, cujo santuário principal se localizaria nos arredores de Santa Lucía del Trampal, Cáceres. Será o dedicante da presente ara um migrante oriundo de *Turobriga*?

D(eae).S(anctae).TVRVBRIGEB(ysi) / L(ucius)
A[X?]ONIVS / V(otum) S(olvit) //

«À Deusa Santa Turubrigense, *Lucius Axonius* (?) o voto cumpriu.»

CHL II 71; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 151-154; Blázquez, 1962, p. 143; Encarnação, 1975, p. 110-117; id., 1984, n.º 287; ILER 740; García, 1991, n.º 55.

C.A.E.



15

15

Ara dedicada a *Ilurbeda*,
por *Gaius V. Paternus*
Séc. I-II d.C.
Grês de grão fino
27 x 14 x 12 cm
Cova dos Ladrões
Alvares, Gois, Coimbra
Museu do Instituto Geológico e Mineiro

Ara a que falta a base e com capitel fracturado, no qual ainda se identifica o toro lateral esquerdo e o frontão triangular, na face posterior, além do fóculo circular central escavado no topo; moldura sob a cornija. Dedicatória a *ILVRBEDA*, divindade linguisticamente associável ao topónimo *Ilurbida*, que Ptolomeu refere na área de Toledo, para lá dos vetões. O dedicante por algum motivo em particular ocultou o seu gentílico sob uma sigla que permite múltiplas interpretações, como *V(alerius)* ou *V(ibius)*, entre as mais prováveis.

ILVRBE/DAE.G(aius).V. / PATERNVS / A(duim)
L(ibens).P(osuit) //

«A *Ilurbeda*. *Gaius V. Paternus* de boa vontade colocou.»

Blázquez, 1962, p. 78; Encarnação, 1975, p. 200-203; ILER 854; Gamer, 1989, p. 209; BEI 23; García, 1991, n.º 155.

C.A.E.



16

16

Ara consagrada a *Arentius*,
por *Sunua* filha de *Camalus*
Séc. I d.C.
Granito
49 x 33 x 26 cm
Chão do Touro
Idanha-a-Nova, Castelo Branco
Museu Nacional de Arqueologia (E. 6250)

Ara com moldura sob a cornija e na base; plinto liso. Campo epigráfico paginado à esquerda, o que provocou a utilização, na 1.ª linha, de uma letra final de módulo menor e, na 3.ª linha, do espaço tangente à aresta. Dedicatória a *ARENTIVS*. Este teónimo apresenta-se em tudo idêntico ao antropónimo *Arentius* (Bobadela, Zamora, etc.). A dedicante ostenta onomástica e filiação de cariz paleohispânico.

ARENTIO / SVNVA / CAMALI.F(ilia) / V(otum).S(olvit).L(ibens).M(erito) //

«A *Arentius*, *Sunna*, filha de *Camalus*, o voto cumpriu de bom grado e com razão.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 322; Blázquez, 1962, p. 72-74; Encarnação, 1975, p. 103-104; ILER 726; Gamer, 1989, p. 205; BEI 22, est. 63e; García, 1991, n.º 15.

C.A.E.

A “IDEOLOGIA TRIPARTIDA DOS INDOEUROPEUS”

«*Trebopala* (recebeu) uma ovelha, e *Labbo* um porco. *Iccona Loinimma* (recebeu) uma cabra. A *Trebaruna* (sacrificou-se) uma ovelha de qualidade, e um touro semental a *Reva Tre*[...]».

(proposta de tradução da inscrição lusitana de Cabeço das Fráguas, Sabugal – *MLH* IV L.3.1)

«As teologias dos diversos povos indoeuropeus não são, quanto ao essencial, acumulações incoerentes de deuses». Nelas «é fácil reconhecer um grupo central de divindades solidárias, que se definem umas através das outras e entre si repartem os domínios do sagrado segundo o plano» das três funções sociais e cósmicas.

(Dumézil, 1958, p. 34)

«Quiseram os deuses que, na falta de fontes historiográficas, chegassem aos nossos dias bastantes documentos epigráficos sobre a religiosidade indígena [hispânica] no período romano». Alguns desses «importantes documentos vêm confirmar que na Lusitânia a população compartilhava da ideologia tripartida da cultura indo-europeia».

(Curado, 1989, p. 349)

«Se a “tripartição funcional” se mostra essencial, em parte alguma sustenta, no entanto, todo o culto, em parte alguma compreende todas as divindades».

(Dumézil, 1956, p. 5)

Em primeiro lugar, aqueles a quem «foram designadas as montanhas para aí celebrarem o culto, para se consagrarem ao serviço divino e a permanecerem diante da luminosa residência»; depois aqueles que «combatem como leões, brilham à frente dos exércitos e das províncias»; «e é através deles que se mantém a glória da intrepidez»; finalmente, aqueles que «trabalham, plantam e colhem; do que comem, ninguém os pode censurar; não são escravos, embora vestidos de farrapos; e os seus ouvidos estão fechados à calúnia».

(Firdousi, poeta persa do séc. X, apud Dumézil, 1958, p. 8-9)

«É fácil colocar sobre a primeira função, e sobre a segunda, uma etiqueta cobrindo todos os matizes: De um lado, o sagrado e as relações quer entre os homens e o sagrado (culto, magia), quer entre os homens entre si, sob o olhar e a garantia dos deuses (direito, administração); e também o poder soberano exercido (...) em conformidade com a vontade ou o favor dos deuses; e, enfim, (...) a ciência e a inteligência, então inseparáveis da meditação e da lidança com as coisas sagradas. Do outro lado, a força física, brutal, e as utilizações da

força, principalmente – mas não apenas – guerreiras. Torna-se menos simples definir em poucas palavras a essência da terceira função, que cobre numerosos aspectos, entre os quais surgem elos evidentes, mas cuja unidade não revela um centro nítido: certamente fecundidade, humana, animal e vegetal, mas ao mesmo tempo alimento e riqueza, e saúde, e paz – incluindo os proveitos e as vantagens próprios da paz –, e por vezes volúpia, beleza; bem como a importante ideia do “grande número”, aplicada não só aos bens (abundância), mas também aos homens que compõem o corpo social».

(Dumézil, 1958, p. 19)

A inscrição lusitana de Cabeço das Fráguas (no painel) e a ara de Marecos (n.º 17) – e também, até certo ponto, a problemática epígrafe rupestre de Lamas de Moledo – são os principais monumentos actualmente conhecidos que nos permitem entrever uma possível tripartição, em termos “dumézilianos”, de algumas das divindades cultuadas pelas populações indígenas da Lusitânia interior e da Galécia – não esquecendo que o próprio Dumézil nos alerta para o facto de em nenhuma parte se poder explicar deste modo a totalidade do sagrado. As restantes aras expostas nesta secção remetem, de forma mais ou menos explícita, para certos deuses que surgem “em sistema” nos supracitados monumentos: *Corougia* (n.º 18), a confrontar com o teónimo *Crougea* patente em Lamas de Moledo (e com *Crouga*, invocado noutras epígrafes); *Laepus* (n.º 19), comparável a *Labbo* – ou *Laeho* – registado no Cabeço das Fráguas; *Coronus* (n.º 20), numa cuja forma feminina, *Corona*, surge como epíteto de *Nabia* na ara de Marecos; *Trebaruna* e *Reva* (n.ºs 21 e 22), divindades não só conhecidas através de numerosos testemunhos avulsos, mas também documentadas no texto lusitano das Fráguas. Quanto aos ritos sacrificiais referidos nesta última inscrição e na de Marecos, procurámo-las ilustrá-los sobretudo através do bronze votivo do Castelo de Moreira, figurado no painel; e ainda, hipoteticamente, do relevo de Frende (n.º 23). Também a esse mesmo âmbito reportamos, embora de forma estritamente simbólica, os berrões transmontanos (n.ºs 27 a 30), aqui expostos pois como simples alusões iconográficas contemporâneas de alguns dos animais mais frequentemente imolados nas “hecatombes” levadas a cabo por lusitanos e galaicos: o porco e o javali. Igualmente sem específicas preocupações relativas ao seu possível significado religioso e/ou honorífico, apresentamos três estátuas galaicas de guerreiros, as quais, na lógica desta mostra, evocam tão só os chefes das comunidades indígenas da Hispânia ocidental que em plena Romanidade continuavam a prestar culto, conforme o rito “tripartido”, aos seus deuses ancestrais.

(J.C.R.)

VII– Inscrição rupestre redigida em lusitano, Cabeço das Fráguas (Sabugal), séc. I d.C.

Este monumento constitui, sem dúvida, um dos mais significativos testemunhos da existência, no Ocidente peninsular e em plena Romanidade, de ritos sacrificiais concebidos segundo uma tradicional tripartição funcional do sagrado, interpretável de acordo com as teorias dumézilianas. Que a língua lusitana, na qual está redigida a epígrafe – embora utili-

zando letras latinas –, apresenta características plenamente indoeuropeias, é uma evidência que obviamente ninguém põe em causa, embora se possa discutir se se trata, ou não, de uma língua celta. A interpretação do texto, porém, tropeça com naturais dificuldades, atendendo ao nosso quase completo desconhecimento do lusitano, e tem dado azo a diferentes propostas explicativas. No entanto, os elementos lexicais e onomásticos identificados, bem como a pró-

pria estrutura gramatical em que se encontram inseridos, não contradizem, na nossa opinião, antes confirmam a referida leitura “duméziliana” desta inscrição. Assim, o texto indicar-nos-á uma série de deuses e as inerentes vítimas, agrupados por partículas copulativas e ordenados desde os mais “terrestres” aos mais “celestes”: a *Trebopala* e a *Labbo* (ou *Laeho*), da terceira função, correspondem respectivamente uma ovelha e um porco; a *Iccona Loinimma*, da segun-

da função, uma cabra (?); por fim, a *Trebarima* e a *Reva Tre* [...], da primeira função, respectivamente uma ovelha de qualidade e um touro (semental ?). Inscrição:

OILAM.TREBOPALA. /INDI.PORCOM.
LAB(vel E)BO. / COMAIAM.ICCONA.
LOIM/INNA.OILAM.VSSEAM. /
TREBARVNE.INDITAVROM / IFADEM
[...] / REVE.TRE[...] //

Quanto à proposta de tradução, veja-se o texto com que iniciamos este capítulo [Tovar, 1985; Curado, 1989, n.º 1; Garcia, 1991, n.º 466; Rodríguez Colmenero, 1993, n.º 47; *MLH* IV, n.º 3.1; Prósper, 1999; Witczak, 1999; Búa, 1999, n.º 4; Alarcão, 2001, p. 315-316; Villar, 2001, p. 673-681] – J.C.R.

OILAM.TREBOPALA
INDI.POR COM.LABO.
COMAIAM-ICCONA-LOIM
INNAOILAMVSSEAM
TREVNE.INDITAVROM
IFADEM
REVE



VIII- Bronze votivo com cena de sacrifício, Castelo de Moreira (Celorico de Basto), séc. I a.C.-II d.C.

A presente peça constitui um dos mais expressivos testemunhos iconográficos da prática de sacrifícios “trifuncionais” no âmbito das tradições religiosas lusitanas e galaicas. Em torno da haste entrançada que forma o corpo deste ex-voto destacam-se várias figuras, entre as quais (de lado) a do sacrificador, com um machado às costas. Mas é o cortejo de animais oferecidos aos deuses que ora mais nos interessa salientar, observando desde já que a respectiva ordenação nada tem de arbitrário, antes se organiza, rigorosamente, de acordo com a hierarquia do seu valor simbólico como vítimas necessariamente relacionadas com determinadas categorias divinas: à frente, no topo da trança, uma cabeça de bóvido, a qual remete para a primeira função; segue-se, já sobre a haste, um carneiro e um bode, decerto referentes à segunda função

[recorde-se o trecho de Estrabão (III 3.7) que indica sacrificarem os lusitanos um bode a determinada divindade guerreira que este autor identifica com o deus grego Ares]; atrás deles alinham-se, respectivamente, uma ovelha ou cabra, e um porco, animais que nos indicam claramente a terceira função. Mas para que serviria, afinal, esta peça? Conforme esclarece Leite de Vasconcellos (1905, p. 291), «o objecto representa um ex-voto que devia ser pendurado num templo ou oratório, em memória de um sacrifício». Quanto à sua época, ainda que haja em vários autores tendência para lhe atribuir cronologia pré-romana, tudo se conjuga porém – na nossa opinião – para o colocar já nos últimos tempos da Romanização ou, mesmo, em plena Romanidade [Severo, 1899-1903a; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 289-293; Blanco Freijeiro, 1957, p. 505-507; Blázquez, 1977, fig. 144 n.º 1 e p. 504; Freitas, 1987, n. 39] – J.C.R.



17 a



17 b



17 c

17

Ara publicamente consagrada a Nabia Corona e a outras divindades

9 de Abril de 147 d.C.

Granito

91 x 47 x 39 cm

Marecos

Penafiel, Porto

Biblioteca-Museu de Penafiel

Ara com moldura sob a cornija e na base; com plinto liso, apresenta uma grande cavidade circular escavada no topo. O campo epigráfico ocupa a face anterior e as faces laterais direita e esquerda. O texto inicia-se na face lateral esquerda e lê-se linha a linha, circundando o monumento. Inscrição que descreve o sacrifício ritual de vários animais a um conjunto de divindades, com datação consular referida e redigida como um acto comunitário oficial. As divindades invocadas poderão corresponder a uma organização funcionalmente tripartida – de acordo com uma perspectiva analítica dumeziliana – entre o sacerdócio, a guerra e a actividade produtiva. O esquema, porém, não é linear e pressupõe um convergente acumular de tradições várias, mais ou menos afastadas no espaço e no tempo. O cariz funcionalmente

tripartido do ritual expresso na dedicatória sairá reforçado se estiver correcta a nossa interpretação quanto aos ordenantes, que supomos em número de três: *Lucretius Vitulinus*, *Lucretius Sabinus* e *Postum(i)us Peregrinus* (e não de dois, conforme até agora tem sido considerado, entendendo-se o segundo *Lucretius* como portador de três *cognomina*: *Sabinus*, *Postumus* e *Peregrinus*). Saliente-se, ainda, o carácter intrinsecamente primaveril da cerimónia religiosa aqui documentada, realizada em inícios do mês de Abril.

OPTIMAE.V(irgini).CO(nservatrici).ET.NIM(pbae)
DANIGO/M.NABIAE.CORONAE.VA/CCA(m).
BOVEM.NABIÆ.AGNV(m) / IOVI.AGNVM
BOVEM.LA'CT(entem) [...].VRGO AGNVL(um)
IDÆ COR(nigeram) / ANN(o) ET DOM(o)
ACTVM V ID(us) APR(iles) LA/RGO ET
ME(s)SALLINO CO(n)S(ulibus) CVRATOR(ibus)
/ LVCRETIO VITVLINO LVCRETIO SAB/INO
POSTVM(i)O PEREGRINO //

«À Excelente Virgem Protectora e Ninfa dos Danigos, *Nabia Corona*, uma vaca, um boi; a *Nabia*, um cordeiro; a *Iupiter*, um cordeiro, um vitelo; a (...) *urgus*, um pequeno cordeiro; a *Ida*, uma cornuda (cerva ou cabra). Procedeu-se aos

sacrifícios para o ano e no santuário no quinto dia dos idos de Abril, sob os cônsules *Largus* e *Messalinus*, (sendo) ordenantes *Lucretius Vitulinus*, *Lucretius Sabinus* (e) *Postumius Peregrinus*.»

Tranoy, 1974; Gamer, 1989, p. 226, DI. 2; Garcia, 1991, n.º 169; Le Roux, 1994; AE 1973, n.º 319; AE 1994, n.º 935; HEP, 6, n.º 1069; Guerra, 1998, p. 151, E.75.

J.C.R. / C.A.F.





18



19

ARCIVVS / ARAM POS|V|IT PRO VO[T]/O
DOM(ĭ)N[O] / COROVGIA[E] / VESVCO
IN / SERVIS IB[1] / ET VBICV[M] /
TERRARVM//

«*Arcivus* esta ara colocou, em razão do voto, ao senhor *Corovgia Vesucus*, (favorável) aos escravos aqui e em toda a parte.»

Le Roux/Tranoy, 1983, n.º 10; Curado, 1989, p. 370; Garcia, 1991, n.º 61.

C.A.E.



20 a

«A *Laepus*, *Firmus*, liberto de *Sabina*, o voto de bom grado cumpriu.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 618-620; Blázquez, 1962, p. 66; Encarnação, 1975, p. 152-153; ILER 775; Gámez, 1989, p. 202, BEA 9; Garcia, 1991, n.º 159.

C.A.E.

18

Ara consagrada a *Corovgia Vesucus*, por *Arcivus*

Séc. II-III d.C.

Granito

93 x 30 x 27 cm

Minhotões

Bárcelos, Braga

Museu Pio XII, Braga

Ara com plinto liso e moldura sob a cornija; no topo apresenta uma cavidade circular. O monumento foi colocado em cumprimento de um voto a COROVGIA VESVGVS. O epíteto deverá significar "bom", "favorável", dependendo etimologicamente do indo-europeu **uesu*, "bom". O formulário é bastante peculiar, salientando a devoção do estrato servil de uma determinada comunidade a uma provável divindade da terceira função, ligada à actividade produtiva (segundo uma perspectiva dumeziliana).

19

Ara consagrada a *Laepus*, por *Sabina*

Séc. II d.C.

Granito

34 x 19 x 20 cm

Quinta de São Domingos

Sabugal, Guarda

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.150.1)

Ara com capitel destacado, constituído por toros laterais e um fôculo circular central escavado no topo. Dedicatória a LAEPVS. O dedicante identifica-se como liberto, mas ostenta um nome único, desprovido de gentílico, o mesmo acontecendo relativamente à sua patrona. Encontramo-nos, certamente, em pleno ambiente sócio-cultural de tradição paleohispânica.

LAEPO / FIRMVS / SABINAE / L(i)bertus / V(otum).L(i)bens).S(olvit) //

20

Ara consagrada a *Coronus*, por *Paternus* filho de *Flavus*

Séc. II d.C.

Granito

73 x 34 x 33 cm

Crasto

Cerzedelo, Guimarães, Braga

Museu da Sociedade Martins Sarmento (Cat. 17)

Ara com moldura sob a cornija e na base; plinto liso (ou arrasado). Paleograficamente, *II=E*. O teónimo, em dativo, foi gravado na face lateral direita. Cumprimento de um voto a CORONVS, deidade a confrontar com o epíteto *Corona*, relativo a *Nabia*, patente na ara de Marecos. A onomástica do dedicante é latina mas o sistema nominal empregue é de cariz paleohispânico.



20 b

Face lateral direita: CORON/O
Face anterior: PATERN/VS FLAVI (*filius*)
ARA(m) POS/VIT EXS (*sic*) V/OTO ME/^oRI(tu)
ANIMO (?) / VOLE[NS] //

«A *Coronus*. *Paternus*, filho de *Flavius*, a ara colocou segundo o voto, com razão e de bom grado.»

CHL II 5562; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 331-333; Blázquez, 1962, p. 116; Encarnação, 1975, p. 160-162; ILER 787; Gamet, 1989, p. 244, M1 4, est. 59b; García, 1991, n.º 46.

C.A.E.

21

Ara consagrada a *Trebaruna*, por *Toncius* filho de *Toncetamus*

Séc. I-II d.C.

Granito

92 x 48 x 39 cm

Fundão

Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6168)

Ara com moldura sob a cornija e na base; apresenta plinto liso e uma grande cavidade circular central escavada no topo. O campo epigráfico ocupa o fuste, mas a primeira linha do texto foi gravada sobre o plinto. A paginação do texto revela cuidado em seguir o eixo de simetria. Dedicatória a *TREBARVNA* por um

soldado (note-se a forma popular *mili* por *miles*) de onomástica e filiação paleohispânica, que se evidencia colocando-se na epígrafe antes do teónimo. Frequentemente interpretada como divindade guerreira (Leite de Vasconcellos defendeu a sua equivalência à *Victoria* romana; cfr., mais à frente, a ara consagrada a esta virtude deificada pelo mesmo dedicante, *Toncius* filho de *Toncetamus*), equivaleria, em termos dumezilianos, a uma deidade da segunda função – ou mesmo, em certos contextos, da primeira.

ARA(m) POS(uit) / TONCIVS / TONCETAMI
/ F(ilius) ICAEDIT(anus) /^o MILIS /
TREBARVNE / L(ibens).M(erito).V(otum).
S(olvit) //

«Esta ara colocou *Toncius*, filho de *Toncetamus*, igeditano, soldado, a *Trebaruna*. De boa vontade e com razão o voto cumpriu.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 295-299; Lambrino, 1957; Blázquez, 1962, p. 136-137; Encarnação, 1975, p. 288-291; Gamet, 1989, p. 206. BIEB 28, est. 63h; García, 1991, n.º 197; Moreno Pablos, 2001, p. 195-196, n.º 109. C.A.E.

22

Ara consagrada a *Reva Langanidaeigus*, por *Rectus* filho de *Rufus*

Séc. I-II d.C.

Granito

66 x 34 x 35 cm

Medelim

Idanha-a-Nova, Castelo Branco

IPPAR. Direcção Regional de Coimbra (Museu de Idanha-a-Velha)

Ara apresentando capitel recto com toros laterais; moldura sob a cornija e na base. Os antropónimos do dedicante e de seu pai são latinos, mas a respectiva estrutura onomástica está de acordo com o sistema nominal paleohispânico. O dedicante surge em evidência, antes do teónimo. O epíteto de *REVA*, divindade suprema entre as comunidades indígenas da Lusitânia interior e do Noroeste peninsular, aponta aqui para uma realidade etnolinguística concreta, os *LANGANIDAEIGI.

RECTVS / RVFI.F(ilius) / REVE /
LANGA/NIDAEI/GVI.V(otum).S(olvit) //

«*Rectus*, filho de *Rufus*, a *Reva Langanidaeigus* o voto cumpriu.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 523; Blázquez, 1962, p. 185-186; Encarnação, 1975, p. 263-268; ILER 914; García, 1991, n.º 184. C.A.E.



21

22





23

Métopa de friso com representação ritual

Séc. III-IV d.C.

Granito

46 x 64 x 15 cm

Freixo

Baião, Porto

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.27.1)

Figurando a condução de um bovídeo para o sacrifício, este relevo ritual poderá ter pertencido ao friso de um templo. O tipo de animal ofertado coaduna-se com o culto de uma divindade suprema, com *Reva* ou *Iupiter*. [Um segundo e um terceiro relevo, descobertos na mesma povoação e figurando, aparentemente, uma dança praticada por dois grupos afrontados e uma luta (uma gigante-maquia?), possuem algumas características materiais que permitem supor não fazerem parte do mesmo friso, ainda que possam eventualmente ter pertencido a outro(s) do mesmo santuário. Recorde-se, aliás, que qualquer das três peças em causa surgiu arqueologicamente descontextualizada.]

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 474-477 e 482-483; Souza, 1990, p. 52, n.º 145; Matos, 1995, p. 86-87, n.º 39.

J.C.R.

24

Estátua de guerreiro

Séc. I d.C.

Granito

173 x 54 x 30 cm

Outeiro do Lezanho

Boticas, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 3398)

Escultura monolítica, hierática, figurando um guerreiro em posição estática. Os respectivos atributos inserem-se no âmbito de uma tradição artefactual de cariz indígena: pequeno escudo redondo e plano com "omphalós" central (*caetra*); punhal triangular com pomo discoidal; *viria* de dois toros no braço direito; torques com aro aberto espessado nos remates; *sagum* com decote em ângulo e manga curta, cingido por cinturão.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 47; Silva, 1986, p. 305 (n.º 546) e est. CXX.2; Calo Lourido, 1994, II, p. 295-296, n.º 2 (cfr. ainda id., *ib.*, I, p. 668-691).

M.N.A. / J.C.R.

25

Estátua de guerreiro

Séc. I d.C.

Granito

207 x 61 x 30 cm

Outeiro do Lezanho

Boticas, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 3397)

Escultura similar à anterior. O guerreiro ostenta uma *viria* de três toros em cada braço.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 48; Silva, 1986, p. 305 (n.º 545) e est. CXX.1; Calo Lourido, 1994, II, p. 293-295, n.º 1 (cfr. ainda id., *ib.*, I, p. 668-691).

M.N.A. / J.C.R.

26

Estátua de guerreiro

Séc. I d.C.

Granito

111 x 56 x 33 cm

Monte do Crasto, Capeludos

Vila Pouca de Aguiar, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 991.22.1)

Estátua monolítica, hierática, figurando um guerreiro (inferiormente truncada). Desprovida de *torques* e de *viria*, ostentando um capacete cónico, esta escultura difere ainda das anteriores pela sua postura menos estática: o guerreiro dobra o braço esquerdo ao segurar a *caetra*, estendendo o outro na presumível direcção de uma arma presa à cintura.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 55; Silva, 1986, p. 309 (n.º 558) e est. CXXIII.4; Calo Lourido, 1994, II, p. 193-195, n.º 2 (cfr. ainda id., *ib.*, I, p. 668-691).

M.N.A. / J.C.R.

26





Berrão

Séc. I-II d.C. (?)

Granito

140 x 80 x 44 cm

Cabanas de Baixo

Moncorvo, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5249)

Escultura monolítica representando um javali. Assinalam-se as grandes presas recurvadas sobre o focinho.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 25-28; Santos Júnior, 1975, p. 115-117 (n.º 5) e fig. 121; López Monteagudo, 1989, p. 108, n.º 221 e lam. 76; Álvarez-Sanchís, 1999, p. 366, n.º 300 e fig. 109.11; cfr. ainda Sánchez Moreno, 2000, p. 138-147.

M.N.A. / J.C.R.



27

Berrão

Séc. I-II d.C. (?)

Granito

98 x 74 x 38 cm

Cabanas de Baixo

Moncorvo, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5251)

Escultura monolítica representando um porco ou, mais provavelmente, um javali.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 25-28; Santos Júnior, 1975, p. 118-119 (n.º 7) e figs. 118-120; López Monteagudo, 1989, p. 108, n.º 220 e lam. 76; Álvarez-Sanchís, 1999, p. 366, n.º 299 e fig. 109.9; cfr. ainda Sánchez Moreno, 2000, p. 138-147.

M.N.A. / J.C.R.



28



29

29

Berrão

Séc. I-II d.C. (?)

Granito

110 x 58 x 45 cm

Cabanas de Baixo

Moncorvo, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5248)

Escultura monolítica representando um javali. Assinalem-se as grandes presas recurvadas sobre o focinho.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 25-28; Santos Júnior, 1975, p. 114-115 (n.º 4); López Monteagudo, 1989, p. 107, n.º 219 e lam. 75; Álvarez-Sanchís, 1999, p. 366, n.º 298 e fig. 109.14; cfr. ainda Sánchez Moreno, 2000, p. 138-147.

M.N.A. / J.C.R.



30

30

Berrão

Séc. I-II d.C. (?)

Granito

117 x 50 x 38 cm

Cabanas de Baixo

Moncorvo, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5246)

Escultura monolítica representando um porco.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 25-28; Santos Júnior, 1975, p. 111-112 (n.º 2) e figs. 125, 126, 128; López Monteagudo, 1989, p. 107, n.º 217 e lam. 75; Álvarez-Sanchís, 1999, p. 366, n.º 296 e fig. 109.12; cfr. ainda Sánchez Moreno, 2000, p. 138-147.

M.N.A. / J.C.R.

ENDOVELLICSVS

«Entre os deuses da Lusitânia é Endovéllico o de que restam mais monumentos, e também aquele a respeito de quem mais se tem escrito. A história do deus é excepcionalmente importante».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 111)

«Um facto que desde já se deve estabelecer é que Endovéllico era divindade tópica, isto é, protectora da região em que a adoravam, *numen loci*, e cujo culto estava pois circunscrito a ela».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 125)

«O santuário de Endovéllico era (...) no outeiro de São Miguel da Mota (Alandroal)». «Primitivamente não haveria mesmo nenhum recinto especial: todo o outeiro seria sagrado. Depois, à medida que a natureza divina se foi definindo no espírito dos crentes, passando-se da mera noção vaga de *numen* à de *espírito* e à de *deus*, fixou-se no topo do outeiro o local em que o culto se celebrava. Neste local apareceram, com efeito, as lápides e os outros objectos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 131-132)

«Do santuário de Endovéllico restam à hora actual estes monumentos: aras, tábulas e cipos, já com inscrições latinas, já anepígrafos; esculturas de homens, de animais e diversas; pedras escavadas em forma de pia. Por ocasião da exploração arqueológica que realizei no local, em 1890, apareceram também fragmentos de objectos de barro e de vidro, e moedas romanas de cobre do séc. IV».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 122)

«Se [Endovéllico] é pois divindade naturalística, e mais particularmente da montanha, haveria perto do (seu) templo alguma cavidade ou antro donde se recebesse as inspirações deles»: «assim se explicaria a fórmula *ex imperato averno*, que se lê numa inscrição (...), expressão ou fórmula [que] significa “segundo a determinação avernal”, isto é, “segundo a determinação que emanou de baixo”; todavia, o que digo da existência do antro ou cavidade é meramente conjectural».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 130-131)

«O culto de Endovéllico revela-se na existência de um santuário, em que talvez ele tinha uma estátua ou mais, e a que se levavam oferendas em cumprimento de um voto (*ex voto*), algumas com inscrições versificadas (*carmina*), outras em que o deus recebe epítetos honoríficos, e outras em que se fala de oráculos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 131)

«A propósito das inscrições convém notar que às vezes o nome do deus é indicado apenas pelas iniciais (...), pois que, sendo as aras postas no santuário, toda a gente compreendia o que queria dizer o E, sem mais explicação alguma. Todavia, o escrever o nome por extenso, tanto neste, como noutros casos, é o processo ordinário; o que leva a supor que isso teria importância cultural».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 123-124)

«Importa notar que nem todas as aras ou cipos contêm inscrições; alguns destes monumentos são anepígrafos: há-os assim de granito e de mármore. Posto que pudessem as inscrições ter sido pintadas, e terem desaparecido com o tempo, o mais provável é que estes monumentos fossem oferecidos por gente pobre, que não teve dinheiro com que ocorresse à gravura das letras».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 136)

«Entre as oferendas do santuário de Endovéllico contam-se com bastante frequência estátuas e estatuetas. As que hoje existem são de mármore, mas na época do florescimento do templo havia-as mesmo de prata, como diz uma inscrição (...): *signum argenteum*».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 137)

«Todas as classes de pessoas concorriam ao santuário de Endovéllico a levar ex-votos: ricos e pobres; nobres, plebeus e escravos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 138)

«Um dos processos que outrora se adoptavam para se consultar uma divindade eram os sonhos, para o que se dormia nos templos ou nas vizinhanças deles; Endovéllico era consultado da mesma maneira».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 129-130)

«Nas oferendas que os devotos levavam ao deus figura o porco». «Os sacrifícios eram tão vulgares em todos os santuários e a todos os deuses, que notável excepção seria se eles não se celebrassem também em honra de Endovéllico!».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 127 e 144)

«A existência de sacerdotes votados ao culto de Endovéllico deduz-se [das referências] sobre os oráculos e os sacrifícios: se os sonhos se interpretavam, natural é que a interpretação fosse feita por intérpretes especiais; se havia sacrifícios, a ele presidiriam sacerdotes».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 144)

«Os deuses crónicos são médicos por excelência (...); é por isso que a incubação, com seus sonhos e visões nocturnas, foi sempre o método particularmente adequado para a adivinhação médica».

(Bouché-Leclercq, tradução de J. Leite de Vasconcellos, 1905, p. 128)

«Que Endovéllico também representou papel de deus curandeiro consta de vários documentos».

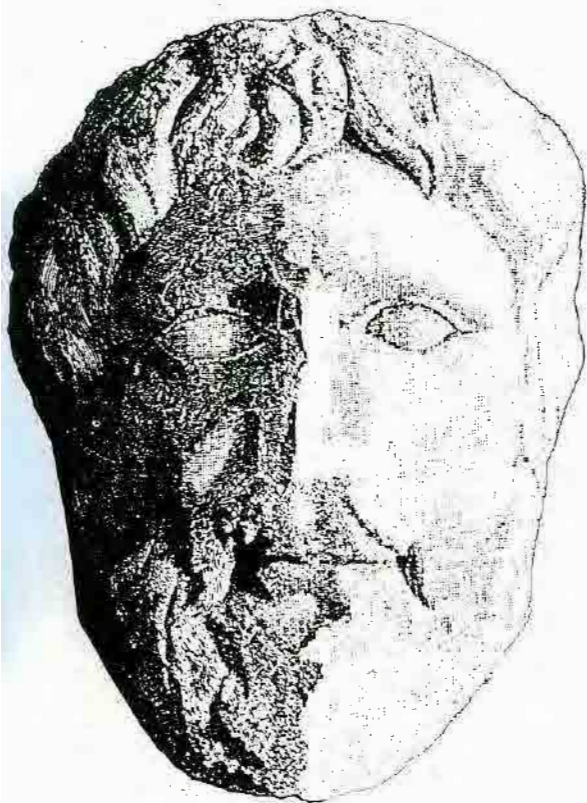
(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 128)

Das quase quatro dezenas de peças expostas provenientes do santuário de Endovéllico há que destacar algumas, visto assumirem especial importância entre as demais que perfazem o conjunto, pois, por variadas razões, contribuem superlativamente para a caracterização e conhecimento deste culto. Em primeiro lugar evidenciaremos a possível representação iconográfica das feições divinas, concebidas segundo modelos puramente clássicos (n.º 31). Também a peça n.º 39 poderá representar Endovéllico, ainda que de forma bastante inábil – isto se não estivermos, eventualmente, perante a figuração do dedicante, expondo aos benfazejos cuidados da divindade a deformação patológica da sua perna esquerda. Na verdade, muitas das esculturas provenientes do santuário de Endovéllico retratarão os devotos, entre os quais descobrimos crianças (n.ºs 36, 37, 38), jovens (n.º 45), militares (n.º 43) e cidadãos vários envergando as suas prestigiadas togas (n.ºs 35, 40, 41, 42). O monumento n.º 46 ostenta, nas faces laterais e posterior, uma série de relevos, sobressaindo entre eles o javali, decerto um dos animais característicos no âmbito dos sacrifícios cumpridos a Endovéllico (cfr. ainda a peça n.º 44). Também a ara n.º 47 exhibe relevos laterais, desta feita dois génios alados portadores de tochas fogueadas, cujo profundo significado simbólico no contexto em análise não se encontra ainda, em nossa opinião, convenientemente esclarecido. Quanto às fórmulas textuais mais interessantes,

patentes nos monumentos, apontemos as seguintes: *ex religione*, ou seja “conforme o rito” (n.º 48) – palavras e gestos cerimonialmente repetidos por cada cultuante, pretendendo sempre alcançar, aliás, o mesmo primordial objectivo: *hunc deum sibi propitiatum* (n.º 46), “para que este deus lhe seja tornado propício”; *ex imperato averno*, “segundo ordem avernal” (n.º 49) e *ex responsu*, “segundo a resposta” (n.ºs 51 e 62) – que nos remetem para possíveis revelações oraculares; *ex visu*, “de acordo com a visão” (inscrição não exposta) – que sugere a prática da *incubatio* e a consequente aparição onírica do deus aos seus fiéis. Por vezes os votos são expressamente realizados *pro salute(m)*, “pela saúde”, de alguém (n.º 47). *Endovel(l)icus* é, sem dúvida, a forma do

teónimo consensualmente invocada pela maior parte dos devotos; mas certas variantes afloram, nesta ou naquela epígrafe, denunciando comportamentos linguístico-culturais nem sempre fáceis de explicar: *Endovol(l)icus* (n.ºs 33, 34, 64, 65), *Indovellicus* (n.ºs 62 e 63) e, mesmo, *Enobolicus* (n.º 66). Finalmente, tendo em conta os epítetos do deus, que nos evidenciam as suas intrínsecas qualidades, vemos que ele é não apenas *sanctus*, “santo” (n.º 51), mas ainda *praestantissimi et praesentissimi numinis*, “de poder sempre actuante e sempre presente” (n.º 53).

(J.C.R.)



IX – Representação escultórica de Endovéllico. São Miguel da Mota (Terena), séc. I d.C. (segundo desenho in Leite de Vasconcellos, 1905, p. 144). Sobre esta peça veja-se a ficha n.º 31.



X – O esporão de São Miguel da Mota (Terena). Sobre esta elevação localizava-se o santuário de Endovéllico, incluindo o templo consagrado à divindade (cfr. referência a elementos arquitectónicos deste edifício in Dias/Coelho, 1995-97, p. 250) e demais estruturas inerentes ao respectivo culto.

Cabeça do deus Endovéllico

Séc. I d.C.

Mármore

30,5 x 22,5 x 18,5 cm

São Miguel da Mota, Terena

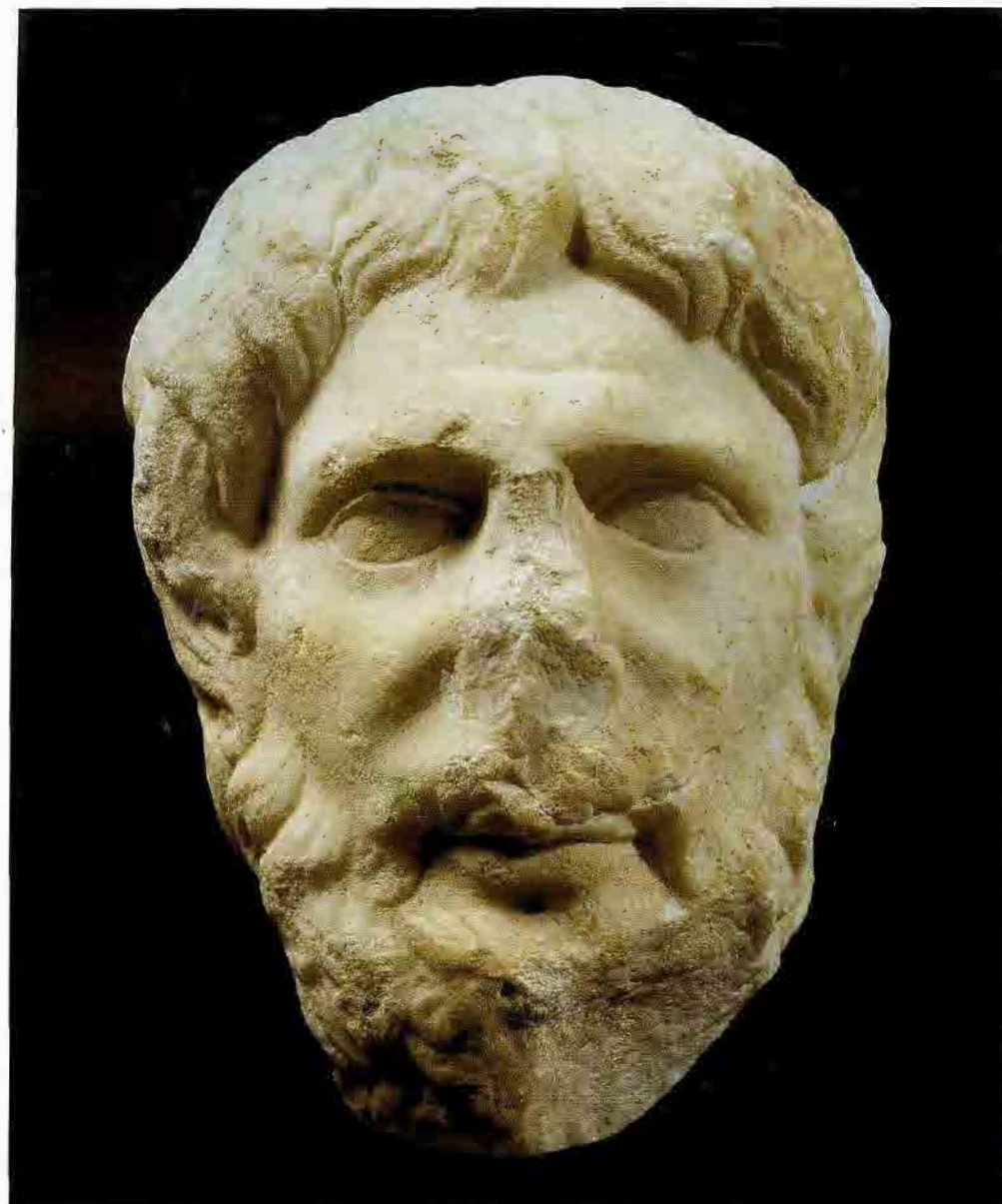
Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.168)

Interpretada, pela maioria dos autores, como representação de Endovéllico, a presente escultura revela uma concepção iconográfica do deus plenamente tributária de modelos clássicos, greco-romanos.

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 144, fig. 26; Garcia y Bellido, 1949, p. 126, n.º 127 e lam. 98; Leglay, 1986; Souza, 1990, p. 33, n.º 78; Blech, 1993d; Matos, 1995, p. 134-135, n.º 61.

M.N.A. / J.C.R.



31

Pedestal de estátua consagrado a *Endovellicus*, por *Iunia Eliana*

Séc. II d.C.

Mármore

60 x 36 x 27 cm

São Miguel da Mota, Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E. /843)

Bloco prismático/pedestal, no topo do qual foi escavada uma cavidade rectangular para encaixe da base de uma estátua. O texto ultrapassa, na linha 2 e à direita, os limites do campo epigráfico. O voto a ENDOVELLICVS é cumprido pela mãe em nome de uma filha impossibilitada de o fazer. VOTVM SVCCEPTVM é uma expressão que traduz de forma exemplar o carácter intrinsecamente vincutivo do 'contrato-promessa' feito com o deus. Ambas as devotas apresentam antropónimos basicamente latinos, podendo *Ybas* constituir um grecismo.

DEO.ENDOVELLICO.SAC(rum) / IVNIA.
ELIANA.VOTO.SVCCEPTO / ELVIA.
YBAS. MATER.FILI(a)E / SV(a)E.VOTVM.
SVCCEPTVM / ANIMO.LIBENS. POSVIT //

«Consagrado ao deus *Endovellicus*, *Iunia Eliana*, por voto assumido. *Elvia Ybas*, a mãe, o voto assumido por sua filha colocou de bom grado.»

CIL II 136; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 112 e 122; Lambrino, 1951, p. 99, n.º 8; Blázquez, 1962, p. 149, n.º 10; ILER 828; Encarnação, 1984, n.º 514; Garcia, 1991, n.º 95.

C.A.F.

32



**Pedestal de estátua
com dedicatória a *Endovollicus*,
por *Publius Sempronius Celer***

Séc. I d.C.

Mármore

70 x 34 x 72 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E 7835)

Pedestal de estátua paralelepípedo, alisado nas quatro faces; no topo apresenta uma cavidade sub-triangular escavada, que ocupa a quase totalidade da área (e que pode, ou não, ser contemporânea da produção da peça); na face anterior, cuja preparação foi mais cuidada, assenta o campo epigráfico, ligeiramente rebaixado; em torno deste detecta-se um ténue conjunto de faixas rectangulares cuja superfície se apresenta intensa e densamente picada e que poderá corresponder à destruição de molduras que originalmente rodeassem o campo epigráfico. A paginação do texto foi bem conseguida, apresentando alinhamento segundo o eixo de simetria. Na dedicatória destaca-se o nome do dedicante, que se adianta ao teónimo e preenche toda a primeira linha, o que neste caso específico poderá ter sido motivado pela intencional aproximação física entre o início da epígrafe e a estátua que se elevaria sobre o pedestal, a qual supomos ter representado o devoto; a primeira linha funcionaria, assim, como 'legenda' da própria estátua. A antropofmia do dedicante é latina; o teónimo é apresentado sob a forma ENDOVOLLICVS.

P(*ublius*).SEMPRONIVS.CELER. /
ENDOVOLICO.V(*otum*). / S(*olvit*).L(*ibens*).
A(*nimo*). //

«*Publius Sempronius Celer*, a *Endovollicus* o voto
cumpru de bom grado.»

CH. II 6269; Lambrino, 1951, p. 99, n.º 1; Blázquez,
1962, p. 152, n.º 31; ILLER 846; Encarnação, 1984,
n.º 525; García, 1991, n.º 106.

J.C.R. / C.A.E.

**Grande pedestal
consagrado a *Endovollicus*,
por *Marcus Vibius Bassus***

Séc. I d.C.

Mármore

90 x 90 x 60 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.17 = E. 7851)



Grande pedestal de estátua alisado nas faces laterais e no topo; na face superior é visível uma depressão em forma de 'pegada', e duas cavidades, prováveis encaixes de estátua. Paginação do texto tendencialmente alinhada segundo o eixo de simetria; assinala-se que todos os sinais de pontuação são ténues mas elegantes *hederae*. O teónimo, sob a forma ENDOVOLLICVS, inicia a dedicatória feita por dois indivíduos da mesma família (ambos ostentam o gentílico *Vibius*); o F final do texto, que desenvolvemos em *Fecerunt*, "fizeram", poderá também supor-se, em alternativa, como abreviatura de *Filius*, "filho"; os dois dedicantes apresentam onomástica totalmente latina.

ENDOVOLICO. / SACRVM. / M(*arcus*).
VIBIVS.BASSVS. / ET.M(*arcus*).VIBIVS.
AVITVS.F(*ecerunt*). //

«Consagrado a *Endovollicus*, *Marcus Vibius Bassus*
e *Marcus Vibius Avitus* fizeram.»

CH. II 5208; Lambrino, 1951, p. 98, n.º 2; Blázquez,
1962, p. 151, n.º 22; ILLER 817; Encarnação, 1984,
n.º 535; García, 1991, n.º 116.

C.A.E.





35

35

**Busto de *Gaius Vesidius Fuscus*,
oferecido a Endovéllico**

Séc. II d.C.

Mármore

53 x 34 x 18 cm (busto); 28 x 10 x 18 cm (base)

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.163)

Busto de homem envergando túnica e toga. Sobre a respectiva base regista-se a epígrafe que explicitamente consagra este ex-voto ao deus. Oferta efectuada em favor de *Gaius Vesidius Fuscus*, por seu pai. Os intervenientes apresentam onomástica latina.

ENDOVELLICO.[.][VE]SIDIV[S] / PRO.
F(ilio).SVO.G(aio).VESIDIO.FVSCO / V(otum).
S(olvit).L(ibens).A(nimo) //

«A *Endovellicus*, (...) *Vesidius*, em favor de seu filho *Gaius Vesidius Fuscus*, o voto cumpriu de bom grado.»

CIL II 5203; Lambrino, 1951, p. 98, n.º 3, fig. 1; Blázquez, 1962, p. 150, n.º 18; ILER 823 = 824; Encarnação, 1984, n.º 534; Souza, 1990, p. 34, n.º 81; Garcia, 1991, n.º 115; Matos, 1995, p. 148-149, n.º 81; Dias/Coelho, 1995-97, p. 250-251 e fig. 7.

C.A.F.

36

**Estátua de infante
oferecida a Endovéllico (fragmento)**

Séc. I-II d.C.

Mármore

29,5 x 20,6 x 13,4 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.172)

Representa a parte inferior de uma criança nua, do sexo masculino. Ex-voto a Endovéllico.

Souza, 1990, p. 35, n.º 89; Matos, 1995, p. 160-161, n.º 93.

M.N.A.

37

**Estátua de infante
oferecida a Endovéllico (fragmento)**

Séc. I-II d.C.

Mármore

23,1 x 21,5 x 11,7 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.201)

Representa o tronco de uma criança nua, certamente do sexo masculino, cruzado por uma faixa rematada por largo botão (*bulla*). Ex-voto a Endovéllico.

Souza, 1990, p. 35, n.º 90; Matos, 1995, p. 158-159, n.º 91; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251 e fig. 5.

M.N.A.



36



37

**Estatua de criança
oferecida a Endovéllico**

Séc. II-III d.C.

Mármore

55 x 27,5 x 10,3 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.178)

Representa uma criança nua, do sexo masculino. Na mão direita segura um objecto indeterminado, sensivelmente esférico: trata-se de um brinquedo, uma bola (*pila*), ou de uma oferenda ao deus? Não serão, afinal, ambas as coisas compatíveis – ou seja, a criança oferece ao deus o seu próprio brinquedo? Ex-voto a Endovéllico.

Souza, 1990, p. 35, n.º 87; Matos, 1995, p. 156-157, n.º 90.

J.C.R.



Édícula consagrada a *Endovelicus*,
por *Caius S.Q.*

Séc. II-III d.C.

Mármore

90 x 51 x 16 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.167)

Ex-voto figurando uma estátua masculina desnuda que, segundo Leite de Vasconcellos, aludiria ao dedicante, evidenciando uma deformação patológica na perna esquerda. Actualmente a maioria dos autores, na sequência da opinião expressa por Lambrino, interpretam esta estátua como representação do próprio deus, explicando como mera inabilidade do escultor a desproporção verificada; mas, rigorosamente, a questão permanece em aberto. O campo epigráfico ocupa a base da estátua, sendo a paginação do texto pouco cuidada e os caracteres irregularmente gravados. A utilização de simples abreviaturas para indicar os *trianomina* do dedicante poderá interpretar-se como sinal de intimismo, de secretismo, na relação deste com a divindade.

DEO ENDOVELI/CO SACRVM AEDEOLV(m)
/ C(aius).S.Q.PRO V<O>TVM FECIT //

«Edícula consagrada ao deus *Endovelicus*. *Caius S. Q.*, em (seu) favor o voto fez.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 128, 138 e fig. 10;
Lambrino, 1951, p. 102, n.º 34 (e p. 117-120); Blázquez,
1962, p. 153, n.º 38; *ILER* 844; Encarnação, 1984,
n.º 523; Garcia, 1991, n.º 104; Matos, 1995, p. 138-139,
n.º 65; Dias/Coelho, 1995-97, p. 250-251 e fig. 7.

C.A.F.





40

**Estátua masculina
oferecida a Endovélico**

Séc. II d.C.

Mármore

89,5 x 53,5 x 26,3 cm

São Miguel da Mota. Terena

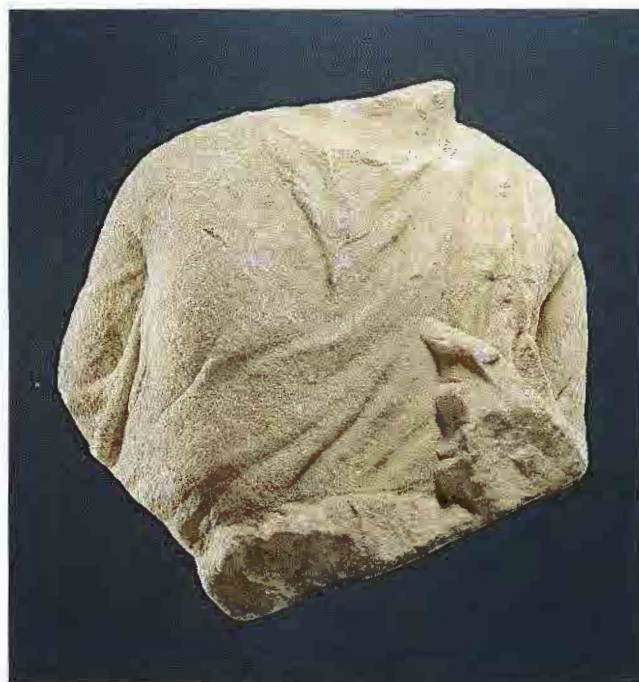
Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.103)

Representa um personagem masculino em pose clássica, envergando túnica e toga. Trata-se de um ex-voto oferecido a Endovélico, figurando um indivíduo a favor do qual se invocara a protecção do deus.

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 141, fig. 23; Souza, 1990, p. 34, n.º 82; Matos, 1995, p. 150-151, n.º 82; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251 e fig. 1.

M.N.A.



41

**Estátua masculina
oferecida a Endovélico (fragmento)**

Séc. II d.C. (?)

Mármore

41 x 37,5 x 26 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (n.º 988.3.148)

Representa um personagem masculino em pose clássica, envergando túnica e toga. Ex-voto oferecido a Endovélico.

Souza, 1990, p. 34, n.º 83; Matos, 1995, p. 152-153, n.º 84; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251 e fig. 2.

M.N.A.



42

**Estátua masculina
oferecida a Endovélico (fragmento)**

Séc. II d.C.

Mármore

58 x 43,1 x 23,1 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.4.2)

Representa a parte inferior de um homem envergando toga e calçando borzeguins (*calceamenta*), junto de uma grande caixa (*scrinium*) própria para guardar documentos (*volumina*). Ex-voto a Endovélico.

Souza, 1990, p. 34, n.º 84; Matos, 1995, p. 162-163, n.º 96; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251 e fig. 4.

M.N.A.



43



44

**Estátua de militar
oferecida a Endovélco (fragmento)**

Séc. III d.C.

Mármore

35,2 x 35,5 x 16,7 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.149)

Representa a parte inferior de um soldado, com as características sandálias (*caligae*) e o emblemático escudo rectangular de legionário; vê-se ainda, junto à perna esquerda, a orla inferior do manto e a base de uma lança. Ex-voto a Endovélco.

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 140, fig. 22; Souza, 1990, p. 35, n.º 86; Matos, 1995, p. 164-165, n.º 98; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251 e fig. 3.

M.N.A.

**Estatueta zoomórfica
oferecida a Endovélco**

Séc. III d.C.

Mármore

47,9 x 19,7 x 16,7 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.182)

Trata-se de um ex-voto representando um suídeo (porco ou javali) ofertado/sacrificado a Endovélco.

Souza, 1990, p. 38, n.º 112; Matos, 1995, p. 172-173, n.º 108.

M.N.A.

**Estátua de um jovem
oferecida a Endovélco**

Séc. II d.C. (?)

Mármore

39,5 x 20,6 x 15,6 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.186)

Representa um jovem, vestido com a característica túnica com mangas (*manicata*) e, ainda, com um manto apertado por cinto largo. Na mão esquerda segura uma ave (pomba ?), oferenda sacrificada ao deus. Ex-voto colocado a Endovélco.

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 130, fig. 11; Souza, 1990, p. 35, n.º 88; Matos, 1995, p. 156-157, n.º 89.

M.N.A.



45





46b



46c



46d

46

**Ara consagrada a Endovellicus,
por Marcus Fannius Angurinus**

Séc. II d.C.

Mármore

108 x 58 x 38 cm

São Miguel da Mota Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.1)

Ara com capitel composto por frontão triangular e toros laterais. A inscrição ocupa a face anterior do fuste. Na face lateral esquerda figura uma palma, em relevo; na face lateral direita, uma coroa de louros; e, na face posterior, um javali sobre um pedestal. Parafraseando Luís de Matos, «a coroa de louros e a palma, adereços obrigatórios dos cortejos sacrificiais, símbolo da consagração à divindade de vítimas e oferentes, remetem-nos claramente para um contexto cultural helenístico». O javali figurará o animal sacrificado ao deus. O dedicante apresenta uma onomástica integralmente latina.

DEO / ENDOVELLICO / SACRVM / M(arcus)
.FANNIVS / AVGVRINVS / MERITO
.HVN[C] / DEVN.SIBI / PROPITIATVM //

«Consagrado ao deus Endovellicus. Marcus Fannius Angurinus merecidamente (fez), para que este deus lhe seja tornado propício.»

CIL II 6266; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 126-128; Lambrino, 1951, p. 97, n.º 1 (e p. 120-123); Blázquez, 1962, p. 151-152, n.º 26; ILER 836; Gámer, 1989, p. 176, ALA 27, est. 86b-d; García, 1991, n.º 76; Matos, 1995, p. 176-177, n.º 110.

C.A.E.

47

**Ara consagrada a Endovellicus,
por Marcus L. Nigellius**

Séc. II d.C.

Mármore

95 x 48 x 40 cm

São Miguel da Mota Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.4)

Ara com moldura sob a cornija e plinto liso (muito destruído e apresentando ao centro uma cavidade quadrangular, possível resremunho do reaproveitamento deste monólito como relicário cristão). O campo epigráfico ocupa a face anterior do fuste. Nas faces laterais esquerda e direita figuram em relevo génios alados de pé sobre um pedestal, cada qual portador de uma tocha acesa. Estes *phosphoroi* podem simbolizar o carácter salvífico do deus. Cumprimento de um voto feito pela saúde de uma mulher, revelando o cariz intrinsecamente salutar da divindade. O nome do dedicante

surge destacado no texto e precede o do deus. Indivíduos de onomástica latina, talvez libertos devido ao 'encobrimento' do gentílico. Quanto à indiferenciada utilização, nos textos epigráficos, do ablativo ou – como é o caso – do acusativo a seguir à preposição *pro*, veja-se, por exemplo, as análises de Carnoy (1906², p. 269) e de Pirson (1967², p. 201).

M(arcus).L(icinius?).NIGELLIO / DEO
ENDOVELLICO / SACRVM PR[O] /
SALVTEM / L(icinia?) MARCIAN[ae] / FILIAE
SV(a)E / V(otum).A(nimo). L(ibens).S(olvit) //

«Marcus Licinius (?) Nigellius – consagrado ao deus Endovellicus – pela saúde de Licinia (?) Marciana, sua filha, o voto de bom grado cumpriu.»

CIL II 5207; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 136-137; Lambrino, 1951, p. 99, n.º 10; Blázquez, 1962, p. 151, n.º 21; ILER 822; Encarnação, 1984, n.º 516; Gámer, 1989, p. 177, ALA 38; García, 1991, n.º 97; Matos, 1995, p. 174-175, n.º 109; Dias/Coelho, 1995-97, p. 251-252 e fig. 6.

C.A.E. / J.C.R.



47a



47b



48

48

**Pedestal de estátua
consagrado a *Endovellicus*,
por *Pomponia Marcella***

Séc. III d.C.

Mármore

76 x 36 x 25 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.16 = E. 7770)

Monumento prismático/pedestal de estátua, alisado nas quatro faces. O campo epigráfico é moldurado e a paginação do texto procurou seguir o eixo de simetria. Dedicatória a ENDOVELLICVS, utilizando um formulário bastante raro: a expressão *ex religione* significa o empenho posto no cumprimento do voto segundo os preceitos rituais, e *issu numinis* é sinal de uma prévia e determinante manifestação da vontade divina; muito curioso é o emprego da grafia *relegione* (por *religione*), podendo tratar-se não de um 'popularismo', mas sim de um 'hipercorreccionismo' de cariz erudito baseado na opinião comum dos autores latinos, entre eles Cícero (*Nat. Deor.*, II, 28, 72), em relacionar *religio* com o verbo *relegere*, "afastar-se", "recolher-se". Quanto ao *M* isolado que se lê na zona inferior da face frontal, sob o campo epigráfico moldurado, se não se tratar de uma letra apócrifa – isto é, modernamente

gravada – poderá constituir a sigla do *sculptor* que trabalhou o pedestal.

ENDOVELLI/CO SACRVM / EX
RELEGIONE (sic) / IVSSV NVMINIS /
POMPONIA /MARCELLA / A(nimo).L(ibens)
.P(osuit) //

«Consagrado a *Endovellicus*. Segundo o rito (e) por ordem da vontade divina, *Pomponia Marcella* de bom grado colocou.»

CIL II 138; Lambrino, 1951, p. 100, n.º 15; Blázquez, 1962, p. 149, n.º 12; *ILER* 818; Encarnação, 1984, n.º 522; García, 1991, n.º 103.

J.C.R.

49

**Árula consagrada a *Endovellicus*,
por *L.T.M.* e *T.M.***

Séc. I d.C.

Mármore

30 x 16 x 9 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.3.194)

Árula com capitel composto por fastígio, toros laterais decorados com um arco em relevo e um fôculo circular central escavado; moldura

49



**Ara consagrada a *Endovellicus*,
por *Iulia Anus***

Séc. II d.C.

Mármore

43 x 17 x 12 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.31 = E. 7917)

Ara cujas molduras, sob a cornija e na base, foram integralmente destruídas. Pontuação (na última linha) figurando *hederae*. Dedicatória iniciada pelo teónimo, grafado sob a fôrma vocalizada em *o*: ENDOVOLLICVS. Acto de culto que vincula várias gerações, segundo voto (transmitido por herança ?) dos antepassados (*relictum a maioribus*). A dedicante ostenta nomes latinos; assinale-se que o cognome *Anus* é feminino, apesar da desinência *-us*, sendo a antroponimização do substantivo ou do adjectivo feminino *anus*, "velha", "bruxa".

[END]OVOL/LICO IVLIA.ANVS / RELICTVM
/ A MAIO/RIBVS / A(nimo). L(ibens).P(osuit) //

«A *Endovellicus*, *Iulia Anus*, (segundo o voto) deixado pelos antepassados, de bom grado colocou.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 134-135; Lambrino, 1951, p. 101, n.º 30; Blázquez, 1962, p. 153, n.º 40; Encarnação, 1984, n.º 499; Garcia, 1991, n.º 80.

J.C.R. / C.A.E.

51

**Ara consagrada
ao *Deus Sanctus Endovellicus*,
por *Annia Mariana***

Séc. II-III d.C.

Mármore

84 x 53 x 28 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7715)

Ara/pedestal; capitel composto por frontão e toros laterais; no topo apresenta uma larga cavidade rectangular, aparentemente para encaixe de uma estátua; a base é moldurada (visível apenas na face posterior). ENDOVELLICVS é, aqui, denominado *Sanctus*, atributo que poderá revelar influência de concepções basicamente orientais. O voto foi cumprido segundo a resposta do deus, presumivelmente através de oráculo. A onomástica presente é totalmente latina.

DEO SANCTO / ENDOVELLICO / ANN(ia)
Q(uiti) F(ilia) MARIANA / PRO POMPEIA.
PRISCA / EX RESPONSV / A(nimo).
L(ibens).P(osuit) //



51



52

«Ao deus santo *Endovellicus*. *Annia Mariana*, filha de *Quintus*, em favor de (ou por) *Pompeia Prisca*, segundo a resposta (ou o oráculo), de bom grado colocou.»

CIL II 6265; Lambrino, 1951, p. 100, n.º 14; Blázquez, 1962, p. 151, n.º 24; ILER 842; Encarnação, 1984, n.º 484; Gamer, 1989, p. 178, ALA 44; Garcia, 1991, n.º 68.

C.A.E. / J.C.R.

50

sob a cornija e na base. O texto apresenta uma paginação cuidada, com alinhamento à esquerda. O formulário desta consagração a ENDOVELLICVS inclui a rara expressão *ex imperato averno*, "segundo ordem avernal, infernal", apontando para uma revelação divina de cariz ctónico; existiria no santuário de Endovéllico, como propõe Leite de Vasconcellos, um antro subterrâneo, ou caverna, donde seriam proferidos os oráculos? Os nomes dos dedicantes são apresentados sob a forma de abreviaturas, expressando intimismo ou secretismo no seu relacionamento com a divindade; denotam, porém, esquemas onomásticos clássicos.

ENDOVELLICO / SACRVM.L(ucius).
T(erentius?).M(aximus?) / ET.T(erentia?).
MAX(ima). EX IM/PERATO AVER/NO.
A(nimo).L(ibens).F(ecerunt) //

«Consagrado a *Endovellicus*. *Lucius Terentius* (?) *Maximus* (?) e *Terentia* (?) *Maxima*, segundo ordem avernal (=infernal), de bom grado fizeram.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 130-131; Lambrino, 1951, p. 100, n.º 16; Blázquez, 1962, p. 154, n.º 44; ILER 841; Encarnação, 1984, n.º 528; Gamer, 1989, p. 177, ALA 32, e est. 87b; Garcia, 1991, n.º 109.

C.A.E. / J.C.R.

**Fragmento de pedestal (ou de tábula)
consagrado a *Endovellicus*,
por *Terentia***

Séc. I d.C.
Mármore
47 x 26 x 16 cm
São Miguel da Mota, Terena
Alandroal, Évora
Museu Nacional de Arqueologia
(N.º 988.3.68 = E. 7836)

Fragmento rectangular (com reutilização posterior) de um pedestal de estátua ou, com menor probabilidade, de uma tábula de grande espessura; neste último caso teremos igualmente de supor a sua articulação material com uma estátua, expressamente documentada através do próprio texto; apesar de danificada, é visível parte da moldura que envolvia o campo epigráfico. A paginação do texto apresenta alinhamento à esquerda; o M final de SACRVM (linha 2) e o M final de STATVAM (linha 4) encontram-se gravados como acrescentos, o primeiro tangente à moldura e o segundo sobre a própria moldura; resta saber se tais acréscimos ocorreram no âmbito do próprio processo de gravação original da epígrafe, se como 'correção' da mesma praticada ainda em época romana; nesta última hipótese ter-se-ia que supor originalmente subentendido o M de SACRV(m), solucionando-se da mesma forma STATVA(m) ou admitindo aqui que o M final iniciasse já a linha 5: STATVA/[M]. O teónimo é expresso na forma mais comum: ENDOVELLICVS. Dedicante aparentemente de onomástica latina, mas a deterioração do texto impede o conhecimento do respectivo cognome.

ENDOVEL/LICO SACRVM / TERENTIA
G(a)ii F(ilia) / [---] STATVAM / [---] //

«Consagrado a *Endovellicus*. *Terentia* ..., filha de *Gaius*, a estátua (mandou fazer).»

CIL II 141; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 122-123; Lambrino, 1951, p. 100, n.º 17; Blázquez, 1962, p. 150, n.º 15; ILER 814; Encarnação, 1984, n.º 529; Garcia, 1991, n.º 110.

C.A.F.

**Ara consagrada ao *Deus Endovellicus*,
por *Sextus Cocceius Craterus Honorinus***

Séc. II d.C.
Mármore
59 x 42 x 35 cm
São Miguel da Mota, Terena
Alandroal, Évora
Museu Nacional de Arqueologia (E. 7736)

Ara com moldura sob a cornija e na base, excepto na face posterior, totalmente lisa; topo aplanado, ostentando como fôculo uma forma hexagonal escavada, por sua vez circunscrevendo um círculo com o centro profundamente marcado (figurando uma pátera?). A paginação do texto apresenta um alinhamento à esquerda muito bem vincado. Dedicatória ao DEVS ENDOVELLICVS, salientando-se a constância, a perenidade e a onnipresença do poder divino, através de expressões de evidente sabor literário. O dedicante evoca a sua posição na sociedade romana como cavaleiro (*equus romanus*), fazendo parte de uma elite; identifica-se ainda com o prenome por extenso e ostenta dois cognomes.

DEO. ENDOVEL/LICO. PRAESTAN/
TISSIMI. ET. PRAESEN/TISSIMI. NVMINIS
/ SEXTVS. COCCEIVS / CRATERVS.
HONORINVS. EQVES. ROMA/NVS. EX
VOTO//

«Ao deus *Endovellicus*, de poder sempre actuante e sempre presente, *Sextus Cocceius Craterus Honorinus*, cavaleiro romano, segundo o voto.»

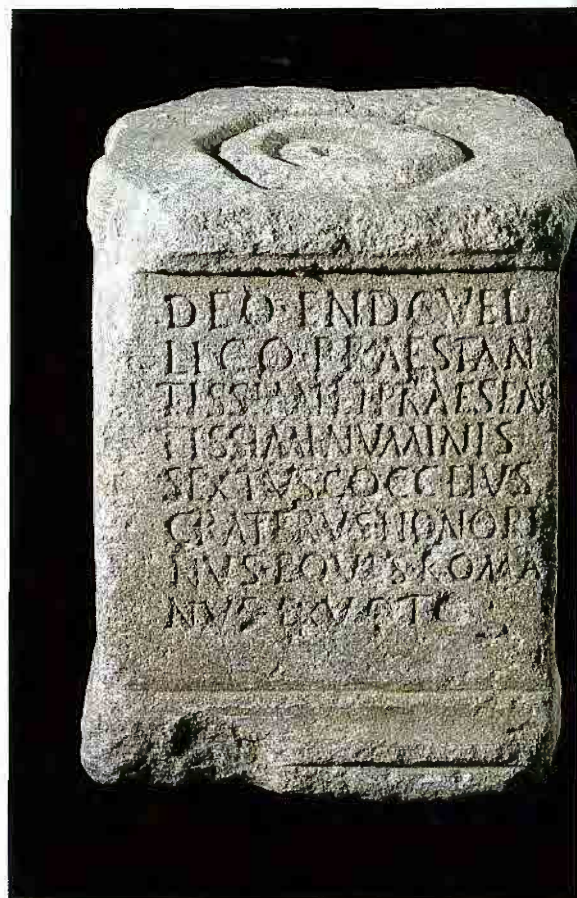
CIL II 131; Lambrino, 1951, p. 98, n.º 6; Blázquez, 1962, p. 148, n.º 5; ILER 830; Encarnação, 1984, n.º 492; Garcia, 1991, n.º 73.

C.A.F. / J.C.R.

**Ara consagrada a *Endovellicus*,
por *Antubellicus Priscus***

Séc. I d.C.
Mármore
98 x 49 x 42 cm
São Miguel da Mota, Terena
Alandroal, Évora
Museu Nacional de Arqueologia (E. 7713)

Ara trabalhada nas quatro faces, mas apenas polida na face epigrafada; capitel com toros laterais; apresenta um fôculo circular central escavado no topo; moldura sob a cornija e na base. A paginação do texto foi cuidadosa tendo em conta a sua lógica interna e um alinhamento aproximado ao eixo de simetria. Dedicatória a ENDOVELLICVS, na qual o



53

54





55

dedicante especifica o cariz da sua oferenda, mandada fazer por vontade expressa da própria divindade. Esta vontade poderá ter sido manifestada em *incubatio* (revelada em sonhos), ou através de oráculo. O antropónimo *Antubellicus*, segundo alguns aurores, apresenta uma composição linguística paralela à do teónimo em análise. Em qualquer caso, trata-se de um indivíduo de evidente origem indígena.

ENDOVELLICO / ARAM / ANTVBELLICVS
/ PRISCVS.IVSSV / IPSIVS.LHYBENS (sic)
/ ANIMO.PONENDAM / CVRAVIT //

«A *Endovellicus*, esta ara *Antubellicus Priscus*, por ordem do próprio (deus), de bom grado mandou colocar.»

CHL II 5202; Lambrino, 1951, p. 98, n.º 2; Blázquez, 1962, p. 150, n.º 17 e fig. 49; HÉR 829; Encarnação, 1984, n.º 487; Gámer, 1989, p. 177, ALA 50; García, 1991, n.º 68.

C.A.E.



56

Árula consagrada a *Endovellicus*, por *Iulia Maxuma*

Séc. I d.C.

Mármore

32 x 17 x 12 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.35)

Árula com moldura sob a cornija e na base; o capitel é composto por fastígio e toros laterais decorados com um arco e rosáceas hexapétalas em relevo, nas extremidades (quebrada no lado direito da face anterior). Texto paginado com alinhamento à esquerda; como acontece noutros monumentos desta série, a última linha é ocupada por uma única letra, aqui em posição inicial. Dedicatória na qual o teónimo aparece grafado com apenas um L: ENDOVELLICVS. A dedicante apresenta uma onomástica perfeitamente latina e muito corrente.

ENDOVEL/ICO IVLIA / MAXVM/A //

«A *Endovellicus*, *Iulia Maxuma* (colocou).»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 134; Lambrino, 1951, p. 101, n.º 25; Blázquez, 1962, p. 154, n.º 42; Encarnação, 1984, n.º 500; Gámer, 1989, p. 177, ALA 31, e est. 87a; García, 1991, n.º 81.

C.A.E.

5b

Ara consagrada a *Endovellicus*, por *Iulia Maxuma*

Séc. I d.C.

Mármore

58 x 29 x 22 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7768)

Ara com moldura sob a cornija e na base; plinto liso; no topo apresenta uma cavidade quadrangular. A inscrição revela uma paginação cuidada, respeitando a lógica interna do texto, com alinhamento à direita e à esquerda; a pontuação é feita por *bederae*. Dedicatória a ENDOVELLICVS; o teónimo é expresso na sua forma mais comum e bem destacado, em letras de módulo maior. A onomástica e filiação da dedicante são latinas; apresenta uma conjugação muito vulgar entre gentílico e cognome — *Iulia Maxuma* —, aliás parente noutra invocação a Endovélico sensivelmente contemporânea (o que não significa, mas também não impede, que se trate da mesma devota) [cfr. peça n.º 55].

ENDO/VELLICO / IVLIA.P(nblii).F(ilia)./
MAXVMA / VOTVM.S(olvi).L(ibens). A(nimo). //

«A *Endovellicus*, *Iulia Maxuma*, filha de *Publius*, o voto cumpriu de bom grado.»

Encarnação, 1984, n.º 501; Gámer, 1989, p. 178, ALA 49; García, 1991, n.º 82.

C.A.E. / J.C.R.

5c

Árula consagrada a *Endovellicus*, por *Quintus Licinius (?) Catullus*

Séc. I-II d.C.

Mármore

33 x 17 x 10 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.32 = E. 7918)

Árula com capitel composto por frontão triangular e toros laterais; moldura sob a cornija e na base. O texto foi paginado com alinhamento à esquerda. O voto é consagrado (por um liberto?) a ENDOVELLICVS (grafado de forma abreviada) em favor de uma escrava. Toda a onomástica presente é latina; etimologicamente, *Vernacla* deriva de *verna*, escravo que nasce em casa da família.



57

END(ovellico).SACR(um) / PRO VERN(A)CLAM / TREB(iae) MVS(a)E P(ater) SER(vam). Q(uitus). L(icinius?). CA(Tullus) TVLLVS / A(nimo). L(ibens). V(otum). S(olvit). //

«Consagrado a *Endovellicus*. Em favor de (ou por) *Vernacla*, escrava de *Trebia Musa*, *Quintus Licinius* (?) *Catullus* de bom grado o voto cumpriu.»

CIL II 6267a; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 132-134; Lambrino, 1951, p. 102, n.º 33; Blázquez, 1962, p. 152, n.º 28; ILER 838; Encarnação, 1984, n.º 515; Gamer, 1989, p. 177, ALA 33, lam. 87a; García, 1991, n.º 96.

C.A.F.

58

Árula consagrada a *Endovellicus*, por *Vitalis*

Séc. I-II d.C.

Mármore

41 x 23 x 11 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.22 = E. 7718)

Ara moldurada nas quatro faces, sob a cornija e na base; capital composto por fastígio, ao qual se sobrepõe um fôculo escavado, e toros laterais decorados com rosáceas; o frontão, triangular, apresenta decoração estilizada de aparente cariz vegetalista. O reixo apresenta uma paginação cuidada com alinhamento



58

à esquerda, excepto a última linha que segue sensivelmente o eixo de simetria. Dedicatória encabeçada pelo teónimo na sua forma mais comum, ENDOVELLICVS. O dedicante apresenta-se como filho e escravo, expressão algo peculiar que interpretamos do seguinte modo: declaração de filiação relativamente a seu pai, ora libertado (*Messius Sympaeron*), e declaração de dependência servil para com o seu proprietário, que podemos supor ser o próprio parrono de seu pai e pertencer, portanto, à *gens Messia*; ou seja, o pai de *Vitalis* obteve, para si, a condição de liberto, mas seu filho, decerto nascido antes, permaneceu escravo. Além dos antropónimos latinos presentes no texto documenta-se um nome grego, *Sympaeron* (a grafia correcta seria *Sympheron*), de vulgar utilização no mundo servil.

ENDOVELLICO VITALIS / MESSI(i). SYM(PAERON)TIS. F(ilius) / ET. SERVVS P(ater) A(nimo). L(ibens). P(osuit) //

«A *Endovellicus*. *Vitalis*, filho de *Messius Sympaeron*, e escravo, de bom grado colocou.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 133 e 135; Lambrino, 1951, p. 101, n.º 28; Encarnação, 1984, n.º 536; Gamer, 1989, p. 177, ALA 35, e est. 87e; García, 1991, n.º 117.

J.C.R. / C.A.F.



59

Ara consagrada ao *Deus Endovellicus*, por *Blandus*

Séc. II d.C.

Mármore

99 x 50 x 25 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7909)

Ara com capitel composto por frontão e toros laterais decorados com rosáceas; moldura sob a cornija e na base. O campo epigráfico ocupa o fuste e é delimitado por moldura. Na face lateral esquerda figura um jarro em relevo e na face lateral direita uma pátera, iconografia representativa e simbólica do acto de libação à divindade. Monumento consagrado a ENDOVELLICVS por um escravo que, de certo modo, associa a sua proprietária a este acto votivo, nomeando-a integralmente na epígrafe ao identificar-se a si próprio.

DEO ENDOVELLICO. SACRVM / BLANDVS CAE(LIAE). RVFINAE P(ater) SERVVS / A(nimo). L(ibens). V(otum). S(olvit) //

«Consagrado ao deus *Endovellicus*. *Blandus*, escravo de *Caelia Rufina*, de bom grado o voto cumpriu.»

CIL II 130; Lambrino, 1951, p. 100, n.º 20; Blázquez, 1962, p. 148, n.º 4; ILER 820; Encarnação, 1984, n.º 489; Gamer, 1989, p. 176, ALA 26, est. 86a; García, 1991, n.º 70. C.A.F.



60

60

**Colunelo votivo a Endovélico,
colocado por *Hermes***

Séc. II-III d.C.

Mármore

23 x 14 x 12 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.27)

Colunelo (fragm.) decorado com motivos vegetalistas na parte superior e sobre o fuste, na face oposta à da inscrição. O campo epigráfico, rebaixado, é moldurado. A gravação parece ter sido cuidadosa, mas hoje encontra-se muito deteriorada. *Hermes* identifica, aqui, o dedicante; trata-se de um antropónimo de origem grega, de evidente cariz teofórico, que surge noutro monumento consagrado a Endovélico, hoje desaparecido (e cuja tradução é a seguinte: «Ao deus *Endovellicus*, *Hermes*, escravo de *Aurelia Vibia Sabina*, marmorisra, de bom grado colocou»). Não lográmos reconstituir o sentido exato deste fragmento epigráfico que, no entanto — e atendendo à sua proveniência —, deverá ser *a priori* considerado como fazendo parte de um monumento votivo consagrado a Endovélico.

HERMES / [...]P(?)[...]IB/[.....]AE / [---] //

«*Hermes*,»

Encarnação, 1984, p. 578, n.º 498.

C.A.F. / J.C.R.



62

61

**Árula consagrada a *Endovellicus*,
por *Lucius Calpurnius Andronicus***

Séc. II-III d.C.

Mármore

42 x 19 x 8 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.33 = E. 7919)

Árula com moldura sob a cornija e na base; capitel composto por frontão triangular e toros laterais (fracturado o do lado direito). A paginação do texto procura seguir o eixo de simetria. Dedicatória ENDOVELLICVS, apresentando-se o teónimo grafado na sua forma mais comum. O devoto osrenta, para além de prenome e gentílico latinos, um cognome de origem grega, tratando-se provavelmente de um liberto.



61

ENDOVEL/LICO. / L(ucius).CALPVRNIVS /
ANDRONICVS / A(nimo).L(ibens). P(osuit) //

«A *Endovellicus*, *Lucius Calpurnius Andronicus*
de bom grado colocou.»

CIL II 6265a; Lambrino, 1951, p. 101, n.º 27; Blázquez,
1962, p. 151, n.º 25; ILER 840; Encarnação, 1984, n.º 490;
Gamer, 1989, p. 178, ALA 48; Garcia, 1991, n.º 71.

C.A.F.

62

**Tábula consagrada a *Indovellicus*,
por *Caius Iulius Septiminus***

Séc. II d.C.

Mármore

57 x 56 x 6 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.64 = E. 7741)

Placa muito fragmentada de formato quadrangular, com moldura. Sobre campo epigráfico de superfície rebaixada, a paginação do texto foi cuidadosa, apresentando-o alinhado à esquerda e à direita; por vezes a pontuação utiliza *bederae* (final da linha 3 e última linha). A consagração do monumento

foi consequência de uma resposta dada pela própria divindade, o que parece implicar a existência de uma prática oracular organizada; a invocação é iniciada pelo substantivo *DEVS* e o teónimo é apresentado sob a forma *INDOVELLICVS*. A onomástica do dedicante é latina.

DEO INDOVELLI/CO SACRVM EX /
RESPONSVM. / |---|E.CAIVS IV/IV LIVS
SE]PTVMII/[NVS ANIM]O.LE/[BEN]S.
FECL<T>. //

«Consagrado ao deus *Indovellicus*. Segundo a resposta (do deus), ..., *Caius Iulius Septiminius* de bom grado fez.»

CIL II 6331+6334; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 142; Lambrino, 1951, p. 100, n.º 21; Blázquez, 1962, p. 153, n.º 37 = p. 154, n.º 43; ILER 831-813; Encarnação, 1984, n.º 513; García, 1991, n.º 94.

C.A.E.



63

Ara consagrada a *Indovellicus*, por *Petronia Albilla*

Séc. III d.C.

Mármore

64 x 39 x 14 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7719)

Ara fragmentada (sem a parte inferior do fuste e sem base); sobre a cornija, plinto com figuração de frontão e de toros laterais, nas faces anterior e posterior; moldura sob a cornija. Em cada face lateral do fuste foi representada uma palma estilizada. A paginação do texto tem alinhamento à esquerda. O teónimo encabeça a invocação, expresso através da forma *INDOVELLICVS*, antecedido pelo substantivo *DEVS*. A dedicante apresenta antropónimos latinos; as letras *SE* do final da linha 5 constituem o início de uma palavra que continuava nas linhas seguintes: talvez estejamos perante um segundo cognome de *Petronia*, por exemplo, *SE]CVNDA* ou *SE]VERA*.

DEO INDOVELLICO / VOTVM /
PETRONIA ALBILLA SE|---| //

«Ao deus *Indovellicus*, o voto *Petronia Albilla* Se(...) cumpriu.»

Encarnação, 1984, n.º 520; Gámer, 1989, p. 176, ALA 28; García, 1991, n.º 101.

C.A.E. / J.C.R.

Ara consagrada a *Endovollicus*, por *Marcus Pompeius Saturninus*

Séc. I d.C.

Mármore

103 x 57 x 37 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.5 = E. 7712)

Ara apresentando, sobre a cornija, um fastígio decorado suportando um fôculo côncavo relevado, e toros laterais decorados com volutas. Última linha centrada e circunscrita a uma única lerra (num caso como este esperar-se-ia encontrar a forma verbal redigida por extenso, *SOLVIT*). Dedicatória a *ENDOVOLLICVS*, na qual o dedicante dá destaque ao seu próprio nome, colocando-o antes do teónimo. A antroponímia presente é latina.

M(arcus).POMPEIVS.SAT/VRNINVS.
ENDO/VOLLICO.VOTVM / S(solvit) //

«*Marcus Pompeius Saturninus*, a *Endovollicus* o voto cumpriu.»

CIL II 6268; Lambrino, 1951, p. 98, n.º 5; Blázquez, 1962, p. 152, n.º 30; ILER 845; Encarnação, 1984, n.º 521; Gámer, 1989, p. 177, ALA 39; García, 1991, n.º 102.

C.A.E.



64

**Ara/pedestal consagrada a *Endovolicus*,
por *Helvia Avita***

Séc. I d.C.

Mármore

122 x 73 x 45 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.7 = E. 7714)

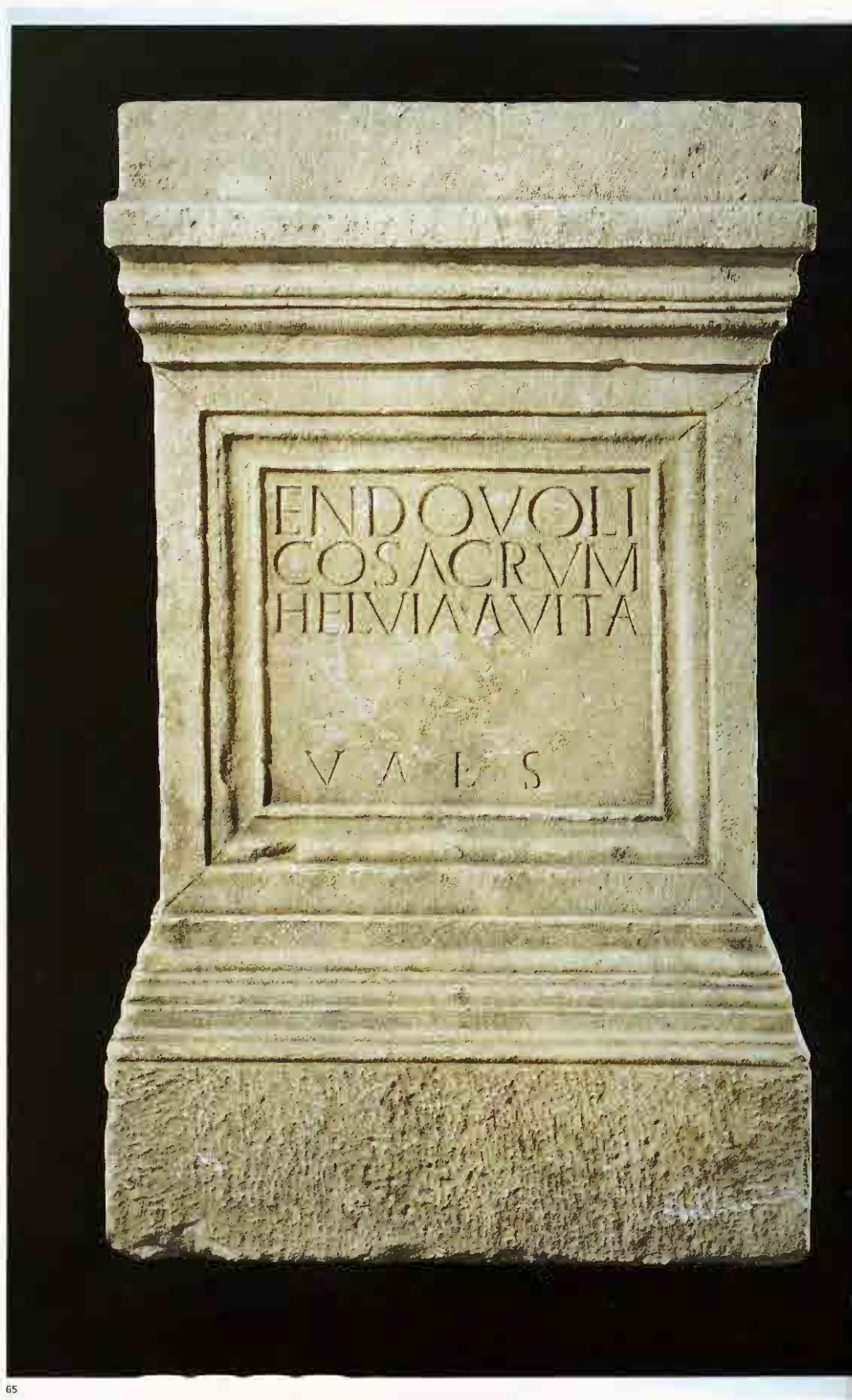
Ara/pedestal com plinto liso e moldura sob a cornija e na base. A inscrição ocupa a face anterior do fuste, em campo epigráfico moldurado e de superfície rebaixada; cuidada paginação do texto com alinhamento às margens esquerda e direita, nas três primeiras linhas; a última linha, que procura sensivelmente o eixo de simetria, distancia-se consideravelmente das anteriores, utiliza um módulo menor e parece, no seu conjunto, ter sido eventualmente gravada num momento diferente, ainda que possivelmente muito próximo e na mesma oficina (fórmula final estandardizada previamente remerida para a base do campo epigráfico, deixando livre toda a restante zona destinada a receber oportunamente a invocação personalizada?). Monumento consagrado a *ENDOVOLICVS*, variante do teónimo. A dedicante apresenta uma onomástica claramente latina.

ENDOVOLI/CO.SACRVM / HELVIA.AVITA
/ *V(otum) A(nimo) L(ibens) S(olvit)* //

«Consagrado a *Endovolicus*. *Helvia Avita* o voto de bom grado cumpriu.»

CIL II 6267; Lambrino, 1951, p. 101-102, n.º 31; Blázquez, 1962, p. 152, n.º 27; *ILER* 837; Encarnação, 1984, n.º 496; Garcia, 1991, n.º 77.

J.C.R. / C.A.F.





66

**Ara consagrada a *Enobolicus*,
por *Tusca Olia***

Séc. II d.C.

Mármore

96 x 51 x 28 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.3 = E. 7710)

Ara com capitel composto por frontão triangular e toros laterais, apresentando um fôculo circular central escavado no topo; moldura sob a cornija e na base. A paginação do texto segue o eixo de simetria; note-se que o M final da linha 7 é apócrifo, isto é, foi gravado modernamente, nada tendo a ver com o texto latino original; todos os OO têm o centro pontuado. Dedicatória apresentando uma grafia muito pouco comum do teónimo: ENOBOLICVS. A onomástica presente é latina, mas a dedicante ostenta filiação segundo o modelo 'arcaico', podendo revelar assim uma eventual origem indígena; *Quintus Statorius*



67

Árula colocada a Endovélico

Séc. I-II d.C.

Mármore

29 x 12 x 7 cm

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 988.3.29 = E. 7915)

Árula com moldura sob a cornija e na base; capitel composto por frontão triangular e toros laterais. Actualmente anepígrafa. Designamo-la assim, supondo que originalmente deveria ter ostentado inscrição, quer tenuamente gravada, e por isso apagada pelo tempo, quer mesmo simplesmente pintada (quanto ao conceito de anepígrafa – ou, melhor, *actualmente* anepígrafa –, veja-se Almeida, 1974, p. 221-222).

Gamer, 1989, p. 179, ALA 55.

C.A.E.

Taurus apresenta um gentílico raro na Península Ibérica, estranho à população regional.

ENOBOLICO / TVSCA / OLIA /
TAVRI.F(ilia) / PRO.QVINTO / STATORIO
/ TAVRO / V(otum).A(rimo).L(ibens).S(olvit) //

«A *Enobolicus*, *Tusca Olia*, filha de *Taurus*, em favor de (ou por) *Quintus Statorius Taurus*, o voto de bom grado cumpriu.»

CH. II 142; Lambrino, 1951, p. 99, n.º 9; Blázquez, 1962, p. 150, n.º 16; ILER 835; Encarnação, 1984, n.º 519; Gamer, 1989, p. 177, ALA 37; García, 1991, n.º 100.

C.A.E. / J.C.R.

Conjunto de fragmentos do chamado "Hino a Endovéllico"

Séc. IV (V?) d.C.

Marmore

17,5 x 16,5 x 5 cm (fragm. A)

15 x 19,5 x 5 cm (fragm. B)

17 x 19 x 4 cm (fragm. D)

11 x 10,5 x 4,5 cm (fragm. E)

11 x 11 x 4,5/2,7 cm (fragm. F)

11 x 10 x 4,5/3,5 cm (fragm. G)

13,4 x 12,8 x 4,5/4 cm (fragm. H)

14,5 x 17 x 6/4,5 cm (fragm. I)

14 x 10 x 4,5 cm (fragm. J)

São Miguel da Mota. Terena

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 7852-fragm. A; sem n.º-fragm. B;

E. 7855-fragm. D; E. 7848-fragm. E e I;

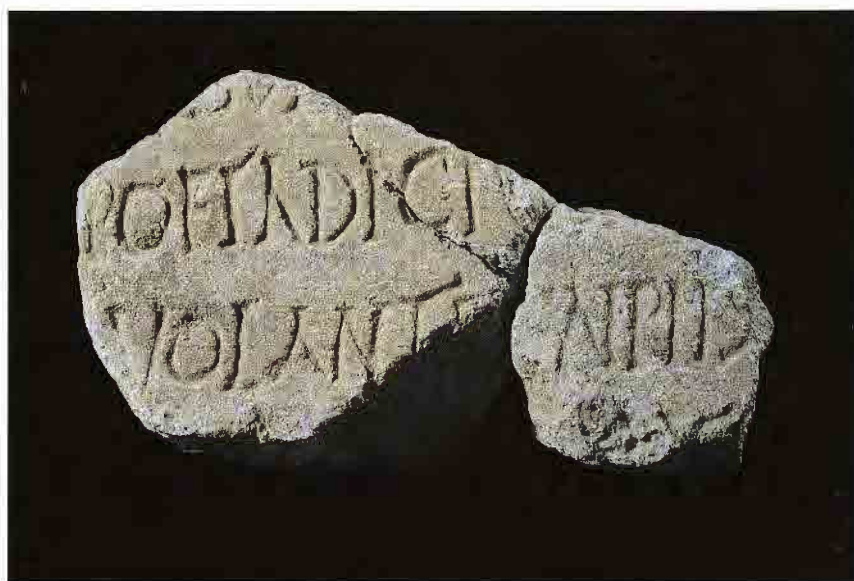
E. 7924-fragm. F; E. 7949-fragm. G;

E. 7849-fragm. H; E. 7933-fragm. J)

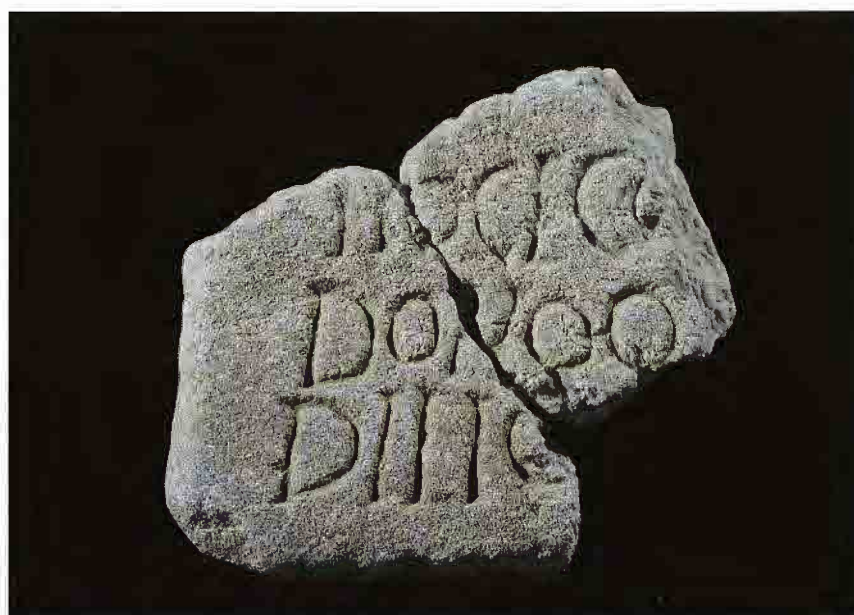
Expõem-se 9 fragmentos epigrafados supostamente pertencentes a um hino dedicado a Endovéllico; um décimo fragmento (C) perdeu-se após a sua descoberta, conservando-se o respectivo texto registado em *CIL* II 6333c. Foi Bücheler e, na sua sequência, Hübner, que interpretaram alguns destes pequenos troços (A, B, C) como fazendo parte de um *carmen* consagrado ao deus, hipótese aceite por quase todos os autores subsequentes, nomeadamente Leite de Vasconcellos e Lambrino; José d'Encarnação, pesquisando nas reservas do M.N.A., identifica mais 7 fragmentos (D, E, F, G, H, I, J) similares provenientes de São Miguel da Mota, publicando-os como parte integrante do mesmo conjunto. Porém, uma análise atenta de cada uma destas peças — ainda que algumas se articulem física e textualmente entre si, pertencendo inequivocamente a uma mesma realidade (A/B, D/E, F/G) —, leva-nos às seguintes conclusões: (a) em nenhum dos trechos é referido Endovéllico, nem nenhuma passagem remete claramente, ainda que de forma indirecta, para o deus; (b) nem todos os fragmentos apresentam características físicas e paleográficas absolutamente idênticas, pelo que não devem reportar-se na sua totalidade a uma mesma placa epigrafada, mas sim a várias; (c) apesar de todos os trechos apresentarem características genericamente tardias, poderão ter sido realizados em momentos diversos, consoante a tábula específica em que se integravam. Resumindo, nem mesmo podemos garantir que todos estes fragmentos se devam relacionar, pese embora a sua proveniência, com o culto de Endovéllico, não sendo impossível que alguns deles se incluam já em contexto paleocristão; a exiguidade dos



68 a/b



68 d/e



68 f/g



68 h



68 j



68 j

trechos não permite, sequer, uma proposta fundamentada de contextualização e consequente tradução.

fragm. A/B:

[...]IR[O?.....] / [...FA]MA PER GENTES
[...] / [...] MIHI ROGANTI A vel M? [...] /
[...] CVNCTA VIRI [...]CANTET FLVA[N?...] /
/ [...]R REDVND[A?]NS PLENA RV[...]

fragm. C:

[...]O CASSI NVM[...] / [...]C CHORTE.H[...] /
/ [...]V CVME[...] / [...]O FA[...]

fragm. D/E:

[...] SVI / [...] POETA DICE[...] / [...] /
VOLANTE E?NPHIS [...]

fragm. F/G:

[...] HOC EGO [...] / DONO Q vel O[...] /
DILIG[...]

fragm. H:

[...] / [...]OMIN[...] / [...]V?]ICTORIV[S?...]

fragm. I:

[.....]/TER TIBI [...] / RETIP[...] /
[.....]

fragm. J:

[.....] / [...] NO[M vel A...] / [...] /
[T?]RIB[...]

CIL II 6333a,b,c; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 135;
Lambrino, 1951, p. 102, n.º 35; Blázquez, 1962, p. 153,
n.º 39; Encarnação, 1984, n.º 482; García, 1991, n.º 137;
Moreno Pablos, 2001, p. 190-191, n.º 104.

M.M.A.D.

AXIS MVNDORVM

«O homem, ao ver-se aflito, socorre-se de tudo para buscar alívio, e quando tem crenças religiosas encontra poderoso recurso na multiplicidade das invocações divinas».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 341)

«É evidente que, socialmente, o cerne, o coração de qualquer religião se encontra na vivência íntima, subjectiva, individual, dos seus fiéis».

(Alves Dias/Coelho, 1995-97, p. 235)

«Desde muito cedo houve, na Península Ibérica, condições propícias a uma lenta, pacífica e modelar interpenetração de costumes e de hábitos culturais. E as crenças religiosas ocuparam, obviamente, neste processo papel preponderante, mais não seja por corresponderem ao que há de mais íntimo na natureza humana, tanto no plano estritamente individual como no comunitário».

(Encarnação, 1988, p. 262)

«O que (...) predominantemente nos interessa não é detectar eventuais origens étnicas ou territoriais, antes sim (...) tentar compreender comportamentos culturais». «Essencialmente todos agora são romanos – ou aspiram a sê-lo – e reagem como tal».

(Cardim Ribeiro, 2000, p. 421)



Romanização e Romanidade:

Por Romanização deve entender-se, fundamentalmente, o complexo e moroso processo de mútua aculturação que teve lugar entre o 'conquistador', o Romano, e os 'autóctones' dos vários países invadidos, desde os primeiros contactos estabelecidos até à plena incorporação – não apenas económica, política, administrativa e jurídica, mas também social e cultural – dessas populações na órbita de Roma.

A Romanização, porém, não surge do nada; mais não é – no caso hispânico – que a coerente continuação de uma vasta série de contactos desde há muito estabelecidos entre povos mediterrânicos e a Península Ibérica: Fenícios, Gregos, Cartagineses. Iniciada em finais do séc. III a.C., a Romanização prolonga-se até ao advento do regime imperial, 200 anos mais tarde.

Concluído esse longo processo, abre-se uma nova realidade em que deixa de haver invasor e invadido, mas sim exclusivamente populações dos vários quadrantes do Império, que evoluem conciliando as suas memórias vivenciais e conceptuais com a progressiva mutação do próprio Estado romano e desenvolvimento das respectivas estruturas organizativas. A este outro período chamamos Romanidade.

Ainda que o actor predominante no decurso da Romanização tenha sido precisamente o povo Romano, não é correcto pensar que a aculturação então ocorrida agiu num único sentido. Mais acertado é encarar esse processo como um permanente e diversificado intercâmbio de diferentes práticas e tradições, do qual resultou, em última análise, aquilo que designamos por Romanidade. Se, nesta altura, as populações 'indígenas' se encontravam já, em maior ou menor grau, imbuídas de cultura e de civilização romanas, a verdade é que também os 'invasores' tinham mudado, em múltiplos aspectos, no contacto arurado com essas mesmas populações. É esse fenómeno de 'miscigenação' que veio a proporcionar uma sociedade plurifacetada, eminentemente sincrética – e, em última análise, fruto da *Concordia* que harmonizou tanto os homens como os deuses.

A unidade dentro da diversidade foi, efectivamente, uma das principais 'conquistas' ideológicas da Romanização, e sobre ela repousa, afinal, a Romanidade em todos os seus aspectos, verdadeiro eixo identitário em torno do qual volteiam e convergem variegados mundos sob a tutela providencial e centralizadora desse onipotente *pater familias*, o Imperador.

(J.C.R.)

Simbolicamente estamos no centro da Exposição, no "eixo dos mundos". Para trás ficou a *Hispania Aeterna*; para a frente, abre-se a *Roma Aeterna*. Porém, tal divisão existe exclusivamente por imperativos do discurso museológico, e não da História. Todos – ou quase todos – os monumentos apresentados são, entre si, sensivelmente contemporâneos, ou seja, coevos da Romanidade. No dia a dia das populações e quando o devoto se abeirava, ansioso, do santuário, ninguém evi-

dentemente se preocupava com questões académicas, com o saber se este ou aquele deus era de origem paleohispânica, itálica ou oriental. Necessário era, isso sim, praticar os ritos certos e obter, em consequência, os favores da divindade – das divindades. E, de acordo com a experiência vivencial dos indivíduos e da comunidade, os votos eram cumpridos ao nume cujas características funcionais melhor o posicionavam para a plena satisfação daquilo que se desejava: saúde, boas colheitas, êxito nos negócios, protecção, vitória, estabilidade política, eternidade... Cada região, cada cidade, cada povoado, dispunha dos seus santuários e dos seus deuses, entre si articulados num sistema perfeito que cobria todas as facetas e potencialidades do divino. Num sistema aberto, também, porto de abrigo de deuses peregrinos que, a pouco e pouco, poderiam mesmo vir a integrar plenamente o panteão que os hospedara. Assim, para nós, arqueólogos, historiadores, os deuses dividir-se-ão comodamente entre os da Hispânia e os de Roma, para uma melhor compreensão e análise de cada culto, de cada rito. Mas, para as populações hispano-romanas, eles eram, pura e simplesmente, os *seus deuses*.

Hispania Aeterna e *Roma Aeterna*, pois, um mero artifício! Eternas ambas, efectivamente, porque se sincrétizaram e fundiram as respectivas tradições culturais, não rendo nenhuma delas sucumbido à outra, mas sim originado na sua mistura uma nova realidade: a da *Hispania Romana*. Teria sido, no entanto, uma vã ambição da nossa parte tentarmos um discurso expositivo coerente e de fácil apreensão mergulhando abruptamente na *complexidade real* da Hispânia Romana, sem proporcionar ao visitante e ao leitor – e a nós próprios – alguns pontos de apoio que, embora teóricos, nos guiarão ao longo do caminho e sem os quais, certamente, soçobraríamos a breve trecho. Aliás, foi esta mesma a opção de Leite de Vasconcellos ao escrever as suas «Religiões da Lusitânia». Do que fica dito, ressalta a consciência da artificialidade do nosso método, e o sonho de um dia – porventura com mais elementos e, sobretudo, com maior ponderação – podermos arriscar uma visão do todo, sem no entanto prescindir da exactidão parcial do pormenor. Vã quimera, nova artificialidade? Talvez...

Por enquanto, pois, cultivemos a linguagem do simbólico: *Hispania Aeterna* e *Roma Aeterna*. E que expor no cruzamento de ambas, no *Axis Mundi*, senão peças que nos remetam claramente para a ambiguidade de todos estes conceitos? Assim, no painel figura uma moeda que exhibe simultaneamente, conforme a respectiva face, legendas em caracteres hispânicos e latinos; a inscrição n.º 70, por sua vez, omite o deus à qual é dedicada: seria uma divindade da "Hispânia Eterna", ou antes da "Roma Eterna"? Quanto à herma bifronte (n.º 69), ela simboliza exactamente a conciliação dos contrários, essa realidade que tanto nos custa a nós compreender e consciencializar. Mas – e continuando a jogar com as palavras – não é Hermes, afinal, o "mensageiro dos deuses"?

(J.C.R.)



XI – Moeda 'bilingue' cunhada em *Beuipo (actual Alcácer do Sal), séc. II-I a.C.

Anverso: cabeça de Hércules com pele de leão, à esquerda; atrás, a clava, um dos principais atributos iconográficos desta divindade; à frente, a legenda latina ODACIS.A., referente ao edil (?) da cidade responsável por esta emissão – ou, pelo menos, sob cuja magistratura ela decorreu.

Reverso: legenda indígena – possivelmente

transliterável como *Beuipum* – entre dois atuns, à direita. Cercaduras de pontos em ambas as faces. Tal como a outras cunhagens autónomas bilingues, aplica-se ao presente exemplar o esclarecedor comentário de Ricardo Olmos (1995, p. 45): «a moeda, aqui verdadeira imagem janiforme, dirige-se a dois públicos diferentes, habituados a linguagens diversas». [Faria, 1989, p. 96 (emissão II, série 1) e est. II fig. 5; id., 1992; id., 1994, n.º 277] – M.N.A.



69

Herma bifronte de cariz dionisíaco

Séc. I d.C.

Mármore

19 x 15,5 x 22,3 cm

Quinta do Muro

Cacela, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.42.1)

Escultura bifronte, figurando duas cabeças opostas, unidas pela nuca, sendo uma masculina e outra feminina. Na presente peça, de grande qualidade artística e que certamente foi concebida no âmbito da moda helenizante vigente na época de Augusto, o modelo masculino surge-nos como um homem jovem e barbado, e o modelo feminino como uma

mulher jovem, segundo os clássicos arquétipos de Dionisos e de Ariadne. O carácter bifronte destas peças simboliza, no âmbito das tradições esotéricas de cariz dionisíaco, a reunião dos opostos: masculino/feminino; dia/noite; sol/lua... Daqui derivou a sua vulgarização como símbolo apotropaico, colocado nas casas como garante da fecundidade nascida da união dos contrários e, tão significativamente, nas encruzilhadas, onde a divergência dos destinos se torna momentaneamente convergente e una.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 497; Souza, 1990, n.º 113; Matos, 1995, n.º 25; quanto a este tipo de peças na Hispânia romana, cfr. Mayer, 1999.

J.C.R.

Monumento votivo consagrado
por *Frontonianus* filho de *Fronto*
e por *Marica* filha de *Rufus*

Séc. II d.C.

Granito

189 x 46 x 38 cm

Lisouros

Paredes de Coura, Viana do Castelo

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5209)

Peça monolítica constituída por um longo fuste de secção quadrangular sobreposto a uma base moldurada e encimado por um capitel em forma de ara, com frontão triangular, toros laterais e um fôculo circular relevado ao centro do topo. O presente monumento tem dado azo a várias interpretações, a partir de diferentes leituras propostas para o final das respectivas linhas 5 e 6, zona muito deteriorada da epígrafe; seja como for, todos os autores, até agora, viram aí o teónimo cultuado por *Frontonianus*: Leite de Vasconcellos leu MACARI[O] e Blázquez, seguindo uma opinião de Antonio Tovar, apenas MACARI, entendendo-o como uma forma dativa de cariz paleohispânico, terminada em *-i*; José Manuel García propôs MĀR(ri) CARIĀ(eco), inspirado por uma hipótese de José Melena, que sugeria MĀ(ri) CARIQ(ciego) — ambos com paralelos noutras epígrafes do Ocidente peninsular. Teríamos, assim, ou uma divindade inteiramente indígena, *Macarius*, ou um *numen* guerreiro paleo-hispânico interpretado como Marte: *Mars Cariaecus*, ou *Mars Cariociegus*. No entanto, uma nova e cuidada observação directa do monumento leva-nos a propor uma interpretação absolutamente diferente; na referida zona da epígrafe lemos MĀRICA RVFI, ou seja, apenas um segundo dedicante, ora do sexo feminino, e o respectivo patronímico: *Marica*, filha de *Rufus*. Não ignoramos a existência de uma antiga deusa itálica *Marica*, que Virgílio (*Aen.* 7,45 ss.) e outros autores denominam "ninfa", cultuada nomeadamente no seu bosque sagrado do litoral da Campânia (cfr., *v.g.*, a clássica síntese de Peter, 1965²; ou o recente artigo de Cerchiai, 1999); porém, não estamos aqui, seguramente, perante um voto cumprido a um longínquo *numen* itálico: *Marica* é forma nominativa — e não dativa, como seria de esperar se designasse uma deusa —, ainda para mais seguida de um evidente patronímico, *Rufi*; *Marica*, na epígrafe em análise, identifica, sem margem para dúvidas, um segundo dedicante, uma mulher, e não o *numen* a quem foi dedicado o monumento. Assim sendo, esta inscrição votiva omite expressamente o teónimo — porém subentendido na mente dos dedicantes e, decerto, também evidente para quem frequentava o santuário e sabia qual a

divindade que ali se cultuava, fosse ela indígena ou romana —, facto que possui mais paralelos do que geralmente se supõe, inclusive na Lusitânia (conforme demonstrou já José d'Encarnação, 1987); a menos que o nome divino estivesse gravado — ou pintado — na 'ara' que coroa o monumento, não subsistindo porém aí quaisquer vestígios literais que possam confirmar esta hipótese. *Maricus/-a* é antropónimo não muito frequente, registado sobretudo em áreas de influência céltica (Holder, 1904, col. 427) e, porventura — se nos prendermos ao texto original da inscrição e não adoptarmos supostas e recentes correcções ao mesmo —, num caso da própria Lusitânia (cfr. Encarnação, 1984, n.º 414, que aceita, embora dubitativamente, a eventual correcção *Ma<u>ricus*; e Abascal Palazón, 1994, p. 415, col. 1, que recupera, antepondo-lhe um significativo *sic*, a forma *Maricus*). Todos os restantes antropónimos patentes no texto em estudo são latinos, mas a estrutura onomástica de ambos os dedicantes é claramente indígena.

FRON/TONIĀN/VS.FRON/TON/IS
(*filius*).MĀR/ICA RVFI (*filia*) / V(*otum*)
S(*olverunt*) L(*ibens*) / M(*erito*)!!

«*Frontonianus* filho de *Fronto* e *Marica* filha de *Rufus*, o voto cumpriram de bom grado.»

CH. II 5069; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 196-198;
Blázquez, 1962, p. 69-70; Encarnação, 1975, p. 280-281;
ILER 875; Gager, 1989, p. 246, MI 13, est. 59g; Garcia,
1991, n.º 226.

J.C.R.



ROMA AETERNA



O CULTO IMPERIAL

O culto

«É inegável a originalidade da Hispânia na história do culto imperial».

(Étienne, 1974¹, p. 519)

«A Hispânia é a única região do Ocidente a poder associar ao primeiro imperador em pessoa as origens do culto imperial».

(Étienne, 1974¹, p. 555)

«É porque o Estado constitui objecto do culto [imperial] que a unificação do mundo romano foi possível: a universalidade da religião é suportada por um clero organizado à escala mundial: pode-se, deste modo, falar da "catolicidade" do culto imperial. Uma tal "catolicidade" permitiu a unificação da Península e modelou um dos traços do carácter da Hispânia "eterna" – o de ultrapassar os limites impostos pela terra e pelos homens».

(Étienne, 1974¹, p. 521)

«No âmbito de um tríptico cómodo e banal – nascimento, vida e morte do culto imperial – a Hispânia obriga a desdobramentos, a acelerações ou a retardamentos que lhe conferem toda a sua originalidade. Augusto e Tibério desempenham um papel assaz pessoal, bem definido, nas origens da religião dos imperadores na Península Ibérica; se o culto enfraquece sob os últimos Júlio-Claúdios até chegar à crise de 68-69, transforma-se com os Flávios, atinge a sua plenitude sob os Antoninos e perde a sua individualidade no séc. III. Tais são as cinco etapas [da sua] evolução».

(Étienne, 1974¹, p. 353)

Os sacerdotes

«É no imponente cenário do templo de Augusto, do teatro, ou do anfiteatro, onde se desenrolavam os jogos solenes, que o flâmine e a flâminica adquirem todo o seu significado. São eles os chefes do culto, porquanto residem na capital. Presidem, no meio dos delegados de todas as cidades da província, a festividades às quais assistem as mais altas autoridades romanas. Esta exaltação do seu papel explica o porquê do flaminato ser ambicionado, e ainda a razão pela qual fica orgulhosa a cidade de que é originário o flâmine da honra proporcionada a um dos seus. Para a maior parte deles, trata-se do coroamento de uma carreira municipal, à qual este novo título vem acrescentar uma vertente sagrada. Para alguns, é igualmente o ponto de partida em vista de novas honras com que o imperador os pode cumular. A originalidade do culto imperial reside não só no facto de estar em contacto com a autoridade imperial, de permanecer sensível à própria evolução da mística imperial, mas também de representar os sentimento de toda uma província».

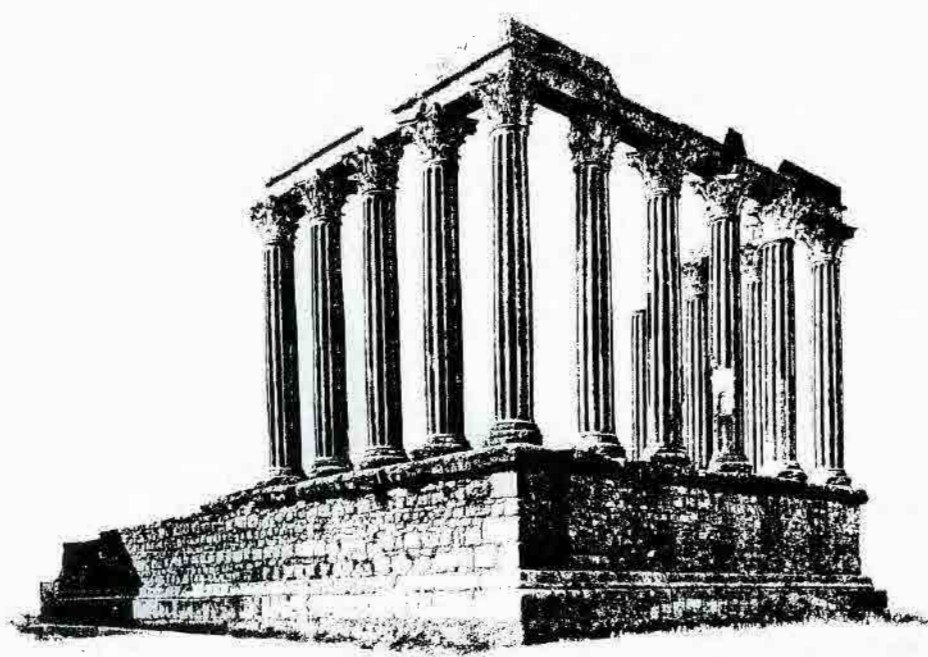
(Étienne, 1974¹, p. 175)

No contexto do culto imperial, «os sacerdotes municipais representam, à escala da cidade, os melhores agentes da romanização e ilustram essa profunda união entre um Estado e uma religião».

(Étienne, 1974¹, p. 231)

«Ao lado dos flâmines (...), encontramos no culto imperial testemunhos de colégios [sacerdotais] que têm por objectivo o culto imperial na sua generalidade. São estes os colégios dos *severi augustales* e dos *lares*, os quais permitem resolver um importante problema: de que modo os grupos que não gozam, na cidade, de todos os privilégios jurídicos, mas que contam socialmente atendendo ao seu papel económico, são associados ao culto imperial? Nenhuma voz pode faltar ao coro de louvores consagrados ao imperador!»

(Étienne, 1974¹, p. 251)



XII – Templo do *forum de Liberalitas Iulia Ebora* (Évora), séc. I d.C.

(segundo fotografia retocada in Leite de Vasconcellos, 1913, entre p. 462-463).

Trata-se de um templo hexastilo, períptero e coríntio, cujas específicas características arquitectónicas e estilísticas apontam para uma fundação ocorrida durante o segundo quartel, ou mesmo já em meados, da primeira centúria. Todos os elementos deste edifício são construídos ou esculpidos em granito, excepto as bases das colunas e os capitéis, em mármore branco. Fora a fachada meridional, por onde se subia para o interior do templo, em direcção à *cella*, toda a construção acha-se rodeada por um tanque em U, que corre em torno da base do *podium*. Elementos de um friso dórico granítico ornamentado com páteras e bucrânios, encontrados perto e atribuíveis a inícios do Império, poderão ter talvez pertencido a este edifício de culto. Refira-se, ainda, que possivelmente no

seu interior se descobriu um fragmento escultórico marmóreo, uma mão segurando uma pátera, e nos entulhos do tanque um outro, uma mão segurando uma caixa repleta de grãos de incenso, que denunciavam a existência no templo de estátuas em pose ritual, ou sacerdotal – desconhecendo-se, no entanto, se figurariam oficiantes, membros da família imperial, ou propriamente deuses. Sobre o *podium* (e supostamente aí encontrada) permanece uma grande ara sextavada em mármore branco, cujo elevado grau de deterioração desgraçadamente impede qualquer leitura contextual minimamente segura. A localização do templo dominando o *forum* municipal, a sua cronologia e o confronto com diversos paralelos hispânicos, mormente o de *Emerita*, levam todos os autores a supor, com fortíssimas razões, que este edifício estivesse consagrado ao culto imperial. Neste mesmo âmbito se inseriria o tanque de água circundante, que cremos essencial à prática dos ritos destinados a propiciar a *Salus Augusta*, assegurando assim a saúde e incolumidade do próprio Imperador – e a consequente harmonia, prosperidade e perenidade do Império (cfr. Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 188-210) [Leite de Vasconcellos, 1913, p. 461-464 e 466-467; Hauschild, 1982, p. 152-156; id., 1986-87; id., 1989-90, p. 67-69; id., 1992; id., 1993; id., 1994; Hauschild/Sarantopoulos, 1995-97; Encarnação, 1984, n.º 379; Garcia, 1991, n.º 557; Souza, 1990, n.º 75 e 76; quanto à eventualidade da mão com pátera provir de outro local, e não do templo, nem mesmo de Évora, cfr. Leite de Vasconcellos, 1919-20, p. 272 n.º 5] – J.C.R.

XIII – Representação escultórica de Augusto com o véu sacerdotal de Sumo Pontífice, Mérida, séc. I d.C.

Esta «magnífica cabeça de Augusto (...) foi evidentemente concebida para ser colocada sobre uma estátua de corpo inteiro, representando-o como *Pontifex Maximus*, dignidade que lhe foi conferida já em idade avançada, em 12 a.C., aos 51 anos» (García y Bellido). Descoberta na chamada *aula sacra*, lugar destinado ao culto imperial no âmbito do peristilo do teatro emeritense, juntamente com outros retratos de príncipes da dinastia júlio-cláudia, entre eles o de seu sucessor, Tibério – sob cujo imperialato terá sido, aliás, executada a peça em análise [García y Bellido, 1949, n.º 9 e lám. 10; Trillmich, 1993; Nogales Basarrate, 1999] – M.N.A.





71

Cabeça colossal de Augusto

Séc. I d.C.

Mármore

51 x 27,9 x 30 cm

Mértola

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.9.2)

Cabeça-retrato do imperador Augusto (27 a.C.-14 d.C.). Certos detalhes da escultura, inclusive as suas proporções, levam porém a supor que o imperador originalmente retratado tivesse sido Calígula (37-41 d.C.), cuja *damnatio memoriae* teria provocado a oportuna reelaboração da peça segundo os cânones iconográficos característicos do fundador do Império. Esta cabeça, que pertencia a uma estátua imperial de grandes dimensões, provém de *Myrtilis*, onde originalmente se ergueria, por certo, no *forum* da cidade.

Souza, 1990, n.º 10; Matos, 1995, p. 26-27, n.º 1.

M.N.A.



72

Cabeça colossal de Galba (?)

Séc. I d.C.

Mármore

55 x 50,5 x 42 cm

Bobadela

Tábua

Museu Nacional Machado de Castro

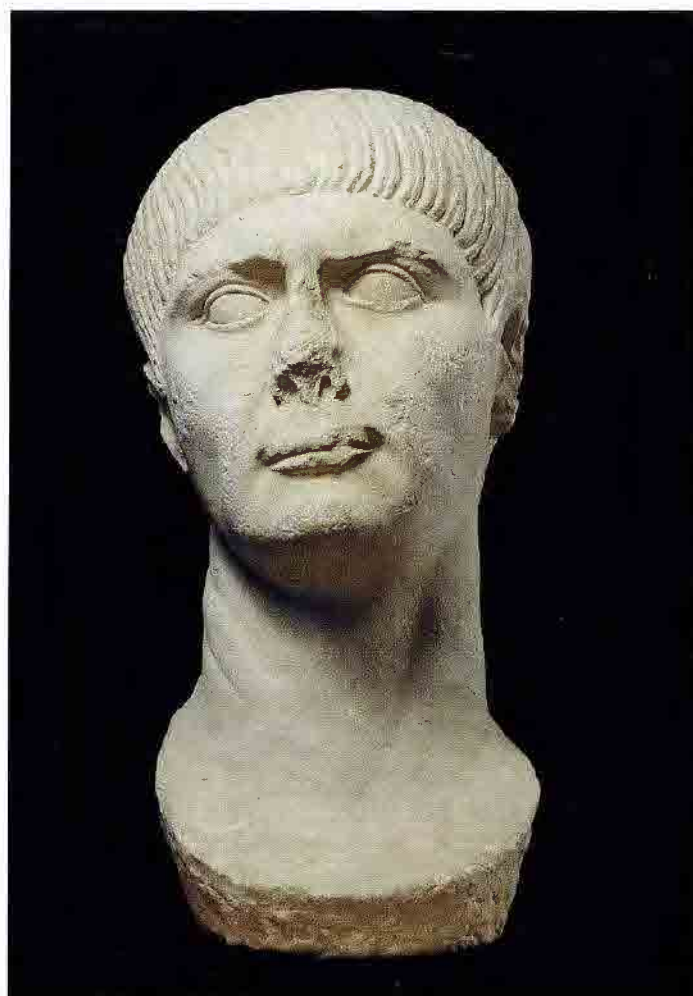
(Inv. N.º 409)

A presente peça encontra-se muito erodida, de tal modo que a identificação do imperador retratado tem sido questão quase sempre contornada pelos diversos autores que a referem. Das poucas propostas avançadas, destaca-se a de Vasco de Souza, transmitida por Alarcão (1988, I, p. 110 e 148 n.2), que aponta, embora dubitativamente, para Domiciano (81-91 d.C.). Aquele mesmo investigador, porém, distancia-se desta opinião no seu estudo de 1990, onde inventaria a cabeça em análise sob o n.º 45, afirmando mesmo que poderá não se tratar sequer de nenhum imperador, mas sim e apenas de um sacerdote ou de um poeta. Todavia, no nosso entender cremos viável e oportuno estabelecer uma comparação com o retrato colossal inacabado de Itália, que García y Bellido (1949, n.º 19; 1951, n.º 9) identi-

fica com certeza com um dos imperadores sucessores de Nero, adiantando Vespasiano (69-79 d.C.), Nerva (96-98 d.C.) ou, mais provavelmente, Galba (68-69 d.C.); esta classificação é na generalidade aceite pela maioria dos autores (bibliografia exhaustiva em León, 1995, n.º 21), havendo porém alguns que preferem a hipótese Vespasiano (v.g., Fernández-Chicarro, 1973, p. 178; Poulsen, 1974, p. 39 – que veicula a opinião de Hans Weber). Para uma eventual comparação com retratos de Domiciano confronte-se, a nível peninsular, o exemplar de Munigua (Grünhagen, 1986); e, quanto a Vespasiano, os exemplares de Coimbra (Souza, 1990, n.º 39) – trata-se da peça n.º 73 da presente exposição – e de Écija (Fernández-Chicarro, 1973); para a definição dos traços iconográficos destes imperadores, veja-se a síntese de Breckenridge (1981, p. 491 – para Galba –, 492-495 – para Vespasiano e Domiciano); consulte-se ainda, relativamente a Vespasiano, o estudo monográfico de Paladini (1981). A cabeça colossal de Bobadela foi encontrada em 1844, perto da povoação, não se conhecendo praticamente nada do respectivo contexto arqueológico (cfr. Matos, 1966, I, p. 21-22). É de supor, no entanto, que proviesse originalmente do *forum* desta



73



74

splendidissima civitas (cfr. *CIL* II 397), que foi município (cfr. *CIL* II 401) – embora lhe desconheçamos o nome –, e que pertencesse a uma estátua monumental. Poder-se-á mesmo perguntar se tal estátua não homenagearia afinal o imperador que concedera à cidade o ambicionado estatuto municipal e, nesse caso, se historicamente não seria mais atendível, mais provável, encontrar ali Vespasiano, em vez de Galba. A menos que, num contexto histórico absolutamente diverso, a cidade apenas homenageasse o imperador recém-aclamado – o primeiro "imperador espanhol" (Étienne, 1974², p. 440) –, cujo poder efêmero poderá eventualmente ter conduzido ao abandono da obra antes de concluída, como parece ter acontecido com o exemplar de Itálica, devendo-se pois o seu aspecto algo indefinido não apenas à voragem do tempo mas, talvez primordialmente, à sua possível condição de retrato inacabado.

Souza, 1990, n.º 45.

J.C.R.

Cabeça de Vespasiano

Séc. I d.C.

Mármore

29,5 x 25 x 25,5 cm

Coimbra

Museu Nacional Machado de Castro

Cabeça-retrato do imperador Vespasiano (69-79 d.C.). Tal como a peça n.º 71, parece tratar-se de uma reutilização. De facto, certos detalhes da escultura permitem supor que o imperador originalmente retratado tivesse sido Nero (54-68 d.C.), o qual também sofreu *damnatio memoriae*; e, após a profunda crise política de 68-69, o novo imperador, Vespasiano, é por todos encarado como um verdadeiro refundador do Império. Encontrado no criptopórtico que suportava o *forum* de *Aeminiun*, este retrato pertencia decerto a uma estátua erguida na referida praça.

Souza, 1990, n.º 39.

M.N.A.

74

Cabeça colossal de Trajano

Séc. II d.C.

Mármore

51 x 28 x 33 cm

Coimbra

Museu Nacional Machado de Castro

Retrato colossal do imperador Trajano (97-117 d.C.). Foi descoberto no criptopórtico de *Aeminiun*. Conforme se pode facilmente constatar pelo exame da base do pescoço, esta peça foi concebida de molde a encaixar-se no corpo da estátua – prática, aliás, vulgar na produção escultórica romana de maiores dimensões. Ao conjunto prestar-se-ia, certamente, homenagem pública no *forum* da cidade.

Souza, 1990, n.º 41

M.N.A.



75a

Busto de Adriano

Séc. II d.C.

Mármore

43,2 x 29 x 15 cm

Milreu

Faro

Museu Arqueológico e Lapidar

Infante D. Henrique. Faro



75b

Busto do imperador Adriano (117-138 d.C.). A *villa* romana de Milreu, onde foi descoberto, apesar de remontar ao séc. I d.C., só se terá transformado verdadeiramente numa grande *villa* áulica nos séculos III e IV (Gorges, 1979, p. 481; Hauschild, 1984). Então decerto pertença de uma das principais famílias de *Ossonoba*, o seu acervo escultórico – que inclui, além do busto em análise, um de *Agrippina minor* (15-59 d.C.), mãe de Nero, e uma cabeça de Galieno (253-268 d.C.), entre outras peças de elevada qualidade artística – demonstra, aliado à própria arquitectura dos edifícios (Hauschild, 1984-88), a presença de elites de refinado gosto e profundamente imbuídas dos valores da tradição romana (Hauschild, 1984, p. 99 e 104). Não é impossível que muitas dessas peças tenham afinal sido reunidas no âmbito de um erudito espírito coleccionista de obras de arte, aliás também impregnadas de peso ideológico, acção talvez empreendida em meados do séc. III e que juntava, numa

mesma galeria de referências culturais (e políticas), os contemporâneos (*v.g.*, Galieno) e os "maiores" (*v.g.*, Agripina, Adriano). Recordemos ainda que Adriano, imperador de origem hispânica que soube como nenhum outro reunir os valores do Ocidente e do Oriente, sincretizando em si todo um Império, se transformou para a posteridade num verdadeiro símbolo de cultura e de sensibilidade artística, cujos mais longínquos ecos se escutam ainda hoje no célebre livro de Marguerite Yourcenar. Mas desde logo, durante o seu imperialato, a Hispânia soube condignamente homenageá-lo e cultuá-lo (cfr. Étienne, 1974², p. 474-475).

Souza, 1990, n.º 124; Trillmich, 1993b.

J.C.R.

76

Dedicatória a Augusto, por *Vicanus* filho de *Boutius*

An. 5-4 a.C.

Granito

90 x 45 x 31 cm

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (E 6329)

Bloco paralelepípedo do qual apenas a face sobre a qual assenta o campo epigráfico foi trabalhada; destinava-se, obviamente, a ser incluído numa estrutura ou edifício monumental, porventura de cariz religioso. Campo epigráfico delimitado por moldura, e de superfície rebaixada. A paginação segue sensivelmente o eixo de simetria. Dedicatória feita por um indivíduo cuja onomástica se insere numa tradição paleo-hispânica. Manifestação evidente do culto imperial, expressamente datada, através da titulação do homenageado,



76

de entre 1 de Julho de 5 a.C. a 30 de Junho de 4 a.C. — ou seja, da fase original desta nova realidade político-religiosa: pleno imperialato de Augusto. Elementos como esta epígrafe parecem reforçar a teoria de uma forte vertente peninsular na génese do culto imperial, adaptando-se facilmente a população indígena ao conceito de divinização do imperador como sequência natural da tradição hispânica da *fides* ao chefe guerreiro.

IMP(eratori).CAESARI.DIVI.F(ilio).AVGVSTO / PONTIFICI.MAXVMO.CO(n)S(uli).XII / TRIB(unicia).POTESTATE.XVIII / VICANVS. BOVTI(i).F(ilius) I^s SACRVM //

«Consagrado ao Imperador César Augusto, filho do Divino, pontífice máximo, cônsul pela décima segunda vez, (investido) no poder tribunicio pela décima nona vez. *Vicanus*, filho de *Boutius*.»

CIL II 5182; ILER 1026; Encarnação, 1984, n.º 184; Garcia, 1991, n.º 476.

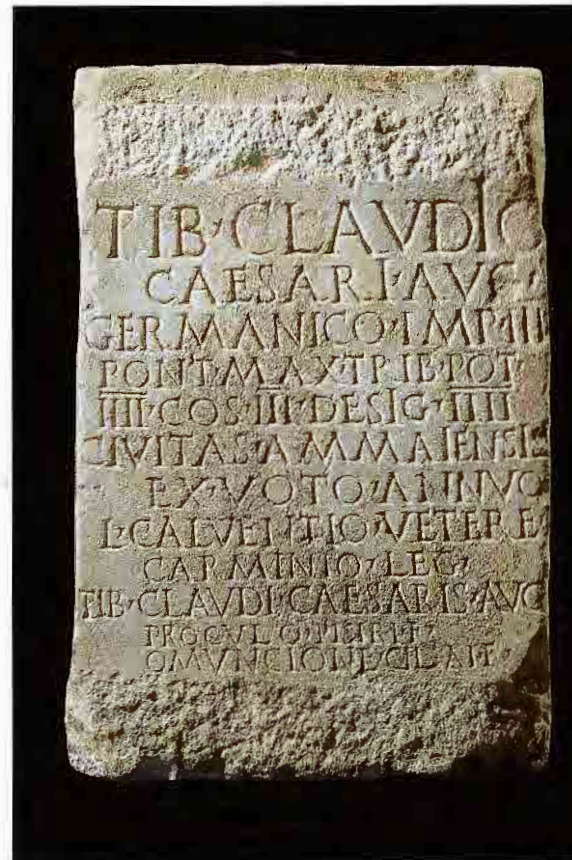
C.A.F.

77

Ara expressando um voto anual a Cláudio, cumprido pela *Civitas Ammaiensis*
An. 44-45 d.C.
Mármore
45 x 29,5 x 18 cm
São Salvador da Aramenha
Marvão, Portalegre
Museu Nacional de Arqueologia (E. 7267)

Ara com polimento de todas as faces, excepto a posterior, com moldura (actualmente por completo picada) só a cornija e na base. A paginação do texto segue tendencialmente o eixo de simetria. Homenagem cultural anualmente prestada ao imperador, pela cidade de *Ammaia*. O legado imperial surge como testemunha oficial por parte do próprio imperador e os magistrados como legítimos representantes da comunidade. Estes magistrados apresentam estrutura onomástica e antropónimos paternos de cariz paleohispânico, sinal evidente, e esperado, da presença indígena na administração pública da *civitas* amaiense. Apesar de existir uma contradição na numeração da tirulatura imperial apresentada, possível lapso de *ordinator* ou falha de informação, pode-se com segurança estabelecer para o monumento, a partir da análise do seu conteúdo textual, uma data compreendida entre 44-45 d.C..

TIB(erio).CLAVDIO / CAESARI.AVG(usto). / GERMANICO.IMP(eratori).III / PONT(ifici). MAX(imo).TRIB(unicia).POT(estate). I^s IIII. CO(n)S(uli).III.DESIG(nato). IIII / CIVITAS.



77

AMMAIENSIS / EX.VOTO.ANNVO / L(ucio).CALVENTIO.VETERE. / CARMINIO. LEG(ato). I^o TIB(erio).CLAVDI(i).CAESARIS. AVG(usti) / PROCVLO.PISIRI.F(ilio). / OMVNCTIONE.CILAI.F(ilio). //

«A Tibério Cláudio César Augusto Germânico, imperador pela terceira vez, pontífice máximo, (investido) no poder tribunicio pela quarta vez, cônsul pela terceira vez (e) designado pela quarta vez. A cidade de *Ammaia*, segundo o voto anual, sendo *Lucius Calventius Vetus Carminius* legado de Tibério Cláudio César Augusto (e magistrados) *Proculus* filho de *Pisirus* e *Omuncio* filho de *Cilaius*.»

Encarnação, 1984, n.º 615; Garcia, 1991, n.º 488.

C.A.F.

78

Homenagem pública ao flâmine *Marcus Cornelius Persa*, prestada pela *Civitas Ossonobensis*
Séc. II d.C.
Calcário
83 x 54 x 53 cm
Faro
Museu Arqueológico e Lapidar
Infante D. Henrique. Faro

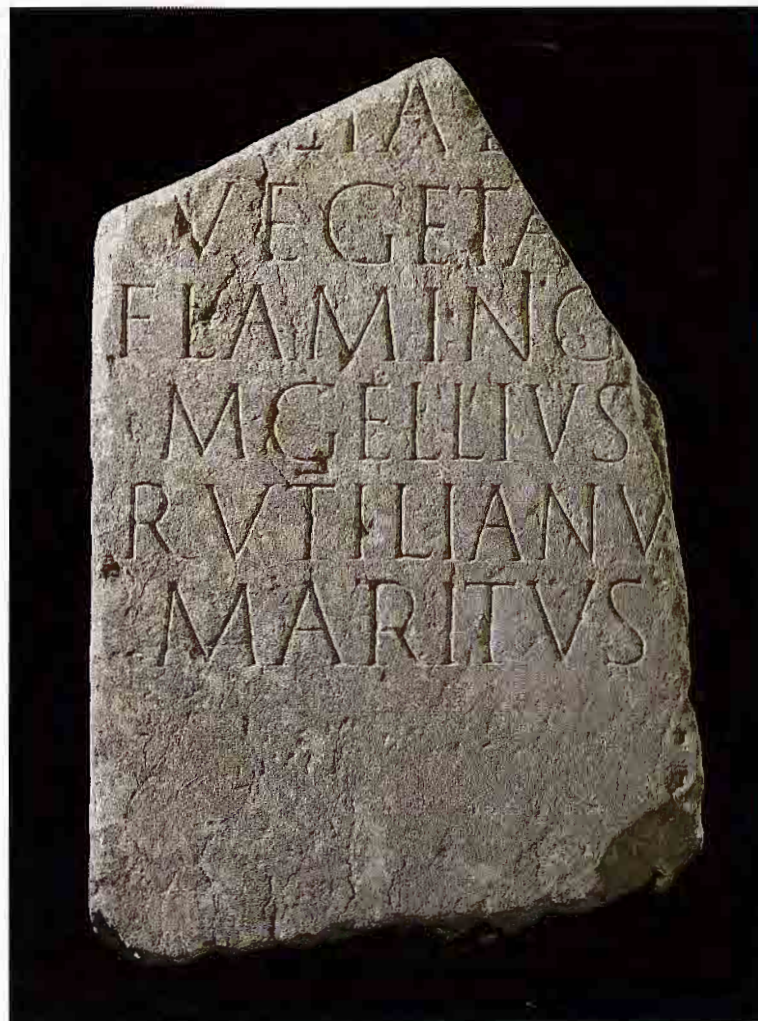


78

Bloco prismático com alisamento de todas as faces, excepto a posterior; provável base de estátua. A paginação do texto segue tendencialmente o eixo de simetria. Homenagem pública a um flâmine da Província da Lusitânia. Este tipo de flâmines assegurava a prática e a vitalidade do culto imperial a nível da própria província, exercendo o seu cargo na respectiva capital, neste caso em *Emerita*. Antes, porém, tais indivíduos, sempre pertencentes às elites municipais, terão desempenhado vários cargos administrativos na sua cidade natal, culminando tal carreira, quase sempre por volta dos 30 anos de idade, com o flaminato municipal. Foi esse, certamente, o percurso de *Marcus Cornelius Persa* que, antes de ser flâmine da Província da Lusitânia (curiosamente grafada nesta epígrafe sob a raríssima forma *Lysitania*), o fora necessariamente a nível local, com grande probabilidade em *Ossonoba*, cidade que ora, orgulhosa do seu distinto cidadão – do seu «patrono» –, lhe ergue a presente homenagem pública.

M(arcus).CORNELIO / Q(uitus) Corneli(i).F(ilio).
GAL(eria tribu).PERSAE FLAMINI /
PROVINCIÆ / LYSITANI[Æ] / CIVITAS
OSSONOB(ensis) / PATRONO //

«A *Marcus Cornelius Persa*, filho de *Quintus* (*Cornelius*) (e inscrito na tribo) *Galéria*,



79

flâmine da província da *Lysitania* (sic), da cidade de *Ossonoba* patrono.»

Encarnação, 1984, n.º 7; Garcia, 1991, n.º 520.

C.A.E. / J.C.R.

79

Homenagem à flamínica *Iulia* (?) *Vegeta*

Séc. II d.C.

Mármore

64 x 45 x 48 cm

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5522)

Bloco prismático, truncado; provável base de estátua. A paginação segue o eixo de simetria. Homenagem a uma flamínica de *Olisipo*, mandada fazer por seu marido, *Marcus Gellius Rutilianus*. Este personagem surge em mais duas epígrafes olisiponenses, na qualidade de duúnviro da cidade, respectivamente numa homenagem ao imperador Adriano, datada de

121, e numa outra a sua mulher, *Sabina Augusta*, tradicionalmente considerada da mesma altura, arendendo à extrema semelhança entre ambas as dedicatórias (porém, *Sabina* apenas em 128 terá recebido o título de *Augusta*). O monumento dedicado à flamínica *Iulia* (?) *Vegeta* poderá, pois, ser sensivelmente atribuído a esta época. No âmbito do culto imperial as flamínicas cultuavam as *Divae Augustae*, ou seja, as imperatrizes.

[IV]LIAE [.F(iliae)] / VEGETA[E] /
FLAMINIC[Æ] / M(arcus).GELLIVS /
RVILIANV[S] / MARITVS //

«A *Iulia* (?) *Vegeta*, flamínica. *Marcus Gellius Rutilianus*, (seu) marido, (mandou fazer este monumento).»

CIL II 197=5218; Silva, 1944, n.º 83; ILER 4453; Garcia, 1991, n.º 539.

J.C.R.

OS DEUSES DA TRÍADE CAPITOLINA

Júpiter «era não só a principal divindade da tríade capitolina (Júpiter–Juno–Minerva) e a mais notável do panteão romano», como «é também aquela de cujo culto restam mais monumentos lusitano-romanos».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 221-222)

Júpiter «surge como a divindade do céu, da luz divina, das condições climáticas, e também do raio e do trovão». «É a ele que os triunfadores trazem em procissão solene a sua coroa triunfal, é a ele que consagram as vítimas rituais (touro branco). Júpiter é o garante da fidelidade aos tratados».

(Grimal, 1992, p. 261)

Os numerosíssimos casos de inscrições consagradas a Júpiter conhecidos na Península Ibérica — em que o deus surge maioritariamente cognominado de *Optimus Maximus*, mas onde aparece também desprovido de qualquer epíteto ou, por exemplo, denominado *Conservator*, *Depulsor*, *Repulsor*, *Supremus Summus*, *Tonans* — concentram-se, na sua maior parte, na Lusitânia interior e na Galécia. Tem-se tentado explicar tal distribuição quer pela massiva, precoce e/ou duradoura presença de militares romanos naquelas regiões — mormente no que respeita o culto de *Iupiter Optimus Maximus* —, quer através do possível sincretismo verificado entre esta suprema divindade latina e uma outra indígena, lusitano-galaica, funcionalmente equiparável, por certo *Reva* (nas suas diversas manifestações). A análise dos dados disponíveis leva-nos a considerar muito provável a concomitante ocorrência de ambas as situações, cada qual traduzindo a seu modo a mesma realidade: o característico processo de romanização daqueles territórios, tão diverso da plena romanidade que, desde há muito, se vivia já no Sul e no Levante. Aliás, em termos político-religiosos o culto de Júpiter, a Norte, assume um papel de certo modo equivalente ao do culto imperial nas sociedades profundamente urbanas da Hispânia meridional. Basta confrontar as cartas de

distribuição documental de ambos e conhecer-lhes as suas principais características, para concluir da sua evidente complementaridade como instrumentos dissemelhantes mas solidários em prol da integração das populações hispânicas na órbita de Roma; e também, afinal, como reflexos das próprias diferenças quanto aos resultados sócio-culturais obtidos.

(J.C.R.)

«Com o Império, os imperadores colocam-se de bom grado sob a protecção de Júpiter». «Augusto, por exemplo, (...) pretendia ter sonhos enviados directamente pelo deus e contava de boa vontade como tinha sido milagrosamente protegido da queda de um raio, aquando da guerra que mantinha na Hispânia contra os Cântabros».

(Grimal, 1992, p. 261-262)

De Juno, «consorte de Júpiter, mãe dos deuses, protectora das matronas, e principalmente das parturientes, há poucas inscrições» na Lusitânia».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 233)

«Na origem, e na tradição romana, [Juno] personificava o ciclo lunar». «Juno era, de uma forma geral, a protectora das mulheres e, mais particularmente, daquelas que tinham um estatuto jurídico reconhecido na cidade, as mulheres legitimamente casadas».

(Grimal, 1992, p. 260)

Minerva, «se tinha atributos guerreiros (...) e personificava os actos intelectuais (*Minerva* = *Menerva*, da raiz de *memini* = *me-min-i*, “lembro-me”), protegia também as corporações (*collegia*) de mesteiros e as indústrias femininas»; «contudo não faltam nas inscrições do *orbis Romanus* testemunhos de que Minerva desempenhava ao mesmo tempo funções de divindade curandeira».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 272)

XIV – Estatueta de Júpiter, Soutelo da Maia (Vila do Conde), séc. I-III d.C. (segundo desenho in Leite de Vasconcellos, 1913, p. 232).

O *Deus Maximus* surge aqui representado como um homem barbudo, de pé, semi-nu, apenas com a clâmide, ou manto, pendente do ombro esquerdo. Porém, o atributo que verdadeiramente o identifica e confere especial interesse a esta peça, reside na “pedra de raio” fusiforme que o deus segura na mão direita, na sua qualidade de *Iupiter Fulgur*, *Fulgurialis*, *Fulgurator*, *Fulminaris*, *Fulminator*, *Tonans*, *Tonitrator* ou *Tonitrualis* — (iconografia e epítetos que, todos eles, remetem para o seu terrífico poder e domínio sobre o “fogo celeste” (cfr. comentário à peça n.º 89) [Severo, 1899-1903; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 227 e fig. 104; Freitas, 1987, n.º 98; Pinto, 1996, n.º 1] — M.N.A.

XV – Monumento consagrado a Juno, por *Cabura*, Monsanto (Idanha), séc. II d.C. Trata-se de um dos raros votos a Juno conhecidos na Lusitânia — aliás, também pouco frequentes nas outras províncias hispânicas. A forma desta peça, em obelisco, é de todo invulgar no panorama dos monumentos epigráficos romanos de cariz religioso, onde a ara, nas suas variadas dimensões, assume uma preponderância quase total. Quanto ao teor da inscrição, infelizmente mutilada, comenta Leite de Vasconcellos: «Embora não se possa adivinhar quais fossem os motivos que levaram Cabura a apresentar um *donarium* a Juno, note-se a coincidência de tanto a deusa como quem lhe fez o voto serem de um e mesmo sexo: talvez o voto se relacionasse com a vida feminina». Mas também não é impossível, afinal, estarmos perante uma epígrafe meramente



consagrada ao "gênero" de *Cabura* – ou seja, à sua *luna* –, sustentando-se que o E final da desinência genitiva deste antropônimo se encontrasse na zona inicial da linha 1, ora truncada: «À Juno de *Cabura*...» (cf. monumento n.º 126, de Beja); o que talvez explicasse, até certo ponto, a inusitada forma do respectivo suporte. Porém, o minúsculo diminuto do *h* com

que termina a linha 1 pode induzir-nos a aceitar, preferencialmente, a interpretação de Leite de Vasconcellos e autores subsequentes, considerando completo o nome *Cabura*, em nominativo e como dedicante, e o conjunto literal *VI* parente no final da linha 1 como fazendo parte do respectivo patronímico, porventura um antropônimo muito curto se o entendermos já aqui rematado, de acordo com um genitivo da segunda declinação – por exemplo *Avio*, *Avio*, ou *Avius*, nome os representados na epigrafa de Idanha-a-Velha (cf. Almeida, 1956, respectivamente n.ºs 118, 99 e 101). Contrariamente e de acordo com a hipótese que levantámos, o conjunto literal *VI* integra antes o nome do dedicante, quei como elemento inicial – veja-se, por exemplo, e também no âmbito da onomástica pessoal iggéditana, *Vigenn*, *Vieim* ou *Vitalis* (cf. *Idib*, n.ºs 147, 62, 76, 116 e 148) –, ou medial – e.g., *Avius* (cf. *Idib*, n.ºs 5, 21, 26, 28, 33, 91, 184 e 185). Inscrição:

IVNO NI CA BVRA [I VI?]-----] 1.
«A Juno, *Cabura*, filha de...», ou IVNO NI
CA BVRA [I...] VI?]-----] 2. «À Juno de
Cabura...» [Leite de Vasconcellos, 1913,
p. 233-234 e fig. 105; Pereira, 1909, p. 179;
Almeida, 1956, n.º 9, *ILPR* 369; Garcia, 1991,
n.º 377] – J.C.R.

**Ara consagrada
a Iuppiter Optimus Maximus,
pela Civitas Cobelcorum**

Séc. I d.C.

Granito

89,5 x 44 x 24 cm

Torre de Almotala, Figueira de Castelo Rodrigo
Guarda

Casa da Cultura de Figueira de Castelo Rodrigo



80



81

Ara trabalhada nas quatro faces; moldura sob a cornija e na base; o capitel é composto por toros laterais lisos e por um fôculo central escavado, de forma sub-retangular. A paginação, muito cuidada, segue sensivelmente o eixo de simetria; paleograficamente saliente-se, sobre o A de *civitas*, um *apex*, a denotar bons conhecimentos da fonética latina. Trata-se de uma consagração pública por parte da *Civitas Cobelcorum* – ou seja, a cidade dos Cobelcos –, a Júpiter, com os seus epítetos mais usuais e oficiais, por extenso: IVPPITER OPTVMVS MAXVMVS (*Optimus* e *Maximus*, variantes vulgares de *Optimus* e *Maximus*). Note-se que a presente ara surgiu na área circundante do templo romano de Almotala, ou seja, no *forum* da *civitas* dos *Cobelci*, etnónimo conhecido já por outras inscrições (CIL II 433; AE, 1985, 526; HEP, 3, n.º 95) mas só agora definitivamente localizado.

IOVI OPTVMO / MAXVMO / CIVITAS / COBELCORVM //

«A Júpiter Ótimo Máximo, a cidade dos Cobelcos.»

Frade, 1998.

H.E.

**Ara consagrada
a Iuppiter Optimus Maximus
e à Civitas Baniensium,
por Sulpicius Bassus**

Séc. II d.C.

Mármore

105 x 52 x 45 cm

Vilariga

Moncorvo, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6531)

Ara trabalhada nas quatro faces; capitel composto por frontão sub-triangular e toros laterais; no topo apresenta um fôculo circular central escavado; moldura sob a cornija e na base. Face frontal profusamente decorada com motivos vegetalistas, quer a nível do capitel e da base, como na moldura do fuste que enquadra a inscrição. Campo epigráfico moldurado e com superfície rebaixada. A paginação do texto alinha-se sensivelmente segundo o eixo de simetria. A dedicatória, que envolve a oferta de uma ara de consideráveis dimensões e riqueza artística, é feita simultaneamente a IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS (essencialmente por extenso) e à CIVITAS BANIENSIVM, ou seja, à própria cidade dos Banienses. Poderemos interpretar, com Leite de Vasconcellos, que a *Civitas Baniensium* surge aqui como entidade

deificada, como *numen* tutelar específico dos Banienses, ou que apenas está patente como entidade cívica homenageada? Ou seja, na segunda hipótese, compreendendo-se o sentido do texto epigráfico aproximadamente como se *Sulpicius Bassus*, ao fazer naquele local uma consagração a Júpiter, expressamente beneficiasse com isso a *Civitas Baniensium*; isto é, a dedicatória a Júpiter – e tudo o mais que tal acto implicava – constituía ela própria uma oferta à cidade. Quanto à primeira hipótese, cremos sugestivo – ainda que obviamente arriscado – recordar que o radical do etnónimo, *Ban-*, se poderá aproximar do conceito tutelar paleo-hispânico *Band-*. Teria *Sulpicius Bassus* ponderado esta relação?

IOVI / OPTIMO / MAX(imo) / CIVITATI^s / BANIENSIV(m) / SVLP(icius) BAS(icius) VS / D(ono) D(edit) ou dedicavit //

«A Júpiter Ótimo (e) Máximo e à Cidade dos Banienses, *Sulpicius Bassus* como oferta doou (ou dedicou).»

CIL II 2399; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 223 n. 3 e fig. 96; Encarnação, 1975, p. 186-188; ILLER 47-8; Garcia, 1991, n.º 366; Guerra, 1998, p. 127.

J.C.R.

**Ara consagrada
a Iuppiter Optimus Maximus,
por Reburus filho de Tatus**

Séc. I d.C.

Granito

68 x 37 x 38 cm

Aldeia da Mata, Vale Formoso

Covilhã, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.148.1)



82

8.3

**Árula consagrada
a Iuppiter Optimus Maximus,
por Aventinus (ou Aventina)**

Séc. II d.C.

Granito

28 x 17 x 10 cm

Quintela de Azurara

Mangualde, Viseu

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 16366)

Árula trabalhada nas quatro faces, com moldura sob a cornija e na base; base e capitel muito deteriorados. Decoração idêntica em cada uma das faces, consistindo num cordão vertical em relevo. O campo epigráfico ocupa o fuste e o texto adquiriu uma paginação com alinhamento tendencial à esquerda. Dedicatória a IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS, com o teónimo por extenso e os epítetos sob a forma de abreviaturas. O dedicante apresenta um único nome, mas latino; tratar-se-á de um escravo, ou de um indígena que tenha adoptado um *cognomen* latino como nome individual?

IOVI / OP(timo).M(aximo) / AVEN(tinus/-a) /
[A(nimo)] L(ibens) V(otum) P(osuit) //

«A Júpiter Ótimo (e) Máximo, Aventinus (ou Aventina) de bom grado o voto colocou.»

Dias, 1986; Garcia, 1991, n.º 310; Vaz, 1997, p. 180-181, n.º 3 e est. XLIX.

C.A.F.



83

8.4

**Ara consagrada
a Iuppiter Optimus Maximus,
por Reburus**

Séc. II d.C.

Granito

65 x 15 x 30 cm

Mouços

Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6521)

Ara, trabalhada nas quatro faces, cujo capitel foi destruído; moldura sob a cornija e na base. A paginação do texto, pouco conseguida, tende a seguir o eixo de simetria. Dedicatória a IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS, na sua expressão maximamente abreviada. As letras da linha 2 envolvem dificuldades de interpretação e mesmo de leitura; na verdade, a última delas será um P ou, simplesmente, um I? Leite de Vasconcellos (1913, p. 223 n. 2), não deixando de referir que «a inscrição é para mim um tanto enigmática no que respeita à 2ª e 3ª linhas», arrisca desenvolver LI(bero) ou LI(beratori), entendendo assim este conjunto literal como um epíteto de Júpiter. Mas restava, sem explicação, a abreviatura REB, antes de Reburus; considerando este contexto, Garcia propõe, ainda que dubitativamente, L(ucius?) REB(urrius?) REBVRVVS, ignorando a última letra da linha 2 e recorrendo a um raríssimo gentílico de cariz indigenizante (Holder, 1904, col. 1089; Solin/Salomies, 1988, p. 154; Abascal Palazón, 1994, p. 210, col. 2).

Ara trabalhada nas quatro faces; moldura sob a cornija e na base; o capitel é composto por toros lisos laterais e por um fôculo circular central relevado. A paginação do texto dispõe de alinhamento à margem esquerda. A regularidade e proporção das letras induziram à cronologia proposta, pese embora os MM de traços laterais absolutamente verticais, que por si só nos remeteriam para uma data mais tardia. Júpiter é invocado, por extenso, com os seus mais frequentes epítetos: IVPPITER OPTIMVS MAXVMVS (*Maxumus*, variante comum de *Maximus*). Quer os antropónimos, quer o respectivo sistema nominal, são de cariz paleohispânico; a partir da forma genitiva *Tai* reconstituímos o nominativo *Tatus* – pese embora a indecisão verificada a tal respeito (Abascal Palazón, 1994, p. 520 col. 2) e a tendência de alguns autores em preferirem **Taus* (v.g., Vaz, 1997, p. 485 col. 1) –, atendendo à documentação extra-peninsular deste antropónimo, que inclui exemplos nominativos explícitos (Holder, 1904, col. 1706; cfr. ainda Solin/Salomies, 1988, p. 180; e já expressamente quanto às formas genitivas registadas na epigrafia hispânica, os paralelos nominativos propostos por Albertos Firmat, 1964-65, p. 125). O dedicante evidenciou-se no texto, antepondo-se ao teónimo.

REBVRVVS / TAI.IOVI.OP/TIMO.
MA/XVMQ / *V(otum).S(olvit) //

«Reburus, filho de Tatus, a Júpiter Ótimo Máximo o voto cumpriu.»

Encarnação, 1984, n.º 695; Gámez, 1989, p. 176, ALA 21; García, 1991, n.º 298.

J.C.R.



84



85 a



85 b

Rodríguez Colmenero julga pleonástico o texto da epígrafe: *I(ibens) p(osuit) Reb(urrus)*, *Reburvus I(ibens) p(osuit)*. Quanto a nós, preferimos ver em *L P(?) REB* um *trianomina*, reportando-se concretamente a determinado indivíduo em favor do qual *Reburvus* consagra esta ara a Júpiter Ótimo Máximo; as siglas desenvolver-se-ão, pois, em ablativo. Optámos por interpretar, na linha 3, *REB(urrina)*, e não *REB(urro)*, porquanto nos parece mais provável não haver total coincidência entre os nomes do beneficiado e do dedicante, mas sim a vulgar alternância – que poderá traduzir relação familiar – *Reburinus/Reburvus* (Reburino, filho de Reburro: cfr. os casos registados em Vila Nova, Bragança, em Adeganha, Torre de Moncorvo, e em Zamora – ref. in Abascal Palazón, 1994, p. 480, col. 2).

I(ovi).O(ptimo).M(aximo) / L(ucio) P(?) / REB(urrina) / REBVRRVVS / L(ibens) P(osuit) //

«A Júpiter Ótimo (e) Máximo, por (ou em favor de) *Lucius P. Reburinus, Reburvus* de boa vontade colocou.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 229, fig. 95; García, 1991, n.º 343; Rodríguez Colmenero, 1997, n.º 41.

J.C.R.

85

Ara consagrada
a *Iuppiter Optimus Maximus*,
por *Publius Aelius Flaccinus*

Séc. II d.C.

Granito

87 x 46 x 33 cm

Cabeço. Vale de Telhas

Mirandela, Bragança

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6518)

Ara trabalhada nas quatro faces; moldura sob a cornija e na base; capitel composto por frontão triangular e toros laterais. No frontão encontra-se figurado, ao centro, um crescente lunar, ladeado por rosáceas hexapétalas. Uma cruz latina, escavada na face direita, é sinal de uma ulterior cristianização do monólito. Dedicatória a *IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS*, na sua expressão maximamente abreviada. Em contrapartida o dedicante, portador de antropónimos exclusivamente latinos no âmbito do clássico sistema dos *trianomina*, ostenta-os a todos por extenso, incluindo o *praenomen* – *PVBLIVS AELIVS FLACCINVS* –, conferindo assim assinalável destaque à sua pessoa no contexto da inscrição, onde ocupa integralmente o centro do campo epigráfico, limitado por uma primeira e uma derradeira linha apenas preenchidas por singelas abre-

viaturas interpontuadas: *I.O.M* e *V.S.L.M*; aliás, o efeito desejado é notavelmente sublinhado pela própria paginação do texto: linhas centrais, mais longas, alinhadas à esquerda, enquadradas por linhas extremas, mais curtas, que seguem o eixo de simetria.

I(ovi).O(ptimo).M(aximo) / PVBLIVS / AELIVS / FLACCINVS / V(otum).S(olvit).L(ibens). M(erito) //

«A Júpiter Ótimo (e) Máximo, *Publius Aelius Flaccinus* o voto cumpriu de bom grado e com razão.»

CIL, II 2466; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 223-224 n. 4 e fig. 97; *ILER* 137; García, 1991, n.º 371; Rodríguez Colmenero, 1997, n.º 28 (que, desconhecendo o actual paradeiro do monumento, se baseia apenas na *CIL* e bibliografia anterior).

C.A.E. / J.C.R.



86 a



86 b

85

Ara consagrada
a *Iuppiter Optimus Maximus*,
por *Procilla* filha de *Camalus*

Séc. I-II d.C.

Granito

53 x 48 x 19 cm

Fornos de Algodres

Guarda

Museu Nacional de Arqueologia (E 6160)

Ara cujo capitel foi bastante destruído, compondo-se originalmente de toros laterais, frontão triangular à frente e atrás, e fôculo circular central escavado no topo; apresenta moldura sob a cornija e na base. Texto paginado com alinhamento à esquerda. Dedicatória a IVPITER OPTIMVS MAXIMVS, na sua expressão maximamente abreviada (I.O.M), por uma mulher apresentando estrutura onomástica e filiação de cariz paleohispânico; deciframos preferencialmente o seu nome como PROCILLA, com paralelo em Astorga (*CIL* II 2648) – forma cuja existência Garcia afirma ignorar (v., no entanto, Kajanto, 1982², p. 177) –,

relegando como menos provável a leitura PROCILLA proposta por Leite de Vasconcellos, interpretada por este autor como erro de lapicida por PROCILLA e por Vaz como equivalente ao antropónimo PROCELA (II=E); poderia ainda supor-se PROCILIA (v. Solin/Salomies, 1988, p. 149), hipótese aventada já por Garcia. Noutra face desta ara foi gravada, no séc. XVI, outra inscrição, alusiva à capela onde este monumento se encontrava modernamente reutilizado: *Didalvus me / fecit / .1596 a/nus.*

I(ovi).O(ptimo).M(aximo) / PROCILLA / CAMALI / F(ilia) VOTVM.S(olvit) II

«A Júpiter Ótimo (e) Máximo, *Procilla*, filha de *Camalus*, o voto cumpriu.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 225 n. 5 e fig. 102; Garcia, 1991, n.º 309; Vaz, 1997, p. 179, n.º 1 e est. XLVII.

J.C.R. / C.A.F.

Árula consagrada
a *Iuppiter Optimus Maximus*
Conservator,
por *C.P(?)A.*

Séc. II d.C.
Granito
26 x 20 x 8 cm
Carviçais
Torre de Moncorvo, Bragança
Museu Nacional de Arqueologia
(Inv. N.º 16779)

Árula com capitel sumariamente desracado, composto por fronção triangular, toros laterais e fôculo central escavado no topo; murilado a nível da base; apenas a face anterior foi alisada, preparada para constituir o suporte da inscrição. A paginação do texto tem alinhamento rendencial à esquerda, excepto a última linha, centrada. Dedicatória a *IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS CONSERVATOR*, na sua expressão maximamente abreviada; *Conservator*, «Conservador ou protector dos homens» (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 225). A consagração é feita pela saúde (supõe-se que) do próprio dedicante; este é identificado sob a forma de abreviaturas — por certo correspondentes a um *trianomina* —, possível indício de intimismo ou 'secretismo' na sua relação com a divindade.

I(ovi).O(ptimo).M(aximo) C(onservatori) / S(acrum).C(aius).P(?)A(?) / PR(o).S(alute). SO(lvit) / M(erito) //

«Consagrado a Júpiter Ótimo, Máximo (e) Conservador. *Caius P. A.*, pela (sua) saúde, cumpriu com razão (este voto).»

Garcia, 1991, n.º 367.

C.A.F.

Ara consagrada
a *Iuppiter Repulsor*,
por *Celtius* filho de *Tongius*
Séc. II d.C.

Granito
62 x 26 x 25 cm
Herdade de Pero Galego. Montalvão
Nisa, Portalegre
Museu Nacional de Arqueologia
(N.º 999.147.1)

Ara trabalhada nas quatro faces; no topo foi escavado um fôculo circular central; capitel composto por frontão triangular à frente e arrás, e toros laterais; moldura sob a cornija e na base; por baixo desra salienta-se um troço prismático destinado a fixar a ara num soco. O campo epigráfico, não delimitado, assenta sobre o fuste. O texto foi paginado com alinhamento à margem esquerda e à margem direita. Monumento consagrado a *IVPPITER REPVLSOR*, o que repele, afasra o mal. O dedicante — que se evidencia no texto, adianrando-se ao teónimo — apresenta antropónimos e estrutura onomástica de cariz paleohispânico.

CELTIVS / TONGI / F(ilius).IOVI R/EPVLŞO(ri) / A(nimo) L(ibens) V(otum). S(olvit). //

«*Celtius*, filho de *Tongius*, a Júpiter *Repulsor* de boa vontade o voto cumpriu.»

Encarnação, 1984, n.º 638; Gamer, 1989, p. 176, ALA 23; Garcia, 1991, n.º 276.

C.A.F.



87



88



89 a



89 b



89 c

89

Árula consagrada a *Iuppiter*

Séc. I-II d.C.

Mármore

38 x 15,5 x 9 cm

Vale de Ourigo. Rio de Moinhos

Borba, Évora

Na posse de António Letras (Vale de Ourigo, Rio de Moinhos)

Árula trabalhada nas quatro faces; capitel composto por frontão triangular, toros laterais e, ao centro, um fôculo subrectangular; moldura sob a cornija e na base. O grande interesse desta peça não se reporta à inscrição, um vulgar voto consagrado a *IVPPITER* sem epíteto — aliás, bastante deteriorado no que se refere à identificação do dedicante [atendendo aos vestígios de traços que se conseguem entrever — por vezes quase só adivinhar — nas zonas mais apagadas, talvez seja possível reconstituir, nas linhas 3 e 4, algo como *PR(imus) AXON/IVS SAR/ON(is)*] —, mas sim nos motivos simbólicos que preenchem as faces laterais: na da esquerda vemos, ao centro, uma "pedra de raio" fusiforme, ladeada por dois dardos esguios que pretendem evocar o resplendor do relâmpago; na face direita um dardo curto e espesso, outra representação simbólica do raio. Este tipo de atributos iconográficos

característicos de Júpiter — que encontramos, por exemplo, inclusos nas estatuetas hispânicas do deus provenientes da Maia e de *Baela*, ou actualmente soltos, como entre o conjunto de bronzes votivos descoberto em Bavay, na Gália (Leite de Vasconcellos, 1913, p. 232; *Bronc. Rom. Esp.*, n.º 146; Boucher/Oggiano-Bitar, 1993, p. 88 e fig. 22) — remete simbolicamente para epítetos do género *Fulguralis*, "do raio, do relâmpago", *Fulgurator*, *Fulminaris* e *Fulminator*, "aquele que lança raios, relâmpagos", *Tonans*, "que troveja, ronante" [talvez um possível exemplo deste epíteto numa controversa epígrafe de Beiriz, Póvoa de Varzim (Garcia, 1991, n.º 601)], *Tonitrator* e *Tonitrualis*, "aquele que troveja", omissos nesta inscrição mas patentes em documentos de outras partes do Império Romano consagrados a esta divindade.

IOVI [SA]/CRVM / [.]RA[.]O[.]IVS [...]ON
ANIM/O LIBE(n)S PO(suit) //

«Consagrado a Júpiter. *Primus Axonius Saronis* (?) de bom grado colocou.»

Inédito

A.G. / J.C.R.

Árula consagrada
à *Dea Medica* (Minerva ?),
por *Procla* filha de *Rufus*
Séc. II-III d.C.
Mármore
38 x 24 x 15 cm
Santa Iria
Serpa, Beja
Museu de Évora (N.º 1829)

Árula com moldura sob a cornija e na base; possui capitel composto por frontão triangular e toros laterais, decorados com um arco em relevo e motivos vegetalistas. O texto apresenta uma paginação cuidada, com alinhamento à esquerda e à direita. A divindade invocada oculta-se sob a expressão *DEA MEDICA*, «Deusa médica». Tratar-se-á, como pensamos ser possível, de Minerva? A este propósito convirá recordar Leite de Vasconcellos (1913, p. 272), que todavia não conhecia ainda esta inscrição: «Minerva desempenhava ao mesmo tempo funções de divindade curandeira, honrada sobretudo a tal propósito na Itália Superior, em cujos monumentos epigráficos a intitulam *Minerva medica*». Mas não podemos, também, esquecer o comentário que José d'Encarnação (1997, p. 150) especificamente elaborou tendo em vista o monumento consagrado por *Procla*: «Trata-se (...) da oferta – *donum* – feita por um indígena» [nome individual (*Procla*) + patronímico (filha de *Rufus*)], «que poderá ter querido granjear, assim, as boas graças duma protecção duradoura, afastando maus olhados, maleiras de pessoas, gados e colheitas. Daí que se dirija a uma indeterminada "deusa médica": indígena, clássica ou oriental, não interessa». E conclui: «Poderá haver casos em que a designação [*Dea medica*] seja possível de aplicar-se a uma divindade precisa. Não creio que o seja aqui». Minerva, pois, é apenas uma hipótese, ainda que plenamente viável.

DEAE MEDICAE / PROCLA / RVFI FILIA
[D(onum).EX.V(oto).A(nimo).L(ibens).S(olvit)] //

«À Deusa Médica. *Procla*, filha de *Rufus*, esta oferta, segundo o voto, de boa vontade pagou.»

ILER 530; Garcia, 1991, n.º 403; Lopes *et al.*, 1997, p. 121, n.º 37.

J.C.R. / C.A.F.





91

91

Estatueta de Minerva

Séc. II-III d.C.

Bronze

13,2 x 2,4 x 1,6 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Monográfico de Conimbriga

(Inv. N.º A.187)

Esta estatueta de Minerva foi descoberta na célebre *domus* conimbrigense que ora denominamos "Casa de *Cantaber*" (Alarcão/Ponte, 1984, p. 119), onde certamente se inseriria em contexto votivo, provavelmente no respectivo *lararium*. Hoje desprovida de alguns dos seus atributos iconográfico-simbólicos — nomeadamente a lança, na mão direita, e o escudo, pousado no chão e amparado pela mão esquerda —, chamaremos no entanto a atenção, de entre os que subsistem, para o capacete guerreiro, de tipo coríntio, provido de viseira curta e com penacho arqueado, bem como para a máscara de Medusa — cujo olhar, cria-se, petrificava os inimigos — colocada sobre o peito.

Freitas, 1987, n.º 105; Pinto, 1996, n.º 32.

M.N.A.



92

92

Estatueta de Minerva

Séc. I-II d.C.

Bronze

18,7 x 9 x 3 cm

Braga

Museu Regional de Arqueologia D. Diogo de Sousa (Inv. N.º 1657)

Esta estatueta de Minerva foi descoberta, fortuitamente, perto da Sé de Braga, a antiga *Bracara Augusta*. Além dos respectivos atributos guerreiros — a lança, que se pressupõe ergueria na mão esquerda, o elmo coríntio, de alta crista arqueada, e a terrível máscara de Medusa pendurada sobre o peito —, Minerva surge aqui em pose sacerdotal, como paradigma da *pietas*, a esponsrânea e regular prática devocional e ritual para com os deuses, base primordial da harmonia e incolumidade social, familiar e individual, alicetce primeiro dos valores intrínsecos à própria concepção de Romanidade: na mão direita segura uma pátera, em posição inclinada, pressupondo-se que através dela a deusa-sacerdotiza verteria sobre os alhares as libações consagradas. Um exame atento do interior da pátera evidencia a existência de traços intencionalmente gravados, por certo vestígios de um motivo decorativo radiado, originalmente estendido a toda a superfície em volta do *umbo*, ora degradada. A estatueta da deusa ergue-se sobre uma base quadrangular, ou em forma de ara — também de bronze —, com paralelos, por exemplo, num pedestal avulso de *Pollentia* ou num curioso *ex voto* ariforme de Altamira (cfr. *Bronc. Rom. Esp.*, n.º 135; Rodà, 1990, p. 83-84, n.º 97).

Freitas, 1987, n.º 104; Pinto, 1996, n.º 31.

J.C.R. / M.N.A.

OS EXÉRCITOS, A GUERRA, A VITÓRIA E SEUS DEUSES

«Marte foi primitivamente nos Romanos deus naturalista (da Primavera, do Verão e do Outono, o deus que vencia as forças demoníacas, produtoras do Inverno); só com o andar dos tempos se tornou guerreiro».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 266)

«Marte, deus guerreiro, é também o deus da Primavera porque a época da guerra começa com o fim do Inverno. É o deus da Juventude, porque a guerra é actividade da juventude».

(Grimal, 1992, p. 292)

«Conquanto a Vitória pertença ao grupo das divindades que representam personificações de qualidades e actos (...), trato dela agora, por causa das suas íntimas relações com Marte».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 268)

«A Vitória fundou o Império, e este é através dela que se perpetua».

(Étienne, 1974², p. 326)



XVI – Mosaico

com representação de Vitória, Mérida, séc. III. Pormenor de um extenso pavimento descoberto casualmente há já quase 200 anos no âmbito do casco urbano emeritense, pertencendo a uma construção, ou sala, rectangular e absidada, com cerca de 12m de comprimento, porventura o triclinio de uma *domus* de características áulicas. No seu conjunto este mosaico, de complexa interpretação, apresenta múltiplas e diversificadas figuras que, em última análise, parecem convergir para simbolizar o triunfo da poesia. Assim, a presença da Vitória — das Vitórias, pois são quatro as que exhibe este pavimento —, mais do que alusão aos êxitos dos poetas também aqui representados, inserir-se-á antes numa perspectiva estróica de vitória sobre si mesmo, nomeadamente conseguida através das artes e da literatura, em suma, da *paideia*. Vemos, pois, que durante o Império nem sempre a *Victoria* evidencia conotações estritamente militares, antes pode reportar-se a um novo conceito de *virtus* já bem distanciado do seu mais antigo modelo helénico, a heróica *areté*, e que ora passa a sublimar a qualidade que cada homem possui em conseguir aperfeiçoar-se ao mais alto nível, através da sabedoria. Por isso que, neste mosaico, a Vitória não nos surge com atributos especificamente guerreiros, mas apenas erguendo a coroa de louros e a palma, apanágio do triunfo e dos triunfadores [Blanco Freijeiro, 1978, p. 30-32 n.º 9 e, nomeadamente, lám. 17; Lancha, 1997, p. 213-218 n.º 105 e est. XCIX] — J.C.R.



**Ara consagrada a *Mars*,
por *Marcus Coelius Celsus***

Séc. II d.C.

Mármore

120 x 61 x 30 cm

Torre de Palma

Monforte, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 994.13.1)

Ara trabalhada nas quatro faces; capitel truncado; moldura sob a cornija e na base. Ostenta, ao centro da face principal, um alto-relevo figurando Marte de pé sobre um suporte irregular, representando um troço de solo, com a perna esquerda levemente flectida, vestido — qual legionário — de saio e couraça, com capacete, segurando com a mão direita a lança (*pilum*) e com a mão esquerda amparando o escudo pousado no chão. A paginação do texto distribui-se na metade superior desta face e em torno do relevo, tomando-o como eixo de simetria. Dedicatória a MARS, sem qualquer epíteto. O dedicante, decerto um cidadão romano, identifica-se através do clássico sistema trianominal. Poderá existir, neste contexto específico, uma apropriação da divindade como *numen* pessoal do seu devoto?

M(arcus).COELI[VS] / CELSVS / MARTI / A(nimo) L(ibens) //

«*Marcus Coelius Celsus*, a Marte, de bom grado.»

Encarnação, 1984, p. 568; Gauer, 1989, p. 175, ALA 20 e fig. 91a; Garcia, 1991, n.º 393; Blech, 1993c; Maros, 1995, n.º 40.

C.A.F.



94

**Ara consagrada a Mars,
por Bassus filho de Tanginus**

Séc. II d.C.

Granito

75 x 44 x 36 cm

Idanha-a-Velha

Idanha-a-Nova, Castelo Branco

IPPAR. Direcção Regional de Coimbra (Museu
de Idanha-a-Velha)

Ara trabalhada nas quatro faces, com plinto liso e moldura sob a cornija e na base. Paginação do texto com alinhamento à esquerda, compensado à direita por pontos colocados no final das linhas 1, 3 e 4. O campo epigráfico ocupa o fuste, sem delimitação. Dedicatória a MARS, sem qualquer epíteto. O contexto onomástico do dedicante – que se evidencia na epígrafe, antepondo-se ao teónimo – e o respectivo patronímico são de cariz paleohispânico.

BASSVS. / TANGINI (filius) / MARTI. / V(otum).L(ibens).S(olvit). //

«Bassus, filho de Tanginus, a Marte o voto de bom grado cumpriu.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 266; *ILER* 218; Almeida, 1956, p. 149, N.º 111; Garner, 1989, p. 205, BEB 21; García, 1991, n.º 398.

C.A.F.

95

**Ara consagrada a Victoria (sic),
por Toncius filho de Toncetamus**

Séc. II d.C.

Granito

98 x 38 x 33 cm

Fundão

Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6167)

Ara com moldura sob a cornija e na base; plinto liso (ou arrasado), no topo do qual foi escavada uma cavidade circular (fóculo?). O campo epigráfico ocupa o fuste e também parte da base, abaixo da moldura. Dedicatória a VIQTORIA, apresentando o teónimo uma grafia anômala, com Q em vez de C. O dedicante é um militar veterano da coorte dos lusitanos; *signifer* é aquele que carrega o *signum*, o estandarte da legião. O mesmo indivíduo, cuja onomástica se revela de evidente cariz paleohispânico, consagrou, aparentemente no mesmo local, uma ara similar a *Trebaruna* (nesta exposição, n.º 21), porém vários anos antes, quando era ainda um simples soldado (*miles*). Tal facto tem contribuído para alicerçar a teoria de um sincretismo operado na região entre a divindade indígena *Trebaruna* e a virtude latina deificada *Victoria* (Leite de Vasconcellos). E, também, para tentar provar o contrário: que *Toncius*, jovem e ainda pouco integrado na Romanidade, cultuou uma divindade indígena regional, *Trebaruna*; e que, mais tarde, já imbuído dos valores romanos com os quais contactou largamente no decorrer de toda uma longa carreira militar, veio a cultuar precisamente um dos numes emblemáticos do próprio exército, a *Victoria* (Lambrino, 1957). Possivelmente, a verdade estará na síntese de ambas as teorias: *Toncius*, filho de *Toncetamus*, consagrou *Trebaruna* porque era indígena, mas, sendo também já um militar, decerto não lhe foi indiferente o específico cariz guerreiro dessa divindade; longos anos decorridos invoca *Victoria*, decerto mais ou menos consciente das suas funções relativamente convergentes com as de *Trebaruna*, que bem conhecia, mas também das diferenças culturais – e, acaso, culturais – existentes entre ambas. Seja como for, a assinalável concentração de votos a *Victoria* na mesma região onde surgem os de *Trebaruna*, contrastando com a raridade das consagrações àquela virtude em todos os restantes territórios hispânicos, é uma evidência incontornável, que não se deve certamente ao acaso. Voltando à epígrafe em análise, notemos que o dedicante não é o executor material do voto, mas sim um outro indígena, um tal *Ardunnus*, filho de *Cominius*. Teremos de supor *Toncius*, filho de *Toncetamus*, ainda ausente, acaso no Egipto –



95

onde a Coorte II dos Lusitanos actuou durante o imperialato de Trajano (Roldán Hervás, 1974, p. 153) –, providenciando para que, lá longe, no seu torrão natal, um conterrâneo pusesse por ele uma ara a *Victoria*, acaso no mesmo santuário onde, anos antes, o próprio *Toncius* consagrara *Trebaruna*?

[T]ONCIVS / [T]ONCETAMI / F(ilius) V(eteranus) MILES / SIGNIFER / [C]OH(ortis). II.LVS(itanorum) / VIQTORIAE / V(otum). S(olvit).L(ibens).M(erito) / ARDVNNVS / COMINI(i).F(ilius).F(icit). //

«Toncius, filho de Toncetamus, soldado veterano, signífero da Coorte II dos Lusitanos, à Vitória o voto cumpriu de bom grado. Ardunnus, filho de Cominius, fez.»

Leite de Vasconcellos, 1905, p. 296-298; *ILER* 504; Le Roux, 1982, p. 192, n.º 77; Garner, 1989, p. 205-206, BEB 27, e est. 63g; García, 1991, n.º 446; Moreno Pablos, 2001, p. 159-160, n.º 86.

J.C.R.



96

**Fundo de pátera
consagrado a Marte**

Séc. I-II d.C.

Prata

Ø 8 cm

Carriça, Alvarelhos

Santo Tirso, Porto

Museu Nacional de Arqueologia (Au 112)

Fundo de pátera, ostentando ao centro, em relevo, a figura de MARS – ou de uma divindade guerreira indígena sincretizada com este deus latino –, representado como um legionário. A legenda corte em redor, junto à orla do disco. A fórmula final, V(otum).S(olvit).L(ibens).M(erito), evidencia claros objectivos votivos. Porém, a interpretação global da legenda não se tem revelado consensual. Hübner, por si próprio e também veiculando a opinião de Mommsen, propõe (no CIL II) interpretar SAVR como abreviatura de um teónimo indígena de cariz guerreiro, e o início da epígrafe como referindo o dedicante: S(extus) ARQVI(us) CIM(bri) L(ibertus), ou seja, Sextus Arquijs liberto de Cimbrus. Seguem-no Holder (1904, col. 1383), Ihm (1909-15a), Toutain (1917-18, p. 159-160), Blázquez, Encarnação, entre outros; o último dos autores citados reconstitui hipoteticamente o teónimo na forma *Saurium. Leite de Vasconcellos deixa em aberto várias interpretações: ver em SAVR o teónimo e em ARQVI o dedicante, ou vice-versa; no que é seguido por Garcia, ainda com base em sugestões que refere de Ferreira de Almeida e de Tranoy. Quanto a nós, cremos que o teónimo provavelmente se oculta na abreviatura S com que se inicia a epígrafe, à esquerda e em baixo; seguir-se-á o dedicante, e respectivo patronímico; e, do lado direito da pátera, o nome de um segundo indivíduo, possivelmente o beneficiário a favor de quem se terá feito esta oferenda, e a fórmula votiva que encerra o texto. Concretizando, apresentamos duas possíveis hipóteses interpretativas: (a) Em primeiro lugar, propomos S(egomoni), dativo de Segomo, ou seja «A Segomo»; este teónimo, de origem gaulesa, prontamente se sincretizou com Marte, passando a funcionar como seu epíteto, com o significado de «Vitorioso», «Poderoso», «Forte» (cfr., v.g., Holder, 1904, col. 1448; Ihm, 1909-15b; Thévenot, 1955, p. 50 ss.; Vries, 1963, p. 66; Hatt, 1989, p. 169; Green, 1992, p. 188); e, ainda que originalmente se trate de uma realidade própria dos Sequani, tal teónimo-epíteto foi daqueles que, durante a Romanidade, se espalhou por várias regiões da Gália e, mesmo, para fora dela (Hatt, *op. cit.*, p. 151), surgindo, por exemplo – embora com algumas variações gráficas –, na Ligúria (Pascal, 1964, p. 158) e na Britânia – aqui, curiosamente, ligado não a Marte, mas a Hércules (Webster, 1986, p. 80-81; Green, *op. e loc. cit.*). Na Hispânia ainda não se encontrou, que saibamos, qualquer testemunho explícito do culto de Segomo, embora o respectivo radical se possa ver numa outra divindade (guerreira?), registrada na capital da Lusitânia, Emerita: Divus Sigerius (cfr. Blázquez, 1962, p. 124); igualmente relacionados com o indoeuropeu *seǵb-

*seǵbi-, "subjugar", "vencer", e seǵbos, "vitória", documentam-se na Península Ibérica vários antropónimos – como, por exemplo, Segilus, Segius e Segontius – e topónimos – como Segisamo, Segobriga, Segontia (cfr., v.g., Albertos Firmat, 1966, p. 201-203); o que não impede que o teónimo-epíteto Segomo aponte, decididamente, para a Gália. Continuemos: ARQVI(us) CIM(ini filius), ou seja, «Aquijs filho de Cimin(i)us»; Arquijs é um antropónimo de evidente cariz paleohispânico, característico do Noroeste peninsular e regiões limítrofes (v.g., Albertos Firmat, *op. cit.*, p. 35; Untermann, 1965, mapa 10); entre os raríssimos antropónimos iniciados pelo grupo literal CIM, apenas se regista na Península Ibérica um exemplo: trata-se ou do nomen latino Ciminus, ou do cognomen Ciminus, seja como for empregue como mero patronímico numa inscrição funerária da província de Sória, que reúne antropónimos indígenas e latinos indiferentemente utilizados no âmbito do tradicional sistema onomástico paleohispânico (AE, 1983, 598; Abascal Palazón, 1994, p. 140 col. 1 e 328 col. 2) – o que nos parece constituir um bom exemplo para a interpretação do segmento textual em análise. Passemos à frente: L(ucio) SAVR(io), em ablativo, ou seja, «por Lucius Saurius»; se efectivamente pretendemos interpretar este troço da epígrafe como identificação de um segundo indivíduo, então o praenomen Lucius será, sem dúvida, o mas evidente desenvolvimento para a sigla L; optámos pela forma ablativa, atendendo à estrutura sintáctica e ao inerente significado que cremos poder depreender da frase registrada na pátera de Carriça; quanto a Saurius, trata-se de um gentílico (Solín/Salomies, 1988, p. 164), mas – sublinhemos este aspecto – preponderantemente documentado nas Gálias e na Germânia – onde, aliás, surgem alguns outros antropónimos linguisticamente aparentáveis, como Sauricus, Sauvo e Saurus (Holder, 1904, col. 1384). Resumindo – e de acordo com a presente hipótese –, julgamos poder entrever, a traços gerais, o que eventualmente se terá passado: Lucius Saurius, oriundo da Gália (oriental?), porém encontrando-se no Noroeste hispânico, terá pretendido, por qualquer razão, beneficiar de um voto feito a Marte, mas ao seu Marte: Segomo; seria Lucius Saurius um militar, talvez recrutado para a Legio VII Gemina que, antes de se fixar, após 74 d.C., na Galécia, integrou precisamente o exército do limes renano? – (cfr., v.g., Roldán Hervás, 1974, p. 201-202); o voto desejado foi cumprido, em seu favor, por um indígena local: Arquijs, filho de Cimin(i)us. (b) A nossa segunda proposição é, estruturalmente, idêntica à anterior, nomeadamente no que se refere ao dedicante, ao beneficiário e aos respectivos antropónimos;

apenas difere, pois, no desenvolvimento sugerido para o S inicial, que ora interpretamos S(agato), dativo de Sagatus, ou seja «A Sagato»; este epíteto de Marte, de controverso significado (cfr. resumo da questão in Moreno Pablos, 2001, p. 103-104), consta explicitamente na inscrição politeia de Astorga ILER 5954 (id., *ib.*, n.º 50; e Solana/Hernández, 2000, p. 112 e 275 n.º 159); derivado, na opinião de vários autores – e cremos que com razão – do substantivo latino sagum, "saio", "capa" usada pelos soldados romanos, o epíteto Sagatus, à letra "vestido com sagum", poderia significar «que o facto de se atribuir a Marte o trajo militar seria uma forma de aproximar este deus dos simples soldados e da sua dura vida de campanha, até ao ponto de ser [o deus] concebido como participante das suas próprias vestes» (Moreno Pablos, *ib.*, p. 104, posição de Quintana Prieto); o que, convenhamos, concorda notavelmente com a iconografia da divindade patente na peça em análise. A preciosa oferenda – de prata, com letras incrustadas a ouro – foi depositada num santuário, ou templo, consagrado a Marte: a evidente representação do deus romano, ao centro da pátera, na sua convencional pose de legionário, não deixava margens para dúvidas quanto ao nome que se invocava; apenas a sigla S com que se iniciava a epígrafe remetia – de forma aliás plena de discrição, quase intimista – ou para a sua expressão gaulesa, Segomo, ou para o seu intrínseco cariz como numen protector dos militares, ao ponto de com eles se metamorfosear, Sagatus; se esta última hipótese nos pode parecer mais provável quer por ser uma simples forma adjectival latina, quer pelo incontornável paralelo asturicense, quer ainda pela sua plena adequação à figura de Marte em trajo de soldado, já a primeira poderá apelar a seu favor o inquestionável carácter "galo-germânico" do antropónimo Saurius, que suposemos como gentílico do beneficiário deste voto. É esta a nossa dupla proposta interpretativa de tão controverso monumento, necessariamente também ela controversa e que ora submetemos à discussão.

S(egomoni) vel S(agato). ARQVI(us). CIM(ini filius) L(ucio). SAVR(io). V(otum). S(olvit). L(ibens). M(erito). //

«A Segomo (ou a Sagatus), Arquijs, filho de Cimin(i)us, por Lucius Saurius o voto cumprido de bom grado e com razão.»

CIL II 2373; Leite de Vasconcellos, 1905, p. 310-312; Blázquez, 1962, p. 124-125; Encarnação, 1975, p. 270-274; Garcia, 1991, n.º 602; Moreira, 1992, n.º 1.

J.C.R.

V É N U S

Vénus, «considerada durante muito tempo como presidindo à vege-
ração e aos jardins, é agora encarado por certos autores como génio
mediador da oração». «É assimilada, no século II a.C., à Afrodite
grega. A *gens Iulia* (...) tomava Vénus como antepassado».

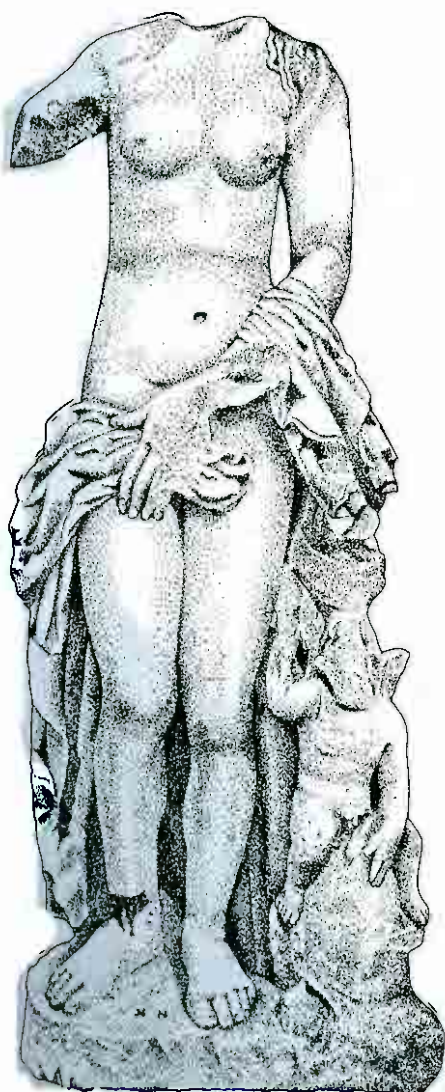
(Grimal, 1992, p. 466)

«Vénus, recorde-se, é a antepassada [mítica] da dinastia augustana e
por todo o lado recebeu um fervoroso culto».

(Étienne, 1974², p. 342)

«Considerando imagens de Cupido (= Eros) as múltiplas figuras de
Génios alados que à arte antiga aprouve espalhar por toda a parte,
achamos na Lusitânia vários monumentos em que se representa o
deus do amor».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 283)



**XVII – Estátua de Vénus,
Mérida, séc. II d.C.**

Pelo seu estilo, este exemplar insere-se no
«numerosíssimo grupo das Vénus que, imitando
as [gregas e helenísticas] do século IV e III
[a.C.], os copistas romanos reproduziram,
reperiram ou glosaram até à saciedade». A
deusa – a quem falta a cabeça e o braço direi-
to, que se encontraria erguido –, «surge da
água e cobre-se com um amplo panejamento
que lhe cai por detrás, desde as nálgas até ao
chão, e que segura à frente, com a mão esqer-
da, rapando a pubis. A seu lado o Eros ou Amor
habitual, montado, como é vulgar, sobre um
golfinho» (García y Bellido). A presente está-
tua foi encontrada juntamente com várias
outras, de diversos deuses, no âmbito do espa-
ço emeritense que se convencionou designar
por *mithraeum* [García y Bellido, 1949, n.º 147
e lám. 111] – M.N.A.



**XVIII- Mosaico policromo
com representação de Cupido,
Mérida, séc. II d.C.**

Emblema central do pavimento que forrava
uma divisão da *domus* emeritense conhecida
como “Casa del Mitreo”, provavelmente um
triclinio. Cupido – ou Eros –, de pé, segura
com as mãos e junto ao peito uma pomba, a ave
preferida de Vénus [Blanco Freijeiro, 1978,
p. 40 n.º 24 e lám. 100] – M.N.A.



97

Ara consagrada a *Venus*,
por *Iulius Rufinus*, *magister*

Séc. II d.C.

Mármore

67 x 41 x 27 cm

Castelo Velho

Santiago do Cacém, Setúbal

Museu Municipal de Santiago do Cacém

(N.º 462)

Ara com capitel truncado, detectando-se vestígios de toros laterais; moldura sob a cornija e na base, nas quatro faces. Paginação sensivelmente alinhada segundo o eixo de simetria. Na última linha utilizaram-se *hederae* como sinais de pontuação. Dedicatória a VENVS, sem quaisquer epítetos. O dedicante apresenta uma onomástica totalmente latina. Este seria "mestre" (*magister*), ou seja, presidente de um colégio sacerdotal, que pressupomos consagrado ao culto de Vénus e actuante no templo que a esta divindade se erguia no *forum* da *civitas* localizada no Castelo Velho, tradicionalmente identificada — aliás, sem quaisquer bases seguras — com *Mirabriga*; no presente contexto cremos menos provável interpretar *magister* num âmbito meramente administrativo, como também propõe José d'Encarnação.

VENNERI. / *(Clavis)*.IVLIVS.RVFI/NVS.MAG(ister). //

«A Vénus, *Gaius Iulius Rufinus*, mestre.»

Encarnação, 1984, n.º 146; García, 1991, n.º 436.

C.A.E. / J.C.R.

**Pedestal consagrado a *Venus Augusta*,
por *Severa***

Séc. II d.C.

Granito

109 x 58 x 27 cm

Idanha-a-Velha

Idanha-a-Nova, Castelo Branco

IPPAR. Direcção Regional de Coimbra (Museu
de Idanha-a-Velha)

Bloco prismático, provável pedestal de estátua; superfícies alisadas, à excepção da face posterior. Cuidadosa paginação do texto segundo o eixo de simetria. Trata-se de um monumento simultaneamente votivo e honorífico: consagrado a VENVS AVGVSTA, mas no contexto de uma homenagem efectuada em honra de determinada mulher, RVFINA, que se pressupõe relativamente jovem, já que o monumento foi mandado executar por sua mãe. De quem seria a estátua que, suponho, encimaria o monumento? De Vénus, ou de *Rufina*? Ou de Vénus, mas com os traços fisionómicos de *Rufina*? E em que sítio se ergueria o conjunto? No templo consagrado a Vénus que sabemos ter sido construído na *Igaeditania pelo notável *Caius Cantius Modestinus* (ILER 2078=6088; Garcia, 1991, n.º 439), e de que ainda subsistirão testemunhos arquitectónicos? Em qualquer caso, certamente num local

ao mesmo tempo público e sagrado. E qual a causa deste voto/homenagem? Agradecer-se-ia a Vénus o facto assinalável de *Rufina* ter integrado o colégio de servidoras da deusa — por exemplo —, ou invocava-se esta feminilidade como preferencial *numen* protector de uma mulher jovem e, decerto, ilustre? Vénus Augusta remete, simbolicamente, para a antepassada mítica do fundador do Império (v.g., Étienne, 1974², p. 342) e, assim, para a própria Casa Imperial, onde se reviam as elites de todo o mundo romano; por aqui ficará, parece-nos, a ligação desta epígrafe com o Culto Imperial; nem sempre o epíteto *Augustus/Augusta* implicará, em sentido estrito, um acto plenamente integrado nos ritos específicos desse culto oficial, sentindo-se no entanto quase sempre, como no presente caso, certa ambiência que remete, sem dúvida, para uma realidade sócio-cultural nada alheia a esse contexto polí-

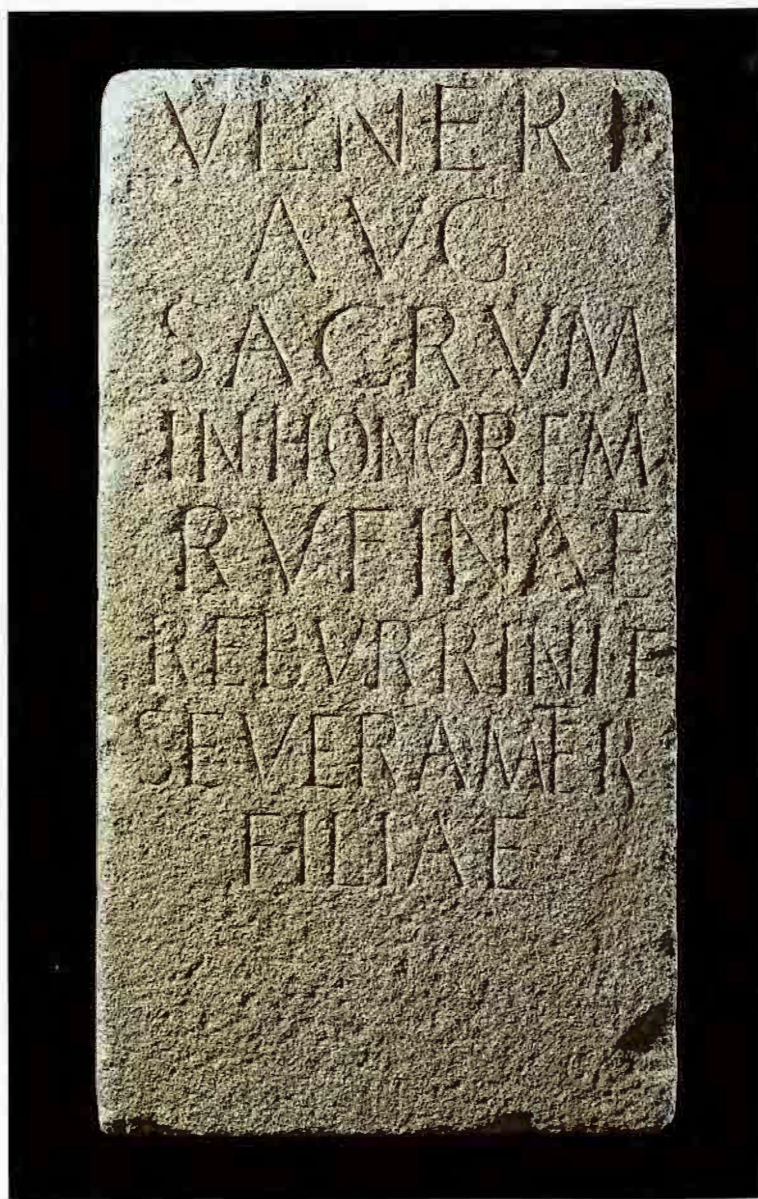
tico-ideológico (quanto a uma perspectiva matizada do significado do epíteto *Augustus*, cfr. Leglay, 1966, p. 130-131). Os antropónimos patentes na epígrafe são latinos e indígenas, todos porém utilizados segundo o antigo sistema onomástico de cariz paleohispânico; trata-se, sem dúvida, de indivíduos pertencentes às elites romanizadas de raiz regional.

VENERI / AVGVSTAE / SACRVM /
IN.HONOREM / RVFINAE / REBVRINI
FILIAE / SEVERA.MATER / FILIAE //

«Consagrado a Vénus Augusta, em honra de *Rufina*, filha de *Reburinus*. *Severa*, a mãe, à filha (fez).»

ILER 422; Garcia, 1991, n.º 438.

J.C.R.





99

99

Estatueta de Vénus

(fragmento)

Séc. II d.C. (?)

Mármore

9,9 x 7,4 x 4,1 cm

Torre d'Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 994.48.1)

Fragmento de uma estatueta de Vénus, reproduzindo o modelo helénico da Afrodite de Cnidos (do séc. IV a.C.). A presente peça, que tesremunha o gosto pela cultura e arte gregas por parte de uma elite local – que, no entanto, se contenta com meras reproduções oficiais –, foi descoberta no âmbito territorial da cidade marítima de *Balsa*.

Matos, 1995, n.º 38.

M.N.A.



100

100

Estatueta de Eros

cavalcando um golfinho (fragmento)

Séc. II d.C. (?)

Mármore

21,8 x 20,7 x 13 cm

Milreu

Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 994.6.4)

Também o presente fragmento se insere na corrente 'revivalista' de cariz helenizante que referimos a propósito da peça anterior, reproduzindo modelos dos séc. IV e III a.C.. Pertence ao ciclo iconográfico-simbólico da Afrodite marinha. Tratar-se-á, em si mesma, de uma peça individual, ou acompanharia uma estátua de Vénus, como em Mérida? – (cfr. Garcia y Bellido, 1949, n.º 147 e est. 111). O exemplar em análise surgiu no contexto da *villa* romana de Milreu, em território ossonobense.

Souza, 1990, n.º 116; Matos, 1995, n.º 32.

M.N.A.

NA MIRA DA HARMONIA, DA INCOLUMIDADE E DA SAÚDE

«Apolo é o deus da plena luz; o mundo a que preside oferece contornos precisos, conjuntos claramente ordenados». «Apolo revela-se [assim] intimamente ligado ao antagonismo entre o puro e o impuro». «É [pois] necessário relacionar a função catártica do deus com as suas virtudes de curandeiro». «É dele (...) que os médicos obtêm a sua ciência, e as inscrições atribuem-lhe, conjuntamente com o deus Asclépio, o êxito das curas». «A natureza desta afinidade que une Apolo à dualidade do puro e do impuro, da doença e da saúde, compreende-se melhor quando descobrimos que o deus pode não só curar, mas também ferir de doença».

(Rudhardt, 1992, p. 94 e 96)

«Esculápio/Asclépio (...) é, simultaneamente, o herói e o deus da Medicina. É filho de Apolo». «As insígnias usuais de Esculápio eram umas serpentes enroladas à volta de um pau, mas também pinhas, coroas de loureiros, eventualmente uma cabra ou um cão». Ligado ao seu culto desenvolveu-se «uma verdadeira escola de medicina, cujas práticas eram sobretudo mágicas, mas que preparou o advento de uma medicina mais científica. Esta arte era praticada pelos Asclepiades, ou descendentes de Asclépio/Esculápio» [ou seja, os médicos].

(Grimal, 1992, p. 49 e 50)

«Salus é, em Roma, a personificação da Saúde e, também, da "conservação" em geral». «Na época clássica foi, pouco a pouco, assimilada a Hígia, a deusa helénica da Saúde, filha de Asclépio/Esculápio».

(Grimal, 1992, p. 412)

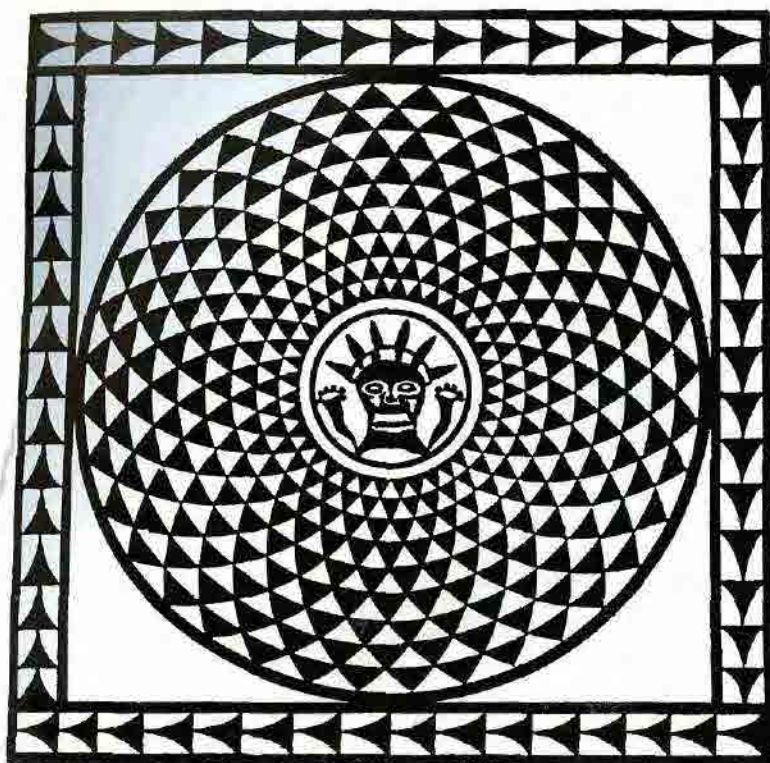
«Com nomes puramente latinos (...) encontram-se em inscrições (...) várias (...) divindades de fontes». «Em todos estes casos a concepção da divindade é muito primitiva, pois não se achou outro nome para ela senão *Nymphae*, que é muito vago, *Fontes*, que não pode ser mais genérico, e *Fontanus* e *Fontana*, que são meros adjectivos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 276-277)

A estas invocações pode hoje juntar-se a das *Aquae Sacrae*, cujo cariz verdadeiramente primordial quanto à sua concepção numinosa não vem mais do que confirmar a análise de Leite de Vasconcellos.

«A água, considerada como origem e veículo da própria vida, constitui por excelência o universal elemento regenerador, purificador; é ainda símbolo de fertilidade e, mesmo que destrua, a sua acção acaba por ocorrer tendo como primordial finalidade a necessária revitalização de algo que está deteriorado, corrompido e que, assim, se renovará a vivificará. Dentro desta ordem de ideias, as águas brotantes e correntes – ou seja, as nascentes, fontes e cursos fluviais –, por deterem activamente vida e movimento em si próprias, sublimam todas as virtudes antes mencionadas, revelando-se fundamentalmente salutíferas; as reais qualidades hidrominerais de muitas delas (...) agiam perante os povos nossos antepassados como inequívocas manifestações da própria divindade subjacente e inerente ao manancial em causa, divindade propiciadora a quem era necessário cativar através da prestação de adequados cultos e/ou da realização de determinados ritos».

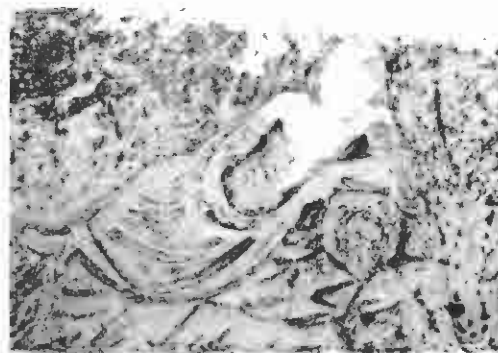
(Cardim Ribeiro, 1983, p. 4)



XIX – Mosaico solar ou de Apolo, Póvoa de Cós (Alcobaca), séc. III d.C. (segundo desenho in Leite de Vasconcellos, 1913, p. 177).

Trata-se do emblema central de um amplo pavimento, actualmente perdido em grande parte, que forrava uma dependência rectangular, com cerca de 9 m de comprimento por 7,5 m de largura, provavelmente o *triclinium* de uma *villa* áulica. Rodeado por uma rosácea composta por triângulos pretos e brancos distribuídos por nove anéis concêntricos e ordenados de modo a conferirem a esta vasta auréola um movimento flamejante, encontra-se um medalhão circular ocupado por uma cabeça masculina provida de coroa radiada, entre duas cornucópias. Apesar das dúvidas levantadas por vários autores quanto à identificação desta figura, cremos poder manter a classificação de Apolo-Sol dada por Leite de Vasconcellos, tendo em vista não só a coroa com raios mas, também, a tipologia gráfica da própria rosácea

circundante; referiremos ainda a cena marinha com vaso ritual que, neste pavimento, preenche o retângulo subjacente ao emblema em análise e no qual avultam três golfinhos, ou delfins, animais aquáticos relacionados com o deus pela semelhança fonética do seu nome – *dolphin* – com o do principal santuário helénico de Apolo, Delfos (cfr. Grimal, 1992, p. 34 col. 2) [Leite de Vasconcellos, p. 177 fig. 72 e n.º 1; Moita, 1951a; Torres Carro, 1989; Morand, 1994, p. 379-380 n.º 134] – J.C.R.



XX – Baixo-relevo

representando uma ninfa reclinada,

Herdade da Vigária (Vila Viçosa), séc. I d.C. ;

Conforme um dos mais conhecidos tipos iconográficos que figuram estas divindades, a ninfa apresenta-se semi-desnuda e obliquamente deitada sobre uma rocha, apoiando o seu braço esquerdo num vaso emborcado do qual brota um caudaloso manancial. Obra sumariamente acabada, encontrava-se esculpida na falésia de uma pedreira romana, por cima de uma fractura de onde jorrava um veio de água, aparentemente o único daquele sítio e arredor,

assim colocado sob a égide benfazeja de um *numen* apropriado e específico. A cronologia que seguimos (séc. I d.C.) não se baseia em qualquer análise estilística – cujos resultados seriam forçosamente imprecisos, atendendo à vulgaridade tipológica da representação e ao seu incipiente labor –, mas sim em materiais arqueológicos descobertos no local e relacionáveis com a época de laboração da pedreira [Alarcão, 1988, I, p. 80; e II, 3, p. 157, n.º 6/244; Alarcão/Tavares, 1989; Souza, 1990, n.º 65; Alarcão, 1997, p.86 n.º 1] – M.N.A.



Pedestal consagrado a *Apollo*,
por *Marcus Iulius Tyrannus*, augustal
Séc. I d.C.

Mármore
96 x 48 x 48 cm
Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7263)

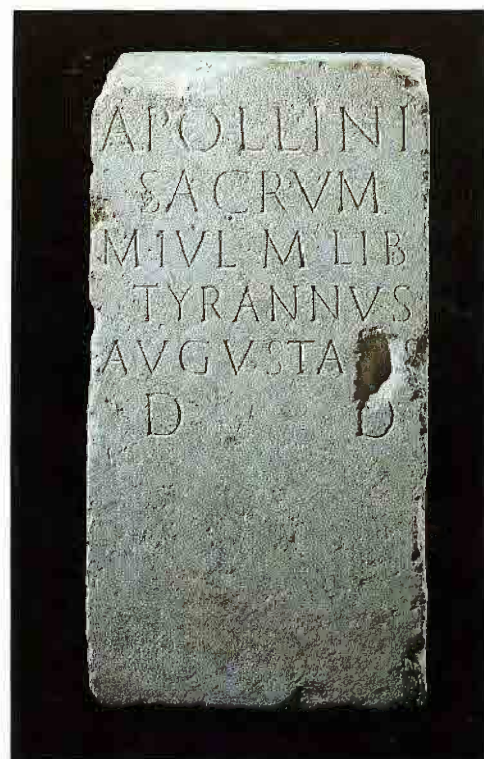
Pedestal de estátua; alisado em todas as faces, excepto na posterior. O campo epigráfico – não delimitado – ocupa a face anterior, com cuidadosa paginação do texto segundo o eixo de simetria. Monumento consagrado a APOLLO, divindade da harmonia, no seu sentido mais amplo, e consequentemente da saúde e das artes. O dedicante é um liberto, augustal – isto é, membro de um colégio de indivíduos de origem servil, ora manumissos, votado ao culto imperial. O seu *cognomen* revela-se de cariz grecizante. Este é um dos casos em que a presença de um dedicante ligado ao culto imperial não indica, por si só, estarmos perante um testemunho votivo inserível nesse mesmo culto.

APOLLINI / SACRVM / M(arcus).IVL(ius).
M(arci Iulii).LIB(ertus) / TYRANNVS /
AVGVSTA[LI]S / D(ono) D(edit ou dedicavit) //

«Consagrado a Apolo. *Marcus Iulius Tyrannus*, liberto de *Marcus (Iulius)*, augustal, como oferenda deu (ou dedicou).»

Silva, 1944, n.º 101; Lambrino, 1951a, n.º 5; *ILER* 166;
Garcia, 1991, n.º 237.

C.A.F.



102

101

Estátua de Apolo

Séc. II d.C.

Mármore

163 x 77 x 45 cm

Monte do Álamo

Alcoutim, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.34.1)

«Estamos perante uma das estátuas de divindades clássicas de maiores dimensões existentes no nosso território, com características formais, boas proporções, regular desenvolvimento das massas corporais, movimentação do tronco e das pernas imitando de perto os modelos policléticos [ou seja, de Policleto, célebre escultor grego do séc. V a.C.], mas o que resta dos cabelos indica que a cabeça foi feita segundo modelos helenísticos» (Matos, 1995, p. 48). Este tipo de estátuas ecléticas, comum na época de Adriano e de Antonino Pio, divulga-se por todo o Império através de cópias de maior ou menor qualidade.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 234-235; García y Bellido, 1919, n.º 63; Souza, 1990, n.º 118; Matos, 1995, n.º 18.

M.N.A.

103

Estátua de Esculápio

Séc. II d.C.

Mármore

157 x 54,7 x 34,3 cm

Herdade do Monte da Salsa. Brinches

Serpa, Beja

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.7.1)

Esta interessantíssima estátua, oriunda de uma *villa* romana existente na Herdade do Monte da Salsa, Serpa, representa, a nível do corpo, o deus greco-romano da medicina, Esculápio, portador do característico bastão com serpente enrolada. Esta parte da estátua poderá datar ainda do séc. I d.C.; mais tarde, muito provavelmente sob o imperialato de Adriano (117-138 d.C.), remodelou-se a escultura, sobretudo substituindo-lhe a cabeça original por outra – de pedra, aliás, sensivelmente diferente –, apresentando feições muito próximas às daquele imperador. Porém, tudo leva a crer

que o retratado – porque se trata, sem dúvida, de um verdadeiro retrato – seja afinal o *dominus*, o proprietário, da *villa* em questão. O sincretismo é múltiplo, a atitude cultural subjacente complexa: o *dominus* representa, no seu *fundus* e perante a sua família – não só consanguínea mas também a nível de toda uma vasta clienela de escravos, libertos e *ingenui* –, o poder supremo, espelhando neste microcosmos a figura paternal do próprio imperador – o *pater familias* por excelência –, que o *dominus* procura seguir em tudo como modelo, inclusive no aspecto, copiando-lhe o penteado e a pose. O imperador, como garante da incolumidade do Império, relaciona-se intimamente com a noção de *Salus*, de *Salus Augusta*, "Saúde"; saúde física, sem dúvida, mas não só: Saúde em sentido pleno, equilíbrio, harmonia, bem-estar individual e colectivo, político e social; não esqueçamos que o sentido semântico original de *salus* é, precisamente, "inteiro", "intacto"; e, daí, "são e salvo", "em bom estado", em plenitude (cfr. Ernout/Meillet, 1985, p. 591 col. 2). *Salus*, deificação feminina deste conceito, anda naturalmente associada a *Aesculapius*, aquele que por sua Arte garante a *salus* individual, base de todas as outras; veremos, no monumento n.º 106, proveniente de *Bracara Augusta*, uma consagração simultânea a Esculápio e a *Salus* nas suas denominações grecizantes, *Asclepius* e *Hygia*. Tal como o Imperador, também o *dominus* é o garante da incolumidade do seu *fundus* e da sua família; não é pois necessário que o proprietário da



103

villa romana do Monte da Salsa, por se fazer retratar deste modo, fosse ele próprio um médico, um *asklepiádes* – ou seja, um "filho de Esculápio". Aliás, tal profissão não seria digna de um *dominus*, de um membro da elite, de alguém que se fazia representar à imagem do próprio Imperador; como bem recorda Leite de Vasconcellos (1925, p. 20), «no *orbis Romanus* (...) a Arte médica a exerciam sobretudo Gregos, e bem assim escravos e libertos de nacionalidade ou estirpe grega», frisando que os médicos de Roma, em regra, não eram homens

livres. A estátua em estudo transmite, fundamentalmente, uma mensagem simbólica; não é por acaso que originalmente se localizaria, ao que tudo parece indicar, no interior das termas da referida *villa* romana, onde as águas – elemento por excelência vivificador, curativo e propiciador da *Salus* – eram omnipresentes.

García y Bellido, 1966-67, p. 284 e 290; Souza, 1990, n.º 14; Maros, 1995, n.º 19.

J.C.R.

104

Base de estátua
com consagração a *Aesculapius*,
por *Marcus Afranius Euporio*
e *Lucius Fabius Daphnus*,
augustais

Séc. I d.C.

Mármore

73 x 72 x 53 cm

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5517)

Pedestal de estátua; na face superior está patente um orifício destinado ao respectivo encaixe; bloco alisado nas faces laterais e anterior; a peça encontra-se fracturada na face posterior. A paginação do texto segue sensivelmente o eixo de simetria. Os dedicantes apresentam antropónimos de cariz grecizante e identificam-se como augustais; são, evidentemente, libertos. Esta dedicatória a *AESCVLAPIVS* não está necessariamente associada ao culto imperial, apesar dos cargos religiosos nesse âmbito desempenhados por *Marcus Afranius Euporio* e por *Lucius Fabius Daphnus*.

SACRVM / AESCVLAPIO / M(arcus).
AFRANIVS.EVPORIO / ET /¹ L(ucius).
FABIVS.DAPHNVS / AVG(ustales) /
MVNICIPIO.D(ono).D(ederunt) //

«Consagrado a Esculápio. *Marcus Afranius Euporio* e *Lucius Fabius Daphnus*, augustais, ao Município como oferta deram.»

CIL II 175; Leite de Vasconcellos, 1915, p. 163; Silva, 1944, n.º 103; *ILER* 175; García, 1991, n.º 234; Cardim Ribeiro, 1994, p. 194 e fig. 2.

C.A.F.

104





105

105

**Ara consagrada a *Apollo Sanctus*,
por *Aemilia Aelia***

Séc. II d.C.

Mármore

42 x 21 x 17 cm

Herdade da Misericórdia

Beringel, Beja

Museu Regional Rainha D. Leonor, Beja

Ara com capitel composto por frontão e meios toros laterais, compactados num mesmo bloco; no topo apresenta uma cavidade rectangular escavada; moldura sob a cornija e na base. O campo epigráfico ocupa o fuste — mostrando uma paginação alinhada à esquerda —, embora a última linha tenha extravasado este espaço e se implante já, em posição centrada — isto é, seguindo o eixo de simetria — sobre a base; utilização de *bederae* no final da primeira e da última linha. Inscrição dedicada a APOLLO, cuja aura divina é acrescida pelo epíteto SANCTVS, ligado às suas propriedades benéficas, médicas e profiláticas. A onomástica da dedicante é perfeitamente latina, ainda que não seja vulgar o recurso a um segundo gentílico utilizado como *cognomen* [veja-se, porém, um paralelo geograficamente próximo numa epígrafe de Mértola (Encarnação, 1984, n.º 100)]; será preferível desenvolver AELIA(na)?



106

A.POLLINI. / SANC.TO.SAC(rum) / AEMILIA AELIA ANIMO LIB(ens) / VOTVM SOLV(IT). //

«Consagrado a Apolo Santo. *Aemilia Aelia*, de boa vontade o voto cumpriu.»

ILER 177; Encarnação, 1984, n.º 286; García, 1991, n.º 236.

C.A.F. / J.C.R.

106

**Ara consagrada a *Asclepius* e a *Hygia*,
por *Marcus***

Séc. II-III d.C.

Granito

78 x 38 x 19 cm

Braga

Museu dos Biscainhos, Braga

Ara que apresenta o capitel e a base muito deteriorados; ainda assim observam-se alguns vestígios ornamentais no respectivo frontão. Inscrição paginada segundo o eixo de simetria. A consagração é feita simultaneamente a ASCLEPIVS e a HYGIA, formas grecizantes de AESCVLAPIVS — Esculápio — e de SALVS — Saúde. O dedicante identifica-se através de um único nome, *Marcus*; apesar da época relativamente tardia do monumento, tal facto pode indiciar um escravo, e não a decadência

do sistema trianominal; em qualquer dos casos, estaremos certamente perante um indivíduo de origem humilde (quanto a *Marcus* como *cognomen* — e não como vulgar *praenomen* —, cfr. Kajanto, 1982³, p. 173); a observação de outros casos similares registados no Noroeste peninsular, no âmbito dos quais se destacam alguns exemplos de *Marcus* seguido de patronímico (cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 414 col. 2), poderia fazer acreditar que o indivíduo em causa fosse, afinal, um indígena romanizado; ainda que não se deva descartar *a priori* esta hipótese, as formas grecizantes dos teónimos — nomeadamente a utilização, não muito vulgar no Ocidente, da designação *Hygia* — induzem-nos a supor mais viável a primeira proposta que considerámos. Seja como for, trata-se de alguém não só romanizado, mas também aparentemente imbuído de cultura helenística.

ASCLEPIO / ET.HYGIAE / MARCVS / EX.VOTO //

«A Asclépio e a Higia, *Marcus*, segundo o voto, (consagrou).»

CIL II 2411; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 264-265; ILER 183; García, 1991, n.º 235.

J.C.R.

107

**Ara consagrada a *Salus*, por *Canidius*
(expõe-se um molde tirado do original)**

Séc. III d.C.

Granito

80 x 45 x 37,5 cm

S. Bento do Mato, Azaruja

Évora

Museu de Vila Viçosa

Ara, em cujo capitel se evidencia — para além das volutas laterais que enquadram o fúculo — o frontão triangular, de contornos vincados por dois sulcos paralelos, decorado ao centro por um crescente; este símbolo alude, possivelmente, ao carácter nocturno, lunar, das águas salutíferas, relacionando-se estas intimamente com *Salus*. A paginação da epígrafe segue, tendencialmente, o eixo de simetria. O presente monumento destaca-se pela exemplaridade do texto, que nos explicita sem equívocos aquilo que os devotos pretendiam primordialmente obter quando cultuavam a deificação do conceito de saúde, *Salus*: pretendiam, obviamente, obter saúde; o início da inscrição não pode ser mais claro: SALVTI PRO SALVTE, ou seja, «à Saúde, pela saúde» (de fulano). O dedicante, *Canidius*, identifica-se apenas através do respectivo gentílico; aquele que foi beneficiado pela *Salus* através da intervenção divina



107



108



109

que ora se agradece, é um tal *Acilius Rufinus*. Trata-se de indivíduos exclusivamente portadores de antropónimos latinos.

SALVTI. / PRO.SALV/TE.ACILI(i).RV/FINI.
CANID/IVS.M(erita).A(nimo).L(ibens). / V(otum).
S(olvit). //

«À Saúde, pela saúde de *Acilius Rufinus*, *Canidius* merecidamente e de bom grado o voto cumpriu».

Almeida, 1965: *ILER* 5962; Encarnação, 1984, n.º 375;
Gamer, 1989, p. 175, *ALA* 15; Garcia, 1991, n.º 428.

J.C.R.

108

Ara consagrada às *Nymphae*,
por *Urbanus*

Séc. I d.C.

Granito

90 x 37 x 27 cm

Guimarães

Braga

Museu da Sociedade Martins Sarmento (N.º 33)

Ara trabalhada nas quatro faces, com moldura sob a cornija e na base; capitel composto por toros laterais e frontão sub-triangular; no topo apresenta um fôculo circular central escavado.

A paginação do texto apresenta alinhamento à esquerda. Dedicatória às NIMPHAE, feita por um homem identificado apenas através do *cognomen* latino *Urbanus*, em favor (pela saúde?) de uma mulher identificada por um nome grego, *Cryses* (variante de *Chryse*); tais formações onomásticas sugerem indivíduos da classe servil. Os votos às Ninfas, quase sempre de carácter salutarífero, são feitos a entes divinos intrinsecamente ligados ao meio aquático, às fontes e nascentes de águas curativas e termas.

VRBAN(us) / PRO CRY/SEDE. / NYMPHIS
/ EX VOTO / POSVI<T> //

«*Urbanus*, em favor de *Cryses*, às Ninfas segundo o voto colocou.»

CIL II 5569; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 258;
Cardozo/Santos Junior, 1953 p. 60; *ILER* 606; Gamer, 1989, p. 245, *MI* 5 e est. 59c; Garcia, 1991, n.º 413;
Diez de Velasco, 1998, p. 98, n.º 14/33.

C.A.F.

109

Árula consagrada à *Fons*,
por *Atilia Amoena*

Séc. II d.C.

Calcário

35 x 14,5 x 12 cm

Ericeira

Mafra, Lisboa

Arquivo-Museu da Santa Casa da Misericórdia da Ericeira

Árula trabalhada nas quatro faces, com moldura sob a cornija e na base; o capitel é composto por frontão triangular à frente e atrás, e por toros laterais. A paginação do texto segue um alinhamento à esquerda. Dedicatória à FONS, isto é, a uma fonte concreta cuja água se supunha em si mesmo sagrada ou habitáculo de um *numen* benfazejo. A dedicante ostenta um gentilício latino, *Atilia*, mas um *cognomen* com ressonâncias indígenas: *Amoena*.

ATILIA.PVB[LI(i)] / [F(ilia)].AM[O]E[NA]
/ FONTI / A(nimo).L(ibens) //

«*Atilia Amoena*, filha de *Publius*, à Fonte de bom grado colocou.»

Cardim Ribeiro, 1983, p. 338-341; Dias, 1983; Garcia, 1991, n.º 249; Diez de Velasco, 1998, p. 81-82, n.º 13/3.
C.A.F.

Ara consagrada a *Fontanus*,
por *Threptus*
Séc. II d.C.
Mármore
55 x 39,5 x 20 cm
Ervedal
Avis, Portalegre
Museu Nacional de Arqueologia (E. 6356)

Ara trabalhada nas quatro faces, com moldura sob a cornija e na base; o capitel apresenta-se muito destruído, só conservando um toro lateral com decoração vegetalista; teria um fôculo circular central escavado e fastígio à frente e atrás. O texto foi paginado segundo o eixo de simetria, no entanto pouco conseguido; o O final da linha 1, que se supõe, apresentar-se-ia em módulo mais pequeno. Consagração a FONTANVS. Etimologicamente *Fontanus* significa "da fonte", "do fontanário", e representa a deificação personalizada do *numen* que a estes preside. Houve um pedido prévio que foi atendido: o dedicante agradece a descoberta que fez, provavelmente de uma nascente; teria utilizado técnicas de vedor? O dedicante indica a sua condição de escravo e ostenta um nome de cariz grecizante; explicita ainda o respectivo *dominus*, identificado por *trianomina* larinos.

FONTAN[O] / SACRVM / THREPTVS C(aii)
APPVLEI(i) / SILONIS SER(vus) V(otum) S(olvit)
L(ibens) A(nimo) / OB AQVAS INVENTAS //

«Consagrado a Fontano. *Threptus*, escravo de *Caius Appuleius Silo*, o voto cumpriu de bom grado pelas águas que descobriu.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 620 e fig. 334; Encarnação, 1984, n.º 437; Gamer, 1989, p. 176, ALA 22; Garcia, 1991, n.º 247.

C.A.F.

Ara colocada às *Aquae Sacrae*,
por *Patulcia*
Séc. I-II d.C.
Calcário
56 x 38 x 30 cm
Caldas de Monchique
Monchique, Faro
Sociedade das Termas de Monchique

Ara cujo topo foi destruído; base moldurada. O texto apresenta uma paginação que procura seguir um alinhamento pelo eixo de simetria. Inscrição consagrada à deificação das águas em si mesmas, do próprio elemento aquático explicitamente entendido aqui como coisa sagrada: *Aquae Sacrae*. Note-se que o monumento foi descoberto no âmbito de umas termas já utilizadas na época romana. Quanto ao nome da dedicante, um atento exame da peça leva a reabilitar as primeiras leituras da epígrafe, espelhadas nas *ILER* 535=5966 e no *AE* 1955 n.º 262, e a relegar o suposto PATVL[VS]? / T(*estamento*?) P(*atris*?) sugerido por Encarnação e aceite por Garcia. Conforme se pode constatar através da própria fotografia do monumento, a respectiva linha 3 é integralmente preenchida pelo raro gentilício PATVLCIA, ainda que as três últimas letras se encontrem sensivelmente apagadas — do mesmo modo, aliás, que todas as da zona direita da inscrição, que sofreu aqui maior desgaste; na linha 4 temos, ao início, as siglas da filiação: T. F.; depois — e esta observação é inédita — um curto *cognomen*, do qual se vislumbra ainda o ângulo superior do A final. Há também vestígios, muito tênues, de letras na metade direita da última linha; parece-nos também aqui indicada a reconstituição proposta pelos primeiros investigadores que se debruçaram sobre este monumento e que ora retomamos.

AQVI[S] / SACRIS / PATVLCIA /
T(iti).F(ilia).[...]A / V(otum).S(olvit)
[L(ibens).M(erito)] //

«Às Águas Sagradas, *Patulcia* (...), filha de *Titus* (*Patulcius*), o voto cumpriu de bom grado e com razão.»

AE, 1955, n.º 262; *ILER* 535 (=5966); Encarnação, 1984, n.º 56; Gamer, 1989, p. 180, ALG 9, est. 98b; Garcia, 1991, n.º 240; Díez de Velasco, 1998, p. 78-79, n.º 1271.

J.C.R.



110



111



112



113

112

Cabeça de Nífa

Séc. II d.C.

Mármore

18,5 x 16,3 x 17,6 cm

Proveniência desconhecida (mas possivelmente Alentejo ou Algarve)

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.4.5)

113

Cabeça de Nífa

Séc. II d.C.

Mármore

17,8 x 16,5 x 18,5 cm

Proveniência desconhecida (mas possivelmente Alentejo ou Algarve)

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.4.4)

Esta peça e a seguinte provêm, certamente, da mesma estação arqueológica, possivelmente de uma das numerosas *villae* romanas existentes no território meridional da Lusitânia, conforme parece sugerir o tipo de mármore utilizado e a presença, quase que diríamos habitual, de testemunhos escultóricos de qualidade nesses ricos domínios senhoriais. As ninfas reflectiam ideais clássicos de beleza feminina, para além da sua intrínseca conotação com o elemento aquático; as peças em causa decorariam, muito provavelmente, um espaço termal, ou um outro em que as águas estivessem presentes. Trata-se de cópias romanas de modelos helenísticos do séc. IV a.C.

Cfr. comentário à peça anterior.

Souza, 1990, n.º 173; Matos, 1995, n.º 37.

M.N.A.

Souza, 1990, n.º 172; Matos, 1995, n.º 36.

J.C.R.

OS BOSQUES, OS CAMPOS E SEUS NUMINA

«Consagrado a Diana. *Quintus Tullius Maximus*, legado de Augusto, da Legião VII *Gemina Felix*, (fez este monumento). Cercou as planuras do campo e dedicou-o aos deuses, e (aí) estabeleceu um templo para ri, Délia, Virgem Triforme; (eu), *Tullius*, originário da Líbia, chefe da Legião Ibera; para que (eu) seja capaz de trespassar as graciosas cabras, os cervos, os javalis de pelos eriçados, a cria dos cavalos que habitam os bosques; para que (eu) possa competir no tiro; para que (eu) possa lançar do ferro e aos (meus) pés as armas (do inimigo) trazer; e (para que eu possa) o cavalo ibero caçar com rede. Os dentes dos javalis que matou *Maximus*, dedica-os a Diana, belo ornamento da virtude. Os cornos dos cervos de elevadas armações, dedica a Diana *Tullius*, que os venceu na planura do Páramo levado por um fogoso (cavalo) que faz ruído com os cascos».

(proposta de tradução de uma inscrição votiva, redigida em verso, de León – *CIL II 2660*)

«Diana é a deusa itálica e romana identificada com [a deusa helénica] Ártemis». «Permaneceu virgem, eternamente jovem, o tipo da donzela selvagem que se compraz apenas na caça». «Usa o arco como arma. Serve-se dele contra os veados, que persegue em corrida». Trata-se de «uma deusa selvagem dos bosques e montanhas, na companhia habitual de feras». «Os antigos (...) interpretavam Ártemis/Diana como uma personificação da lua, que vagueia nas montanhas».

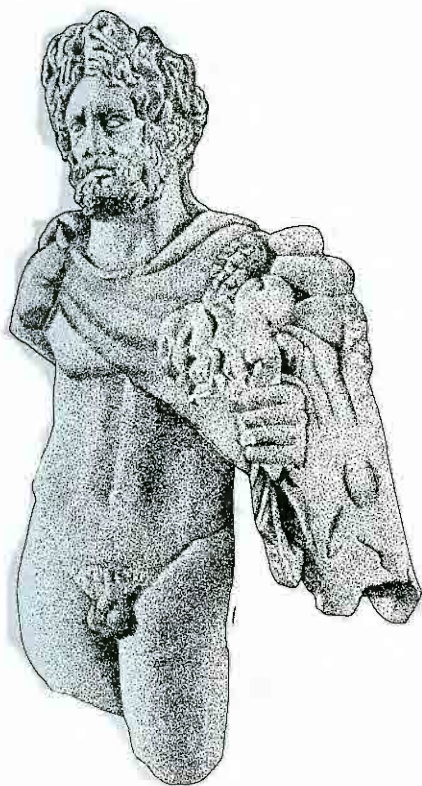
(Grimal, 1992, p. 48 e 118)

«Silvano é uma divindade romana que preside aos bosques (*silvae*)». «Representavam-no com os traços de um velho, mas, na realidade, era dorado de toda a força de um homem novo». «Vivia geralmente em bosques sagrados, perto das cidades ou em pleno campo».

(Grimal, 1992, p. 419)

«Líbero [*Liber Pater*] é o Dioniso itálico, com quem se identificou em tempos recuados»; e «é, na época clássica, essencialmente o deus da vinha». «O seu nome, que significa “livre” em latim, foi efectivamente relacionado com um dos epítetos habituais de Dioniso (...): “o libertador”, ou “aquele que desata”». Líbero insere-se entre as «divindades rústicas latinas muito antigas».

(Grimal, 1992, p. 121 e 278)



XXI – Estátua de Silvano, Mérida (?), séc. II d. C.

O deus, figurado por um homem jovem barbado, apresenta-se de pé, quase desnudo, apenas com uma pele de animal envolvendo-lhe os ombros. Com a mão direita ergue uma dobra da pele, formando assim uma espécie de saco que se encontra pleno de frutos, entre os quais se distinguem uvas, figos, espigas, uma pinha e uma maçã. Note-se ainda, na parte mais descaída da pele, a representação de uma cabeça de cabra, com os cornos em “crescente” lunar. A cabeça de *Silvanus* é cingida por uma coroa frutífera. Alguns vestígios revelam que esta peça escultórica incluía também um tronco de

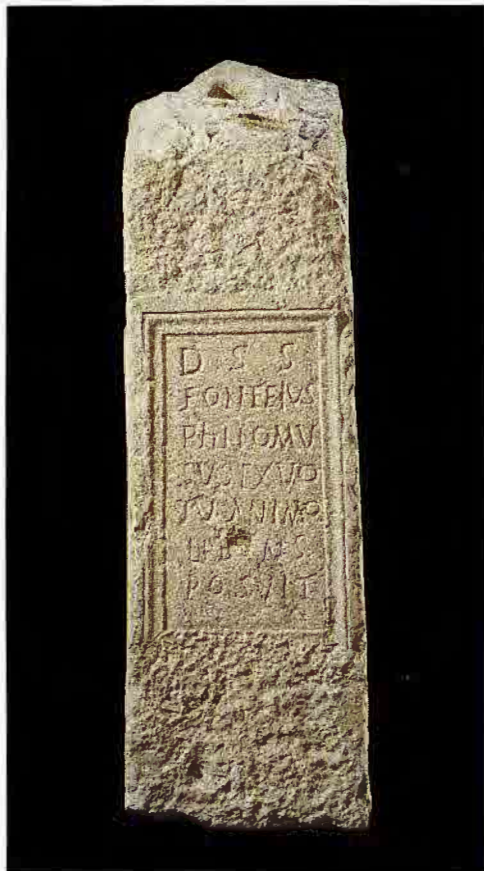
árvore, sobre o qual o deus se apoiaria. É igualmente legítimo supor, em conformidade com outros exemplares conhecidos, que na base figurasse um cão, sentado e olhando para o seu dono. Este, por sua vez, seguraria uma foice na respectiva mão direita. Trata-se de um tipo iconográfico de origem romana imperial, sem protótipos gregos. Quanto à proveniência do exemplar em análise, musealizado já desde meados do séc. XIX (pelo menos), há hesitações entre Mérida e Itálica (assinale-se, porém, que León, 1995, o omite na sua tão significativa selecção de esculturas iralicenses) [García y Bellido, 1949, p. 107-108, n.º 106 e lám. 84] – M.N.A.



D S S
FONTE
PHILOM
NIS EXVO
TU ANIMS
LITENS
PO SVIT



114 b



114 c



114 d

114

**Ara consagrada a *Diana* (e a *Silvanus*?),
por *Fonteius Philomusus***

Séc. II-III d.C.

Mármore

74 x 23 x 22 cm

S. Clemente

Loulé, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.46.1)

Ara cuja base e capitel se encontram muito deteriorados; porém, na face posterior o capitel possui ainda o respectivo frontão, decorado com uma rosácea encimada por duas volutas; no topo, ao centro, abre-se uma cavidade quadrangular, possível adaptação 'moderna' do fúculo original. Na face lateral esquerda, em campo rectangular delimitado por sulcos, figura uma aljava em relevo; na face lateral direita, igualmente delimitada, foi representado um arco de caça, também em relevo. Estes símbolos iconográficos remetem para os atributos comumente ligados a DIANA. O campo epigráfico é moldurado e ocupa o fuste; apresenta uma cuidadosa paginação do texto, com alinhamento à esquerda. A interpretação das abreviaturas *D S S*, na linha 1, levanta dúvidas; a peça seguinte, proveniente

da mesma região mas também ela de decifração controversa, parece no entanto dedicada a Silvano; uma outra ara, conservada no Museu de Lagos (N.º 2360) e de novo oriunda do centro algarvio, é expressamente consagrada a Diana; estes três monumentos devem, quanto a nós, ser analisados em conjunto, como testemunhos diversos de uma mesma realidade cultural de cariz silvestre que terá tido o seu *nbi* numa zona compreendida entre Silves, Loulé e Albufeira, nos finais do séc. II ou, mais provavelmente, ao longo do séc. III d.C.. O dedicante da ara de São Clemente é certamente um liberto, cujo *cognomen* se revela de origem grega.

D(ianae) S(ilvano) S(ilvestri) / FONTEIVS / PHILOMV/SVS EX VO/TV ANIMO / LIBENS / POSVIT //

«A Diana (e) a Silvano Silvestre, *Fonteius Philomusus*, segundo o voto, de bom grado colocou.»

Algumas outras interpretações possíveis quanto às siglas *D S S* patentes na linha 1:

a) *D(ianae) S(ilvano) S(acrum)*, «consagrado a Diana (e) a Silvano»;

b) *D(ianae) S(anctae) S(ilvestri)*, «a Diana Santa (e) Silvestre»;

c) *D(ianae) S(anctae) S(acrum)*, «consagrado a Diana Santa»;

d) *D(ianae) S(ilvestri) S(acrum)*, «consagrado a Diana Silvestre».

E, menos provavelmente atendendo aos atributos iconográficos patentes nas faces laterais:

e) *D(eo) S(ancto) S(ilvano)*, «ao Deus Santo Silvano»;

f) *D(eo) S(ilvano) S(acrum)*, «consagrado ao Deus Silvano»;

g) *D(eo) S(ilvano) S(ilvestri)*, «ao Deus Silvano Silvestre».

CIL II 5136; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 236-237; *ILER* 340=479; Encarnação, 1984, n.º 58; Garcia, 1991, n.º 561; Matos, 1995, n.º 43.

J.C.R.



115 a



115 b



115 c

115

**Árula consagrada
a *Silvanus* e a *Diana*,
por *Peculiaris***

Séc. II-III d.C.

Calcário

39 x 20 x 14 cm

Serros Altos

Albufeira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 6411 = N.º 994.17.1)

Árula trabalhada nas quatro faces; capitel contornado por uma fiada de pérolas, com toros laterais e fôculo losangular; apresenta moldura sob a cornija e na base. Na face lateral esquerda apresenta o relevo de um caprídeo e na face lateral direita figura, também em relevo, um punhal; estes elementos iconográficos poderão remeter para o sacrifício que *Peculiaris* ofereceu à divindade quando colocou a árula. O campo epigráfico ocupa o fuste na face anterior, com uma paginação pouco cuidada que rende para o eixo de simetria. Provável dedicatória a *SILVANVS SILVESTER* e a *DIANA*. A leitura que seguimos, quanto à primeira linha, é a de Leite de Vasconcellos, aliás confirmada através da observação directa da epígrafe; porém, José d'Encarnação interpreta como um *T* a derradeira letra desta regra, comparando-a com os indiscutíveis *TT* patentes nas linhas 2 e 3; mas o paralelismo que estabelece não é evidente, porquanto os referidos *TT* – tal como o *E* da última linha – apresentam a respectiva barra superior ondulada como um til, isto é, descendo à esquerda e subindo à direita, enquanto que o remate da

terceira e última letra da linha 1 'arrebite' para cima à esquerda, ostentando pois neste específico pormenor um *ductus* diferente do daqueles *TT* e *E*; trata-se efectivamente da letra *D*, como vira já Hübner e Leite de Vasconcellos, aliás morfologicamente idêntica a um protótipo que o clássico manual de Cagnat (1914, p. 13, D, 2.º §) assinala como existente a partir do séc. II d.C., embora a respectiva curva, à direita, esteja hoje muito apagada, mas não absolutamente 'invisível'. O *§* inicial, lido por todos os antigos autores, desapareceu em virtude de uma recente fractura do monumento; o mesmo sucedeu com o *V* inicial da linha 2. Encarnação detecta ainda um *T* a seguir a *posuit*, no final da linha 3, contributo inédito que a análise directa da inscrição essencialmente confirma; várias interpretações serão possíveis, como, por exemplo, *T(itulum)*, "inscrição" [o sentido geral seria, pois, «colocou este voto, esta inscrição (e) esta ara...»]; ou, então, um nexa *ET* – que a deterioração da epígrafe permite supor mas não confirmar – com sentido copulativo: «...colocou este voto e esta ara...». O dedicante, ao identificar-se através de um

único nome, *Peculiaris*, denuncia talvez uma origem servil: porém, não é impossível que o início da última linha, muito desgastado, esconda os vestígios de uma sigla (*L* ?), o que afinal conferiria a este personagem uma formação onomástica duonominial.

S(ilvano).S(silvestri).D(ianae) / VOTVM / POSVIT ET(?) / ARAM P + PECVLIARIS //

«A Silvano (e) a Diana Silvestre, este voto e esta ara colocou (?) *Peculiaris*».

Algumas outras interpretações possíveis quanto às siglas *SS* ● patentes na linha 1:

a) *S(silvano) S(ancto) D(ianae)*, «a Silvano Santo e a Diana»;

b) *S(silvano) S(ancto) D(omestico)*, «a Silvano Santo (e) Doméstico».

CIL II 5138; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 503-504; *ILER* 477; Encarnação, 1984, n.º 61; Gamer, 1989, p. 182, *ALG* 22; Garcia, 1991, n.º 562; Matos, 1995, n.º 44.

J.C.R.

116

Ara consagrada a *Pater Liber*, por *G.R.T.*

Séc. II d.C.

Calcário

41 x 20 x 19 cm

Poço de Cortes

Lisboa

Museu da Cidade. Lisboa

Ara trabalhada nas quatro faces, com um fóculo quadrangular central escavado no topo; capitel com figuração triangular à frente e atrás, e toros laterais; moldura sob a cornija e na base. Texto paginado com alinhamento à esquerda. Consagração a *PATER LIBER*. *Pater Liber* (ou, na sua versão mais corrente, *Liber Pater*) é essencialmente, nas epígrafes votivas que lhe são consagradas no Ocidente, em concreto nas províncias hispânicas, não o deus grego Dioniso/Baco na sua *interpretatio romana* – entidade mitológica que, na época imperial, nos parece surgir praticamente restringida a contextos artístico-culturais, iniciático-filosóficos, e não propriamente votivos –, mas sim a antiga divindade itálica de cariz naturalista *Liber*, ligada à ideia de abundância – e, por extensão, do excesso e da respectiva bebida emblemática, o vinho; *Liber* consitui, aliás, a deificação personalizada da noção subjacente ao substantivo *liber*, "livre", "sem entraves", "sem restrições". O dedicante encontra-se identificado através de três siglas, certamente correspondentes a uma formação onomástica trianominial: se o *praenomen* *Gaius* é evidente, já o gentílico oferece várias hipóteses, sendo as mais prováveis *Rutilius* ou *Rubrius*, ambos patentes ao território do município olisiponense; já a sigla *T*, corresponde ao *cognomen*, pode esconder inúmeros desenvolvimentos. Quanto a *Avus*, ou se trata de uma forma nominativa e representa um segundo *cognomen* do dedicante, aqui estranhamente registado por extenso (cfr., v.g., Palomar Lapesa, 1957, p. 47; Albertos Firmat, 1966, p. 46), ou de uma forma ablativa de *Avus*, antropónimo registado noutra epígrafe do território de *Olisipo* (*CIL* II 4991), representando pois o indivíduo em favor do qual se realizou o voto; em qualquer dos casos estamos perante um elemento onomástico que nos remete para estratos populacionais indígenas. Recorde-se, por fim, que o cultivo da vinha está atestado no *ager* olisiponense em época romana.



116

[P]ATRI LIBERO / SACRVM. / *G(aius). R.T.AVO / V(otum).A(nimo).L(ibens). S(olvit). //*

«Consagrado a *Pater Liber*. *Gaius R. T.*, em favor de *Avus*, o voto de boa vontade cumpriu.»

Silva, 1944, n.º 144 F; *ILER* 214; Gamer, 1989, p. 229, ES 9 e est. 93a; Garcia, 1991, n.º 388.

J.C.R. / C.A.F.

O DEUS DOS MERCADORES E DOS VIAJANTES: MERCÚRIO

«São de diversas espécies os documentos concernentes a Mercúrio, este deus do comércio, como o seu nome o diz (derivado de *merx* “mercadoria”), dos negócios, dos viajantes que andavam por terra e por água, dos ladrões, da eloquência: inscrições, estatuetas (*Mercurioli*), e além disso objectos de uso ou artefactos onde ele figura a título de emblema ou de ornato».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 272-273)

«Mercúrio tem como atributos o caduceu, o chapéu de abas largas, as sandálias aladas e, finalmente, uma bolsa, símbolo dos lucros que o comércio lhe traz».

(Grimal, 1992, p. 307)



XXII – Estatueta de Mercúrio,
Casal Comba (Mealhada), séc. I a.C.-I d.C.
(segundo desenho in Leite de Vasconcellos, 1913, p. 275).

«O deus está nu, de pé, faltando-lhe já a perna e o braço esquerdos; o cabelo, cingido por uma *infula*, cai em tranças, calamistrado, em toda a volta da cabeça; o chapéu (*petasus*) devia ter asas, que estão quebradas; há asas no único pé que resta; da mão direita pende, como símbolo do negócio, a bolsa (*marsupium*) em forma de losango» (Leite de Vasconcellos). Trata-se de uma peça de excelente qualidade, «imitação ou cópia de algum original do séc. IV [a.C.], feita por um bronzista grego, talvez em Roma e nos tempos de César ou de Augusto» (García y Bellido) [Severo, 1905-08; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 275-276 e fig. 127; García y Bellido, 1949, p. 86-87, n.º 68 e lám. 62; Freiras, 1987, n.º 100; Pinro, 1996, n.º 7; Baratta, 2001, p. 133 uº 61] – M.N.A.



117

**Árula consagrada a *Mercurius*,
por M.I.A.**

Séc. II-III d.C.

Mármore

21 x 18 x 10 cm

Herdade de Belmeque

Serpa, Beja

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. 18709)

Árula com moldura sob a cornija e plinto liso; encontra-se *fracturada a meio do fuste*, sobre o qual assenta o campo epigráfico. O texto apresenta uma paginação tendencial à esquerda; paleograficamente note-se a representação *II=E*. O dedicanre faz-se registar através das respectivas siglas trianominais; se o *praenomen Marcus* é seguro, já *Iulius* e *Avitus* são meras hipóteses, porém razoavelmente prováveis. A epígrafe deveria terminar por uma fórmula do tipo *a(nimo) l(ibens) m(erito)*, «de bom grado e com razão».

M(arcus) I(ulius?) A(vitus?) / P(osuit) EX VO/TO
MER/CVR[IO] / [...] //

«*Marcus Iulius* (?) *Avitus* (?) colocou, segundo o voto, a Mercúrio (...).

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 274; id., 1938, p. 242-248; *ILER* 273; Garner, 1989, p. 201, BAA 17; Garcia, 1991, n.º 404; Lopes *et alii*, 1997, p. 112, n.º 17; Canto, 1997, n.º 176 e fot. 137; Baratta, 2001, p. 58-60, B 1 Pt. J.C.R. / C.A.F.



118

Estatueta de Mercúrio

Séc. II d.C. (?)

Bronze

8 x 4,7 x 1,4 cm

Monte Molião

Lagos, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 17906)

Mercúrio surge representado de pé, na figura de um jovem efebo desnudo, segurando com a mão esquerda o emblemático caduceu e apresentando, sobre a cabeça, o não menos emblemático chapéu alado – o *petasus*, de abas largas, característico dos viajanres. Na mão direita, semifechada, podemos ainda ver agarrada a parte superior da bolsa, também vulgar atributo do deus.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 275-276; Freitas, 1987, n.º 101; Pinto, 1996, n.º 6.

M.N.A.



119

Busto de Mercúrio

Séc. IV d.C. (?)

Bronze

8,7 x 6 x 1,9 cm

Columbeira

Bombarral, Leiria

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 17911)

Mercúrio é aqui figurado pelo busto de um jovem, ostentando na cabeça o característico – e identificativo – chapéu alado, o *petasus alatus*. O busto é envolvido por um manto, preso no ombro direito através de uma fíbula. Uma falha patente no ombro esquerdo deverá corresponder à inserção do caduceu, que ora falta.

Leite de Vasconcellos, 1919-20, p. 284-285; Freitas, 1987, n.º 102; Pinto, 1996, n.º 19.

M.N.A.

A DIVINIZAÇÃO DO DESTINO: FORTUNA

«A *Fortuna* foi venerada em todo o território da Lusitânia»: «o que não surpreende, em vista do carácter da deusa, como senhora do destino humano».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 305)

Fortuna (*Tyche* entre os gregos) é «o Acaso divinizado e personificado por uma divindade feminina». «Era representada com o corno da abundância, com um leme (porque é ela quem “pilota” a vida dos homens), umas vezes senrada, outras de pé, quase sempre cega».

(Grimal, 1992, p. 178 e 450)

Fortuna – etimologia: Do substantivo comum *fortuna*, “sorte” (boa ou má), “destino”; *fortuna* assume-se como a noção latina do “destino aleatório”, não determinista e, assim, propiciável; cfr., por exemplo, a palavra – da mesma família – *fortuitus*, “fortuito”, “ocasional” (v. Ernout/Meillet, 1985⁴, p. 249).

Tal como os gregos, os romanos possuíam duas diferentes ideias de destino, respectivamente expressas na língua latina através dos substantivos *fatum* e *fortuna*. O primeiro desses destinos, o *fatum*, era terrível, já que implicava a noção de “destino inevitável”, “destino imposto, decidido pelos deuses”; daí a conotação pejorativa que veio a recair sobre esta palavra, tendo cedo adquirido o significado específico de “destino infeliz”, “desgraça” e, também, “fim, termo fixado

pelo destino”, “morte”; confronte-se, a propósito, o seu derivado adjectival *fatalis*, “fatal”, “mortífero” (v. Ernout/Meillet, 1985⁴, p. 220); e recorde-se, ainda, o substantivo português “fado”, regular evolução do latim *fatum*. Com esta noção determinista, inapelável, contrastava a de *fortuna*, destino essencialmente propiciável e, deste modo, quase sempre positivo; daí que *fortuna* tenha fundamentalmente assumido o sentido de “boa sorte”, “destino favorável”; confronte-se ainda o adjectivo *fortunatus*, “favorecido pela fortuna”, “afortunado”, que foi inclusive substantivado no antropónimo de evidente cariz apotropaico *Fortunatus/-a*. Não é estranho, pois, que *Fortuna* – a sublimação sacralizada, a deificação, desta benesse com que os deuses entenderam favorecer os homens piedosos – fosse cultuada aos mais diversos níveis, fosse invocada para proteger quer indivíduos quer comunidades e seus territórios. Assim, entre as peças expostas nesta secção podemos observar desde pequenas estatuetas de *Fortuna* (n.ºs 123 e 124), decerto oriundas de ambientes domésticos, até representações marmóreas destinadas à veneração pública (n.ºs 121 e também, possivelmente, 122). E, ainda, um exemplo epigráfico bem esclarecedor de como o êxito – a *fortuna* – individual se podia, até certo ponto, confundir agora com o destino vitorioso e augusto do próprio Imperador (n.º 120); porque se a *Fortuna Augusta* propiciava, por excelência, a boa sorte do Pai da Pátria, também a *providentia* continuamente exercida por este supremo *pater familias* a dilatava, benfazeja, sobre tudo e sobre todos.

(J.C.R.)



XXIII - Mosaico com representação do Verão segundo o tipo iconográfico de *Fortuna*/Abundância, Rabaçal (Penela), séc. IV d.C.

O emblema que contém a figura em análise faz parte de um vasto pavimento rectangular que forma o tramo oeste do peristilo octogonal desta *villa* romana, na zona de entrada para o triclinio. Juntamente com três outros quadros similares, colocados dois a dois de cada lado do medalhão central, representam-se aí as quatro estações, todas elas simbolizadas por bustos femininos acompanhados de produtos da terra compatíveis. Porém, o “Verão” segura, à esquerda, uma cornucópia plena de frutos e

espigas, numa clara alusão ao tipo iconográfico de *Fortuna*/Abundância. Trata-se de uma, ou de outra? O braço direito, dirigido para baixo, tanto poderia amparar um leme, como agarrar uma pátera; e a cabeça diademada não é, em nenhum dos casos, determinante. Porventura o simbolismo desta figura é intencionalmente ambíguo, ou triplo: trata-se do Verão, sem dúvida, estação do ano protegida pela Abundância – mas apenas se a *Fortuna* permitir e lhe for propícia [Oleiro, 1986, p. 126; Pessoa *et al.*, 1995, p. 480-481; Pessoa, 1998, p. 30-35] – J.C.R.

Ara-pedestal de estátua consagrada a *Fortuna Augusta*, por *Annius Primitivus*
Séc. II-III d.C.

Calcário

117 x 60 x 44 cm

Quinta de Torre d'Ares

Tavira, Faro

Museu Arqueológico e Lapidar Infante

D. Henrique, Faro (N.º 32)



120

Ara-pedestal trabalhada nas quatro faces, com um orifício circular central escavado no topo, decerto para prender a estátua de *Fortuna*; base moldurada. O campo epigráfico assenta sobre o fuste em superfície delimitada e rebaixada. A paginação do texto apreenha alinhamento das duas primeiras e duas últimas linhas segundo o eixo de simetria, seguindo as intermédias alinhamento à esquerda. *Annius Primitivus*, um liberto cujo destino – a *Fortuna* – propiciou que obtivesse a honra do sexvirato, passando assim a integrar um colégio municipal de cariz religioso dedicado ao culto imperial, consagra aqui, muito justamente, FORTVNA AVGVSTA. O monumento, de evidente carácter público e que se ergueria na *forum* da cidade romana de *Balsa*, ou noutra espaço monumental desta mesma *civitas*, perpetua ainda os actos de munificência ostensivamente praticados por este antigo escravo a quem a sorte – a *Fortuna* – não apenas conduziu à libertação, mas também enriqueceu desmesuradamente e conferiu equivalente importância social: a promoção, à sua custa, de competições desportivas – uma *naumaquia* e um combate de pugilistas – e ainda a distribuição de dinheiro pelos cidadãos.

FORTVNAE.AVG(ustae).I SACR(um). / ANNIVS.PRIMITIVVS / OB.HONOREM.P IIIII VIR(atu)s.SVI. / EDITO BARCARVM / CERTAMINE.ET. / PVGILVM. SPORTVLIS / ETIAM.CIVIBVS /¹⁰ DATIS. / D(e).S(uo). P(ecunia).D(ono).D(edit). II

«Consagrado à Fortuna Augusta. *Annius Primitivus*, em honra do seu sexvirato, tendo promovido um combate de barcas e de pugilistas e também oferecido dádivas aos cidadãos, do seu dinheiro esta oferenda deu».

CIL II 13; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 308-309; ILER 449; Piernavieja, 1977, n.º 13; Encarnação, 1984, n.º 73; García, 1991, n.º 251.

C.A.F. / J.C.R.



121

121

Cabeça de Tyche/Fortuna

Séc. I d.C.

Mármore

40,3 x 36,7 x 32 cm

Mértola

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.9.3)

Esta cabeça feminina torreada – ou seja, cotoada por torres (ou muralhas) – pertencia a uma estátua marmórea de grandes dimensões que se ergueria, sem dúvida, num templo ou num espaço exterior público e monumental da cidade romana de *Myrtilis*, muito possivelmente no respectivo *forum*. Estilisticamente é possível datá-la da época de Augusto. Figura, sem dúvida, uma deidade de cariz tutelar e protectora da própria cidade, conforme se pode deduzir das características iconográficas e materiais antes referidas. Comummente é identificada com Cibele, mas o culto da deusa frígia só mais tardiamente se expande de forma explícita na Lusitânia (cfr., *ug.*, García y Bellido, 1967, p. 45); parece-nos, pois, preferível classificá-la como a personificação da Fortuna – do destino deificado – da própria cidade de *Myrtilis*, à semelhança dos exemplos de uma *outra* cabeça feminina torreada proveniente de *Italica*, na vizinha Bética, e de uma terceira descoberta na *villa* romana de Els Munts, nos arredores de *Tarraco*, peças mais tardias mas com evidentes afinidades iconográfico-simbólicas e atribuíveis a Fortuna/Tyche (Balil, 1988, n.º 175; Niemeyer, 1993; *id.*, 1993a; León, 1995, n.º 48).

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 333; Souza, 1990, n.º 1; Matos, 1995, n.º 21.

J.C.R.

Estatueta de Fortuna

Séc. II d.C.

Bronze

8,5 x 3,6 x 1,6 cm

Pombalinho

Santarém

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. 17869)



Representação da Fortuna na sua versão alada (*Fortuna alata*). A deusa enverga uma longa túnica e ostenta, sobre a cabeça, uma coroa muralhada, atributo de evidente cariz tutelar; trata-se, possivelmente, de uma Fortuna tópica – isto é, ligada à protecção de uma *civitas* e respectivo *ager* –, ainda que a peça em análise possua características físicas adequadas a um culto doméstico, de larário. Faltam-lhe hoje os respectivos atributos, mas os braços, embora mutilados, surgem posicionados de forma compatível com os modelos iconográficos clássicos: uma cornucópia amparada com a mão esquerda; e um leme dirigido com a direita – ou ainda, em alternativa (e então vincando o cariz tutelar do *numen*), uma pátera segura com esta mão.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 306-307 e fig. 142; Freitas, 1987, n.º 91; Pinto, 1996, n.º 39.

M.N.A. / J.C.R.

Estatueta de Fortuna

Séc. I d.C.

Bronze

16 x 6,5 x 2,7 cm

Lameirancha

Torres Novas, Santarém

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. 17905)

Fortuna surge aqui representada por uma mulher jovem, mas magestosa, envergando uma longa túnica e coroada por um pequeno diadema. Como atributos segura, na mão esquerda, uma cornucópia dupla plena de elementos vegetalistas; a mão direita apresenta-se em posição de segurar o leme do Destino, que ora falta. Trata-se de uma peça de grande qualidade, por certo cópia de um protótipo clássico, executada muito provavelmente na época de Augusto e produto de importação. As suas características físicas apontam para um culto doméstico, de larário.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 305-306 e fig. 141; Freitas, 1987, n.º 93; Pinto, 1996, n.º 35.

M.N.A.



NUMINA TUTELARES

Os Genii

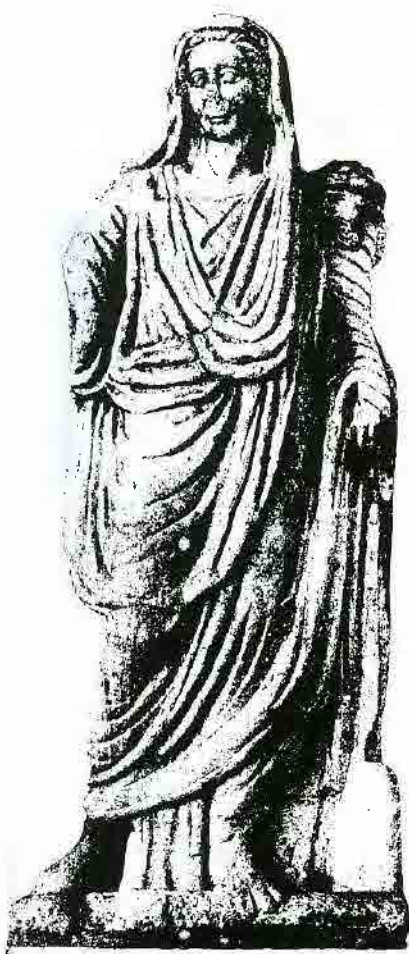
«Na mitologia romana, os *Genii* – Génios – são seres imanes não só a cada indivíduo, como, também, a cada lugar, a cada pessoa moral (sociedade, colégio, cidade, etc.), cujo ser espiritual simbolizam. Nasceram ao mesmo tempo que o homem ou que a coisa a que estão ligados e têm como função essencial conservar a sua existência. Representam um papel, bastante misterioso aliás, na geração do indivíduo». «A tendência para distinguir um “génio” em todo o ser é tão forte que mesmo os deuses têm o seu génio». «Para as mulheres, o Génio é substituído por uma *Juno*».

(Grimal, 1992, p. 183)

«Juntamente com os *Lares* (...) os romanos tinham o *Genius*, que “exprime o que há mais subtil na concepção do ser divino”. Os *Genii* existiam por toda a parte: *nullus enim locus sine Genio*. Muitas vezes representavam-nos como serpentes. Quase sinónimo de *Genius* era *Tutela*. «Havia não só Génios de sítios determinados (fontes, etc.), mas de cidades, de indivíduos e de povos».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 194)

Genius – etimologia: Cfr. o verbo *geno*, -is, *genui*, *genitum*, *gignere*, “gerar”, “dar à luz”, “criar”, “dar origem a” (v. Ernout/Meillet, 1985⁴, p. 271).



XXIV – Estátua do Génio da *Colonia Norbensis Caesarina*, Cáceres, séc. I d.C.

O *Genius* desta cidade é representado por uma figura andrógina – *sive mas sive femina* –, com a cabeça coberta por um véu sacerdotal e sustentado, com a mão esquerda, uma cornucópia plena de frutos; na mão direita, que ora falta, certamente seguraria uma pátera. Estes atributos iconográficos remetem para um *numen* tutelar intermediário entre a comunidade que protege e os outros deuses, evidenciando o pacto entre ambos estabelecido através do cumprimento ritual da *pistas*. Representa, também, a força propiciadora da fertilidade, abundância e riqueza quer da *urbs*, quer dos respectivos *agri*, ou campos, pois o poder interventivo do Génio de uma cidade – de uma *civitas* – estende-se, benéfico, a todo o seu território [Beltran Lloris, 1982, p. 87 e lam. XXXIV] – J.C.R.

Os Lares

«Deuses romanos, sem dúvida de origem etrusca.» «Os Lares eram representados sob a forma de adolescentes, tendo na mão um corno de abundância e rodopiando sobre a ponta do pé. O seu vestuário é curto, como convém a deuses ágeis».

(Grimal, 1992, p. 269)

«Os Lares, na crença dos romanos, eram divindades que protegiam não só as casas e os campos, mas os indivíduos, as cidades e mesmo certas colectividades. Havia *Lares viales* para os viajantes, *Lares vicorum* para os bairros, *Lares militares* para os soldados, *Lares compitales* para as encruzilhadas».

(Leite de Vasconcellos, 1905, p. 191)

Lares – confronto etimológico: Com o substantivo *larva*, -ae, “espírito dos mortos”, “espectro”, “fantasma”

(v. Ernout/Meillet, 1985⁴, p. 341 e 342).

A Tutela

«A Tutela deve aproximar-se do *Genius*. Efectivamente, *Tutela* é invocada na antiga religião como *genius* e como *fortuna*; serve ainda de substituto à *juno*».

(Étienne, 1974², p. 331)

Tutela – etimologia: Cfr. o verbo *tueor*, -ēris, *tuitus sum*, *tueri*, “ver”, “olhar” (sentido original); “guardar”, “proteger” (sentido comum); cfr. o adjectivo verbal *tutus*, “que está em segurança”, “que está protegido”; mas também aquele “que protege”; e o substantivo comum *tutela*, “defesa”, “protecção”. *Tutela*, pois, “a que vela sobre”, “a que protege vendo” (v. Ernout/Meillet, 1985⁴, p. 706).

XXV – Serpente de bronze

possivelmente alusiva a um génio tópico, Ferragudo (Lagoa), séc. I-III d.C.

(segundo desenho in Leite de Vasconcellos, 1913, p. 520).

A presente peça foi descoberta «sob um solo de formigão e num plano muito inferior ao assentamento dos edifícios romanos» (Veiga). Esta afirmação de Estácio da Veiga tem levado alguns autores – incluindo ele próprio – a considerar o objecto em análise como de origem proto-histórica. Porém, o contexto arqueológico na zona do achado parece apontar, apenas, para vários momentos já do período romano; efectivamente, no séc. XIX foi ali descoberto um conjunto de cetárias, além das ruínas de uma *villa* com seus «sumptuosos edifícios recamados de preciosos mosaicos» (id.), não se tendo detectado quaisquer testemunhos



evidentes de outras épocas. A maior profundidade a que se encontrava a serpente de bronze, relativamente às construções imperiais então observadas, pode – e deve – apenas significar que ela foi intencionalmente enterrada no período romano, fazendo pois necessariamente a um nível inferior ao dos vestígios arquitectónicos; aliás, esta suposição adequa-se da melhor maneira à hipótese de Leite de Vasconcellos, que se confessa tentado a ver neste objecto a representação simbólica de um *genius loci*. Assim, provavelmente no âmbito de um ritual mágico-religioso destinado a garantir o apaniguamento do génio do lugar e mesmo de convocar a sua benfazeja protecção, foi este ex-voto

enterrado no sítio que ora se pretende a conservar e habitar – ou, então, durante uma profunda reforma dos edifícios já existentes em suma, num acto de fundação ou de reconstrução. Embora defendamos, pois, com argumentos que nos parecem pertinentes – e na esteira de Leite de Vasconcellos e de Salomon Reinach –, a plena romanidade desta peça serpentiniforme, não possuímos dados que nos permitam estreitar o âmbito cronológico provável em que a inserimos (séc. I-II d.C.) [Veiga, 1891, p. 181 e est. XXI n.º 5; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 520 e fig. 282; Reinach, 1921, p. 465 n.º 1; Santos, 1971, p. 135-138; Freitas, 1987, p. 69] – J.C.B.



125



126

125

**Ara consagrada ao *Genius*,
por *Saturninus*, filho de *Caturus***

Séc. II d.C.

Granito

69 x 32 x 20 cm

Monte do Castro, Alvarelhos

Santo Tirso, Porto

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 16711)

Ara com moldura sob a cornija e na base; o capitel apresenta uma estilização de frontão e toros laterais pouco desenvolvidos; no topo e ao centro ergue-se uma saliência de forma ovóide, representação simbólica da chama perene do sacrifício, ou de uma oferenda ao Génio [um ovo? uma pinha? (cfr. os exemplos pompeianos referidos por Leite de Vasconcellos, 1913, p. 298, nota)]. Paginação do texto com alinhamento à esquerda e à direita; a fórmula final situa-se fora do campo epigráfico, ocupando a base do monumento. Dedicatória ao GENIVS como específica entidade tutelar pessoal de um indivíduo do sexo masculino, neste caso do próprio dedicante, *Saturninus*, filho de *Caturus*; personagem que se faz identificar segundo o tradicional sistema onomástico de cariz paleohispânico, através de um patronímico indígena que se sucede a um nome individual, este no entanto já latino.

GENIO / SATVR/NINVS / CATVR/ONIS
F(ilius) / V(otum).S(olvit).L(ibens).A(nimo). //

«Ao Génio, *Saturninus*, filho de *Caturus*, o voto cumpriu de bom grado.»

CIL II 6338f; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 296-298 e fig. 139; ILER 543; Gamer, 1989, p. 227, DL 11, e est. 60h; García, 1991, n.º 260; Moreira, 1992, n.º 2.

C.A.E. / J.C.R.

126

**Herma consagrada à *Iuno* de *Secunda*,
por *Primogene* e *Felix***

Séc. I-II d.C.

Mármore

64 x 31 x 19 cm

Beja

Museu Regional Rainha D. Leonor, Beja

Pedestal em forma de herma, estreitando do topo para a base; possui uma cavidade e uma saliência central no topo, destinadas ao encaixe de um busto, em bronze, que figuraria *Secunda* (cfr. Rodríguez Oliva, 1990, p. 65); as cavidades rectangulares abertas nas faces laterais poderiam destinar-se à preensão de elementos de suporte para coroas florais, grinaldas e outras oferendas. Paginação do texto seguindo



127 a

tendencialmente o eixo de simetria. Dedicatória a IVNO como específica entidade tutelar pessoal de um indivíduo do sexo feminino, neste caso uma mulher identificada apenas através do respectivo *cognomen*, *Secunda*. O monumento é mandado fazer por dois escravos de *Secunda*, respectivamente denominados *Primogene* e *Felix*, e destinar-se-ia muito provavelmente a figurar no átrio de uma *domus* de *Pax Iulia*, talvez perto do respectivo *lavarium*.

IVNONI / SECVNDÆ .N(ostre) / PRIMOGENE / ET.FELIX.SER(vi) //

«À Iuno da nossa *Secunda*. *Primogene* e *Felix*, (seus) escravos.»

ILER 368; Encarnação, 1984, n.º 229; García, 1991, n.º 375.

C.A.E. / J.C.R.

127

**Ara consagrada
ao *Genius* do Ópido Constituído,
por *Caius Annius Valens***

Séc. I d.C.

Granito

81 x 63 x 43 cm

S. Salvador de Aramenha

Marvão, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7089)

Ara trabalhada nas quatro faces; moldura sob a cornija e na base; o capitel deveria ter tido um fôculo central escavado e toros laterais, mas hoje não restam vestígios desses elementos. A inscrição ocupa as faces anterior e



127 b

posterior do fuste. Dedicatória ao GENIVS como *numen* tutelar específico de um «ópido construído» — ou seja, de uma cidade recém-fundada, a futura *Civitas Ammaensis* (cfr. peça n.º 77). Trata-se, inequivocamente, de um monumento público, que estaria colocado em posição de destaque e passível de ser conronado — a epígrafe distribui-se por duas faces opostas —, localizando-se com grande probabilidade no próprio *forum* de *Ammaia*. O dedicante, *Caius Annius Valens*, não indica porém quaisquer eventuais cargos oficiais [a menos que queiramos ver na última linha da face posterior a abreviatura *AED(ilis)*, “edil”, e não a fórmula votiva *A D L*]. Cremos que esta ara pode remontar à época de Augusto, hipótese que os dados paleográficos visíveis não contradizem.

face anterior: GENIO.OPPID[I] /
CONSTITVT[I] / SACRVM
face posterior: C(aius) ANNIVS / VALENS /
A(nimo) L(ibens) D(edit) //

«Consagrado ao Génio do Ópido Constituído.
Caius Annius Valens de bom grado deu.»

Encarnação, 1984, n.º 604; Garcia, 1991, n.º 254.

J.C.R. / C.A.F.



128

Árula consagrada ao *Genius* da Basílica
(expõe-se uma réplica do original)

Séc. II-III d.C.

Calcário

18,2 x 11,2 x 5 cm

Coimbra

Museu Nacional Machado de Castro (E. 198)

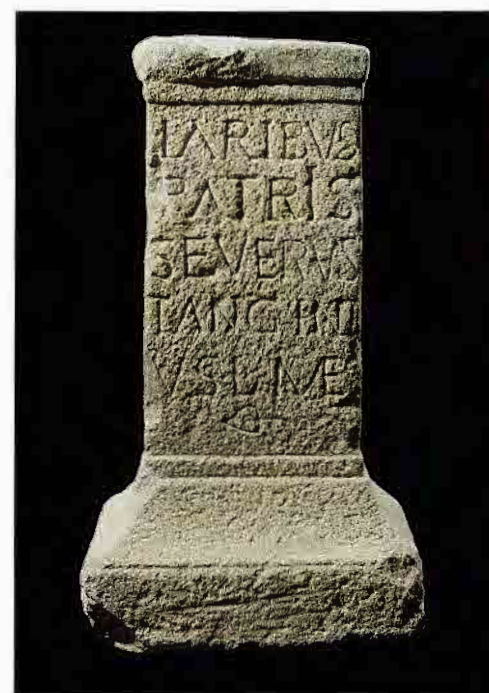
Árula truncada, de que resta o capitel, com volutas, e parte do fuste; moldura sob a cornija. Texto com alinhamento à esquerda e à direita; letras gravadas de forma a evidenciar todos os pormenores dos respectivos *ductus*; na linha 1, *II=E*. Cultua-se aqui o GENIVS, o *numen* tutelar, específico da basílica do *forum* de *Aeminium*, espaço recentemente identificado através de rigorosas escavações arqueológicas (cfr. Carvalho, 1998, p. 185 ss.). A mutilação inferior do monumento impede-nos de conhecer o(s) dedicante(s) e, eventualmente, as condições concenteras em que se realizou esta oferta. Destaque-se a inusitada ortografia *baseleca*, por *basilica*; na epigrafia hispânica encontrava-se já documentada a forma intermédia *baselica*, mas apenas em inscrições mais tardias (cfr. Carnoy, 1906², p. 24 e 25); estaremos perante reflexos ortográficos de vulgares hábitos de oralidade?

GENIO / BASELE/CAE S/[ACRVM] / ----- //

«Consagrado ao Génio da Basílica (...)».

Le Roux/Fabre, 1971, n.º 2; Gamer, 1989, p. 207, BEL
5, est. 62b; Garcia, 1991, n.º 257.

J.C.R.



129

Ara consagrada aos *Lares Patrii*,
por *Severus* filho de *Tanginus*

Séc. I d.C.

Granito

51 x 28 x 23 cm

Mortágua

Viseu

Museu Monográfico de Conimbriga (A. 66)

Ara com moldura sob a cornija e na base; plinto liso, acualmente desprovido de capitel. Texto paginado com alinhamento à esquerda e à direita; na última linha apenas se gravou, ao centro, uma *hedera* deitada. Esta inscrição invoca os LARES PATRII, *numina* especificamente protectores de determinado grupo familiar, na sua mais lata acepção, possuidores de um núcleo de antepassados comuns, ora envoltos numa intemporal aura de heroicização, de divinização. O dedicante faz-se identificar à maneira indígena, apesar de possuir já ele próprio um antropónimo latino.

LARIBVS / PATRÎS / SEVERVS / TANGINI
(*filius*) /¹⁵ V(otum) S(olvit) L(ibens) MÊ(rito) /
(hedera) //

«Aos Lares dos Antepassados, *Severus*, filho de *Tanginus*, cumpriu o voto de bom grado e com razão.»

AE, 1969-70, n.º 248; Étienne *et alii*, 1976, p. 47-48;
Garcia, 1991, n.º 380.

C.A.F.

**Ara consagrada aos *Lares Viales*,
por *Maternus* filho de *Rufus***

Séc. II d.C.

Granito

88 x 41 x 43 cm

Braga

Museu dos Biscainhos, Braga

Ara trabalhada nas quatro faces; base fracturada; moldura sob a cornija; capitel com ténues vestígios dos respectivos tortos, e que possivelmente teria tido um fôculo circular central escavado no topo, actualmente não identificável. Texto paginado com alinhamento à margem esquerda. Dedicatória aos *LARES VIALES*, *numina protectores* dos viajantes que percorrem vias e encruzilhadas. O dedicante identifica-se através do tradicional sistema onomástico indígena, mas utiliza já antropónimos latinos.

LARIBVS / VIALIBVS / MATER / NVS / RVFI
(*filius*) / .L(*ibens*).A(*nimo*).P(*osuit*) //

«Aos Lares dos Caminhos, *Maternus*, filho de *Rufus*, de bom grado colocou.»

Garcia, 1991, n.º 385.

C.A.F.

Ara consagrada à *Tutella*, por *Severa*

Séc. I d.C.

Granito

64 x 27 x 21 cm

Ribeiro de Muro

Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (E. 8234)

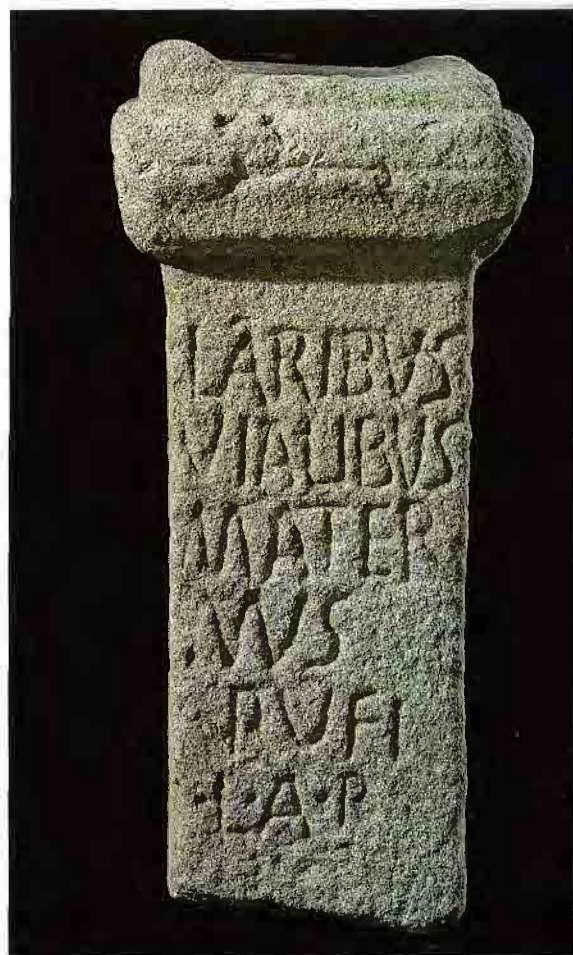
Ara com capitel composto por frontão triangular, à frente e atrás, e toros laterais; no topo foi escavado um fôculo circular central; moldura sob a cornija e na base. O campo epigráfico ocupa o fuste sem delimitação. Dedicatória a *TVTELLA*, levada a cabo por uma mulher cuja origem indígena é evidente, atendendo ao sistema onomástico com que se identifica, embora ostente já um nome pessoal latino: *Severa*; o respectivo patronímico chegou a ser reconstituído como [SA]ELGI, mas não cremos inviável pensar antes no vulgaríssimo antropónimo *Tongius*, ou mesmo — ainda que com menor probabilidade — em *Tangius/-us*, forma documentada numa epígrafe da região. Quanto ao culto de *Tutella* na Península Ibérica, veja-se a síntese de Pena (1981); o exemplar em análise é o único conhecido, até ao momento, na Lusitânia; e, também, o único consagrado indubitavelmente por dedicante de origem indígena.

[S]EVERA / [TO]NGI(?) F(ilia) /
[T]VTELL(a)E / V(otum) A(nimo) L(ibens)
S(olvit) //

«*Severa*, filha de *Tongius* (?), à *Tutela* o voto de bom grado cumpriu.»

Garcia, 1991, n.º 434.

J.C.R.



130



131

CULTOS PRIVADOS

«O ritual romano desenrola-se nos templos, nas casas e nos *fanæ*, ou lugares sagrados destinados ao culto dos deuses. Para tal o romano serve-se do altar (*altaris*), da ara (*ara*) e do lar (*focus*)». «Nos três casos, mais sobretudo nos dois últimos, as dimensões não são uniformes, já que decoram-se com aras cujo tamanho vai desde o metro de altura aproximado que normalmente têm as peças colocadas nos lugares sagrados e nos templos, aos escassos centímetros que podem exibir as que se encontravam nos lares particulares, cumprindo idêntica missão».

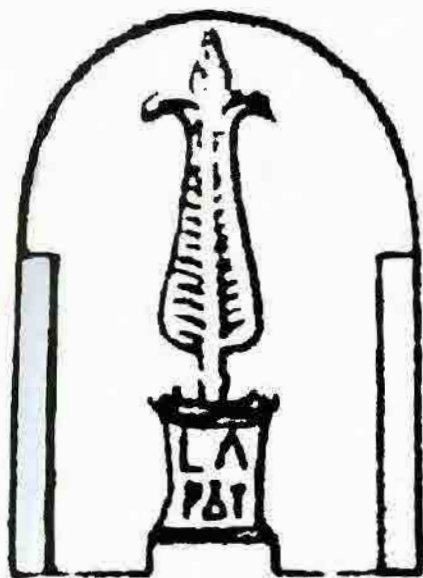
(Montón, 1996, p. 3)

«Resulta bastante problemática a classificação funcional das ámulas». «De facto, apesar da ámula ser um instrumento de culto com uma função genérica bastante clara e consensual, temos de admitir que nem o seu lugar de destino nem o uso que delas se fazia era sempre o mesmo»: «umas estavam nas casas (...) e outras nos templos e santuários». «O voto cumpria-se igualmente quer num lugar público, quer em âmbito doméstico».

(Montón, 1996, p. 8-9 e 10)

Se os cultos domésticos são necessariamente privados, já o contrário pode não ser verdadeiro. De facto, nem sempre um acto devocional privado teve lugar na âmbito restrito do *lararium*, dentro dos muros familiares da *domus* ou da *villa*. Às vezes cumpriam-se em lugares semi-públicos – por exemplo, na sede de uma associação profissional –, ou mesmo públicos. Mas quase sempre o intimismo do voto está bem expresso nas exíguas dimensões do *donum* colocado, a pequena ámula. Na presente secção expomos várias peças que têm, todas elas, um cariz evidentemente privado, mas que testemunham também, atendendo à sua diversa proveniência, as diferentes situações antes referidas. Assim, se o conjunto votivo de Centum Celas foi todo ele descoberto entre os restos de um *lararium* – situação até agora única nos anais arqueológicos portugueses –, já a série de pequenas ámulas provenientes de Conimbriga apontam para múltiplas realidades, pelo menos para ambiente doméstico (n.ºs 145 e, talvez também, 144) e semi-público (n.ºs 143 e 148), desconhecendo-se se algumas das restantes – cujos respectivos contextos originais inteiramente se nos escapam – podem provir, ou não, de locais públicos (relacionar-se-ia, porventura, a n.º 146 com algum estabelecimento balnear da cidade?). Por fim, nomearemos a edícula votiva da Quinta de Marim (n.º 133), achada nas termas de uma *villa* romana; e, sobretudo, a excepcional peça do Soutinho (n.º 132), espécie de *lararium* fundacional e perpétuo na rígida imobilidade dos seus *sacra*.

(J.C.R.)



XXVI – Pormenor de uma lápide votiva representando um *lararium*, Villadecanos (Léon), séc. III d.C.

A presente insculptura localiza-se junto ao canto inferior direito de uma grande tábula moldurada, consagrada aos Lares dos Antepassados por *Aemilius Cilimedes*, pela saúde sua e dos seus, no dia de Júpiter [*Dolichenus*?]. É pelo menos esta a nossa interpretação, desenvolvendo como *L(arihus) P(atriis)* as duas letras que se seguem ao nome do dedicante, contrariamente ao *l(ibens) p(osuit)*, “colocou de bom grado”, sugerido – eventualmente com dúvidas – por diversos autores; a nossa opção articula-se, ainda, com as leituras feitas por Tranoy e por Santamaría quanto à insculptura aqui primordialmente em análise, proposta com a qual genericamente concordamos atendendo, sobretudo, à figuração do nicho, ou edícula, provido de ámula, conjunto que nos remete, com relativa evidência, para um *lararium*. Antes de voltarmos a este assunto, referiremos que a epígrafe se inicia por uma datação consular precisada por indicações de calendário – que, convenientemente transpostas, nos dão o dia

12 de Fevereiro do ano 224 –, e que ostenta outras insculpturas, preenchidas com motivos simbólicos, nomeadamente de cariz astral. Quanto ao tema que aqui nos ocupa, verificamos que dentro do nicho, ao centro, está colocada uma pequena ara com a inscrição *LA / PAT*, certamente interpretável como *LA(rihus) PAT(riis)*, “aos Lares dos Antepassados”; sobre ela ergue-se uma simbólica flâmula, formalmente similar às lâminas argêntas palmiformes, comumente dedicadas a *Jupiter Dolichenus*, «insígnias apropriadas ao deus da Vitória» (Turcan, 1989, p. 161) – o que não permite, segundo cremos, continuar a defender a leitura desta pequena epígrafe como *LAPAT(hum)*, nome latino da labaga, planta com propriedades curativas hemostáticas, relacionando-a com os eventuais padecimentos dos militares e com a reconhecida devoção de alguns destes para com *Dolichenus*. Não há dúvida de que esta importante lápide – que provavelmente assinalava o momento fundacional de um espaço doméstico (porventura como uma outra, de texto similar mas infelizmente muito incompleto, da mesma região:

Eph. Ep. VIII, 312) – necessita de novos estudos, pese embora aqueles que já lhe foram consagrados; a sua complexa simbologia denuncia, talvez, comportamentos sincréticos, naturais para alguém que vivia, em pleno séc. III d.C., mergulhado num ambiente religioso e cultural onde convergiam e se misturavam múltiplas tradições; por certo também aqui terá lugar a pertinente imagem do “conglomerado herdado”, assumida e vulgarizada por Dodds (1977, p. 179) [García y Bellido, 1960; id., 1967, p. 104-105; *ILER* 988 = 5841; Tranoy, 1981, p. 319-320; Santamaría, 1981; Rabanal, 1982, p. 54-55 n.º 14; Diego, 1986, p. 62-63 n.º 43 e láms. XL e XLI; Marco Simón, 1987, p. 147-150 n.º 2; Mangas, 1996, p. 486 n.º 3a; Crespo/Alonso, 1999, n.º 117; Solana/Hernández, 2000, p. 64-66; Moreno Pablos, 2001, p. 177-179; Perea Yébenes, 2001, p. 247-248 e n.º 49] – J.C.R.



XXVII – Vestígios do *lararium*

de Centum Celas, Belmonte, séc. IV d.C.

No âmbito das recentes escavações levadas a efeito nesta casa romana descobriu-se o *lararium* em análise, achado de extrema raridade e da maior importância para o estudo e compreensão dos cultos domésticos na

Hispania, particularmente na Lusitânia. Entre as estruturas subsistentes encontraram-se, no mesmo nível estratigráfico, oito árulas e um pequeno tesouro constituído por 28 moedas dos séculos III e IV d.C., sendo a mais recente – a que representa o *terminus* a partir do qual foi colocada esta oferenda – de Graciano (367-383). Uma das árulas, a única em granito e com inscrição gravada, remete certamente para o momento fundacional da *domus*, no séc. I d.C., mas foi aqui mantida ao longo dos tempos em virtude da sua fundamental importância. As outras sete, hoje desprovidas de quaisquer inscrições por estas terem apenas sido pintadas, apagando-se com o andar dos séculos, datarão da derradeira fase de utilização do larário [elementos pela primeira vez publicados no presente livro: veja-se H. Frade, «O *lararium* da villa romana de Centum Celas»; e C. Ferraz, fichas das peças n.ºs 134-141] – H.F.



132

130

Edícula figurando um *lararium*

Séc. II d.C.

Granito

58 x 37 x 31 cm

Soutinho

Aguiar da Beira, Guarda

Museu Histórico e Arqueológico de Viseu

(N.º JC-79-6)

Edícula escavada num bloço de granito apenas lavrado na face frontal, destinado pois a ser embutido numa parede (cfr. Coelho, 1948, p. 286-287); o nicho é ladeado por dois colunelos e superiormente rematado por um arco de volta perfeita delimitado por dois sulcos

concêntricos e encimado por um frontão triangular, ora truncado. No interior da edícula encontram-se representadas duas árunas em relevo, sensivelmente iguais; ambas ostentam moldura na base e sob o capitel, sendo este formado por toros laterais e frontão triangular. Na áruna da esquerda, o respectivo fuste encontra-se integralmente preenchido por uma inscrição formada por quatro linhas, cada qual contendo duas letras: GE/NI/OC/OR//; na áruna da direita, uma âncora em relevo ocupa as zonas medial e superior do fuste. Tem sido grande a controvérsia gerada em torno da interpretação deste monumento, podendo afirmar-se que até agora se expressaram sempre mais dúvidas do que certezas: Qual a leitura

correcta da epígrafe? Como interpretar a âncora relevada? Que representa, afinal, o monumento no seu todo? E qual a sua função? Relativamente à primeira questão, dividem-se os autores entre a leitura GENIO COR, e SENIO COR. Transcrevamos dois trechos que bem explicitam ambas as posições: «COR pode interpretar-se *Cor(nelius)*, e então a lápide seria uma dedicatória de um Cornélio a um Génio (...), ou *Cor(nelii)*, e neste caso teríamos uma dedicatória ao génio de uma pessoa» (Encarnação, 1975); «Será *Senio* uma divindade a quem *Cor(nelius)* dedica o monumento? Será *Senio* um defunto recordado desta forma por um familiar? Será *Senio* que dedica este monumento a outra pessoa?» (Vaz, 1997). Quanto à âncora, já José d'Encarnação se interrogara se seria (apenas) mero elemento decorativo. E, como vimos, Inês Vaz hesita mesmo em classificar esta edícula como votiva, ou como funerária. No entanto, cremos que uma análise atenta e conjugada de todos os elementos representados nos pode fornecer alguma luz e indicar um caminho viável quanto à interpretação de tão singular monumento. Começemos pelo aspecto geral da peça; o que poderá representar uma edícula com duas árunas dentro? Muito provavelmente, um *lararium*. Como paralelo, recordemos o nicho-larário figurado na lápide de Villadecanós, León, em cujo interior se vê uma áruna com a inscrição LA/PAT, decerto LA(*rius*) / PAT(*rius*), ou seja, "aos Lares dos Antepassados" (Santamaría, 1981; Crespo/Alonso, 1999, n.º 117). Na sequência desta hipótese, parece-nos lógico ler na nossa áruna da esquerda, tal como o fizera já Encarnação, GE/NI/O C/OR(*nelii*), ou seja, "ao Génio de Cornélio"; o G inicial, cujo traço 2 surge sinuoso e dirigido para baixo, pode efectivamente induzir a uma falsa leitura S, porém trata-se inequivocamente de um G, em tudo similar a alguns exemplos 'cursivos' de *Alburnus Maior* seriados por Cagnat (1914, p. 8), do séc. II d.C. Quanto à âncora da áruna direita, pensamos que deverá simbolizar um *nimen* preciso, porventura de cariz tutelar. Qual? Kirsch (1924, col. 2002) afirma, peremptório, que «a âncora como símbolo é de origem puramente cristã»; e continua: «não conhecemos monumentos pagãos anteriores ou contemporâneos da origem do cristianismo, sobre os quais esta figura apareça como símbolo de uma ideia religiosa ou funerária»; conclui tornar-se «necessário deduzir que foram os fiéis de Cristo que criaram esta imagem simbólica». Será a âncora da edícula de Soutinho uma alusão à precoce cristianização do Ocidente peninsular? Não o cremos. Na verdade as afirmações de Kirsch não parecem ser inteiramente correctas; bastará folhear o catálogo das moedas romanas

imperiais conservadas no Museu Britânico para verificarmos que a âncora surge, em alguns casos – embora do Baixo Império –, como explícito atributo da *Providentia* (cfr., u.g., Carson, 1962, p. 196 e est. 28, n.ºs 812-817, cunhagens de Severo Alexandre, de 231 d.C.; cfr. ainda Martin, 1982, p. 414-420). Será à Providência, como virtude deificada de cariz tutelar, que se reporta a segunda árula patente na edícula em análise? É bem possível. E esta hipótese – não mais do que uma hipótese, sublinhemos – emprestará ao monumento de Soutinho uma outra dimensão: em estreito paralelo com a invocação do Génio individual de um determinado cidadão surgirá uma simbólica alusão à Providência, essa virtude tão cedo ligada, na Hispânia, ao Culto Imperial, e que se veio a transformar, desde finais do séc. I d.C., num verdadeiro "título de corte": «exprimindo a preocupação que o imperador tem pelos seus súbditos, a *Providentia*, agora, caracteriza o bom soberano» (Étienne, 1974, p. 331). Neste singular monumento votivo um *pater familias* reunirá, num só culto, o seu *numen* pessoal e a virtude providencial através da qual a protecção do Imperador se projecta amplamente sobre toda a sociedade, sobre todos os cidadãos (sobre a noção de *Providentia*, a sua deificação e percurso simbólico no âmbito da ideologia imperial, veja-se a essencial obra de Martin, 1982). Sincretismo materialmente operado em forma de larário, patenteando perante toda a família, no seu sentido mais alargado, que a Providência imperial também a protegeria, mas apenas por intercessão do *dominus*. Podemos ainda imaginar este *lararium* 'fixo' incrustado na parede do átrio de uma *villa*, acaso próximo do larário propriamente dito onde o *pater* e os familiares praticariam a *pietas* para com os seus deuses e antepassados.

GE/NI/O C/OR(neli) //

«Ao Génio de *Cornelius*.»

Encarnação, 1975, p. 189; García, 1991, n.º 191; Vaz, 1997, n.º 108.

J.C.R.



133

133

Edícula votiva

Séc. III d.C.

Mármore

74 x 60 x 34 cm

Quinta de Marim

Olhão, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.40.1)

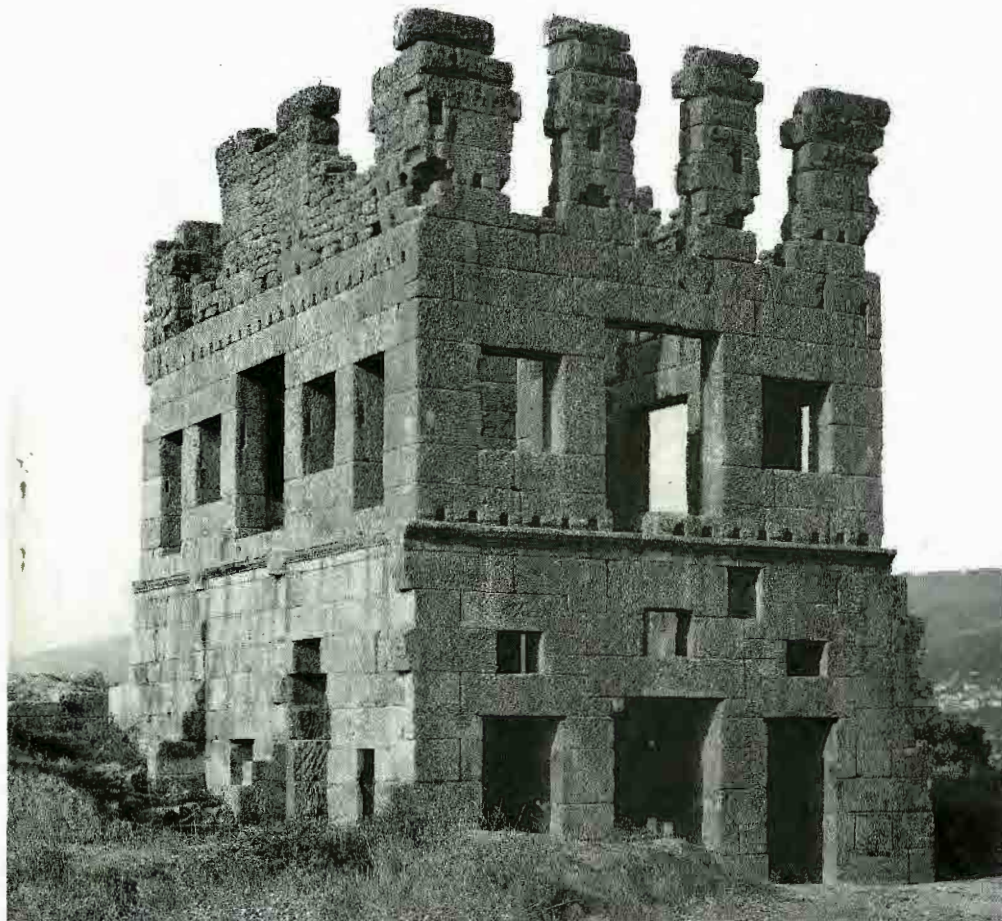
Edícula formada por um nicho ladeado por colúnelos providos de capitéis de tipo jónico, com volutas e florão central, e encimado por um arco de volta perfeita profusamente moldurado; um frontão triangular, assente sobre pilastras formadas por pares sobrepostos de elementos em SS simetricamente afrontados, coroa e sublinha aquele arco; ao centro do

típano, uma corola quadripétala relevada; «ramos de heras coleantes decoram a parte superior das vertentes do fastígio» (Matos, 1995). Este monumento foi descoberto no contexto de um edifício balnear pertencente à *villa* romana da Quinta de Marim, tendo certamente funcionado como edícula votiva de carácter privado, abrigando árulas ou estatuetas presumivelmente relacionadas com cultos de cariz aquático e salutífero.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 479-480; Puig y Cadafalch, 1961, p. 57, fig. 28 (que, estranhamente, classifica esta peça como urna cinerária; cfr. ainda Quartino, 1997-98, p. 511 e 516 fig. 3); Matos, 1995, n.º 121.

M.N.A. / J.C.R.

A "Torre" de *Centum Celas*



134-141. CONJUNTO DE OITO ARAS PROVENIENTES DO LARARIUM DE CENTUM CELAS

134

Ara consagrada a *Venus* e a *Minerva* (?), por *Lucius Caecilius* (?)

Séc. I d.C.

Granito

33 x 16,5 x 14,5 cm

Torre de *Centum Celas*

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra



134

Base e capitel bem demarcados, este com dois toros lisos que ladeiam dois fôculos pequenos e pouco profundos. Não existe molduração do campo epigráfico, correspondendo este à totalidade da superfície do fuste e à base; no fuste distinguem-se 7 linhas completas, bem demarcadas, com letras muito homogêneas (de cerca de 1 cm); na base, temos uma linha incompleta de letras iguais às anteriores, que termina com letras maiores e mais profundas, claramente posteriores, onde se lê a fórmula final consecratória: A.L.V.S. O estado avançado de erosão da superfície epigrafada e o inusitado das fórmulas impedem-nos de apresentar uma leitura completa e fundamentada. Parece, porém, que se poderá sugerir estarmos perante um ex-voto colocado de livre vontade por um dedicante, eventualmente *Lucius*

Caecilius (cujo cognome se não consegue integralmente decifrar). Colocado muito possivelmente *pro san(itate)* – fórmula que não é corrente, sendo mais vulgar *pro salute* – e [seríamos tentados a aventar] também pela vitória de..., as divindades invocadas serão *Vénus* e, talvez também, *Minerva*; assim sendo, a epígrafe denotaria devoções eminentemente dirigidas a deuses do panteão romano. Mas, afinal, em favor de quem – ou de quê – foi esta ara dedicada? No fim da segunda linha, exactamente onde a redacção do texto faz prever a indicação do objecto que se pretende favorecer, lê-se VICI; trar-se-á do genitivo de *vicus*, "povoação", "lugat"? As estruturas até agora descobertas em *Centum Celas* revelaram apenas uma grande casa senhorial, não sendo porém impossível que ela tenha constituído o núcleo original e central de uma povoação que se encontre ainda por escavar. Em tal casa central, muito provavelmente pertença do *magister* do *vicus*, a colocação da ara em análise terá correspondido ao momento fundacional desta *domus* e, assim, ao do próprio *vicus*, assegurando-lhes perene incolumidade e triunfo sob a explícita protecção dos deuses [*Vénus*; *Minerva*(?)]; deste modo se explicaria a sua conservação ao longo dos tempos no *lararium*



135

doméstico, onde surgiu em contexto tardio, muito provavelmente do séc. IV d.C., apesar do seu fabrico remontar a pleno séc. I.

PRO SAN[.....] / [...] ET VICT[...]. VICI /
[Lucius] CAECI[L(ius)] [...] ATOR [...] /
VENERI / BE[....] [MIN(?)]ERV[...]. /
[.....]LAENDOS / [...]I[.....]TEC / [.....].
A(nimo).L(ibens).V(otum).S(olvit) !!

«Pela incolumidade (...) e triunfo (?) do *vici* (?),
Lucius Caecilius (?) (...) a Vénus (...) e a Minerva
(?) (...) de bom grado o voto cumpriu.»

Inédita.

C.F.

135

Ara anepígrafa

Séc. IV d.C. (?)

Mármore

52 x 27 x 18 cm

Torre de Centum Celas

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra

No capitel, bem demarcado do fuste, encontra-se um fôculo ladeado por dois toros cingidos por cordas. Decoração das faces laterais do fuste por jarro e pátera, esta truncada.

Inédita.

C.F.



136

136

Ara anepígrafa

Séc. IV d.C. (?)

Mármore

43 x 22 x 11 cm

Torre de Centum Celas

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra

Molduração múltipla em rebaixo directo, tanto do capitel para o fuste como deste para a base.

Inédita.

C.F.



137

137

Árula anepígrafa

Séc. IV d.C. (?)

Mármore

32,5 x 12 x 9 cm

Torre de Centum Celas

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra

Aspecto muito tosco, simetria imperfeita; capitel arredondado e base mal demarcada. Na face posterior, perto da base e a meio da sua largura, apresenta uma depressão côncava alongada.

Inédita.

C.F.



138

Árula anepígrafa

Séc. IV d.C. (?)

Mármore

22,5 x 11 x 6 cm

Torre de Centum Celas

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra

Uma molduração simples faz a separação do fuste para o capitel e para a base, apenas na frente; capitel decorado com um frontão em cujo topo o fôculo é substituído por uma ligeira depressão que acompanha a forma rectangular da peça.

Inédita.

C.F.

Árula anepígrafa

Séc. IV d.C. (?)

Mármore

17 x 7 x 5 cm

Torre de Centum Celas

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra

Molduração muito tosca, mal se distinguindo o capitel e a base relativamente ao fuste.

Inédita.

C.F.



139

Árula (fragmento anepígrafo)

Séc. IV d.C. (?)

Calcário

11,5 x 12 x 3,5 cm

Torre de Centum Celas

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra

Trata-se da metade superior, anepígrafa, de uma árula. Molduração muito simples distinguindo o fuste da base; situa-se aqui um encaixe frontal, possivelmente para suspensão de gancho destinado à deposição de grinaldas.

Inédita.

C.F.

140

Árula (fragmento anepígrafo)

Séc. IV d.C. (?)

Calcário

14 x 11,5 x 2 cm

Torre de Centum Celas

Belmonte

I.P.P.A.R., Direcção Regional de Coimbra

Trata-se da metade inferior, anepígrafa, de uma árula. Ostenta na base um orifício para a introdução de um espigão destinado a assegurar a posição vertical desta delgada peça.

Inédita.

C.F.



140



141



"Nifeu" da *domus* conimbrigense conhecida por «Casa dos Repuxos», no qual foi descoberta a árula n.º 145.

142-149. SÉRIE DE OITO ÁRULAS PROVENIENTES DE CONIMBRIGA

142

Árula consagrada a *Iuppiter Optimus Maximus*, por *Publius Igius Lupus*

Séc. II-III d.C.

Calcário

12,5 x 9 x 6,5 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.144.4)

Árula fracturada ao nível da zona superior do fuste; trabalhada nas quatro faces; o fuste está separado da base por uma moldura simples. A inscrição ocupa a zona central da face anterior do fuste e é constituída por caracteres gravados com um punção de ponta triangular; total ausência de elementos auxiliares de paginação e de pontuação. Árula dedicada a *IVPPITER OPTIMVS MAXIMVS*, surgindo o teónimo e respectivos epítetos na forma mais vulgar, maximamente abreviada. Apresentamos uma nova interpretação para o nome do dedicante, vulgarmente lido como *Picus Lupus*, até porque não parece fazer sentido existir um indivíduo portador apenas de dois *cognomina* — o primeiro dos quais, aliás, de extrema raridade (cfr. Kajanto, 1982, p. 216 e 232); considerou-se antes que se trata de um cidadão,

ou pelo menos de um indivíduo portador de *trianomina*, cujos vários elementos onomásticos foram confundidos em anteriores leituras em virtude da falta de pontuação: *P(ublius) Igius Lupus*; o gentílico *Igius*, apesar de pouco frequente, ocorre no mundo romano (cfr. Solin/Salomies, 1988, p. 96); a curvatura do *G* induz-nos a considerar um traço 2 que teria sido dirigido para baixo, como, por exemplo, na linha 3 da árula consagrada a Minerva (n.º 143). Nesta inscrição não existe uma fórmula votiva, a menos que supusermos a existência de um *S* no extremo final da segunda linha, apagado com o tempo, o que nos permitiria interpretar como *S(olvit)*, "cumpru", o desgarrado *S* central da derradeira linha.

[I(ovi)] O(ptimo) M(aximo) P(ublius) IG[I]/VS
LVPV/S //

«A Júpiter Ótimo (e) Máximo. *Publius Igius Lupus* (colocou).»

Garcia, 1987, n.º 4; id., 1991, Ad. 24; Dias, 1991, p. 468, n.º 126; *HEp.* 2, n.º 782.

A.R.



142



143

143

Árula consagrada a *Minerva Sancra*,
por um *collegium*
Séc. II-III d.C.
Calcário
20 x 8 x 6 cm
Conimbriga
Condeixa-a-Nova, Coimbra
Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.144.2)

Árula trabalhada nas quatro faces; o capitel, fracturado, não possui qualquer tipo de decoração, sendo constituído, apenas, por um plinto rectangular sobre o qual se esboçam vestígios de um frontão triangular ladeado por toros; o fuste encontra-se separado do capitel e da base por elementos de moldura; a base ostenta dois orifícios nas faces posterior (cerca de 1,5 cm de profundidade) e anterior (cerca de 2 cm de profundidade), provavelmente destinados à fixação do monumento em posição vertical. A inscrição é constituída por caracteres de tipo 'cursivo', gravados com um punção de ponta triangular; são visíveis linhas auxiliares nas três primeiras linhas; o texto apresenta-se alinhado à esquerda; a última linha mostra ao centro uma incisão que consideramos um ponto,

muito provavelmente uma *hedera* estilizada; no final do teónimo parece não existir espaço para o *E*, podendo admitir-se que ou está subentendido, ou estaria acoplado num nexo *AE*, como ocorre noutros monumentos de Conimbriga (v.g., Étienne *et al.*, 1976, n.ºs 60 e 64). A presente árula é dedicada a MINERVA SANCRA, ou SANCTA; de facto, pensamos que o *G* comumente lido ao centro da linha 2 desta epígrafe se revela antes um *C*, e que a palavra *Sancra* aí registada poderá consistir num simples erro de *scriptor* ou de lapicida e esconder, afinal, o vulgar epíteto *Sancta* (cfr., v.g., ILER 5947). Quanto ao dedicante, ou dedicantes, parece plausível tratar-se de membros de um *collegium*, que consagram este monumento a Minerva Santa em prol dos tesoureiros da sua corporação; este *collegium* seria, possivelmente, constituído por indivíduos de condição servil, sendo de momento impossível determinar qual o tipo de agremiação; não se pode, no entanto, ignorar a existência, já antes documentada, de um *collegium* religioso e funerário em Conimbriga (cfr. Santero, 1978, p. 91); recorde-se, a propósito, que *Minerva* era invocada por quase todas as corporações de ofícios, devido aos seus atributos (*id.*, 1978, p. 54). Quanto à nossa interpretação da última linha, convenhamos que a repetição do teónimo na fórmula votiva não é muito frequente, mas que ainda assim não deixa de ocorrer noutras inscrições, parecendo tratar-se de uma forma de reforçar o acto de consagração; uma outra hipótese, mas menos provável, é ver em *TM* as iniciais do dedicante concreto que mandou executar este monumento; uma derradeira alternativa, mais banal — e, por isso mesmo, talvez mais viável — é desenvolver *T(itulum) M(erito)*, ou seja, traduzindo em contexto, «com razão deram esta oferenda e esta inscrição». Correia (1972, p. 330) associa, numa só frase, esta árula com a estatueta de Minerva pela mesma época descoberta em Conimbriga, concretamente na *domus* hoje conhecida como «Casa de *Cantaber*» (cfr. peça n.º 91); porém — e ainda que a ideia seja tentadora —, nada nos garante que ambas as peças provenham do mesmo local.

MINERVAE / SANCRAE / [CO]LLEGIAT[1]
/ ARCARIIIS / DONVM / DE(*derunt*).
T(itulum) M(eritum) //

«A Minerva Sancra (=Santa?). Os colegiais, em prol dos tesoureiros, esta oferenda deram (e fizeram esta) inscrição a Minerva.»

Correia, 1972, p. 330 (simples referência); Garcia, 1987, n.º 2; *id.*, 1991, n.º 410a; Dias, 1991, n.º 124; *AE* 1989, n.º 376; *HEp.* 2, n.º 780; *id.*, 4, n.º 1049.

A.R.



144

144

Árula consagrada a um *Genius*
Séc. II-III d.C.
Calcário
10 x 10,2 x 7,5 cm
Conimbriga
Condeixa-a-Nova, Coimbra
Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.143.2)

Fragmento de árula, da qual resta apenas o capitel e uma pequena parte do fuste, separado daquele por moldura simples; o capitel é constituído por um frontão triangular, ao qual estão adossados dois toros de secção circular, sem qualquer tipo de decoração, assentes sobre plinto rectangular. Devido ao seu estado actual, é impossível determinar se na epígrafe existiram quaisquer elementos auxiliares de paginação, ou pontuação; do conteúdo textual, apenas são visíveis restos de traços na linha 1, que no entanto são suficientemente característicos para autorizarem a leitura GENI[O]. Ignoramos, porém, se se trata de um *Genius* pessoal ou tópico, assim como o respectivo dedicante; a pequena dimensão do monumento, só por si, não nos remete necessariamente para a primeira hipótese, como o demonstra, por exemplo, a árula igualmente exígua consagrada ao Génio da Basílica, proveniente de *Aeminium* (peça n.º 128), ou a de Conimbriga dedicada, exactamente, ao Génio da cidade (Étienne *et al.*, 1976, n.º 6; Garcia, 1991, n.º 203); mas o facto de Correia (1972, p. 329) afirmar existirem «em Conimbriga ámulas caseiras encabeçadas pela dedicatória: *Genio*», evidente alusão ao monumento em análise, permite-nos supor, como provável, a sua origem e funcionalidade doméstica.

GENI[O] / ----- //



145

«Ao Génio ...»

Inédita (referência sumariíssima in Correia, 1972, p. 329; e, a partir deste autor, in Garcia, 1987, p. 44-45).

A.R.

145

Árula consagrada aos *Lares Aquites*,
por *Gaius Caecilius (?) Rufus*

Séc. II-III d.C.

Calcário

18,5 x 8 x 6 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.144.1)

Árula trabalhada nas quatro faces; o capitel, sobre um plinto rectangular, ostenta um frontão triangular, decorado com dois sulcos, ao qual estão adossados dois toros, de secção circular; o fuste está separado por moldura da parte superior e da base; a face inferior, plana, apresenta vários sulcos paralelos, pouco profundos, provavelmente destinados a uma melhor aderência do monumento; essa face ostenta, ainda, duas linhas cruzadas (cerca de 8,5 x 6,8 cm), para as quais não se encontrou explicação quanto à sua funcionalidade, mas que são claramente propositadas. A inscrição ocupa a face anterior do monumento e é composta por caracteres abertos com punção de ponta triangular;

não existem indícios de paginação; a pontuação é visível apenas na primeira linha, separando o teónimo do respectivo epíteto; sobreposto ao *T* da primeira linha, esboça-se um *D*, em módulo menor e muito ténue, podendo talvez ser interpretado como sigla de artífice; de destacar a utilização do nexa trilateral *RVF* no *cognomen* do dedicante e, ainda, o módulo menor do *V* nesse mesmo nome e o exagerado *S* com que finaliza a epígrafe. Esta árula, dedicada aos *LARES AQVITES*, foi descoberta no *impluvium* e junro à fonte da *domus* conhecida como «Casa dos Repuxos» (Correia, 1972, p. 316); o epíteto em causa, *Aquitibus* no dativo do plural, pode considerar-se, apesar de consistir em si mesmo um caso único, como derivado do substantivo latino *aqua*, «água», porventura por influência das formações compostas em *aqui-* (cfr. Ernout/Meiller, 1985, p. 41 col.2); trata-se, cerramente, de um regionalismo, a confrontar com o dativo do singular *Aquiae*, por *Aquae*, patente noutra árula conimbrigense (n.º 146). O dedicante é aparentemente um cidadão romano, uma vez que apresenta *trianomina*; a indicação abreviada do gentílico poderá ser um indício de uma *gens* bem conhecida – com grande probabilidade a *gens Caecilia* –, ou poderá também significar que o elemento onomástico pessoalmente mais importante continua a ser o *cognomen*, remetendo talvez para um indivíduo de substrato indígena.

*L(aribus).AQVITIBV[S] / G(aius) C(aecilius?)
RVFVS / A(nimo) L(ibens) V(otum) S(olvit) //*

«Aos *Lares* Aquáticos (?), *Gaius Caecilius (?) Rufus* de bom grado o voto cumpriu.»

Correia, 1941, n.º 43; id., 1972, p. 316 e 328; Étienne et al., 1976, n.º 9; Encarnação, 1987a, p. 26; Garcia, 1987, n.º 1; id., 1991, n.º 588; Étienne, 1990 (onde se defende, para a presente peça, uma cronologia mais recuada); Dias, 1991, n.º 123; *HEp.* 2, n.º 779; id., 3, n.º 476; Lancha, 2000, p. 174-175 n.5.

A.R.

146

Árula consagrada à *Aqua*,
por *Quintus Iulius C(?)*

Séc. II-III d.C.

Calcário

8,2 x 6,5 x 6 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.144:3)

Árula trabalhada nas quatro faces; capitel com frontão assente sobre um plinto rectangular; o fuste está separado da parte superior por uma moldura; encontra-se fracturada sensivelmente



146

a meio do fuste, o que afecta a leitura da inscrição e nos impede de conhecer a própria forma original do monumento, no seu todo. Da inscrição conservam-se quatro linhas, a última das quais incompleta, sendo no entanto possível a leitura do teónimo e, parcelarmente, do nome do dedicante e das fórmulas votivas; não existem indícios de elementos auxiliares de paginação, nem de pontuação; os caracteres são de tipo 'cursivo', quase que esgrafitados; importa destacar a utilização de *II* em substituição de *E*, quer na desinência do teónimo, quer – aparentemente – no *cognomen*; consideramos as duas primeiras letras da terceira linha como abreviaturas do *praenomen* e *nomen* do dedicante; a última linha corresponderá à desinência do *cognomen*, seguindo-se, possivelmente, uma fórmula votiva comum neste tipo de inscrições. Trata-se de uma consagração à *AQVIA* = *AQVA*, na qual a água em si mesma, o próprio elemento aquático, é deificado; confronte-se a inusitada forma registada, *Aquiae*, com o epíteto da inscrição anterior, *Aquitibus*; estamos, certamente, perante idêntico regionalismo linguístico; é muito provável que a presente árula de *Conimbriga* estivesse associada, tal como a peça n.º 145, a um contexto onde brotassem águas, por exemplo, umas instalações termas ou um fontanário doméstico.

*AQVIAE / SACRVM / Q(uintus) I(ulius)
CII[.]N[.]V[S] A(nimo) [L(ibens) V(otum)
P(osuit)] (?) //*

«Consagrado à Água. *Quintus Iulius (...)*, de bom grado o voto cumpriu (?).»

Garcia, 1987, n.º 3; id., 1991, n.º 9a; Dias, 1991, n.º 125; *HEp.* 2, n.º 781.

A.R.



147

147

Árula consagrada a *Diana Ferox* (?)

Séc. II-III d.C.

Calcário

8 x 8 x 7,5 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.143.1)

Fragmento de árula, da qual resta apenas o capitel e uma pequena parte do fuste, separado daquele através de uma moldura simples; o capitel é constituído por um frontão triangular, ao qual estão adossados dois toros, de secção circular; estes apresentam, tanto na face posterior como na face anterior, uma decoração com rosetas de seis pontas, inscritas em círculos; na face anterior do fuste resta apenas pouco mais de metade de uma linha, sendo visíveis quatro caracteres bem marcados, gravados com punção de ponta triangular; de referir, ainda, que este monumento apresenta na face lateral direita três traços fortemente vincados, os quais poderão ser posteriores à original utilização do monumento, desconhecendo-se o respectivo significado. Devido ao seu estado actual, é impossível determinar se na epígrafe existiram quaisquer elementos auxiliares de paginação, ou pontuação; das quatro letras — incompletas — ora subsistentes considerou-se possível que as duas primeiras correspondam ao final da forma dativa do teónimo DIANA, ao qual se seguiria o início de um epíteto, porventura FEROX; embora este se trate, epigraficamente, de um caso muitíssimo raro, senão mesmo único, não é impossível admitir a sua referência, uma vez que poderá ter existido influência literária, a partir de um texto de Marcial (cfr. Carter, 1902, p. 30, col. 1); é também possível que em ambos os casos se recolhesse um epíteto que, embora pouco documentado, fosse comumente conhecido; ainda no domínio dos epítetos, poderia aceitar-se *Felix*, que ocorre associado a Diana numa legenda monetária (cfr. Cesano, 1961², p. 1743, § e). Mas estas últimas duas letras poderão, afinal, corresponder apenas ao início do nome do dedicante, sendo então vastas as hipóteses de reconstituição; apenas com base nos *cognomina* recolhidos na epigrafia de Conimbriga, poderíamos propor *Felix* ou *Festiva*, antropónimos aqui associados a indivíduos de condição servil (cfr. Étienne *et al.*, 1976, n.ºs 50, 51, 54 e 60).

[DIA]NE FE/[ROCI (?)] ----- //

«A Diana Intrépida (?) ...»

Inédita

A.R.



148

148

Árula consagrada a *Liber Pater*, por *Valerius Daphinus*

Séc. II d.C.

Calcário

21,3 x 8,3 x 8,1 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Monográfico de Conimbriga (A 3456)

Árula trabalhada nas quatro faces; o capitel, assente num plinto paralelepípedo, evidencia um frontão triangular, ao qual estão adossados dois toros cilíndricos, sendo visíveis marcas centrais nos respectivos topos, provavelmente resultado da fase de preparação da pedra antes de ser talhada; detectam-se também linhas pouco profundas que definem o plinto e o frontão; a base, plana, encontra-se separada do fuste por uma moldura simples e ostenta um orifício (c. 5 cm prof.) centrado na face inferior, sem dúvida destinado à fixação vertical desta peça. A inscrição ocupa a face anterior da árula;

o texto encontra-se de um modo geral alinhado à esquerda, com excepção das duas últimas linhas que tendem para o eixo de simetria; os caracteres foram gravados com punção de ponta triangular; a fórmula votiva destaca-se, uma vez que surge em módulo maior que as restantes letras; ostenta linhas auxiliares, bem marcadas, com excepção da última, correspondente à fórmula votiva; a pontuação, triangular, é visível apenas na derradeira linha. Esta árula, dedicada a LIBER PATER, foi descoberta dentro de um recinto formado por «compartimentos de carácter utilitário, entre os quais um que serviu provavelmente de adegas, com um ranque ou lagareta forrado de *opus signinum*» (Correia, 1972, p. 329). O dedicante, provavelmente um liberto, é portador de *duanomina*; o *cognomen* *Daphinus* é de origem grega; a utilização de uma fórmula votiva, *animo libens posuit*, considerada típica da província da Lusitânia (Étienne *et al.*, 1976, p. 34), reforça a hipótese de se tratar de um autóctone de condição servil, ao qual foi conferido um nome grecizante. Saliente-se, ainda, a presença de um *A* tenuemente esboçado sobre a face dianteira da base, à esquerda, possível sigla do artífice que executou o monumento.

LIBERO / PATRI / VALERIVS / DAPHI^{VS}NVS
/ A(nimo).L(ibens).P(osuit) //

«A *Liber Pater*, *Valerius Daphinus* de bom grado colocou.»

Correia, 1972, p. 329-330; Soares, 1966; Étienne *et al.*, 1976, n.º 13; Gámez, 1989, p. 208, BEL 13, est. 61b; García, 1991, n.º 389.

A.R.



149

149

Árula consagrada a uma divindade desconhecida, por *Fortunata*

Séc. III-IV d.C.

Calcário

5,1 x 2,7 x 2,4 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.143.3)

Árula de dimensões extremamente reduzidas, trabalhada nas quatro faces; falta-lhe o capitel, conservando a quase totalidade do fuste e a base; estes dois elementos articulam-se entre si directamente, sem recurso a qualquer moldura de ligação. O campo epigráfico ocupa a face anterior do fuste e é constituído actualmente por quatro linhas (originalmente conteria, com grande probabilidade, mais uma primeira linha); os caracteres são de tipo 'cursivo', esgrafitados sobre o suporte, sendo possível a leitura da desinência dativa do teónimo, do nome do dedicante e da fórmula votiva; esta inscrição não apresenta elementos auxiliares de paginação, nem são visíveis indícios de pontuação. A desinência dativa *-co*, patente no final da primeira linha conservada, remete-nos, com grande probabilidade, para um teónimo de tipo paleohispânico, ou para um epíteto de cariz toponímico; pensamos que dificilmente toda a invocação caberia numa única linha, iniciando-se por certo na zona superior, ora truncada, do fuste. A dedicante apresenta um nome único, *Fortunata*; embora a datação tardia desta árula nos abra outras possíveis interpretações sócio-onomásticas, não poderemos todavia ignorar a assinalável frequência deste antropónimo entre indivíduos de origem servil (cfr. Kajanto, 1982, p. 273); este mesmo nome surge numa outra inscrição de Conimbriga, designando precisamente uma *liberta* (Étienne *et al.*, 1976, n.º 46).

[.....]/[...]*CO* / *FORT*[*V*]/*NATA*/' *T(itulum)*
P(osuit) //

«A ..., *Fortunata* colocou (esta) inscrição.»

Inédita

A.R.

CULTOS ORIENTAIS E MISTÉRICOS

A documentação proveniente da Lusitânia «volta a evidenciar que são os grandes centros urbanos que dão guarida aos cultos mistéricos, cuja introdução, consequentemente, há-de buscar-se através da vida comercial e das restantes formas de comunicação com o exterior (chegada de funcionários públicos, licenciados do exército, etc.) verificadas nessas cidades».

(Alvar, 1993, p. 798)

Cibele

«Originária (...) da Frígia, onde era adorada em Péssino e no monte-Ida, e primitivamente tida como força criadora e vivificadora da Natureza.» «Os nomes mais antigos da deusa eram apenas: *deusa grande, mãe e mãe dos deuses*.» «Foi o primeiro culto oriental aclimado em Roma».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 328)

«O culto de Cibele estava regularmente organizado na Lusitânia: pessoal com seus nomes récnicos de origem grega e greco-oriental (*cernophora, mysticus, archigallus*); sacrifícios realizados segundo o rito (*taurobolium*); procissões ou *pompae*; monumentos artísticos que exaltavam a glória da deusa. Temos provas de que este culto floresceu durante o séc. II; mas é possível que começasse antes, e perdurasse muito mais».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 334)

«A Lusitânia é a província hispânica mais rica em testemunhos do culto de *Cibele* na sua vertente estritamente mística».

(Alvar, 1993, p. 798)

Mitras

«O culto desta divindade da luz, protectora dos exércitos, e que patenteava às almas dos homens *post mortem* as regiões da glória eterna, propagou-se no orbe romano no tempo dos Flávios (séc. I), e desenvolveu-se no dos Antoninos e Severos (séc. I-II), mas talvez já

contasse fiéis em Roma desde os fins da República, após as expedições de Pompeio ao Oriente. Para tornar solene tal culto, que a certos respeito foi rival do Cristianismo, nada faltava: templos ou *mithraea*, alguns muito notáveis, edificados debaixo da terra, ou em desvios de montanhas; obras de arte; uma série hierárquica de iniciados (*sacra*ti); clero activo; cerimónias secretas (*mysteria*); sacrifícios, libações, hinos; baptismo purificador; festas de sentido místico».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 334-335)

«No que respeita ao culto de Mitras, a Lusitânia proporcionou os testemunhos mais antigos, seguramente datados, de toda a Península. Trata-se do conjunto procedente de *Emerita*», a partir do qual «podemos assegurar a existência de uma comunidade de culto naquela cidade em meados do séc. II». Quanto ao «tríptico de Tróia constitui – se a sua datação no séc. III estiver correcta – o mais tardio documento mitraico da Lusitânia, e um dos mais recentes – senão mesmo o mais moderno – de toda a Península».

(Alvar, 1993, p. 791 e 792)

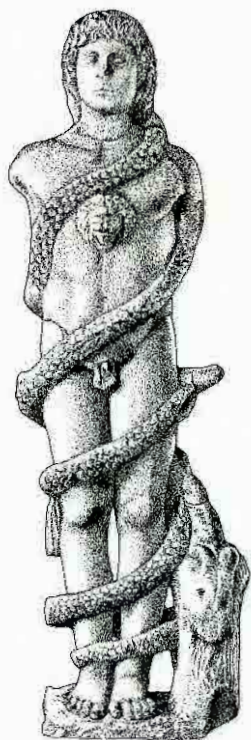
Isis e Serápis

«Isis e Serápis receberam culto em Itália pelo menos já na primeira metade do séc. II a.C. Em Roma, depois de muitas vicissitudes, só em dias de Nero [meados do séc. I d.C.] o Estado os reconheceu; então se restauraram ou santificaram templos antigos, se construíram outros novos, e se celebraram publicamente as festas egípcias».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 341)

«De todos os cultos orientais implantados na Lusitânia foram os de Isis e Serápis os que deixaram maior número de monumentos, e em área mais lata, pois os encontramos desde o Algarve até Trás-os-Montes, desde Alcácer do Sal até Mérida, o que se compreende bem, atento o carácter universalístico das duas divindades. Poderemos dizer que o maior florescimento deles foi no século II».

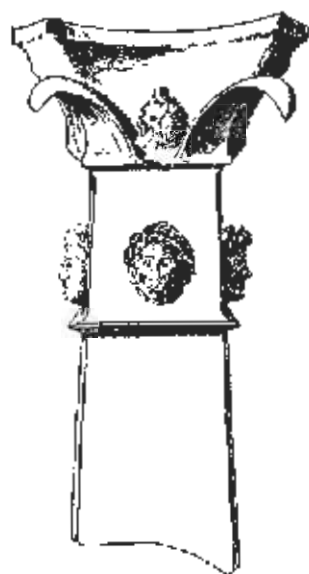
(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 352)



XXVIII – Estátua de *Chrónos* mitraico, Mérida, séc. II d.C.

O significado simbólico desta representação é complexo e decerto intencionalmente ambíguo. O jovem imberbe, em posição hierática e originalmente provido de asas e de coroa metálica radiada (subsistem na escultura os encaixes destinados a estes elementos), figura simultaneamente *Aión* ou *Chrónos*, deificação do Tempo Infinito, e o próprio deus Mitras no momento imediato ao do seu nascimento; ou, por outras palavras, representa o deus solar Mitras como sincrética personificação do Tempo Infinito, cíclico mas imparável, conforme a iconografia alegórica da serpente que o envolve e cuja cabeça – que ora falta – repousaria sobre a sua, e ainda de acordo com a máscara leonina que lhe sobressai do peiro, alusão múltipla ao cariz devorador de *Chrónos*,

à invencibilidade e força do próprio Sol, do próprio Mitras, e ao ígneo holocausto cósmico do Fim dos Tempos. Aos pés da estátua vemos uma cabra, que nos recorda decorrer sob o signo zodiacal do Capricórnio o solstício de Inverno, momento em que o Sol triunfa e se recomeça a erguer no horizonte, iniciando um novo ciclo; Mitras (re)nasce a 25 de Dezembro. A estátua em análise provém do denominado *mithraeum* emeritense [Leite de Vasconcellos, 1913, p. 338-340; García y Belido, 1949, p. 117-118, n.º 118 e lam. 92; id., 1967, p. 29-30, n.º 9 e pl. III; *CIMRM* I, n.º 777; Bendala Galán, 1981, p. 291-297 e I.3 e 4; id., 1982, p. 102-108 e lams. I.3 e II; Francisco Casado, 1989, p. 39-41, n.º 5 e lam. 8; Trillmich, 1993d; Nogales Basarrate, 1997] – J.C.R.



XXIX – Altar cujo capitel ostenta – entre os respectivos elementos vegeta-
listas – quatro mascarões de Serápis,
Castra Gacilia (Cáceres), séc. I a.C.-I d.C.
Esta excepcional peça descoberta entre as ruí-
nas de um templo no acampamento republi-
cano de *Castra Gacilia*, um altar de terracota
em forma de pilar coroado por um capitel
corintizante, apresenta dois grupos de quatro
mascarões cada: o de cima localiza-se entre as
folhas de acanto do capitel e é o que ilustra
Serápis, segundo os seus característicos traços
iconográficos (ver peça n.º 158); já no fuste, de
seção quadrangular, ocupando-lhe as várias

faces, encontramos figurações de cabeças de
efébois com abundantes cabeleiras, prováveis
representações simbólicas de caráter solar segun-
do o tipo de *Hefios* juvenil. Mesmo admitindo
a cronologia avançada proposta por Jaime
Alvar – inícios do Império –, esta peça consti-
tui ainda o mais antigo testemunho da intro-
dução do culto de Serápis na Península Ibérica,
concretamente na Lusitânia [García y Bellido,
1967, p. 135-137, n.º 7; Beltrán Lloris, 1987,
p. 83-84 e lám. XXVII; Sayas, 1986, p. 146-
151, Alvar, 1993, p. 793-794 e n.º 13, Bloch,
1993a] – J.C.R.

Ara consagrada à *Mater Deum*,
por dois indivíduos de nome *Irineus*,
pai e filho

Séc. II-III d.C.

Mármore

80 x 43 x 22 cm

Beja (arredores)

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7268)

Ara com moldura muito destruída na cornija e na base; no capitel sugere-se, por traço gravado, um frontão triangular e toros incompletos. A paginação do texto segue um alinhamento pelo eixo de simetria. Dedicatória a CYBELE, aqui denominada MATER DEVM, "Mãe dos Deuses". O texto refere-se à iniciação no culto da deusa de dois indivíduos portadores de um mesmo nome de cariz grecizante, *Irineus*, respectivamente pai e filho, ambos de provável estatuto servil; o acto iniciático realizou-se através do rito denominado *criobolium*, durante o qual era sacrificado um carneiro com cujo sangue se aspergiam os neófitos; a expressão *natali suo* significa o renascer para uma nova vida através do referido acto iniciático. Este culto envolve um colégio sacerdotal; no caso vertente, os dois sacerdotes nomeados, *Lucius Antistius Avitus* e *Gaius Antistius Felicissimus*, apresentam o mesmo gentílico, revelando um grau próximo de parentesco, tipo pai/filho ou irmãos.

M(atri).D(eum).S(acrum). / DVO.IRINAEI.
P(ater) / ET F(ilius).CRIOBOLATI /
NATALI.SVO.SACER(dotibus) ¹⁵ L(ucio).
ANTIST(io).AVITO / G(aio).ANTIST(io).
FELICIS/SIMO //

«Consagrado à Mãe dos Deuses. Dois *Irinaei*, pai e filho, criobolados no dia da sua iniciação sob os sacerdotes *Lucius Antistius Avitus* e *Gaius Antistius Felicissimus*.»

García y Bellido, 1967, p. 50-51, n.º 7; Duthoy, 1969, p. 37, n.º 78; Schillinger, 1979, p. 52, n.ºs 13-16; Encarnação, 1984, n.º 289; CCCA V, n.º 182; Gamer, 1989, p. 201, BAA 18; Garcia, 1991, n.º 457.

C.A.F.



151

151

Ara consagrada
à *Mater Deum Magna Idaea Phrygia*,
por *Flavia Tyche*

(expõe-se um molde tirado do original)

108 d.C.

Calcário

47 x 23 x (?) cm

Lisboa

Travessa do Almada, Lisboa

Ara da qual se pode observar apenas a face frontal, porquanto lamentavelmente continua emburida na fachada de um prédio da Travessa do Almada, em Lisboa, perante a indiferença e inércia geral das instituições e dos académicos, apesar de classificada como Monumento Nacional desde 1919 e da progressiva destruição a que se encontra sujeita em virtude da sua vulnerante exposição aos agentes naturais e poluentes; no entanto, trata-se de um monumento de incontornável importância para o estudo do culto de Cíbele no Ocidente do império romano. Apresenta moldura sob a cornija e na base; capitel composto por toros laterais e frontão. A paginação do texto segue sensivelmente o eixo de simetria. Dedicatória a CYBELE, invocada sob a expressão MATER DEVM, "Mãe dos Deuses", e através dos epítetos de cariz rópico IDAEA e PHRYGIA, que remetem respectivamente para o monte *Ida* e para a Frígia, região da Ásia Menor onde se localiza aquele acidente orográfico, consa-

grado à deusa. A dedicante, por certo uma liberta cuja manumissão terá ocorrido durante a dinastia Flávia e por favor imperial – daí o respectivo gentílico –, ostenta um *cognomen* grego de evidente cariz apotropaico, *Tyche*, "fortuna", "sorte"; vemos que se trata de uma sacerdotiza da deusa, uma *Cernóphora* – ou seja, aquela que transportava a bandeja ritual (*kernos*) onde se colocavam os testículos do carneiro sacrificado. Ela age por intermédio de dois personagens, decerto sacerdotes do mesmo culto, *Marcus Iulius Cassianus* e *Cassia Severa*, ambos apresentando *nomina* muito frequentes em *Olisipo*; tratar-se-á, igualmente, de libertos? Houve a intenção de cristalizar no tempo, de forma bem precisa, o acto religioso assinalado pela colocação desta ara: ainda que de forma algo irregular, indicaram-se os cônsules do ano, *Marcus Atilius* e *Annius Gallus*, correspondentes a 108 d.C..

MATRI DE/VM MAG(nae) ID(a)[E]/AE
PHRYG(iae) FL(avia) / [TY]CHE
CERNO/'PHOR(a) PER M(arcum)
IVL(ium) / CASS(ianum) ET [C]ASS(iam)
SEV(eram) / M(arco) AT(ilio) ET ANN(io)
CO(n)S(ulibu)S GAL(io) //

«À Grande Mãe dos Deuses, Ídea, Frígia. *Flavia Tyche*, cernófora, (colocou este voto) por intermédio de *Marcus Iulius Cassianus* e de *Cassia Severa*, sob os cônsules *Marcus Atilius* e *Annius Gallus*.»

CIL II 179; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 328-331; Silva, 1944, n.º 25; García y Bellido, 1967, p. 49-50, n.º 5; ILER 376 = 6778; Schillinger, 1979, p. 50, n.ºs 1-3; CCCA V, n.º 184; Gamer, 1989, p. 229, ES 12, est. 94c; García, 1991, n.º 460.

J.C.R.



152

152

Árula consagrada à *Mater Deum*, por *Iulius Maximianus*

Séc. II-III d.C.

Granito

33 x 16 x 9 cm

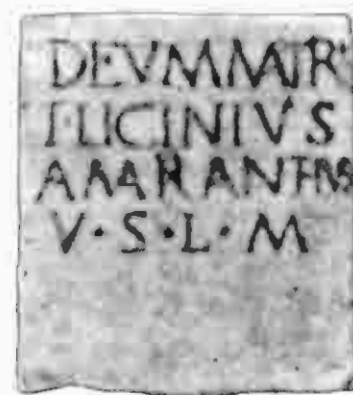
Senhora dos Mártires

Estremoz, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(Col. M. Gustavo Marques)

Árula trabalhada nas quatro faces; apresenta moldura sob a cornija e na base. A inscrição ocupa o fuste, excepto a primeira linha que foi inscrita nos relevos do capitel que simulam toros laterais e um frontão triangular; a paginação do texto teve alinhamento à esquerda e à direita. Consagração a CYBELE, aqui denominada MATER DEVM, "Mãe dos Deuses". O dedicante identifica-se através de um *cognomen* latino precedido de uma sigla relativa ao gentílico, certamente *Iulius*; carece de *praenomen*. Quanto à singular fórmula (?) *pro HMNE*, seguimos, na falta de uma alternativa concludente, a hipótese de José d'Encarnação – que, no entanto, peca por absoluta falta de paralelos; mas não poderemos ignorar uma outra proposta, que reconstitui *pro H(y)mne* e interpreta "em favor de *Hymnis*", ou seja, em favor de alguém deno-



153

minado através deste nome grego, porventura uma escrava (cfr. ainda Lozano, 1998, p. 221).

M(atr) D(eum) S(acrum) / I(ulius).
MAXIMI/ANVS A(nimo) L(ibens) P(osuit) /
PRO H(nius) M(onument) N(umini)
E(rectionem) / PECVLIVM //

«Consagrado à Mãe dos Deuses. *Iulius Maximianus* de bom grado colocou, para a erecção deste monumento à divindade, um pecúlio.»

AE 1967, n.º 194; HAE, n.º 2651; Encarnação, 1984, n.º 440; García, 1991, n.º 458.

C.A.F.

153

Pedestal consagrado à *Deum Mater*, por *Titus Licinius Amaranthus*

(expõe-se um molde tirado do original)

Séc. II d.C.

Calcário

28 x 27 x (?) cm

Lisboa

Travessa do Almada, Lisboa

Trata-se de um pedestal prismático, desprovido de quaisquer molduras, que – tal como a peça anterior – permanece incompreensivelmente votado ao abandono, embutido na fachada de um prédio da Travessa do Almada, ainda que também classificado desde 1919 como Monumento Nacional; aí encontra-se associado a um colunelo, servindo-lhe de coroaamento, mas não cremos que tais peças originalmente se relacionassem; apesar das dimensões relativamente exíguas do monumento em análise, ele deveria constituir a base epigrafada de uma representação escultórica de Cíbele, possuindo provavelmente os adequados orifícios de encaixe, ou outros vestígios, na respectiva face superior, ora impossível de observar. Mais uma vez a deusa é invocada através da expressão "Mãe dos Deuses", desta feita sob a ordenação frásica DEVM



154

155

MATER. O dedicante, decerto um liberto, apresenta um *cognomen* grecizante, *Amaranthus*.

DEVM MATHR[II] / T(itus).LICINIVS / AMARANTHVS / V(otum).S(olvit).L(ibens).M(erito) //

«À Mãe dos Deuses, *Titus Licinius Amaranthus* o voto cumpriu de bom grado e com razão.»

CIL II 178; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 331; Silva, 1944, n.º 26; García y Bellido, 1967, p. 50, n.º 6; ILER 375; Schillinger, 1979, p. 53, n.º 17; CCA V, n.º 183; García, 1991, n.º 459.

J.C.R.

Ara consagrada a *Invictus Mithras*, por *Marcus Valerius Secundus*

155 d.C.
Mármore
69 x 47 x 26,5 cm
Mérida
Badajoz
Museu Nacional de Arte Romano, Mérida
(N.º Inv. 188)

Ara com moldura sob a cornija e na base; capitel ostentando toros laterais e frontão, apresentando um *focus* saliente em forma de

anel ao centro da respectiva face superior. Nas faces laterais encontram-se representados, em relevo, um jarro e uma pátera. A paginação do texto revela-se algo irregular. Na linha 1 as letras são um pouco maiores do que nas seguintes; no final da regra 5 as duas últimas letras estão gravadas em módulo assinalavelmente menor; as duas derradeiras linhas exibem letras mais esguias e apertadas. Este monumento comemora o dia natal de INVICTVS MITHRAS – 25 de Dezembro. O dedicante, *Marcus Valerius Secundus*, é um *frumentarius*, ou seja, um fornecedor de mantimentos da Legião VII *Gemina*, facto que se quadra bem com a reconhecida popularidade do deus entre a classe militar e afins; o voto foi cumprido através da participação de um sacerdote iniciado nos mistérios mitraicos, com o grau de *pater*, "pai", de nome *Gaius Accius Hedychrus*; tudo se passou, como expressamente vem referido no início da epígrafe, no ano CLXXX da fundação da colónia (de *Emerita*), o que nos remete de forma explícita para 155 d.C..

ANN(o).COL(oniae).CLXXX / ARAM. GENESIS / INVICTI.MITHRAE / M(arcus). VAL(erius).SECVNDVS / FR(umentarius). LEG(ionis).VII.GEM(inae). DONO / PONENDAM.MERITO.CVRAVIT / G(aio).ACCIO.HEDYCHRO.PATRE //

«No ano da Colónia CLXXX, esta ara do nascimento do Invencível Mitras *Marcus Valerius Secundus*, frumentário da Legião VII *Gemina*, como oferenda que deve ser colocada merecidamente mandou fazer, sob (a orientação de) *Gaius Accius Hedychrus*, 'pai'».

Dessau, ILS 9279; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 336-337; CIMRM I, n.º 793; IIAE, n.º 666; García y Bellido, 1967, p. 27, n.º 1; ILER 278; García Iglesias, 1972-73, n.º 20; Gámez, 1989, p. 197, BA 54, est. 74 a-c; Francisco Casado, 1989, p. 51-53, n.º 1; Trillmich, 1993; Moreno Pablos, 2001, p. 170-171, n.º 93.

J.C.R.

155

Relevo Mitraico

(expõe-se um molde tirado do original)

Séc. III d.C.

Mármore

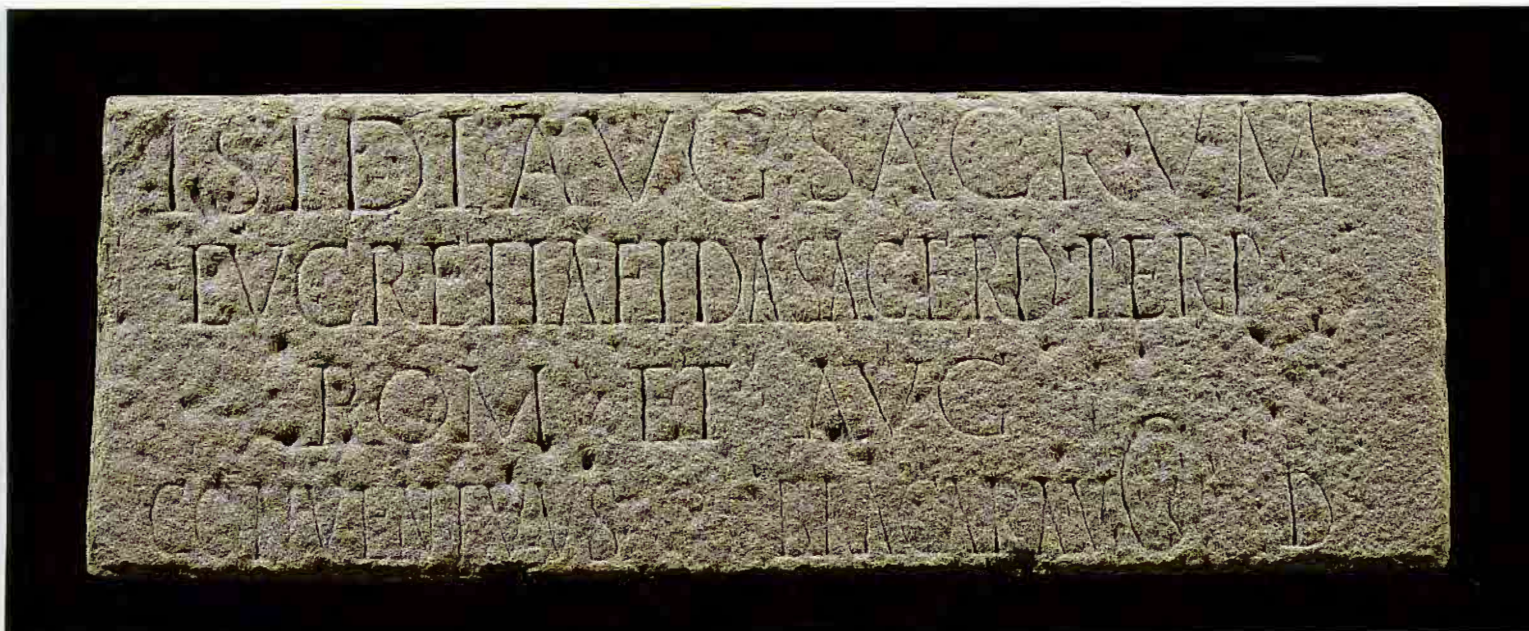
65 x 80 x 6/9 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Lisboa. Coleção Particular

Encontrado por volta de 1925 em Tróia, o presente relevo mitraico – uma das mais significativas peças no seu género conhecidas no mundo romano e, sem qualquer dúvida, o mais importante testemunho do culto de Mitras até



156

agora descoberto em Portugal –, permanece no entanto, há já três quartos de século, em posse particular, fazendo parte das coleções do Museu Nacional de Arqueologia apenas um antigo molde que, dadas as circunstâncias, somos forçados a expor em vez do original. O monumento estaria composto em forma de tríptico, do qual só subsistiu uma pequena parte do painel central e, integralmente, o painel da direita (relativamente ao observador). Assim, da cena principal, que representaria a *tauroctonia* – ou seja, o sacrifício do touro mítico por Mitras –, podemos somente observar, ao cimo, a lua representada através de um busto feminino e de um crescente invertido; e, ao centro, *Cantopates*, génio que simboliza o sol poente e que ampara com a sua mão direita a tocha apagada e invertida que lhe serve de atributo, sobre a qual se distingue uma das patas dianteiras do animal sacrificado; na zona oposta do painel central, à esquerda, estaria representado *Cantes*, segurando a tocha erguida e acesa e simbolizando assim o sol nascente, génio sobre o qual figuraria um busto masculino com auréola radiada, representando o próprio sol. No painel da direita, aquele que possuímos completo, vemos Hélios e Mitras, reclinados sobre um *triclínium*; trata-se do banquete que comemora o pacto estabelecido entre estas divindades, após a luta ocorrida entre ambas e de que saiu vencedor o deus *invictus*; no plano inferior temos *Cantes* e *Cantopates*,

que observam uma serpente enrolada em volta de uma cratera simbolizando, respectivamente, os elementos terra e água; a serpente prepara-se para sorver a água da cratera, tal como existe perpétua luta na Natureza entre os diversos elementos. Será legítimo supor, como hipótese – e regendo-nos pelos códigos iconográficos mitraicos –, que no plano inferior do painel da esquerda, que falta por completo, estaria figurado um leão, simbolizando o fogo; e talvez ainda os quatro ventos, relativos ao elemento ar.

García y Bellido, 1949, n.º 398 e est. 282; id., 1967, p. 36-37, n.º 20; *CIMRM* I, n.º 798 e fig. 217; Francisco Casado, 1989, p. 43-45, n.º 7; Souza, 1990, n.º 153; Maciel, 1996, p. 128-131.

J.C.R.

156

**Monumento consagrado
a Isis Augusta, por Lucretia Fida**
(expõe-se um molde tirado do original)
Séc. II d.C.

Granito

117 x 43 x (?) cm

Braga

Braga, parede exterior da Sé

Trata-se de uma placa, ou de um bloco prismático alongado (desconhece-se a espessura da

peça, pois encontra-se embutida numa parede exterior da Sé de Braga); em qualquer dos casos, parece que a epígrafe consagra à deusa não apenas o monólito em que se encontra inscrita, mas também a construção onde este se inseriria, talvez um pequeno templo. Texto paginado segundo o eixo de simetria; pontuação utilizando por vezes *bederae* (linhas 1 e 3). *ISIS* surge, aqui, com o epíteto de *AVGVSTA*. Sintomaticamente a dedicante, *Lucretia Fida*, é *sacerdos perpetua Romae et Augusti*, ou seja, sacerdotisa do culto imperial – concretamente sacerdotisa perpétua de Roma e de Augusto; tal cargo é desempenhado no âmbito do *Conventus Bracaraugustanus*.

ISIDI.AVG(*nstae*).SACRVM / LVCRETIA.
FIDA.SACERD(*os*).PERP(*etna*). /
ROM(*ae*).ET.AVG(*nsti*). / CONVENTVVS
BRACARAVG(*nstani*) D(at) //

«Consagrado a Isis Augusta. *Lucretia Fida*, sacerdotisa perpétua de Roma e de Augusto, do *Conventus Bracaraugustano*, dá (este monumento)».

CIL II 2416; Dessau, *ILS* 6924; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 342-343; García y Bellido, 1967, p. 112, n.º 10; *ILER* 352; García, 1991, n.º 454.

J.C.R.



157

157

Cabeça de Isis

Séc. II-III d.C.

Terracota

7,3 x 6,2 x 4,3 cm

Milreu

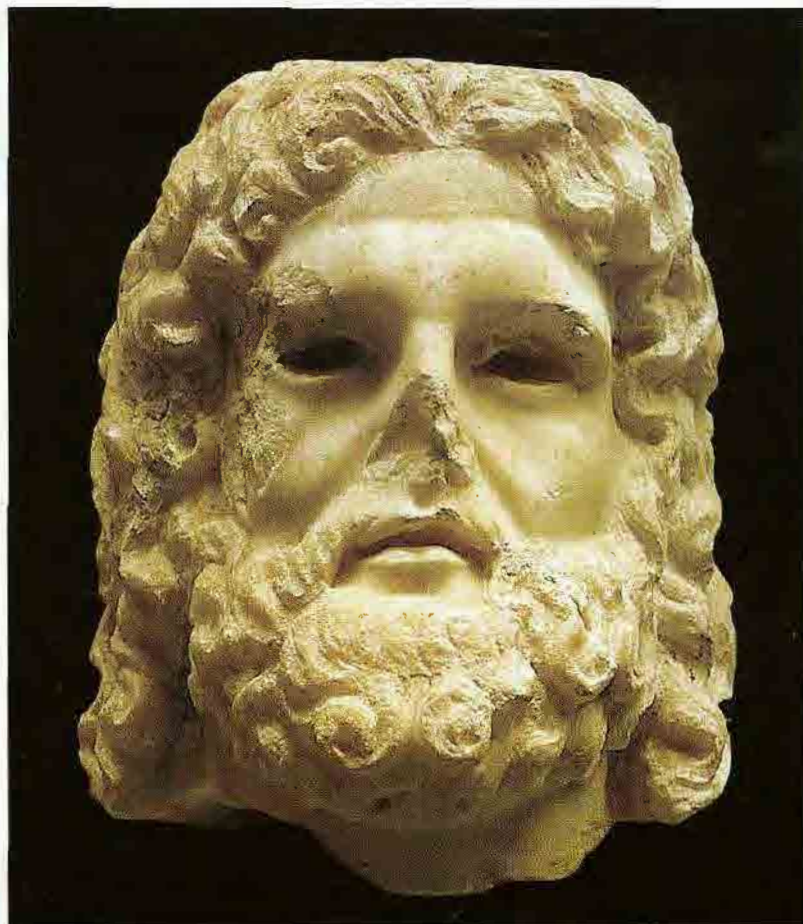
Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º Inv. 15001)

Esta cabeça pertenceria, sem dúvida, a uma estatueta de corpo inteiro, produzida pela técnica de acopular e de soldar, entre si, as respectivas metades anterior e posterior, prévia e independentemente moldadas, resultando oco o interior da figura. Os atributos isíacos são evidentes: sobre a cabeça ergue-se o disco solar, ladeado por cornos de vaca em forma de lira, mantendo o conjunto uma traça claramente egíptizante. O tocado propriamente dito é composto por um nimbo de folhas de hera ou de palmetas. Recorde-se que a presente estatueta provém da *villa* romana de Milreu, no *territorium* da antiga *Ossonoba*.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 343-344; García y Bellido, 1967, p. 121, n.º 36; Santos, 1972, p. 202.

M.N.A.



158

158

Cabeça de Serápis

Séc. II d.C.

Mármore

30 x 21 x 24 cm

Mérida

Badajoz

Museu Nacional de Arte Romano, Mérida (N.º Inv. 284)

Cabeça masculina com todos os traços iconográficos característicos de Serápis, entre os quais fazemos notar a superfície plana no topo da peça, desrinada à colocação da coroa floral e do *kálatbos* guarnecido de palmetas, atributos do deus.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 348 e fig. 154; García y Bellido, 1949, n.º 116 e est. 90; id., 1967, p. 137-138, n.º 10 e est. XVI; *CIMRM* I, n.º 78 e fig. 215.

M.N.A.

ARCANA MAGIAQVE

«Ó deusa *Ataecina* Turibrigense Proserpina! Pela tua majestade rogo-te, suplico-te e peço-te que sejas a minha vingadora!»

(tradução do início de uma inscrição execratória de Mérida – CIL II 462)

«*Fascinum* em latim significa não só “quebranto”, mas também concretamente *veretrum* [“órgãos sexuais”] ou *phallus*, visto que este era tido pelos antigos como um dos mais poderosos meios de combater aquele: por isso há muitos amuletos com forma fálica».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 526-527)

«Não percebeis claramente que os Demónios vos mentem nestas práticas, e que ainda com mais frequência vos enganam nos agouros a que dais crédito?»

(S. Martinho de Dume, *De correct. Rustic.*, §12, transl. de Leite de Vasconcellos, 1913, p. 570)

«Pode rraçar-se uma clara distinção entre religião e magia»? «Tem-se dito que o indivíduo religioso invoca a divindade de um modo humilde e submisso, enquanto que o *magus* obriga os seus deuses mediante ameaças». «No entanto, encontramos conotações religiosas em alguns textos mágicos, e os *magi* utilizam rituais e liturgias não diferentes das que têm lugar nas (...) religiões». «As preocupações de ambas [práticas mágicas e religiosas] são as mesmas: [obtenção de] saúde, riqueza, beleza, filhos, protecção perante os perigos e desastres...»

(Luck, 1995, p. 36)

«Grande parte da magia antiga antecipa, de algum modo, (...) a ciência e a tecnologia modernas; mas uma boa parte dela também revela a contínua busca do homem no campo da *gnosis* – o conhecimento ou a compreensão do místico».

(Luck, 1995, p. 95)

Nesta secção, que ludicamente denominámos *Arcana Magiaque* – “segredos misteriosos e magia” –, reunimos uma série de peças muito diversas quanto ao tipo, origem e função. Apenas um elo muito vago as une – o dos seus eventuais poderes mágicos! As mais vulgares são, sem dúvida, os amuletos (n.ºs 162 a 174), carregados de especiais virtudes apotropaicas pela sua forma ou conteúdo, bons para afugentar o mau olhado e todos os outros influxos maléficos, para proteger quem os use... e faça fé nas suas profilácticas propriedades; porque, para a magia resultar, não só é necessário saber fazê-la, como nela acreditar; as “forças” não beneficiam os descrentes... Muito mais terrível é a peça n.º 159, um poderoso esconjuro que invoca os deuses para a danação não só do corpo mas também da alma de alguém que se pretende atingir tremendamente; e, em troca, sacrifica-se um quadrúpede, rega-se de sangue o altar da infernal divindade convocada. Também um pacto avernal está subjacente à peça n.º 161, secreta oferenda ritual de um galo vivo às forças “de baixo”; porém, parece que se pretendia aqui atrair não o mal, mas sim o bem, ou seja, obter a protecção dos *genii loci*, dos “génios do lugar”, ou pelo menos assegurar o seu desejável apaziguamento. Deixo para último o exemplar conimbrigense do célebre “quadrado mágico” (peça n.º 160), palíndromo que tanta discussão tem getado no meio académico, recordando apenas a recente postura ‘culturalista’ de Marc Mayer e Javier Velaza (2000) que, decerto com alguma razão – e sem negarem o valor encantatório que o quadrado poderia ter tido na sua origem –, explicam a sua vulgar reprodução como mero testemunho «de *literacy*, muito mais do que como acto mágico ou sagrado» (id., *ib.*, p. 619); mas – perguntamos – não restaria nada de supersticioso a quem decidisse, embora no âmbito de uma simples exibição de “cultura literária”, gravar ou desenhar estas enigmáticas lerras? Que lhe teria dito, que lhe teria transmitido, aquele que um dia lhas ensinara?

(J.C.R.)



XXX – Jarro ritual trifálico. *Conimbriga*, séc. IV d.C.

Conforme esclarece Jorge Alarcão, o achado deste vaso no pavimento térreo de uma ínsula conimbrigense «prova de que foi ali posro para defender a construção contra os malefícios de *Invidus*», isto é, do “mal de inveja”, do “mau olhado”. Quanto à questão levantada por este autor, se o jarro fôra, ou não, especialmente fabricado para esta deposição apotropaica, ou se se trataria antes do reaproveitamento de uma peça ritual previamente utilizada noutras «cerimónias contra *Invidus*», responderemos que, no âmbito das tradições encantatórias greco-latinas (e não só), apenas um *novum* – ou seja, uma peça “virgem” – garantiria a eficácia mágica desejada [Alarcão, 1974, p. 19, 103-105, 162 e est. XXVIII, n.º 609; e Alarcão/Ponte, 1984, p. 123 e 136, n.º 555 (com inexplicáveis contradições cronológicas,

já que afirmam a dado passo que «o receio de que a construção fosse prejudicada pelo mau olhado ou por praga rogada por algum invejoso, terá levado *nos meados do séc. I d.C.* o proprietário de uma ínsula, a oeste do *forum*, a colocar nas fundações um vaso ritual munido de três falos», mantendo no entanto uma datação tardia na respectiva ficha; perguntamos: o contexto arqueológico indicará que o jarro é efectivamente contemporâneo da construção da ínsula – siruável na época claudiana –, ou antes de uma eventual remodelação?; ou – segunda hipótese – o ritual apotropaico verificado, que necessariamente implicava a prática de uma escavação no solo da casa para deposição dos objectos “mágicos”, terá afinal a ver com qualquer episódio biográfico de um dos seus habitantes, ou famílias, e não com a “história” do edifício propriamente dito?]] – J.C.R.



12º

Esconjuro (*tabella defixionis*)

Sec. I d.C. (segunda metade)

Chumbo

15,3 x 9,2 x 0,15 cm

Castelo de Alcácer do Sal

Alcácer do Sal, Setúbal

Museu de Alcácer do Sal

O primeiro documento do género encontrado, até ao momento, em território português. Invocando-se divindades orientais, o que se compreende no contexto cosmopolita como seria o do porto de *Salacia*, manifesta-se um conhecimento perfeito das práticas mágicas e dos rituais religiosos, numa simbiose de culturas.

face a:

DOMINE.MEGARE / INVICTE.TV.
QVI.ATTIDIS / CORPVS.ACCEPISTI.
ACCIPIAS.COR/PVS.EIVS.QVI.MEAS.
SARCINAS / SVPSTVLIT.QVI.ME.
COMPILAVIT / DE.DOMO.HISPANI.
ILLIVS. CORPVS / TIBI.ET.ANIMA.DO.
DONO.VT. MEAS / RES.INVENIAT.VNC.
TIBI.OSTIA //

face b:

QVADRIPEDE.DONE.ATTIS.VOVEO
SI.EAS.IVRE.INVENERO.DOMNE / ATTIS.
TE.ROGO.PER.TVM.NOCTVRNVM / VT.
ME.QVAM.PRIMV.COMPOTE. FACIAS //

Domine Megare invicte! Tu, qui Attidis corpus accepisti, accipias corpus eius qui meas sarcinas supstulit, qui me compilavit de domo Hispani. Illius corpus tibi et anima do dono ut meas res inveniat. Unc tibi ostia quadripede donè, Attis, voveo, si eas iure invenero. Domne Attis, te rogo, per tui Nocturnum, ut me quam primum compote facias!

«Ó Senhora Mégara Invicta! Tu, que recebeste o corpo de Átis, digna-te receber o corpo daquele que levou as minhas bagagens, que me roubou da casa de Hispano. Ofereço-te como dádiva o corpo e a alma dele, para que eu encontre os meus haveres. Eu te prometo de presente, como vítima, este quadrúpede, Átis, se, como é de justiça, eu os encontrar. Rogo-te, ó Senhor Átis, pelo teu Nocturno, que faças com que eu os possua quanto antes».

Inédito.

J.d'E.

DOMINII.MIGARRII
INVICTE.TV.QVI.ATTIDIS
CORPVS.ACCEPISTI.ACCEPIAS.COR
PVS.EIVS.QVI.MEAS.SARCINAS
SVPSTVLIT.QVI.ME.COMPILAVIT
DE.DOMO.HISPANI.ILLIVS.CORPVS
TIBI.ET.ANIMA.DO.DONO.VT.MEAS
RES.INVENIAT.VNC.TIBI.OSTIA



QVADRIPEDE.DONE.ATTIS.VOVEO
SI.EAS.IVRE.INVENERO.DOMNE
ATTIS.TE.ROGO.PER.TVM.NOCTVRNVM
VT.ME.QVAM.PRIMV.COMPOTE.FACIAS

"Quadrado mágico"

Séc. I d.C.

Ladrilho de barro

19 x 18,5 x 6,9/4,5 cm

Conimbriga

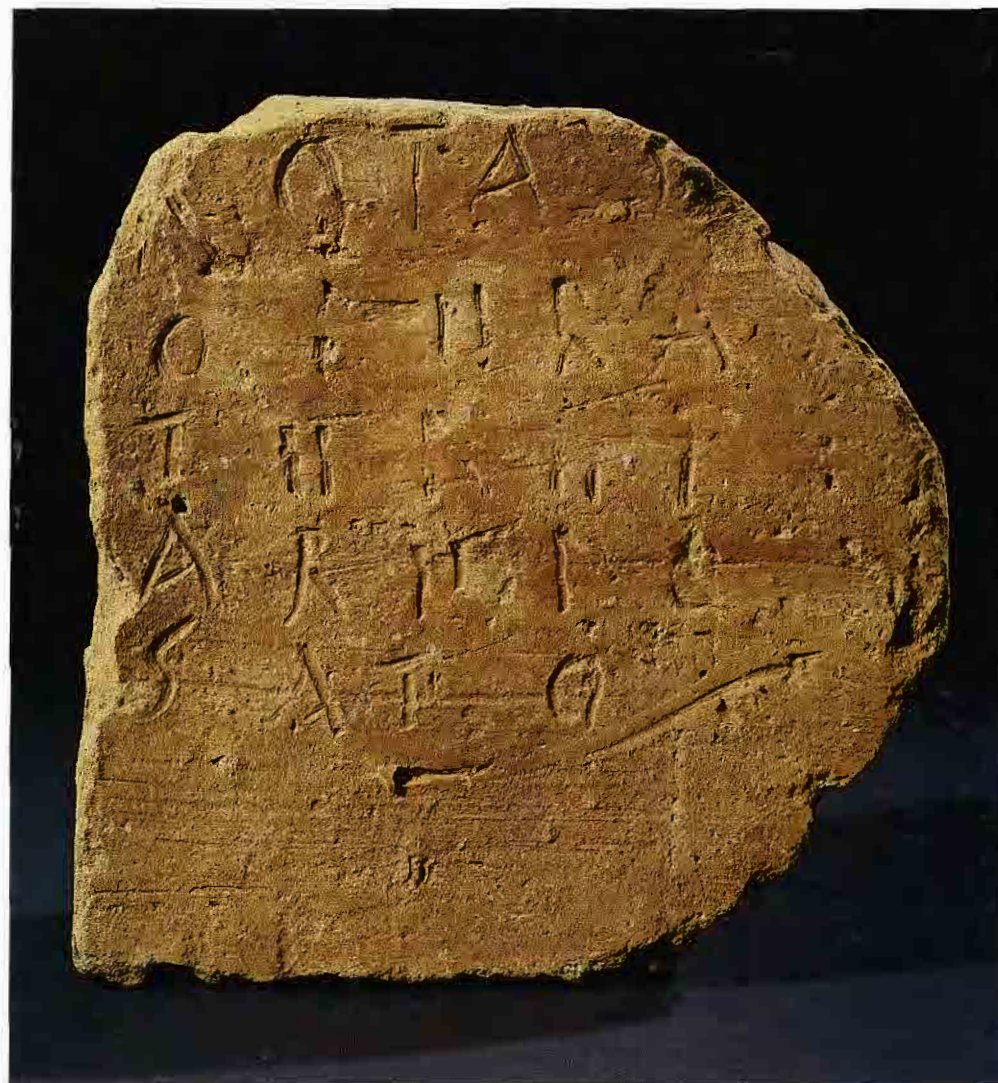
Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu de Conimbriga (N.º Inv. 70.193)

O interessante deste ladrilho é apresentar, em grafito antes da cozedura, em quatro linhas, o texto ROTAS / OPERA / TENET / AREPO / SATOR, estranha junção de vocábulos passíveis da mesma leitura nos vários sentidos. Daí que se tenha pensado tratar-se ou de um jogo de palavras sem qualquer significado preciso (pois, na verdade, só OPERA era familiar aos latinistas), embora se não excluísse desde logo a ideia de que a esse «jogo» poderia estar ligada qualquer intencionalidade mágica, de fórmula ritual. E o mistério adensou-se quando se concluiu que o «jogo» perdurara muito para além da época romana. Coube a Robert Étienne uma explicação lógica do texto, inserindo-o numa perspectiva de inspiração estoica, com base na frase que se regista em Cícero: *Sator «omnia» continet*, isto é, o cosmos, qual demiurgo, é o pai e o garante de tudo. Depois, foi só jogar com as palavras, substituir *continet* por *tenet*, e *omnia* por *opera*. Jogo de palavras, sim; mas a que não poderá deixar de atribuir-se também o valor de talismã.

Étienne *et alii*, 1976, p. 168-170, n.º 372; Étienne, 1978.

J.d'E.



160

Enterramento ritual

de um *Gallus domesticus* juvenil

Séc. IV-V d.C.

Cerâmica (pote de cerâmica comum, contendo um esqueleto completo de *Gallus domesticus* juvenil)

16,3 x 20,7/15,4 cm

Freiria

Cascais, Lisboa

Local de depósito: Casa-Abrigo da Gruta de Alvide, Cascais

O achado, verificado *in situ* na villa romana de Freiria e datável de finais do séc. IV-inícios do séc. V d.C., documenta uma prática mágica invulgar no mundo romano. Atribui-se-lhe habitualmente ligações a divindades infernais, vagueantes pelo local e cuja influência maligna importava exorcizar.

Inédito (sumariamente noticiado in Sebastião, 1994).

G.C.

161





162



163



164

162

Amuleto pânteo, ou trifálico

Séc. I-IV d.C.

Bronze

5,2 x 8,1 x 0,4 cm

Sobral

Arouca, Aveiro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.136.1)

Provido, ao centro, de um largo anel de suspensão, este tipo de amuleto é considerado trifálico por alguns autores atendendo ao cariz simbolicamente fálico da figa que o integra, à qual se opõe um *phallus* propriamente dito, salientando-se um outro sob o referido anel, em escala menor e em posição perpendicular relativamente aos dois elementos principais. Sem recusar o evidente significado trifálico deste talismã, cremos que a sua composição – formalmente muito simples mas simbolicamente complexa – autoriza ainda a designá-lo como pânteo, ou seja, como amuleto sincrerizador de vários elementos de cariz apotropaico, cuja reunião numa só peça confere ao conjunto uma eficácia mágica superlativa: (a) o seu intrínseco carácter trino; (b) e, consequentemente, impar; (c) a presença fálica; (d) a figa, que para além de se relacionar com os anteriores elementos se manifesta, por si só, de forma específica; (e) a simetria do conjunto, implicando a reunião equilibrada de figuras apontadas em direcções opostas, na intersecção das quais o terceiro elemento aponta directamente para nós, observador – proregendo e cobrindo assim expressamente a direita, a esquerda e a frente do utilizador; (f) o crescente lunar que se adivinha formado pelo arco que reúne a figa e o *phallus* principal; (g) e, dentro dele, ao centro, o anel de suspensão, como que representando o disco solar – ou, dentro de uma extrema ambiguidade de significados tão peculiar a estes objectos, o orifício penetrável; (h) seja como for, salientando-se a oposição masculino/feminino, rica em propriedades mágicas: sol/lua, *phallus/vulva*, cópula sugerida pelo expressivo gesto da própria figa (quanto à figa e seu significado, cfr. Leite de Vasconcellos, 1996², p. 163-257).

Leite de Vasconcellos, 1913, fig. 290 e p. 528, § e; Freitas, 1987, n.º 295; Pinto, 1996, n.º 262; cfr. ainda Hoyo Calleja/Vázquez Hoys, 1994, p. 249-250, tipo A-4c.

J.C.R.

163

Amuleto pânteo de cariz fálico

Séc. II-III d.C.

Ouro

1,2 x 0,8 x 0,3 cm

Estremoz (arredores)

Évora

Museu Nacional de Arqueologia (Au 172)

Amuleto de corpo fálico rematado, de um lado, por uma figa e, do outro, por uma cabeça de leão; ao centro, soldam-se um anel superior de suspensão e, por baixo, dois grânulos figurando os testículos. Designou-se este amuleto como pânteo, «por ele se compor de três elementos a que os antigos ligavam grande importância como agentes profiláticos, ou de defesa, contra o mau olhado: o *phallus*, a figa, e a cabeça de leão» (Leite de Vasconcellos, 1925-26, p. 23); destaque-se ainda, consequentemente, o carácter trino deste talismã.

Leite de Vasconcellos, 1925-26, n.º 18; id., 1996², p. 246-247 e est. XII, n.º 56; cfr. também, quanto à estrutura geral desta peça, Hoyo Calleja/Vázquez Hoys, 1994, tipo 3A-3.2.

M.N.A.

164

Amuleto fálico

Séc. I-IV d.C.

Bronze

2,7 x 1,45 x 1,1 cm

Torre de Palma

Monforte, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 50.515)

O presente amuleto cinge-se à representação de um *phallus*, provido de anel de suspensão.

Inédito; cfr. Hoyo Calleja/Vázquez Hoys, 1994, p. 248, tipo A-2.

M.N.A.



165

Placa com elemento fálico

Séc. I-IV d.C.

Bronze

4 x 4 x 0,3 cm

Outeiro da Assenta

Óbidos, Leiria

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 13.587)

Placa quadrangular, provida de orifícios nos quatro cantos – um deles ainda ostentando a cabeça do prego que o penetrava – e bordada por um sulco pouco profundo. Ao centro avulta um *phallus* fundido à parte, preso à placa através de um rebite visível na face posterior. O cariz apotropaico desta peça é inquestionável. Na dúvida, porém, fica a questão de se saber se ela estaria aplicada sobre um objecto de mobiliário, ou sobre um amuleto transportável – por exemplo, formando a tampa de uma pequena caixa destinada a conter uma fórmula mágica; inclinamo-nos acentuadamente para esta última hipótese.

Freitas, 1987, n.º 288; Pinto, 1991, p. 81-82 e fig. LII; id., 1996, n.º 320.

M.N.A. / J.C.R.



166

Brinco-amuleto

Séc. I-II d.C.

Ouro

1,7 x 0,2 cm

Alcântara

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (Au 491)

Brinco trabalhado em arame de secção circular, em forma de argola aberta com as extremidades aproximadas, sendo uma delas lisa e ligeiramente afilada e, a outra, figurando uma figa. Trata-se de uma peça que reúne, em si mesma, uma dupla funcionalidade: como objecto de adorno e como talismã, manifestamente concebido contra o mau olhado. Este brinco foi encontrado no âmbito de escavações – não arqueológicas – realizadas por volta de 1938 junto às fundações da antiga ponte de Alcântara, em Lisboa.

Inédito (sumariamente referido na TAP n.º 234).

M.N.A.



167

Bulla

Séc. I-IV d.C.

Bronze

4,2 x 2,65 x 1,65 cm

lorre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.288.89)

Peça constituída por duas metades hemisféricas justapostas, presas uma à outra por uma delgada lâmina metálica que serve de dobradiça; o conjunto articula-se sobre si mesmo, resultando uma pequena caixa globolóide, que se mantém fechada por uma 'unha' metálica unindo os dois batentes. No seu interior guardar-se-ia uma fórmula mágica. Como refere Leite de Vasconcellos (1913, p. 524), «as crianças, por causa do quebranto, etc., traziam--nas ao pescoço, no punho, ou ao peito» [cfr. peça n.º 37], «desde o 9.º dia do nascimento até àquele em que recebiam a *toga virilis*»; e, mais à frente, acrescenta haver «também circunstâncias em que os próprios adultos as punham».

Leite de Vasconcellos, 1913, fig. 285 e p. 526.

M.N.A. / J.C.R.



168-174. JOGO DE AMULETOS VÍTREOS PROVENIENTE DE TORRE DE ARES

174	168	172
		171
173	169	170

168

Amuleto em forma de bilha

Séc. III-IV d.C.

Vidro azul-negro

2,1 x 1,6 x 1,2 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.102.4)

Amuleto em forma de bilha. Segundo alguns autores, estas miniaturas constituiriam talismãs de forte conotação cristã; proviriam do Médio-Oriente.

Nolen, 1994, p. 182 e 197, n.º vi-127, fig. 53 e est. 41.

M.N.A.

169

Amuleto em forma de jarro

Séc. III-IV d.C.

Vidro azul-negro

3 x 1,6 x 1,3 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.102.3)

Amuleto em forma de jarro. Aplicam-se as observações registadas quanto à peça anterior.

Alarcão, 1970, p. 258, n.º 53 e est. VII; Nolen, 1994, p. 182 e 197, n.º vi-128, fig. 53 e est. 41.

M.N.A.

170

Amuleto em forma de estojo

Séc. III-IV d.C.

Vidro azul-negro

3,7 x 1,4 x 0,9 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.102.2)

Amuleto de forma alongada, cilíndrica, dispondo de dois elementos triangulares de suspensão. Oca, esta peça funcionaria como estojo para guardar e transportar um *phylacterium*, ou seja, um pequeno rolo de papiro ou pergaminho contendo uma fórmula mágica de cariz apotropaico. Possível origem no Médio-Oriente.

Nolen, 1994, p. 182 e 197, n.º vi-129, fig. 53 e est. 41.

M.N.A. / J.C.R.

Amuleto em forma de estojo

Séc. III-IV d.C.

Vidro azul-negro

3,9 x 1,5 x 0,9 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.102.5)

Peça idêntica à anterior, aplicando-se-lhe as mesmas observações.

Nolen, 1994, p. 182 e 197, n.º vi-130, fig. 53 e est. 41.

M.N.A.

Amuleto em forma de anel

Séc. III-IV d.C.

Vidro azul-negro

1,6 x 1,4 x 0,2 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.102.6)

Amuleto representando, em miniatura, um anel; mesa decorada com quatro pérolas do mesmo vidro. Podemos classificá-lo, aré certo ponto, como um anel-conta, já que se destinava, sem dúvida, a ser suspenso num objecto de adorno, tipo colar ou pulseira. Possível origem no Médio-Oriente.

Nolen, 1994, p. 182 e 197, n.º vi-131, fig. 53 e est. 41.

M.N.A.

Amuleto em forma de fruto, ou glande

Séc. III-IV d.C.

Vidro azul-negro

3 x 2 x 1,8 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.102.7)

Amuleto em forma de fruto, ou glande, provido de argola de suspensão. Poderá representar uma romã, símbolo greco-romano de fecundidade, essencialmente feminina? Ou uma bolota, com idêntico significado – remerendo, especialmente quando de um par se trata (cfr. peça seguinte), para a fecundidade masculina? – (*vide* Chevalier/Gheerbrant, ed. 1982, p. 479 e 484-485, *s.v.* "Gland" e "Grenade"). Possível origem no Médio-Oriente.

Nolen, 1994, p. 182 e 197, n.º vi-132, fig. 53 e est. 41.

M.N.A. / J.C.R.

Amuleto em forma de fruto, ou glande

Séc. III-IV d.C.

Vidro azul-negro

2,95 x 1,8 x 1,6 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.102.8)

Peça idêntica à anterior, aplicando-se-lhe as mesmas observações.

Nolen, 1994, p. 182 e 197, n.º vi-133, fig. 53 e est. 41.

M.N.A.

ARTE, CULTURA E MITOLOGIA

«Em todos os tempos a arte andou associada à religião, quer porque a primeira bebesses inspirações na segunda, quer porque esta procurasse apoiar-se naquela, para com maior firmeza actuar no espírito dos crentes, e deslumbrá-los ou aterrá-los, conforme as circunstâncias».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 492)

Literatura, mitologia e *paideia*

«A amostragem que seleccionámos remete (...) para tradições culturais de cariz helénico, ou helenístico, não entanto bem vigentes entre as elites do Ocidente romano, que elegem como padrões referenciais da sua educação os principais, ou mais divulgados, *topoi* da antiga *paideia* – ora renovada ou, melhor, revivificada –, tal como se pode largamente constatar, por exemplo, através dos repertórios iconográficos musivos e dos acervos escultóricos que enriquecem as principais *domus* e *villae* da Península Ibérica».

(Cardim Ribeiro, 2000, p. 420)

«A imagem mitológica, muito mais banalizada do que a imagem literária, expandiu-se por múltiplas vias através de todo o mundo romano. As fontes literárias das imagens mitológicas existem, sem dúvida, mas raramente sob uma forma desenvolvida ou exclusiva». «Pelo contrário, nas cenas literárias as referências aos textos clássicos são evidentes e traem a cultura livresca daquele que as escolheu para figurarem na sua casa».

(Lancha, 1997, p. 298-299)

«Todos esses assuntos reflectem, em primeira análise, o gosto do encomendador pelas representações tradicionais do saber que esses seres divinos ou esses mortais simbolizam. Todas essas imagens veiculam, sob diversas formas, a concepção segundo a qual a cultura é um dom dos deuses e a sua posse – por intermédio dessas imagens, que se lêem como uma profissão de fé paga – uma promessa de imor-

talidade e um sinal de estatuto social durante a vida: a vitória da inteligência sobre a animalidade, da civilização sobre a barbárie – tal é o conteúdo implícito dessas imagens».

(Lancha, 1997, p. 303)

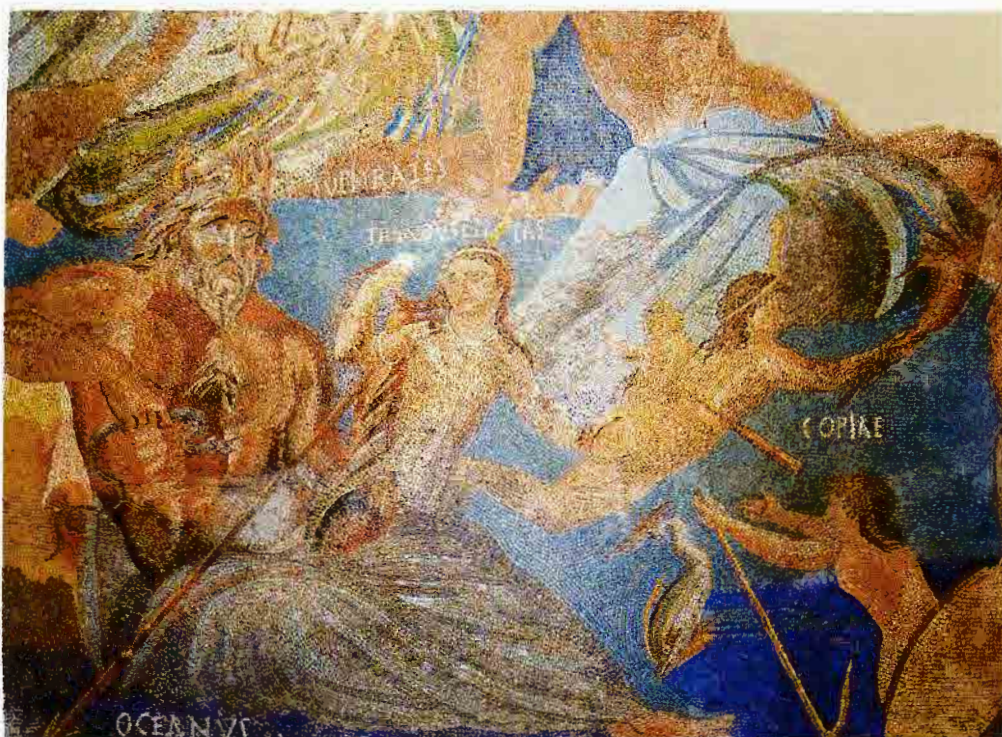
Deuses, deusas e objectos do quotidiano

«Devemos entender que, se hoje os crentes gostam de se utilizar de artefactos que têm emblemas religiosos (...), o mesmo faziam os crentes de outrora. É por isso que, ao tratar da religião lusitano-romana, aproveito lucernas, pesos e outros artefactos em que há esses emblemas; embora não sejam propriamente objectos de culto, são-no contudo de devoção».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 278-279)

«A banalização dos deuses [greco-romanos] fa impondo às antigas divindades que a tal melhor se adequavam um cariz cada vez mais “funcional”, mais vinculado à vida quotidiana de cada pessoa. Baco fa-se irreversivelmente convertendo no patrono do vinho e da embriaguez; Marte e Hércules significavam a força e a virtude militar; Vénus e Cupido transformavam-se em meras personificações do amor, Mercúrio protegia o comércio, etc.». «Neste âmbito deveremos colocar, segundo creio, muitas pequenas figuras de bronze (quando são adornos domésticos, e não ex-votos), boa parte das pedras de anel [gravadas] e, obviamente, a *terra sigillata* [e as outras peças cerâmicas, ou vítreas, decoradas com representações de deuses]. «Dentro de esquemas provavelmente seleccionados pelo artífice, as figuras representadas deveriam agradar, pela sua vivacidade ou pelo seu significado, ao possível cliente». «Mais do que recrear-se com cenas míticas, parece que o cliente se interessava [na maior parte dos casos] pelo significado concreto de cada divindade».

(Elvira Barba, 1981, p. 64 e 65-66)



XXXI – Mosaico cosmológico, Mérida, séc. III d.C. (representa-se um pormenor do nível oceânico)

Este painel constitui, no seu género, uma das mais extraordinárias alegorias iconográficas que a Romanidade nos legou, particularmente no Ocidente, pese embora a completa deterioração de uma boa parte da sua superfície, sobretudo na zona central e à direita. Concebido para forrar o pavimento do *tablinum* (sala de recepção e espaço destinado aos livros) de uma *domus* emeritense, hoje conhecida por “Casa del Mitreo”, o mosaico encontra-se ainda *in situ*. Não é este o lugar adequado para se explorar com detalhe a sua riquíssima e complexa iconografia, que tem provocado múltiplos e volumosos estudos, aliás nem sempre concordantes. Apenas assinalaremos, sem pretender decididamente filiá-lo nesta ou naquela tradição filosófica – ainda que existam boas razões para pensarmos no Estoicismo –, que o tema geral deste quadro é a organização do cosmos, traduzida através de um vasto conjunto de

figuras alegóricas – legendadas em latim –, algumas de evidente cariz mitológico. Esboçados, contudo, a sua descrição, esclarecendo antes de mais que as várias representações se distribuem por três planos sobrepostos, correspondendo o superior aos céus, o medial à terra e o inferior aos mares, e que todos os planos e figuras rodam, afinal, em torno de um personagem central de grande estatura e cabeça alada, alegoria da *Aeternitas* – o Tempo-Sem-Fim (infelizmente mutilada a parte do rosto, do peito e da legenda). Começamos pelo plano inferior: nele predomina, à esquerda, a imponente representação de *Oceanus*, seguida pela *Tranquillitas* – a suposta tranquilidade das profundezas marinhas – e pela *Cypius*, simbolizando toda a espécie de riquezas oferecidas pelos mares. Do outro lado vemos *Navigatio*, que personifica as navegações, além de várias alegorias muito fragmentadas e de uma legenda: *Portus*, “Porto”; ao meio *Pharus*, o “Farol”, ergue-se como elemento separador entre o mundo abissal e a superfície líquida acessível aos homens e suas navés. A um nível compartilhado pelos planos medial e inferior, sobra as figuras de *Quies*, *Tranquillitas* e *Cypius*, recamam-se nebulosas alegorias fluviais, particularizadas através dos rios *Florentia* e *Nilus*; aí se lê também *Portus*, legenda referente ao grande mar interior hoje conhecido por Mar Negro. No plano medial, ou terrestre, destaca-se, à esquerda, a personificação da Natureza,

Natura, perto da qual se representam duas estações, o Verão, *Aestas*, e o Outono, *Autumnus*; do lado direito do painel e a este mesmo nível – na zona hoje integralmente destruída –, encontrar-se-iam por certo a Primavera, *Ves*, e o Inverno, *Hivus*, possivelmente ao lado de uma alegoria da *Abundantia*. Por fim analisemos o plano celeste, aquele que se encontra actualmente mais completo, começando pelo seu nível inferior, o do mundo sublimar: aqui evidencia-se, à direita, *Monte*, o “Monte”, que ampara *Nix*, a “Neve”, numa clara alusão ao papel sagrado e simbólico das montanhas como lugares ementes de contacto entre o plano terrestre e o plano celeste. Por cima vemos *Boreas*, o vento brande, o do Norte; e a seguir *Zephyrus*, o vento ocidental, acompanhado de *Isidra*, o nevoeiro. Do lado esquerdo, outros dois ventos, *Favus*, que sopra de leste introduzindo à legenda e à zona inferior das pennas, e *Natus*, o meridional, que abriga *Arbo*, alegoria às nuvens carregadas de chuva, quase sempre trozidas pelo vento Sul. Pela abóbada celeste circula o carro solar de *Orion*, o “Oriente” (à esquerda), e o carro lunar de *Uranus*, o “Occidente” (à direita), que igualmente significam a contínua sucessão dos dias e das noites. Ao meio o *Palatium*, o pólo do Mundo, cujos braços erguidos sustentam o trono celeste; deste nível rimem emanam a *Lunonica* (cuja legenda não se conserva), e *Totitranus*, o “Trovão” – a voz dos deuses. Coroando toda

o sistema alegórico, no cume da esfera sentam-se três majestosas figuras: aos lados o *Sacculus* e o *Chao*, que respectivamente representam as essências geradoras do Tempo e da Matéria; ao centro pontifica *Caelum*, o “Céu”, personificação do próprio mundo celeste supralunar e do mais sublime princípio divino que regenda o Universo. Segundo afirma Juriia Lancha, «esta obra excepcional é atribuível a uma equipa de mosaístas orientais», deixando perceber a intervenção de vários *pictores magisteris*, mas a composição do conjunto devesse certamente a um só artista, atendendo à sua grande coerência interna. Para além do superlativo valor estético deste pavimento – e conforme evidenciou aquela mesma autora –, um dos seus maiores interesses reside, todavia, no testemunho que nos presta quanto à evidente existência em Mérida, capital da Lusitânia, «de uma classe particularmente cultivada e ansiosa por divulgar o melhor aspecto da ideologia e da filosofia imperiais, a série de alegorias aqui representadas não têm sentido senão em função de um público, em primeiro lugar o encamundado mas, também, todos quantos eram levados a reflectir ou sentir sobre a ordem do mundo espelhada no mosaico os convidados do senhor ou os membros de um círculo filosófico que se reunia neste local – e que em um local privado» [Quet, 1981; A.C.M., *passim*; Kreilinger, 1993; Lancha, 1997, p. 223-229, n.º 107 e p. CVI, CVII] – J.C.R.

Painel musivo representando Orfeu encantando os animais

Séc. IV d.C.

Calcário e cerâmica

220 x 190 cm

Martim Gil

Marrazes, Leiria

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.142.1)

Descoberto em Março de 1897 em Martim Gil, no território da antiga cidade de *Collippo*, este mosaico constitui o quadro central (de 2,20m x 1,90m) de um pavimento rectangular de 9m x 4,20m geometricamente decorado, prolongado por uma abside (3m de flecha). Levantado sob a direcção do arquitecto Korrodi, professor da Escola Industrial de Leiria, a pedido de Leite de Vasconcellos, o mosaico apenas em 1951 foi restaurado e exposto no Museu Nacional de Arqueologia; trata-se de um mosaico de fraca policromia (preto, laranja, cinzento, amarelo e vermelho) e grosseiramente executado. O quadro central figurado, de pequenas dimensões, não permite verdadeiramente ilustrar, segundo as regras habituais, o tema de Orfeu encantando os animais; em torno da figura central de Orfeu, com vestes orientais, distingue-se um cão, um veado, um leão, um tigre e uma pomba sobre um ramo. O carácter muito rudimentar da iconografia patente neste mosaico explica que a autora do mais completo estudo sobre o pavimento, Irisalva Moita, se tenha interessado sobretudo pela presença da abside, vendo assim neste compartimento uma basílica cristã; esta hipótese não se baseia em qualquer dado fornecido por uma escavação arqueológica e não pode ser mantida: as vastas salas com abside nas "vilas" romanas são frequentes desde o séc. I e apenas assinalam um compartimento importante, por vezes uma sala de recepções. A datação deste mosaico proposta por Blas Taracena, séc. II ou inícios do III, é rejeitada muito justamente por Irisalva Moita, que evoca a pobreza da execução e a descoberta no local de moedas da época constantiniana; nós seguimos esta última datação.

Moita, 1951; Morand, 1994, p. 379, n.º 135; Maciel, 1996, p. 147-150 e fig. 18.

J.L.





176

176

Painel musivo representando o triunfo indiano de Baco

Séc. III (finais)-IV d.C.

Calcário e pasta vítrea

240 x 135 cm

Torre de Palma

Monforte, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.149 1)

O presente painel pertence a um extraordinário mosaico proveniente da *villa* de Torre de Palma, onde surge associado a outros temas: as Musas, cenas teatrais como *Hercules furens*, Medeia meditando o infanticídio, Apolo e Dafne, bem como Teseu e o Minotauro. A composição que representa o triunfo indiano de Baco – a mais completa até agora descoberta na Península Ibérica – compreende dezasseis personagens caminhando para a direita, reunidos em dois grupos respectivamente de um e de outro lado do deus Pã: *Grupo n.º 1* – dois tigres, em primeiro plano, puxam o carro de Baco; este está de pé sobre o carro, nu, um manto azul pousado sobre o braço, uma cratera emborcada na mão direita e, na outra, o tirso;

inclina ligeiramente a cabeça, coroada por heras; está acompanhado por um Bacante que olha com respeito o deus; diante deles, no carro, um jovem sátiro segura as rédeas e conduz o carro; no segundo e terceiro planos, duas Ménades de longas vestes, uma das quais leva o tirso, voltam a cabeça na direcção do deus; uma terceira carrega à cabeça uma cesta (incompleta): tratar-se-á, talvez, de uma peneira mística; no primeiro plano, Pã conduz o carro, segurando na mão direita as rédeas dos tigres. *Grupo n.º 2* – no primeiro plano, uma Ménade, com uma pele de animal a tiracolo sobre a sua longa túnica, segura com a mão esquerda uma pandeireira, lendo-se na sua cara um sentimento de êxtase dionisiaco; a Ménade seguinte é a figura mais dinâmica do quadro: dança fogosamente, acompanhando-se com crótalos, e o seu véu flutua sobre as costas, à esquerda; na ponta direita, um jovem Bacante nu, com uma pele de leopardo sobre o ombro esquerdo, tenta um passo de dança na direcção da Ménade, agarrando-lhe na aba do manto; nos segundo e terceiro planos, outro jovem Bacante, entre Pã e a Ménade com pandeireta; uma Ménade música e um Bacante tocando flauta dupla ladeiam um

jovem adolescente de túnica e *pallium*; outro Bacante, à esquerda de um suporte (destruído) sobre o qual estão pousadas duas crateras em ouro e uma trípode em prata; entre a Ménade que dança e o Bacante que segue à cabeça do cortejo, uma rapariga de pequena estatura, cujo manto lhe cobre a cabeça.

Heleno, 1962, p. 331-332, estrs. XV e E; Morand, 1994, p. 380-381, n.º 135 e est. IX; Kusnetsova, 1989; id., 1997, p. 362-370; Lancha, 1997, n.º 109, p. 231-255 e estrs. CIX-CXI, I e M; Lancha/André, 2000.

J.L.



177

177

Busto de Dioniso

Séc. II d.C.

Mármore

24,8 x 18,5 x 10,5 cm

Milreu

Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 17.945 = N.º 994.6.1)

Dioniso surge aqui coroadado por um emblemático *corymbos* – grinalda composta por cachos de uvas –, e com os ombros e o peito cingidos por uma pele de um animal báquico, provavelmente a pantera ou o leopardo; atravessado sobre o peito distingue-se ainda uma ténue e estreita faixa, representando a correia que prendia o manto do jovem deus. Tóscamente trabalhada nas costas, destinava-se por certo a ser colocada junto de uma parede no âmbito da *villa* romana de Milreu.

Souza, 1990, n.º 117; Matos, 1995, n.º 22.

M.N.A.



178

178

Cabeça de Dioniso

Séc. I-II d.C.

Mármore

21,9 x 19,4 x 17,9 cm

Mértola

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.9.1)

Esta cabeça, de grande beleza e de aspecto feminino, representa porém o jovem Dioniso, coroadado de abundantes parras e cachos de uvas. A cabeça do deus não se encontra acabada por trás, supondo-se que a peça estaria colocada junto a uma parede e em lugar elevado, porventura no jardim de uma *domus* da cidade de *Myrtilis*. A sua execução terá ocorrido em finais do séc. I-inícios do séc. II d.C.

Souza, 1990, n.º 3; Matos, 1995, n.º 24.

M.N.A.



179

Estátua de Sileno dormente

Séc. II d.C.

Mármore

108 x 42,5 x 53 cm

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia

(E.6299 = N.º 994.50.1)

Esta estátua foi descoberta em 1789 nas ruínas do teatro romano de *Olisipo*, onde possivelmente ornamentaria a segunda *exedra* (rectangular) do *proscenium* a contar da escada oriental de acesso à *scaena* — isto é, frente ao extremo leste da *orchestra* —, tal como uma outra, em tudo similar (hoje conservada nos jardins do Palácio da Anunciada, em Lisboa), se encontraria do lado oposto, ocupando a segunda *exedra* (rectangular) do *proscenium* a contar da escada ocidental de acesso à *scaena* — ou seja, frente ao extremo oeste da *orchestra* [cfr. Azevedo, 1815, est. X; Hauschild, 1990, ests. 28 e 29 (planta de Fabri, datada de 1798); discussão in id., *ib.*, p. 352; in Alarcão, 1982, p. 290; e ainda in Coutinho, 1996, p. 133-134]. Representa Sileno ébrio, dormindo sobre uma pele de animal — lobo ou pantera — agarrado ao seu odre; no caso vertente, bem como na estátua do Palácio da Anunciada, a representação escultórica do odre está provida de um canal que permite a passagem e o jorro de líquidos, decerto água — ou, em certas ocasiões, de água misturada com vinho... Convém recordar que «o Teatro na época clássica nasce do culto de Diónisos», sendo pois a presença de personagens do ciclo báquico uma «constante nos edifícios teatrais greco-romanos» (cfr. Maros, 1995, p. 52).

gens do ciclo báquico uma «constante nos edifícios teatrais greco-romanos» (cfr. Maros, 1995, p. 52).

Souza, 1991, n.º 138; Maros, 1995, n.º 20; Coutinho, 1996, p. 131-132.

M.N.A./J.C.R.

180

Estatueta itifálica

Séc. II d.C.

Bronze

7,8 x 3,4 x 1,5 cm

Bucelas

Loures, Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia

(E.6961 = Inv. N.º 17.907)

«Representação de um jovem, negro, desprovido de toda a roupa, em posição de dança rítmica» (Pinto, 1996, p. 330). O *phallus erecto*, a expressão lasciva do rosto e a própria atitude rodopiante, orgiástica, desta figura desnuda apontam, claramente, para a sua inserção no ciclo báquico, ou dionisíaco, conforme propuseram já os primeiros autores que a publicaram.

Pereira, 1903; Leite de Vasconcelos, 1913, p. 247-248; Freitas, 1987, n.º 117; Pinto, 1996, n.º 64.

M.N.A.



180

181-193. PEÇAS E FRAGMENTOS DO CONJUNTO ESCULTÓRICO DA QUINTA DAS LONGAS

As treze peças e fragmentos seriados sob os n.ºs 181 a 193 fazem parte do conjunto escultórico, atribuível ao séc. III d.C., descoberto durante a 9ª campanha de trabalhos arqueológicos levada a cabo na *villa* romana da Quinta das Longas, Elvas, no Verão de 2000. No âmbito de uma ocupação que se estende do séc. I ao séc. IV d.C., revelam-se particularmente expressivas as estruturas baixo-imperiais, «num modelo de *villa* de peristilo que combina os cânones comuns da arquitectura dos estabelecimentos rurais da época com alguns elementos verdadeiramente singulares». «Um dos mais impressionantes traços dessa singularidade» evidenciou-se com a descoberta do presente grupo de estatuetas, «composto por várias figuras quase completas e cerca de uma centena de fragmentos». «As peças agora exumadas faziam parte de um conjunto bastante mais vasto que adornava uma área de um pátio pavimentado com *opus sectile* de mármore e xisto, sobranceiro a uma linha de água que limitaria a Norte a *pars urbana* da *villa*». «O conjunto estava incluído numa cascata» artificial, adossada à parede meridional do referido pátio, e/ou sob o alpendre construído no centro deste compartimento, apresentando como elemento unificador uma frondosa ramagem que perpassava por detrás de toda a cena, sendo raras as peças já identificadas onde não se notem, na cabeça ou no corpo, sinais de ligação a esse exuberante fundo de cariz vegetalista. Este tipo de esculturas, embora de plena época romana, filia-se em modelos helenísticos, demonstrando os gostos e preocupações artístico-culturais das elites do Baixo-Império, subsidiários de parâmetros educacionais e mentais ligados à antiga *paideia*, ora renovada e revivificada (cfr. Carvalho/Almeida, 2000).



181

181

Figura masculina anguípeda

Séc. III d.C.

Mármore

54 x 29,5 x 14 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Recordando de perto o chamado "Gigante de Valdetorres" — torso masculino anguípedo atribuível à segunda metade do séc. II d.C. descoberto na *villa* romana de Valdetorres de Jarama, Madrid (cfr., *v.g.*, HR, n.º 241;

HLR, n.º 255) —, a presente peça poderá também, porventura, ter integrado uma cena de gigantomaquia. Porém, as suas feições revelam, indubitavelmente, traços característicos de um sátiro: cabelo revoltado, expressão lasciva e, sobretudo, orelhas recortadas em bico; veja-se, por exemplo — ainda que se trate de uma obra manifestamente inferior sob o ponto de vista artístico — o sátiro, ou fauno, proveniente de Valle de Abdalaxis, Antequera (García y Bellido, 1949, n.º 87 e est. 75).

Inédito.

A.C. / J.C.R.



182

Fragmento anguiforme

Séc. III d.C.

Mármore

14,5 x 3,5 x 3,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

O presente fragmento constitui, possivelmente, uma das extremidades anguiformes da figura masculina que antes descrevemos (n.º 181).

Inédito.

A.C. / J.C.R.

183

Fragmento anguiforme

Séc. III d.C.

Mármore

15 x 7 x 2 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Fragmento similar ao anterior e, muito provavelmente, com idêntica função.

Inédito.

A.C. / J.C.R.



184

184

Torso feminino

Séc. III d.C.

Mármore

39,5 x 14,5 x 24 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Torso feminino, possivelmente figurando Afrodite. A perna esquerda, flectida, e o braço direito em atitude de quem se debruça, sugerem, talvez, que a deusa tentasse soerguer as vestes descaídas. Não é ainda inviável tratar-se, meramente, de uma ninfa.

Inédito.

A.C. / J.C.R.



185a

185

Cabeça feminina

Séc. III d.C.

Mármore

12,5 x 3,5 x 3,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ/Quinta das Longas

Esta cabeça, de grande beleza e harmoniosas proporções, em cujo rosto sereno transparece uma discreta sensualidade, pertencerá provavelmente a uma ninfa. Aliás, repare-se, entre o cabelo, em vários arranques de tronco, elementos que sem dúvida alguma fazem parte da complexa teia de ramagens e folhas que constituía o fundo da cena escultórica em análise – e de que se descobriram já numerosos troços –, sinal de que a figura feminina ora descrita se fundiria nessa frondosa *silva*, qual *numen* de cariz aquático e vegetalista. Notem-se, ainda, os olhos semi-cerrados da cabeça feminina da Quinta das Longas, a colocar em paralelo – ainda que menos ostensivos – com os de uma cabeça feminina de *Italica* que García y Bellido (1949, n.º 177 e est. 135), por essa razão e pelo característico "penteado de fantasia" – outro traço comum com a nossa peça –, atribui a uma ninfa, no caso vertente uma ninfa dormente.

Inédito.

A.C. / J.C.R.



185b



186a



186b

186

Mão feminina segurando globo cósmico

Séc. III d.C.

Mármore

9,5 x 8,5 x 4,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Uma mão feminina, que rematava um braço decerto flectido e lançado para a frente, ampara na sua palma um globo, dividido por faixas relevadas em dois quadrantes virados para o observador, ostentando respectivamente um motivo estelar de cinco raios petaliformes e um 'crescente' invertido: o Sol e a Lua; e, por extensão simbólica, o dia e a noite, o princípio masculino e o feminino, o fogo e a água – os opostos complementares, em suma. Trata-se, possivelmente, da mão esquerda de Urânia, a musa da astronomia (no âmbito da Península Ibérica e a nível escultórico, confronte-se uma bem diferente representação de Urânia, sentada e com o globo a seu lado, pousado no solo, descoberta em Churriana, Málaga – *vide* García y Bellido, 1949, n.º 186 e est. 140).

Inédito.

A.C. / J.C.R.



187

187

Mãos 'entrelaçadas'

Séc. III d.C.

Mármore

6,5 x 10 x 5,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Duas mãos, pertencentes respectivamente a um homem e a uma mulher, pousando a feminina sobre a masculina; a de baixo segura a ponta de um objecto indefinível. Como exemplo hispânico de figuras que se tocam e abraçam, veja-se o grupo escultórico das duas ninfas proveniente de Zaragoza, que García y Bellido (1949, n.º 174, est. 132) associa, possivelmente, a uma cena musical, hipótese mantida por Balil (1979, n.º 25 e est. VI).

Inédito.

A.C. / J.C.R.



188



189



190

188

Mão segurando um panejamento

Séc. III d.C.

Mármore

9,5 x 8,5 x 4,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Uma mão feminina segura a ponta de um panejamento. A ambiência parece similar àquela que possivelmente evoca a peça anterior, remetendo-nos, porventura, para o mundo das ninfas.

Inédito.

A.C. / J.C.R.

189

Mão segurando um objecto tronco-cónico

Séc. III d.C.

Mármore

5,5 x 9,5 x 2,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Mão feminina, que talvez rematasse um braço ligeiramente flectido e descaído, segurando um elemento tronco-cónico – quase cilíndrico no troço subsistente –, que se prolonga para baixo entre os dedos indicador e médio; no sentido contrário, a peça continuaria através de outro troço ligado a este por um espigão em ferro, que se lhe mantém agarrado. ¿Tratar-se-á da parte inferior de uma cornucópia, segura na mão e braço direitos de uma deusa, talvez *Tyche*, aquela que rege o destino propiciável?

Inédito.

A.C. / J.C.R.

190

Leme

Séc. III d.C.

Mármore

4 x 6,5 x 0,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Pá de um leme. Veremos que a peça seguinte prova a existência de pelo menos um barco no conjunto escultórico da Quinta das Longas. ¿Relacionar-se-ão estes dois elementos entre si, como meras partes constituintes do mesmo objecto náutico, talvez integrado na eventual cena de gigantomaquia que referimos, como hipótese, a propósito da peça n.º 181? Ou o leme em análise – ou mesmo, porventura, todo o barco – deverá antes enquadrar-se na representação da figura feminina cuja mão segura um elemento tronco-cónico (n.º 189) e constituir, nesse contexto, característico atributo de *Tyche*?

Inédito.

A.C. / J.C.R.



191



192



193

191

Figura de proa

Séc. III d.C.

Mármore

17 x 5 x 1,5 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Este fragmento representa a figura de proa de um barco. Trata-se, conforme convém ao ambiente mitológico do conjunto escultórico em análise, de um animal fantástico, concretamente de um grifo. Quanto à sua inserção no discurso iconográfico, vejam-se as hipóteses formuladas a propósito da peça anterior.

Inédito.

A.C. / J.C.R.

192

Cão atacando um cervídeo

Séc. III d.C.

Mármore

11 x 19 x 4 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Um cão em corrida, provido de coleira – o que prova o seu carácter de animal domesticado –, ataca um cervídeo. Estamos, possivelmente, perante uma clássica cena de *venatio*, com toda a carga simbólica inerente a tais representações (cfr., *v.g.*, Morand, 1994, p. 37-59).

Inédito.

A.C. / J.C.R.

193

Pantera (?)

Séc. III d.C.

Mármore

13 x 10,5 x 3 cm

Quinta das Longas

Elvas, Portalegre

Depósito Arqueológico do "Projecto para o Estudo da Ocupação Romana do Concelho de Elvas" (UNIARQ)/Quinta das Longas

Este fragmento representa um animal coberto por espessa e ondulante pelagem, de difícil identificação. Tratar-se-á de um felino, concretamente de uma pantera? Nesta hipótese, remetendo a respectiva coleira para um animal 'domesticado', poderá haver tendência em recordar o ambiente dos cortejos báquicos, nos quais frequentemente figuram panteras levadas 'à trela' pelo próprio deus, ou por vários personagens caracteristicamente dionisíacos. No entanto, a indefinição do animal e o desconhecimento do contexto iconográfico concreto em que se encontrava inserido, não permitem quaisquer certezas nem sustentar interpretações que, embora talvez aliciantes, parecem afastar-se da leitura geral deductível das restantes peças do mesmo conjunto escultórico. Porventura, como no caso anterior, este animal inscrever-se-ia apenas numa cena de *venatio*.

Inédito.

A.C. / J.C.R.



194

Pátera com cena do mito de Perseu

Séc. I d.C.

Prata e ouro

Ø 13,7 cm

Lameira Larga

Penamacor, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (Au 690)

Pátera circular, ligeiramente côncava, formada por dois elementos distintos – anverso e reverso –, soldados um ao outro; no reverso, ao centro, vêem-se três círculos concêntricos relevados; pé anular. No anverso da presente pátera, de notável qualidade artística apesar de se tratar, muito provavelmente, de um trabalho provincial, está representado um dos momentos altos – e mais divulgados – do mito de Perseu. Este herói, filho de Zeus e de uma mulher humana, decidiu a dada altura matar Medusa, a única das três terríficas Górgonas que era mortal, a fim de oferecer a respectiva cabeça a Polidectes, tirano da ilha que o acolhera a si e a sua mãe quando erravam, abandonados, ao sabor das vagas marítimas.

Na difícilíssima empresa Perseu foi ajudado por Atena e por Hermes, que vemos figurados na pátera em análise, respectivamente de um e de outro lado do herói. Ao centro, este dirige-se, de espada apontada, para o antro das Górgonas, que se encontram dormentes; no entanto, Perseu vira a cara para trás, evitando a todo o custo os mortíferos e petrificantes olhares das monstruosas irmãs, guiando-se apenas pelo espelhado escudo de Atena. Só duas das Górgonas estão claramente representadas – a terceira vislumbra-se entre elas, tenuemente esboçada a buril –, sendo Medusa, com as características asas na cabeça, a que se situa mais perto do herói, que sobre ela avança a mão esquerda. Notem-se ainda vários pormenores registados nesta pátera: as asas nos pés de Perseu, figurando as sandálias aladas graças às quais ele se elevou para melhor capturar a sua presa; o brilhante escudo de Atena, que, para o observador, reflecte a imagem do próprio herói; e vários elementos simbólicos, alguns facilmente descodificáveis – como a oliveira sobre a qual pousa uma

coruja, ambas significativamente ligadas a Atena –, outros de interpretação, por vezes mesmo de identificação, controversa, localizados no exergo desta peça: um *stylus*, uma *tabella* e um ramo de oliveira, à esquerda, também possivelmente relacionados com a deusa guerreira e sábia; à direita um ramo floral (de rosas?); e, ao centro, talvez um capacete e um cetro (ou, antes, um corno de abundância?), eventualmente remetendo para Hades, cujo elmo permitiu a Perseu tornar-se obscuro e acabar por conseguir fugir, assim, da perseguição desencadeada pelas duas Górgonas irmãs de Medusa. A sepultura onde foi descoberta esta pátera continha vários objectos datáveis [ver, por exemplo, peças n.ºs 251 e 252], devendo o enterramento ter ocorrido na transição do séc. I para o séc. II d.C., aproximadamente.

Rocha, 1909, p. 44-47; García y Bellido, 1949, n.º 491; Landeiro, 1959; Almeida, 1974, p. 72 e 74; Blech, 1993.

J.C.R. / M.N.A.



195



196



197

195

Lucerna com cena do mito de Leda

Séc. II (último quartel)-III (meados) d.C.

Cerâmica

10,7 x 7,6 x 2,5 cm

Guelhim

Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 15.391)

Lucerna de bico redondo, tipo Dr./Lamb. 28-A; orla decorada com cachos de uvas, tipo Loeschke VIIIa; vestígios de engobo alaranjado. Decoração moldada no disco, representando Leda e Zeus na sua personificação do Cisne.

Costa, 1973, I, p. 152.

J.U.S.N.

196

Lucerna com representação de Vitória

Séc. I (segunda metade)-II (inícios) d.C.

Cerâmica

9,7 x 6,2 x 2,6 cm

Freixo

Marco de Canavezes, Porto

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 17.163)

Lucerna de volutas, tipo Dr./Lamb. 14; orla lisa, tipo Loeschke VIIb. Decoração moldada no disco, representando uma Vitória alada com coroa e *clipeus*.

Almeida, 1953, n.º 60-A, p. 157 e est. XXXIII.

J.U.S.N.

197

Lucerna com representação de Vitória

Séc. I d.C. (segundo e terceiro quartel)

Cerâmica

9,4 x 6,5 x 2,5 cm

São Salvador de Aramenha

Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 13.678)

Lucerna de volutas, tipo Dr./Lamb. 11-B; orla lisa, tipo Loeschke IIIa; aguada castanho avermelhado. Decoração moldada no disco, representando uma Vitória alada com coroa na mão

direita e palma na mão esquerda. No fundo, marca ilegível numa *planta pedis* dupla (cfr. Maia, 1997, p. 146, n.º 22), sobre um P gravado.

Almeida, 1953, n.º 21, p. 152 e est. XXXI.

J.U.S.N.

198

Lucerna com representação de Vitória

Séc. II (segunda metade)-III (meados) d.C.

Cerâmica

12,1 x 8,2 x 3,6 cm

Paúl

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 14.973)

Lucerna de bico redondo, tipo Loeschke VIII-H; orla lisa, tipo Loeschke VIIa; isenta de engobo. Decoração moldada no disco, representando uma Vitória alada com coroa na mão direita e palma na mão esquerda. A peça em análise provém de uma sepultura de incineração.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 271 e fig. 125; Almeida, 1953, n.º 151, p. 172-173 e est. XL.

J.U.S.N.



198



200



199

199

Taça de *terra sigillata* itálica,
com representação de Vitórias

Séc. I d.C. (meados)

Cerâmica

13,2 x 19,2 x 10,09 cm

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Municipal de Alcácer do Sal

Taça de *terra sigillata* itálica, tipo Dr. 11 ou *Conspectus* R 1.2.1 (Ettlinger *et al.*, 1990, p. 166-167). Decoração moldada, representando, numa faixa, Vitórias aladas em pares segurando grinaldas; por cima corre, a toda a volta da peça, uma longa grinalda da qual pendem máscaras teatrais e bucrânios, alternadamente.

Alarcão, 1983, fot. 73 e p. 272.

J.U.S.N.

200

Lucerna com representação de Eros
cavalgando um golfinho

Séc. I a.C. (finais)-I d.C.

Cerâmica

8,6 x 6,8 x 2 cm

Torre de Palma

Monforte, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 50 274)

Lucerna de volutas, tipo Dr./Lamb. 11-B [incompleta]; orla lisa, tipo Loeschke IIIa; engobo vermelho acastanhado. Decoração moldada no disco, representando Eros cavalgando um golfinho e tocando flauta dupla.

Inédita.

J.U.S.N.



201

201

Lucerna com representação de uma Musa

Séc. I d.C. (segundo e terceiro quartel)

Cerâmica

10,6 x 7,6 x 2,5 cm

Troia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 50.016)

Lucerna de volutas, tipo Dr./Lamb. 9-C; orla lisa, tipo Loeschke IIIa; engobo manchado, de bege escuro a laranja acastanhado. Decoração moldada no disco, representando uma Musa, de pé, tocando cítara. No fundo, marca ilegível em *planta pedis*.

Almeida, 1953, n.º 289, p. 195 e est. XLVIII; Costa, 1973, n.º 2, p. 88 e est. II.

J.U.S.N.

202

Lucerna com representação de uma Musa

Séc. I (segunda metade)-II (meados) d.C.

Cerâmica

10,4 x 7,1 x 2,7 cm

Troia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia
(N.º 983.3.3253)



202

Lucerna de bico redondo, tipo Dr./Lamb. 20; orla lisa, tipo Loeschke VIIa; engobo de cor laranja, muito gasto. Decoração moldada no disco, representando uma Musa, sentada, tocando cítara. No fundo, marca PONTIL.

Costa, 1973, n.º 44, p. 114-115 e est. XVI.

J.U.S.N.

203

Lucerna com representação de Diana

Séc. II (último quartel)-III (meados) d.C.

Cerâmica

11,7 x 8 x 3,1 cm

Troia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia
(N.º 983.404.1)

Lucerna de bico redondo, tipo Dr./Lamb. 28-A; orla decorada com cachos de uvas, tipo Loeschke VIIIa. Decoração moldada no disco, representando Diana com arco apontado, ladeada por dois veados e um cão. No fundo, marca AV sobre palma.

Costa, 1973, n.º 102, p. 153-154 e est. XXXVII.

J.U.S.N.



203

204

Armela de asa de sítula com figura de um Sátiro ou de Sileno
Séc. I d.C.

Bronze

3,2 x 2,9 x 0,8 cm

Conimbriga

Condeixa-a-Nova, Coimbra

Museu Monográfico de Conimbriga
(s/n.º Inv.; Ref.º: A.A. 1983 - forum)

Pequeno bronze fundido pela técnica da cera perdida; liso na face de contacto com a sítula, a face decorada apresenta uma cara barbuda coroada de folhas de hera ou de vinha. Toda esta face foi tratada a buril e cinzel, apresentando as superfícies lisas e as arestas vivas. A barba, o bigode e o cabelo são tratados em mechas separadas, com enrolamento oblíquo; a cada lado do cabelo, sobre as fontes, aparecem dois maciços decorados, provavelmente cachos de uvas; lábios, nariz e olhos amendoados bem traçados e avivados; rugas marcadas por duas linhas na testa; aos lados da cabeça, coroa de folhas de vinha (?), cada uma marcada por nervuras incisadas e decoradas por pontos. Esta pequena peça torçutica foi fruto de um achado avulso em trabalhos de limpeza na área do *forum* de Conimbriga (localização exacta imprecisa). O seu interesse reside principalmente no facto de, tratando-se com grande probabilidade de uma peça importada



204

(de produção itálica ou alexandrina), se vir inserir na origem da conhecida série de mascarões de asa de sítula com representação antropomórfica, de que explica algumas características menos claras (Delgado, 1970); a sua qualidade e o carácter de peça importada não são porventura alheios ao seu achado na zona do *forum*, onde as produções locais da série se revelaram menos abundantes do que na zona residencial, alvo das escavações da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (cfr. Alarcão/Ponte, 1979, p. 154-160). A identificação da figura mitológica representada, um sátiro se estamos perante folhas de hera e cornos, Sileno se estamos perante folhas de vinha e uvas sobre a cabeça, é difícil, mas de somenos importância dentro destas produções menores da arte helenística, em que pela sua assinalável qualidade esta peça se integra (cfr. *Bronc. Rom. Esp., passim*, esp. n.º 233).

Inédita.

V.C.

205

Lucerna com representação de Mercúrio

Séc. I d.C. (segundo e terceiro quartel)

Cerâmica

10,1 x 7,1 x 2,6 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 983 439.1)



205

Lucerna de volutas, tipo Dr./Lamb. 11-B; orla lisa, tipo Loeschke IVa; aguada avermelhada, muito queimada. Decoração moldada no disco, representando o busto de Mercúrio, bem identificado através dos seus atributos: caduceu, capacete alado e bolsa. A peça em análise provém de uma sepultura (Tróia, sep. 20).

Costa, 1973, n.º 32, p. 106-107 e est. XII; paralelo: Maia, 1997, p. 63-64, Lu 143.

J.U.S.N.

206

Garrafa com representação de Mercúrio

Séc. I (segunda metade)-II d.C.

Vidro

16,3 x 8,4 cm

Pombalinho

Santarem

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 16.153)

Garrafa quadrada, tipo Isings 50; asa de fira bifurcada; cor verde/gelo. Marca (?) moldada no fundo, representando, dentro de um círculo, o busto de Mercúrio. A peça em análise provém de uma sepultura de incineração.

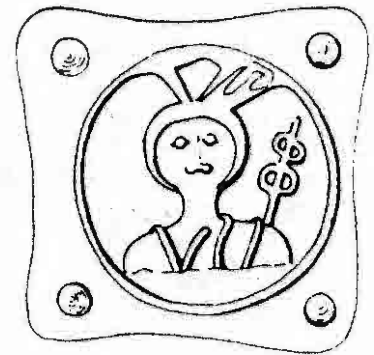
Leite de Vasconcellos, 1913, p. 278 e fig. 130; Alarcão, 1968, n.º 2, p. 80-81 e 86; id., 1975, n.º 44, p. 50-51; Baratta, 2001, p. 133 e fig. 64.

J.U.S.N.



206a

206b





207

207

Lucerna com representação dos Lares

Séc. I (último terço)-II (primeiro quartel) d.C.

Cerâmica

6,5 x 5,8 x 2,2 cm

Balsa

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 14.662)

Lucerna de bico redondo, tipo Dr./Lamb. 19 [fragmento]; orla lisa, tipo Loeschke VIIa; engobo avermelhado. Decoração moldada no disco, representando uma ara ladeada por dois Lares, em posição simétrica.

Almeida, 1953, n.º 149, p. 172 e est. XI; Nolen, 1994, n.º lu-38, p. 43 e 50, est. 5; paralelo: Maia, 1997, p. 60, Lu 116.

J.U.S.N.



208

208

Lucerna com representação de Hélios

Séc. II (finais)-III (meados) d.C.

Cerâmica

11,9 x 9,1 x 3,6 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.21.11)

Lucerna de bico redondo e asa de fita, tipo Dr./Lamb. 20; orla lisa, tipo Loeschke VIIb. Decoração moldada no disco, representando Hélios, através de um busto masculino nim-bado de auréola radiada. No fundo, marca GES sobre palma.

Costa, 1973, n.º 105, p. 156-157 e est. XXXV.

J.U.S.N.

209

Lucerna com representação de Selene

Séc. II (finais)-III (meados) d.C.

Cerâmica

9,2 x 7 x 2,7 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.28.38)

Lucerna de bico redondo, tipo Dr./Lamb. 30-B; orla decorada com estrias radiais, tipo Loeschke VIIb. Fabrico regional. Decoração moldada no disco, representando Selene, através de um busto feminino frente a um crescente lunar, do qual são visíveis as duas extremidades.



209

209

A peça em análise provém de uma sepultura (Tróia, sep. 22).

Almeida, 1953, n.º 290, p. 195 e est. XLVIII; Costa, 1973, n.º 106, p. 157-158 e est. XLI.

J.U.S.N.

210

Lucerna com representação de Selene (ou de Ártemis)

Séc. II (finais)-III (meados) d.C.

Cerâmica

13,4 x 9,4 x 3,9 cm

Balsa

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 14.912)

Lucerna de bico redondo, tipo Dr./Lamb. 27; orla decorada com estrias, tipo Loeschke VIIa; isenta de engobo. Fabrico regional, Baixo Alentejo ou Algarve. Decoração moldada no disco, representando Selene – ou Ártemis –, através de um busto feminino coroado por um crescente lunar; as dobras do manto da deusa foram gravadas depois da moldagem.

Almeida, 1953, n.º 159, p. 170-171 e est. XXXIX; Nolen, 1995, n.º 47, p. 39, 44 e 51, est. 6 (para a cronologia, p. 213).

J.U.S.N.



210



211



212

211

Lucerna com representação de Isis e Serapis

Séc. II (último quartel)-III (meados) d.C.

Cerâmica

10,2 x 8,8 x 3,3 cm

Santa Amalia

Mérida, Badajoz

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 32.829)

Lucerna de bico redondo e asa de fita, tipo Dr./Lamb. 28-A [incompleta]; orla decorada com meios círculos gravados – e, quiçá, folhas e flores no bico –, tipo Loeschke VIIIa. Decoração moldada no disco, representando o par divino Isis e Serapis, identificáveis através da sua característica iconografia e peculiares atributos: Isis surge coroada por cornos de vaca/crescente lunar enquadrando o disco/chama solar; e Serapis por um *kálatbos*.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 348-349 e fig. 155.

J.U.S.N.

Lucerna de *terra sigillata* clara D, tipo Hayes I; orla decorada com bandas de estrias. Decoração moldada no disco, representando um *Crísmom* – conhecido símbolo paleocristão, monograma de *Christos* –, cujo ró vira para a esquerda. Esta lucerna, ou outra igual, foi usada por um oleiro da região para tirar o molde da peça seguinte.

Cabral, 1975, n.º 1, p. 164 e est. I.

J.U.S.N.

213

Lucerna com representação de um *Crísmom*

Séc. IV (finais)-V (meados) d.C.

Cerâmica

10,2 x 6 x 2,8 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 983.3.3358)



213

212

Lucerna com representação de um *Crísmom*

Séc. IV (finais)-V (meados) d.C.

Cerâmica

11 x 6,7 x 2,7 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.3.3353)

Lucerna de pasta comum, imitando a forma Hayes I de *terra sigillata clara*; orla decorada com bandas de estrias. Decoração moldada no disco, representando um *Crísmom*, cujo ró vira para a esquerda. Esta peça, de fabrico regional, foi moldada num molde bivalve feito a partir da lucerna anterior, ou de outra igual.

Costa, 1973, n.º 188, p. 208-209 e est. LXII.

J.U.S.N.

O HOMEM E A MORTE

«Considerado ponto de interferência do mundo dos mortos, do mundo dos vivos e do mundo dos deuses, um túmulo pode ser, ao mesmo tempo, um "centro", um "omphalos" da Terra».

(Eliade, 1977, p. 282-283)

«A necrolatria na época» da Romanidade «constava de elementos nacionais ou pré-romanos, e de elementos de origem romana, sendo porém às vezes difícil, ou mesmo impossível, destringer uns dos outros».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 369)

«Os sepulcros, muitas vezes providos de lápides (aras, cipos, estelas) em que se lêem inscrições, consagradas frequentemente aos *Dii Manes* ["deuses Manes"] e se especifica o nome, filiação, idade, e outras circunstâncias do falecido, serviam de mansão de paz».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 399)

«O uso de incinerar os cadáveres, que estava em voga na Lusitânia no tempo da República, persistiu no do Império por largo espaço».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 369)

«Do séc. III em diante» vem «a predominar no *orbis Romanus* o rito da inumação, por influência do Cristianismo e de outras religiões orientais».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 377)

«Junto do morto colocava-se frequentemente aquilo de que, segundo a crença, ele precisava na outra vida: vasilhame, muitas vezes certamente com alimentos e bebidas; unguentários com perfumes; utensílios de uso doméstico; armas; objectos religiosos ou mágicos... Ele próprio podia ir vestido e ornado. Se nem sempre a *suppelles* [o espólio] era rica, e até pela mór parte das vezes era modesta, há casos em que ela era riquíssima: ouro e prata».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 396-397)

«A par com os monumentos, tanto de incineração como de inumação, que em Portugal perduram da antiguidade, conhecemos outros por inscrições epigráficas». «Assim fala-se de mausoléus» em duas epígrafes. «Também pelas inscrições ficamos formando ideia da área ocupada por alguns monumentos fúnebres». «Pertencentes a columbários, devemos considerar sem dúvida muitas placas de breves dimensões, ou *tabellae*, que contêm inscrições funerárias».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 387-388 e 392)

Incinerações

«Das escavações feitas por pessoal do Museu (...) podemos inferir que os cadáveres eram incinerados junto das sepulturas, e que dentro destas se recolhiam os restos mortuários, colocando-se-lhes ao pé vasilhame, lucernas, objectos de vestuário, moedas, etc.».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 370-371)

«Numa sepultura (...) apareceram também pregos, o que mostra que o respectivo cadáver [incinerado] fora levado para lá num caixão; esta sepultura era de tijolo, e fazia parte de um monumento que continha lápide com inscrição, pertencente (...) ao séc. I». Noutro cemitério, dos séculos I ou II, «havia várias espécies de sepulturas: uma aberta inteiramente em rocha (...), outras abertas em rocha mas completadas com paredes, outras feitas só de paredes (...), outras formadas de lages

verticais; as tampas constavam de lages ou régulas». Ainda noutra necrópole «as sepulturas eram rudes caixas feitas de cinco pedras, quatro das quais serviam de parede e uma de tampa»; «numa das sepulturas apareceu uma moeda romana do século IV». «Às vezes havia maior simplicidade»: «sabemos de sepulturas constituídas por simples covas redondas, de fabrico rude, com ossos carbonizados, e espólio cerâmico». Noutros casos, porém, a sepultura «era rectangular, de paredes de tijolos, assentes em camadas horizontais, com cobertura em forma de telhado de duas águas»; numa deste tipo «achou-se uma moeda de Tibério». «Existem no Museu (...) vários púcaros de barro com cinzas, ossos calcinados, carvões, conchas». «Os factos citados mostram que as cinzas mortuárias se depositavam já em olas, já no próprio chão das sepulturas. Acrescentarei que também se depositavam em cofreinhos de chumbo e de pedra».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 371-375)

Inumações

«Como com relação às cinzas funerárias, havia vários sistemas de inumar os cadáveres: estes depositavam-se ora em covas simples, ora em covas forradas de paredes de pedra e de tijolos, ora em verdadeiras caixas feitas de lages, de tijolos e de régulas, a pino, ora finalmente em sarcófagos mais ou menos luxuosos».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 377)

«O fundo das sepulturas era umas vezes o chão natural, outras era ladrilhado. De tampas serviam lages ou régulas; num caso a cobertura era formada de camadas de tijolos, e sustentada por quatro barras de ferro». Numa similar «estava um esqueleto com o crânio voltado para o Poente». Em certos contextos, a datação tardia das sepulturas é-nos assegurada pelo tipo de «letra das inscrições das pedras que [as] cobriam», característica, por exemplo, «dos fins do séc. II ou dos começos do III. Ao séc. IV parece pertencerem [outras] sepulturas (...), a vulgar da cerâmica, (...) com a qual apateceram moedas daquele século. Pois que não é men intuito inventariar todas as sepulturas lusitano-romanas de inumação que cá se conhecem, basta o que fica dito para dar ideia de alguns dos principais tipos».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 377-379)

O destino das almas

«O homem dificilmente se amolda à ideia de que com a morte acabará tudo para ele; pelo contrário, acredita com prazer que possui uma alma, ou muitas, e que a esta ou estas se reserva outro destino depois da extinção da vida presente».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 392-393)

«Para os Romanos primitivos a alma continuava a coexistir com o corpo dentro do túmulo». «Sem embargo, os Romanos pensaram a tal respeito de muitas maneiras no andar dos tempos». «Com a incineração dos cadáveres volatilizavam-se as partes sólidas, e supunha-se que as almas ou iam reunir-se no centro da terra – donde regularmente, em certos dias, e irregularmente, por evocação mágica, vinham ao mundo –, ou voavam logo para o ar e para as estrelas». Também «se acreditava que os mortos eram heroizados, e equiparados às divindades, começando a viver entre estas». «As almas dos mortos, na sua qualidade de divinas, recebiam o nome comum de *dii Manes*», "deuses Manes".

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 393-396)

Os símbolos

«Tanto os cipos e as aras como as estrelas apresentavam insculpturas simbólicas, de vários feitios». «Entre os mais importantes símbolos sobressaem os de carácter astral»: «meia-lua sozinha; meia-lua sobre uma estrela de seis raios inscrita num círculo; meia-lua com uma estrela inclusa ou com duas; meia-lua com uma folha de louro; uma estrela de seis raios sozinha, ou dentro de uma coroa, ou entre duas pilasutas, duas estrelas a par uma da outra. A estes símbolos astrológicos agregarei o suástica flamejante, que se mostra [com] diferentes formas, e vários números de raios».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 406)

«As rosáceas ou rosetas tiveram na origem certamente significação religiosa, por isso que estão postas de ordinário no remate de monumento, no mesmo lugar em que muitas lápides se vêem os astros». «Este emblema relaciona-se sem dúvida com as coroas que costumam ornar os monumentos funerários». «Além de rosáceas e coroas, ou concomitantemente com elas, encontram-se a cada passo festões esculpidos nos sarcófagos, nas aras, nos cipos. Ora tal profusão de ornatos, em que as flores ocupam lugar preeminente, tem base real,

pois os sepulcros enfeitavam-se efectivamente de flores verdadeiras, e de flores naturais».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 411-412)

«Em toda a antiguidade grega, etrusca, e romana foi costume figurar portas em lápides e estrelas funerárias, para se representar a passagem das almas por elas para o outro mundo». «De os nossos maiores acreditavam que as almas dos mortos iam para as regiões aéreas ou celestes, as portas representadas nos monumentos sepulcrais ibéricos [ou seja, hispânicos] deverão pois chamar-se *portas do Céu*».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 406 e 427)

«Os antigos heroizavam em certas circunstâncias os mortos, os quais ficavam tidos por seres sobre-humanos». «Emblemas importantes da heroização, gravados em estelas, em sarcófagos, etc., eram o banquete fúnebre, e o cavalo, o banquete, como anúncio dos prazeres desfrutados na outra vida pelo falecido; o cavalo, em várias razões, porque representava um dos modos da eterna viagem».

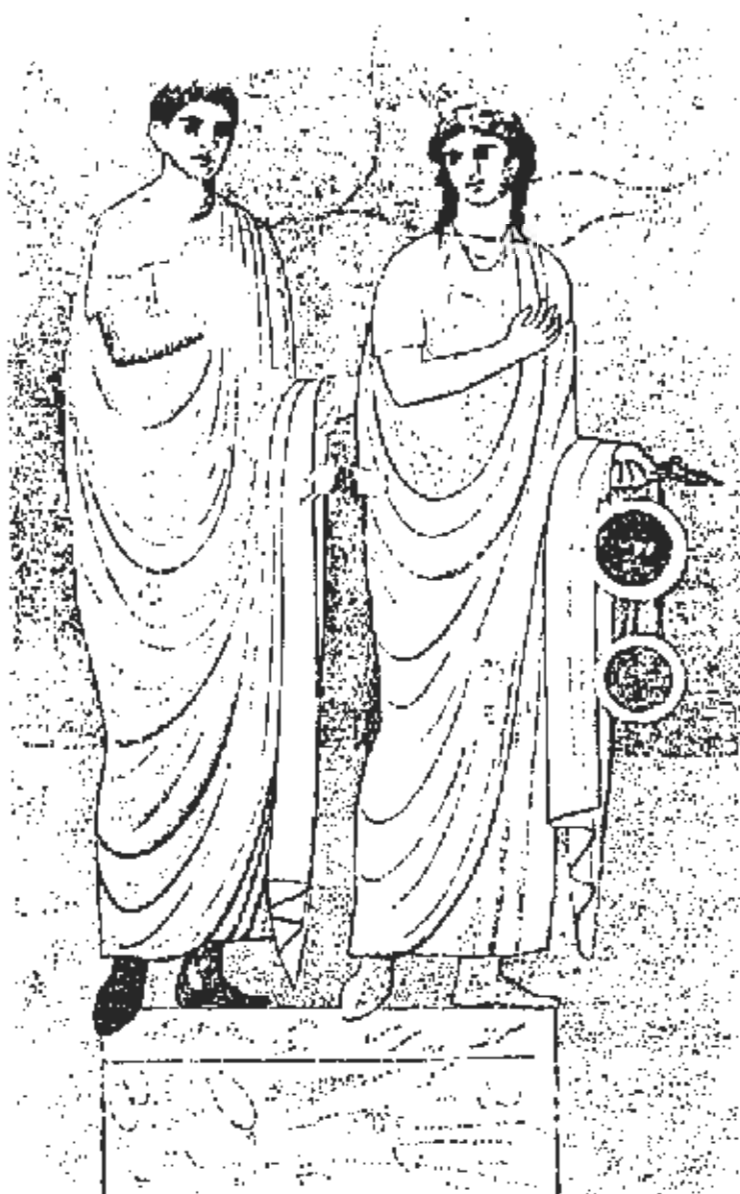
(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 451)

«A par com estas esculturas, temos por vezes estelas em que se representam para e simplesmente imagens de seres humanos, ou inanimadas, ou resumi-las em bustos e caras [...], certamente *imagines* dos falecidos».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 455)

«As rampas das sepulturas [mais tardias, já], da época visigótica, acham-se ornamentadas por vezes com emblemas cristãos».

(Leite de Vasconcellos, 1913, p. 485)



XXXII – Pintura mural do túmulo da família *Vaccaria* representando dois dos seus elementos, Mérida, séc. I d.C.

O mausoléu onde se encontra esta pintura – destinada a recordar aos que ficaram os traços fisionómicos (embora idealizados) dos seus mortos e, ainda, a emprestar a estes últimos uma imagem vivente – recolhe as cinzas de um agregado familiar compreendido por quatro indivíduos, todos eles cidadãos da Colónia emeritense, mas de provável ascendência itálica: o *pater*, *Caius Vaccaria*, filho de *Caius* e inscrito na tribo *Papiria*, adscrito a *Emertus*; a *mater*, *Camilia Anna*; e os filhos de ambos, *Vaccaria Martus* e *Caius Vaccaria Privatus* – tendo sido este último que, ainda em vida, procedeu à construção do túmulo para si e para os seus. A tábua sobranceira à porta deste mausoléu contém, além de uma epígrafe alusiva aos referidos personagens, vários motivos iconográficos que representam os *motus militares* próprios das patentes inferiores até centurião, revelando assim o estatuto de veterano do *pater familias*, *Caius Vaccaria*; porém, o cariz marcadamente serpenteante de duas pulseiras ali figuradas não evocará simultaneamente, de forma simbólica, os Gémios pessoais dos dois homens nomeados, *pater* e filho? Volando à pintura mural em análise, vemos que representa o



casal, *Caius Voconius* e *Caecilia Anus*, respectivamente envoltos numa toga e num manto, ela segurando um par de címbalos; este fresco ocupa a parede fundeíra do nicho principal do mausoléu, localizado frente à entrada, espaço que também contém as urnas com as cinzas de ambos, marido e mulher. Na parede do lado direito encontra-se o nicho com o retrato e a urna cinerária de *Voconia Maria*, sua filha; e, do lado oposto, o nicho com a figura e os restos mortais de *Caius Voconius Proculus*, o promotor do monumento. O espólio associado às deposições cinerárias indica-nos que a construção deste edifício funerário e a consecutiva trasladação, para o seu interior, das cinzas pertencentes aos pais e à irmã de *Proculus*, ocorreram já na segunda metade do séc. I d.C., provavelmente na época flaviana [Bendala Galán, 1972; id., 1976a, p. 155-160 e lám. LXVib; Abad Casal, 1976, p. 163-164; Edmondson, 2000, p. 299-303 e láms. 3-6].

XXXIII – Lápide do mausoléu da família *Voconia*, Mérida, séc. I d.C.

Trata-se da tábula alusiva aos quatro indivíduos sepultados neste túmulo monumental, que mais amplamente referimos a propósito da pintura mural figurando o *pater familias* e sua mulher. Os motivos que ilustram a lápide – e que se reportam aos troféus militares característicos dos centuriões e patentes inferiores – são os seguintes: dois *torques*; duas *armillae*, ou pulseiras, no caso presente de vincado cariz serpentiniforme; e a representação de uma armação de tiras de couro destinada ao suporte de nove *phalerae*, condecorações constituídas por placas metálicas. Inscrição:

C(aio).VOCONIO.C(aia).F(ilio).PAP(iria tribu).PATRI / CAECILIAE.AN.VI.MATRI / VOCONIAE.C(aia).F(iliae).MARIAE.SORORI / C(aius).VOCONIVS.C(aia).F(ilius).PROCVLVS.FECIT II, «A *Caius Voconius*, filho de *Caius* (e inscrito na tribo) *Papíria*, o pai; a *Caecilia Anus*, a mãe; a *Voconia Maria*, filha de *Caius*, a irmã; *Caius Voconius Proculus*, filho de *Caius*, fez» [HAE, n.º 1634; ILER 3643 = 4878; García Iglesias, 1972-73, n.º 397; Bendala Galán, 1972, p. 235-236; id., 1976a, p. 156 e lám. LXVI b; Trillmich, 1993a; Edmondson, 2000, p. 300 n. 4 e lám. 4] – J.C.R.



XXXIV – Sepultura de incineração em cova simples e sua *suppellex* constituída por recipientes cerâmicos e vítreos, Casal de Pianos (Sintra), séc. III-IV d.C.

A necrópole em que se inseria – da qual se exploraram até hoje cerca de vinte túmulos, todos eles com deposições cinerárias – remonta, nas suas origens, à primeira metade do séc. I d.C., possivelmente à época claudiana, mantendo uma ocupação regular até ao Baixo-Império. Localiza-se no território, ou *fundus*, de uma *villa* romana, mas longe das respectivas *pars urbana* e *rustica* [elementos inéditos fornecidos pelo Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas].



XXXV – Sepultura infantil de inumação formada por *imbrices* e *lateres*, Santo André de Almoçageme (Sintra), séc. IV-V d.C.

Detectada, juntamente com uma outra em tudo similar, numa zona de olaria que integrava a *pars rustica* de uma *villa* romana [elementos inéditos fornecidos pelo Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas].



214

Retrato de mulher

Séc. I-II d.C.

Mármore

29 x 19,1 x 22,7 cm

Milreu

Faro

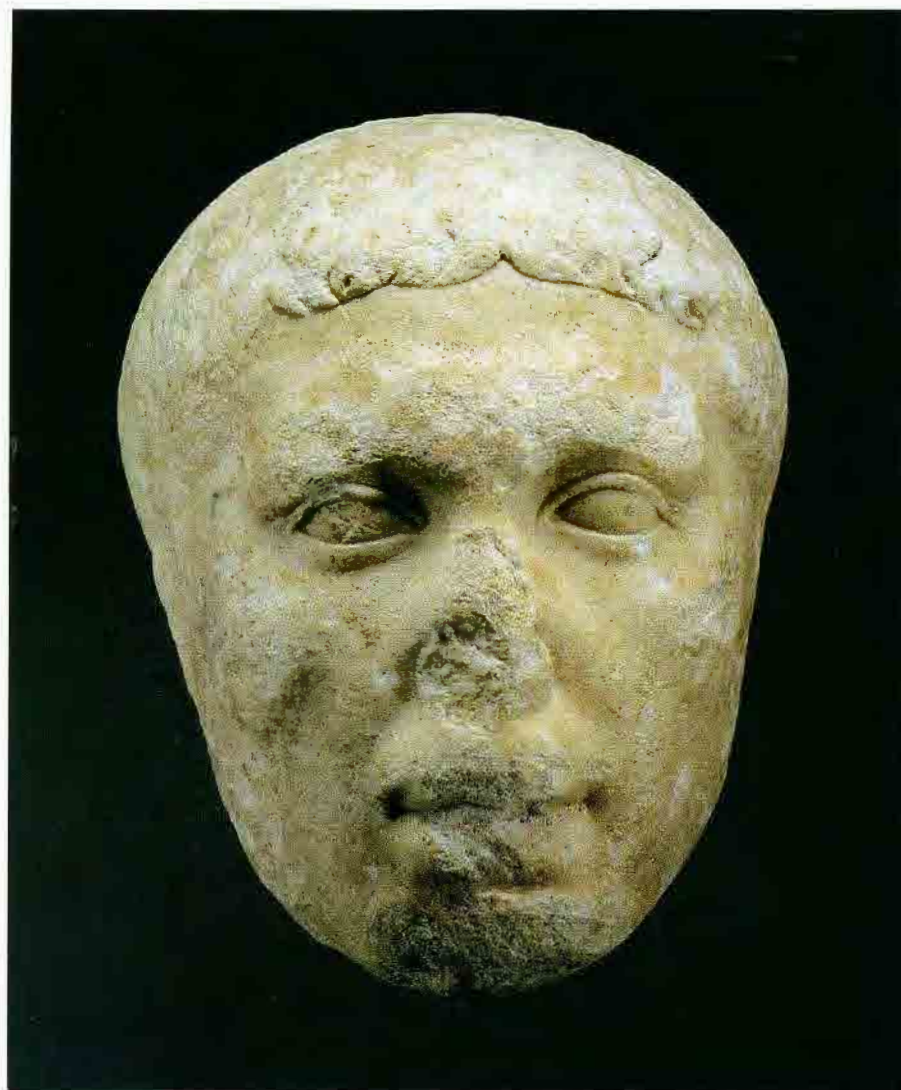
Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 18.208 = N.º 994.6.3)

Retrato de uma jovem mulher, ostentando um característico penteado em "ninho de vespa", posto em voga durante a época tardo-flaviana por influência de Júlia, filha de Tito e esposa de Domiciano. «A testa (...) quase desaparece sob o diadema formado por uma cadeia tripla de caracóis sobrepostos, que as damas romanas mandavam armar sobre uma rede de fio ou de metal, e na parte anterior da cabeça uma mecha de cabelo enrosca-se em largo carrapito sobre a nuca, descobrindo as orelhas» (Matos, 1995, p. 28). Proveniente da *villa* romana de Milreu, este retrato espelha da melhor forma a riqueza, importância e a plena actualidade e inserção sócio-política das elites municipais da Lusitânia meridional em finais do séc. I-inícios do séc. II d.C., adoptando posturas e modas estereotipadas de evidente prestígio pela sua conotação com a casa imperial.

Souza, 1990, n.º 123; Fittschen, 1993; Trillmich, 1993c; Matos, 1995, n.º 2.

M.N.A./J.C.R.



215

215

Retrato de homem

Séc. I d.C.

Mármore

22,5 x 17,5 x 19,5 cm

Proveniência exacta desconhecida

Portugal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.4.6)

Retrato masculino, de características vincadamente realistas: «maças do rosto salientes, olhos amendoados (...), cabelo curto representado por madeixas pequenas (...) que, no alto da cabeça, se separam em garfo (...); pálpebras semi-cerradas, os lábios introvertidos e fechados formando um sulco que se aprofunda nos cantos, a própria depressão existente na parte exterior dos olhos, sobretudo no olho esquerdo» (Matos, 1995, p. 30). É o retrato de um cidadão anónimo da Província da Lusitânia, possivelmente contemporâneo de Cláudio.

Souza, 1990, n.º 175; Matos, 1995, n.º 4.

M.N.A.



216

216

Urna cinerária com tampa

Séc. I d.C.

Calcário

40,5 x 38,5 x 21 cm (urna)

40 x 38 x 11 cm (tampa)

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.140.1)

Urna cúbica, com tampa de secção plano-concava. No interior deste tipo de cofres cinerários – vulgares em certas necrópoles hispano-romanas, como as de *Salacia*, de *Carmo* e de *Baelo* – depositavam-se, para além das cinzas resultantes da cremação dos corpos, objectos vários, nomeadamente unguentários vítreos, alfinetes de osso, moedas. A sua utilização centra-se, preferencialmente, na época de Cláudio.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 376 e fig. 162; paralelos: Remesal Rodríguez, 1979, cofres-urna das seps. I, II, X, XI, XIV, XVIII e XX; cfr. ainda Fernández Fúster, 1950.

J.C.R.

217

Urna cinerária

Séc. IV-II a.C. (?)/I-II d.C. (?)

Grês

36,5 x 22 x 15,5 cm

Mértola

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 995.29.1)

Urna paralelepipedica, que assenta através da própria base, a qual apresenta as arestas biseladas de molde a salientar os respectivos cantos, que assim se assemelham a quatro pés; bordo provido de uma saliência que corte a toda a volta, destinada a prender a tampa plana – ou em telhado de duas águas – que normalmente fecha este tipo de cofres funerários, ausente no exemplar em análise. Desconhecendo-se qualquer indício sobre a realidade arqueológica em que se encontraria, inserida, a classificação desta urna tem de fazer-se por mera comparação tipológica, enquadrando-a em contextos histórico-culturais viáveis, o que, no caso vertente, não conduz a resultados absolutamente decisivos. Assim, se o confronto com exemplares morfológicamente semelhantes e oriundos de enterramentos proto-históricos hispânicos – por exemplo, de Galera (Granada) e de Dalías (Almería) – levou Varela Gomes a designar como *larnax* esta peça mirtilense e a atribuí-la à Idade do Ferro, já Leite de Vasconcellos não hesita em considerá-la como urna cinerária romana, sendo efectivamente possível paralelizá-la com algumas caixas funerárias igualmente similares provenientes de necrópoles já imperiais do Sul da Península Ibérica – por exemplo, de Carmona, onde inclusivamente existem casos que ostentam inscrições latinas (CIL 846, 852, 866 e 873, respectivamente figs. 507, 509, 516 e 521). Até à obtenção de novos dados, nomeadamente a eventual descoberta de elementos idênticos claramente datáveis em Mértola ou regiões limítrofes, ou até à realização de um estudo pormenorizado e concludente de todos os objectos em análise – incluindo o levantamento dos cortes e perfis daqueles exemplares seguramente proto-históricos e romanos –, não julgamos defensável optar por uma classificação unívoca desta urna de Mértola.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 375-376 e fig. 161; Gomes, 1988; Gomes/Silva, 1992, p. 148; Alarcão, 1996, p. 224, n.º 1; cfr. ainda Fernández Fúster, 1950; e Bendala Galán, 1976, p. 107 § B e lam. LXXVIII.

J.C.R.

218

Urna cinerária

Séc. I d.C.

Chumbo

37 x 21 x 19 cm (urna)

40 x 23 x 5 cm (tampa)

Quinta das Antas

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 15.492 = N.º 983.1216.1)



217

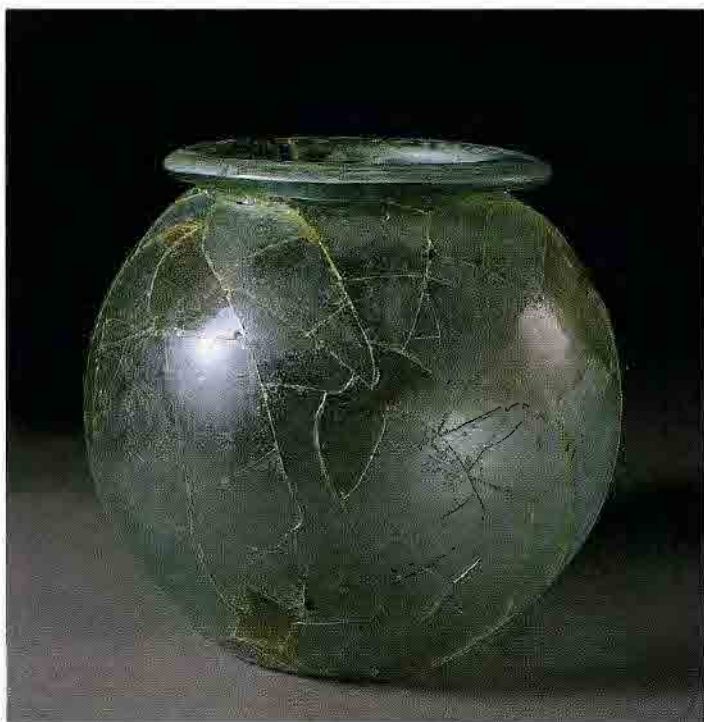


218

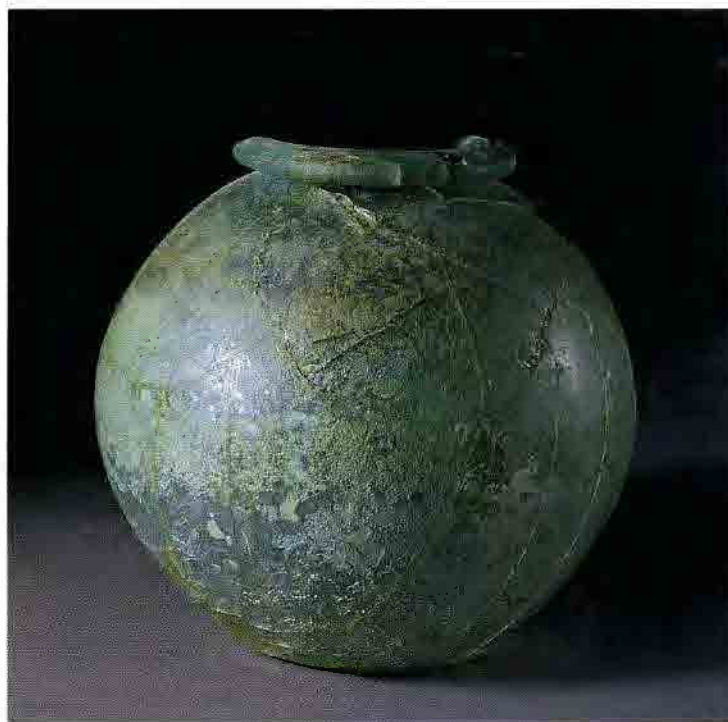
Urna paralelepipedica, com tampa lisa. No interior deste tipo de caixas funerárias – que se documentam noutras necrópoles romanas da Península Ibérica, por exemplo, em Ampúrias – depositavam-se as cinzas resultantes da cremação dos corpos e, muito mais raramente, também certos objectos vítreos. A sua utilização centra-se, preferencialmente, no período tibério-claudiano; [marginalmente recorde-se, no entanto, o rico e diversificado espólio funerário que surgiu no interior de uma urna cinerária de chumbo – que entretanto se perdeu e cuja exacta tipologia nos é hoje, pois, impossível de apurar (sabem-se porém as dimensões, bem diversas das do exemplar algarvio: >100 x 60 x 60 cm) – descoberta na Lameira Larga (Penamacor), enterramento atribuível já ao período de transição entre o séc. I e o séc. II d.C. (cfr. peças n.ºs 194 e 250-255; e Rocha, 1909, p. 44)].

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 375 e fig. 160; paralelos: Almagro, 1955, p. 132-133, 152 (n.º 12.2), 196-197 (n.º 66.27), 206-207 (n.º 15.2), 207-208 (n.º 18.5), 209 (n.º 24.7), 223, 243-244 (n.º 17.30) e [404].

J.C.R.



220



221



219

219

Urna cinerária

Séc. I d.C.

Chumbo

28,5 x 28,5 x 21 cm

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 13.843 A)

Urna paralelepípedica – de forma quase sub-quadrangular –, desprovida de tampa. Peça essencialmente idêntica à anterior, aplicando-se-lhe as mesmas observações.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 375; paralelos: os mesmos da peça anterior.

M.N.A.

220

Urna cinerária

Séc. I (meados)-II d.C.

Vidro

17,6 x 13,4 x 8,4 cm

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 999.106.1)

Boião, tipo Isings 67a, de bordo esvasado dobrado sobre si; vidro cor verde/gelo, com bolhas e estrias de soflagem; corrosão superficial. A função original deste tipo de peças era a de vasilha de arrumação; no entanto, tais boiões frequentemente serviram de urna cinerária (cfr. Isings, 1957, p. 86-87). O exemplar em análise provém, exactamente, de contexto funerário, em concreto da necrópole romana da Azinhaga do Senhor dos Mártires, à saída da antiga *Salacia*.

Inédita; para a cronologia cfr. Isings, 1957, p. 86-87.

J.U.S.N.

221

Urna cinerária

Séc. I (meados)-II d.C.

Vidro

20,4 x 11,1 x 9,8 cm

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 999.106.2)

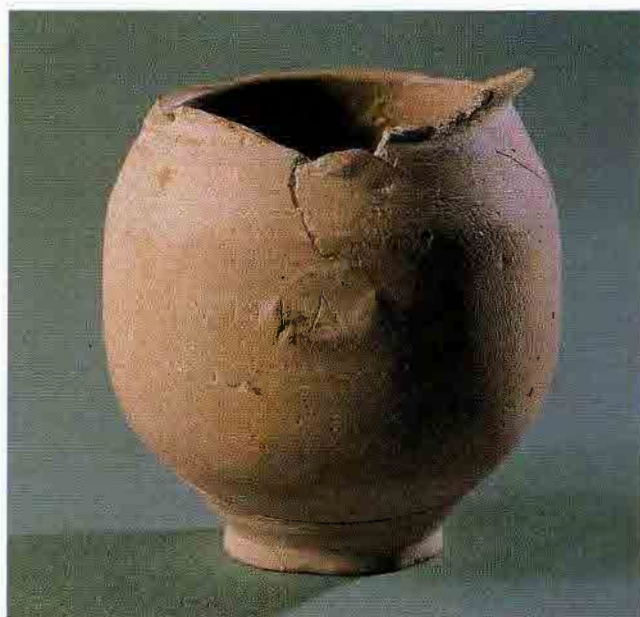
Peça idêntica à anterior (exemplar incompleto); vidro cor verde/gelo, pouco leitoso, com bolhas; corrosão, mais pronunciada no interior. Aplicam-se aqui, integralmente, as observações constantes no número precedente.

Inédita; para a cronologia cfr. Isings, 1957, p. 86-87.

J.U.S.N.



222



223

L — INTIL Δ
H S L

222

Taça

Séc. I d.C. (primeira metade)

Vidro

11,2 x 16,4 x 7,4 cm

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 999.106.3)

Taça, tipo Isings 2; cor azul ultramarino; essa forma parece ter sido originalmente concebida para vasilhas metálicas, passando depois ao vidro e, mais tarde, também à cerâmica – *terra sigillata* (cfr. Stern/Schlick-Nolte, 1994, p. 328; e Grose, 1991, p. 8 ss.). Oriunda de um contexto funerário, a necrópole romana da Azinhaga do Senhor dos Mártires, a taça em análise pode aí ter servido de urna cinerária, ou meramente haver-se inserido entre as oferendas tumulares.

Inédita.

J.U.S.N.

223

Urna cinerária

Séc. I (segunda metade)-II (primeira metade) d.C.

Cerâmica

8,6 x 7,8 x 3,8 cm

Aljustrel

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 15.767)

Púcaro de duas asas (exemplar incompleto, faltam-lhe as asas e quase todo o bordo); cerâmica comum de pasta clara, bem depurada. Oriunda de um contexto funerário, a peça em análise serviu explicitamente de urna cinerária, conforme se pode deduzir do teor de um grafito gravado sobre o bojo, após a cozedura; aliás, o púcaro foi nessa mesma altura readaptado às suas novas funções, tendo-se-lhe alisado as superfícies de fractura resultantes da amputação das asas – note-se que o referido grafito passa sobre uma dessas superfícies. Neste recipiente foram sepultadas as cinzas de uma mulher portadora de antroponimos latinos, cujo gentílico se encontra abreviado através da letra L (*Laberia?* *Licinia?*), seguido do *cognomen Quintilla*.

L(...) [QV]INTIL(l)A / H(ic) S(ita) E(st) //

«*Laberia (?) Quintilla* está aqui sepultada».

Domergue, 1983, p. 34; Encarnação, 1986, n.º 131(a); Alarcão, 1988, II.3, p. 176 col. 1; id., 1997, p. 118, n.º 23.2 e fot..

J.U.S.N

224

Urna cinerária

Séc. I (segunda metade)-II d.C.

Cerâmica

10,1 x 9 x 6,2 cm

Marco de Canavezes

Porto

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 16.503)

Púcaro de uma asa; cerâmica comum de cor cinzenta; ombro e gola decorados com estrias brunidas. Apresenta vários grafitos gravados depois da cozedura: no fundo, um em forma de dupla cruz; um outro, no ombro, composto por duas linhas cruzadas; e, junco a este último, três letras de evidente conotação funerária – a fórmula, maximamente abreviada, de consagração aos Deuses Manes. De facto, a peça em análise provém de um contexto funerário – a necrópole romana da Fraga –, onde foi utilizada como urna cinerária.

D(iis) M(anibus) S(acrum)

«Consagrado aos Deuses Manes».

Leite de Vasconcellos, 1930-31, p. 226, n.º 37.

J.U.S.N.



224



225

Urna cinerária

Séc. I-III d.C.
Cerâmica
7,5 x 9,4 x 6,4 cm
Torre de Ares
Tavira, Faro
Museu Nacional de Arqueologia
(Inv. N.º 14.543 = N.º 999.108.1)

Pote pequeno, de pé restrito; cerâmica comum de pasta alaranjada; superfície queimada. Esta peça provém de contexto funerário, tendo servido de urna cinerária – conforme, aliás, atesta o seu conteúdo, que ainda se mantém intacto: terra misturada com cinzas e fragmentos pequenos de ossos.

Nolen, 1994, n.º cr-88, p. 141, 153 e 226.

J.U.S.N.

226

Lucerna

c. 30-100 d.C.
Cerâmica
11,5 x 8,1 x 2,6 cm
Torre de Ares
Tavira, Faro
Museu Nacional de Arqueologia
(Inv. N.º 14.638)

Lucerna de volutas duplas, tipo Dr./Lamb. 11b; orla lisa, tipo Loeschke IIa; vestígios de engobo

de cor acastanhada. Decoração moldada no disco, representando uma coroa de parras e cachos de uvas. No fundo, marca ilegível. Provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Almeida, 1953, n.º 24, p. 152 e est. XXXI; Nolen, 1994, n.º lu-8, p. 41 e 48, est. 3 e fig. 21.

J.U.S.N.

227

Taça

Séc. I a.C. (último quartel)-I d.C. (primeiras quatro décadas)
Cerâmica
4,9 x 8,1 cm
Torre de Ares
Tavira, Faro
Museu Nacional de Arqueologia
(Inv. N.º 14.591)

Taça de "paredes finas", tipo Mayet XXVII; decorada por uma grinalda com folhas de oliveira, em barbotina branca; isenta de engobo. Peça característica da época de Augusto e de Tibério. Provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Mayet, 1975, n.º 218, p. 61 e est. XXVIII; Nolen, 1994, pf-6, p. 57 e 60, est. 8 e fig. 4.

J.U.S.N.



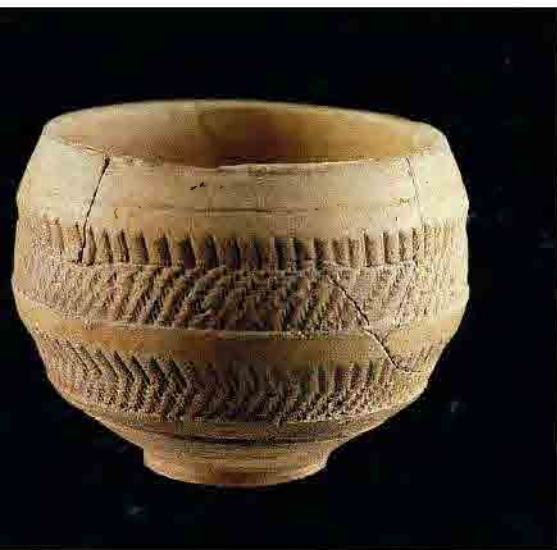
225



226



227



228

228

Taça

Séc. I d.C. (quarta década em diante)

Cerâmica

6,5 x 8,7 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 14.597)

Taça de "paredes finas", tipo Mayer XXXVII-A; decoração a guilhoché e carretilha fina; vestígios de engobo de cor castanho alaranjada. Peça documentada desde a época de Cláudio aos Flávios. Provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Nolen, 1994, pf-11, p. 57 e 60, est. 8 e fig. 6.

J.U.S.N.



229

230

Pote

Séc. I (finais)-II d.C.

Cerâmica

13,3 x 19,7 x 15,5 cm

Tróia

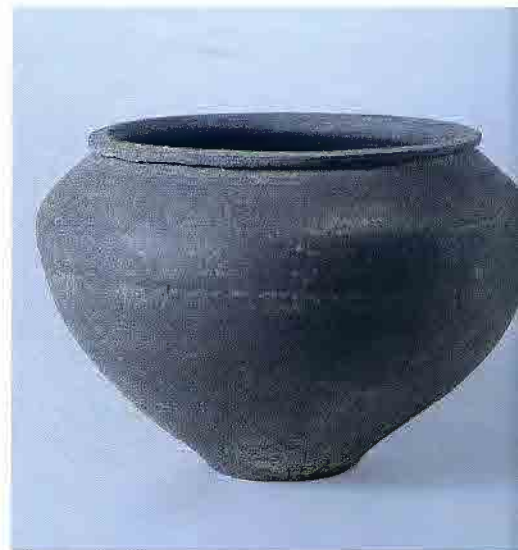
Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.433.1)

Pote de ombro alto e pequeno bordo revirado para o exterior; cerâmica comum de pasta cinzenta; superfície brunida. Oriunda de um contexto funerário, a peça em análise poderá ter servido de urna cinerária.

Inédito; quanto à tipologia, cfr. Nolen, 1985, pote tipo 2-d; quanto à cronologia, cfr. id., 1995-97, p. 374.

J.U.S.N.



230



231

229

Taça

Séc. IV d.C.

Vidro

6,2 x 6,3 cm

Torre de Ares

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 14.126)

Taça, tipo Isings 96a; vidro cor verde sombrio, com bolhas grandes e impurezas negras; decoração de cabuchões azul ultramarino. Provém de contexto funerário.

Alarcão, 1970, n.º 25, p. 249 e est. IV; Nolen, 1994, vi-97, p. 179 e 195, est. 39 e fig. 14.

J.U.S.N.

231

Pote

Séc. II-III d.C. (meados)

Cerâmica

9,4 x 11,9 x 14,1 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 50.057)

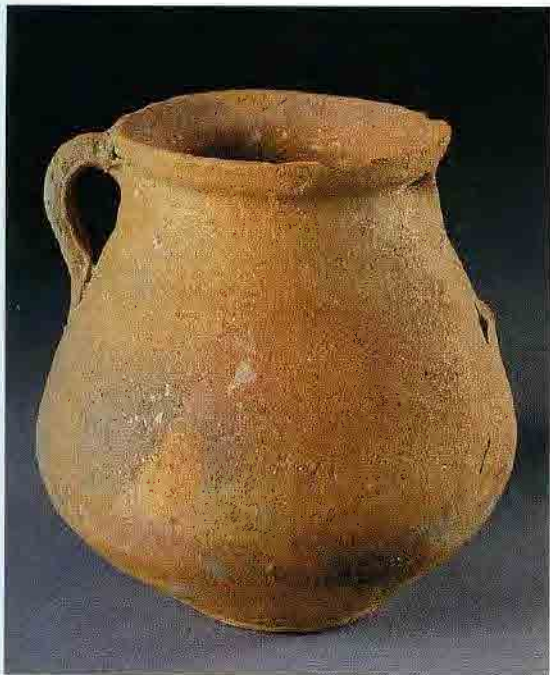
Pote de bojo largo e achatado, bordo em forma de aba horizontal; cerâmica comum de pasta alaranjada, muito queimada; superfície alisada. Oriunda de um contexto funerário, a peça em análise poderá ter servido de urna cinerária.

Inédito; quanto à tipologia, cfr. Nolen, 1985, pote tipo 2-f; quanto à cronologia, cfr. id., 1995-97, p. 374.

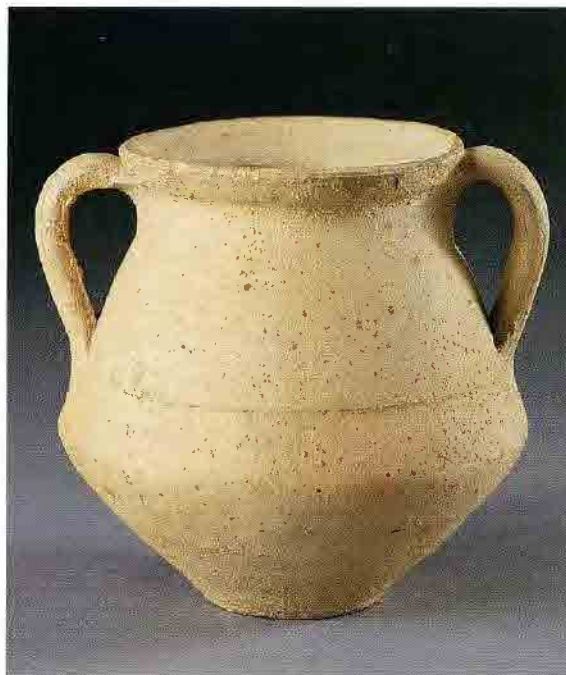
J.U.S.N.



232



233



234



235

232

Púcaro

Séc. III d.C. (?)

Cerâmica

12,4 x 14,2 x 10,7 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 983.11.42)

Púcaro de uma asa e com pequeno bico; este não se encontra do lado oposto ao da asa, como é habitual, mas sim em posição oblíqua; falta-lhe, possivelmente, uma segunda asa; cerâmica comum de cor cinzenta. Oriunda de um contexto funerário (Tróia, "cinzeiro E"), a peça em análise pode ter sido utilizada como urna cinerária; porém, a terra arenosa da sepultura, que ainda a preenche, não deixa entrever à superfície quaisquer fragmentos osteológicos.

Inédito.

J.U.S.N.

233

Púcaro

Séc. I d.C. (finais) em diante

Cerâmica

14,3 x 14,5 x 9,8 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia

(N.º 983.16.16)

Púcaro de duas asas (falta uma), bojo piriforme e bordo soerguido; cerâmica comum de pasta micácea, muito manchada de tons alaranjados, avermelhados e acastanhados. Oriunda de um contexto funerário (Tróia, "cinzeiro M"), a peça em análise integrou o espólio de uma incineração, porventura como urna.

Inédito; paralelo: Nolen, 1985, n.º 158, p. 70 e 189, est. XXIII; quanto à tipologia, cfr. id., *ib.*, púcaro tipo 1-f.

J.U.S.N.

234

Púcaro

Séc. II-III d.C.

Cerâmica

10,1 x 9,9 x 7,4 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.16.23)

Púcaro de duas asas, bojo carenado e bordo cavado no dorso; cerâmica comum de pasta acastanhada clara; na superfície, uma camada fina de terra bege. Oriundo do mesmo contexto funerário que a peça anterior (Tróia, "cinzeiro M"), o recipiente em análise integrou o espólio de uma incineração, porventura como urna.

Inédito; paralelo: Nolen, 1985, n.º 147, p. 70 e 187, est. XXI; quanto à tipologia, cfr. id., *ib.*, púcaro tipo 1-c; quanto à cronologia, cfr. id., 1995-97, p. 370.

J.U.S.N.

235

Anforeta

Séc. I-III d.C.

Cerâmica

20,4 x 9 x 4,6 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.16.26)

Anforera de bocal afunilado e de duas asas; cerâmica comum de pasta clara, parcialmente queimada e acinzentada. Oriunda do mesmo contexto funerário que as duas últimas peças (Tróia, "cinzeiro M"), a anforeta em análise integrou o espólio de uma incineração.

Inédita.

J.U.S.N.



236

236

Ossos humanos carbonizados

Séc. II-III d.C.

Osso

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.16.22)

Conjunto de fragmentos osteológicos humanos carbonizados, provenientes da incineração denominada "cinzeiro M".

Inédito.

M.N.A.

237

Púcaro

Séc. I (meados)-II d.C.

Cerâmica

11,2 x 10,8 x 7,1 cm

Tróia

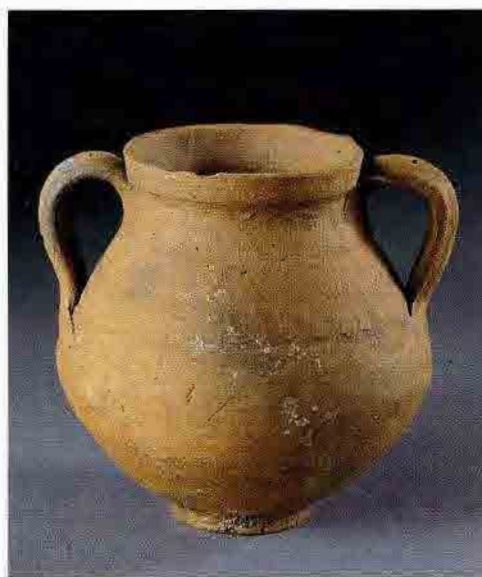
Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.424.2)

Púcaro de duas asas, bojo arredondado, bordo cavado no dorso; cerâmica comum de pasta relativamente bem depurada; superfície alisada, mostrando estrias brunidas no ombro. Oriunda de um contexto funerário (Tróia, sep. 8), esta peça integrou o espólio de uma incineração, porventura como urna.

Inédito; paralelo: Nolen, 1985, n.º 142, p. 69 e 197, est. XXI; quanto à tipologia, cfr. id., *ib.*, púcaro tipo 1-b; quanto à cronologia, cfr. id., 1995-97, p. 370.

J.U.S.N.



237

238

Lucerna

Séc. I d.C. (terceiro quartel)

Cerâmica

10,2 x 8,7 x 3,2 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 50.024)

Lucerna de bico redondo, tipo Bailey O-i; o bico, tipo Loeschcke L-2, é separado da orla por uma linha recta; orla estreita e lisa, tipo Loeschcke VIIb; isenta de asa; pasta branca, que recorda a das "paredes finas" da região de Mérida. Decoração moldada no disco, representando uma cena erótica. No fundo, vestígios de um grafito. Esta peça provém de um contexto funerário (Tróia, "cinzeiro L"), tendo integrado o espólio de uma incineração.

Inédita; paralelo quanto ao motivo: Bailey, 1980, Q 828/922, p. 67 e fig. 70.

J.U.S.N.

239

Lucerna

Séc. I d.C. (segunda metade)

Cerâmica

11,6 x 6,9 x 2,9 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.40.3)

Lucerna de volutas simples, tipo Dr./Lamb. 15; orla lisa, tipo Loeschcke VIIb; orifício de arejamento entre as volutas; pasta branca, que recorda a das "paredes finas" da região de



238



239

Mérida; engobo vermelho, manchado e queimado, mal preservado; bico queimado pelo uso. Disco com orifício de alimentação centrado, decorado com uma rosácea de oito pétalas. No fundo, a marca incisa C.OPPI.RES, correspondente a um atelier (e respectivas sucursais provinciais?) muito produtivo, mas de origem incerta – Norte de África e/ou Península Ibérica (cfr. Maia, 1997, p. 131). Esta peça provém de um contexto funerário (Tróia, sep. 105), tendo integrado o espólio de uma incineração.

Inédita; paralelos: Nolen, 1994, lu-55, p. 45 e 55, est. 7; Goethert-Polaschek, 1985, n.ºs 595 e 596, p. 139 e est. 66.

J.U.S.N.



240

240

Copo

Séc. I (segunda metade)-II d.C.

Vidro

9,1 x 7,8 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 983.24.51)

Copo, tipo Isings 32, de bordo de arestas, esvasado; pança decorada com quatro depressões; pé de bolacha; vidro incolor. Esta peça provém de um contexto funerário (Tróia, sep. 9), tendo integrado o espólio de uma incineração.

Alarcão, 1981, n.º 14, p. 108 e fig. 2.

J.U.S.N.

241

Unguentário

Séc. I (segunda metade)-II (inícios) d.C.

Vidro

11,9 x 1,9 cm

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 15.918)

Unguentário, tipo Isings 8, em forma de gora, constrição a meia altura; bordo polido ao fogo; vidro ligeiramente tingido de verde/gelo. Esta peça provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Inédito.

J.U.S.N.



241

242

Taça

Séc. I d.C. (seis últimas décadas)

Cerâmica

12,4 x 5 cm

São Salvador de Aramenha

Marvão, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 13.648)

Taça de *terra sigillata* hispânica, tipo Drag. 24/25; decorada com uma banda de guilhoché no bordo. No fundo interior, marca IIXOFMICC, do oleiro *Miccio*; fabrico do vale do Ebro. Esta peça provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Mayet, 1983, I, p. 154, cat. n.º 62, p. 25 e est. LXII; quanto à cronologia, cfr. id., *ib.*, p. 72.

J.U.S.N.

243

Prato

c. 80-140 d.C. (ou até mais tarde)

Cerâmica

16,7 x 3,7 cm

São Salvador de Aramenha

Marvão, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 13.649)

Prato de *terra sigillata* hispânica, tipo Drag. 36; decoração, no bordo, de três folhas d'água de barbotina. No fundo interior, marca OFLAPI, do oleiro *Lapillius* ou *L. Apillius*; fabrico do vale do Ebro. No fundo exterior, grafito gravado em forma de T. Esta peça



242



243

provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Mayet, 1983, I, p. 143, cat. n.º 282, p. 87 e est. CCXII.

J.U.S.N.



244

244

Taça

Séc. I (segunda metade)-II (inícios) d.C.

Cerâmica

9,6 x 6,2 cm

São Salvador de Aramenha

Marvão, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 13.687)

Taça de "paredes finas", tipo Mayet XLIII; decorada no sobrelanço com duas filas de mamiolos em borbotina. Esta peça provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Inédita; paralelo: López Mullor, 1989, p. 409.

J.U.S.N.

245

Unguentário

Séc. I (finais)-II d.C.

Vidro

18,8 x 9,9 cm

São Salvador de Aramenha

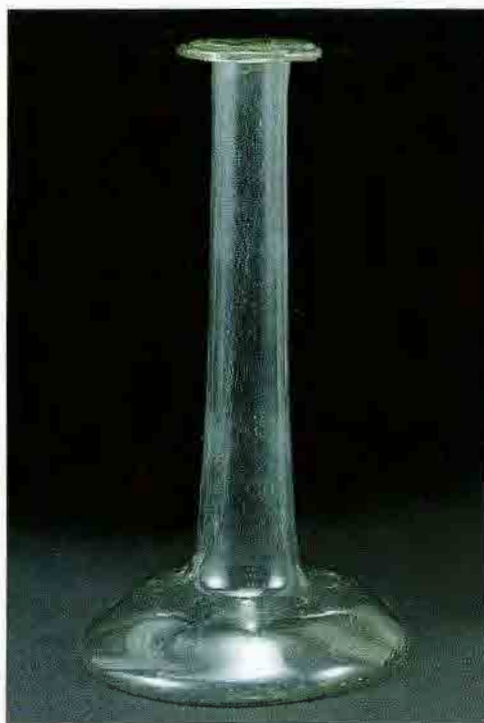
Marvão, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 13.705)

Unguentário, tipo Isings 82.A2; vidro ligeiramente tingido de verde/sombrio. Esta peça provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Alarcão, 1971, n.º 17, p. 198 e est. IV.

J.U.S.N.



245

246

Unguentário

Séc. I (finais)-III (inícios) d.C.

Vidro

11 x 4,9 cm

São Salvador de Aramenha

Marvão, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 13.652)

Unguentário, tipo Isings 82.A1; vidro ligeiramente tingido de verde/gelo. Esta peça provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Alarcão, 1971, n.º 19, p. 199 e est. IV.

J.U.S.N.

247

Garrafa

Séc. I (segunda metade)-II d.C.

Vidro

15,1 x 9,8 cm

Pombalinho

Santarém

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 16.152)

Garrafa quadrada, tipo Isings 50; asa de fita bifurcada; cor verde/gelo. Marca moldada no fundo, representando, dentro de um círculo, um cavaleiro de pé frente ao seu cavalo; sobre este, as letras: Q C E H. Esta peça provém de contexto funerário, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Alarcão, 1968, n.º 1, p. 78-80 e 86; id., 1975, n.º 54, p. 50-51 e 53.

J.U.S.N.



246



247a



247b



248

248

Boião

Séc. I (meados)-II d.C.

Vidro

14 x 6,2 cm

Pombalinho

Santarém

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 16.155)

Boião quadrado, tipo Isings 62; bordo esva-sado; cor verde gelo. No fundo, marca em forma de um quadrado de lados côncavos. Esta peça provém do mesmo contexto funerário que a peça anterior, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Alarcão, 1968, n.º 4, p. 81-82 e 86; paralelo: Alarcão *et alii*, 1976, n.º 63, p. 169 e 178, est. XXXVI.

J.U.S.N.

249

Unguentário

Séc. I (finais)-III (inícios) d.C.

Vidro

13,8 x 8,9 cm

Pombalinho

Santarém

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 16.156)

Unguentário, tipo Isings 82.A2; vidro tingido de verde/gelo. Este exemplar provém do mesmo contexto funerário que as duas últimas peças, tendo integrado o espólio de uma incineração.

Alarcão, 1968, n.º 5, p. 82-83 e 86; quanto à cronologia, cfr. Cool/Price, 1994, p. 161.

J.U.S.N.



249

250

Bilha

Séc. I (finais)-II d.C.

Cerâmica

16,3 x 12,4 cm

Lameira Larga

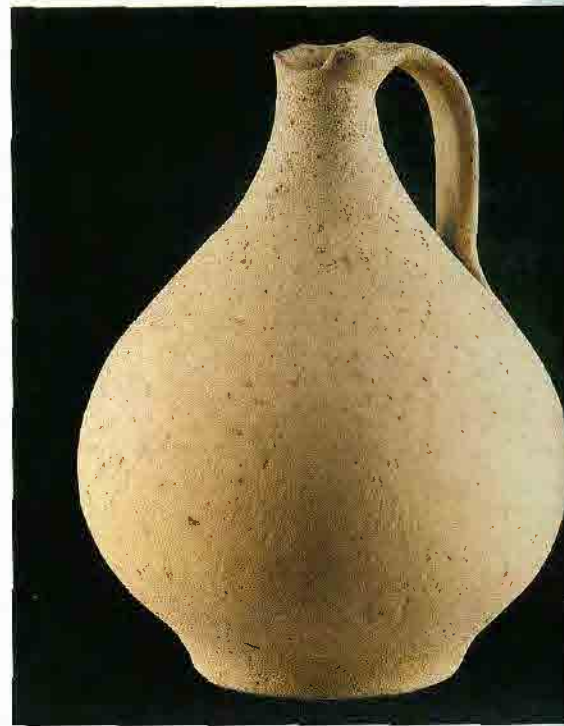
Penamacor, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.5.7)

Bilha de bojo piriforme, com asa de fita; cerâmica comum, pasta micácea de cor amarelada. Este exemplar provém de contexto funerário; concretamente, tratava-se de uma grande urna cinerária de chumbo (>100 x 60 x 60 cm), que se encontrou dentro de uma escavação praticada na rocha, aberta a pico, coberta com três varas de ferro que sustentavam uma cobertura formada por relhas e rijolos romanos; no interior da urna e além das cinzas, estavam cinco peças de prata, duas de vidro, a presente bilha e uma lucerna – espólio que hoje se conserva, parcialmente, no M.N.A. e que se descreve no presente catálogo (n.ºs 194 e 250-255).

Rocha, 1909, p. 49 e fig. 7; García y Bellido, 1949, p. 462,i; quanto à tipologia, cfr. Nolen, 1995-97, p. 367-368, bilhas tipo 1-k.

J.U.S.N.



250

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251

251



252



253



254

252

Jarro

Séc. I d.C. (segunda metade?)–II d.C.

Vidro

13,6 x 9,4 cm

Lameira Larga

Penamacor, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.5.4)

Jarro, tipo Isings 58, de bordo esvasado e sublinhado por um rolo de vidro; asa com dois arranques repuxados; pança ovulada, soprada em molde, decorada com onze ranhuras verticais; fio de vidro enrolado sobre o ombro; pé de bolacha com marca do pontil; vidro ligeiramente ringido de verde sombrio. Este exemplar provém de contexto funerário, da mesma incineração que as duas últimas peças.

Rocha, 1909, p. 49 e fig. 10; García y Bellido, 1949, p. 462, f; paralelos: Isings, 1957, forma 57, p. 76-77; Fremersdorf, 1958, est. 14 e 17, p. 25.

J.U.S.N.

253

Trulla (?)

Séc. I–II d.C.

Prata

11,5 x 7,2 x 3,7 cm

Lameira Larga

Penamacor, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.5.3)

A presente peça, a que falta o fundo, poderá talvez ser classificada como *trulla*; corpo troncocónico, ligeiramente convexo. Este tipo de 'concha', provida de cabo e cujo fundo provavelmente ostentaria pequenos orifícios, serviria para transportar carvões ardentes (cfr., *v.g.*, Gagnat/Goyau, 1896², p. 293, fig. 338); as suas funções seriam, essencialmente, rituais. Esta peça provém de contexto funerário, da mesma incineração que as anteriores.

Rocha, 1909, p. 47 e fig. 2; García y Bellido, 1949, p. 462, c.

M.N.A.

254

Pátera

Séc. I–II d.C.

Prata

9,3 x 3,3 cm

Lameira Larga

Penamacor, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.5.2)

Pátera, em forma de calote; pé anular; desprovida de quaisquer elementos decorativos. Provém do mesmo contexto funerário que as peças anteriores.

Rocha, 1909, p. 48 e fig. 4; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 484 e fig. 257; García y Bellido, 1949, p. 462, b.

M.N.A.



255

255

Poculum

Séc. I–II d.C.

Prata

6,3 x 5,1 cm

Lameira Larga

Penamacor, Castelo Branco

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 988.5.1)

Pequeno vaso, tipo *poculum*; bordo espesso; pé anular; ombro decorado com duas ranhuras gravadas, horizontais e paralelas. Provém do mesmo contexto funerário que as peças anteriores.

Rocha, 1909, p. 48 e fig. 5; García y Bellido, 1949, p. 462, d.

M.N.A.



256

Tábula de Quintia, filha de Paluster
Séc. I-II d.C.
Mármore
30 x 46 x 7 cm
Castro Marim
Faro
Museu Nacional de Arqueologia (E. 6549)

Tábula rectangular moldurada. O texto apresenta uma cuidadosa paginação, seguindo o eixo de simetria; paleograficamente, note-se o ostensivo *F* final da primeira linha, que corrige um *P* previamente gravado por lapso do lapicida. Epitáfio de uma mulher identificada através de um gentílico latino aqui utilizado como *cognomen* – *Quintia* –, indicando a sua filiação por intermédio do *cognomen* paterno, *Paluster*; os indivíduos que mandaram fazer o monumento, *Vibius Proclus* e sua esposa, *Tuscilla*, apresentam também onomástica latina. Como expressamente consta da epígrafe, tal monumento incluía uma estátua de *Quintia*, em cujo pedestal estaria embutida a tábula em análise.

QVINTIA.PALVSTRI.F(ilia). / ANNOR(um). XX.H(ic).S(ita).E(st) / STATVA<M> VIBIVS. PROCIVS. / ET TVSCILLA.VXSOR.D(e). S(uo).P(osuerunt). //

«*Quintia*, filha de *Paluster*, de 20 anos (de idade), está aqui sepultada. Esta estátua, *Vibius Proclus* e *Tuscilla*, sua esposa, por sua conta colocaram.»



257

CIL II 5175; Lambrino, 1962, n.º 36; ILER 1773; Encarnação, 1984, n.º 92.

C.A.F.

257

Tabela de Albia Nereis
Séc. II d.C.
Mármore
24 x 32 x 3 cm
Quinta do Arroio
Tavira, Faro
Museu Nacional de Arqueologia (E. 7085)

Tabela rectangular não moldurada. A paginação foi cuidadosamente concebida, de forma a respeitar a coerência interna do texto; a primeira linha articula-se em torno do eixo de simetria, as demais apresentam-se alinhadas à esquerda. O epitáfio em análise inicia-se pela fórmula de consagração aos Deuses Manes e termina com a conhecida exclamação *sit tibi terra levis*, «a terra te seja leve!»; reporta-se a uma mulher identificada através de um gen-

tilício – *Albia* – e de um *cognomen* grecizante: *Nereis*. Trata-se muito possivelmente de uma liberta, cujo *cognomen* significa "Nereida" – ninfa do mar –, inserindo-se na onomástica de prestígio cultural frequentemente utilizada pelos *domini* para denominarem os seus dependentes (cfr. Cardim Ribeiro, 2000 – especificamente, quanto a *Nereis*, quadro 10, p. 445). A presente *tabella* estaria embutida numa construção tumular, ou meramente depositada sobre uma singela incineração.

D(iis).M(anibus).S(acrum). / ALBIA.NEREIS. ANN(orum).LX. / H(ic).S(ita).E(st).S(it).T(ibi). T(erra).L(evis). //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Albia Nereis*, de 60 anos (de idade), está aqui sepultada. A terra te seja leve!»

CIL II 5169; Lambrino, 1962, n.º 35; ILER 3217; Encarnação, 1984, n.º 82.

C.A.F.



258

258

Estela de *Step(h)anus*

Séc. II d.C.

Calcário

65 x 56 x 6 cm

Paúl

Tavira, Faro

Colecção particular. Tavira

Estela de topo em frontão triangular moldurado, actualmente truncado, preenchido pelo campo epigráfico. A paginação, tendencialmente alinhada à esquerda, segue todavia de perto as linhas oblíquas e laterais do frontão; paleograficamente, destacam-se os dois traços verticais mais profundos respectivamente colocados no fim das linhas 2 e 3, que parecem acrescentados ao texto original (para o completarem e corrigirem?); no primeiro deles, talvez se possa ler um *F* incompleto e 'estilizado', ou mesmo um *L* igualmente 'simplificado'. O presente epitáfio inicia-se pela fórmula de consagração aos Deuses Manes e termina com a exclamação «a terra te seja leve»; reporta-se a um homem identificado através do *cognomen* de origem grega *Step(h)anus*; conforme se interpretar o derradeiro traço da segunda linha, assim tal indivíduo aparecer-nos-á como filho, ou como liberto, de alguém denominado através do *praenomen* *Publius*. Quanto à forma *Stepanus*, por *Stephanus*, confronte-se uma marca cerâmica proveniente de Elche, no Levante espanhol (CIL II 6257.186; e Lozano, 1998, p. 251); e os múltiplos casos registrados na epigrafia latina de Roma, a maior

parte dos quais dos séculos I a.C. e I d.C., mas um deles manifestamente tardio, já do séc. IV d.C. (Solin, 1982, p. 1182-1186).

D(iis) M(anibus) S(acrum) / STEP(h)ANO
P(ublii) F(ilio?) (vel) L(iberto?) / ANNOR(um)
XXXII / H(ic) S(itus) E(st) S(it) T(ibi) T(erra)
L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. A *Step(h)anus*, filho (?) – ou liberto (?) – de *Publius*, de 32 anos (de idade). Está aqui sepultado. A terra te seja leve!»

Inédita.

A.V.C. / J.C.R.



259

259

Estela de *Caturicus Lupatus*

Séc. III d.C.

Calcário

72 x 73 x 10 cm

Santa Luzia

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6385A)

Estela de topo em frontão triangular, actualmente truncado; ao centro do frontão figura uma coroa de louros cercada, aos cantos, por corolas octopérais inseridas em octógonos, estes por sua vez rodeados por motivos trifolios; o campo epigráfico é ladeado por duas colunas estilizadas de tipo coríntio e moldurado por cordões de folhas lanceoladas; sob o campo epigráfico detecta-se o princípio de um outro campo, muito fracturado, com motivos decorativos – e, eventualmente, literais – hoje indecifráveis. Paginação pouco cuidada do texto, com alinhamento à esquerda; pontuação com *hederae* no início e no fim da primeira linha e – quase imperceptível – no final da segunda. O presente epitáfio inicia-se pela fórmula de consagração aos Deuses Manes e reporta-se a um homem identificado por



260a



260b



260c

gentílico e *cognomen* latinos: *Caturicus Lupatus*. O monumento foi mandado fazer por sua mulher, *Caturica Agat(h)emera*; esta apresenta um *cognomen* de origem grega e um gentílico idêntico ao do marido, o que nos remete indubitavelmente para o mundo servil: ou *Agat(h)emera* é liberta do próprio *Lupatus*, ou ambos são libertos de um cidadão da *gens Caturica*.

.D(iis) M(anibus) S(acrum). / CATVRICO
LVPATO. / VIX[IT] AN[N]IS [LIIX (?)]
[M(ensibus)] III / DIES [X(?)]VIII CATVRICA
/ AGAT(h)EMERA MARITO BE/NE
MERENTI POSVIT //

«Consagrado aos Deuses Manes. A *Caturicus Lupatus*. Viveu 58 (?) anos, 3 meses e 18 (?) dias. *Caturica Agat(h)emera*, ao marido bem merecedor, colocou.»

CIL II 14 e p. 691; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 410 e 423 fig. 205; Lambrino, 1962, n.º 28; ILER 4556=4566; Encarnação, 1984, n.º 85.

C.A.F.

260

Monumento funerário, em forma de ara, de *Tatianós*, filho de *Eúenos* e de *Antiocheís*

Séc. II-III d.C.

Calcário

54 x 25 x 23 cm

Fazenda da Trindade

Tavira, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6405)

Monumento funerário em forma de ara; capitel profusamente decorado, com fastígio e toros integrando motivos vegetalistas e florais; possui moldura sob a cornija e na base. Na face lateral esquerda foi representada a figura de uma pomba e, na face lateral direita, um cacho de uvas. O campo epigráfico, moldurado, ocupa a face anterior do fuste; contudo, a deficiente paginação do texto levou à gravação de alguns caracteres excessivamente à direita, sobre a moldura e mesmo para além dela (cfr. linhas 3,4,6,9 e 10); aliás, o Γ que surge destacado no fim da linha 10, sobre a moldura, sucede na verdade ao K que se lhe sobrepõe no fim da linha 9; por outro lado, as exclamações inicial e finais foram escritas sobre a cornija, na moldura inferior do fuste e sobre

a base. Hübner, pela paleografia, atribuiu este monumento ao séc. I d.C., datação que tem sido seguida, sem comentários, por quase todos os subsequentes investigadores, com notável exceção de Perea Yébenes, que propõe os meados do séc. III d.C.; de facto, as características externas do suporte, nomeadamente o estilo e a tipologia dos seus elementos decorativos, leva-nos a adiantar a cronologia desta peça pelo menos para a segunda metade do séc. II d.C. ou, talvez, para as primeiras décadas do séc. III. Trata-se do epitáfio de uma criança de tenra idade, *Tatianós*, para quem *Eúenos* – o pai – e *Antiocheís* – a mãe – mandaram executar este monumento e redigir o pungente texto nele exarado. Os antropónimos dos pais são gregos – como gregos são, afinal, a língua e os caracteres utilizados; mas o nome do filho, *Tatianós*, constitui uma mera grecização do *cognomen* latino *Tatianus* (cfr. Kajanto, 1982², p. 156). A epígrafe termina através da singela fórmula *taíta*, que nos remete para a incontornável efemeridade da condição humana, para o seu inapelável destino. Quanto às exclamações *chérète*, que enquadram superior e inferiormente o epitáfio, para além de clássicas saudações a quem passa e lê poderão, talvez,

ocultar aqui símbolos irreconhecíveis para os profanos; de facto, se Leite de Vasconcellos relaciona as uvas e a pomba, lateralmente figuradas no monumento, com cultos de cariz dionisíaco, as mesmas representações poderão todavia encobrir significados cristãos, bem como provavelmente a referida fórmula de saudação, conforme propôs já, com sólidos argumentos, Perea Yébenes. Pela nossa parte, assinalemos que a referida saudação surge sempre, no monumento em análise, com as três sílabas bem separadas entre si: XE PE TE; não será possível, no contexto específico desta ara e em abstracção, reduzir aqui os três épsilones com que terminam todas estas sílabas à função de meros sinais de separação, e entrever assim em XP a abreviatura de *Christos*, seguida pela letra tau, conhecido símbolo 'dissimulado' da cruz? Relativamente às antigas práticas cristãs 'encobertas' – incluindo as *crucis dissimulatae* –, sua razão de ser histórico-social e enquadramento na literatura patrística de meados e de finais do séc. II, confronte-se a esclarecedora síntese de Carcopino (1953, p. 12-20); quanto a exemplos concretos, veja-se o inventivo grafito criptográfico que remete para Cristo, Maria e Pedro no túmulo do apóstolo, em Roma, ou – mais próximo do nosso caso – o curiosíssimo grafito ITXΘYC do "túmulo Y" da necrópole de Catacumbas, onde um tau é introduzido entre as duas primeiras letras do célebre criptograma cristão IXΘYC. (Ιησοῦς) Χριστός) Θεοῦ Υἱός) Σωτήρ), «Jesus Cristo filho de Deus e Salvador» (cfr., v.g., Álvarez, 1998, p. 78; Carcopino, 1956, p. 343 e est. XIXb; no que se refere ao significado cristão de símbolos idênticos aos representados no monumento em análise e na impossibilidade – e inoportunidade – de citar toda uma bibliografia demasiado longa e heterogênea, limitamo-nos a remeter o leitor para os artigos constantes no clássico *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*: Kirsch, 1948; Leclercq, 1951^a e 1951^b). Por fim, resta-nos a questão de compatibilizar a exclamação *taûta*, onde transparece uma postura estoica perante o destino, com o contexto cristão que supomos estar subjacente à concepção da ara e do epitáfio de *Tatianós*; porém, aqui não há verdadeira contradição, tendo em conta as evidentes aproximações 'filosóficas' entre estoicismo e cristianismo, bem como a manifesta influência do primeiro sobre o segundo (cfr., v.g., Duhot, 2000, p. 179-199).

XEPETE/ EYHNOC / KAI ANTIOXEIC
/ ΙΑΙΩ ΤΕΚΝΩ /⁵ TATIANΩ /
ΓΑΥΚΥΤΑΤΩ / ΖΗCΑΝΤΙ / ΕΝΙΑΥΤΟΝ
/ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑC Κ¹⁰ ΜΝΗΜΗC Γ /
ΧΑΡΕΙΝ / ΧΕ ΠΕ ΤΕ / [Τ]ΑΥΤΑ//



261

Χέρετε. Εὐηθὸς καὶ Ἀντιοχεὶς ἰδίῳ τέκνῳ
Τατιανῷ γλυκυτάτῳ, ζήσαντι ἐνιαυτὸν
καὶ ἡμέρας κ' ζ', μνήμης χάριν. χέρετε.
ταῦτα.

«Salve! *Eúēnos* e *Antiocheis*, a seu filho *Tatianós*,
tão doce, que viveu um ano e 23 dias; em
memória. Salve! Assim é !...»

CIL II 5171; IG XIV 2542; Leite de Vasconcellos, 1913,
p. 443-445; Lambrino, 1962, n.º 29; Almeida/Ferreira,
1967, p. 54-58; Almeida, 1986, n.º 1; Gager, 1989,
p. 181, ALG 18, est. 97.c.d.; Santos, 1991, p. 140-141;
Matos, 1995, n.º 41; Perea Yébenes, 1995; *HEp*, 6,
n.º 1041; De Hoz, 1997, n.º 30.1; Dias, 2001, n.º 4.

J.C.R.

261

Estela de *Troilus*

Séc. II d.C

Calcário

85 x 50 x 14 cm

Quinta de Marim

Olhão, Faro

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6386)

Estela de topo em frontão triangular, de
cantos arredondados, actualmente truncado;

ao centro do frontão está representada, em
relevo, uma pinha, símbolo da imortalidade
(cfr., v.g., Cumont, 1966², p. 219-221). A pagi-
nação do texto tende a seguir o eixo de sime-
tria; pontuação com *hederae* no início e no fim
de todas as linhas e, ainda, entre as letras da
fórmula de consagração aos Deuses Manes, com
que se inicia a epígrafe; paleograficamente,
notem-se os *EE* das duas últimas linhas e o *L*
final, praticamente reduzidos a meros traços
verticais. Epitáfio de um homem identificado
através de um único nome, *Troilus*, antropó-
nimo de origem grega que remete, no âmbito
de uma cultura literária familiar às elites roma-
nas, para o "ciclo troiano" (cfr. Cardim Ribeiro,
2000, quadro 1, p. 435); no caso vertente trata-
-se, quase certamente, de um escravo.

.D(jis).M(anibus).S(acrum). / TROIΛVS. / .VIXIT
AN(nis) XXX. / .ME(n)S(ibus) IIII. /¹⁵ .H(ic)
S(itus) E(st) S(it) T(ibi) T(erra) L(evis). //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Troilus* viveu
30 anos e 4 meses. Está aqui sepultado. A terra
te seja leve!»

CIL II 5150; Lambrino, 1962, n.º 21; *ILER* 3364;
Encarnação, 1984, n.º 53.
C.A.F.



262a



262b



262c

Monumento funerário, em forma de ara, de *Montanus*

Séc. II-III d.C.

Calcário

56 x 34 x 33 cm

Quinta de Marim

Olhão, Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 6413 = N.º 994.43.3)

Monumento funerário em forma de ara, superiormente troncado. O campo epigráfico surge enquadrado por colunas coríntias estilizadas, assentes numa moldura que sugere a escadaria de um templo *in antis* e suportando uma arquitrave decorada em espinha; na face direita do fuste, dentro de moldura rectangular, com elementos lisos e em cordão, figuram em relevo dois cilindros em posição vertical e cada qual superiormente rematado por um conjunto simétrico de três elementos flamiformes ou foliáceos — conforme se pretenda ver nestes relevos a representação de tochas ou círios acesos, ou de bolbos em germinação (entre outras possíveis hipóteses interpretativas); ao centro da face esquerda surge uma figura estilizada que talvez pretenda representar uma travessa, ou *lanx*, superiormente ladeada por

corolas octopétalas inscritas em octógonos, similares às do monumento n.º 259 (aqui só nos resta, e quebrado, o elemento dextro) — a menos que consista, antes, no desenho de um jarro de bojo esférico (de tipo similar aos publicados por Gamer, 1989, ests. 73.d, 103.d), devendo então supor-se, na zona superior, ora truncada, o respectivo bico à direita e a asa à esquerda, bem como apenas uma corola. A paginação do texto segue, tendencialmente, o eixo de simetria. Epitáfio de um homem identificado através de um único nome, o antropónimo latino *Montanus*; muito possivelmente estamos perante um indivíduo de condição servil.

D(iis) M(anibus) S(acrum) / MONTANVS / VIXIT / ANN(is).XXXIII /¹⁵ MENSIB(us).II / DIEB(us) VII / S(it).T(ibi).T(erra).L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Montanus* viveu 33 anos, 2 meses (e) 7 dias. A terra te seja leve!»

CH. II 5152; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 459 e fig. 242; Lambino, 1962, n.º 22; ILER 3368; Encarnação, 1984, n.º 48; Matos, 1995, n.º 60.

C.A.F. / J.C.R.

Cupa de *Patricia*

Séc. II-III d.C.

Calcário

44 x 85 x 40 cm

Quinta de Marim

Olhão, Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 6387 = N.º 994.40.2)

Cupa em forma de barrica e provida de soco, para ser colocada sobre o solo, cobrindo a sepultura. Três grupos de três arcos cada, representando as aduelas, localizam-se junto aos extremos e ao centro da superfície convexa, dividindo-a em dois campos equitativos e simétricos; no da direita situa-se a cartela epigráfica, delimitada por uma moldura formada por elementos lisos e em cordão, conjunto sob o qual se vê uma larga corola octopétala ao centro, ladeada por dois grupos de dois elementos cilíndricos cada, superiormente rematados por apêndices flamiformes ou foliáceos — idênticos aos do monumento n.º 262; no campo esquerdo, parcialmente apagado (intencionalmente?), avulta outra corola octopétala, mas enquadrada num octógono, rosácea também ladeada por elementos cilíndricos do mesmo modo que atrás descrevemos; em cada topo surge de novo figurada,



263

ao centro, uma corola octopétala enquadrada num octógono e envolta por tripla coroa de louros rematada por uma fita vertical com cordão. Além de conter a inscrição, a cartela epigráfica ostenta duas pequenas rosáceas octopétalas situadas nos respectivos cantos superiores; a paginação do texto segue, tendencialmente, o eixo de simetria, pese embora o final da quinta linha que se prolonga à direita; paleograficamente assinalem-se os traços verticais da última linha que, incluídos numa fórmula

264



final de complexa interpretação – ou meta-mente mal compreendida pelo *ordinator* e/ou pelo lapicida –, poderão indistintamente corresponder a *II*, *TT* ou *LL*. Trata-se de um epitáfio que, na sua específica redacção, une a defunta – *Patricia* – e os Deuses Manes numa comum dedicatória; identificada através de um único antropónimo – um *cognomen* larino –, deveremos estar perante uma mulher de condição servil. Recorde-se, por fim, que a forma vincadamente realista deste monumento, figurando uma batrica, provavelmente remeterá para crenças de cariz dionisíaco.

D(iis) M(anibus) S(acrum) / ET PATRICIAE / VIXIT ANN(is) / XXV MENS(ibus) /⁵ VII DIEB(us) VIII / SIBIRIBS (sic) //

«Consagrado aos Deuses Manes e a *Patricia*. Viveu 25 anos, 7 meses (e) 8 dias. (...?)»

CIL II 5143; Lambrino, 1962, n.º 16; ILER 3377; Encarnação, 1984, n.º 50; Schröder, 1993a; Matos, 1995, n.º 59.

C.A.F. / J.C.R.

264

Cupa de *Diodora*

Séc. III d.C.

Calcário

43 x 76 x 40 cm

Quinta de Marim

Olhão, Faro

Museu Nacional de Arqueologia ((E. 6401)

Cupa simples, sem qualquer tipo de relevos. A cartela epigráfica foi escavada num dos lados da superfície convexa, a meia altura e descen- trada à direita; a paginação alinha à esquerda, excepto na primeira linha onde é seguido o eixo de simetria; paleograficamente destaque- se o *H* da fórmula final, com traços verticais de diferentes alturas e que representa uma forma já 'evoluída' desta letra. Epitáfio de uma jovem mulher identificada através de um único nome, de origem grega – *Diodora* –, muito provavelmente uma escrava.

D(iis) M(anibus) S(acrum) / DIODORA VIX(it) / ANN(is) XXV / H(ic) S(ita) EST [S(it) T(ibi)] T(erra) L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Diodora* viveu 25 anos. Está aqui sepultada. A terra te seja leve!»



265a



265b



265c

CIL II 5147; Lambrino, 1962, n.º 19; ILER 5403; Encarnação, 1984, n.º 44.

C.A.E.

765

Monumento funerário, em forma de ara, de *Caecilia Marina*

Séc. II d.C.

Calcário

103 x 47 x 46 cm

São Romão

São Bras de Alportel, Faro

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 6402 = N.º 994.47.1)

Monumento funerário em forma de ara; moldura sob a cornija e na base; capitel bastante deteriorado, composto por plinto liso e apresentando uma cavidade escavada ao centro do topo. Na face lateral esquerda, na face lateral direita e na face posterior do fuste foram escavadas cartelas em forma de nicho, no interior das quais se encontram representados em relevo, respectivamente, um jarro, uma pátera e um 'crescente' de pontas viradas para cima; evocação do ritual de libação aos entes divinos e,

simultaneamente, da morada lunar dos mortos (cfr. Cumont, 1966², p. 177-252). A face anterior é ocupada pelo campo epigráfico, delimitado por uma singela moldura; paginação do texto alinhada à esquerda, excepto na penúltima linha onde é seguido o eixo de simetria. Epitáfio de uma cidadã romana – *Caecilia Marina* –, correctamente identificada através de gentílico, *cognomen* e filiação; natural de *Ossonoba*, esta mulher viveu até uma proecta idade, aqui simbolizada pelo número muito provavelmente 'arredondado' de 85 anos.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / CAECILIAE / L(ucii).FIL(iae).MARI/NAE OSSO/NOB(ensi). AN/NORVM / LXXXV / H(ic).S(ita).E(st). S(it).T(ibi).T(erra).L(evis) //

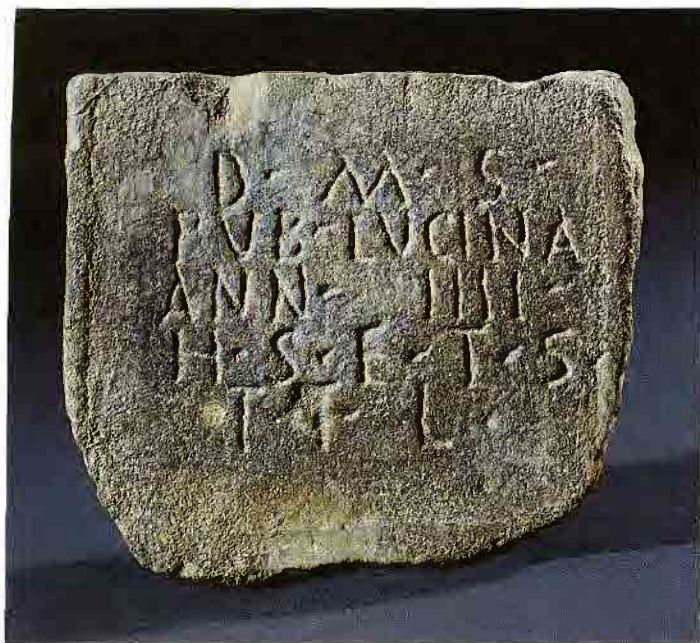
«Consagrado aos Deuses Manes. A *Caecilia Marina*, filha de *Lucius* (*Caecilinus*), ossonobense, de 85 anos (de idade). Está aqui sepultada. A terra te seja leve!»

CIL II 5142; Lambrino, 1962, n.º 23; ILER 5385; Encarnação, 1984, n.º 64; Gámer, 1989, p. 181, ALG 16; Matos, 1995, n.º 57.

C.A.E.



265d



266

Job

Tabela de *Publicia Lucina*

Séc. II-III d.C.

Calcário

15 x 16 x 5 cm

Mértola

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 16.012)

Tabela rectangular não moldurada. A inscrição apresenta uma cuidadosa paginação do texto, seguindo o eixo de simetria. Assinala-se a fórmula, não frequente, *hic sita est tumulo*, que de forma expressa remete para o monumento funerário que continha as cinzas de *Lucina* e sobre o qual estava colocada a placa epigrafada. Epitáfio de uma criança do sexo feminino, identificada por gentilício e *cognomen* latinos; porém, o primeiro desses elementos onomásticos surge-nos em abreviatura, sendo no entanto *Publicia* o desenvolvimento mais provável atendendo à alta frequência deste *nomen* na epigrafia hispânica, onde surge muitíssimo à frente de *Publia* e de *Publia* – que são as outras possíveis reconstituições.

D(iis).M(anibus).S(aerum). / PVB(licia).LVCINA
/ ANN(orum).III. / H(ic).S(ita).E(st).T(umulo).
S(it). / T(ibi). T(erra).L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Publicia Lucina*, de 4 anos (de idade), está aqui sepultada neste túmulo. A terra te seja leve!»

Lambrino, 1967, II, 56; AE 1969-70, n.º 228; Encarnação, 1984, II, 112.

C.A.E.

267

Monumento funerário, em forma de ara, de *Lucius Liburnius Maternus*

Séc. II-III d.C.

Mármore

114 x 68 x 38 cm

Mértola

Mértola, Beja

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6355)

Monumento funerário em forma de ara; foi desbastado e alisado, a nível da base e do capitel, para uma reutilização; campo epigráfico cercado por moldura; na face lateral esquerda figura, em relevo, um jarro (na face lateral direita estaria representada uma pátera, ora apagada). Paginações tendencialmente alinhada à esquerda, excepto a primeira linha, centrada; paleograficamente, destaca-se o *I*, em módulo menor, que constitui a penúltima letra da linha 5.



267

Epitáfio de um cidadão romano regularmente identificado através de *trianomina* – *Lucius Liburnius Maternus* – e tribo; seu pai ostenta, igualmente, uma composição onomástica trianominal: *Lucius Liburnius Mus*; ambos utilizam apenas antropónimos latinos; mas o *cognomen* do pai, *Mus*, "rato", é nome vulgar entre indivíduos de origem servil (cfr., e.g., Solin, 1996, p. 157, col. 2).

D(iis).M(anibus).S(aerum) / L(ucius).LIBVRNIVS.
GAL(eria tribu) / MATERNVS. ANN(orum) /
XXIII.L(ucius).LIBVRNIVS /⁵ MVS.PATER.
FILIO.PIENTIS/SIMO.H(ic). S(itus).E(st).S(it).
T(ibi).T(erra).L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Lucius Liburnius Maternus*, (inscrito na tribo) Galéria, de 23 anos (de idade). *Lucius Liburnius Mus*, o pai, ao filho dedicadíssimo. Está aqui sepultado. A terra te seja leve!»

Lambrino, 1967, n.º 53; Encarnação, 1984, n.º 110.

C.A.E.

Monumento funerário, em forma de
ara, de *Lucius Iulius Aptus*

Séc. II d.C.

Mármore

95 x 45 x 32 cm

Mértola

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6404)

Monumento funerário em forma de ara; apresenta moldura sob a cornija e na base; capitel constituído por frontão e toros laterais, decorados com motivos vegetalistas e com rosáceas nos topos. Paginação cuidada, segundo o eixo de simetria. Epitáfio de um liberto, *Lucius Iulius Aptus*, mandado fazer pelo seu patrono, (*Lucius Iulius*) *Gallio*. O grande interesse desta epígrafe reside, porém, no poema que ocupa integralmente as quatro derradeiras linhas do texto, gravadas em letras de módulo menor. *Aptus* — ou quem por ele redigiu este *carmen*, provavelmente o patrono ou algum *poeta* a seu pedido — afirma ter nascido na península itálica e ter vivido na Hispânia desprezado e abandonado de todos, excepto de seu senhor, a quem tudo deve: afecto, manumissão, e até o próprio túmulo e o texto que perpetuará a sua memória; ou seja, na *providentia* do *pater familias* assenta, integralmente, a dignidade da vida — e também da morte — dos seus dependentes. Por fim, assinala-se a imitação do pseudo-epitáfio de Virgílio expressa no início do presente *carmen*: «*Italia me genuit*», a confrontar com o célebre trecho «*Mantua me genuit*» (sobre este verso cfr., *vg.*, Mayer *et alii*, 1998, p. 81); e ainda a influência de Marcial (10, 61, 2) no verso da linha 4. Como nota complementar, esclarecemos ter optado por manter a interpretação tradicional deste texto, pese embora os argumentos de Corell, pois na linha 5, a seguir a *HOSPES*, está efectivamente escrito *QVE* e não *QVI*; não fora este pormenor — no entanto decisivo — e traduziríamos, concordando com aquele autor, «nesta sepultura, oh estrangeiro, jazia desconhecido de todos» (cfr. Hernández Pérez, p. 127-128, onde detalhadamente se refuta, com outras razões, a posição de Corell).

(*Lucio*).IVLIO.APTO / GALLIO.PATRONVS
/ ITALA ME GENVIT TELLVS HISPANIA
TEXIT / LVSTRIS QVINQVE FVI SEXTA
PEREMIT HIEMPS / IGNOTVS CVNCTIS
HOSPESQVE HAC SEDE IACEBAM /
OMINIA QVI NOBIS HIC DEDIT ET
TVMVLVM //

«A *Lucius Iulius Aptus*, o patrono *Gallio*.
A terra itálica me gerou, a Hispânia me sepul-
tou. Cinco lustrros vivi, o sexto inverno me



268

matou. Neste território permanecia ignorado de todos e como hóspede. Aquele que nos deu tudo aqui deu também o túmulo.»

Leite de Vasconcellos, 1929, n.º 55; *AE* 1933, n.º 24;
Marinet Bigorra, 1952, p. 220, n.º 9; Zarker, 1958,
n.º 111; Lambrino, 1967, n.º 52; *ILER* 5814; Cugusi,
1982, n.º 87; Encarnação, 1984, n.º 98; Berger, 1987;
Corell, 1988; Gamet, 1989, p. 201, BAA 16; Hernández
Pérez, 2001, princ. p. 59, 127-128, 294-295.

J.C.R. / C.A.E.

Cupa de *Cogitata*

Séc. II-III d.C.

Mármore de Trigaches

86 x 46 x 34 cm

Mértola (?)

Beja

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6306)

Cupa em forma de barrica e provida de soco, para ser colocada sobre o solo, cobrindo a sepultura. Quatro grupos de dois arcos cada, representando as aduelas, localizam-se junto aos extremos e ainda enquadrando a cartela epigráfica central, dividindo pois a superfície convexa desta peça em três campos distintos; os dois campos laterais apresentam-se lisos, desprovidos de quaisquer elementos simbólico-decorativos; o campo do meio ostenta, como referimos, a cartela epigráfica, moldurada e quadrangular, cujo cimo coincide com a linha superior do monumento, descaindo a inscrição para um dos lados; em ambos os topos da cupa surge, gravado, um motivo simétrico constituído por dois arcos de circunferência afrontados (dever-se-á interpretar a figura a partir dos 'gomos' laterais resultantes, ou antes do elemento central em 'ascia'?). Paginação cuidada, com alinhamento à esquerda e à direita. Epitáfio de uma criança do sexo feminino, identificada através de um único antropónimo — prática comum atendendo à pouca idade da nomeada —, o *cognomen* latino *Cogitata*; o túmulo e a epígrafe foram mandados fazer por seu pai, aqui designado como *Firmidius Peregrinus*. Atendendo à específica formação onomástica em causa e à extrema raridade do seu gentílico, é legítimo supor como coisa praticamente certa que tal indivíduo seja o mesmo que se encontra referido numa epígrafe de Mértola, sensivelmente da mesma época, ora identificado através de uma regular composição trianominal, *Lucius Firmidius Peregrinus*, e expressamente declarado como natural de *Utica*, no Norte de África (CIL II 17 = ILER 5422). Este paralelo ajuda-nos a apurar a original proveniência do monumento funerário de *Cogitata*, cuja morfologia e suporte remetem, sem dúvida alguma, para o território do actual Alentejo, mas que apareceu em 1902 no meio de entulhos subterrâneos nos jardins do Palácio do Duque de Palmela, em Lisboa, para onde terá sido trazido como peça de colecção e, entretanto, transviado.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / COGITATA
AN/NOR(um).V.FIRMI/DIVS PEREGRIN(V)
/ FIL(iae).F(acundum).C(uravit).H(ic).S(ita).E(st).
S(it).T(ibi).T(erra).L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Cogitata*, de



269

5 anos (de idade). *Firmidius Peregrinus*, à filha mandou fazer (este monumento). Está aqui sepultada. A terra te seja leve!»

Leite de Vasconcellos, 1902, p. 241-243, n.º 2; id., 1913, p. 401 e fig. 174; Silva, 1941, n.º 120; Lambrino, 1951, n.º 12; ILER 4196; Encarnação, 1984, n.º 105.

C.A.F.

270

Estela de *Caius Iulius Letondo*,
filho de *Boutius*

Séc. I a.C.-I d.C.

Xisto

107 x 63 x 5 cm

Courela, Panóias

Ourique, Beja

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6385)

Estela com afeição da superfície gravada, grosseiramente trabalhada no topo e na base; campo epigráfico preparado mas não delimitado. Paginação cuidada, seguindo o eixo de simetria; vestígios das linhas auxiliares; características paleográficas que remetem para o período de transição entre o séc. I a.C. e o séc. I d.C. Epitáfio de um indivíduo identificado através de *trianomina* — *Caius Iulius Letondo* —, mas com filiação expressa através do tradicional recurso ao patronímico: «filho de *Boutius*»; quer *Boutius*, quer *Letondo*, são antropónimos de cariz paleo-hispânico; pode, pois, deduzir-se estarmos perante um caso de recente integração de um indígena no sistema sócio-jurídico romano, certamente proporcionada pela política administrativa de Augusto, a quem *Boutius* foi buscar — directa, ou indirectamente — o *praenomen* e o gentílico. A presente estela



270

encontrou-se associada a uma sepultura de incineração, com urna cerâmica e outras peças de barro e de vidro (cfr. Leite de Vasconcellos, 1908, p. 284).

C(aius).IVLIVS.BOVTI.F(ilius) / LETONDO //

«*Caius Iulius Letondo*, filho de *Boutius*.»

Leite de Vasconcellos, 1908; Lambrino, 1967, n.º 24; Encarnação, 1984, n.º 130.

C.A.F. / J.C.R.



271a



271b



271c

2/1

Cupa de *Laelia* (?) *Ama*

Séc. II-III d.C.

Mármore

92 x 45 x 47 cm

Alcáçovas

Viana do Alentejo, Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 6341 = N.º 994.58.1)

Cupa em forma de barrica e provida de soco, para ser colocada sobre o solo, cobrindo a sepultura. Quatro grupos de dois arcos cada, representando as aduelas, e cartela epigráfica como no monumento n.º 269 (cupa de *Gogitata*); no topo do lado esquerdo estão figurados, em relevo, um jarro e uma pátera; no da direita vêem-se dois peixes em posição

simétrica e orientados em torno do eixo vertical desta face — que aludem, porventura, ao característico consumo de espécies ictiológicas nos banquetes funerários (cfr., v.g., Cumont, 1966², p. 296-297). Paginação cuidada, seguindo o eixo de simetria. Epitáfio de uma mulher que ostenta um *cognomen* de cariz paleo-hispânico — *Ama* (cfr., v.g., Albertos Fírmaz, 1966, p. 21-22) —, mandado fazer por um homem identificado através de *trianomina*; porém, o recurso quase constante a abreviaturas na composição desta epígrafe impede-nos de ter certezas quanto ao *cognomen* masculino e quanto ao gentílico de ambos, ainda que o grupo literal *LAE* nos circunscreva a algumas hipóteses possíveis, remetendo com grande probabilidade para as gentes *Laelia* ou *Laetilia*,

bem documentadas na Hispânia romana (cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 168 col. 1).

D(iis).M(anibus).S(acrum) / L(aelia?).AMA / XXXV / F(aciendum).C(uravit) T(itus).LAE(lius?).S(everus?) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Laelia* (?) *Ama*, (de) 35 (anos de idade). Mandou fazer *Titus Laelius* (?) *Severus* (?)»

CHL II 86; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 443; Lambino, 1967, n.º 75; Encarnação, 1984, n.º 427; Matos, 1995, n.º 58.

C.A.E. / J.C.R.



272

272

Monumento funerário, em forma de ara, de *Laberia Nigra*

Séc. III d.C.

Mármore

80 x 35 x 21 cm

Quinta de Santa Margarida

Montemor-o-Novo, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E 7271)

Monumento funerário em forma de ara; moldura sob a cornija e na base; capitel composto por frontão arredondado, toros laterais e, no topo, um fôculo circular central em anel; na face lateral esquerda figura um jarro em relevo e, na face lateral direita, uma pátera. Paginação tendencialmente alinhada à esquerda, excepto na primeira linha, formada pelas três letras da fórmula de consagração aos Deuses Manes, colocadas respectivamente nos topos dos toros e a meio do frontão do capitel, seguindo assim o eixo de simetria; note-se o emprego excessivo dos *puncta distinguentes*, inclusive separando as letras dentro de uma mesma palavra (nas linhas 2, 3 e 5); e a utilização, não frequente, de abreviaturas para indicar os gentílios, porém de interpretação bastante provável, quase que diríamos mesmo evidente. Epitáfio de uma mulher já de idade, *Laberia Nigra*; o monumento é mandado fazer pelo sobrinho, filho de sua irmã, *Gaius Aurelius Victorinus*; ambos apresentam uma onomástica plenamente latina.



273

Saliente-se, por fim, a palavra *matertera*, "tia materna", pouco usual em epigrafia.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / L.A.B(eria) NIGRA
/ A.N(orum).LXI / H(ic).S(ita).E(st).S(it).
T(ibi).T(erra).L(evis). ¹⁵ G(aius).A.V(ictorius).
VIC/TO.RINV[S] / MATERTER/(a)E.
F(aciendum).C(uravit) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Laberia Nigra*, de 61 anos (de idade), está aqui sepultada. A terra te seja leve! *Gaius Aurelius Victorinus*, à tia materna, mandou fazer.»

Capeans, 1940, p. 553-556; Lambrino, 1967, n.º 76; AE 1969-70, n.º 230; Encarnação, 1984, n.º 426; Gamer, 1989, p. 175, ALA 16.

C.A.F.

273

Tábula de *Lucius Licinius Catulus*

Séc. I d.C.

Mármore

40 x 64 x 7 cm

Santo António, Juromenha

Alandroal, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E 6304)

Tábula rectangular moldurada. Cuidadosa paginação atendendo ao eixo de simetria e à lógica interna de texto; porém, note-se que o

scriptor – e, na sequência deste, o lapicida – 'saltou' um S da minuta do texto em que se baseava para ordenar a inscrição, concretamente na linha 4, onde temos *b.s.s.v.t.l* em vez da regular fórmula *b(ie) s(iti) s(unt) s(it) v(obis) t(erra) l(evis)*. Encontramo-nos, plenamente, no seio de uma família romana, porventura das elites locais (cfr. Mangas, 1978, p. 222-223); trata-se de um epitáfio duplo relativo a um casal já de certa idade, *Lucius Licinius Catulus* e *Stertina Caesia*; note-se, porém, que *Caesia* surge aqui utilizado como *cognomen* e não, como é mas vulgar, na função de gentílico, facto que talvez pressuponha um fenómeno de *interpretatio* praticado sobre um antropónimo paleo-hispânico sensivelmente homófono (cfr., *v.g.*, Untermann, 1965, mapa 24; e Albertos Firmat, 1966, p. 71); e, assim, a *Stertina* em análise poderá ser oriunda de uma família da oligarquia indígena, precoce e profundamente romanizada. É o filho de ambos, *Lucius Licinius Avitus*, que manda executar e colocar o epitáfio, por expressa disposição testamentária de seu pai; aliás, conjugando a morfologia deste monumento com o teor do respectivo texto, parece poder deduzir-se que *Avitus* reuniu num mausoléu, cuja porta seria encimada pela presente tábula, as cinzas de sua mãe, talvez desaparecida antes e entretanto colocada num túmulo mais modesto.



274

Lucius.*Licinius*.CATVLLVS / AN(*orum*).LX.
/ STERTINIA.CAESIA. / VXOR. AN(*orum*).L.
H(ic).S(it)i).S(unt). (sit) V(obi)s).T(erra).L(evis). /
L(*ucius*).LICINIUS.AVITVS.F(*ilius*).EX.
TEST(ament)o).PATRIS. / P(onendum).C(uravit). //

«*Lucius Licinius Catullus*, de 60 anos (de idade)
(e) *Stertinia Caesia*, (sua) mulher, de 50 anos
(de idade), estão aqui sepultados. A terra vos
seja leve! *Lucius Licinius Avitus*, o filho, segundo
o testamento do pai, mandou colocar (esta
inscrição).»

Espanca, 1893; *Eph. Ep.* VIII, 7; Lambrino, 1967, n.º 82;
ILER 3729/3739; Encarnação, 1984, n.º 458.

J.C.R. / C.A.F.

274

**Tábula de *Iulia Avita*,
filha de (*Iulius*) *Avitus***

Séc. I d.C.

Mármore

54 x 72 x 12 cm

Herdade da Galharda, Bencatel

Vila Viçosa, Évora

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6302)

Tábula rectangular moldurada. Paginação com
alinhamento à esquerda e à direita; a pontua-
ção é efectuada, entre as letras da fórmula
H.S.E.S.T.T.L (linha 2), através de *bederae*

distinguentes. Trata-se do epitáfio de uma jovem
mulher, *Iulia Avita*, filha de *Avitus*, mandado
fazer por sua mãe e irmão, respectivamente deno-
minados *Turrania Maxsuma* e *Iulius Maxsumus*;
tudo, aqui, respira uma romanidade onomástica
plenamente assumida, e a indicação da filiação
da defunta através do *cognomen* do pai em geni-
tivo nada parece ter que ver com a tradicional
indicação do patronímico, mas sim com o desejo
de revelar a identidade de *cognomina* de pai e
filha – paralela à identidade de *cognomina* de mãe
e filho –, pressupondo-se um gentílico neces-
sariamente comum entre ambos: (*Iulius*) *Avitus*,
o pai, e seus dois filhos, *Iulia Avita* e *Iulius*
Maxsumus (este último ‘herdando’ o *cognomen* da
mãe, *Turrania Maxsuma*). Esta tábula encimaria,
muito provavelmente, a porta de um mausoléu.

IVLIA.(*Iulii*) AVITI.F(*ilia*).AVITA / AN(*orum*).
XX.H(ic).S(ita).E(st).S(it).T(ibi).T(erra).L(evis)
/ TVRRANIA.MAXSV/MA.MATER.ET.IVLIVS
/ MAXSVMVS.FRATER / FAC<I>ENDVM.
CVRA/VERVNT //

«*Iulia Avita*, filha de (*Iulius*) *Avitus*, de 20 anos
(de idade), está aqui sepultada. A terra te seja
leve! *Turrania Maxsuma*, a mãe, e *Iulius*
Maxsumus, o irmão, mandaram fazer.»

Eph. Ep. IX, 16; Lambrino, 1967, n.º 79; Encarnação,
1984, n.º 451.

C.A.F. / J.C.R.



275

275

**Monumento funerário, em forma de
ara, de *Maxumus*, filho de *Severus***
Séc. I-II d.C.

Mármore

53 x 123 x 16 cm

Vale de Paredes

Fronteira, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5299)

Monumento funerário em forma de ara;
moldura sob a cornija e na base; capitel com
toros laterais e fôculo circular central escavado
no rolo. Paginação irregular; paleografica-
mente, note-se a inexistência da barra medial
dos FF. Trata-se do epitáfio de um homem
jovem, identificado com antropónimos latinos
mas, aparentemente, no âmbito do tradicio-
nal sistema onomástico paleo-hispânico,
expresso através de um nome pessoal seguido
de patronímico: *Maxumus*, filho de *Severus*;
o monumento é mandado fazer pelo pai e pela
mãe do defunto.

MAXV/MVS. / SEVERI / F(*ilius*).AN(*orum*)
XXV / H(ic).S(itus).E(st).S(it).T(ibi).T(erra). L(evis)
/ P(ater).M(ater).F(aciendum).C(uraverunt) //

«*Maxumus*, filho de *Severus*, de 25 anos (de
idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve!
O pai (e) a mãe, mandaram fazer.»



276b



276c

Leire de Vasconcellos, 1929, n.º 14; Lambrino, 1967, n.º 145; *ILER* 3479; Encarnação, 1984, n.º 463; Gámer, 1989, p. 173, ALA 18.

C.A.F.

276

Monumento funerário, em forma de ara, de Calpurnia Hegesistrate

Séc. II d.C.

Mármore

99 x 53 x 31 cm

Herdade da Defesa dos Barros

Avis, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 5297 = N.º 994.29.1)

Monumento funerário em forma de ara; no topo está aberta uma larga cavidade rectangular, possivelmente para o encaixe da base de uma estátua (representando a defunta?) ou de uma urna cinerária; a face dianteira é lateralmente delimitada por pilastras de fustes canelados, providos de bases e coroados por capitéis coríntios; tais pilastras, que enquadram o campo epigráfico, assentam numa moldura composta por um friso de folhas simples, outro de folhas de acanto e uma fiada de

pérolas; sobre os referidos capitéis desenvolve-se uma arquitrave composta por um friso de folhas de lótus invertidas e estilizadas, uma fiada de elementos vegetalistas denticulados e um friso de folhas de acanto; ambas as molduras – embora hoje parcialmente destruídas – contornam todo o monumento, respectivamente sobre a base e no capeamento, mas reduzidas a molduras simples na face posterior. Numa das faces laterais está representada, em relevo, uma árvore plena de frutos, em cujos ramos mais altos pouso e debica uma ave; na face oposta figura, também em relevo, uma outra árvore similar, sob a qual – e ao nível das raízes – vemos um javali sobre uma peanha. Quanto ao significado simbólico de todos estes elementos, propomos considerar as pilastras e as molduras da face dianteira como alusão às "portas do Hades", a ave nos ramos superiores como representação da alma do morto e o javali, entre as raízes, remetendo para o mundo ctónico ou infernal. Campo epigráfico delimitado por moldura constituída por um friso de elementos foliáceos, excepto no que se refere à primeira linha do texto, que se lhe sobrepõe; paginação elegante, seguindo o eixo de simetria. Epitáfio de uma jovem mulher, identificada através de gentílico e de

um cognomen de origem grega: *Calpurnia Hegesistrate*; o monumento foi mandado fazer por seu pai, igualmente referido através de gentílico e de um cognomen grego: *Calpurnius Alexander*. Em ambos o *nomen* surge abreviado, mas *CAL* leva-nos quase necessariamente ao desenvolvimento adoptado, *CAL(purnia)*, atendendo à esmagadora frequência hispânica deste gentílico relativamente a outros iniciados pelas mesmas letras (cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 104-106). Trata-se, muito provavelmente, de libertos.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / CAL(purnia).HEGE/
SISTRATE / ANN(orum) / XVII / S(i)r.T(i)bi.
T(erra).L(e)vis / C(alpurnius?) ALEXAN/DER
/ PAT(er) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Calpurnia Hegesistrate*, de 17 anos (de idade). A terra te seja leve! *Calpurnius Alexander*, o pai, (mandou fazer).»

Leire de Vasconcellos, 1916, p. 316-318; Lambrino, 1967, n.º 146; *ILER* 4159; Almeida, 1983, p. 345-346; Encarnação, 1984, n.º 448; Gámer, 1989, p. 175, ALA 19, est. 90a.b; Maros, 1995, n.º 42.

C.A.F.



277

277

Estela funerária de *Cilea*, filha de *Cadarnus*

Séc. I d.C.

Granito

85 x 44 x 20 cm

Fortios

Crato, Portalegre

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7045)

Estela de topo possivelmente arredondado, actualmente partido; aqui, dentro de uma cartela, insere-se um 'crescente' lunar de pontas invertidas, em relevo, clara alusão ao mundo dos mortos (cfr., v.g., Leite de Vasconcellos, 1913, p. 406 ss.; e Cumont, 1966², p. 177-252); logo abaixo, como elemento separador entre o campo ocupado pelo 'crescente' e o campo epigráfico, atravessam-se duas linhas cruzadas, como se fora um largo X deitado (tratar-se-á de um símbolo estelar?); vem, por fim, o campo epigráfico, também numa superfície rebaixada e inferiormente truncada, deixando a inscrição incompleta. Paginação com alinhamento à esquerda. Epitáfio de uma criança do sexo feminino, *Cilea*, cuja identificação inclui o respectivo patronímico: filha de *Cadarnus*; ambos os antropónimos, bem como o sistema onomástico em que se articulam,

remetem para uma tradição claramente paleo-hispânica.

CILEA / CADA/RI.F(ilia). / ANN(orum).XII / 5 [-----]

«*Cilea*, filha de *Cadarnus*, de 12 anos (de idade), (...).»

Leite de Vasconcellos, 1929, n.º 8; Lambrino, 1967, n.º 152; Encarnação, 1984, n.º 626.

C.A.F.

3
278

Estela de *Iunia Corinthia*

Séc. II d.C.

Mármore

188 x 54 x 29 cm

Alcácer do Sal

Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6300)

Estela de topo arredondado, actualmente partido; aqui, ao centro de uma cartela semi-circular moldurada, sobressai uma rosácea octopétala relevada. A inscrição ocupa um campo moldurado e rebaixado; a paginação segue, tendencialmente, o eixo de simetria; sob o ponto de vista paleográfico, assinala-se o nexa trilateral *NTH* patente na primeira linha, o ostensivo *S* com que se inicia o nome da dedicante, na última linha, e o módulo menor das duas letras com que finaliza a epígrafe. Epitáfio de uma jovem mulher identificada através de um gentílico latino e de um *cognomen* de origem grega: *Iunia Corinthia*; sua mãe, que mandou fazer o monumento, apresenta aqui apenas um único antropónimo, o *cognomen* latino *Satulla*, mas por outra inscrição de Alcácer do Sal sabemos que possuía gentílico idêntico ao da filha (cfr. Encarnação, 1984, n.º 198); trata-se, sem dúvida, de libertas de um cidadão da *gens Iunia*.

IVNIA.CORINTHIA / AN(norum).XVII.H(ic). S(ita).E(st). / S(it).T(ibi).T(erra).L(evis). / SATVLLA.FILIAE //

«*Iunia Corinthia*, de 17 anos (de idade), está aqui sepultada. A terra te seja leve! *Satulla*, a filha (mandou fazer este monumento).»

CIL II 5183; Lambrino, 1967, n.º 70; ILER 4320; Encarnação, 1984, n.º 193.

C.A.F.



278



279



280

279

Tabela de *Lucius Attius Helvianus*

Séc. I-II d.C.

Calcário

17 x 27 x 4 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 999.139.1)

Tabela rectangular, na qual restam vestígios de um rebordo nas arestas superior e lateral direita, fazendo parte do sistema de prensão à cupa de tijolos e argamassa em que se encontraria integrada. Cuidadosa paginação do texto, procurando seguir o eixo de simetria; pontuação nas duas primeiras linhas feita através de *bederae distinguentes*; vislumbram-se vestígios das linhas auxiliares, horizontais e verticais, traçadas pelo *ordinator*. Epitáfio de um homem jovem identificado através de *trianomina* latinos – *Lucius Attius Helvianus* –, mas sem exibir filiação; tratar-se-á de um liberto?

D(iis).M(anibus).S(acrum) / L(ucius).ATTIVS /
HELVIANVS / AN(norum) XX.H(ic).S(itus).
E(st).S(it).T(ibi).T(erra).L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Lucius Attius Helvianus*, de 20 anos (de idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve!»

Encarnação, 1984, n.º 208.

C.A.F.

280

Monumento funerário, em forma de ara – e respectivo soco –, de *Caius Servilius Claranus*

Séc. II d.C.

Calcário

73 x 35 x 35 cm (ara)

42 x 61 x 58,5/62 cm (soco)

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (E. 8218A)

Monumento funerário em forma de ara, descoberto *in situ* ainda encaixado no respectivo soco; moldura sob a cornija e na base; capitel constituído por toros laterais – decorados com motivos em cordão e corolas dialipétalas nos topos – e frontão 'ogival' em palmeta; no cimo apresenta um fóculo circular central. Paginação elegante, seguindo tendencialmente o eixo de simetria (excepto nas duas últimas regras, alinhadas à esquerda); note-se o uso de *puncta* separando cada sílaba das palavras exaradas nas linhas 2, 3 e 4, morfologicamente diferentes dos que constam na derradeira linha; aliás e apesar das evidentes afinidades paleográficas

de todas as letras da epígrafe, um exame de pormenor faz supor que, numa primeira versão, apenas teriam sido desenhadas e gravadas as linhas 1 a 4 – porventura encontrando-se ainda vivo o destinatário – e, algo mais tarde, as restantes, registando a idade do falecido e as fórmulas funerárias finais. Trata-se do epitáfio de um homem jovem, identificado através de *trianomina* latinos – *Caius Servilius Claranus* –, mas sem exibir filiação; estatemos, de novo, perante um liberto? O monumento em análise sobrepunha-se a uma urna cinetária.

DIIS / MA.NI.BVS / C(aius).SER.VI.LI.VS /
CLA.RA.NVS / ANN(orum) XVIII /
H(ic).S(itus).E(st).S(it).T(ibi).T(erra).L(evis) //

«Aos Deuses Manes. *Caius Servilius Claranus*, de 18 anos (de idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve!»

Encarnação, 1984, n.º 220.

C.A.F.



281

Monumento funerário, em forma de ara, de *Liberius*

Séc. II-III d.C.

Tijolo, estuque e calcário

59 x 46 x 50 cm (ara)

22,4 x 25,6/24 cm (tabela)

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (E. 8219)

Monumento funerário em forma de ara, em *opus latericium* e com vestígios de pintura; a cornija é saliente e sobre esta dois tijolos funcionam como toros; a base é também saliente. Embutida a meio do fuste destaca-se uma placa calcária rectangular epigráfica; paginação pouco cuidada, seguindo tendencialmente o eixo de simetria. Epitáfio de uma criança identificada apenas através de um único antropónimo, o gentílico latino *Liberius*, aqui utilizado como *cognomen* – ou, melhor, como nome individual; pese embora a pouca idade do defunto – e a origem etimológica de *Liberius* no substantivo comum *liber*, "livre" (cfr. Kajanto, 1982², p. 280) –, trata-se, quase certamente, de um indivíduo de condição servil.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / LIBERIVS / ANNOR(um) V / H(ic).S(itus).E(st). (sit tibi) Terra). L(evis) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Liberius*, de 5 anos (de idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve!»

Encarnação, 1984, n.º 212.

C.A.F.



282

Cipo prismático, de *Galla*

Séc. I-II d.C.

Calcário

21,5 x 94 x 94 cm (cornija)

119,5 x 52 x 48 cm (fuste)

27,3 x 95,5 x 95,5 cm (base)

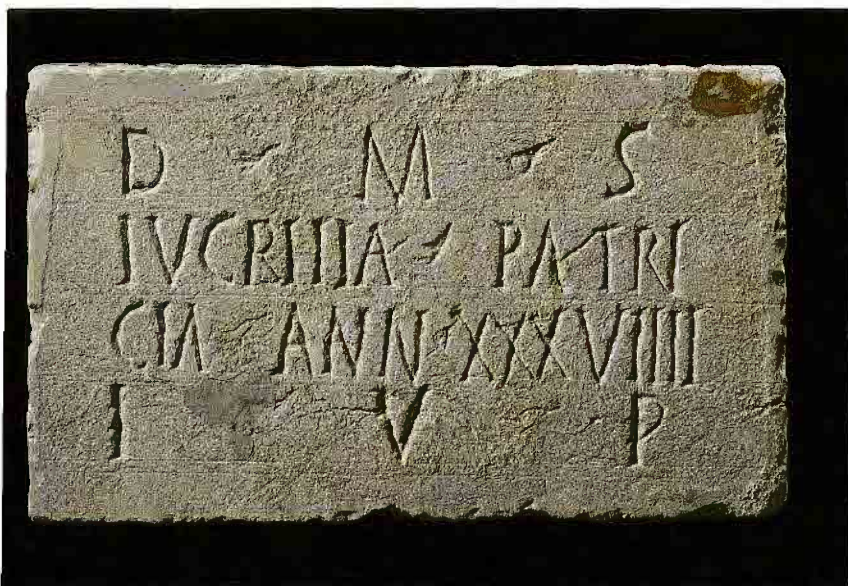
Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (Inv. N.º 21524)

Cipo prismático, constituído por três elementos executados separadamente e entre si ajustados: base moldurada, fuste e cornija; esta última apresenta, na face inferior, um espigão troncocónico em ferro que penetra numa cavidade circular (ø7 cm) centrada no topo do fuste e, na face superior, três encaixes – ainda com vestígios de chumbo – destinados à preensão do capeamento, ou estátua, que coroaria o conjunto. Este imponente monumento funerário foi identificado *in situ*; permanecia implantado sobre um duplo soco subterrâneo que «assentava num massame de alvenaria, sob o qual ficava a sepultura»; esta era delimitada

«por paredes de alvenaria de tijolo» e apresentava o fundo ladrilhado; a sua tampa «formavam-na pedras irregulares, ligadas por argamassa» (Maximiano Apolinário, *apud* Leite de Vasconcellos, 1929a, p. 52). No interior da caixa tumular, de 120 cm de comprimento por 45 cm de largura, recolheu-se o seguinte espólio: conjunto de ossos queimados e outros só fragmentados, revelando uma incineração incompleta; uma taça de bronze; um *poculum* de barro com duas asas; duas lucernas, características do séc. I d.C. (cfr. Costa, 1973 ests. X e XI; paralelos in Maia/Maia, 1997, p. 89 e 91, Lu 284 e Lu 291); três unguentários de vidro, muito danificados e deformados pelo calor sofrido durante a cremação; seis agulhas de osso; um *fusus* de osso; duas hastes em osso, afiladas dos dois lados, utilizadas para trabalhos de bordado; duas *lígulas* em osso; uma pequena faca de osso; três *acus criminalium* em osso e dois em bronze; vários elementos metálicos de um cofre (ferrolho, dobradiça, chapa ornamental); uma concha (*Pecten*), possível amuleto; por fim, um grande prego de ferro e fragmentos de outros, decerto



283



284

destinados a prender as tábuas da urna em madeira que conteria a incineração e o respectivo espólio funerário. A inscrição, exarada na face frontal do fuste, apresenta-se paginada seguindo tendencialmente o eixo de simetria; pontuação efectuada por *hederae*, destacando-se, pela sua dimensão e expressiva sinuosidade, a que remata o texto. Trata-se do epitáfio de uma mulher identificada através de um único antroponímico – o *cognomen* latino *Galla*; o monumento e a inscrição foram mandados fazer por seu marido, *Hypnus* – indivíduo igualmente identificado por um só nome, mas de origem grega; estamos, certamente, entre pessoas de condição servil. Quer a análise paleográfica e morfológica deste cipo, quer – sobretudo – a tipologia dos materiais exumados no túmulo que cobria, remetem indubitavelmente o conjunto para o último quartel do séc. I d.C. ou, quando muito, para inícios do séc. II, não sendo minimamente sustentável acreditar numa data tardia para o monumento epigráfico e supor, em consequência, «terem as lucernas estado na posse de pelo menos cinco gerações» e poder «ter sucedido o mesmo com outras peças que acompanhavam a defunta» (Alarcão, n.º 18).

D(iis).M(anibus).S(acrum) / GALLA / AN(norum) XXXV / H(ic).S(ita).E(st).S(it).T(ibi).T(erra). L(evis) /¹⁵ HYPNVS / MARITVS / OPTVM(a)E / F(aciendum) C(uravit). //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Galla*, de 35 anos (de idade), está aqui sepultada. A terra te seja leve! *Hypnus*, o marido, mandou fazer à óptima (companheira).»

Eph. Ep. VIII, 5; Leite de Vasconcellos, 1895, p. 54-58; id., 1913, p. 371 e fig. 157; id., 1929a; Lambrino, 1967, n.º 72; *ILER* 4456; Encarnação, 1984, n.º 210; Gamer,

1989, p. 228, ES 6; Alarcão, 1997, p. 69-70, pl. 3 e vit. 5, n.ºs 1 a 18.

J.C.R.

283

Tabela de *Lucretia Patricia*

Séc. II-III d.C.

Calcário

21 x 36 x 11 cm

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6311)

Tabela rectangular, sem moldura. Paginação cuidada, com alinhamento à esquerda. Paleograficamente, notem-se os *EE* e o *T* de *LVCRETIA* reduzidos a traços verticais, idênticos a *II*, bem como o curioso prolongamento oblíquo e ascendente da barra dos *AA* da linha 2 para a direita da letra, unindo mesmo à seguinte no caso de *PATRI*; ponruação recorrendo sempre a *hederae* *distinguentes*, ainda que tipologicamente algo diversas; subsistem evidentes vestígios das linhas auxiliares traçadas pelo *ordinator*, que não foram porém rigidamente seguidas pelo lapicida, o qual parece ter gravado as letras directamente, sem desenho prévio. Epitáfio de uma mulher regularmente identificada através de gentilício e *cognomen* latinos, *Lucretia Patricia*. A fórmula final, I.V.P., pode ser interpretada de várias maneiras, conforme se considere um *I* ou um *T* 'estilizado' o traço vertical com que se inicia: *T(itulum) V(iva) P(osuit)*, "colocou esta inscrição em vida", tem o inconveniente de colidir ostensivamente com o incontornável carácter *post mortem* do texto epigráfico, que menciona a idade com que *Lucretia* faleceu – isto numa inscrição que parece executada num só momento, sem ter sofrido acrescentos

(embora as maiores irregularidades entre a linearidade do pautado auxiliar e a gravação das letras se verifiquem, exactamente, na menção dos anos...); *T(itulum) V(xori) P(ientissimae) (posuit)*, "esta inscrição à esposa dedicadíssima (colocou)", ou *T(itulum) V(xori) P(osuit)*, "esta inscrição à esposa colocou", remete-nos para um dedicante oculto, marido de *Lucretia*, parecendo-nos hipótese algo forçada – ainda que não impossível; optámos, pois, por *I(ussit) V(iva) P(oni)*, aliás na esteira de uma das propostas de Leiré de Vasconcellos, fórmula que, apesar de incluir o elemento *viva*, "em vida", não choca, no seu sentido geral, com a especificidade do epitáfio: "mandou, em vida, ser colocada" esta inscrição (ou *tabella*) – frase que assinala, apenas, ter-se cumprido a vontade oportunamente expressa por *Lucretia*. A placa em análise estaria embutida num monumento funerário em *opus latericium*, tipo cupa ou em forma de ara, ou apenas depositada sobre singela urna cinerária; menos provavelmente, fecharia um *loculus* de um columbário; provém de uma das necrópoles romanas de *Olisipo*, localizada sob o actual Largo de São Domingos e Praça da Figueira.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / LVCRETIA PATRI/CIA.ANN(orum).XXXVIII / I(ussit). V(iva). P(oni) //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Lucretia Patricia*, de 38 anos (de idade), mandou, em vida, ser colocada (esta inscrição).»

Eph. Ep. IX, 26; Leite de Vasconcellos, 1900, n.º 9; id., 1929, n.º 11; Silva, 1944, n.º 110; Lambrino, 1951a, n.º 11.

J.C.R.

Tabela de *Licinia Helene*

Séc. I-II d.C.

Calcário

45 x 54 x 4 cm

Entre Campos

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 5313)

Tábula rectangular, sem moldura. Paginação cuidada, com alinhamento à esquerda, excepto a fórmula inicial que segue o eixo de simetria. Epitáfio de uma mulher, que na epígrafe se diz ter falecido aos 40 anos de idade, identificada através de um gentilício latino e de um *cognomen* de origem grega: *Licinia Helene*. Trata-se, muito provavelmente, de uma liberta. [Quanto à possível utilização do prestigiado nome *Helena* por 'moda literária' – e também como arquétipo de beleza feminina –, cfr. Cardim Ribeiro, 2000 (p. 425 e 434, 444, quadros 1 e 10); e, quanto ao eventual simbolismo da morte aos 40 anos, cfr. Encarnação, 2000 (referência ao epitáfio de *Licinia Helene* na p. 243, e fot. 3)]. No que concerne ao tipo de túmulos onde se poderiam inserir estas placas epigrafadas desprovidas de moldura, veja-se o comentário à peça anterior.

D(iis) M(anibus) / LICINIA / HELENE / ANN(orum).XL.H(ic) S(it)a E(st) //

«Aos Deuses Manes. *Licinia Helene*, de 40 anos (de idade), está aqui sepultada.»

Campos, 1904; Silva, 1944, n.º 114; Lambrino, 1951a, n.º 7; *ILER* 3327.

J.C.R. / C.A.F.

Tabela de *Julia Severa*

Séc. I-II d.C.

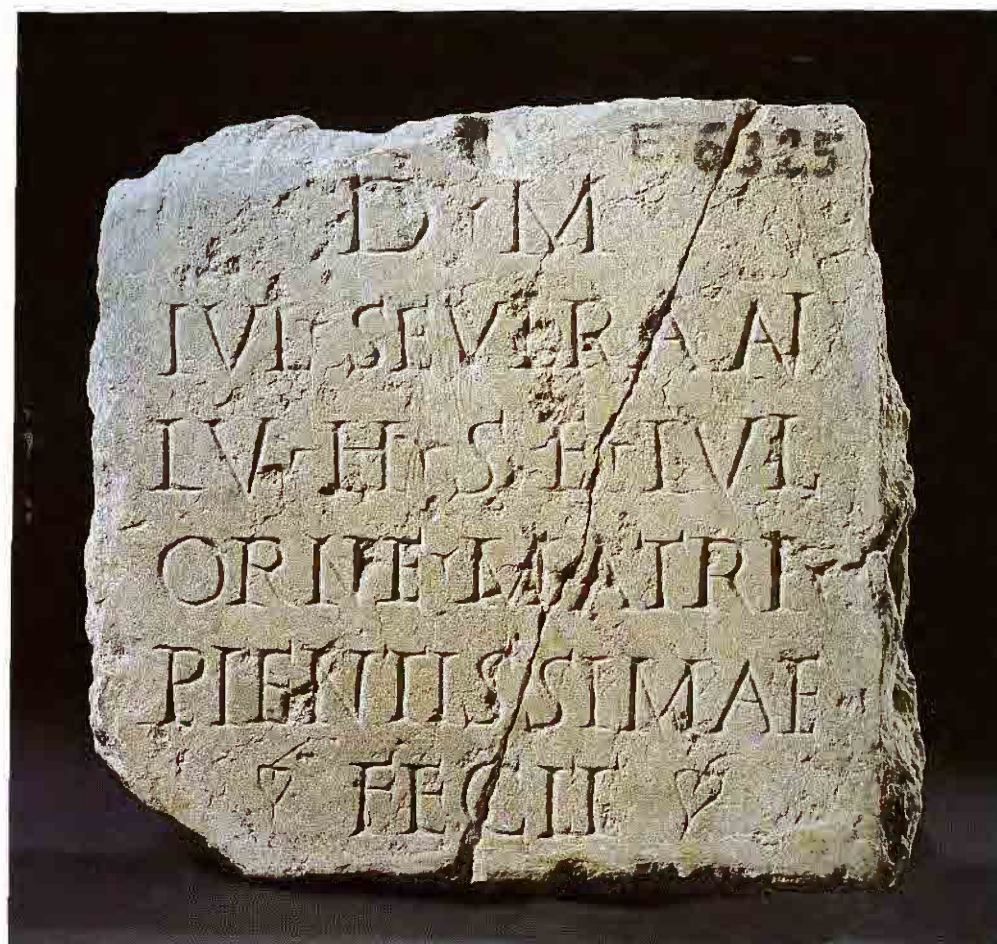
Calcário

33 x 33 x 5 cm

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6325)

Tabela quadrangular, sem moldura. Cuidadosa paginação do texto, com alinhamento segundo o eixo de simetria; a pontuação, na última linha, é efectuada por *hederae*. Epitáfio de uma mulher identificada através de gentilício e *cognomen* latinos: *Julia Severa*; o monumento foi expressamente feito "à (sua) dedicadíssima mãe" por *Julia Orne*. Esta última – que consta noutra tábula olisiponense como parente de um tal *Caecilius Optatinus* (cfr. *CIL* II 206 = 5219; *ILER* 4794) –, apresenta um *cognomen* raríssimo, diríamos mesmo único, que chegou a ser considerado de origem céltica (Lambrino,



1953, p. 39-40; Cardim Ribeiro, 1974-77, p. 311), mas que ora propomos explicar como antropónimo de cariz grecizante, aparentável com algum dos nomes gregos em *Orne*- ou *Orni*- (cfr. Pape/Benseler, 1959⁴, II, p. 1074); mais uma razão para optar pelo desenvolvimento feminino IVL(ia) quanto ao gentilício desta personagem, conforme fez já Lambrino – que, apesar da sua interpretação 'céltica', atribuiu a terminação -e de *Orne* «ao ambiente cosmopolita de Olisipo, onde a influência helénica era suficientemente forte para impor a este nome o paradigma da 1ª declinação grega» –, contrariamente aos autores anteriores, que supuseram o masculino IVL(ius) [mas IVL(ia) também nas *ILER*; e em Abascal Palazón, 1994, p. 153/154]. A identidade de *numina* entre mãe e filha revela-nos que ambas são

libertas de um cidadão da gens *Julia*. Quanto ao tipo de túmulo assinalado pela presente lápide, veja-se o comentário à peça n.º 283.

D(iis).M(anibus) / IVL(ia).SEVERA AN(norum) / LV.H(ic).S(it)a.E(st).IVL(ia) / ORNE. MATRI. / PIENTISSIMAE / .FECIT. //

«Aos Deuses Manes. *Julia Severa*, de 55 anos (de idade), está aqui sepultada. *Julia Orne*, à mãe dedicadíssima, fez.»

CH II 220; Figueiredo, 1887; Silva, 1944, n.º 66; Lambrino, 1951a, n.º 10; id., 1953, p. 40 n.º 67; *ILER* 4024.

J.C.R.



286

286

Capeamento de cipo prismático

Séc. I-II d.C.

Calcário

40,7 x 72,5 x 71,5 cm

Póvoa de Santo Adrião

Loures, Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.4.11)

Capeamento, cujo plinto é decorado por frisos de folhas acantizantes, sobrepondo-se-lhes um cordão; por cima, desenvolvem-se *pulvina* com cinto medial e motivos vegeta-listas longitudinais, além de volutas com rosetas centrais nos topos, enquadrando fastígios em palmeta ladeados por duas corolas tetrapétalas inscritas em círculos. Este tipo de peças, características da segunda metade do séc. I d.C.-primeira metade do séc. II, coroava monumentos funerários compostos, como o n.º 282, formados por base moldurada, cipo prismático – ou fuste –, cornija e capeamento.

Pereira, 1917, p. 97-100, n.º XIII; Matos, 1995, n.º 55; Vieira, 1998, p. 275-281, B-3.

M.N.A.

287

Bloco pertencente ao mausoléu de *Quintus Flavius Quadratus*

Séc. I d.C.

Calcário

117 x 73 x 58 cm

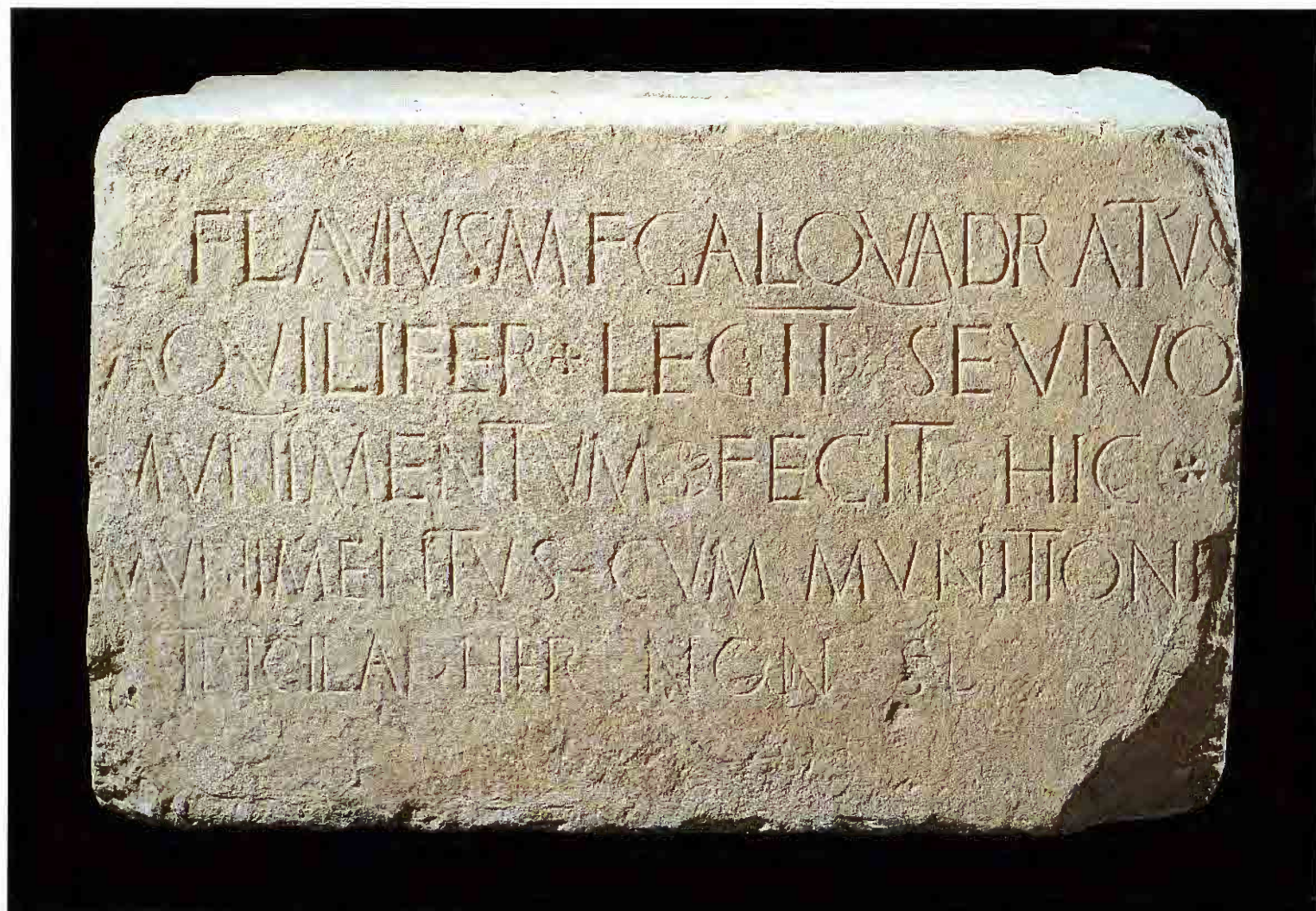
Laveiras

Oeiras, Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 8227)

Bloco paralelepípedo, com todas as faces ali-sadas e concebido para ser colocado horizon-talmente; face dianteira preenchida pela ins-crição; ao fundo da face superior vemos dois encaixes, um de cada lado e juntos à aresta posterior, destinados a receber os grampos que asseguravam a eficaz estabilidade deste monó-lito no âmbito da estrutura arquitectónica em que se encontrava inserido. Tal construção cons-tituiria o mausoléu de *Quintus Flavius* e vem designada na epígrafe como *munimentum*, forma que revela não só a precoce transformação de um substantivo neutro em masculino (*mun-imentum* > *munimentus*), como a troca, na pri-meira sílaba, da vocalização -u- por -n-, alte-rando a forma correcta *monumentum* (ou *monimentum*), "monumento", "edifício",

"túmulo", por influência de *munimentum*, "fortificação", "reduto", "baluarte", palavra do foro militar – e parece que foram precisamente militares, como *Quintus Flavius*, que provoca-ram esta contaminação ortográfica, documen-tada não só na Hispânia mas em todas as províncias (cfr., citando-se o caso concreto em análise, Carnoy, 1906², p. 55 e 226); mas seria apenas, como referimos, uma contaminação ortográfica ou, de alguma forma, também semântica? As dimensões do presente monó-lito remetem para uma construção tumular verdadeiramente monumental, aliás circun-dada por um muro (*munio* – outra palavra comum ao vocabulário militar) que fechava um espaço ajardinado, com latada ou cara-manchão [*tric(h)ila*]; tudo isto para uso exclusivo de *Quintus Flavius*, para seu túmulo e para perpetuação da sua memória, pois – como expressa claramente a cláusula testa-mentária que remata a epígrafe – nada passa-ria aos herdeiros; um túmulo, sem dúvida, mas também um verdadeiro reduto, bem delimitado, sólido e imponente, planeado e feito em vida de seu único possuidor e utente (*se vivo*); no jardim – símbolo das paisagens idílicas dos Campos Elísios –, sob o caraman-chão, os familiares reunir-se-iam em dias certos para compartilharem um lauto banquete com a 'sombra' do morto, para se regozijarem e proferirem louvores em sua honra (cfr., *u.g.*, Cumont, 1966², p. 353; e, mais desenvolvi-damente, Prieur, 1986, p. 38-40). O indiví-duo em causa, um cidadão romano que se supõe natural de *Olisipo* – atendendo não só ao local da sepultura mas, principalmente, à tribo em que se encontra inscrito –, permanece identi-ficado através de *trianomina*, filiação e, como referimos, de tribo: *Quintus Flavius Quadratus*, filho de *Marcus (Flavius)* e inscrito na *tribus Galeria*; note-se que o *praenomen* deste impor-tante personagem tem até agora passado despercebido, subsistindo porém inequívocos vestígios da respectiva sigla no início da ins-crição, sobretudo a longa cauda do *Q* que se prolonga sob o *F* de *Flavius*. Trata-se de um militar com destacado cargo, *aquilifer*, ou seja, aquele que transportava, na dianteira, a prin-cipal insígnia da legião, «uma águia de bronze recoberta de ouro ou prata, com as asas aber-tas e nas garras um feixe de raios, cravada na extremidade de uma haste da altura do portador e ponteaguda no conto para poder fixar-se no chão» (parafraseando Pereira, 1933, p. 113). A Legião II, a dada altura cognomi-nada Augusta, combateu nas guerras cânta-bras (29-19 a.C.), abandonando a Península Ibérica ainda sob o imperialato de Augusto, por volta de 10 d.C., dirigindo-se então à região superior do Reno, na Germânia (Roldán Hervás, 1974, p. 192-194); o monumento



287

funerário de *Quintus Flavius Quadratus* deve ter sido erigido ainda sob Augusto, ou nos primeiros anos do imperialato de Tibério; assinala-se a presença, em tempos tão recuados, de um indivíduo da *gens Flavia*, *nomen* muito mais vulgar no último terço do séc. I d.C. por influência da dinastia imperial então no poder. No que se refere aos aspectos externos da epígrafe, note-se a paginação bem conseguida, com alinhamento à esquerda e à direita, excepto na última regra, que procura seguir o eixo de simetria; apesar de ter sofrido 'modernas' intrusões gráficas, nomeadamente na transformação em cruzes inscritas em círculos dos sinais de pontuação originais das linhas 2, 3 e 4, possivelmente *hederae*, bem como na transformação num estranho e despropositado 'P' do E final de *tric(h)ilae* e num I do E de *SE[Q(uetur)]*, a presente epígrafe conserva intactas as suas características paleográficas, possibilitando uma detalhada análise quanto aos *ductus* das respectivas letras.

Q FLAVIVS.M(arci Flavi) F(ilius) GAL(eria tribu) QVADRATVS / AQVILIFER.LEG(ionis) II.SE VIVO / MVNIMENTVM (sic). FECIT.HIC. / MVNIMENTVS (sic).CVM MVNITIONE /¹⁵ TRIC(h)ILAE (sic) HER(edem) NON SE[Q(uetur)] //

«*Quintus Flavius Quadratus*, filho de *Marcus (Flavius)*, (inscrito na) tribo Galéria, aquilífero da Legião Segunda, enquanto vivo o monumento fez. Este monumento, com o muro do caramanchão, aos herdeiros não passa.»

CIL II 266; Pereira, 1933, p. 107-116; Ferreira. 1960: HER 5625; Roldan Hervás, 1974, n.º 501; Le Roux, 1982, n.º 49.

J.C.R.

. 88

Cipo de *Lucius Iulius Fuscus*

Sec. I d.C.
Calcário
39 x 81 x 44 cm
Caparide
Cascais, Lisboa
Museu Nacional de Arqueologia
(E. 5016 = E. 6320)

Cipo de 'secção arciforme', alisado em todas as faces e provido de faixas laterais salientes junto à base (quanto à presente nomenclatura tipológica e sua discussão, cfr. Cardim Ribeiro, 1974-77, p. 306-308); estas tampas tumulares assentavam, habitualmente, sobre caixas calcárias paralelepípedicas e monolíticas colocadas sobre o solo e destinadas a receber as cinzas e o restante espólio funerário, assemelhando-se o conjunto a uma pequena construção coroada por abóbada de volta perfeita (cfr. reconstituições in Cardim Ribeiro, 1982-83, p. 282 e 290, figs. 47 e 52); quanto



288

à lápide em análise, diz-nos Leite de Vasconcellos ter sido informado que «por baixo dela havia alvenaria — certamente o caixão sepulcral». A inscrição ocupa um dos topos do cipo e apresenta uma paginação tendencialmente alinhada à esquerda, embora condicionada, na linha 1, pela própria curvatura lateral da face epigrafada. Epitáfio de um homem identificado através de *trianomina* latinos — *Lucius Iulius Fuscus* —, mas sem indicação de filiação e de tribo; trata-se, muito possivelmente, de um liberto. Sua filha, *Iulia Festa* — que ostenta também apenas antropónimos latinos —, mandou fazer o monumento e gravar a inscrição.

L(ucius).IVLIVS.FVS/CVS.H(ic).S(citus).E(st). / IULIA.FESTA. / FIL(ia).F(aciendum).C(uravit). //

«*Lucius Iulius Fuscus* está aqui sepultado. *Iulia Festa*, a filha, mandou fazer.»

Eph. Ep. VIII, 13; Leite de Vasconcellos, 1895a, p. 248-249; id., 1913, p. 402 fig. 172; id., 1929, n.º 19; Encarnação, 1971, n.º 2; id., 1994, n.º 12.

J.C.R.

289

Estela de Aleba, filha de Arco

Séc. I a.C.-I d.C.

Calcário

207 x 41 x 27,5 cm

Casal da Estrada

Mafra, Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6301)

Estela funerária de topo arredondado, com alinhamento das faces anterior e laterais. Paginação com alinhamento tendencial à esquerda; as características paleográficas patentes remetem para o período de transição entre o séc. I a.C. e I d.C.. Epitáfio de um homem identificado através de *trianomina* latinos; mas sua mãe, que mandou fazer o monumento — e que se adianta ao filho na ordem textual da epígrafe —, ostenta um nome individual e um antropónimo de inequívoco cariz paleohispânico: *Aleba*, filha de *Arco* (cfr. Palomar Lapesa, 1957, p. 28-29 e 38-39).

ALEBA.ARCONIS / F(ilia).L(ucio).IVLIO REGVLO / MATER.PON/ENDVM / CVRAVIT //

«*Aleba*, filha de *Arco*. A *Lucius Iulius Regulus* a mãe mandou colocar.»

CH. II 5223; Leite de Vasconcellos, 1929, n.º 29; *ILER* 3661.

C.A.E.



289

Estela funerária de *Annia Maxsuma*

Séc. I d.C.

Calcário

124 x 76 x 10 cm

Casal das Pias

Arruda dos Vinhos, Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 7265)

Larga estela, muito pouco espessa e de topo arredondado. Quatro ângulos rectos escavados delimitam um campo rectangular, que contém a inscrição – distribuída por duas *tabellae ansatae* sobrepostas – e vários símbolos. Estes, aliás, excedem superior e inferiormente o referido campo rectangular, organizando-se do seguinte modo: sobre a primeira cartela epigráfica e em posição simétrica relativamente ao eixo vertical da lápide, vemos dois vãos rebaixados de topo arredondado – simbolizando, certamente, as portas do 'além' – e, por cima de cada topo arredondado, um 'crescente' lunar invertido e, entre eles, ao centro, uma rosácea hexapétala inscrita num círculo rebaixado; estes três últimos motivos – de cariz astral – repetem-se, em posição simétrica relativamente ao eixo horizontal do campo epigráfico, sob a cartela inferior. Epitáfio de uma mulher identificada através de gentílico e de *cognomen* latinos, dita ainda filha de *Marcus*; porém, o cariz arcaizante do monumento e a ambiência de tradição paleohispânica a que este tipo de lápides está inequivocamente ligado no âmbito do *territorium* olisiponense, bem como o posicionamento da filiação após o *cognomen* – e não, como é habitual, entre este elemento onomástico e o gentílico –, levam-nos a duvidar se *Marcus* é aqui um vulgar *praenomen*, remetendo-nos para um suposto *Marcus (Annius)* – como propõe Leite de Vasconcellos –, ou se constitui afinal um patronímico, mantendo estruturalmente, embora latinizado, a sua original feição indígena (quanto a este aspecto cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 414 col. 2).

ANNIA.MAXS/VMA.M(arc).F(ilia).H(ic).S(it)a.
E(st). //

«*Annia Maxsuma*, filha de *Marcus*, está aqui sepultada.»

Leite de Vasconcellos, 1933.

J.C.R.

Tábula de *Gaius Valerius Iulianus*

Séc. I d.C.

Calcário

140 x 67 x 13 cm

Lorvão

Penacova, Coimbra

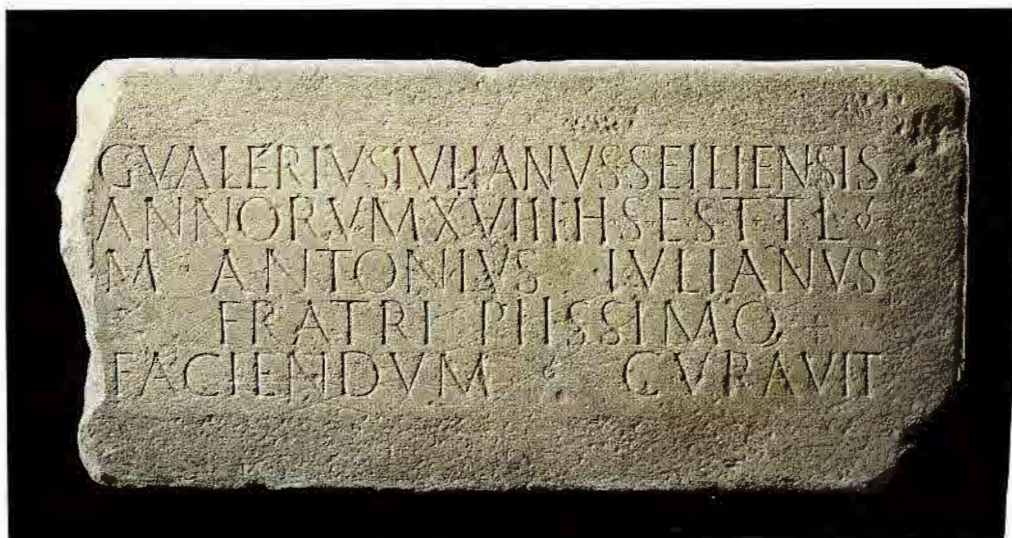
Museu Nacional de Arqueologia (E. 5516)

Tábula rectangular, originalmente moldurada (em torno do campo epigráfico detecta-se uma faixa circundante densamente picada, vestígio da destruição da moldura e do posterior alisamento da zona periférica resultante, operação efectuada no decurso de uma 'moderna' reutilização da lápide – porventura como mesa no Mosteiro do Lorvão, onde foi encontrada). Paginação tendencialmente alinhada segundo o eixo de simetria; a pontuação emprega *bederae* no final da linha 2 e, ainda, nas linhas 3 e 5; no fim da penúltima linha vislumbra-se uma cruz tenuemente gravada, sinal de uma 'recente' cristianização do monumento. Epitáfio de um homem jovem, identificado por *trianomina* latinos – *Gaius Valerius Iulianus* –, tal como o dedicante, que explicitamente se afirma seu irmão – *Marcus Antonius Iulianus*; conforme assinala Leite de Vasconcellos, «vê-se que os dois irmãos que figuram na inscrição o são pela mãe, e não pelo pai, pois os seus gentílicos diferem um do outro»; e, mais à frente, faz notar que «o cognome, formado com o sufixo *-anus*, é comum a ambos, e deriva provavelmente do gentílico da mãe, que seria *Iulia*»; será por causa desta preponderante evidência – embora expressa de forma discreta – da ascendência materna que os dois indivíduos aqui registados omitem a respectiva filiação? A *origo* de *Gaius Valerius* é indicada através do adjectivo *seiliensis*, ou seja, natural de *Seilium*, nome da *civitas* que se localizaria no lugar da actual cidade de Tomar; a forma *seiliensis*,



290

inequivocamente registada na epígrafe, vem – conforme argumentou já largamente Leite de Vasconcellos – 'corrigir' as versões *Sellium* e *Séllion* que nos chegaram através das cópias do "Itinerário" dito de Antonino e da "Geografia" de Ptolomeu; acresce que o epitáfio de *Gaius*



291



292

Attius Attianus Rufinus, descoberto perto da Coruña e recentemente conferido, ostenta também claramente a forma *seiliensis*, e não, como antes se pensava, **seilensis* (cfr. *CIL* II 2562 *versus* Pereira Menaut, 1991, n.º 78); e há poucos anos, no *territorium* de *Emerita*, identificou-se a inscrição funerária de uma tal *Lutecia*, *saeliensis*, ortografia foneticamente equivalente – pelo menos em certa época – a *seiliensis* (*HEp.* 1, n.º 112). Não subsistem, pois, quaisquer razões para continuar a designar como

Sellium a antiga cidade romana de Tomar, conforme vemos ainda um pouco por toda a parte – com raras excepções –, devendo, em rigor, optar-se por *Seilium*, forma inequivocamente dedutível de documentos originais coevos do Alto-Império (sobre esta questão cfr. Cardim Ribeiro, 1996, p. 293 n. 8; *vide* ainda Guerra, 1998, I, p. 602-603); o que não significa que as versões *Sel(l)ium* e *Séllion*, patentes nos manuscritos, estejam forçosamente erradas, podendo antes corresponder a formas mais tardias do topónimo.

G(aius).VALERIVS IVLIANVS.SEILIIENSIS / ANNORVM.XVIII.H(ic).S(itus).E(st).S(it). T(ibi).T(erra).L(evis). / M(arcus).ANTONIVS. IVLIANVS / FRATRI.PISSIMO / FACIENDVM.CVRAVIT //

«*Gaius Valerius Iulianus*, seiliense, de 18 anos (de idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve! *Marcus Antonius Iulianus*, ao irmão dedicadíssimo, mandou fazer.»

Leite de Vasconcellos, 1914a; *ILER* 5410; Haley, 1986, p. 182, n. 196.

J.C.R.

293

Estela de *Paternus*

Séc. I-II d.C.

Granito

188 x 44 x 14 cm

Idanha-a-Velha

Idanha-a-Nova, Castelo Branco

IPPAR. Direcção Regional de Coimbra (Museu de Idanha-a-Velha)

Estela de topo triangular. Decorada, na parte superior, por duas rosáceas hexapétalas inscritas em círculos e em posição simétrica relativamente ao eixo vertical da peça, sobrepostas a um crescente lunar; as arestas laterais da face anterior apresentam-se, a toda a altura, debruadas por um sulco. O campo epigráfico situa-se imediatamente sob os referidos símbolos astrais; paginação com alinhamento à esquerda. Trata-se do epitáfio de um homem jovem, identificado através de um nome individual – *Paternus* – seguido de um matronímico de difícil interpretação. De facto, ao antropónimo do defunto sucede, na linha 1, um *A* ou um *M* incompleto e um espaço apagado onde caberiam, no primeiro dos casos, aproximadamente 4 letras e, no segundo, 3 letras; o matronímico conclui no início da linha 2 com as letras *CAE*, antepostas à sigla *F(ilius)*; não é, pois, sustentável admitir a reconstituição *Acæ*, que ignora as 3 ou 4 letras apagadas no final da primeira linha, conforme

propõe Albertos Firmat (1964-65, p. 214) ou García Merino; já o *Année Epigraphique* e, na sua sequência, Abascal Palazón (1994, p. 450 col. 2), consideram *[P]aternus A[...]* *[cae f.]*. Qual será, afinal, o nome da mãe de *Paternus*, pressupondo que se trata de um antropónimo de cariz paleo-hispânico? Impossível ter certezas: *A[MONI]CAE* dificilmente caberá na pedra; *A[EBI]CAE* teria a seu favor a forma masculina *Aebicus* patente noutra epígrafe igeditana (cfr. Albertos Firmat, *op. e loc. cit.*); com *M*, poderia, por exemplo, ser *M[ARI]CAE*, como no monumento n.º 70 da presente série; mas várias outras hipóteses serão possíveis, pelo que nos abstermos de sugerir uma qualquer opção preferencial. *Paternus* é dito *cluniensis*, ou seja, natural de *Clunia*, *civitas* implantada no território dos Arévacos, na Celtibéria; conhecem-se vários outros migrantes da mesma procedência em Idanha-a-Velha (cfr., *vg.*, García Merino, 1975, p. 441, n.ºs 52, 53 e 54). Recorde-se, por fim, que o antropónimo *Paternus*, apesar de latino, surge com assinalável frequência em contextos onomásticos de cariz paleo-hispânico (cfr. Untermann, 1965, p. 142-143 e *mapa* 59).

[P]ATERNVS A[....] (vel) M[...]/CAE F(ilius) CLVN[IENSIS] / AN(orum) XX H(ic) S(itus) ES/[T] [S(it)] T(ibi) [T(erra)] L(evis) //

«*Paternus*, filho de (...), cluniense, de 20 anos (de idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve!»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 409, fig. 179 e n. 2; Lambrino, 1956, n.º 9; Almeida, p. 164, n.º 34 e fig. 120; *HAE*, n.º 1086; *AE* 1967, 148*; García Merino, 1975, p. 442, n.º 55.

J.C.R.

294

Estela de *Ambatus*, filho de *Malgeinus*

Séc. I d.C.

Granito

130 x 40 x 15 cm

Outeiro da Fonte

Sabugal, Guarda

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6175)

Estela de topo arredondado; excepto na base, em toda a restante periferia da face anterior correm dois finos sulcos paralelos; horizontalmente, idêntica 'moldura' enquadra o campo epigráfico, separando-o ainda do registo superior onde, inscrita num círculo rebaixado, figura uma rosácea hexapétala. O campo epigráfico insere-se numa superfície igualmente rebaixada, em forma de cartela rectangular. Paginações bem conseguidas, com alinhamento



292

Attius Attianus Rufinus, descoberto perto da Coruña e recentemente conferido, ostenta também claramente a forma *seiliensis*, e não, como antes se pensava, **seilensis* (cfr. *CIL* II 2562 *versus* Pereira Menaut, 1991, n.º 78); e há poucos anos, no *territorium* de *Emerita*, identificou-se a inscrição funerária de uma tal *Lutecia, saeliensis*, ortografia foneticamente equivalente – pelo menos em certa época – a *seiliensis* (*HEp.* 1, n.º 112). Não subsistem, pois, quaisquer razões para continuar a designar como

Sellium a antiga cidade romana de Tomar, conforme vemos ainda um pouco por toda a parte – com raras excepções –, devendo, em rigor, optar-se por *Seilium*, forma inequivocamente dedutível de documentos originais coevos do Alto-Império (sobre esta questão cfr. Cardim Ribeiro, 1996, p. 293 n. 8; *vide* ainda Guerra, 1998, I, p. 602-603); o que não significa que as versões *Sel(l)ium* e *Séllion*, patentes nos manuscritos, estejam forçosamente erradas, podendo antes corresponder a formas mais tardias do topónimo.

G(aius).VALERIVS IVLIANVS.SEILIIENSIS / ANNORVM.XVIII.H(ic).S(itus).E(st).S(it). T(ibi).T(erra).L(evis). / M(arcus).ANTONIVS. IVLIANVS / FRATRI.PIISSIMO / FACIENDVM.CVRAVIT //

«*Gaius Valerius Iulianus*, seiliense, de 18 anos (de idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve! *Marcus Antonius Iulianus*, ao irmão dedicadíssimo, mandou fazer.»

Leite de Vasconcellos, 1914a; *ILER* 5410; Haley, 1986, p. 182, n. 196.

J.C.R.

292

Estela de *Paternus*

Séc. I-II d.C.

Granito

188 x 44 x 14 cm

Idanha-a-Velha

Idanha-a-Nova, Castelo Branco

IPPAR. Direcção Regional de Coimbra (Museu de Idanha-a-Velha)

Estrela de topo triangular. Decorada, na parte superior, por duas rosáceas hexapétalas inscritas em círculos e em posição simétrica relativamente ao eixo vertical da peça, sobrepostas a um crescente lunar; as arestas laterais da face anterior apressam-se, a toda a altura, debruadas por um sulco. O campo epigráfico situa-se imediatamente sob os referidos símbolos astrais; paginação com alinhamento à esquerda. Trata-se do epitáfio de um homem jovem, identificado através de um nome individual – *Paternus* – seguido de um matronímico de difícil interpretação. De facto, ao antropónimo do defunto sucede, na linha 1, um *A* ou um *M* incompleto e um espaço apagado onde caberiam, no primeiro dos casos, aproximadamente 4 letras e, no segundo, 3 letras; o matronímico conclui no início da linha 2 com as letras *CAE*, antepostas à sigla *F(ilius)*; não é, pois, sustentável admitir a reconstituição *Acae*, que ignora as 3 ou 4 letras apagadas no final da primeira linha, conforme

propõe Albertos Fírmaz (1964-65, p. 214) ou García Merino; já o *Année Epigraphique* e, na sua sequência, Abascal Palazón (1994, p. 450 col. 2), consideram *[P]aternus A[...]/cae f.* Qual será, afinal, o nome da mãe de *Paternus*, pressupondo que se trata de um antropónimo de cariz paleo-hispânico? Impossível ter certezas: *A[MONI]CAE* dificilmente caberá na pedra; *A[EBI]CAE* teria a seu favor a forma masculina *Aebicus* patente noutra epígrafe igitana (cfr. Albertos Fírmaz, *op. e loc. cit.*); com *M*, poderia, por exemplo, ser *M[ARI]CAE*, como no monumento n.º 70 da presente série; mas várias outras hipóteses serão possíveis, pelo que nos abtemos de sugerir uma qualquer opção preferencial. *Paternus* é dito *cluniensis*, ou seja, natural de *Clunia*, *civitas* implantada no território dos Arévacos, na Celtibéria; conhecem-se vários outros migrantes da mesma procedência em Idanha-a-Velha (cfr., *u.g.*, García Merino, 1975, p. 441, n.ºs 52, 53 e 54). Recorde-se, por fim, que o antropónimo *Paternus*, apesar de latino, surge com assinalável frequência em contextos onomásticos de cariz paleo-hispânico (cfr. Untermann, 1965, p. 142-143 e mapa 59).

[P]ATERNVS A[....] (vel) M[...]/CAE F(ilius) CLVN[IIENS(is)] / AN(orum) XX H(ic) S(itus) ES/[T] [S(it)] T(ibi) [T(erra)] L(evis) //

«*Paternus*, filho de (...), cluniense, de 20 anos (de idade), está aqui sepultado. A terra te seja leve!»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 409, fig. 179 e n. 2; Lambrino, 1956, n.º 9; Almeida, p. 164, n.º 34 e fig. 120; *HAE*, n.º 1086; *AE* 1967, 148*; García Merino, 1975, p. 442, n.º 55.

J.C.R.

293

Estela de *Ambatus*, filho de *Malgeinus*

Séc. I d.C.

Granito

130 x 40 x 15 cm

Outeiro da Fonte

Sabugal, Guarda

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6175)

Estela de topo arredondado; excepto na base, em toda a restante periferia da face anterior correm dois finos sulcos paralelos; horizontalmente, idêntica 'moldura' enquadra o campo epigráfico, separando-o ainda do registo superior onde, inscrita num círculo rebaiado, figura uma rosácea hexapétala. O campo epigráfico insere-se numa superfície igualmente rebaixada, em forma de cartela rectangular. Paginações bem conseguidas, com alinhamento



295

296

Estela funerária de *Apana*, filha de *Reburrus*

Séc. I-II d.C.

Granito

140 x 44 x 16 cm

Cogula

Trancoso, Guarda

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6166)

Estela funerária de topo arredondado; dois finos sulcos paralelos correm em torno do registo superior e um sulco singelo contorna a cartela epigráfica, assemelhando-se o resultado àquele que verificámos na estela n.º 293; entre ambas as peças evidencia-se, pois, inequívoca afinidade estilística que acaso remete para idêntica oficina – ou tradição oficial – e, sensivelmente, para a mesma época (embora, paleográfica e textualmente, o monumento de *Ambatus* pareça algo anterior, podendo porventura incluir-se ainda no séc. I – segunda metade –, enquanto que o de *Apana* talvez pertença já aos extremos finais desse mesmo século ou aos inícios do seguinte). O registo superior é ocupado por uma ampla depressão

em forma de nicho; através dela vemos representados, ao fundo, dois motivos astrais, por cima um crescente lunar, por baixo uma 'estrela' hexapétala inscrita num círculo: como se, através da "porta do Além", se vislumbrasse ao longe a "morada dos mortos"... No registo inferior abre-se a cartela epigráfica, rectangular e de superfície rebaixada. Paginação alinhada à esquerda, excepto na primeira linha, que segue o eixo de simetria; paleograficamente, notem-se os numerosos nexos na derradeira parte da epígrafe: *AL* e *VX* na linha 5, *ANT* na linha 6, e *AN* na linha 7; cremos que o traço curvilíneo e oblíquo a seguir ao *AL*, no final da penúltima linha, é acidental – ou apócrifo –, relegando assim o pretenso nexo *MV* proposto por Leite de Vasconcellos. Trata-se do epitáfio de uma jovem mulher, identificada através de nome individual e patronímico: *Apana*, filha de *Reburrus*; vários familiares, todos designados através de um único nome, ocuparam-se – o mais novo evidentemente apenas de forma simbólica – em mandar fazer o monumento: *Albinus* (para quem *Apana* é esposa), *Antonius* (para quem *Apana* é mãe) e *Canela* (para quem *Apana* é filha). O gentílico latino *Antonius* surge aqui utilizado como nome individual, o mesmo acontecendo com *Albinus*, *cognomen* latino que pode, no entanto, recobrir um antropónimo indígena foneticamente similar (cfr. Kajanto, 1982, p. 227; Albertos Firmat, 1964-65, p. 217; Untermann, 1965, p. 47-48 e mapa 4); todos os demais antropónimos são de evidente cariz paleo-hispânico [entre eles saliente-se o raro nome *Canela*, sem dúvida alguma patente na epígrafe, para o qual possuímos talvez um paralelo do território eminiense até agora pouco valorizado (cfr. Leite de Vasconcellos, 1900a = *Eph. Ep.* IX 31 = Encarnação, 1993-94, n.º 4, leitura *Caeli* do patronímico; mas Albertos Firmat, 1977, p. 36 e Lörincz, 1999, p. 31 col. 1, proposta de correcção para *Caneli*; quanto a antropónimos indígenas em *Can-*, cfr., *v.g.*, Albertos Firmat, 1966, p. 74 ss.)].

D(is).M(anibus).S(acrum) / APANAE / REBVRRI.F(iliae) / AN(norum).XVIII / ALBINVS. VX(ori) / ANTONIVS.M(atri) / CANELA.F(iliae).F(aciendum).C(uraverunt) //

«Consagrado aos Deuses Manes. A *Apana*, filha de *Reburrus*, de 19 anos (de idade). *Albinus*, à esposa, *Antonius*, à mãe (e) *Canela*, à filha, mandaram fazer.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 408-409 n. 2, e fig. 177; Cortez, 1947, p. 261; Figueiredo, 1953, p. 90; Cumont, 1966, p. 237 fig. 56; Curado, 1989, p. 358, n.º 12.

J.C.R.



296

296

Estela de *Iulia Tongeta*

Séc. II-III d.C.

Granito

123 x 47 x 20 cm

Carquere

Resende, Viseu

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 6780 = N.º 994.19.2)

Estela encimada por um alto frontão triangular, ladeado por toros cujos topos anteriores ostentam rosáceas. Na base do frontão e em posição centrada abre-se um nicho contendo duas figuras em relevo, antropomórficas e estilizadas, de pé, simetricamente dispostas em torno do eixo vertical do monólito; nas faces laterais e nas vertentes do frontão foram insculpidos ramos rematados por 'tridentes' (quanto a estes motivos cfr. Leite de Vasconcellos, 1913, p. 440). A toda a volta do frontão e do campo epigráfico corre um fino sulco delimitativo; traços idênticos, horizontais, separam seis cartelas nas quais se inscrevem as cinco linhas da epígrafe, permanecendo vazio o sexto e último espaço.

Paginação alinhada à esquerda. Epitáfio de uma mulher identificada por gentílico latino e *cognomen* de origem paleo-hispânica: *Iulia Tongeta*. Morta aos 40 anos de idade, fez-lhe o túmulo seu marido [ou, ainda, sua mãe, se desenvolvermos *M(ater)*, “a mãe”, o *M* com que se inicia a derradeira linha; ou então seu filho (ou filha), se o desenvolvermos *M(atri)*, “à mãe”].

D(iis).M(anibus).S(acrum) / IVLIA / TONGETA / AN(norum) XXXX /^s M(aritum).F(aciendum). C(uravit). //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Iulia Tongeta*, de 40 anos (de idade). O marido mandou fazer.»

Leite de Vasconcellos, 1929, n.º 13; Schlüter, 1993; Matos, 1995, n.º 52.1 e p. 117.

C.A.F.

297

Estela de Celea (?), filha de Flaus (?)
 Séc. II-III d.C.
 Granito
 108 x 49 x 28 cm
 Cárquere
 Resende, Viseu
 Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.19.4)

Estela encimada por um alto frontão rematado, superior e inferiormente, por rolos laterais; na sua base abre-se um nicho que ostenta a meio, num espaço mais profundo, uma figura em relevo, antropomórfica e estilizada, de pé; por cima do nicho, desenha-se um largo círculo. O campo epigráfico distribui-se por duas cartelas individualizadas, com superfície interna rebaixada. Epitáfio de alguém identificado através da abreviatura *CEL* seguida de um parronímico que, se a nossa leitura estiver correcta, aproveita o *cognomen* latino *Flaus* (quanto ao antropónimo *Flaus*, assumidamente diferente de *Flavius*, cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 368 col. 2); reconstituímos hipoteticamente *CEL(ea)*, com base em proposta idêntica de Jalhay (1951, n.º 7 = *HAE*, n.º 241) para outra inscrição de Cárquere, aceite por Albertos Firmat (1966, p. 84).

D(iis).M(anibus).S(acrum) / CEL(ea?) FLA(?)I (filia) AN(norum) / LXV //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Celea* (?), filha de *Flaus* (?), de 65 anos (de idade).»

Matos, 1995, n.º 52.2; Caron, 1996, n.º 240.

C.A.F. / J.C.R.

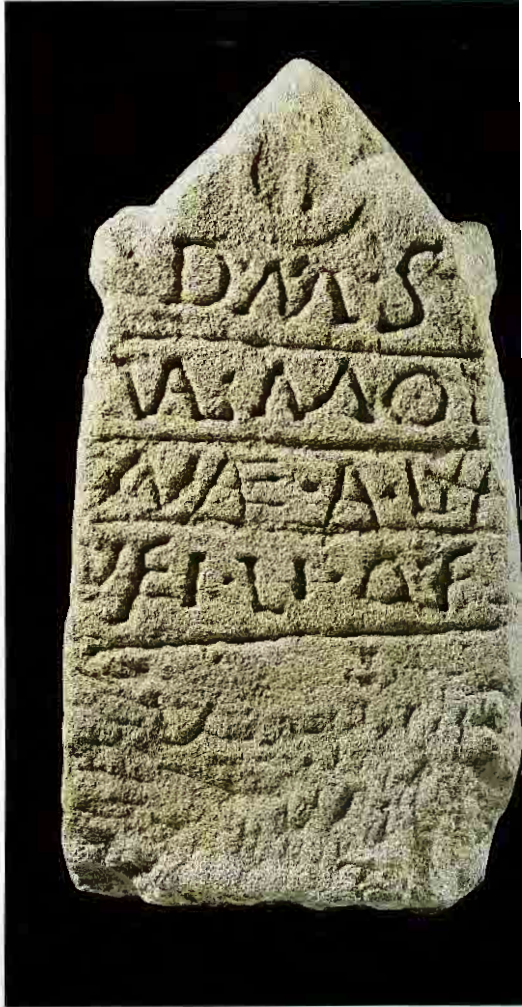


297

298

Estela de Valeria Amoena
 Séc. II-III d.C.
 Granito
 68 x 38 x 18 cm
 Cárquere
 Resende, Viseu
 Museu Nacional de Arqueologia
 (E. 6190 = N.º 994.19.6)

Estela encimada por um frontão triangular ladeado por rolos; no tímpano salienta-se uma linha arqueada – um ‘crescente’ invertido? –, a meio da qual se ergue perpendicularmente um elemento vertical; nas faces laterais foram insculpidas palmas estilizadas. Campo epigráfico ostensivamente dividido por quatro linhas horizontais; ainda que imperfeita, a paginação segue tendencialmente o eixo de simetria. Trata-se do epitáfio de uma mulher



298

de avançada idade, identificada através de um gentílico latino – *Valeria* – e de um *cognomen* que, embora etimologicamente também latino, recobre no Ocidente hispânico um antropónimo indígena sensivelmente homófono: *Amoena*. Ainda que a leitura seja relativamente segura, temos dúvidas quanto à interpretação proposta para a última linha.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / VAL(eriae). AMOE/NÆ.A(norum).LXX/V FI.LI(us). Q(uitus).F(ecit) //

«Consagrado aos Deuses Manes de *Valeria Amoena*, de 75 anos (de idade). O filho *Quintus* fez (este monumento).»

Matos, 1995, n.º 52.5; Caron, 1996, n.º 241.

C.A.F. / J.C.R.



299a



299b

299

Estela de *Caius Caecilius (?) Fronto (?)*

Séc. II d.C.

Granito

131 x 53 x 23 cm

Cárquere

Resende, Viseu

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6779)

Estela encimada por um alto frontão triangular ladeado por rolos; no tímpano abre-se um círculo no qual se inscreve um motivo astral hexapétalo; nas faces laterais e erguendo-se a partir de 'crescentes' lunares, «há ornatos arborescentes com forquilhas bidenradas nos extremos» (parafraseando Leite de Vasconcellos). O campo epigráfico distribui-se por seis cartelas rectangulares rebaixadas, que se iniciam logo sob o frontão; o conjunto é lateralmente delimitado por finos sulcos. Paginação bastante bem conseguida, oscilando entre o eixo de simetria (linhas 1 e 4) e o alinhamento à esquerda (restantes linhas). O *ordinator* procurou desenhar todo o texto como uma ininterrupta sucessão de siglas, servindo-se para tal de múltiplas abreviaturas monoliterais e introduzindo pontos de separação no meio das letras de uma mesma palavra, como em A.N(*orum*), resultando assim uma inscrição aparentemente críptica – mas que, afinal, se consegue decifrar com relativa facilidade: na linha 1 temos a fórmula de consagração aos deuses Manes; na linha 2 expõem-se os *trianomina* do defunto, dos quais podemos ter certezas quanto ao *praenomen*, certas dúvidas quanto ao gentílico e algumas boas hipóteses quanto ao *cognomen*; na linha 3 vem a idade e, na seguinte, a fórmula que indica ter sido o filho que mandou fazer o monumento; depois, na linha 5, a saudação de quem passa: «a terra te seja leve!»; por fim, na derradeira linha, os *trianomina* do filho, constatando-se a previsível coincidência entre a sigla do respectivo gentílico e a do *nomen* paterno [esta interpretação encontra-se já, essencialmente, em Leite de Vasconcellos]. Todos estes artifícios revelam um elevado grau de romanização, no âmbito do qual se inserem naturalmente as estruturas onomásticas trianominais de pai e filho.

D(*iis*).M(*anibus*).S(*acrum*) / C(*aio*).C(*aecilio*?).
FR(*ontoni*?) / A.N(*orum*).LV / F(*ilius*).
F(*aciendum*).C(*uravit*).¹⁵ S(*it*).T(*ibi*).T(*erra*).L(*evis*).
/ C(*aius*) C(*aecilius*?) M(...) //

«Consagrado aos Deuses Manes. A *Caius Caecilius (?) Fronto (?)*, de 55 anos (de idade), o filho mandou fazer. A terra te seja leve! *Caius Caecilius (?) M(...)*.»

Leite de Vasconcellos, 1929, n.º 5.

J.C.R.



300



301

Estela de *Iulia Sunua*

Séc. II d.C.
Granito
63 x 34 x 20 cm
Cárquere
Resende, Viseu
Museu Nacional de Arqueologia (E. 6193)

D(īs).M(anibus).S(acrum) / Iulia).SVNVA / LIBERTA / ANNORVM / L.V.FILIA / [F(aciendum)] [C(uravit)] //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Iulia Sunua*, liberta, de 50 anos (de idade). V(…), a filha, mandou fazer.»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 414 n. 2, e fig. 186.

C.A.F. / J.C.R.

301

Estela de *Pon(...)*, filho de *Iunius*

Séc. II d.C.
Granito
70 x 43 x 25 cm
Cárquere
Resende, Viseu
Museu Nacional de Arqueologia
(E. 6212 = N.º 994.19.1)

Estela fracturada no topo – onde se conserva ainda um rolo lateral – e na base. No registo superior do troço subsistente abre-se um nicho em cujo interior se encontra representado, em relevo, um cavaleiro galopando para a direita; trata-se, provavelmente, da figuração heroizada do defunto ascendendo aos céus. Campo

epigráfico distribuído por três cartelas retangulares de superfície rebaixada; sob a última detectam-se vestígios praticamente indecifráveis de várias letras, pertencentes a uma derradeira (?) linha da inscrição. Paginação alinhada à esquerda. Epitáfio de um homem identificado por nome individual e patronímico; porém, se este último parece fácil de ler – consistirá no gentílico latino *Iunius*, aqui utilizado numa formação onomástica de cariz paleo-hispânico –, já o primeiro elemento causa dificuldades interpretativas: será a abreviatura *Pon.* desabreviável, como propõe Leite de Vasconcellos, através do gentílico *Pon(tius)*, ou antes dos *cognomina* latinos *Pontianus* e *Pon(ticus)*, ou – assinala-se – do antropónimo indígena *Pon(to)*? – (cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 201-202 e 463).

D(īs).M(anibus).S(acrum) / PON(...).IVNI(i) / F(ilius) / AN(horum).LIII / [....] //

«Consagrado aos Deuses Manes. *Pon(...)*, filho de *Iunius*, de 53 anos (de idade). (...)»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 454-455, e fig. 236; Matos, 1995, n.º 53.

J.C.R.



Monumento funerário de *Peicana*, filha de *Pintamus*

Sec. I d.C.

Granito

96 x 47 x 35 cm

Sa

Felgueiras, Porto

Museu da Sociedade Martins Sarmento (Cat. 74)



303

303

Estela de *Reburinus*

Séc. II-III d.C.

Granito

160 x 44 x 14 cm

Rigueiro dos Mouros, Paroselos

Montalegre, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia

(E. 5205 = N.º 994.44.1)

Estela de topo triangular. O registo superior é ocupado pelo desenho, toscamente gravado, de um nicho em cujo vão vemos uma figura antropomórfica centrada e de frente, a meio corpo, com a mão direita sobre o peito; por cima, junto ao vértice superior, um 'crescente' lunar em posição invertida. Estamos perante a representação do defunto que, embora voltado para o mundo dos vivos – olhando-nos –, surge enquadrado pela porta do 'além', entre-vendo-se ao longe a sua morada astral. O campo



304

epigráfico é distribuído por cinco espaços rectangulares ostensivamente separados por linhas; paginação alinhada segundo o eixo de simetria; sob o ponto de vista paleográfico, assinalam-se os dois *II=E*. Trata-se do epitáfio de um indivíduo identificado através do antropónimo indígena *Reburinus*; tudo o mais é incerto neste texto, extremamente apagado e de difícil leitura.

D(iis).M(anibus).S(acrum) / REBVRINO / REA(?)[.....] / [.]A[.....] / [.]ANÇORIV[.] //

«Consagrado aos Deuses Manes. A *Reburinus* (...)»

Leite de Vasconcellos, 1914, p. 89-90, n.º 6.

J.C.R. / C.A.F.

304

Estela de *Prima* e de *Amanda*, libertas de *Lucius Iulius Dexter*

Séc. I d.C.

Granito de grão fino

114 x 81 x 21 cm

Três Minas

Vila Pouca de Aguiar, Vila Real

Museu Nacional de Arqueologia (E. 8128)

Estela de topo provavelmente circular, ora truncado. No tímpano está gravado um largo crescente lunar e, dentro deste, uma folha de hera, símbolo de imortalidade. Por baixo abrem-se duas cartelas rectangulares, de superfície rebuxada, apresentando-se a segunda incompleta em virtude da fractura da zona inferior da peça; no interior das cartelas está gravada a epígrafe.

Paginação em geral com alinhamento à esquerda e, na linha 3, seguindo o eixo de simetria; pontuação utilizando, maioritariamente, *bederae distinguentes*. Trata-se de um duplo epitáfio, em que a identificação de uma das defuntas ocupa a cartela superior e, a da outra, a cartela inferior; todavia, não podemos falar propriamente de dois epitáfios – mas sim, como referimos, de um duplo –, porquanto a fórmula funerária final, patente na segunda cartela, é comum a ambas as defuntas. *Prima* e *Amanda* são libertas de um mesmo indivíduo, *Lucius Iulius Dexter*; todos os antropónimos em causa são latinos, mas *Amanda* poderá recobrir um nome indígena foneticamente similar (Albertos Firmat, 1964-65, p. 218; e id., 1972, p. 10).

PRIMA.L(ncii) IV/LI(i) DEXTRI. / LIB(erta). / AMANDA / [L(ncii)] [VLI(i).DEXTR(I)] / [L]IB(erta) H(ic) [S(itae) S(unt)] //

«*Prima*, liberta de *Lucius Iulius Dexter*. *Amanda*, liberta de *Lucius Iulius Dexter*. Estão aqui sepultadas.»

Leite de Vasconcellos, in Botelho, 1907, p. 27 n.º 1 e fig. 1; Leite de Vasconcellos, 1913, p. 41 fig. 180; Cumont, 1966², p. 238 fig. 60; Rodríguez Colmenero, 1997², n.º 233; Alarcão, 1997, p. 123, n.º 5.

J.C.R. / C.A.F.

307

Estela de *Valerius*, filho de *Arro*

Séc. II-III d.C.

Mármore

135 x 37 x 8 cm

Duas Igrejas

Miranda do Douro, Bragança

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6520)

Estela de topo arredondado. Os múltiplos elementos simbólicos e a epígrafe que ocupam integralmente a face anterior, distribuem-se por quatro registos, que analisaremos de cima para baixo. Assim, preenchendo a zona superior, vemos, ao centro, um amplo motivo relevado em forma de 'raqueta' – possivelmente representando, de forma muito estilizada, o busto do defunto; gravada sobre a 'cara' desenvolve-se uma suástica flamejante de seis braços curvilíneos, figurando um movimento sinistrogíro; em torno da 'cabeça' corre um arco relevado, rematado por pontas lanceoladas – ou, talvez melhor, representando torques [interpretação que, juntamente com alguns outros elementos que aproveitámos na presente ficha e nas n.ºs 306 e 308, devemos à gentileza de Armando Redentor]; e, de cada lado do 'pescoço', em posição simétrica, dese-



305

das actividades económicas» das populações rurais dessa região (cfr. Tranoy, 1981, p. 236). Por fim, no registo inferior alinham-se três estreitas cavidades rectangulares, em posição vertical, encimadas por círculos, prováveis representações das "portas do além". Trata-se do epitáfio de um homem identificado através de um gentílico latino, *Valerius* — aqui utilizado como nome individual —, seguido por um patronímico indígena que reconstituímos como *Arronis* (forma genitiva correspondente ao nominativo *Arro*) atendendo à documentação existente quanto a antropónimos paleohispânicos de genitivo em *-is*, confrontada com o caso concreto em análise, que termina em *-ronis* e ao qual não deverão faltar mais do que duas letras iniciais, considerando o exíguo espaço disponível na epígrafe; efectivamente, *Arro* é, sem qualquer dúvida, a hipótese mais provável, registando-se, quanto a este nome, sete exemplos em genitivo num total de dez casos até agora indexados (cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 286/287; distribuição geográfica in Untermann, 1965, p. 60-61 e mapa 11); a proposta [*Tur*]omis, adiantada por Leite de Vasconcellos, ainda que teoricamente possível (cfr., *v.g.*, Holder, 1904, col. 2005, s.v. *Turo*), esbarra com o facto de só se conhecerem na Península Ibérica as formas genitivas *Turoni*, relativas aos supostos nominativos **Turonus* ou **Turonius*, e não ao antropónimo *Turo* (cfr., *v.g.*, Albertos Firmat, 1966, p. 239; e Abascal Palazón, 1994, p. 535 col. 1). Quanto à idade de *Valerius*, sobra-nos apenas o numeral 25; poderá ter sido este o número de anos que viveu, mas também é viável reconstituir [X]XXV, ou mesmo [L]XXV.

VALERIO / |AR|RONIS / |FIL(io)| AN(norum)
|.]XXV //

«A *Valerius*, filho de *Arro*, de [pelo menos] 25 anos (de idade).»

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 417 n. 1, fig. 194.

J.C.R.

306

Estela actualmente anepígrafa

Séc. II-III d.C.

Granito

106 x 34 x 16 cm

Aldeia Nova

Miranda do Douro, Bragança

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6525)

Estela de topo arredondado. No tímpano, dentro de um círculo, foi representada em relevo uma suástica flamejante de seis braços curvilíneos, figurando um movimento dex-



306

trogiro. No registo medial abrem-se duas cartelas rectangulares horizontais, actualmente anepígrafas (a inscrição — se a houve — desapareceu, por ter sido ou tenuemente gravada ou meramente pintada). No registo inferior, duas cavidades rectangulares verticais, dispostas paralelamente em torno do eixo de simetria, figuram as "portas do além".

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 417 fig. 195.

C.A.F.

nha-se um par de elementos salientes, cada qual formado por dois ângulos rectos encaixados um no outro. No registo seguinte abre-se a cartela epigráfica, rectangular e de superfície rebaixada; paginação aparentemente alinhada à esquerda. Por baixo e implantado numa faixa rectangular, destaca-se a figura de um javali, virado à direita; este tipo de baixos-relevos patentes em algumas estelas do Noroeste peninsular, representando animais, além de desempenharem «um papel no culto prestado aos mortos, (...) são também o reflexo

Estela dos filhos de *Compedio* (?)

Séc. II-III d.C.

Granito

165 x 48 x 14 cm

Paderne

Melgaço, Viana do Castelo

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.36.1)



Estela de topo em forma de busto, hoje truncado, do qual restam apenas os braços segurando, frente ao peito, um objecto bojudo, muito provavelmente um vaso; debaixo abre-se um nicho integralmente preenchido por duas figuras antropomórficas em relevo, de pé, cabeça descoberta, a da esquerda aparentemente masculina – enverga uma túnica curta –, a da direita provavelmente feminina – envolve-a uma ampla roupagem, que quase lhe chega aos pés. O conjunto deverá representar os dois defuntos nomeados no epitáfio, protegidos por uma divindade do mundo dos mortos (Tranoy, 1981, p. 353), ou por um antepassado tutelar, cujo nome se transmitiu de geração em geração e que surge abreviado na epígrafe sob a forma *Comp.*; outra hipótese verá no busto a figuração do dedicante, que segura o vaso das libações efectuadas em favor das almas que seguiram para o ‘além’. Sob os registos descritos abre-se a cartela epigráfica, quadrangular e de superfície rebaixada; nela foram exaradas seis das sete linhas do epitáfio, inscrevendo-se a derradeira fora deste campo, já sobre a base da estela; a paginação, adaptando-se embora às irregularidades do suporte, segue tendencialmente um alinhamento à esquerda; paleograficamente, notem-se – se a nossa leitura estiver correcta – os CC pouco curvos das formas antroponímicas *Vacus* e *Ardaci*, possivelmente para aproveitamento de espaço atendendo à distribuição textual adoptada pelo *ordinator*. Trara-se de um duplo epitáfio, de difícil decifração e interpretação. Na linha 1 está registado o nome individual do primeiro defunto, que – com Leite de Vasconcellos – supomos do sexo feminino, já que no nicho se encontra representado um ‘casal’, revelando-se o segundo defunto, como veremos, indubitavelmente masculino; o nome da mulher começa por *DQ*-, seguindo-se ténues traços fragmentados e espaços completamente apagados correspondentes, no conjunto, a mais 6 a 8 letras; os vestígios detectáveis parecem possibilitar uma eventual reconstrução do ripo *DQ[VAECIA]*, menos provavelmente *DQ[VITENA]* ou *DQ[VITEINA]* (cfr., *vg.*, Albertos Firmat, 1966, p. 108; Palomar Lapesa, 1957, p. 69 e 71) – no entanto, poderá ser um outro antroponimo indígena similar. A linha 2 inicia-se, ao que parece, pela abreviatura *CO[MP.]*, explicitamente repetida na

quarta, quinta e sétima linhas; Leite de Vasconcellos supõe que este conjunto literal esconde «um nome étnico, que para os contemporâneos era tão conhecido e tão fácil de entender, que bastava indicá-lo pelas suas iniciais»; acrescenta, porém, não ser possível identificá-lo com nenhum antigo etnónimo documentado – embora, segundo cremos, não fosse teoricamente inviável deduzir um do topónimo *Complutical/Complutica*, atribuído por Ptolomeu (2,6,38) a uma cidade dos Brácaros mas que, segundo o "Itinerário" dito de Antonino (423,1), haverá que procurar a 82 milhas de *Asturica* (cfr., v.g., Tovar, 1989, p. 293, C-183; Guerra, 1988, p. 407-410); no entanto, consideramos mais viável confrontar a abreviatura em análise com alguns antropónimos paleo-hispânicos – interpretação que melhor convém, aliás, ao posicionamento deste elemento no texto –, nomeadamente *Compedio*, patente em epígrafes do extremo nordeste da Lusitânia, ou *Competr(i)us*, registado em genitivo – *Competri* – numa inscrição da Beira Alta (cfr. Albertos Firmat, 1972, p. 28-29; Abascal Palazón, 1994, p. 333 col. 2; Alonso/Crespo, 1999, n.ºs 289 e 290; Curado, 1986). Segue-se, entre as linhas 2 e 3, outro antropónimo, assumindo declaradamente funções de patronímico, terminado em -AENI (gen.); antes, um traço vertical e espaço para mais 3 letras; procurando nos índices reversos do *corpus* onomástico de Mócsy (et al., 1983, p. 382 col. 4), detetámos dois nomes paleo-hispânicos adaptáveis à presente situação: *Veniaennus* e *Boblaennus* (cfr. Albertos Firmat, 1966, p. 247, corrig. in id., 1977, p. 50; e Palomar Lapesa, 1957, p. 48) – mas, também aqui, a reconstituição pode oferecer outras eventuais hipóteses. Na linha 4 surge-nos o segundo defunto, *Comp. Vacus*; o seu último nome está registado por Holder (1907, cols. 80-81), remetendo os exemplos citados para a Gália. Na linha 5 encontramos o patronímico do personagem anterior, igualmente composto por dois elementos onomásticos: *Comp. Ardacus*; o segundo antropónimo está também recolhido por Holder (1896, cols. 185-186; e 1907, col. 663), de novo apontando os exemplos, maioritariamente, para a Gália. Vem a seguir, no final da linha 6, a identificação do dedicante: *Pentus*, filho de *Comp.*; quanto àquele nome, claramente escrito na epígrafe – a menos que se suponha a reconstituição *Pent(i)us* –, leiam-se as pertinentes observações de Leite de Vasconcellos (1907, p. 278-279), que o apresenta como directa latinização da forma celta **Pentus*. Verificamos que o defunto supostamente do sexo feminino atingiu a propecta idade de 100 anos, enquanto que o homem se ficou pela metade; mesmo supondo que as suas cinzas foram aqui reunidas por intervenção de

Pentus num momento posterior à morte do mais novo, torna-se difícil ultrapassar o meio século de diferença e considerar ambos como marido e mulher; seriam, sim, mãe e filho ou, mais provavelmente – como aliás parece poder deduzir-se do próprio conjunto textual em análise –, avó e neto. Neste aspecto, o presente epitáfio recorda o de *Peicana* (peça n.º 302), mas aqui teremos representadas cinco gerações: *Comp.* [...] *aenus* (1), pai de *Do* [...] (2), a qual morreu com 100 anos de idade; esta, por sua vez, mãe de *Comp. Ardacus* (3), explicitamente declarado pai de *Comp. Vacus* (4), falecido aos 50 anos; e este pai de *Pentus* (5), que mandou fazer o monumento. Também como no caso de *Peicana*, há um nome que se repete ao longo de várias gerações: na peça proveniente de Sá é *Pintamus*, na estela de Paderne é *Com(pedio)* [ou *Comp(etrus)*, ou outro similar]. Existe ainda um derradeiro paralelo entre ambos os textos: a linhagem indicada é a paterna. Estamos, talvez, perante uma família de origem gaulesa, a dada altura implantada em solo hispânico.

DO[.....] / CO[MP(edion?) ...]IA(?)/ENI.
F(ilia).A(nnorum).C.ET / COMP(edio?) VACVS
/ COMP(edion?) ARDAC[?] (filius) /
A(nnorum).L.H(ic).S(iti) S(unt).PENTVS /
COMP(edion?) (filius).F(aciendum).C(uravit). //

«Do(...), filha de *Compedio* (?) (...) *aenus*, de 100 anos de idade, e *Compedio* (?) *Vacus*, filho de *Compedio* (?) *Ardacus*, de 50 anos de idade, estão aqui sepultados. *Pentus*, filho de *Compedio* (?), mandou fazer.»

Leite de Vasconcellos, 1907; id., 1913, p. 457 e 458 fig. 240; Maros, 1995, n.º 51.

J.C.R.

08

Estela geminada de *Amma*, filha de *Capito*, e de *Valeria*, filha de *Bassillus*

Séc. II d.C.

Mármore

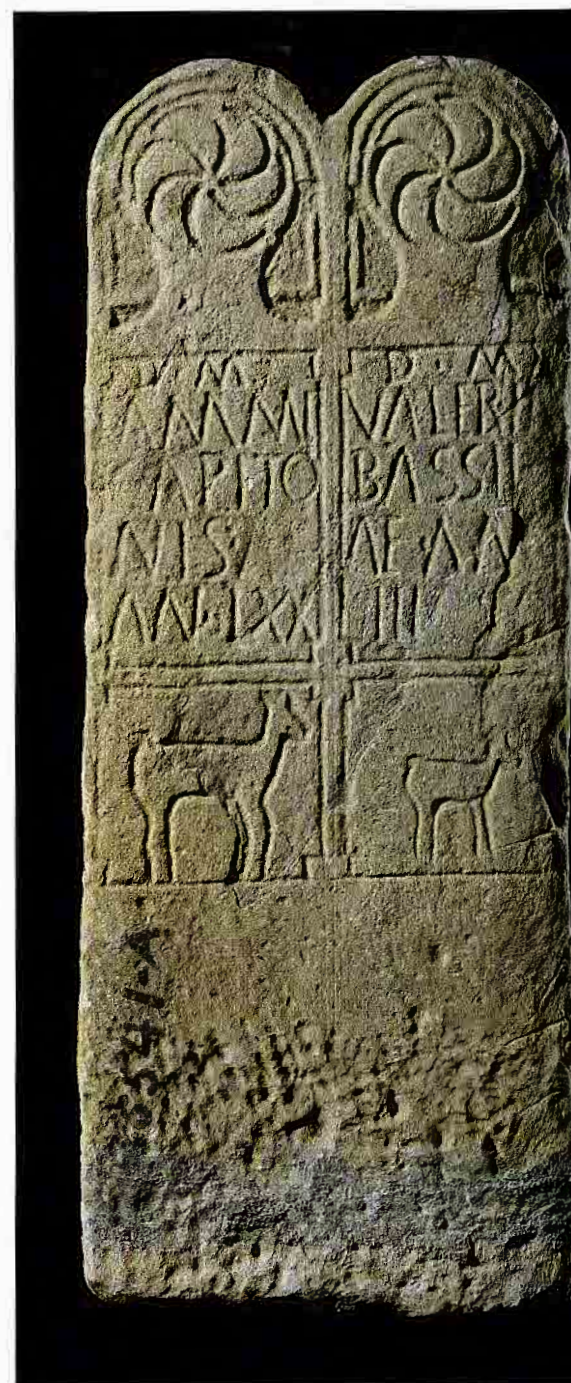
79 x 32 x 3 cm

Norte de Portugal

[região de Miranda do Douro?]

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6541)

Estela geminada de topos arredondados. A peça, simetricamente concebida em relação ao respectivo eixo vertical, é pois formada por duas metades similares, cada qual constituída do seguinte modo: no registo superior, é representado um elemento em forma de 'raqueta', possivelmente simbolizando o busto do defunto correspondente ao epitáfio que lhe subjaz; sobre a 'cara' e em posição centrada desenvolve-se



308

uma suástica flamejante de braços curvilíneos, figurando um movimento sinistrogiro; de cada lado do 'pescoço' e em posição afrontada desenhavam-se dois ângulos rectos relevados e, em torno da 'cabeça', corre um arco da mesma espessura e também relevado que quase toca, inferiormente, nos referidos ângulos, parecendo sugerir este conjunto de traços o vão da "porta do além". O registo medial é ocupado por uma cartela epigráfica, rectangular, de ângulos reentrantes. O registo inferior é igualmente formado por uma cartela de ângulos reentrantes,

mas quase quadrangular; nela encontra-se gravada a silhueta de uma cervo (um animal adulto na metade esquerda, uma simples cria na metade direita). Notam-se vários vestígios dos traços auxiliares previamente delineados na face anterior da peça para permitir o correcto desenho das cartelas e dos motivos superiores, nomeadamente o eixo vertical central – que inclusive se prolonga para baixo da superfície que acabou por ser gravada –, e várias outras 'guias' horizontais e verticais entre os registos dos topos e entre estes e os mediais, no 'cruzamento' entre as quatro cartelas, e no próprio interlineamento das inscrições. Paginação, tendencialmente alinhada à esquerda, excepto nas linhas ocupadas pelas fórmulas de consagração aos deuses Manes, que seguem, mais ou menos aproximadamente, o eixo vertical do respectivo campo epigráfico; paleograficamente, note-se o E 'incompleto' na forma antropónica *Ammē*. O epitáfio da esquerda corresponde a uma mulher de idade, identificada por nome pessoal e patronímico: *Amma*, filha de *Capito*; o primeiro é um antropónimo indígena, característico das Astúrias e da Lusitânia oriental e territórios limítrofes, enquanto que o segundo, apesar de *cognomen* latino, muito provavelmente recobre na região superior das bacias do Tejo e do Douro um nome pessoal paleo-hispânico sensivelmente homófono (Untermann, 1965, p. 53-54 e 89-90, mapas 7 e 29; Palomar Lapesa, 1957, p. 32-33; Albertos Firmat, 1966, p. 21-22; Kajanto, 1982³, p. 235). O epitáfio da direita pertence a uma criança de tenra idade – a menos que se veja um *L* no início da última regra, sobre a linha delimitativa da própria cartela –, identificada através de um gentílico latino aqui utilizado como nome pessoal, e de um patronímico formado por um *cognomen* latino: *Valeria*, filha de *Bassillus* [ainda que o apagamento no final da linha 3 pareça,

numa primeira análise, igualmente permitir a reconstituição *Bassin[il]*, antropónimo melhor representado na Península Ibérica (cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 299 col. 1: apenas uma *Bassilla* contra cinco *Bassinus/-a* certos), optámos sem hesitação por *Bassil[il]* atendendo à rígida verticalidade do traço que se vê a seguir ao *I*, a qual contrasta com a manifesta obliquidade do primeiro traço de todos os *NN* seguramente exarados na epígrafe; não entendemos *Bassil[il]* *lae* como *cognomen* de *Valeria*, supondo-se a respectiva desinência no grupo *AE* com que se inicia a quarta linha, porquanto essas mesmas letras, embora muito apagadas – e, por isso mesmo, ausentes das anteriores leituras –, constam também, sem qualquer dúvida, no epitáfio da esquerda, a seguir ao patronímico, dando assim razão ao desenvolvimento *ae(tatis)* proposto já, como hipótese preferencial, pela *HAE*. Aliás, perante um texto aparentemente fácil de decifrar, não deixa de ser curioso verificar a assinalável disparidade de interpretações proporcionada pelos poucos autores que sobre ele já se debruçaram: *Amma*, filha de *Capito* (García y Bellido, *HAE* e Abascal Palazón, 1994, p. 272 col. 1); *Ammius Capito* (Tranoy) e *Valeria*, filha de *Bassil[il]* (García y Bellido); *Valerius Bassus* (*HAE*, hip. 1); *Valeria Bassila* (*HAE*, hip. 2 e Tranoy); *Valeria Bassina* (Abascal Palazón, 1994, p. 233 col. 2); e, muito em breve, Armando Redentor publicará uma interpretação bastante diferente da nossa. Quanto ao nome *Bassilla*, que escolhemos pelas razões expostas, cfr. Solin/Salomies, 1988, p. 301 e Lörincz/Redö, 1994, p. 274-275]. *Amma* e *Valeria*, que compartilham a mesma estela e o mesmo túmulo, têm, decerto, laços estreitos de parentesco, possivelmente avó e neta – ou, lendo-se a idade de 53 anos para a segunda, mãe e filha. Como fez já notar García y Bellido, não é por acaso que a cervo gravada na cartela da esquerda é maior do que

a cervo gravada na da direita, evidenciando-se um claro paralelismo entre as idades das defuntas e o tamanho dos animais; estes representam, de algum modo, *Amma* e *Valeria*, explicando-se provavelmente «a função totémica do animal» no contexto «de um povo de criadores de gado» (Tranoy); seja como for, o cervo «está relacionado com os cultos solares» e, «assimilado ao cavalo, também tem carácter de animal psicopompo» (Blázquez, 1977, p. 436); o cariz sagrado do cervo evidencia-se, a nível hispânico, especialmente na faixa ocidental da Península – de onde é oriunda, afinal, a peça em análise [cfr., *v.g.*, Blázquez, 1975, p. 58-61 (citando a estela de *Amma* e de *Valeria* no § 11); e *id.*, 1983, p. 244-247]. Apesar de registada, no MNA, sob a genérica proveniência "Norte de Portugal", as suas características morfológicas e estilísticas, tão específicas, permitem-nos propor, com bastante segurança, a região concreta onde terá sido achada: decerto em torno de Miranda do Douro, distrito de Bragança (cfr. paralelos muito próximos in Alves, 1976, n.ºs 1, 28 e 29; Mourinho, 1987, p. 122, n.º 67; e Afonso, 1989, p. 218-221).

metade esquerda: D(iis).M(anibus) / AMM(a)E / CAPITO/NIS. AE(tatis) /⁵ AN(norum) LXX //
metade direita: D(iis).M(anibus) / VALERIA(e) / BASSIL[LI] / AE(tatis).AN(norum) /⁵ III //

metade esquerda: «Aos Deuses Manes de *Amma*, (filha) de *Capito*, de 70 anos de idade.»
metade direita: «Aos Deuses Manes de *Valeria*, (filha) de *Bassillus*, de 3 anos de idade.»

García y Bellido, 1958, p. 155-158; *HAE* 1795-1796; [referência importante in Tranoy, 1981, p. 236 e est. Va].

J.C.R.



309



310

309

Sarcófago, com prótomos de leão e estrígilos

Séc. II d.C.

Mármore

54 x 245 x 89 cm

Évora

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 21.522 = N.º 994.25.1)

Grande sarcófago, talhado num único bloco de pedra. A face frontal é decorada por uma cortina de estrígilos, sobre a qual surge implantado, ao centro, um vaso tipologicamente composto, «que vai buscar à cratera grega as asas em voluta e o amplo bojo, ao *cantharos* a boca excepcionalmente larga e o estrangulado da base, ao *amphoreus* o equilíbrio das linhas e à *loutrophoros* a subida do colo e progressiva estilização» (Maciel); aliás, como esclarece o mesmo autor, «estas correlações acentuam-se igualmente a nível simbólico»: este vaso 'sincrético' «vai buscar à cratera o lado social do banquete, a simbologia do vinho e da libação, ao *cantharos* o lado ritual, à *amphora* a simbologia da água e à *loutrophoros* a ideia de

purificação» (id.). Junto aos topos, avultam prótomos de leão, mostrando «a cabeça do animal vista de frente, as fauces arreganhadas exibindo as presas que seguram uma argola, os olhos abertos, a juba emoldurando a face vincada numa expressão feroz» (Matos); trata-se, segundo Cumont (1966², p. 338), de banais ornamentos, puramente decorativos. Este sarcófago, obra escultórica bastante rude, provém certamente de uma oficina provincial.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 625-626, fig. 339; García y Bellido, 1949, n.º 273 e est. 226; Souza, 1990, n.º 69; Matos, 1995, n.º 48; Maciel, 1996, p. 125-128, M.N.A.

310

Friso de sarcófago, figurando filósofos (ou escritores) e musas

Séc. III d.C.

Mármore

32 x 219 x 8 cm

Chelas

Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º 18.026 = N.º 994.21.1)

Este friso, que pertencia à tampa de um sarcófago, é composto pelos seguintes elementos: ao centro, uma cartela moldurada supostamente destinada a receber uma inscrição, mas, pelo menos actualmente, anepígrafa (terá permanecido sempre virgem, ou terá servido de suporte a um texto pintado, que entretanto completamente se apagou?); nos extremos, duas máscaras teatrais olhando em direcções opostas, vislumbrando-se por detrás dos seus olhos e das suas bocas os 'verdadeiros' olhos e bocas dos seus portadores; entre a máscara à esquerda e a cartela central distribui-se, sobre um pano de fundo teatral, uma composição simétrica figurando dois grupos de personagens, cada qual formado por um escritor – ou filósofo – e uma musa; entre a cartela central e a máscara à direita, regista-se uma cena análoga. Os escritores – ou filósofos –, que desentolam ou seguram *volumina*, símbolos da sua sabedoria, escapam a uma identificação segura; apenas, no painel da direita, o homem calvo poderá, talvez – seguindo uma tradição iconográfica bastante divulgada –, corresponder a Sócrates. Já as musas são maioritariamente reconhecíveis através dos seus atributos; assim,



311

da esquerda para a direita, temos Talia, Melpomene, Polímnia e, talvez, Clio, respectivamente patronas da Comédia, da Tragédia, da Retórica e da História. Para além da questão de haver, ou não, intencional correspondência entre cada musa e cada escritor ou filósofo, o que verdadeiramente importava para quem, na época, 'lia' o relevo, compreendendo-o então na sua integralidade, era a soma de saberes simbolizada por todas as figuras presentes. Reflexos da *paideia* do indivíduo a quem este sarcófago era destinado, os elementos iconográficos seleccionados restremunham a sua crença nos valores culturais e artísticos como caminho preferencial e sublime para a «felicidade além-túmulo e fundamento da salvação socrática e órfica» (Matos). A peça em análise provém, certamente, de uma oficina itálica, talvez mesmo de Roma ou arredores.

Leite de Vasconcellos, 1913, p. 382-383, fig. 165; García y Bellido, 1949, n.º 260 e est. 197; Souza, 1990, n.º 139; Matos, 1995, n.º 47; Maciel, 1996, p. 137-139.

J.C.R.

Sarcófago, com cena de vindima e medalhão central

Séc. III d.C.

Mármore

38 x 118 x 46 cm

Castanheira do Ribatejo

Vila Franca de Xira, Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia

(Inv. N.º Z1.523 = N.º 994.20.1)

O presente sarcófago, de pequenas dimensões — destinava-se a uma adolescente, cuja efígie preenche o medalhão concheado ao centro do frontal —, representa, morfológica e iconograficamente, um caso exemplar no âmbito dos receptáculos inumatórios tardo-romanos. Efectivamente, a sua forma geral é a de uma *lenis*, ou seja, de uma cuba de vinificação, resumindo por si só as concepções de cariz dionisíaco que nele se pretenderam espelhar e de que falam exuberantemente as ramagens de videira, parras e cachos de uvas que, nascendo do interior de um vaso ansado, subjacente ao retrato, se espalham num ininterrupto e frondoso entrelaçado por toda a face principal, povoada também de *Erotes*, aves e animais

campestres como coelhos, cobras, escorpiões, lagartos, caracóis e gafanhotos» (parafraseando Luís de Matos), deixando entrever, aqui e além por entre a folhagem, amplas gigas transbordantes de frutos. Tradicionalmente considerado como uma produção escultórica do oriente mediterrânico, tende-se hoje a procurar a sua filiação numa oficina ocidental, provavelmente itálica (Turcan, 1966, p. 72). Quanto ao significado simbólico dos temas dionisíacos na arte funerária romana, nomeadamente no caso de sarcófagos de crianças — como o nosso —, cfr. ainda Cumont, 1966, p. 343.

García y Bellido, 1949, p.º 269 e ests. 214-215; Souza, 1990, n.º 140; Schröder, 1993; Matos, 1995, n.º 45; Maciel, 1996, p. 140-143.

J.C.R.

Friso de sarcófago, com cena de banquete

Séc. IV d.C.

Mármore

36 x 226 x 3,6 cm

Tróia

Grândola, Setúbal

Museu Nacional de Arqueologia (N.º 994.10.1)

O friso em análise, que pertencia à tampa de um sarcófago, é composto pelos seguintes elementos: ao centro — tal como na peça n.º 310 — uma cartela moldurada supostamente destinada a receber uma inscrição, mas, pelo menos actualmente, anepígrafa; nos extremos, duas faces masculinas olhando em direcções opostas e exibindo o característico barrete frígio; entre a face à esquerda e a cartela central, duas cenas muito incompletas que figuram, respectivamente, uma caçada nocturna, à luz da lua, e um carro de bois conduzido por cocheiro, transportando um indivíduo sentado (de que apenas restam vestígios); entre a cartela central e a face à direita, certamente outras duas cenas, mas faltando completamente uma

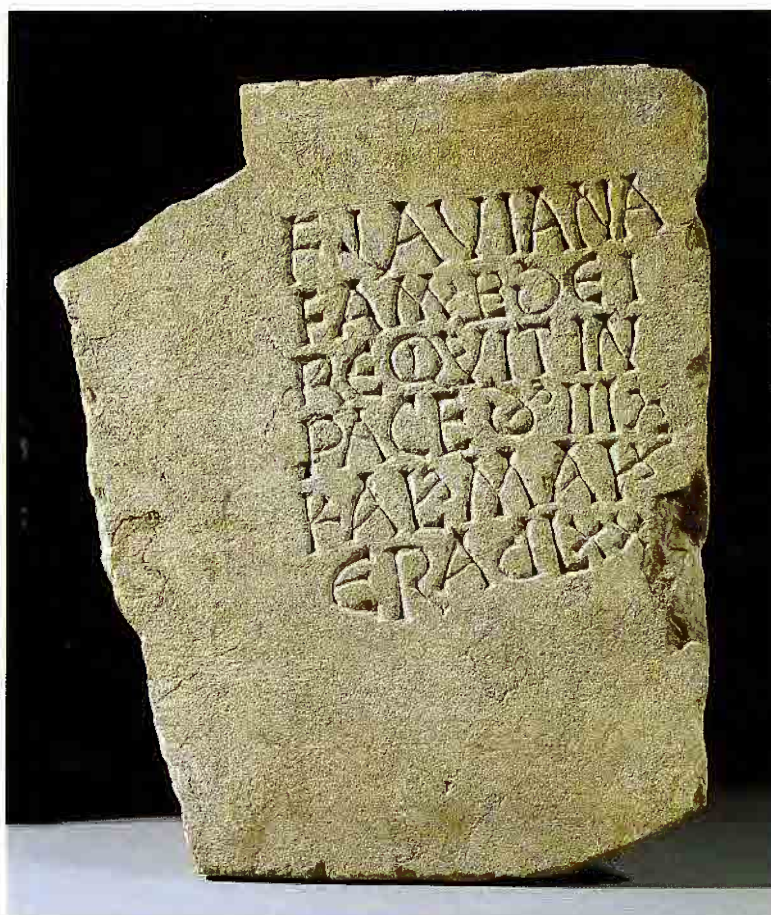
312



delas e representando a que subsiste um banquete partilhado por três indivíduos, que assumem uma atitude claramente festiva, tendo à sua disposição um odre de vinho, pães e uma cabeça de javali. Estes temas – a caça, a viagem e o banquete – simbolizam três das principais etapas do percurso humano: a progressiva vitória sobre o mal, representada na caça às feras nocturnas; o caminho da vida e a transmigração para o 'além', figurada pelo carro; e o *refrigerium* da alma, traduzido através do banquete 'celeste', em que os animais mortos na caçada são devorados – o mal converte-se em bem. Por sua vez, as duas faces dos extremos, simetricamente divergentes, significam o Sol e a Lua, o dia e a noite, o transcorrer do tempo, mas também os opostos que formam o mundo. Estamos perante uma peça de alta qualidade, certamente itálica, talvez mesmo produzida numa oficina de Roma ou arredores.

Souza, 1990, n.º 158; Maros, 1995, n.º 46; Maciel, 1996, p. 160-164.

M.N.A.



313

REQUIEVIT IN PACE...

313

Epitáfio de Flaviana

An. 532 d.C.

Cálcário

34 x 27 x 4 cm

Colos

Alenquer, Lisboa

Museu Nacional de Arqueologia (E. 6672)

Tabela trapezoidal, alisada na face anterior para receber a inscrição. Esta, apesar de não ostentar qualquer moldura ou elemento delimitador, insere-se num campo epigráfico geometricamente rígido, de feição rectangular, denunciando um rigoroso trabalho prévio por parte do *ordinator* sobre a superfície a gravar; paginação alinhada à esquerda, tendendo para um preenchimento integral de cada linha, se necessário ocupando certos vazios literais finais através de exuberantes sinais de pontuação de cunho vegetalista (linhas 4 e 5). Epitáfio de uma mulher identificada através de um antropónimo latino, *Flaviana*, registado na sua forma masculina noutras epígrafes cristãs peninsulares (v.g., ICERV 142 e 495), além de relativamente frequente, nos dois géneros, entre os *cognomina* documentados na Hispânia romana (cfr. Abascal Palazón, 1994, p. 367). *Flaviana* diz-se *famula Dei*, ou seja, "serva de Deus";

também a fórmula funerária, *requievit in pace*, "descansou em paz", nos remete para uma ambiência plenamente cristã, bem distante dos habituais *hic sita est*, "está aqui sepultada", ou *sit tibi terra levis*, "a terra te seja leve", que encontramos nos epitáfios pagãos das províncias latinas do Império. Outra diferença em relação às práticas vulgares da epigrafia funerária 'clássica', é a detalhada menção da data de falecimento, e não da idade atingida até ao momento da morte – agora considerada, afinal, como o começo da *verdadeira* vida; no caso vertente, o trespassse ocorreu pelo terceiro dia antes das calendas de Maio da era de 570, ou seja, em termos do actual calendário, a 29 de Abril do ano 532 d.C..

FLAVIANA / FAMVL(æ).DEI / REQVIT IN / PACE III. /⁵ KAL(endas).MAI(æ). / ERA dLxx //

«*Flaviana*, serva de Deus, descansou em paz pelo terceiro dia (antes) das calendas de Maio, na era de 570.»

IHC 17; ILCV 1441A adn.; Leite de Vasconcellos, 1921-22, p. 249-250, n.º III; Oliveira, 1941, p. 29-30, n.º 17; ICERV 78.

J.C.R.

- ABAD CASAL, L. (1976) – Pintura romana en Mérida. *Augusta Emerita. Actas del Bimilenario de Mérida*. Madrid, p. 163-182.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994) – *Los Nombres Personales en las Inscripciones Latinas de Hispania*. Murcia.
- ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1995) – Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. LXVIII, p. 31-105.
- AFONSO, B. (1989) – A romanização de Trás-os-Montes – Estelas funerárias em Meixedo (Bragança) e Angueira (Vimioso). *Brigantia*. Bragança. X (2), p. 213-222.
- ALARCÃO, A. M., coord. (1997) – *Portugal Romano. A Exploração dos Recursos Naturais*. Lisboa.
- ALARCÃO, A. M.; PONTE, S. da (1979) – *Fouilles de Conimbriga*. VII: *Trouvailles Diverses*. Paris.
- ALARCÃO, A. M.; PONTE, S. da (1984) – *Coleções do Museu Monográfico de Conimbriga. Catálogo*. Coimbra.
- ALARCÃO, J. (1968) – Espólio de uma sepultura romana de Pombalinho (Santarém). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série III, vol. II, p. 77-86.
- ALARCÃO, J. (1970) – Vidros romanos de Balsa. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série III, vol. IV, p. 237-261 e ests. I-X.
- ALARCÃO, J. (1971) – Vidros romanos de Aramenha e Mértola. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série III, vol. V, p. 191-206.
- ALARCÃO, J. (1974) – *Cerâmica Comum Local e Regional de Conimbriga*. Coimbra.
- ALARCÃO, J. (1975) – Bouteilles carrées à fond décoré du Portugal romain. *Journal of Glass Studies*. Corning. XVII, p. 47-53.
- ALARCÃO, J. (1981) – Roman glass from Tróia (Portugal). In *Annales du 8^{ème} Congrès de l'Association Internationale pour l'Histoire du Verre*. Liège, p. 105-110.
- ALARCÃO, J. (1982) – O teatro romano de Lisboa. In *Actas del Simposio "El Teatro en la Hispania Romana"*. Badajoz, p. 287-302.
- ALARCÃO, J. (1983^a) – *Portugal Romano*. S.l.
- ALARCÃO, J. (1988) – *Roman Portugal*. Warminster/Wiltshire.
- ALARCÃO, J., coord. (1996) – *De Ulisses a Viriato. O Primeiro Milénio A.C.* Lisboa.
- ALARCÃO, J. (2001) – Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos). *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa. 4 (2), p. 293-349.
- ALARCÃO, J.; DELGADO, M.; MAYET, F.; ALARCÃO, A. M.; PONTE, S. (1976) – *Fouilles de Conimbriga*, VI: *Céramiques Diverses et Verres*. Paris.
- ALARCÃO, J.; TAVARES, A. (1989) – A roman marble quarry in Portugal. In *Studia Pompeiana and Classic in Honor of Wilhelmina F. Jashemski*. New York, p. 1-7.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1964-65) – Nuevos antropónimos hispánicos. *Emerita*. Madrid. XXXII.2 e XXXIII.1, p. 209-252 e 109-143.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1966) – *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética*. Salamanca.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1972) – Nuevos antropónimos hispánicos (2ª série). *Emerita*. Madrid. XL, p. 1-29 e 287-318.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1975) – *Organizaciones Suprafamiliares en la Hispania Antigua*. Valladolid.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1977) – Correcciones a los trabajos sobre onomástica personal indígena. *Emerita*. Madrid. XLV, p. 33-54.
- ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1988) – Sobre los castella del N.O. peninsular. In *Actas 1^{er} Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 191-195.
- ALMAGRO, M. (1955) – *Las Necrópolis de Ampurias*, II: *Necrópolis Romanas y Necrópolis Indígenas*. Barcelona.
- ALMEIDA, F. de (1956) – *Egitânia. História e Arqueologia*. Lisboa.
- ALMEIDA, F. de (1962) – *Aras Inéditas, Igeditanas, Dedicadas a Marte*. (Sep. de *Revista da Faculdade de Letras*. Série III, n.º 6). Lisboa.
- ALMEIDA, F. de (1965) – Uma inscrição inédita dedicada à deusa Salus. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série II, vol. V, p. 453-458.
- ALMEIDA, F. de (1974) – Orfèvrerie archaïque, romaine et wisigothique du Musée National d'Archéologie et d'Ethnologie de Lisbonne. *Les Dossiers de L'Archéologie*. Paris. N.º 4, p. 71-75.
- ALMEIDA, J. A. F. de (1953) – Introdução ao estudo das lucernas romanas em Portugal. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série II, vol. II, p. 5-208.
- ALMEIDA, J. M. de (1974) – Vária terminologia epigráfica e arqueológica. *Estudos Arqueológicos*. Setúbal. I, p. 221-225.
- ALMEIDA, J. M. de (1983) – A epigrafia na exposição de escultura romana do Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série IV, vol. I, p. 337-346.
- ALMEIDA, J. M. de (1986) – As inscrições gregas do Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia. *Arqueologia*. Porto. 13, p. 173-180.
- ALMEIDA, J. M. de; FERREIRA, F. B. (1967) – *Varia Epigraphica*. *Revista de Guimarães*. Guimarães. LXXVII (1-2), p. 47-69 e figs. 1-10.
- ALONSO, A.; CRESPO, S. (1999) – *Corpus de Inscripciones Romanas de la Provincia de Salamanca*. Valladolid.
- ALVAR, J. (1993) – Los cultos místicos en Lusitania. In *II Congresso Peninsular de História Antiga – Actas*. Coimbra, p. 789-814.
- ÁLVAREZ, J. (1998) – *Arqueología Cristiana*. Madrid.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R. (1999) – *Los Vettones*. Madrid.
- ALVES, F. M. (1976) – *Guia Epigráfico do Museu do Abade de Baçal*. Bragança.
- L'Année Epigraphique*. Paris (= AE).
- AZEVEDO, L. A. (1815) – *Dissertação Critico-Filologica-Historica sobre o Verdadeiro Anno, Manifestas Causas, e Attendíveis Circunstancias da Ereção do Tablado e Orquestra do Antigo Theatro Romano, Descoberto na Excavação da Rua de São Mamede*. Lisboa.
- BAILEY, D. M. (1980) – *A Catalogue of the Lamps in the British Museum, 2: Roman Lamps Made in Italy*. London.
- BALIL, A. (1979) – *Esculturas Romanas de la Península Ibérica*, II (= *Studia Archaeologica*, 54). Valladolid.
- BALIL, A. (1988) – *Esculturas Romanas de la Península Ibérica*, VII-VIII (= *Studia Archaeologica*, 76). Valladolid.
- BARATTA, G. (2001) – *Il Culto di Mercurio nella Penisola Iberica*. Barcelona.
- BELTRAN LLORIS, M. (1982) – *Museu de Cáceres, Sección de Arqueología*. Madrid.
- BENDALA GALÁN, M. (1972) – Los llamados "columbários" de Mérida. *Habis*. Sevilla. 3, p. 223-253.
- BENDALA GALÁN, M. (1976) – *Las Necrópolis Romanas de Carmona*. Sevilla.
- BENDALA GALÁN, M. (1976a) – Las necrópolis de Mérida. In *Augusta Emerita. Actas del Bimilenario de Mérida*. Madrid, p. 141-161.
- BENDALA GALÁN, M. (1981) – Las religiones místicas en la España Romana. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 283-299.
- BENDALA GALÁN, M. (1982) – Reflexiones sobre la iconografía mitraica de Mérida. In *Homenaje a Saenz de Buruaga*. Madrid, p. 99-108.
- BERGER, C. (1987) – Virgile et Martial dans un épigramme de Mértola. *Epigraphica*. Bologna. 49, p. 264-265.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1957) – Exvoto con escena de sacrificio. *Revista de Guimarães*. Guimarães. LXVII (3-4), p. 499-516.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1958) – Pátera argentea com representação de uma divindade lusitana. *Revista de Guimarães*. Guimarães. LXIX (3-4), p. 453-457.

- BLANCO FREIJEIRO, A. (1978) – *Mosaicos Romanos de Mérida*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania*. Roma.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1977) – *Imagen y Mito*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M. (1983) – *Religiones Prerromanas* (= *Primitivas Religiones Ibéricas*, II). Madrid.
- BLECH, M. (1993) – Silberpatera. In *HADR*, p. 240-241 n.º 14.
- BLECH, M. (1993a) – Thymiaterion aus Cáceres el Viejo. In *HADR*, p. 267-268 n.º 29.
- BLECH, M. (1993b) – Quellheiligtum Fonte do Idolo. In *HADR*, p. 362-363 n.º 147.
- BLECH, M. (1993c) – Votivaltar für Mars. In *HADR*, p. 395 n.º 196a.
- BLECH, M. (1993d) – Kopf des Endovellicus. In *HADR*, p. 396-397 n.º 197.
- BOTELHO, H. (1907) – Numismática e Archeologia. *O Archeologo Português*. Lisboa. XII, p. 23-31.
- BOUCHER, S.; OGGIANO-BITAR, H. (1993) – Les bronzes divins de la cachette de Bavay (Nord). In *Bronzes y Religion Romana*. Madrid, p. 83-99.
- BRECKENRIDGE, J. D. (1981) – Roman imperial portraiture from Augustus to Gallienus. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II.12.2, p. 477-511.
- BÚA, C. (1999) – Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del Occidente peninsular. In *Pueblos, Lenguas y Escrituras en la Hispania Prerromana*. Salamanca, p. 309-327.
- CABRAL, M. E. F. (1975) – A representação do crismon nas lucernas tardias de Tróia. *Setúbal Arqueológica*. Setúbal. I, p. 163-167 e ests. I-II.
- CAGNAT, R. (1914²) – *Cours d'Épigraphie Latine*. Paris.
- CAGNAT, R.; GOYAU, G. (1896²) – *Lexique des Antiquités Romaines*. Paris.
- CALO LOURIDO, F. (1994) – *A Plástica da Cultura Castrexa Galego-Portuguesa*. Pontevedra. 2 vols.
- CAMPOS, M. J. de (1904) – Nova lapide funeraria dos subúrbios de Olisipo. *O Archeologo Português*. Lisboa. IX, p. 59-60.
- CANTO, A. (1997) – *Epigrafia Romana de la Beturia Céltica*. Madrid.
- CAPEANS, R. (1940) – Antigualhas lusitano-romanas. In *Congresso do Mundo Português*, I. Lisboa, p. 547-561.
- CARCOPINO, J. (1953) – *Études d'Histoire Chrétienne: Le Christianisme Secret du Carré Magique. Les Fouilles de Saint-Pierre et la Tradition*. Paris.
- CARCOPINO, J. (1956) – *De Pythagore aux Apôtres*. Paris.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1974-77) – Três novos monumentos epigráficos da época romana pertencentes à zona Oeste do Município Olisiponense. *O Archeologo Português*. Lisboa. Série III, vol. VII-IX, p. 277-329.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1982-83) – Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de L. Iulius Maëlo Caudicus. *Sintria*. Sintra. I-II, p. 151-476.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1983) – Contributos para o conhecimento de cultos e devoções de cariz aquático relativos ao território do Município Olisiponense. *Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa*. Lisboa. Série III, vol. 89 (1), p. 331-369.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1994) – Breve nota acerca do criptopórtico de Olisipo e da possível localização do 'forum corporativo'. In *Encontro de Arqueologia Urhana* (= *Bracara Augusta*, XLV). Braga, p. 191-200.
- CARDIM RIBEIRO, J. (1996) – *A Ora Maritima* de Avieno e a descrição da costa atlântica entre o Cabo da Roca e a foz do Sado. A propósito da localização de *Poetanion*. In *La Hispania Prerromana – Actas del VI Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Salamanca, p. 279-300.
- CARDIM RIBEIRO, J. (2000) – Antroponímia e helenização cultural na Hispânia romana. In *Homenagem a Mário Gomes Marques*. Sintra, p. 419-454.
- CARDOZO, M. (1985²) – *Catálogo do Museu de Martins Sarmiento. Seção de Epigrafia Latina e de Escultura Antiga*. Guimarães.
- CARDOZO, M.; SANTOS JUNIOR, J. R. dos (1953) – Ex-votos às ninfas em Portugal. *Zephyrus*. Salamanca. IV, p. 53-68.
- CARNOY, A. (1906²) – *Le Latin d'Espagne d'Après les Inscriptions*. Bruxelles.
- CARON, L. (1996) – Monuments épigraphiques de Cárquere. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 53, n.ºs 239-244.
- CARSON, R. A. G. (1962) – *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, VI. London.
- CARTER, I. B. (1902) – *Epitheta Deorum quae apud Poetas Latinos Leguntur* (= W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, Supplement*). Leipzig.
- CARVALHO, A.; ALMEIDA, M. J. de (2000) – Conjunto de esculturas romanas descobertas na villa da Quinta das Longas (Elvas). *Al-Madan*. Almada. Série II, n.º 9, p. 8.
- CARVALHO, P. C. (1998) – *O Forum de Aeninium*. Maia.
- CERCHIAI, L. (1999) – Appunti sui culti di Marica e Mefite. *OGNUS*. Bologna. VII, p. 235-241.
- CESANO, L. (1961²) – Diana. In *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, II.2. Roma, p. 1728-1752.
- CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN, M. C. (1981) – Numismática y religión romana en Hispania. In *La Religión Romana en Hispania*. Madrid, p. 25-46.
- CHAVES TRISTÁN, F.; MARÍN, M. C. (1992) – L'influence phénico-punique sur l'iconographie des frappes locales de la Péninsule Ibérique. In *Numismatique et Histoire Économique Phéniciennes et Puniques (Studia Phoenicia, IX)*. Louvain-la-Neuve, p. 167-194.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (ed. 1982) – *Dictionnaire des Symboles*. Paris.
- COELHO, J. (1948) – Notas Arqueológicas. *Ethnos*. Lisboa. III, p. 281-298.
- COOL, H. E. M.; PRICE, J. (1994) – *Roman Vesselglass from Excavations in Colchester, 1971-85*. Colchester.
- CORELL, J. (1988) – El epitafio poético de L. Iulius Aptus. *Conimbriga*. Coimbra. XXVII, p. 141-151.
- CORREIA, V. (1941) – Las más recientes excavaciones romanas de interés en Portugal. La ciudad de Conimbriga. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. XLIII, p. 257-267.
- CORREIA, V. (1972) – *Obras*, IV: *Estudos Arqueológicos*. Coimbra.
- CORTEZ, F. R. (1947) – Panóias, cidade dos Lapiteas. *Anais do Instituto do Vinho do Porto*. Porto. VIII, p. 239-307.
- COUTINHO, H. M. R. (1996) – As estátuas de Sileno e o baixo-relevo de Melpómene do teatro romano de Lisboa. In *Miscellanea em Homenagem ao Professor Balthazar Oleiro*. Lisboa, p. 129-144.
- COSTA, M. E. F. (1973) – *Lucernas Romanas de Tróia de Setúbal*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- CRESPO, S.; ALONSO, A. (1999) – *Las Manifestaciones Religiosas del Mundo Antiguo en Hispania Romana: El Territorio de Castilla y León, I: Las Fuentes Epigráficas*. Valladolid.
- CUGUSI, P. (1982) – Carmina Latina Epigraphica e tradizione letteraria. *Epigraphica*. Bologna. XLIX, p. 65-107.
- CUMONT, F. (1966²) – *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*. Paris.
- CURADO, F. P. (1986) – Ara votiva de Furtado. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 17, n.º 74.
- CURADO, F. P. (1988) – Estelas funerárias de Vila Boa (Sabugal). *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 27, n.º 132.
- CURADO, F. P. (1988-94) – A propósito de *Conimbriga* e *Contimbriga*. In *Actas do I Congresso Internacional sobre o Rio Douro* (= *Gaya*, 6). Vila Nova de Gaia, p. 213-234.
- CURADO, P. (1989) – As inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das

- Fráguas, Pousafoles (Sabugal): duas teogonias, diferente etnogénese?. In *I Colóquio Arqueológico de Viseu*. Viseu, p. 349-370.
- DE HOZ, J. (1986) – La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 31-49.
- DE HOZ, M. P. (1997) – Epigrafia griega en Hispania. *Epigraphica*. Faenza. LIX, p. 29-96.
- DELGADO, M. (1970) – Elementos de sítulas de bronze de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. IX, p. 15-44.
- DESSAU, H. (1979³) – *Inscriptiones Latinae Selectae*. Chicago (= *ILS*).
- DÍAS, M. M. A. (1983) – Átula votiva da Ericeira. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 5, n.º 16.
- DÍAS, M. M. A. (1986) – Inscrição votiva de Quintela de Azurara, Mangualde. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 20, n.º 90.
- DÍAS, M. M. A. (1991) – Para um repertório das inscrições romanas no território português (1988). *Euphrosyne*. Lisboa. N. S., XIX, p. 463-476.
- DÍAS, M. M. A. (2001) – *Inscrições Gregas* (= *Epigrafia do Território Português*, II). Lisboa.
- DÍAS, M. M. A.; COELHO, L. (1995-97) – Endovélico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (São Miguel da Mota, Terena, Alandroal). *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. IV, 13/15, p. 233-265.
- DIEGO, F. (1986) – *Inscriptiones Romanas de la Provincia de León*. León.
- DIEHL, E. (1925-31) – *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*. Leipzig (= *ILCV*).
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1998) – *Termalismo y Religión. La Sacralización del Agua Termal en la Península Ibérica y el Norte de África en el Mundo Antiguo* (= *Ilu. Monografías*, 1). Madrid.
- DODDS, E. R. (1977) – *Les Grecs et l'Irrationnel*. Paris.
- DOMERGUE, C. (1983) – La mine antique d'Aljustrel (Portugal) et les tables de bronze de Vipasca. *Conimbriga*. Coimbra. 22, p. 1-205.
- DUHOT, J.-J. (2000) – *Épictète et la Sagesse Stoïcienne*. Cascais [ed. orig.: *Épictète et la Sagesse Stoïcienne*, Paris, 1996].
- DUMÉZIL, G. (1956) – *Déeses Latines et Mythes Védiques*. Bruxelles.
- DUMÉZIL, G. (1958) – *L'Idéologie Tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles.
- DUTHOY, R. (1969) – *The Tanrobolium. Its Evolution and Terminology* (EPRO 10). Leiden.
- EDMONDSON, J. (2000) – Conmemoración funeraria y relaciones familiares en Augusta Emerita. In *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana*. Mérida, p. 299-327.
- ELIADE, M. (1977) – *Tratado de História das Religiões*. Lisboa.
- ELVIRA BARBA, M. A. (1981) – Los dioses romanos en la terra sigillata hispánica. In *La Religión Romana en Hispania*, Madrid, p. 59-67.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1971) – Inscrições romanas de Cascais. *Boletim do Museu-Biblioteca do Conde de Castro Guimarães*. Cascais. 2, p. 89-112.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra (= *IRCP*).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1986) – Inscrições Romanas do *Conventus Pacensis*. Aditamento. *Trabalhos de Arqueologia do Sul*. Évora. 1, p. 99-109.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987) – Omissão dos teónimos em inscrições votivas. In *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (= *Veleia*, 2-3). Victoria, p. 305-310.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987a) – Divindades indígenas da Lusitânia. *Conimbriga*. Coimbra. 26, p. 5-37.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1988) – Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo. In *Estudios sobre la Tabula Siarensis*, Madrid, p. 261-276.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1993-94) – Monumentos epigráficos romanos do Museu Municipal Dr. Santos Rocha (Figueira da Foz). *Conimbriga*. Coimbra. XXXII-XXXIII, p. 295-302.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1994) – *Roteiro Epigráfico Romano de Cascais*. Cascais [2.ª ed. em 2001].
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1997) – Letreiros, homens e deuses. In LOPES, M. C., et al., p. 147-151.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (2000) – Morrer aos 40 anos na Lusitânia romana. In *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana – IV Mesa Redonda Internacional*. Mérida, p. 241-247.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. (1985⁴) – *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris.
- ESPANCA, J. J. da R. (1895) – Monumento sepulcral de Juromenha. *O Archeólogo Português*. Lisboa. I, p. 216-217.
- ÉTIENNE, R. (1974⁵) – *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris.
- ÉTIENNE, R. (1978) – Le 'carré magique' à Conimbriga (Portugal). *Conimbriga*. Coimbra. XVII, p. 15-34.
- ÉTIENNE, R. (1990) – A propos d'une inscription retrouvée de Conimbriga. *Conimbriga*. Coimbra. XXIX, p. 129-136.
- ÉTIENNE, R.; FABRE, G.; LÉVÊQUE, P.; LÉVÊQUE, M. (1976) – *Fouilles de Conimbriga, II: Épigraphie et Sculpture*. Paris.
- ETTLINGER, E.; HEDINGER, B.; HOFFMANN, B.; KENDRICK, P. M.; PUCCI, G.; ROTH-RUBI, K.; SCHNEIDER, G.; SCHNUBEIN, S. von; WELLS, C.; ZABEHLICKY-SCHEFFENEGGER, S. (1990) – *Conspectus Forarum Terra Sigillatae Italico Modo Confectae*. Bonn.
- FARIA, A. M. de (1989) – A numária de **Cantnipo*. *Conimbriga*. Coimbra. XXVIII, p. 71-99.
- FARIA, A. M. de (1992) – Ainda sobre o nome pré-romano de Alcácer do Sal. *Vipasca*. Aljustrel. 1, p. 39-48.
- FARIA, A. M. de (1994) – Nomes de magistrados em moedas hispánicas. *Portugália*. Porto. N.S., XV, p. 33-60.
- FERNÁNDEZ-CHICARRO, C. (1973) – Hallazgo de un retrato de Vespasiano en Écija (Sevilla). *Madriditer Mitteilungen*. Heidelberg. 14, p. 174 ss.
- FERNÁNDEZ FÚSTER, L. (1950) – Urnas cinerarias de la Bética. In *VI Congreso Arqueológico del Sudeste Español*. Cartagena, p. 231 ss.
- FERREIRA, F. B. (1960) – Varia Epigraphica: A inscrição do Aquilifer Flavius Quadratus. *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa. Série III, vol. 4, p. 111-117.
- FIGUEIREDO, A. C. B. de (1887) – Duas inscrições de Olisipo. *Revista Archeologica e Historica*. Lisboa. I, p. 5-6 e est. I.
- FIGUEIREDO, C. M. de (1953) – *Subsídio para o Estudo da Viação Romana das Beiras*. Viseu.
- FITTSCHEN, K. (1993) – Bildnis einer Trajanischer Zeit aus Milreu. *Madriditer Mitteilungen*. Mainz. 34, p. 202-209 e ests. 16-25.
- FRADE, H. (1998) – Ara a Júpiter da Civitas Cobelcorum. *Ficheiro Epigráfico*. Coimbra. 58, n.º 266.
- FRANCISCO CASADO, M. A. de (1989) – *El Culto de Mithra en Hispania*. Granada.
- FREITAS, M. L. V. de (1987) – *Bronzes Figurativos Pré-Romanos e Romanos*. Universidade Nova de Lisboa.
- FREMERSDORF, F. (1958) – *Das Naturfarbene Sogenannte Blaue Glas in Köln*. Cologne.
- GAMER, G. (1989) – *Formen Römischer Altäre auf der Hispanischen Halbinsel*. Mainz.
- GARCIA, J. M. (1987) – Da epigrafia votiva de Conimbriga. Observações e novos monumentos. *Conimbriga*. Coimbra. XXVI, p. 39-59.
- GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal. Fontes Epigráficas*. Lisboa.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. G. (1990) – *Guerra y Religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas*. A Coruña.
- GARCÍA IGLESIAS, L. (1972-73) – *Epigrafia Romana de Augusta Emerita*. Universidad Complutense de Madrid.

- GARCÍA MERINO, C. (1975) – *Población y Poblamiento en Hispania Romana. El Conventus Cluniensis*. Valladolid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949) – *Esculturas Romanas de España y Portugal*. Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1951) – *Museo Arqueológico de Sevilla. Catálogo de los Retratos Romanos*. Madrid.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1958) – De nuevo sobre el jarro ritual lusitano. *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. XXXI, p. 153-164.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1960) – Jupiter Dolichenus y la lápida de Villadecanes. *Zephyrus*. Salamanca. XI, p. 199-204.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1966-67) – Retratos romanos imperiales de Portugal. *Arquivo de Beja*. Beja. XXIII-XXIV, p. 280-291.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967) – *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*. Leiden.
- GARCÍA Y BELLIDO, M. P. (1993) – Sobre el culto de Volcanus y Sucellus en Hispania: testimonios numismáticos. In *Bronces y Religión Romana*. Madrid, p. 161-170.
- GOETHERT-POLASCHEK, K. (1985) – *Römische Lampen: Katalog der Römischen Lampen des Rheinischen Landesmuseums Trier*. Mainz am Rhein.
- GOMES, M. V. (1988) – Uma larnax de Mértola. *Arquivo de Beja*. Beja. Série II, vol. 3, p. 57-70 (= *I Encontro de Arqueologia da Região de Beja*).
- GOMES, M. V.; SILVA, A. C. F. da (1992) – *Proto-História de Portugal*. Lisboa.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (1996) – *Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía*, II.4. Sevilla (= CILA).
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. C. (1986) – *Las Unidades Organizativas Indígenas del Área Indoeuropea de Hispania*. Vitoria.
- GORGES, J.-G. (1979) – *Les Villas Hispano-Romaines*. Paris.
- GREEN, M. J. (1992) – *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London.
- GRIMAL, P. (1992) – *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. de Victor Jabouille, Lisboa.
- GROSE, D. E. (1991) – Coloured and colourless fine wares. In NEWBY, M.; PAINTER, K., eds. – *Roman Glass. Two Centuries of Art and Invention*. London, p. 1-18.
- GRÜNHAGEN, W. (1986) – Ein Porträt des Domitian aus Munigua. *Madriider Mitteilungen*. Mainz. 27, p. 309-323 e ests. 51-54.
- GUERRA, A. M. R. (1998) – *Nomes Pré-Romanos de Povos e Lugares do Ocidente Peninsular*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- HALEY, E. W. (1986) – *Foreigners in Roman Imperial Spain: Investigations of Geographical Mobility in the Spanish Provinces of Roman Empire 30 BC-AD 284*. Columbia.
- HATT, J.-J. (1989) – *Mythes et Dieux de la Gaule*, 1: *Les Grandes Divinités Masculines*. Paris.
- HAUSCHILD, T. (1982) – Zur typologie römischer Tempel auf der Iberischen Halbinsel. In *Homenaje a Saenz de Buruaga*. Madrid, p. 145-156.
- HAUSCHILD, T. (1984) – A villa romana de Milreu, Estói (Algarve). *Arqueologia*. Porto. 9, p. 94-104.
- HAUSCHILD, T. (1984-88) – O edifício de culto do complexo de ruínas romanas perto de Estói, na província da Lusitânia: *Arqueologia e História*. Lisboa. Série X, vol. I/II (1), p. 123-150 e ests. [vers. orig.: *Der Kultbau neben dem römischen Ruinenkomplex bei Estoi in der Provincia Lusitania*. Universität Berlin, 1964].
- HAUSCHILD, T. (1986-87) – Untersuchungen am römischen Tempel von Évora, Vorbericht 1986/87. *Madriider Mitteilungen*. Mainz. 29, p. 208 ss.
- HAUSCHILD, T. (1989-90) – Arquitectura religiosa romana em Portugal. *Anas. Merida*. 2-3, p. 57-75.
- HAUSCHILD, T. (1990) – Das römische Theater von Lissabon. *Madriider Mitteilungen*. Mainz. 31, p. 348-392 e ests. 27-38.
- HAUSCHILD, T. (1992) – El templo romano de Évora. In *Templos Romanos de Hispania (Cuadernos de Arquitectura Romana*, 1). Murcia, p. 107-117.
- HAUSCHILD, T. (1993) – Évora (Alto Alentejo), Tempel. In *HADR*, p. 305-307 n.º 81.
- HAUSCHILD, T. (1994) – Évora, Vorbericht über die Ausgrabungen am römischen Tempel 1989-1992, Die Konstruktionen. *Madriider Mitteilungen*. Mainz. 35, p. 314-335.
- HAUSCHILD, T.; SARANTOPOULOS, P. (1995-97) – O tanque de água do templo romano de Évora. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. IV, 13/14, p. 429-440.
- HELENO, M. (1962) – A "villa" lusitano-romana de Torre de Palma. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série II, vol. IV, p. 313-338 e ests.
- HERNÁNDEZ PÉREZ, R. (2001) – *Poesía Latina Sepulcral de la Hispania Romana: Estudio de los Tópicos y sus Formulaciones*. València.
- Hispania Antiqua Epigraphica*. Madrid (= HAE).
- Hispania Epigraphica*. Madrid (= HEp.).
- HOLDER, A. (1896) – *Alt-Celtischer Spruchschatz*, I; 1904, II; 1907, III. Leipzig.
- HOYO CALLEJA, J. del; VÁZQUEZ HOYS, A. M. (1994) – Ensayo de sistematización tipológica de amuletos fálicos en Hispania. In ALVAR, J.; BLÁNQUEZ, C.; WAGNER, C., eds. – *Sexo, Muerte y Religión en el Mundo Clásico*. Madrid, p. 235-259.
- HÜBNER, E. (1869) – *Inscriptiones Hispaniae Latinae; 1892 – Supplementum* (= *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II). Berlin (= CIL II).
- HÜBNER, E. (1871) – *Inscriptiones Hispaniae Christianae*. Berlin (= IHC).
- HÜBNER, E. (1897) – *Addimenta Nova ad Corporis Volumen II. Ephemeris Epigraphica*. Berlin. VIII, p. 351-528 (= *Eph. Ep.* VIII).
- HÜBNER, E. (1903) – *Addimenta Nova ad Inscriptiones Hispaniae Latinae. Ephemeris Epigraphica*. Berlin. IX, p. 12-185 (= *Eph. Ep.* IX).
- HURTADO, R. (1977) – *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas: Cáceres*. Cáceres.
- IHM, M. (1909-15a) – Saur(...). In *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Leipzig. IV, col. 531.
- IHM, M. (1909-15b) – Segomo. In *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Leipzig. IV, cols. 599-600.
- ISINGS, K. (1957) – *Roman Glass from Dated Finds*. Groningen/Djakarta.
- KAIBEL, G. (1890) – *Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae Inscriptionibus* (= *Inscriptiones Graecae*, XIV). Berlin (= IG XIV).
- KAJANTO, I. (1982²) – *The Latin Cognomina*. Roma.
- KIRSCH, J.-P. (1924) – Ancre. In *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris. I.2, cols. 1999-2031.
- KIRSCH, J.-P. (1948) – Colombe. In *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris. III.2, cols. 2198-2231.
- KREILINGER, U. (1993) – Kosmologisches Mosaik. In *HADR*, p. 236-237 n.º 6.
- KUZNETSOVA, T. P. (1989) – O mosaico com motivos báquicos de Torre de Palma: tentativa de interpretação. *Conimbriga*. Coimbra. XXVIII, p. 205-221 e ests. I-VIII.
- KUZNETSOVA, T. P. (1997) – *Os Mosaicos Báquicos da Península Ibérica*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- LAMBRINO, S. (1951) – Le dieu lusitanien Endovellicus. *Bulletin des Études Portugaises*. Coimbra. XV, p. 93-147.
- LAMBRINO, S. (1951a) – Inscriptions latines du Musée Dr. Leite de Vasconcelos. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série II, vol. 1, p. 37-61.
- LAMBRINO, S. (1953) – *Les inscriptions de São Miguel d'Odrinbus*. (Sep. de *Bulletin des Études Portugaises*, XVI). Coimbra.
- LAMBRINO, S. (1956) – *Les Inscriptions Latines Inédites du Musée Leite de Vasconcelos*. (Sep. de *O Arqueólogo Português*. Série II, vol. III). Lisboa.
- LAMBRINO, S. (1957) – La déesse celtique Trebaruna. *Bulletin des Études Portugaises*. Coimbra. 20, p. 87-109.
- LAMBRINO, S. (1962) – Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos:

- Algarve. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série II, vol. IV, p. 279-302.
- LAMBRINO, S. (1967) – Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos: Alentejo. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série III, vol. I, p. 123-217.
- LANCHA, J. (1997) – *Mosaïque et Culture dans l'Occident Romain, I^{er}-IV^e S.* Roma.
- LANCHA, J. (2000) – Un document d'histoire sociale: le Corpus des mosaïques romaines du Portugal. In *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana – IV Mesa Redonda Internacional*, Mérida, p. 173-183.
- LANCHA, J.; ANDRÉ, P. (2000) – *Corpus des Mosaïques Romaines du Portugal, II.1: La Villa de Torre de Palma*. Lisboa.
- LANDEIRO, J. M. (1959) – O tesouro funerário da Lameira Larga. In *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueologia*. Lisboa. I, p. 39-44.
- LECLERCQ, H. (1951a) – Tau. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris. XV.2, cols. 1994-1995.
- LECLERCQ, H. (1951b) – Vigne, Vignoble. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris. XV.2, cols. 3113-3118.
- LEGLAY, M. (1966) – *Saturne Africain. Histoire*. Paris.
- LEGLAY, M. (1986) – Endovellicus. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich/München. III.1, p. 725 ss.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1895) – Ruínas de Tróia. *O Archeologo Português*. Lisboa. I, p. 54-62.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1895a) – Antighalhas das proximidades de Lisboa. *O Archeologo Português*. Lisboa. I, p. 246-250.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1900) – Analecta epigraphica lusitano-romana. *O Archeologo Português*. Lisboa. V, p. 170-175.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1900a) – Inscrição romana da Pedrulha. *O Archeologo Português*. Lisboa. V, p. 253-254.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1902) – Archeologia lusitano-romana. *O Archeologo Português*. Lisboa. VII, p. 241-248.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1905) – *Religiões da Lusitania*, II; 1913, III. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1907) – Estela sepulcral arcaica do Alto-Minho. *O Archeologo Português*. Lisboa. XII, p. 275-281.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1908) – Inscrição romana de Panóias. *O Archeologo Português*. Lisboa. XIII, p. 283-284.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1914) – Analecta archaeologica. *O Archeologo Português*. Lisboa. XIX, p. 85-90.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1914a) – Inscrição romana de Lorrão. *O Archeologo Português*. Lisboa. XIX, p. 365-366.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1916) – Notas epigráficas. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXI, p. 316-319.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1919-20) – Hierologia lusitanica. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXIV, p. 270-286.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1921-22) – Três inscrições. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXV, p. 247-250.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1925) – *Medicina dos Lusitanos*. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1925-26) – Hierologia lusitanica. *O Archeologo Português*. Lisboa. p. 23-24.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1926²) – *Lições de Filologia Portuguesa*. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1929) – Epigrafia do Museu Etnologico. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXVIII, p. 209-227.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1929a) – Sepultura de Galla. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXVIII, p. 52-60.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1930-31) – Epigrafia do Museu Etnologico. *O Archeologo Português*. Lisboa. XXIX, p. 222-226.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1933) – Lápide lusitano-romana de Arruda dos Vinhos. *Homenagem a Martins Sarmiento*. Guimarães, p. 191-192.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1938) – *Opúsculos*, V. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1996²) – *Signum Salomonis. A Figa. A Barba em Portugal*. Lisboa.
- LEÓN, P. (1995) – *Esculturas de Itálica*. Junta de Andalucía.
- LE ROUX, P. (1982) – *L'Armée Romaine et l'Organisation des Provinces Ibériques*. Paris.
- LE ROUX, P. (1994) – Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous l'Empire. In *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'Époque Romaine. Mélanges à la Mémoire de Marcel Le Glay*. Bruxelles, p. 560-567.
- LE ROUX, P.; FABRE, G. (1971) – Inscriptions latines du Musée de Coimbra. *Conimbriga*. Coimbra. X, p. 117-130.
- LE ROUX, P.; TRANOY, A. (1984) – O, le mot et la chose. Contribution au débat historiographique. In *Lucerna. Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão*. Porto, p. 239-255 (= *Archivo Español de Arqueología*, 56, Madrid, 1983, p. 109-121).
- LIPÍŃSKI, E. (1995) – *Dieux et Déeses de l'Univers Phénicien et Punique*. Leuven.
- LOESCHCKE, S. (1919) – *Lampen aus Vindonissa. Ein Beitrag zur Geschichte von Vindonissa und Beleuchtungswezens*. Zürich.
- LOPES, M. C.; CARVALHO, P. C.; GOMES, S. M. (1997) – *Arqueologia do Concelho de Serpa*. Serpa.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1989) – *Esculturas Zoomorfas Celtas de la Península Ibérica*. Madrid.
- LÓPEZ MULLOR, A. (1989) – *Las Cerámicas Romanas de Paredes Finas en Cataluña*. Zaragoza.
- LÖRINCZ, B. (1999) – *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum*, II. Wien.
- LÖRINCZ, B.; REDÖ, F. (1994) – *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum*, I. Budapest.
- LOZANO, A. (1998) – *Die Griechischen Personennamen auf der Iberischen Halbinsel (BEIHEFT 49)*. Heidelberg.
- LUCK, G. (1995) – *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*. Madrid.
- MACIEL, M. J. (1996) – *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*. Lisboa.
- MAIA, M. G. P.; MAIA, M. (1997) – *Lucernas de Santa Bárbara*. Castro Verde.
- MANGAS, J. (1978) – Clientela privada en la Hispania Romana. *Memorias de Historia Antigua*. Oviedo. II, p. 217-226.
- MANGAS, J. (1996) – Cultos minorasiáticos en el noroeste de la Hispania romana. *Complutum Extra*. Madrid. 6 (I), p. 483-488.
- MARCO SIMÓN, F. (1987) – El culto a *Jupiter Dolichenus* en el norte de Hispania. *Veleia*. Vitoria. 4, p. 145-158.
- MARCO SIMÓN, F. (2001) – Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo. In *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*. Salamanca, p. 213-225.
- MARINER BIGORRA, S. (1952) – *Inscipciones Hispanas en Verso*. Barcelona/Madrid.
- MARTIN, J.-P. (1982) – *Providentia Deorum*. Rome.
- MATOS, J. L. de (1966) – *Subsídios para um Catálogo da Escultura Romana*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- MATOS, J. L. de (1995) – *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*. Lisboa.
- MAYER, M. (1999) – Las *hermae* decorativas de pequeñas dimensiones. Una nueva aproximación a los ejemplares hispánicos. In *Imago Antiquitatis. Religions et Iconographie du Monde Romain*. Paris, p. 353-363.
- MAYER, M.; MIRÓ, M.; VELAZA, J. (1998) – *Litterae in Titulis. Tituli in Litteris*. Barcelona.
- MAYER, M.; VELAZA, J. (2000) – Versus reciproci y cuadrado mágico: la teja de Aquincum. In *ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ. Miscellanea Epigrafica in Onore di Lidio Gasperini*, I. Roma, p. 613-620.

- MAYET, F. (1975) – *Les Céramiques à Parois Fines dans la Péninsule Ibérique*. Paris.
- MAYET, F. (1983) – *Les Céramiques Sigillées Hispaniques. Contribution à l'Histoire Économique de la Péninsule Ibérique sous l'Empire Romain*. Paris.
- MAZARD, J. (1955) – *Corpus Nummorum Numidiae Mauretaniaeque*. Paris.
- MELENA, J. (1984) – Una ara votiva romana en El Gaitán, Cáceres. *Veleia*. Vitória. I, p. 233-259.
- MÓCSY, A.; FELDMANN, R.; MARTON, E.; SZILÁGYI, M. (1983) – *Nomenclator Provinciarum Europae Latinarum et Galliae Cisalpiniae*. Budapest.
- MOITA, I. (1951) – O mosaico de Martim Gil. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. II, vol. I, p. 131-141.
- MOITA, I. (1951a) – O mosaico luso-romano da Póvoa de Cós. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Sér. II, vol. I, p. 143-149 e est.
- MONTÓN, F. (1996) – *Las Aras de Tàrraco*. Tarragona.
- MORAND, I. (1994) – *Idéologie, Culture et Spiritualité Chez les Propriétaires Ruraux de l'Hispanie Romaine*. Paris.
- MOREIRA, A. B. (1992) – Epigrafia romana no concelho de Santo Tirso. *Santo Tirso Arqueológico*. Santo Tirso. II, p. 15-33.
- MORENO PABLOS, M. J. (2001) – *La Religión del Ejército Romano: Hispania en los Siglos I-III*. Madrid.
- MOURINHO, A. M. (1987) – Epigrafia latina de entre Sabor e Douro. *Brigantia*. Bragança. VII (1-2), p. 101-132.
- NIEMEYER, H. G. (1993) – Kopf der Fortuna (Kybele ?). In *HADR*, p. 392 n.º 192 a/b.
- NIEMEYER, H. G. (1993a) – Kopf einer "Tyche" (Kybele ?). In *HADR*, p. 392 n.º 122 c/d.
- NOGALES BASARRATE, T. (1997) – Estatua de Chronos-Mithras. In *HR*, n.º 206.
- NOGALES BASARRATE, T. (1999) – Cabeza-retrato de Augusto. In *HLR*, n.º 85.
- NOLEN, J. U. S. (1985) – *Cerâmica Comum de Necrópoles do Alto Alentejo*. Lisboa.
- NOLEN, J. U. S. (1994) – *Cerâmicas e Vidros de Torre de Ares*. Lisboa.
- NOLEN, J. U. S. (1995-97) – Acerca da cronologia da cerâmica comum das necrópoles do Alto Alentejo: novos elementos. *O Arqueólogo Português*. Lisboa. Série IV, vol. 13/15, p. 347-392.
- OLEIRO, J. M. B. (1986) – Mosaico romano. In *História da Arte em Portugal*, I. Lisboa, p. 111-127.
- OLIVEIRA, M. de (1941) – *Epigrafia Cristã em Portugal*. Lisboa.
- OLMOS, R. (1995) – Usos de la moneda en la Hispania prerromana y problemas de lectura iconográfica. In *La Moneda Hispánica. Ciudad y Territorio (Anejos de Archivo Español de Arqueología, XIV)*. Madrid, p. 41-52.
- PALADINI, G. (1981) – Tradizione e intenzione nel ritratto di Vespasiano. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin/New York. II.12.2, p. 612-622.
- PALOMAR LAPESA, M. (1957) – *La Onomástica Personal Pre-Latina de la Antigua Lusitania*. Salamanca.
- PAPE, W.; BENSELER, G. (1959) – *Wörterbuch der Griechischen Eigennamen*. Graz.
- PASCAL, C. B. (1964) – *The Cults of Cisalpine Gaul*. Bruxelles/Berchem.
- PENA, M. J. (1981) – El culto a Tutela en Hispania. In *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano (= Memorias de Historia Antigua, V)*. Oviedo, p. 73-88.
- PEREA YÉBENES, S. (1995) – Epígrafe griego de Tavira (CIL II 5171; IG XIV 2542): ¿una familia paleocristiana?. *Conimbriga*. Coimbra. XXXIV, p. 169-183.
- PEREA YÉBENES, S. (2001) – Entre Occidente y Oriente. *Temas de Historia Romana: Aspectos Religiosos*. Madrid.
- PEREIRA, F. A. (1903) – Estatueta ichtyphallica. *O Archeólogo Português*. Lisboa. VIII, p. 300-304 e est.
- PEREIRA, F. A. (1909) – Ruínas de ruínas ou Estudos Igeditanos. *O Archeólogo Português*. Lisboa. XIV, p. 169-197.
- PEREIRA, F. A. (1917) – Antiquitus. *O Archeólogo Português*. Lisboa. XXII, p. 97-105.
- PEREIRA, F. A. (1933) – Duas lápides suburbanas de Olisipo. *Arquivo Histórico de Portugal*, I.3. Lisboa, p. 106-117.
- PEREIRA MENAUT, G. (1985) – La inscripción del ídolo da Fonte, Braga: CIL II 2419. In *Symbolae Ludovici Mitxelena Septuagenario Oblatae*, I. Vitoria, p. 531-535.
- PEREIRA MENAUT, G. (1991) – *Corpus de Inscrições Romanas de Galicia. I: Provincia de A Coruña*. Santiago de Compostela.
- PESSOA, M. (1998) – *Villa Romana do Rabaçal*. Penela.
- PESSOA, M.; MADEIRA, J. L.; FERREIRA, D.; PETER, R. (1965) – Marica. In *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Hildesheim. II.2, cols. 2373-2375.
- PIERNAVEJA, P. (1977) – *Corpus de Inscripciones Deportivas de la España Romana*. Madrid.
- PINTO, A. C. (1995) – *Villa Romana do Rabaçal Penela (Coimbra – Portugal)*. Notas para o estudo da arquitectura e mosaicos. In *IV Reunião de Arqueologia Cristiana Hispânica*. Barcelona, p. 471-491.
- PINTO, A. J. N. (1996) – *Bronzes Figurativos Romanos de Portugal*. Universidade de Santiago de Compostela.
- PIRSON, J. (1967) – *La Langue des Inscriptions Latines de la Gaule*. Bruxelles.
- POULSEN, V. (1974) – *Les Portraits Romains*, II. Copenhagen.
- PRIEUR, J. (1986) – *La Mort dans l'Antiquité Romaine*. La Guerche de Bretagne.
- PRÓSPER, B. M. (1999) – The inscription of Cabeço das Fráguas revisited. Lusitanien and Alteuropäisch populations in the west of the Iberian peninsula. *Transactions of the Philological Society*. Cambridge. 97 (2), p. 151-183.
- PUIG Y CADAVALCH, J. (1961) – *L'Art Wisigotique et ses Survivances*. Paris.
- QUARTINO, L. (1997-98) – Documenti iconografici: i laterizi di Ventimiglia. *Rivista di Studi Liguri*. Bordighera. LXIII-LXIV, p. 509-523.
- QUET, M.-H. (1981) – *La Mosaïque Cosmologique de Mérida*. Paris.
- RABANAL, M. (1982) – *Fuentes Literarias y Epigráficas de León en la Antigüedad*. León.
- RAUSA, F. (1997) – Fortuna. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VIII (1). Zürich/Düsseldorf, p. 125-141.
- REINACH, S. (1924) – *Répertoire de la Statuaire Grecque et Romaine*, V. Paris.
- REMESAL RODRÍGUEZ, J. (1979) – *La Necropolis Sureste de Baelo (= Excavaciones Arqueológicas en España, n.º 104)*. Madrid.
- ROCHA, A. S. (1909) – Tesouro funerario da Lameira Larga. *O Archeólogo Português*. Lisboa. XIV, p. 44-49.
- RODÁ, I. (1990) – Bronces romanos de la Hispania Citerior. In *Los Bronces Romanos en España*. Madrid, p. 71-90.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) – *Corpus-Catálogo de Inscripciones Rupestres de Época Romana del Cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. A Coruña.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1997) – *Aquae Flaviae, I: Fontes Epigráficas da Gallaecia Meridional Interior*. Chaves.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A.; FONTES, A. L. (1980) – El culto a los montes entre los Galaico-Romanos. In *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, III. Guimarães, p. 21-35.
- RODRÍGUEZ OLIVA, P. (1990) – El 'bronze perdido' de la España romana. In *Los Bronces Romanos en España*. Madrid, p. 63-70.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1974) – *Hispania y el Ejército Romano*. Salamanca.
- ROMERO, M. (2000) – *Cultos Marítimos y Religiosidad de Navegantes en el Mundo Griego Antiguo* (BAR International Series, n.º 897). Oxford.
- RUDHARDT, J. (1992) – *Notions Fondamentales de la Pensée Religieuse et Actes Constitutifs du Culte dans la Grèce Classique*. Paris.

- SALINAS DE FRÍAS, M. (1988) – El Hierón Akrorérion y la geografía del extremo Occidente según Estrabón. In *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, II. Santiago de Compostela, p. 135-147.
- SÁNCHEZ MORENO, E. (2000) – *Vetones: Historia y Arqueología de un Pueblo Prerromano*. Madrid.
- SANTAMARÍA, S. (1981) – El culto a los *Lares* en el *Conventus Asturum*: la inscripción de Villadecanes. In *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano* (= *Memorias de Historia Antigua*, V). Oviedo, p. 125-130.
- SANTERO, J. M. (1978) – *Asociaciones Populares en Hispania Romana*. Sevilla.
- SANTOS, D. (1991) – Les inscriptions grecques au Portugal, I: Le Musée National d'Archéologie de Lisbonne. *Revue des Études Anciennes*. Talence. XCIII (1-2), p. 139-146.
- SANTOS, M. L. E. V. A. (1971) – *Arqueologia Romana do Algarve*, I; 1972, II. Braga.
- SANTOS JÚNIOR, J. R. dos (1975) – *Berrões Proto-Históricos no Nordeste de Portugal*. Lisboa.
- SANTOS YANGUAS, J. (1985) – *Comunidades Indígenas y Administración Romana en el Noroeste Hispánico*. Vitoria.
- SAYAS, J. J. (1986) – Divinidades mistericas en Lusitania: testimonios y problemas. In *Manifestaciones Religiosas en la Lusitania*. Cáceres, p. 143-164.
- SCHILLINGER, K. (1979) – *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des Römischen Kaiserreiches*. Konstanz.
- SCHLÜTER, E. (1993) – Grabstele der Julia Tongeta. In *HADR*, p. 339 n.º 122f.
- SCHRÖDER, S. F. (1993) – Wannensarkophag mit Erosen. In *HADR*, p. 405-406 n.º 208.
- SCHRÖDER, S. F. (1993a) – Grabaufsatz in Form einer cupa. In *HADR*, p. 406-407 n.º 209a.
- SEBASTIÃO, L. F. (1994) – Práticas mágicas em Freiria. *O Público*. Lisboa. 14 de Agosto.
- SEVERO, R. (1899-1903) – Estatueta romana de Soutello. *Portugalia*. Porto. I, p. 129-130 e ests.
- SEVERO, R. (1899-1903a) – Ex-voto de bronce da "Collecção de Manoel Negrão". *Portugalia*. Porto. I, p. 325-331 e est. IV.
- SEVERO, R. (1905-08) – O Mercúrio de Casal-Comba. *Portugalia*. Porto. II, p. 233-241 e est.
- SILVA, A. V. (1944) – *Epigrafia de Olisipo*. Lisboa.
- SILVA, A. C. F. da (1986) – *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira.
- SOARES, M. E. A. (1966) – Duas ámulas votivas de Conimbriga. *Lucerna*. Porto. V, p. 581-587.
- SOLANA, J. M.; HERNÁNDEZ, L. (2000) – *Religión y Sociedad en Época Romana en la Meseta Septentrional*. Valladolid.
- SOLIN, H. (1982) – *Die Griechischen Personennamen in Rom*. Berlin/New York.
- SOLIN, H. (1996) – *Die Stadtrömischen Sklavennamen*. Stuttgart.
- SOLIN, H.; SALOMIES, O. (1988) – *Repertorium Nominum Gentilium et Cognominum Latinorum*. Hildesheim/Zürich/New York.
- SOUZA, V. de (1990) – *Corpus Signorum Imperii Romani*. Portugal. Coimbra.
- STERN, E. M.; SCHLICK-NOLTE, B. (1994) – *Early Glass of the Ancient World, 1600 B.C.-A.D. 50*. S.I.
- THÉVENOT, F. (1955) – *Sur les Traces des Mers Celtiques entre Loire et Mont-Blanc*. Bruges.
- TORRES CARRO, M. (1989) – El mosaico de Póvoa de Cós, Leiria (Portugal). In *Actas de la 1ª Mesa Redonda Hispano-Francesa sobre Mosaicos Romanos*. Madrid, p. 145-158.
- TOUTAIN, J. (1917-18) – *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*. III. Paris.
- TOVAR, A. (1949) – *Estudios sobre las Primitivas Lenguas Hispánicas*. Buenos Aires.
- TOVAR, A. (1985) – La inscripción de Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos. In *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca, p. 227-253.
- TOVAR, A. (1989) – *Iberische Landeskunde*. III. Baden-Baden.
- TRANOY, A. (1974) – Contribution a l'étude des régions rurales du N.O. hispanique au Haut-Empire: deux inscriptions de Penafiel. In *Actas do III Congresso Nacional de Arqueologia*. Porto, p. 249-258.
- TRANOY, A. (1980) – Religion et société à Bracara Augusta (Braga) au Haut-Empire romain. In *Actas do Seminário de Arqueologia do Noroeste Peninsular*, III. Guimarães, p. 67-83.
- TRANOY, A. (1981) – *La Galice Romaine*. Paris.
- TRILLMICH, W. (1993) – Einsatzkopf des Augustus. In *HADR*, p. 274 n.º 37.
- TRILLMICH, W. (1993a) – Inschrift vom Grabmal der Familie Voconia. In *HADR*, p. 274 n.º 38.
- TRILLMICH, W. (1993b) – Büste des Kaisers Hadrian. In *HADR*, p. 366 n.º 152.
- TRILLMICH, W. (1993c) – Porträt einer römischen Dame. In *HADR*, p. 370-371 n.º 161.
- TRILLMICH, W. (1993d) – Statue des Chronos. In *HADR*, p. 400 n.º 200b.
- TRILLMICH, W. (1993e) – Mithras-Altar. In *HADR*, p. 400-401 n.º 201a.
- TRILLMICH, W.; HAUSCHILD, T.; BLECH, M.; NIEMEYER, H. G.; NÜNNERICH-ASMUS, A.; KREILINGER, U. (1993) – *Hispania Antiqua, Denkmäler der Römerzeit*. Mainz (= *HADR*).
- TURCAN, R. (1966) – *Les Sarcophages Romains à Représentations Dionysiaques*. Paris.
- TURCAN, R. (1989) – *Les Cultes Orientaux dans le Monde Romain*. Paris.
- UNTERMANN, J. (1965) – *Elementos de un Atlas Antropológico de la Hispania Antigua*. Madrid.
- UNTERMANN, J. (1997) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum*, IV: *Die tartessischen, kultiberischen und lusitanischen Inschriften*. Wiesbaden (= *MLH IV*).
- V. A. (1980) – *Tesouros da Arqueologia Portuguesa no Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia*. Lisboa (= *TAP*).
- V. A. (1990) – *Los Bronces Romanos en España*. Madrid (= *Bronc. Rom. Esp.*).
- V. A. (1996) – *El Mosaico Cosmológico de Mérida* (= *Cuadernos Emeritenses*, n.º 12). Mérida (= *MCM*).
- V. A. (1997) – *Hispania Romana. Desde Tierra de Conquista a Provincia del Imperio*. Madrid (= *HR*).
- V. A. (1999) – *Hispania. El Legado de Roma*. Zaragoza (= *HLR*).
- VAILLAT, C. (1932) – *Le Culte des Sources dans la Gaule Antique*. Paris.
- VAZ, J. L. I. (1997) – *A Civitas de Vixen. Espaço e Sociedade*. Coimbra.
- VEIGA, S. Ph. E. (1891) – *Antiguidades Monumentaes do Algarve*, IV. Lisboa.
- VERMASEREN, M. J. (1956) – *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithraicae*, I. La Haya (= *CIMRM*).
- VERMASEREN, M. J. (1986) – *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, V: *Aegyptus, Africa, Hispania, Gallia et Britannia*. Leiden (= *CCCA*).
- VIEIRA, C. J. C. (1998) – *Capitéis de Ara do Municipium Olisiponense*. Universidade Nova de Lisboa.
- VILLAR, E. (2001) – La nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III. In *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*. Salamanca, p. 663-698.
- VIVES, J. (1969²) – *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona (= *ICERV*).
- VIVES, J. (1971-72) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona (= *ILER*).
- VRIES, J. de (1963) – *La Religion des Celtes*. Paris.
- WEBSTER, G. (1986) – *The British Celts and their Gods under Rome*. London.
- WITCZAK, K. T. (1999) – On the Indo-European origin of two Lusitanian theonyms (*Laebo* and *Rei*). *Emerita*. Madrid. LXVII.1, p. 65-73.
- ZARKER, J. W. (1958) – *Studies in the "Carmina Latina Epigraphica"*. Princeton.



DAS RELIGIÕES DA LUSITÂNIA

SAXA LOQUANTUR

Carlos GUIMARÃES
Luís SOARES CARNEIRO

A conceptualização da Exposição das “Religiões da Lusitânia” constituiu um desafio paradigmático no âmbito da organização de exposições temporárias que o MNA tem inscrito nos seus programas.

Desafio porque a extensão e complexidade temática desde logo se afirmaram como particularmente exigentes na formalização de uma solução que conciliasse o carácter científico dos conteúdos e a expressividade expositiva.

Paradigmático porque a singularidade do conjunto de peças a expor – material lítico de formas muito variadas e com predominância de grandes dimensões – impunha exigências de suporte infraestrutural, de iluminação e de caracterização cenográfica das continuidades entre os diversos conjuntos temáticos, cuja caracterização implicou um progressivo aprofundamento da natureza das mensagens a transmitir.

Da *Lusitânia a Roma Aeterna*, num arco de tempo delimitado, os imaginários vertidos sobre o material base que os povos trabalharam nas configurações escultóricas destinadas a gravar e testemunhar a sua relação com o Divino, estão nesta exposição tratados ao longo de um percurso discursivo cujos actores são *pedras que falam*.

Num espaço de Galeria marcadamente longitudinal, o espaço expositivo assenta num pavimento sobreelevado e é delimitado lateralmente por um contínuo de chapas de aço perfurado que constituem o *Plano da Continuidade Temporal* que une todos os

temas e peças expostas, dispostos sequencialmente ao longo de toda a extensão. No lado oposto, uma sequência de estruturas de aço ligeiramente

inclinadas, com as telas dos Mupis que anunciam e dão informação sobre cada um dos Temas, define o *Plano da Diversidade Temática* que estrutura a exposição.

Entre ambos aqueles planos, a disposição de vitrinas e conjuntos de peças segue uma lógica expositiva que resulta da intersecção de um princípio geral ordenador e da particularidade de cada tema, permitindo ao visitante perceber o que de específico pode observar, mas sempre referenciadamente a todo o conjunto.

A sobriedade e segura de todo o espaço expositivo foi propósito que se considerou importante como contraponto à diversidade e número das peças expostas. O tom escuro dos elementos verticais e do pavimento permite explorar contrastes e enfatizar os Mupis e as peças. A iluminação segue de perto toda esta lógica da solução espacial e expositiva, distinguindo-se duas componentes que respondem a questões diferentes: uma que define um alinhamento relacionado estreitamente com os Mupis que são iluminados por uma sequência de luzes encastradas no pavimento, outra que é constituída por todo o conjunto de luzes dirigidas para todas as peças.

Globalmente, a solução espacial e expositiva pretendeu criar a ambiência adequada a uma exposição complexa, na qual se propicia diferentes graus de leitura, sempre procurando que, em qualquer caso, se dê voz às “pedras que falam”.

Porto, Maio de 2002

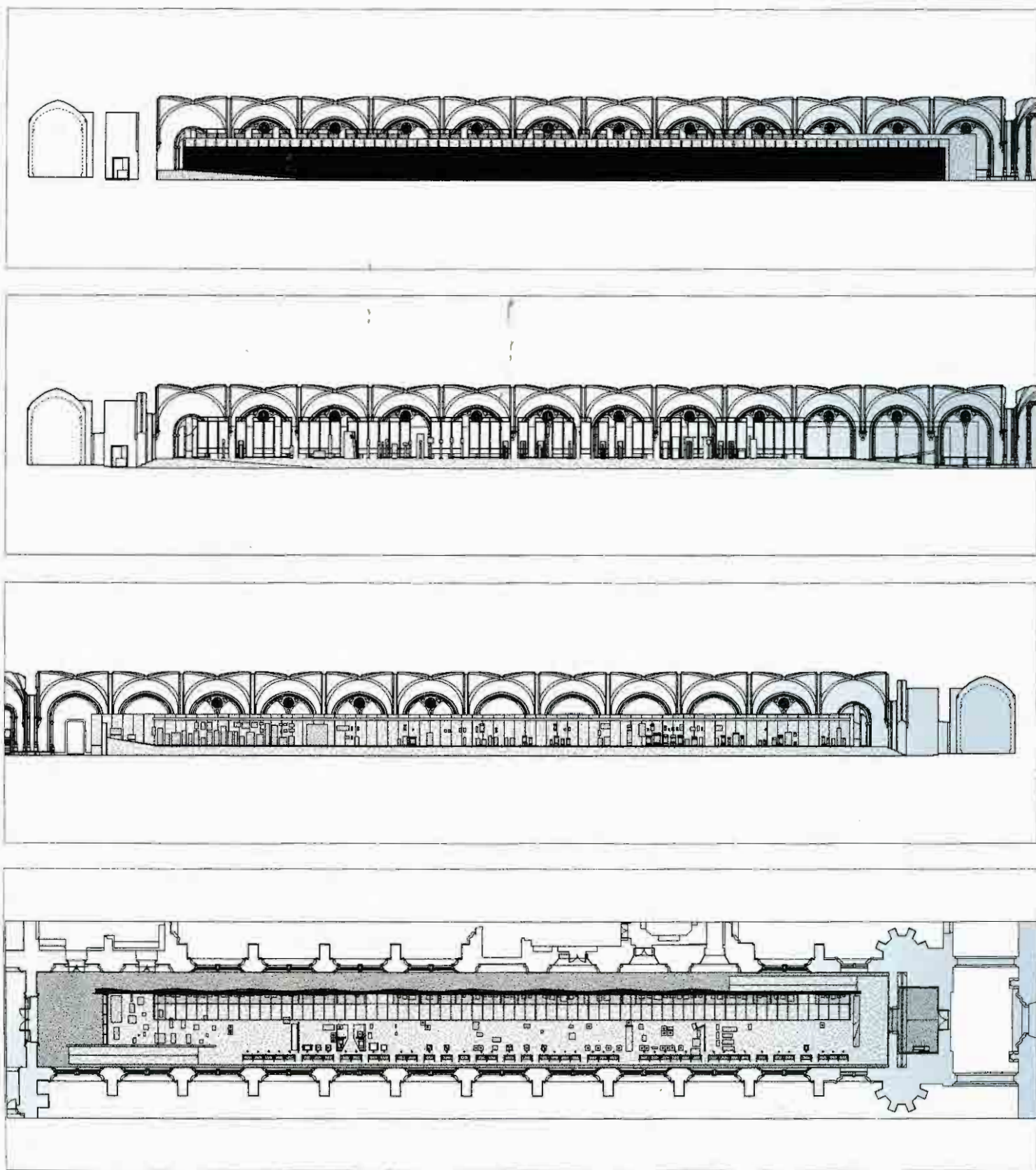
Ficha Técnica
ARQUITECTURA
Carlos Guimarães e Luís Soares Carneiro,
Arquitectos

Colaboradores
Arqt^a. Sónia Freitas
Arqt^a. Paula Castro
Arqt^a. Susana Machado
Arqt^a. Bárbara Yu Belo
Pedro Miguel Mota

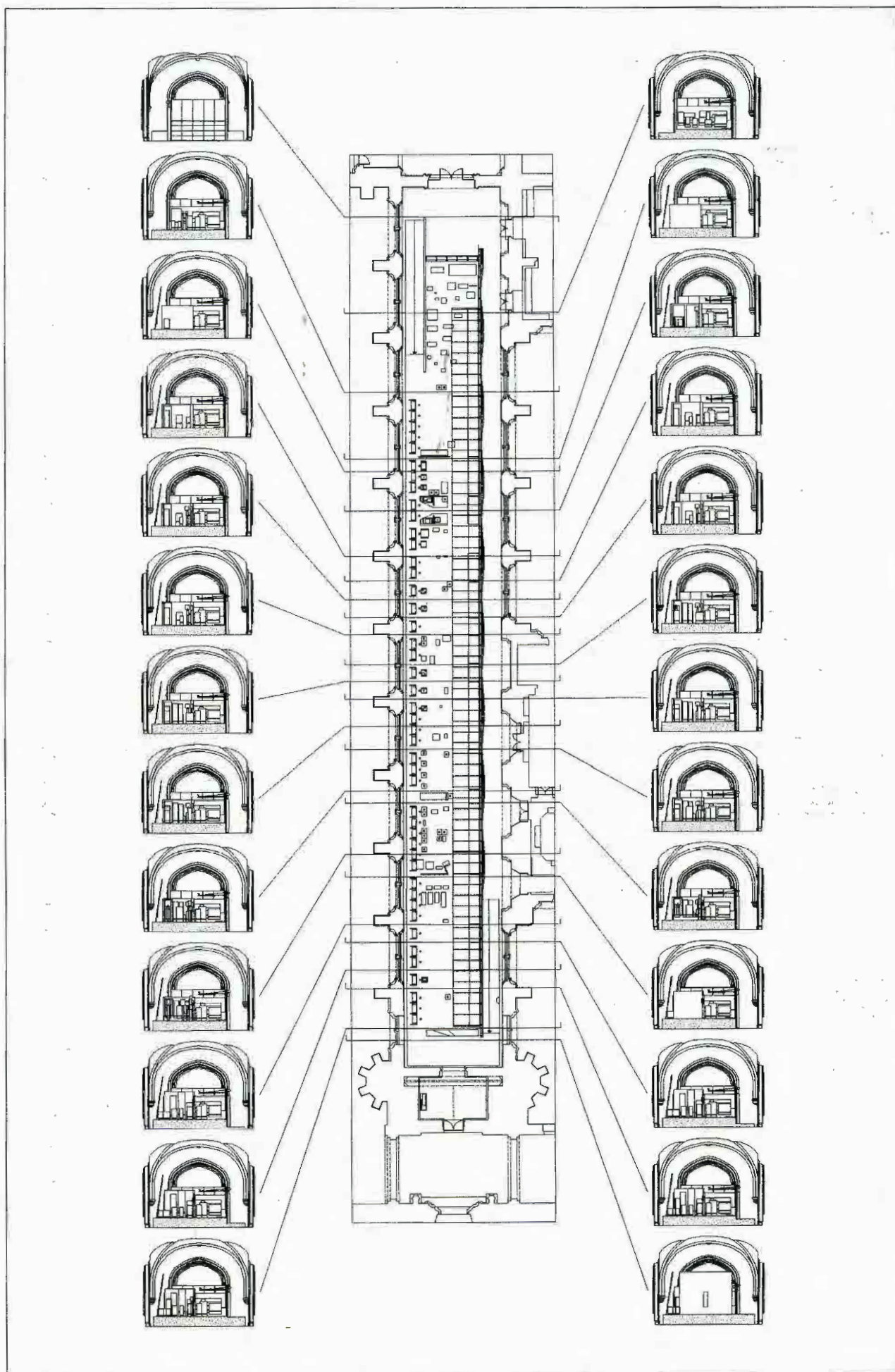
ESTRUTURAS
S.G.P.E., Serviços de Gestão e Produção
de Engenharia, Lda.
Eng. Fernando Duarte
Eng. Mário Cardoso
Eng. António Queirós

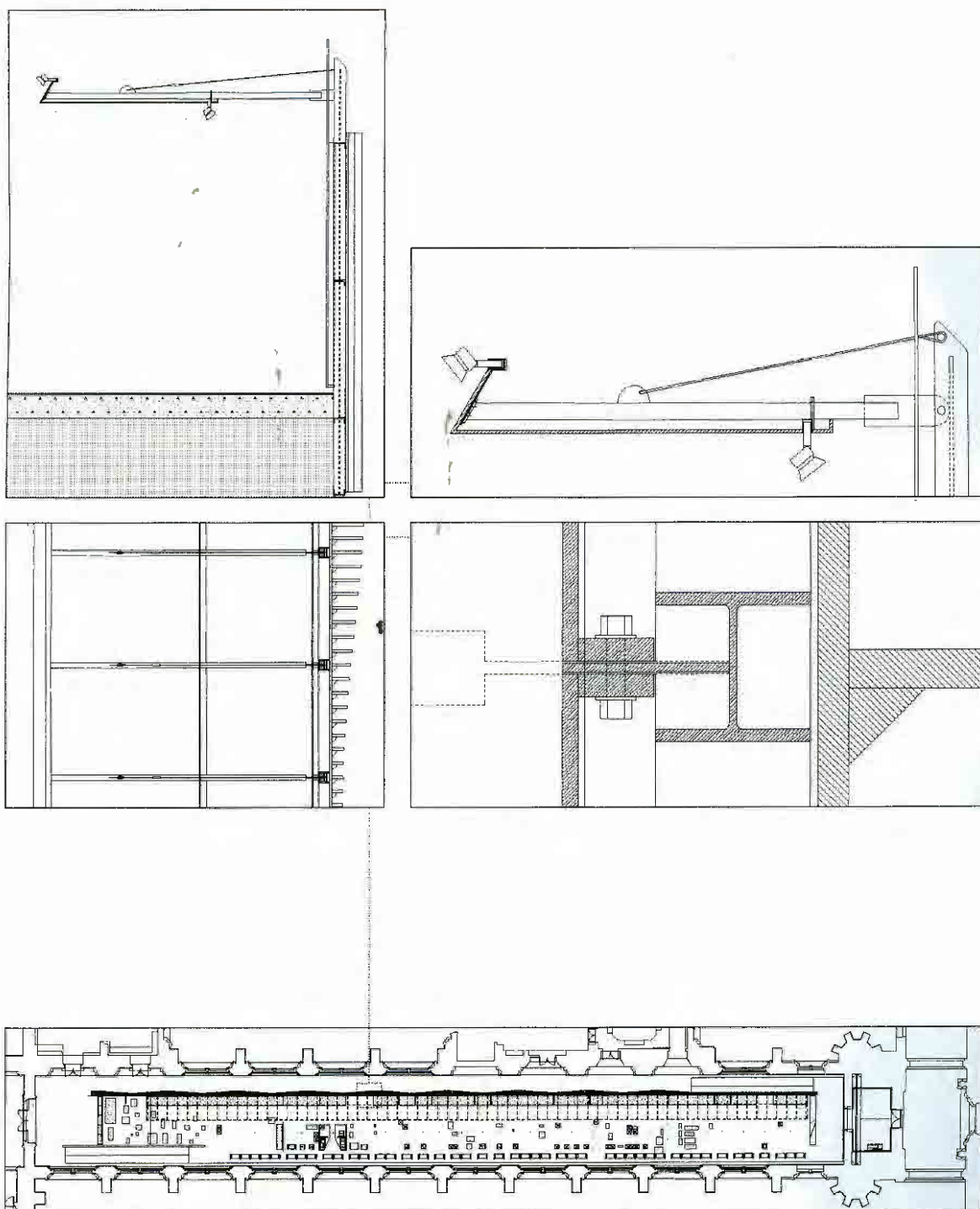
ELECTRICIDADE E ILUMINAÇÃO
Eng. Rui Silva Santos





Planta e cortes





Detalhes construtivos

