

# Leite de Vasconcelos e as inscrições romanas – flagrantes de um quotidiano vivido

JOSÉ D'ENCARNAÇÃO\*

## RESUMO

Põem-se em evidência duas das principais preocupações de José Leite de Vasconcelos em relação aos monumentos epigráficos: evitar que eles se extrviassem, fazendo com que rapidamente dessem entrada no museu que criara em Lisboa; e interpretar com minúcia não só o seu texto como a decoração neles representada.

Nesse aspecto, José Leite de Vasconcelos revela-se pioneiro de uma interdisciplinaridade hoje incontestável e imprescindível.

Exemplifica-se com um caso singular: o de uma cupa que não conseguiu, afinal, trazer, embora haja anunciado a sua vinda, sem hesitações. E, em jeito de homenagem ao cientista que foi arqueólogo, epigrafista, etnógrafo... identificam-se com objectos de uso corrente ainda nos nossos dias a áscia (dos monumentos epigráficos) e o vassoio de um mosaico de Santa Vitória do Ameixial, identificação que melhor permite compreender o significado real da cena ali representada.

Palavras-chave: Santa Margarida do Sado – Santa Vitória do Ameixial – Mosaicos, áscia – Vassoio

## ABSTRACT

*We highlight two of José Leite de Vasconcelos' main concerns related to epigraphic monuments: to prevent their loss, making sure that they quickly were incorporated in the*

---

\* Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto. R. Eça de Queirós, 89, Pampilheira, P-2750-662 CASCAIS. jde@fl.uc.pt

*museum he had created in Lisbon; and to interpret in detail not only their text but also the decoration represented on them.*

*In that way, José Leite de Vasconcelos reveals himself as a pioneer in the field of interdisciplinarity, which is regarded today as an unquestionable and indispensable issue.*

*We give a particular example: a cask he did not manage to bring, although he had announced its coming without hesitation. And, as a tribute to the scientist who was an archaeologist, epigrapher, ethnographer... one identifies as objects of common use, still today, the axe-adze (of the epigraphic monuments) and the broom on a mosaic from Santa Vitória do Ameixial, an identification that allows to understand better the real meaning of the scene depicted there.*

*Keywords: Santa Margarida do Sado – Santa Vitória do Ameixial – Mosaics – Axe-adze – Oven broom*

Está bem patente nos escritos de José Leite de Vasconcelos a preocupação constante de, o mais rapidamente possível, trazer para o seu museu de Belém as peças arqueológicas que ia encontrando ou de que tinha conhecimento. Aliás, o facto de *O Archeologo Portuguez* ser publicado em fascículos possibilitava-lhe a inclusão quase imediata das informações recebidas, ainda que houvesse nele a consciência plena de que, eventualmente, poderia depois emendar o que saíra imperfeito. Importava era pôr, de imediato, esses dados à disposição do mundo científico, para que outros pudessem também tecer sobre o assunto as suas considerações, em apoio ou em oposição às ideias por ele expostas. Atitude de humildade, própria do verdadeiro cientista, que sabe ser a Ciência uma construção de muitos obreiros – como uma catedral. E tanto a correspondência – publicada ou ainda em arquivo no Museu Nacional de Arqueologia – como as breves notas que não hesitou em escrever na sua revista nos dão conta dessa preocupação enorme, que nunca será de mais aplaudir, por exemplar.

José Leite de Vasconcelos constitui, na verdade, modelo de investigador probo e diligente; e o breve ensaio com que, modestamente, me associo à justa homenagem que este volume representa visa documentá-lo com três exemplos: o achado de uma cupa em S. Margarida do Sado; as reflexões – exaustivas para a época – acerca do significado de um elemento decorativo raríssimo nos monumentos funerários romanos do território actualmente português; e vamos observar com mais atenção um dos mosaicos que diligenciou em trazer para Lisboa, como preito pela sua atitude científica multidisciplinar, concretamente por saber aliar os conhecimentos arqueológicos com os dados da Etnologia; o seu museu, recorde-se, chegou a designar-se Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia, antes de ser criado o Museu Nacional de Etnologia.

## 1. A CUPA DE SANTA MARGARIDA DO SADO

Nunca tive ensejo de contar em pormenor esta história, a que apenas acenei muito ao de leve (Encarnação, 1987, p. 32); contudo, afigura-se-me de interesse fazê-lo como ilustração cabal do que se acaba de referir.

Procurei cuidadosamente no acervo do Museu Nacional de Arqueologia uma cupa proveniente de Santa Margarida do Sado (IRCP 332), pois José Leite de Vasconcelos escrevera peremptoriamente: «Esta lápide veio depois para o Museu Etnológico» (1914, p. 313). Debalde: a peça, incompreensivelmente, não se encontrava lá e até parecia impossível como uma cupa de consideráveis dimensões (José Leite de Vasconcelos escrevera que o campo da inscrição media 0,32 m x 0,20 m) assim levara sumiço. Dispunha-me, pois, a dar essa informação no catálogo.

Um dia, porém, regressando, com Guilherme Cardoso, de mais uma missão fotográfica por terras alentejanas, passávamos por Santa Margarida do Sado (era, nesse tempo, antes das auto-estradas, o circuito habitual):

– Espera aí! E se voltássemos atrás e fôssemos ver o sítio donde saiu uma cupa de que fala José Leite de Vasconcelos e que não encontro no Museu? Diz ele, se bem me lembro, que ela estava no cunhal da ermida.

Demos meia volta e fomos ver. A cupa lá estava, precisamente no sítio indicado, com as letras bem visíveis, ainda que com algum desgaste já. Não hesitámos e tudo preparámos para, mesmo com aquela luz inadequada de quase final de tarde, fazermos a foto (figs. 1 e 2), medições e análise descritiva. Andavam por ali galinhas, pintos e até patos (se não erro), pois havia junto à ermida casas de habitação e a criação esgaravatava cibo pelo quintal não vedado. Vinda, porém, nem soubemos bem donde, uma senhora de idade, seu lenço preto na cabeça, avental posto, braços cruzados, olhar inquisidor, se aproxima.

– Olá, Ti Maria, boa tarde!



Fig. 1 – Cupa de Santa Margarida do Sado (IRCP 332), ainda no cunhal da ermida. Foto de Guilherme Cardoso.



Fig. 2 – Cupa de Santa Margarida do Sado: pormenor do campo epigráfico. Foto de Guilherme Cardoso.

A resposta à saudação foi ciciada, num ar mais de desconfiança do que de apazimento. «Quem diabo seriam estas avantesmas que haviam ousado entrar ali e tão atentamente observavam aquela pedra com letras que já vinham do tempo dos Mouros?»...

Aquietei-a. Disse-lhe que éramos de Coimbra, andávamos a estudar essas «pedras com letras do tempo dos Mouros», já nos últimos dias calcorreáramos montes e vales por esse Alentejo adentro...

– E sabe a vizinha o que diz esta pedra, que tem dois mil anos e vem do tempo dos Romanos?

Não sabia, claro. Fi-la aproximar-se e li com ela os dizeres. Era um «epitáfio», uma daquelas pedras que se põem sobre as sepulturas, os Romanos já faziam isso também e para nós é importante, porque ficamos a saber que famílias por ali viveram, com que idade morreram e está lá escrito, para a gente dizer, «que a terra te seja leve!». No caso, era uma senhora, que morrera provavelmente aos 65 anos e que pertencia a uma notável família, Múmia de seu nome.

Mais afoita e já com uma pontinha de orgulho por ali estar uma pedra com tanto valor, lá perdeu o acanhamento e a desconfiança e confidenciou:

– Passa por aqui muita gente para ver a pedra. Mas o povo não quer que a tirem daí, é nossa! O povo não quer!

Estava encontrada a razão da ausência da cupa no Museu Etnológico. José Leite de Vasconcelos, feita a descoberta, apressara-se a diligenciar no sentido de que fosse arrancada do cunhal e trazida para o recato das suas coleções; e a certeza era tanta de que almejaria os seus intentos que não hesitara em escrever que a peça estava no Museu – «Esta lápide veio depois para o Museu Etnológico» – certamente confiante nas boas graças do Sr. Visconde de Ferreira, que lhe

oferecera uma outra (IRCP 336), que vira «solta na povoação» e que também estudou e, essa sim, veio para o Museu: «Esta lápide foi-me também oferecida para o Museu Etnológico pelo Senhor Visconde de Ferreira, e cá está, hoje: n.º de entrada 5:013» (Vasconcelos, 1914, p. 313-314). O uso da palavra «também» e a expressão «cá está, hoje», havendo o cuidado de indicar até o número de inventário, deixa perceber o que se passara. E – que eu saiba – José Leite de Vasconcelos nunca mais se terá referido, em letra de forma, ao ocorrido, embora desse ‘desaire’ haja, decerto, ecos na sua correspondência; sempre terá tido a secreta esperança de a cupa vir a integrar, mais tarde ou mais cedo, a colecção do museu.

De facto, porém, a cupa não veio para Lisboa! O Povo tal não terá autorizado. É provável que nalgum jornal local, nalguma acta quer da Junta de Freguesia de Figueira dos Cavaleiros (a que Santa Margarida do Sado pertence) ou mesmo da Câmara de Ferreira do Alentejo ou em documento da Cúria Episcopal de Beja haja menção desse ‘levantamento’ popular (a sugestão para uma investigação aqui fica); o certo é que a cupa não saiu dali.

Para além de materiais arqueológicos romanos dispersos pelo chão, a denunciar – como, de resto, se sabia – que o sítio fora importante, mormente no âmbito da exploração mineira (Encarnação, 1987, p. 32-33), ainda hoje activa na região, confirmámos a informação dada por Leite de Vasconcelos: um dos degraus da ermida era outra cupa, colocada em posição invertida, passível de ostentar (quem saberia?) inscrição num dos seus topos. Diligências feitas junto do pároco de Ferreira, Padre José de Alcobia, e do Sr. Bispo de Beja, com o apoio da Câmara Municipal e da Junta de Freguesia local, acabaram por dar excelentes resultados, pois o que se preconizava era não a saída das cupas para um museu – mesmo que fosse para um museu local – mas a sua apresentação ali, em recanto ajardinado, a fim de que a população pudesse mais facilmente aperceber-se do valor desses monumentos e do seu significado.

E assim se fez: a 12 de Fevereiro de 1986, retirou-se o ‘degrau’ e procedeu-se, de seguida, ao ajardinamento do recanto ao lado sul da ermida, onde ficaram expostas as duas cupas (fig. 3).

Aproveite-se a oportunidade para reforçar a hipótese, aventada em 1984 (IRCP, p. 407), de que *Mumia Martiola* se integra numa família de boa estirpe romana<sup>1</sup> e, por dela termos no território de Ferreira do Alentejo um

<sup>1</sup> Foi dessa gens a primeira mulher do pai do imperador Galba, «Múmia Acaica, neta de Catulo, bisneta de Lúcio Múmio, aquele que destruiu Corinto» (Suetónio, 7, 3).



Fig. 3 – Panorâmica do arranjo espacial junto à ermida de Santa Margarida do Sado, com as duas cupas retiradas do local onde foram identificadas. Foto gentilmente cedida pelo Museu Municipal de Ferreira do Alentejo.

núcleo considerável de testemunhos (seis no total), pode manter-se a afirmação então feita de que estamos «em presença de colonos com intensa actividade e prestígio na zona», mui provavelmente ligados à exploração mineira. Três outros testemunhos se conhecem, agora, na Lusitânia: um em Medellín e dois na capital, Mérida (Navarro e Ramírez 2003, p. 243, mapa 210). No conjunto da Península Ibérica, de acordo com os dados fornecidos pela base de *Hispania Epigraphica*, são ao todo 22 os monumentos que registam este *nomen*, a identificar amiúde personagens importantes da vida política e social local.

Uma palavra ainda sobre o *cognomen*, *Martiola*, também ele raro<sup>2</sup>. Na Península Ibérica, regista-se apenas mais um testemunho, por enquanto, da sua ocorrência: uma *Sulpicia Martiola*, em Segóvia (CIL II 2750 = HEp 4, 1994, 627).

<sup>2</sup> Kajanto (1982, p. 167) dá conta da existência de, apenas, seis mulheres com este nome mencionadas no conjunto do *Corpus Inscriptionum Latinarum*; de uma sabe-se que o pai se chamava *Martius*, o que leva a crer estarmos perante um diminutivo carinhoso, formado com o sufixo *-ola*.

## 2. VASSOURA E VASSOIRO EM MOSAICOS

Foi José Leite de Vasconcelos um cientista completo, como se disse. E se o seu museu começou por ser «etnológico» tal se deve ao facto de o seu criador se interessar por tudo quanto era objecto do quotidiano das gentes, de todas as épocas. Se, porém, algo de sumptuoso havia no domínio arqueológico e pouco susceptível de vir para um museu eram os mosaicos romanos, atendendo à dificuldade de que, ainda hoje, se reveste o seu levantamento, transporte e cuidadosa recuperação.

O chamado mosaico das Musas, proveniente da *villa* romana de Torre de Palma (Vaiafonte, Monforte), já não é do seu tempo. Se o tivera sido, muito sobre ele decerto haveria de escrever, não só sobre o que à representação das Musas diz respeito<sup>3</sup> – aqui trajadas segundo o gosto oriental, lembrando as princesas bizantinas... – mas também acerca da inscrição que, em jeito de legenda, ali se lê:

SCOPA ASPRA TESSELAM LEDERE NOLI. VTERI F(*elix*)

«Não estragues o mosaico com uma vassoura dura. Felicidades!»

A palavra latina *scopa* usa-se habitualmente no plural (*scopae*); a adopção, aqui, do singular prende-se certamente mais com uma imposição estética, de paginação, ainda que não seja de desconsiderar a hipótese de ver nesta forma um reflexo da linguagem oral.

E, se já tive oportunidade<sup>4</sup> de me referir ao carácter jocoso que a legenda poderia assumir diante dos hóspedes do senhor, também se poderá acrescentar que, na actualidade, dispondo dos elementos reunidos na base de dados do Laboratoire d'Analyse Statistique des Langues Anciennes (LASLA, Universidade de Liège)<sup>5</sup>, podemos facilmente saber que se trata de uma palavra invulgar nos monumentos epigráficos, mas documentada nos escritores latinos: no *De Agricultura* de Catão (152, 1), nos *Sermones* de Horácio (2, 4, 81), no conhecido *Satiricon* de Petrónio (34, 3), nas *Báquidas* de Plauto (Fr. 3, 1)...

A referência à vassoura num contexto (diríamos) cultural levou-me a consultar, de novo, o breve artigo que E. Saglio lhe dedica no seu *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* (s. v. «*scopae*», tomo IV, p. 1122). Explica como eram feitas: de ramos de olmo, mirto ou azevinho, atados a um cabo, sendo, porém, preferidas, para as vassouras pequenas, as palmeiras anãs, tal como acontece, ainda hoje, na

<sup>3</sup> Ana Elias Pinheiro debruçou-se recentemente (2004) sobre este mosaico, dedicando especial atenção às musas. Sobre o papel cultural da representação de Musas em mosaicos, cf. Morand 1994 (sobretudo cap. IV). No que concerne à inscrição, ver IRCP 602.

<sup>4</sup> Em comunicação apresentada ao colóquio Borghesi: ENCARNAÇÃO 2008 (no prelo).

<sup>5</sup> <http://www-ulg.ac.be/cipl/bdla> – da responsabilidade do Prof. Joseph Denooz.

serra algarvia. Acrescenta que havia nas mansões os *scoparii*, escravos encarregados da limpeza, ainda que, por exemplo ao serviço dos templos, tal função não implicasse qualquer desdouro. E ilustra Saglio o seu texto com quatro gravuras, de que tomo a liberdade de reproduzir duas (figs. 4 e 5).



Fig. 4 – Figura n.º 6185 (p. 1122) do *Dictionnaire des Antiquités*: vassoura de ramagens.



Fig. 5 – Figura n.º 6186 (p. 1122) do *Dictionnaire des Antiquités*.

Creio, pois, que José Leite de Vasconcelos se teria interessado bastante pelo tema, por este ‘quotidiano vivido’, caso o mosaico tivesse chegado ao museu no seu tempo<sup>6</sup>. Aliás, também ele poderia ter relacionado com a vassoura o objecto com que, noutro mosaico, este já do seu tempo – pois que encarregou de imediato Luís Chaves de ir fazer a escavação a fim de o levantar<sup>7</sup> –, proveniente de Santa Vitória do Ameixial, um homem cingido de tanga ameaça fustigar uma mulher desnudada que, vergada sobre si própria, parece querer fugir (fig. 6).

A frase em latim que legenda a estranha cena – FELICIO TORRITATVS PEIOR EST QVA(m) VT CIRDALVS – pode, em meu entender, significar o seguinte: «Felicão, escaldado, é pior que um carroceiro». E, entre as pernas, outra

<sup>6</sup> Recorde-se que a primeira notícia que logrei obter sobre este mosaico é de Sargnon e data de 1957 (art. cit., p. 85-86, fig. 2) e é Manuel Heleno, director do Museu, que mais pormenorizadamente se lhe refere em artigo publicado em 1962.

<sup>7</sup> Na ficha de inventário da peça – que tem o n.º 17 950 e que gentilmente me foi proporcionada pelos serviços do Museu Nacional de Arqueologia (bem hajam!) – informa-se das circunstâncias do achado: «Quando se procedia à abertura de uma sanja para encontrar pedra num ferragal da aldeia de Santa Vitória, uma menina que havia visitado o Museu Etnológico viu “tesselae”, chamou a atenção de seu pai, o proprietário do ferragal, para o facto. José Leite de Vasconcelos já suspeitava da existência de importantes ruínas lusitano-romanas no local. Alertado para este achado, enviou então para aí o Prof. Luís Chaves que procedeu aos trabalhos de escavação, exumando-se um rico mosaico, já quando a direcção do Museu passava para o Prof. Manuel Heleno. As escavações fizeram-se apenas durante os anos de 1915 e 1916 e sempre sob a orientação do Prof. Luís Chaves, e a encargo do Museu Etnológico Português.»



Fig. 6 – Pormenor do mosaico de Santa Vitória do Ameixial. Museu Nacional de Arqueologia n.º 17 950. Fotografia de Delfim Ferreira.

legenda: FELICIONE MISSO – que interpretei como «Felício irado» (IRCP 480).

Poderemos, pois, interrogar-nos acerca da razão da ira e teremos curiosidade em saber com que objecto, realmente parecido com uma vassoura, o senhor ameaça a escrava.

Em 1984 (IRCP, p. 558), escrevi que ele parecia «flagelar com um feixe de ramos uma mulher nua»; mais adiante (p. 560), interrogava-me se seria uma vassoura; mas não me importei mais com o caso. Jorge de Alarcão (1988, II, 3, p. 155) escreveria também que o homem persegue «com um feixe de ramos uma mulher nua». Joan Gómez Pallares (1997, 171) escreve que «un hombre barbado y con taparrabos persigue y golpea con una escoba a una mujer desnuda, que se cubre el sexo con la mano izquierda y con la derecha la cabeza». María Luz Neira (1998, p. 908), por seu turno, designa o objecto «una especie de vara de ramajes» e, ao relacionar a cena com as *Lupercalia*, recorda o costume de «durante la carrera celebrada en el Palatino, los lupercos fustigaban con el *februum* a cuantos se ofrecían a ellos, particularmente mujeres que extendían sus manos y mostraban su espalda con la creencia de que el efecto de los golpes recibidos propiciaría su fertilidad» (p. 914). *Februum* é a oferenda expiatória, pelo que se poderia, assim, enquadrar na série de instrumentos de suplício, como o azorrague ou a vergasta de açoitar ou flagelar.

Creio, aliás, que, até ao momento, não nos havíamos interrogado a sério sobre a ‘tipologia’ desse “instrumento de castigo”, necessariamente ligado ao significado atribuível à cena.

Jorge de Alarcão (1973, p. 196) diz tratar-se de «uma cena de maldição acompanhada de legendas ainda não inteiramente explicadas». Na nota 58, à fotografia (p. 263), já escreve «representa uma maldição(?)».

Na sequência da interpretação de Luís Chaves, a cena fora, de facto, considerada enquadrável no domínio típico dos actos mágicos e de esconjuro. Dunbabin

(1990), citado por María Luz Neira (1998, p. 911) explicitaria mesmo que era, aí, a mulher o símbolo de uma força perigosa, a expulsar, para impedir que o poder maligno da *invidia* ou de um qualquer outro espírito malfazejo sub-repticiamente entrasse nas termas para trazer maldição...

Joan Gómez Pallares (1997, p. 172-175) prefere, porém, relacionando todas as lendas do mosaico, levar o caso para um plano amoroso: *Felicio* terá sido abandonado, rejeitado pela mulher e... ficou furioso! Não nega, no entanto, que tudo isso se poderá entender também como «una escena jocosa y divertida, cuya única magia (pensamos ahora en las teorías planteadas por la bibliografía anterior) residiría precisamente en esa condición de divertida», «en el contexto de una escena cómica», uma vez que o mosaico se encontra nas termas, «una estancia dedicada al esparcimiento» (p. 174).

Interpretei a cena de uma forma um tudo-nada diferente e creio bem que a identificação do objecto se quadra às mil maravilhas com a hipótese que já em 1984 (IRCP 480) avancei, depois de uma reflexão conjunta com os doutores Jorge de Alarcão e Walter de Medeiros. Assim, a legenda

FELICIO TORRITATVS PEIOR EST QVA(m) VT CIRDALVS

pode significar:

*Felicio, torritatus, pior est qua(m) ut cirdalus.*

*Cirdalus* é, mui provavelmente, um vocábulo tardio que poderá relacionar-se com o nome *cerdo*, designativo do operário da mais ínfima categoria, tendo a conotação expressiva que atribuímos hoje, em português, ao vocábulo ‘carroceiro’, o condutor de carroças, grosseiro na sua maneira de falar e de agir, pois está habituado a tratar com animais. Desta forma, a legenda terá um sentido bem preciso:

«Felicião, queimado pela ira, é pior que um carroceiro».

Aliás, sob a figura de homem está, como se disse, a frase, em ablativo absoluto, *Felicione misso*, que é como quem diz, «Quando Felicião está fora de si». E bate na escrava que não soube manter à temperatura correcta a água da piscina termal: Felicião esaldou-se, queimou-se... *Torritatus* tem o duplo sentido, físico («queimado») e psicológico («quente», «enfurecido») – e nessa duplicidade reside o picaresco da cena, susceptível de fazer sorrir com gosto quem entra e com ela assim de repente se depara.

Significa isso que tudo aqui se deve ler dessa forma burlesca? Creio que não. A admoestação concreta – de bem zelar pela temperatura da água – é... uma admoestação concreta, a ser tida na devida conta pelos escravos encarregados da manutenção das caldeiras, como convém; e daí que, por exemplo, na legislação das minas de Aljustrel (IRCP 142), se estipule que o arrematante do balneário

(ou o seu sócio) deve aquecê-lo totalmente a expensas suas, diariamente, até à véspera das Calendas de Julho, e tê-lo pronto a funcionar, para as mulheres, desde o raiar da manhã até à sétima hora do dia, e, para os homens, desde a hora oitava até à segunda hora da noite, de acordo com as determinações do procurador que superintender nas minas. Deveria, além disso, encher de água, como convém, as caldeiras de bronze até ao cimo da rã e fazê-la correr abundantemente para a banheira, tanto para as mulheres como para os homens. Ou seja, esta questão da temperatura e da limpeza da água não era, seguramente, de somenos, como se compreende...

E, nesse caso, o que é, afinal, o objecto 'fustigante'? – um vassoiro, o utensílio usado para limpar o *prae-furnium*, depois de cada 'fornada'!

E a sua identificação resultou, para mim, evidente através da leitura de um texto de Alberto Correia sobre os fornos de pão da Beira Alta<sup>8</sup>. Aí se escreve a dado passo: «[...] com o forno já varrido com um vassoiro de giesta» (p. 38).

Na verdade, não só essa é a forma que aparece representada no mosaico como tem todo o sentido a sua utilização em circunstância análoga à dos fornos de pão, pois era com o vassoiro que a escrava deveria limpar as brasas e as cinzas do *prae-furnium*, a fornalha que aquecia as termas! E assim se documenta como o uso actual já vem desde tempo de Romanos!... E José Leite de Vasconcelos ter-se-ia deliciado também com mais este «quotidiano vivido».



Fig. 7 – Vassoiro, em Vide. Fotografia de João Orlindo.

É o vassoiro um instrumento comum nas Beiras<sup>9</sup>. Escreveu-me Alberto Correia, a 3 de Março de 2008:

Servem «habitualmente para varrer os fornos antes de meter o pão. A incidência do calor nos mesmos fazia com que tivessem de os mergulhar em água de tempos a tempos para não arderem. Usavam-se na região de Viseu, região de Lafões, Terras do Demo até pela Beira Transmontana (figs. 7 e 8). Mais originalmente atavam-se com vergas de vime ou giesta (Beira Transmontana)

<sup>8</sup> É o texto «Souto Bom – O cheiro a pão cozido», inserto em *Arcas da Memória*, Leiria, 2006, p. 37-39.

<sup>9</sup> Devo ao Dr. João Orlindo, de Vide, a gentileza de ter preparado um exemplar expressamente para uma das fotografias que ilustra este texto (Fig. 7). E Alberto Correia (bem haja!) solicitou ao fotógrafo José Alfredo que fizesse para mim uma outra fotografia, que também se apresenta (Fig. 8).



Fig. 8 – Vassoiro, na região de Viseu. Fotografia de José Alfredo.

ou vergas de carvalho ou tiras de piteira mais na região Dão Lafões. Na minha região – Sernancelhe – designavam-se por vassoiros os ramos gigantes de giesta negral (a que dá maias amarelas) que eram usados para varrer as eiras e as ruas no tempo de Páscoa».

O vassoiro do mosaico de Santa Vitória dá a sensação de ter aproveitado também folhas de palmeira, o que não seria de estranhar. E não há um cabo propriamente dito, porque os troncos são longos e formam como que um feixe.

Por conseguinte, identificado o objecto, maior validade ganha – em minha opinião – a interpretação que alvitrei: colocado na grande sala das termas da *villa*, sítio privilegiado para receber os convidados, o mosaico mostrava-lhes, desta forma, o seu poder, o seu sentido de humor e – porque não? – as regras que vigoravam lá em casa.

### 3. A ÁSCIA, UM INSTRUMENTO... INTRIGANTE

Outro objecto de uso corrente, a fazer de novo a ‘ponte’ entre a Arqueologia, a Epigrafia e a Etnologia, é a áscia. Uso o termo à latina, porque, como se verá, melhor se adequa ao seu significado.

Não está representado em nenhum dos monumentos epigráficos patentes no Museu Nacional de Arqueologia, mas foi alvo das considerações de José Leite de Vasconcelos, ao tratar, no volume III das suas *Religiões da Lusitânia*, dos sepulcros e das inscrições que neles constam. Referindo-se a um epitáfio romano dado como proveniente do território ossonobense, onde se leria a frase *hoc misolio sub ascia est*, comentou:

«Com isto combinaria eu uma lápide sepulcral de *Pax Iulia* em que está esculpido um instrumento em forma de machada (fig. 171<sup>a</sup>), se o nome

do morto, *Marmorarius* (i. é, *marmorarius* «canteiro»), não fizesse crer que talvez esse instrumento, que está estilizado, seja aqui emblema do ofício. Alguns autores supõem que a expressão *sub ascia* e a figura de uma *ascia* que às vezes se vê nas pedras significam que o túmulo fora feito expressamente para o respectivo cadáver; outros supõem que a *ascia* é talismânica» (p. 399-400).

Em nota, remete para o artigo «ascia» do (já referido) *Dictionnaire des Antiquités*, de Daremberg e Saglio, e para catálogos das inscrições de Lyon e do Museu de Tréveros, comentando: «Tanto a fórmula como a figura da *ascia* aparecem nas inscrições de França»; «em muitas das lápides de Lião a *ascia* ocupa o mesmo lugar que nas de Trás-os-Montes o suástica flamejante». E informa que «a ideia de talismã atribuída à *ascia*, à qual se alude no *Dict. des Antiquités*, é também aceite pelo Sr. C. Jullien: vid. *Rev. des études anciennes*, XII, 294».

Foi claro e preciso José Leite de Vasconcelos na sua concisa informação: há apenas um monumento epigráfico romano no território actualmente português com aquela fórmula (IRCP 16) e na cupa de Beja, por se referir a um *Marmorarius* (IRCP 269), a representação de um maço, de cabo curto e grosso, com olhal a meio (fig. 9), deve relacionar-se, de preferência, com a profissão exercida pelo defunto em vida.



Fig. 9 – Cupa de *Marmorarius*. Museu Regional de Beja. Foto de G. Cardoso.

Quando estudei o monumento de *Ossonoba* (IRCP, p. 63-64), tracei uma síntese da problemática levantada pela *ascia*, problemática que – diga-se desde já – entusiasmos e intrigou muitos epigrafistas. Valerá, pois, a pena retomar, ainda que em traços largos, essa discussão, até porque, que eu saiba, não se terá, entre nós, uma ideia da quantidade de autores que nela intervieram e, sobretudo, porque é minha opinião que, para além do significado simbólico ou até de «mero elemento decorativo» – para usar a expressão de Maria Giovanna Bertini (2006, p. 378) –, há ali a representação de um objecto concreto do nosso «quotidiano vivido».

Escrevi em 1984, após referir que o defunto, pelo modo como se identifica – *L. Attius Nisus* – é seguramente um liberto:

«Atenção especial nos merece, pois, dentro deste contexto, a referência à *ascia*. Tratando-se de um liberto, comprova-se aqui a tese segundo a qual essa referência terá que ver com ritos funerários de origem oriental, particularmente evidentes em meio de libertos e de escravos. Tal como Visscher demonstrou, não se pode negar a relação entre a *ascia* e a dedicação do sepulcro: na inscrição CIL XII 2494 fala-se mesmo de *hoc opus sub ascia est*. O sentido religioso, sagrado, da *ascia* – figurada na pedra ou apenas referida num texto – é evidente: algo que protege, que garante a inviolabilidade. Afastamo-nos, assim, das teses que vêm na representação da *ascia* apenas um objecto concreto (a pá do coveiro, por exemplo, o cinzel com que se trabalhou a pedra...), significando a inumação ou manifestando que se trata dum túmulo não utilizado. Para nós, o texto de Faro – e não há motivo para duvidar da leitura de Estácio da Veiga, que a comunicou a Hübner por carta – é prova capaz de um sentido místico evidente» (p. 64).

Concluía afirmando que este testemunho único demonstrava influências culturais a que não podia ser alheio o cosmopolitismo derivado duma actividade mercantil por via marítima.

Como escreveu Silvio Panciera (1960, p. 701), estamos perante o «difficile problema del significato da attribuire alla figurazione dell'*ascia* sui monumenti sepolcrali della antichità». E Panciera enumera, em longa nota, o longo rol de artigos e de notas vindas a lume sobre este tema, desde 1944 até 1959, um tema que, diga-se, verdadeiramente apaixonou os epigrafistas ocidentais, a partir do momento em que se deu conta da profusão quer da frase *sub ascia est* ou *sub ascia dedicatum* (inclusive em siglas: S · A · D), quer da representação mais ou menos estilizada (semelhando, por vezes, um machado, outras uma enxó, outras ainda um martelo de pedreiro...), patente em muitos monumentos funerários das Gálias (um forte núcleo em Lyon, em Nîmes e em Arles, por



Fig. 10 – Ara com representação de áscia. Museu de Arles. Foto do autor.



Fig. 10A – Pormenor da áscia da ara anterior.

exemplo) (fig. 10) e também na zona nordeste da Península Ibérica<sup>10</sup> – nas «áreas de influência céltica», diz-se.

Na impossibilidade de tudo referir, permita-se-me que sintetize algumas das ideias apresentadas, para dar, depois, a minha opinião.

Considerou-se a áscia a representação do instrumento para trabalhar a pedra e a sua presença como elemento decorativo numa sepultura significaria, pois, que ela era nova, nunca fora nela sepultado alguém.<sup>11</sup>

Hélène Wuilleumier (1944) foi quem por primeiro considerou a áscia um signo místico, símbolo da vida eterna, tal como o martelo da divindade gaulesa *Sucellus* ou o machado dos Germanos, inclusive porque os seus cultores se integravam, predominantemente, em ambientes afectos ao sincretismo greco-oriental (Gália, Cisalpina, Ilírico).

J.-J. Hatt (1951) recusou esta interpretação. Em seu entender, a áscia simbolizava o acto solene da fundação; o rito de *dedicare sub ascia*, normalmente acompanhado de um sacrifício ou de uma libação, tinha por finalidade colocar o sepulcro sob uma protecção sagrada e intangível. Associado a defuntos que se identificam com nomes teofóricos, teve o seu ambiente primordial de difusão juntamente com os cultos orientais trazidos pelas tropas da *Legio VII Alauda* recrutadas na Ásia Menor e estacionadas na Dalmácia, onde o culto a Cibele gozou de grande prestígio. Segundo Hatt, o comércio completou a

<sup>10</sup> Cf. Balil, 1955 e 1964. Seria um total de 30 testemunhos na Península Ibérica, dos quais 14 em Barcelona e 7 em Tarragona, segundo Maria Giovanna Arrigoni Bertini (2006, p. 67-368, n. 3), autora que, ultimamente, se tem debruçado sobre este tema da áscia nas várias zonas do mundo romano (cfr. 2006a).

<sup>11</sup> Permita-se-me, a este propósito, um parêntesis de vida quotidiana: tenho um quadro de Nélio Saltão, *croupier* de profissão e pintor por devoção, que representa uma mesa de jogo; em vez da raqueta com que se arrebanham as fichas, o pintor decidiu deixar colado na tela o pincel com que a pintara. Uma atitude, portanto, em tudo semelhante à ideia que subjaz a esta interpretação: o instrumento autentica o 'artefacto'.

obra de difusão deste rito religioso que se foi ligando às práticas funerárias.

Para Paul-Louis Chouchoud e Amable Audin (1952 e 1954), trata-se de um instrumento para cavar, a pá do coveiro; a sua aposição no sepulcro indiciava, pois, o desejo manifestado pelo defunto – ou pela sua família – de ser inumado e não cremado.

Alberto Balil (1955) contesta a ideia da inumação e, para se ficar convencido da sugerida ligação com os cultos orientais, advoga a necessidade de dispormos de estatísticas fiáveis, mormente no que concerne à Península Ibérica, cujos textos carecem de mais cuidada revisão. Ainda que, entre as pessoas identificadas nos sepulcros consagrados *sub ascia* ou com esse símbolo gravado, abundem os militares, os escravos e os libertos e, de um modo geral, os nomes teofóricos; ainda que se não negue o importante papel das relações comerciais e a manifesta influência dos cultos orientais – há que aprofundar-se a análise da questão, opina Alberto Balil.

Jérôme Carcopino (1955), na medida em que algumas das representações se aproximavam da figura de um T, propôs que tal significaria uma adaptação, pelos cristãos de Lyon, do Y pitagórico.

Thévenot, por seu turno (1959), não enjeitou a possibilidade de haver lugar para a cremação; nesse caso, porém, afirmou, estaríamos perante a representação do instrumento usado como que para santificar o túmulo, mediante a «aspersão» de um punhado de terra.

J. Conneau (1966) engendrou uma «nova hipótese», sem dúvida assaz engenhosa: considerou que *ascia* não era uma palavra mas sim um conjunto de siglas, que desdobrou desta forma: A(*ctuarii*) S(*criptura*) C(*oncessio*) I(*n*) A(*eternum*). Algo de muito semelhante ao que encontramos hoje nos nossos cemitérios, em sigla (S. P.) ou por extenso (PERPÉTUA), para afirmar que se trata de uma sepultura perpétua. Uma «concessão perpétua registada por escrito», tanto em monumentos pagãos como sepulturas cristãs, opina, acrescentando que a desigual distribuição da sua ocorrência se deve a motivos jurídicos: inútil na Península Itálica, onde essa perpetuidade seria comumente aceite sem problemas; mais frequente nas províncias e, de modo particular, na Gália, talvez devido a leis próprias aí vigentes.

Para Paul Veyne (1982), o significado da áscia situa-se também no domínio jurídico: consagrar um sepulcro *sub ascia* antes mesmo de o dar por concluído servia para tornar indubitável um direito de propriedade; o monumento ficava inalienável, perante ‘ladrões’ de cemitérios ou herdeiros pouco escrupulosos, que não hesitariam em se apoderar do túmulo antes de ele ser ocupado.

Aliás, nesse mesmo sentido essencialmente jurídico se pronunciara Fernand de Visscher, que, no ano de 1963, publicara uma série de textos sobre este assunto: reserva exclusiva para o defunto; interdição de *deasciare* ou de *exasciare* (conceitos que Sívio Panciera igualmente analisará), violando, assim, a finalidade do monumento,

ao martelar-se, por exemplo, a inscrição com uma áscia. Aliás, é dele a ideia de que, a princípio, se devia abandonar efectivamente uma áscia sobre o túmulo.

Engenhosa é, igualmente, a sugestão de René Rebuffat (1971-1974), que, ao estudar a áscia patente no epitáfio de *Sextus Iulius Iulianus*, considera que o lapicida ali a gravou em jeito de... pedido de desculpa por não se fazer um monumento melhor!...

Enfim, uma panóplia de hipóteses, cada qual a mais sugestiva. E uma conclusão se poderá retirar: a áscia começou por ser um objecto de uso corrente, usado para preparar o túmulo; assumiu, depois, pela sua função específica, uma conotação simbólica, de evidente carácter apotropaico, protector – que assim se tem de interpretar a expressão a declarar que este monumento *sub ascia est*. Trata-se de um mecanismo mental e psicológico tão banal que não carece de demonstração – como a cruz em que Jesus Cristo padeceu se coloca sobre o caixão para eternamente proteger o defunto...

Há, porém, uma pergunta que fica no ar: que instrumento?

A frequência de áscias representadas em cupas não é irrelevante. A cupa tem, como se sabe, a forma de uma pipa. Já tive ocasião (2004, p. 10) de mostrar que, na minha opinião, mais do que a representação de uma pipa se pretendia inicialmente representar as entranhas abobadadas da terra, para onde o corpo descia. Seja como for, para além do sepulcro havia o caixão onde o cadáver era depositado ou a caixa (urna) que recolhia as cinzas.

Quando, a 26 de Maio de 1994, visitei o museu do Chateau de Montbazaillac, na região de Bordéus, pude aí admirar diversos exemplares – que assumiam forma variável de região para região – de um instrumento que, em francês, se designa *asse* (em flamengo, *essette*). Compõe-se de martelo, dum lado, com que, batendo, se fazem avançar ou recuar as aduelas; do outro, um ferro cortante recurvo, côncavo e arredondado, que serve para cortar a madeira no interior do tonel, a fim de o escavar e dar-lhe a forma abaulada. Trata-se, pois, de um instrumento próprio do tanoeiro e a sua semelhança com as representações das áscias em túmulos romanos é... inequívoca!

Isso mesmo verifiquei num dos exemplares de enxós de arrunhar patentes no Museu Nacional de Etnologia, de Lisboa, cujas reservas visitei a 13 de Fevereiro de 2007: configura, na verdade, o mesmo objecto (figs. 11 e 12)<sup>12</sup>.

De instrumento de tanoeiro, usado para preparar os caixões, a áscia passou, pouco a pouco, a ser esse símbolo protector: com ela, o artífice moldava a madeira

<sup>12</sup> Agradeço à direcção do Museu, na pessoa das Dras. Sandra Silva e Cármen Rosa, a gentileza de me terem cedido as duas magníficas fotografias desta peça, inventariada sob o nº D.10.6 e recolhida em 1982, fotografias expressamente tiradas pelo fotógrafo do museu, António Rento, para ilustrar este trabalho.



Fig. 11 e 12 – Enxó de arrunhar. Museu Nacional de Etnologia (n.º D.10.6). Fotos de António Rento.

a seu belprazer e das suas mãos saíam obras-primas; sob ela, descansava o corpo e o espírito no Além...

Não estamos, pois, perante nem enxada nem pá de coveiro nem martelo ou machado: é simples enxó de arrunhar, *asse* francês – palavra directamente derivada da latina *ascia*. E se outro argumento não houvera, este poderia ser decisivo também.

#### 4. CONCLUSÃO

Importará, neste final, voltar à razão do título: a ligação entre José Leite de Vasconcelos e as inscrições romanas como exemplo de um quotidiano vivido.

Na verdade, foi José Leite de Vasconcelos o cientista completo, pois praticou inteira interdisciplinaridade: o arqueólogo nunca desdenhou o epigrafista, o antropólogo nunca esqueceu o etnógrafo. E creio que esta digressão pelos monumentos epigráficos romanos – pétreos ou em mosaicos – vistos na sua globalidade, a epígrafe e as representações decorativas, salientou precisamente esse anseio global do fundador de um museu que se anteviu, a princípio, etnológico e foi arqueológico também.

Uma segunda conclusão se impõe: a grande importância que José Leite de Vasconcelos sempre atribuiu às inscrições romanas, zelando pela sua preservação, como monumentos ‘frágeis’ que eram; preservação que, no seu tempo, ainda não de uma mentalidade propícia e fomentadora da criação de museus locais, passava

obrigatoriamente pela vinda das peças para o museu nacional. E se o caso da cupa de Santa Margarida do Sado é, nesse aspecto, deveras paradigmático, não será despropositado transcrever na íntegra uma significativa passagem do vol. III das *Religiões da Lusitânia* (p. 195-196), onde essa atitude se encontra bem patente:

«No vol. II, pp. 122-123, disse eu que os monumentos que se conheciam do santuário de Endovélico estavam ao tempo distribuídos pela seguinte forma: cinco encravados na igreja dos Agostinhos, em Vila Viçosa; dois encravados na igreja da Boa-Nova; três em poder de um particular; os restantes no Museu Etnológico. Aqui acrescentarei que os cinco monumentos de Vila Viçosa foram mandados para o Museu Etnológico por S. M. El-Rei D. Carlos, como consta já d'*O Archeologo Português*, XI, 1; um dos da Boa-Nova cedeu-o também generosamente ao mesmo Museu a Junta de Paróquia da freguesia de Terena<sup>13</sup>; os três que estavam em posse particular adquirir-os por compra. De modo que, a não ser uma lápide que ficou ainda na igreja da Boa-Nova, e que não penso em obter, não só porque é difícil de extrair, mas porque está a salvo de qualquer danificação, todas as mais existem hoje no Museu Etnológico, de que constituem especial e importante riqueza».

3.º) Para além da cuidadosa leitura e interpretação do texto e estudo comparativo da onomástica e dos termos nelas patentes, José Leite de Vasconcelos dava particular atenção – e nisso foi também pioneiro – aos elementos decorativos, procurando rastrear, sempre que possível, o seu significado: meros objectos de uso quotidiano ou eventuais símbolos de uma outra realidade? A menção da vassoura no mosaico das Musas de Torre de Palma; a identificação do vassoiro no mosaico de Santa Vitória do Ameixial; e a interpretação da áscia como sendo, no seu início, mera enxó de arrunhar – podem constituir, assim, exemplos da magnífica lição que o Mestre nos soube legar!

## BIBLIOGRAFIA

- ALARCÃO, J. de (1973) – *Portugal Romano*. Lisboa: Editorial Verbo. 273 p.
- AUDIN, A. e BURNAND, Y., (1959) – «Chronologie des épitaphes romaines de Lyon». *Revue des Études Anciennes*. Bordeaux. 61, p. 320-352.
- BALIL, A. (1955) – «*Asciae* en España. Notas en torno a un rito funerario romano». *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 28, p. 123-127.
- BALIL, A. (1964) – «*Asciae* en España: nuevos materiales». *Archivo Español de Arqueología*. Madrid. 37, p. 171.

<sup>13</sup> José Leite de Vasconcelos não hesita em consignar, em nota, «os nomes dos beneméritos membros da Junta que, em sessão de 17 de Maio do ano de 1907, fizeram e assinaram a cedência». Para que conste!

- BERTINI, M. (2006) – «*Asciae in Hispania*». In SARTORI, A. e VALVO, A., coord. - *Hiberia – Italia / Italia – Hiberi*. Actas do Convegno Internazionale di Epigrafia e Storia Antica. Gargnano-Brescia, 28-30 aprile 2005. Milão. p. 367-382.
- BERTINI, M. (2006a) – *Il Simbolo dell'Ascia nella Cisalpina Romana*. Faenza: Fratelli Lega Editori. 250 p.
- CARCOPINO, J. (1955) – *Le mystère d'un symbole chrétien*. Paris.
- CIL II = HÜBNER, E. (1869 e 1892) – *Corpus Inscriptionum Latinarum – II*. Berlim: Apud Georgium Reimerum.
- CONNEAU, J. (1966) - «A. S. C. I. A. – Une nouvelle hypothèse». *Bulletin Archéologique du Vexin Français*. Guiry-en-Vexin. 2, p. 85-93.
- COUCHOUD, P.-L. e AUDIN, A. (1952) – «L'ascia: instrument symbole de l'inhumation». *Revue de l'Histoire des Religions*. Paris. 142, p. 36-66.
- COUCHOUD, P.-L. e AUDIN, A. (1954) – «L'ascia: note complémentaire». *Revue de l'Histoire des Religions*. Paris. 145, p. 18-29.
- DUNBABIN, K. M. D. (1990) – «Ipsa deae vestigia... Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments». *Journal of Roman Archaeology*. Michigan. 3, p. 85-109.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1984) – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis* (= IRCP). Coimbra: Instituto de Arqueologia. 2 vols.
- ENCARNAÇÃO, J. d' (1987) – «Monumento funerário posto a descoberto em Santa Margarida do Sado (Ferreira do Alentejo)». *Anais da Real Sociedade Arqueológica Lusitana*. Santiago do Cacém. 2ª série, 1, p. 29-36 [transcrição, com alterações, do artigo publicado no *Diário do Alentejo* de 16-5-1986].
- ENCARNAÇÃO, J. d' (2004) – Prólogo: «Mansão para a eternidade...». In FERREIRA, Ana Paula Ramos – *Epigrafia Funerária Romana da Beira Interior – Inovação ou Continuidade?* Lisboa: Instituto Português de Arqueologia, p. 9-11. (Trabalhos de Arqueologia; 34).
- ENCARNAÇÃO, J. d' (2008) – «A epigrafia do momento – grafitos... a comunicação sedutora!». Comunicação apresentada no Colloquio Borghesi (Bertinoro, 21-23 de Junho de 2007) subordinado ao tema «Opinione pubblica e forme di comunicazione a Roma: il linguaggio dell'Epigrafia» [no prelo].
- GÓMEZ PALLARES, J. (1997) – *Edición y comentario de las inscripciones sobre mosaico de Hispania. Inscripciones no cristianas*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider. (Studia archaeologica; 87).
- HATT, J.-J. (1951) – *La Tombe Gallo-romaine*. Paris: P. U. F.
- HELENO, M. (1962) – «A "villa" lusitano-romana de Torre de Palma (Monforte)». *O Arqueólogo Português*. Lisboa. N. s., 4, p. 322-326.
- HEp = *Hispania Antigua Epigraphica*. Madrid: Universidad Complutense. [Os dados epigráficos contidos nesta revista podem ser consultados em: [www.ucm.es/info/archiepi/aevh/index2.html](http://www.ucm.es/info/archiepi/aevh/index2.html)]
- ILER = VIVES, J. (1971 e 1972) – *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona: Universidad. 2 vols.
- IRCP = ENCARNAÇÃO, J. d' (1984).
- KAJANTO, I. (1982) – *The Latin Cognomina*. Reimp. Roma: Giorgio Bretschneider. 418 p.
- MORAND, I. (1994) – *Idéologie, Culture et Spiritualité chez les Propriétaires Ruraux de l'Hispanie Romaine*. Paris: De Boccard. (Publications du Centre Pierre Paris; 27). 430 p.

- NAVARRO CABALLERO, M. e RAMÍREZ SÁDABA, J. L., coord. (2003) – *Atlas Antroponómico de la Lusitania Romana*. Mérida: Fundación de Estudios Romanos; Bordéus: Ausonius Éditions. 427 p.
- NEIRA JIMÉNEZ, M. L. (1998) – «Reminiscencias de las *Lupercalia* en el agro lusitano. A propósito de un mosaico de la *villa* de Santa Vitória de Ameixial». In *L'Africa Romana*. Sassari : Università degli Studi. Vol. 12\*\*, p. 907-920.
- PANCIERA, S. (1960) – «Deasciare, exascisciare, exasciare a Salona e ad Aquileia». *Latomus*. Bruxelles. 19, p. 701-707. Texto ora integrado na monumental colectânea de trabalhos deste autor: (2006) – *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti – Scritti vari editi e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*. Roma: Edizioni Quasar. I vol., p. 581-586, com uma nota complementar, em que actualiza a bibliografia sobre o tema da ascia.
- PINHEIRO, A. (2004) – «O requinte em contexto rural: As Musas de Torre de Palma – Um exemplo português para a sobrevivência de um mito famoso». In FERNANDES, A., org. (2004) – *Actas do Colóquio Vivências do Mundo Rural em Portugal*. Viseu: Universidade Católica Portuguesa. p. 83-121.
- REBUFFAT, R. (1971-1974) – «L'ascia de l'építaphe de Sextus Iulius Iulianus». *Bulletin d'Archéologie Algérienne*. Alger. 5, p. 195-206.
- ROUGÉ, J. (1959) – «L'“ascia”, outil agricole?». *Latomus*. Bruxelles. 18, p. 649-653.
- SARGNON, O. (1957) – «À la ferme-villa romaine de Torre de Palma (Portugal)». *Revue Archéologique*. Paris. 50 (Jul.-Set.), p. 84-88.
- SUETÓNIO – *Os Doze Césares*. Lisboa: Editorial Presença, 1979. Tradução e notas de João Gaspar Simões.
- THÉVENOT, E. (1959) – «À propos du symbolisme de l'ascia: des thèses récentes à une thèse ancienne». *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-est*. Dijon. 10, p. 142-148.
- VASCONCELOS, J. L. de (1914) – «Excursão arqueológica à Extremadura Transtagana». *O Archeologo Portuguez*. Lisboa. 19, p. 300-323.
- VASCONCELOS, J. L. de (1989) – *Religiões da Lusitânia*. Reimp. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Vol. 3.
- VEYNE, P. (1982) – «*Monumentum rude ex ascia*». *Revue de Philologie*. Paris. 56, p. 189-190.
- VISSCHER, F. de (1963) – «Ascia». *Jahrbuch für Antike & Christentum*. Münster. 6, p. 187-192.
- VISSCHER, F. de (1963a) – «L'ascia funéraire». *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*. Bruxelles. 49, p. 309-318.
- VISSCHER, F. de (1963b) – «L'ascia funéraire». *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*. Bruxelles. 10, p. 213-220.
- VISSCHER, F. de (1963c) – *Le Droit des Tombeaux Romains*. Milão: Giuffrè Editore.
- WUILLEUMIER, H. (1944) – «L'ascia». *Revue de l'Histoire des Religions*. Paris. 128 (Dez), p. 40-83.