

# A RELIGIÃO ROMANA NÃO-OFICIAL NAS COLÓNIAS E MUNICÍPIOS DA LUSITÂNIA DURANTE O ALTO IMPÉRIO

JOSÉ D'ENCARNAÇÃO

## 1. AS INTENÇÕES DO COLÓQUIO

Quiseram os organizadores deste V Colóquio de História Antiga que ele tivesse como objectivos discernir qual a persistência e transformação dos cultos indígenas no mundo romano peninsular e bem assim averiguar qual o grau de penetração das crenças romanas e orientais no mundo pré-romano. Visava-se, ainda, saber se essa persistência e transformação (no que concerne às divindades indígenas) e se essa penetração das divindades orientais se teriam processado por uma via pública ou privada.

No primeiro caso, haveria que estudar a *interpretatio*; no segundo, uma adopção.

Contudo, pretende-se ir mais além, tentando abordar aspectos como a organização do culto, locais sagrados, função ideológica.

Quanto à organização do culto, haveria que detectar a existência de sacrifícios organizados, colégios sacerdotais, festividades – cujo eco nos chegasse através de à existência de templos ou de recintos sagrados.

A Arqueologia e à Epigrafia caberia papel importante na informação respeitante à existência de templos ou de recintos sagrados.

Já no que à função ideológica diz respeito, duas vias se nos abrem: uma, abordada por exemplo por Scarlat Lambrino em 1964 (*Les Cultes Indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien*, «Les Empereurs Romains d'Espagne» Paris 1965, pp. 224-242, sobretudo pp. 227-230), relaciona-se com o estudo das funções das diversas divindades; outra, pretenderá detectar a influência do sagrado no quotidiano pessoal ou do grupo – o que implicaria conotações sociais, económicas e políticas. Para tal, mais do que através de fontes literárias, teríamos que fazer uma investigação com base na história comparada das religiões, procurando descobrir a filosofia implícita, por exemplo, no texto epigráfico.

Foi-nos imposta uma *limitação geográfica*: as manifestações desses cultos nas colónias e nos municípios, com expressa exclusão das áreas marginais. Será, pois, restrita a investigação à área urbana.

E uma limitação cronológica: o Alto Império.

## 2. AS DIFICULDADES METODOLÓGICAS

No que à Lusitânia diz respeito, atingir os objectivos atrás citados encontra dificuldades metodológicas várias:

### 1) *Ausência de dados historiográficos*

Da maior parte dos aglomerados urbanos duma ou doutra forma referidos desconhecemos a localização, o estatuto, as características urbanas.

### 2) *Ausência de dados arqueológicos*

Raras são as zonas onde se procedeu a escavações arqueológicas sistemáticas: *Conimbriga*, *Idanha e Mirobriga* (Santiago do Cacém) – sitas onde hoje não há centros urbanos. E se o perímetro da Évora romana se pode mais ou menos determinar, tal como acontece com o de *Aeminium*, actual Coimbra, cuja muralha medieval parece ter assentado na muralha romana (J. Alarcão, *As Origens de Coimbra*, «Actas das I Jornadas do Grupo de Arqueologia e Arte do Centro», Coimbra 1979, pp. 23-40) – o mesmo se não poderá dizer de muitas outras:

– *Collipo* nem se sabe exactamente onde é («Conimbriga» VIII, 1969, p. 12);

– *Olisipo*, decerto na actual Lisboa, que área abrangeria? Onde se localizaria o *forum*?

– *Pax Iulia*, se hoje está ultrapassada a tese que a pretendia em Badajoz e se aceita a sua localização em Beja, onde era exactamente?

– *Ossonoba*: definitivamente posta de parte a sua identificação com as ruínas de Milreu (Estói), e apesar de o Prof. Pinheiro e Rosa ter indicado no IV Congresso Nacional de Arqueologia (Faro, Maio 1980) o traçado das suas muralhas – o certo é que pouco se sabe com segurança.

– *Salacia*: normalmente identificada com Alcácer do Sal, não apresentou ainda indícios duma área urbana definida, apesar da sua epigrafia monumental e sobremaneira importante.

– *Scallabis*: José Manuel Garcia crê ter encontrado argumentos para que a identificação com Santarém seja garantida, mas no fundo a problemática mantém-se como o Prof. Tovar a delineou em 1976. (*Iberische Landeskunde*, Baden-Baden, II, pp. 264-265).

– *Caetobriga*: as escavações recentes no centro de Setúbal mostram cetárias; nada de restos urbanos; terá sido Tróia?

– *Ammaia*: após o trabalho de J. Leite de Vasconcelos (*Localização da cidade de Ammaia*, «Ethnos», I, 1935, pp. 5-9), concorda-se em que a cidade se situou em Aramenha, mas qual a área de ocupação?

### 3) *A mobilidade dos dados epigráficos*

Raros são os monumentos epigráficos da Lusitânia que foram encontrados *in situ*, num contexto arqueológico preciso. Habitualmente, o que acontece é um dos casos seguintes:

a) o texto – e só o texto – é-nos transmitido por manuscritos ou livros antigos, tendo-se o monumento perdido; nem sempre é fácil distinguir onde acaba a autenticidade e começa a fantasia;

b) o local de achado não é referido;

c) o local de achado é impreciso: do Algarve, do Alentejo...

- d) são vários os locais de achado: cada fonte diz o seu...
- e) os monumentos foram reaproveitados (em muralhas, casas...)
- f) há uma indicação sumária do contexto arqueológico.

Nestas circunstâncias, que critérios se hão-de adoptar quanto ao valor a atribuir ao local de achado duma epígrafe?

Os textos com indicação dum dedicante colectivo (*civitas, municipium...*) pareceriam constituir uma excepção; mas também aí necessitaríamos da complementaridade dos dados arqueológicos. Haja em vista o que se passa com a placa a Lúcio Vero, dedicada pela *Colonia Pax Iulia* (CIL II 47), que foi encontrada na Herdade da Lobeira, nos arredores de Beja.

Por consequência, a limitação geográfica pode conter dificuldades insuperáveis.

#### 4) *Mobilidade da população*

Até que ponto não teria realidade, mormente no sul da Lusitânia, o hábito hoje designado por «residência secundária»? Residência onde os habitantes da cidade poderiam ter deixado marcas das suas devoções...

Tal como hoje, não haveria o costume de os habitantes da cidade se deslocarem no santuário campestre mais próximo? O caso de Endovélico, de que falaremos mais adiante, parece-nos a este respeito exemplar.

Em terceiro lugar, não será artificial a dicotomia urbano/rural? Arqueologicamente, talvez consigamos uma distinção, mas na mentalidade, nos elementos constitutivos da população, no carácter oficial dos cultos – que critérios de definição hãveremos de adoptar?

#### 5) *Culto oficial ou não*

Um derradeiro problema: que critérios se usarão para determinar se um culto detém ou não carácter oficial?

No que diz respeito às inscrições, poderemos talvez anotar como argumentos válidos os seguintes:

- a) o carácter oficial dos dedicantes (a cidade, os notáveis municipais enquanto tal), mesmo que a epígrafe tenha surgido em área rural;
- b) a forma do monumento;
- c) a existência da fórmula *D(ecreto) D(ecurionum)*;
- d) o local de achado (apesar das limitações já apontadas);
- e) o baptismo linguístico (no que diz respeito às divindades indígenas).

Vamos, pois, aludir somente aos dados epigráficos de que dispomos, aguardando que outros trabalhos completem a panorâmica que eles esboçam, falando por exemplo dos achados arqueológicos, nomeadamente esculturas.

A limitação cronológica sugerida não oferece problema, porque a maior parte dos textos data precisamente desse período.

Quanto à limitação geográfica, entre atender ao efectivo local de achado das epígrafes e sugerir probabilidades de proveniência, cremos que a primeira opção é mais justificável; por isso a seguimos.

### 3. O COLÓQUIO DE ESTRASBURGO

Subordinado ao tema geral *Sincretismos nas religiões grega e romana*, realizou-se em Estrasburgo, de 9 a 11 de Junho de 1971, um colóquio que abordou de certo

modo a temática que hoje aqui nos ocupa. Nele interveio o Prof. Robert Étienne, com uma comunicação que versou exactamente essa questão no âmbito da Península Ibérica (*Actas* 1973, pp. 153-163), explanando conceitos que viria a reproduzir mais tarde, no IV Congresso Internacional de Estudos Clássicos (Madrid, Setembro 1974), cujo tema foi «Assimilação e Resistência à cultura greco-romana no mundo antigo», no trabalho da equipa epigráfica do Centre Pierre Paris (R. Étienne, G. Fabre, P. Le Roux e A. Tranoy) intitulado «Les dimensions sociales de la romanisation dans la Peninsule Ibérique des origines à la fin de l'Empire» (*Actas*, Paris 1976, pp. 95-107, sobretudo pp. 101-105).

Aí se retomam, na prática, as ideias expostas em 1964 por Scarlat Lambrino (ERE, pp. 224-242), segundo este plano:

1. sincretismo e divindades indígenas (pp. 154-157);
2. sincretismo e culto imperial (pp. 157-159); [§] 3. sincretismo e divindades orientais (pp. 159-163).

Deixando de parte o ponto 2, que não nos interessa de momento, sintetizemos a doutrina apresentada:

1. No campo das divindades indígenas, detectam-se dois níveis de sincretismo, que são afinal duas fases da *interpretatio*:

1.º) o baptismo linguístico, que faz sair as divindades indígenas do seu isolamento, da sua unicidade, difundindo – através da existência de elementos comuns (radicais, sufixos) – a ideia duma certa permanência do divino;

2.º) a aproximação da divindade indígena latinizada duma divindade romana que se lhe assemelha: primeiro com os dois teónimos lado a lado, depois apenas com o teónimo latino precedido de *deus*.

Esta doutrina não tem sofrido críticas fundamentadas. De facto:

a) os testemunhos epigráficos documentam à saciedade o baptismo linguístico; mais: as divindades indígenas são homenageadas à maneira romana: forma dos monumentos, língua latina, formulários estereotipados que se registam por todo o Império;

b) a presença do vocábulo *deus*, dispensável para qualificar um teónimo sobejamente conhecido quer na área romana quer na indígena, encontra explicação quando qualquer desses teónimos sai da sua habitual esfera de culto.

Poderemos, contudo, levar esta ideia até às suas últimas consequências? Ou seja: a junção de *deus* a um teónimo clássico (por exemplo) será sempre, *necessariamente*, uma *interpretatio*, uma divindade indígena sob a capa duma divindade clássica?

2. No campo das divindades orientais, o sincretismo operou-se  
– com o culto imperial (são designadas «augustas», junta-se-lhes o *numen* imperial)

– com as divindades indígenas, como se documenta nos santuários de Mérida (Mitreu), Panóias e Quintanilla de Somoza.

Cultos que, na Lusitânia, se repartem predominantemente no Noroeste (Panóias) e na região de Mérida, são praticados por «peregrinos, indígenas romanizados, livres e ricos», «descendentes na sua grande parte de antigos escravos libertos, apegados (...) às divindades ibéricas» (p. 161), na medida em que tais cultos «ofereciam aos seus fiéis a possibilidade de não abandonarem lá por isso as antigas divindades e as suas crenças ancestrais» (p. 162). Assim se explicaria que, por influência dos cultos orientais, até as crenças indígenas tenham ressurgido (p. 162).

Esta influência «benéfica» parece-nos um tanto forçada: o recrudescer da religiosidade tem sempre causas complexas, onde se pode efectivamente incluir o espiritualismo das crenças orientais geralmente rodeadas de misticismo. Mas, porque não se poderá admitir uma causa comum que determinou um aumento de misticismo: revelado quer no recrudescimento dos cultos indígenas, quer no maior acolhimento aos cultos orientais?

#### 4. OS DADOS DA QUESTÃO

Enfim, são estes os dados então estudados do ponto de vista dos sincretismos, ponto de vista que é, de certo modo, o nosso. Dados que, na prática, pouco se alteraram de então para cá, em número ou em qualidade, sobretudo porque (insistimos) deixamos de parte as «áreas marginais» onde por exemplo se situam o santuário de Panóias e o santuário a Endovélico.

E seja-nos permitido abrir aqui um parêntesis a propósito desta divindade, venerada num decerto grande santuário sito em S. Miguel da Mota, Terena, Alandroal, que parece ter polarizado a religião das populações circunvizinhas (cfr. ERE, p. 227). Com efeito, a Endovélico foi dedicado um número ímpar de monumentos epigráficos (cerca de cem no actual momento da investigação); os seus veneradores provêm de largo leque social, económico e até cultural (como o provam o requinte da decoração, da elaboração da epígrafe e do próprio texto). Hoje, que temos à nossa disposição boas fotografias da quase totalidade desses monumentos – permitimo-nos perguntar se este será um culto duma área marginal a incluir nos cultos não-oficiais...

Portanto, a questão é esta: *que nos dizem os documentos epigráficos acerca das manifestações dos cultos não-oficiais nalgumas das consideradas áreas urbanas da Lusitânia?*

De acordo com a sugestão feita, escolhemos *algumas* colónias e municípios, segundo um critério *geográfico* e um critério *cultural*. Falamos assim de litoral e de interior – não se trata, apenas, de conveniência metodológica: há as correntes migratórias, a actividade económica, o «peso da tradição»... Falamos do grau de romanização, tal como ele se nos manifesta na onomástica.

Do litoral escolhemos *Salacia* e *Ossonoba*, dois portos. Do interior, *Aegitania* e *Ammaia* poderão ser exemplos do que se passa numa área de população predominantemente indígena; *Mirobriga* e *Pax Iulia* poderão elucidar-nos do que se passa em meio duma população nitidamente romanizada.

Omitimos *Conimbriga* e *Ebora*, entre outras, porque a sua epigrafia é conhecida e já foi comentada. Mérida interessar-nos-ia, por ser capital da província; mas a tese de García Iglésias não está publicada; aliás, ele próprio nos deu já um panorama-síntese do trabalho que tem entre mãos (*Epigrafia Romana en Mérida*, «Augusta Emerita», Madrid, 1976, pp. 63-73) – deixamos-lhe, portanto, essa tarefa que decerto não trairá as fundadas esperanças que o seu saber nos faz acalantar. De facto, só uma obra de conjunto, bem revista, nos poderá servir de base à investigação. *Olisipo* como importante porto de mar seria também um local do maior interesse; contudo, *Epigrafia de Olisipo*, de Vieira da Silva (Lisboa 1944) permanece ainda como a única obra de conjunto, carecendo de revisão, de ampliação e, sobretudo, de fotografias.

## 5. O PANORAMA

### 5.1. Centros urbanos do litoral

#### 5.1.1. Salacia

De Alcácer do Sal o *único* texto a considerar (CIL II 33) apresenta-se-nos logo à partida com dois problemas: perdeu-se e não se sabe exactamente donde veio. Desconhecemos, assim, todas as suas características formais e tipológicas. Don José Cornide (*Inscriptioens Lapidares de Varias Cidades Villas e Lugares do Reino de Portugal*, manuscrito n.º 746 da Biblioteca Nacional de Lisboa, datável do séc. XVIII) atribui-o a Alcácer do Sal, mas acrescenta que não sabe donde copiou esse texto, que, segundo a sua fonte informativa (desconhecida), se via «na esquina das casas da rua de Sieites» (sic). O texto faz parte, nesse manuscrito, dum pequeno conjunto doutros que hoje também se encontram perdidos, tendo, porém, um deles (CIL II 35) reaparecido recentemente muito longe de Alcácer do Sal.

É dedicado a *Isis Domina* por *M. Octavius Theophilus*, liberto de *Octavia Marcella Moderatilla*.

O epíteto *Domina*, usado sobretudo pelas mulheres (que constituem a maioria dos seus devotos), quer significar onipotência, soberania.

O dedicante é um liberto, de cognome teofórico; mas, pela identificação completa da sua *patrona* (pertencente, decerto, pela onomástica e pelo uso dos dois cognomes, à burguesia ali radicada), também ela se deverá ter associado à homenagem.

Os dois cognomes apontam para a segunda metade do séc. II, o que se enquadra bem na cronologia tradicionalmente aceite para a divulgação deste culto. Culto particular, praticado por indivíduos de estrato económico-social acima da média, num porto de mar com ligações documentadas com o Oriente, desde a Idade do Ferro.

As escavações e os achados recentes não forneceram outros vestígios de cultos orientais, enquanto a população detém cognomes orientais e a Arqueologia demonstra dia após dia esses contactos com o Mediterrâneo oriental (vasos gregos, escaravinhos egípcios...).

Mas também não há em Salácia cultos indígenas nem a população se identifica à maneira indígena. Muito forte é, sim, o culto imperial. E ainda recentemente (comunicação feita a 29.I.1981, na Associação dos Arqueólogos Portugueses, intitulada «Salacia, Urbs Imperatoria») chamávamos a atenção para a importância de CIL II 5182, um voto particular dum *Vicanus Bouti filius* – um indígena, portanto – ao imperador Augusto.

#### 5.1.2 Ossonoba

Faro também se revela mais inclinado ao culto imperial que aos cultos indígenas (de que não há até à data nenhum vestígio) ou mesmo aos cultos orientais, de que só resta um exemplo, também ele de proveniência pouco nítida: de Faro, vagamente.

Trata-se duma ara em calcário (45,5 × 25 × 20) dedicada a Cibele, a Grande Mãe dos Deuses:

M( <i>agnae</i> ) DIV( <i>um</i> ) MATR( <i>i</i> )	DEŪ( <i>m</i> )?
L( <i>ucius</i> ) AGRIVS	Vocatus?
SACERDQS	

(*palma*) CRINOBOL[*(ium)* F(*ecit*)?] [(*palma* ?)]

HAE 2699.

A palma adequa-se às atribuições de Cibele, deusa da vegetação, vencedora da morte. O *crinobolium*, sacrifício dum bezerro, visava a purificação dos crentes.

Portanto, apesar das reservas apontadas na interpretação de epígrafe, parece admissível que o texto menciona:

- um *sacerdote*, cuja identificação preferimos considerar incompleta, ou melhor, indecifrável no que diz respeito ao cognome; do gentílico *Agrius* temos outros exemplos na Lusitânia, que denotam, pelo contexto, grau elevado de romanização;
- Um *sacrifício*, cujas circunstâncias de realização não vêm explícitas: o sacerdote foi o agente ou o beneficiado?

Os textos a Cibele até agora documentados e a inexistência de outros em Ossonoba impedem melhor informação por enquanto. Contudo, parece-nos poder concluir que estamos perante *um culto com manifestações rituais públicas* (portanto, autorizadas), pois que se perpetuam numa inscrição, seguramente do século III, o que implica a existência duma *pequena comunidade de crentes*, pelo menos.

## 5.2 Centros urbanos do interior

### 5.2.1 Nitidamente indígenas

#### 5.2.1.1 Aegitania

A epigrafia de Idanha-a-Velha sofre do mesmo mal das restantes: a imprecisão dos locais de achado. Alguns textos vieram dos arredores e por isso teremos de deixar de lado o culto a *Igaedus*, cuja epígrafe proveio da ermida da Sr<sup>a</sup> do Almortão (J. d'E., *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*, Lisboa, 1975, pp. 199-200) e que, como divindade tutelar dos Egitanos, decerto teria um culto oficial e festividades anuais. Também omitiremos *Munidis Igaeditana* (ILER 885), que pode ter vindo de Monsanto (AP XIV 1909, pp. 176-8) e não de Idanha-a-Velha (Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, III 1913, pp. 509-510).

Efectivamente, os arredores patenteiam uma pujança de cultos indígenas: *Lares Cairieses*, em Zebreira (DIP, pp. 210-211); *Reva Langanitaecus*, em Medelim (Idanha-a-Velha) e Proença-a-Nova (Idanha-a-Nova) (DIP, pp. 263-268). Aliás, como em toda a região, cuja população apresenta uma onomástica marcadamente indígena.

Na «área urbana», as aras documentam cultos aparentemente oficiais:

- a I.O.M. (CIL II 5132, ILER 32), uma oferta em ouro feita por *Ti. Claudius Rufus*;
- a *Iovi*, por *Chryseros, Igaeditanorum libertus* (CIL II 435, ILER 72);
- a *Iuno* (de alguém?) (ILER 369);
- a *Venus Augusta (in honorem...)* (ILER 422) – Fernando de Almeida fala dum templo a Vénus (*Templo de Vénus em Idanha-a-Velha*, Lisboa 1969);

– a *Victoria* (ILER 504) – identificável com *Trebaruna*?  
– a *Marte*, várias, sugerindo a hipótese de existir um templo (D. Fernando de Almeida, «Revista da Faculdade de Letras de Lisboa» VI 1962, pp. 68-78).

Concluindo:

1. não se veneram divindades orientais;
2. na área urbana parece não haver vestígios de cultos indígenas;
3. as divindades clássicas não se nos afiguram alvo de *interpretatio*.

### 5.2.1.2 Ammaia

Começemos por rejeitar como teónimos: *Lovesius* (ILER 866), que é antropónimo e não provém de Aramenha; e *Taporo* (ILER 932), antropónimo também e de proveniência desconhecida.

Em segundo lugar, sublinhemos que é visível, nos monumentos epigráficos de *Ammaia*, a aculturação: o formulário é bem romano, as aras apresentam-se com gracioso acabamento, mormente no capitel (toros, fóculo...).

São bastantes os testemunhos epigráficos de *Ammaia* que nos interessam. Tal número poderá eventualmente ser reduzido, logo que se conheçam as coordenadas reais da localização da sua área urbana.

#### a) *Genius Oppidi Constituti*

Ara em granito (81 × 67,5 × 44), foi dedicada por um particular (L. ou C. Annius Valens) ao *Genius Oppidi Constituti*. Esta invocação não tem paralelos, ao que saibamos; *constitutus* significará «estabelecido», «organizado» – pelo menos é esse o significado que parece deduzir-se de várias passagens de Cícero: «civitas constituta» (*Agr.* 2, 10), «composita et constituta res publica» (*Leg.* 3, 42).

O monumento se, por um lado, realça o interesse que terão as escavações no local, por outro, dá-nos a conhecer uma divindade cujas características (indígenas?) e cujas manifestações de culto (oficial?) não estão definidas.

(*Bibliografia*: «Brotéria» XLV 1947, p. 629; AP III s. I 1967, pp. 213-4).

#### b) *Divindades indígenas*

##### b.1) *Ocrimira*

Ara em granito (53,5 × 26 × 24), datável do séc. II, foi mandada lavar por *Iulia Saturisca* (não *Aturisca*), uma indígena romanizada (como o prova a raiz céltica do cognome, *satur-*), a *Ocrimira*, divindade tutelar duma ribeira fria, na opinião de Scarlat Lambrino, que analisou a etimologia do teónimo.

(*Bibliografia*: DIP, pp. 255-256, foto 59).

##### b.2) *Toga Alma*

Árula em granito (39 × 24 × 12), achada reaproveitada em Barretos, pelo que teoricamente – se não fosse a indefinição da área de *Ammaia* não seria de referir aqui. A peça encontra-se realmente no Museu de Marvão.

*Toga* será uma divindade tutelar, como aliás o acentua o epíteto *Alma*, benfazeja, maternal, rarissimamente documentada na epigrafia (CIL VII 170 e CIL IX 60).



A homenagem é prestada por *Novela*, liberta de *Annia* (curiosamente, o gentílico – ? – do dedicante da ara ao *Genius Oppidi Constituti*).

(*Bibliografia*: DIP, pp. 280-282).

c) *I.O.M.*

Os textos a *I.O.M.*, de *Ammaia*, são mandados gravar por particulares, indígenas romanizados ou libertos.

1.º Uma ara (53 × 27 × ?) dedicada provavelmente por *Aelia Maxima, Tituli filia* (leitura nova em relação a AE 1950 214).

2.º Uma ara (93 × 36 × 31) dedicada IOVI O. M. por alguém (*T. Cateius Quietus?*) com os *tria nomina*; ausentes *sacrum* e a fórmula final. (Leitura nova em relação a AE 1950 211).

3.º Uma ara (56 × 26 × 22) a IOVI O. M. dedicada por *Fusca, Vituli liberta* (AE 1950 210).

d) *IOVI*

Até que ponto estaremos em presença duma divindade oficial, nesta ara (53 × 29 × 22) mandada fazer por *Faustus, Bassi libertus?* (AE 1950 212).

Concluindo: que fenómeno é este da relativa pujança deste culto a Júpiter? Culto rural ou urbano? Culto oficial ou privado?

## 5.2.2 Fortemente romanizados

### 5.2.2.1 Mirobriga

Apesar de gentílios próprios, ao que parece (*Pagusigus*, por exemplo), a população de *Mirobriga* não apresenta onomástica indígena e demonstra ter bons conhecimentos jurídicos, como o prova o uso frequente da palavra *heres* nas inscrições.

Os deuses oficiais ocupam aí lugar de relevo:

– *Vénus* é venerada por um *magister*, *C. Iulius Rufinus* (D. Fernando de Almeida, *Ruínas de Miróbriga...* 1964, pp. 48-49), portanto na sua aceção oficial de divindade tutelar dos *Iulii*;

– e também como *Victrix Augusta*, assimilada pois ao culto imperial, embora com características funerárias porque o texto é dedicado *in honorem* (CIL II 23).

– De características funerárias é igualmente a invocação a *Mars* (sem qualquer epíteto) *in honorem G. Pag(usigi) Marini* (CIL II 22).

De *Vénus* há, aliás, uma estátua e possivelmente um templo («Revista de Guimarães», 78, 1968, pp. 92-96).

Agora, que pensar do texto CIL II 21, dedicado *Aesculapio Deo* por *C. Attius Ianuarius, medicus pacensis?*

Seguindo a doutrina de Scarlat Lambrino, que expressamente cita *Aesculapius* (ERE, p. 226), a presença da palavra *deus* atestaria a assimilação da divindade romana a uma divindade indígena pré-existente, de nome desconhecido. Assim sendo, teríamos que considerá-lo. G. Pereira Menaut, ao estudar a outra epígrafe da Península em que tal circunstância se repete – *Asclepio Deo* (*Inscriptiones Romanas de Valentia*, Valencia, 1979, n. 2, p. 24; CIL II 3726) – não tira, porém, daí qualquer ilação. De facto, em Valência como aqui, onde os traços de indigenismo faltam, onde os próprios

dedicantes são libertos e usam *tria nomina* segundo as regras clássicas – a dúvida é legítima.

Seja-nos, pois, lícito optar pela *interpretatio*. Sobretudo porque o texto merece reflexão adequada e, como tal, urge a sua divulgação no mundo científico.

Mandado executar pelo herdeiro, *Fabius Isas* (1. 10-11), cujo cognome supomos ser um *hapax*, o texto refere: *testamento legavit ob merita splendidissimi ordinis* (1. 5-7). Por conseguinte, trata-se dum legado testamentário, não obstante não termos logrado encontrar outros exemplos epigráficos para a expressão *testamento legare*. Por outro lado, a fórmula seguinte – *ob merita...* – geralmente aplicada a pessoas, aqui atribuída mui presumivelmente à *ordo decurionum*, parece indicar o motivo do legado. Mas *méritos* porquê? As 1. seguintes (8-9) poderiam dar-nos uma achega, se por acaso não estivessem tão estragadas, reconstituindo-se sem problemas apenas a forma verbal *praestiterit*, cujo significado também não é dos mais claros. Daí que as propostas de reconstituição dessas linhas sejam as mais diversas (ver CIL II 21) nem sempre condizentes com o que se vê na pedra. Lemos:

[QV]QD EI [Q]VINQVATRI/[DI?]VM

ou:

[E]VM · QVO DIĘ QVINQVATRI/VM

As interpretações divergem:

– Álvaro d’Ors (*Epigrafia Jurídica...* 1953, p. 419), na sequência de Mommsen, cita o texto como exemplo de legado constituído por uma obra pública; para ele, Janeiro «legou uma estátua ao deus Esculápio, em atenção aos benefícios recebidos da *ordo* dos decuriões; parece tratar-se, continua A. d’Ors, (...) da cedência do local para realização dum banquete de quatro dias»; e acrescenta que a ideia de Hübner – cedência de dinheiro para jogos 6 «parece menos provável».

– Cruz e Silva (AB III 1946, p. 350), por seu turno, dá outra interpretação: «Ao médico estrangeiro fora concedido por um decreto do Conselho um lugar de honra nos jogos» e, portanto, a inscrição «faz preito de reconhecimento e admiração ao deus *Aesculapius* – pelas milagrosas curas realizadas».

– Para Scarlat Lambrino, citado por D. Fernando de Almeida, o raciocínio é diferente: a placa foi lavrada por a *ordo* de Miróbriga ter oferecido festejos a Esculápio.

Enfim, o mau estado da pedra e o facto de estar metida no alto numa parede, dificultando a leitura – impedem, por enquanto, certezas interpretativas. Aliás, o próprio texto é sibilino, sem paralelos conhecidos, prestando-se a forma *praestiterit*, conjuntivo decerto regido por um *quod*, a variadas interpretações. A sua discussão levar-nos-ia longe, afastando-nos mesmo do tema proposto. Contudo, uma coisa é certa: a eventual presença do vocábulo *Quinquatrus*, designativo duma festa tradicional em honra de Minerva, divindade que, tendo qualidades médicas, teria aqui cedido o lugar a Esculápio – sugere a existência, em Miróbriga, duma festividade oficial, que (atendendo à presença do vocábulo *deus*) poderia muito bem ser a continuação romana duma manifestação religiosa à divindade indígena com que Esculápio se teria identificado. Terá Miróbriga funcionado desde tempos imemoriais como local de peregrinação, com um santuário e outros edifícios públicos (há as termas, o circo...), onde o «Esculápio» indígena e, depois, o «Esculápio» romano, anualmente se festejava por causa das curas milagrosas operadas? Se a resposta for afirmativa – e talvez o prosseguimento das escavações um dia no-lo documente – teríamos aqui a confirma-

ção dum culto pré-romano que, através da *interpretatio*, continuava ao tempo dos Romanos com todos os foros de oficial.

CIL II 21 é, pois, muito importante: todos não seremos demais para correctamente o interpretarmos.

### 5.2.2.2 Pax Iulia

A população de *Pax Iulia* apresenta onomástica latina. Constituída predominantemente por indígenas romanizados e por libertos (ainda que tal condição não venha expressa nos textos e deles apenas se deduza), tem pretensões culturais, como se demonstra pelos formulários que usa, pela adopção duma antropónimoia bastas vezes ligada à mitologia, pela existência de epítáfios em verso.

Torna-se difícil tomar uma posição definida quanto à proveniência dos seus monumentos epigráficos: há-os que foram encontrados dentro da actual área urbana (aproveitados por exemplo nas muralhas e em construções), há-os que vieram das freguesias rurais e vários de origem desconhecida.

Manuela Alves Dias referir-se-á mais pormenorizadamente a toda esta problemática, na anunciada comunicação sobre as religiões orientais em *Pax Iulia*.

Textos votivos da área hoje urbana apenas três: a dedicatória à *Iuno* de *Secunda* (ILER 368), em forma de hermes, onde, diga-se de passagem, o N da 1.2 se deve desdobrar N(*ostrae*); o texto, hoje perdido, de carácter um tanto incerto de CIL II 45, testemunhado num desenho pouco claro de Frei Manuel do Cenáculo, por Hübner considerado como invocando *Iuventus*; e o monumento a *Serápis Panteu* (CIL II 46, ILS 4401).

Não querendo substituir-nos ao que M. Alves Dias irá dizer, pensamos que o monumento a *Serápis*, existente no museu de Beja, põe problemas:

a) *de tipologia*: a forma de grande bloco em jeito de aduela de arco com que hoje se nos apresenta não pode ser a original, pois, como muito bem nos sugeriu o Sr. Prof. Jorge Alarcão, a orientação do texto teria sido diferente. Por isso, o seu aproveitamento como aduela deve ter sido posterior, admitindo-se mesmo tratar-se de grande ara moldurada que depois se desbastou em arco no capitel e na base. Julgamos esta sugestão muito plausível, afastando-nos assim da hipótese recentemente publicada por M. Alves Dias («Conimbriga» XVIII 1978, p. 38).

b) *de paleografia*: os caracteres não se encontram gravados segundo as regras usuais no *conventus Pacensis*:

– a barra intermédia do E é mais curta, o que temos apontado como índice de texto não original;

– o G (sobretudo na 1. 3) e mesmo os C têm uma forma demasiadamente arredondada.

c) *de leitura*: na 1. 5, o primeiro antropónimo deveria ser um gentílico, tem terminação de cognome (*-na*) e só com muito boa vontade se pode ler aí *Stelina*, que aliás não tem paralelo; estranhámos mesmo que Hübner (CIL II, p. 1.072) registre *Stelina* como gentílico sem qualquer reserva. Será *Stelena*, atendendo a que em Córdova (ILER 5688) há um *ostiarius Stelenus*?

d) *de interpretação*

Tal como acontece noutras epígrafes já aqui citadas (de Idanha – ILER 422 – e de Miróbriga – CIL II 22 e 23) estamos perante um texto votivo com características funerárias: a mãe (...*Prisca*) erige-o *in honorem* do filho *indulgentissimus*, *G. Marius Priscianus*.

Hesitamos no desdobramento da fórmula final: *D(ecreto) D(ecurionum)* justificar-se-ia pela eventual imponência do monumento a figurar num local público e até encontraria apoio no relevo epigráfico que lhe parece ser dado. Algo de semelhante se passa, por exemplo, com a dedicatória a Apolo (ILER 172), de Gerona, que termina mais pomposamente: *l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)*. *D(ono) D(edit)* ou *D(edit) D(edicavit)* teria também uma justificação. Na realidade, fórmulas votivas é que, segundo cremos, não parece atestarem-se neste tipo de inscrições. O problema do desdobramento final não é, contudo, de somenos – pois da sua resolução depende em boa medida a resposta à pergunta: culto oficialmente reconhecido e/ou tolerado ou simplesmente particular?

Já mais inusitada será a organização textual. De acordo com a nossa interpretação, *filiu indulgentissimi* deverá referir-se a *G. Mari Prisciani*: não é estranha a sua colocação após *mater*?

O epíteto *Pantheus*, universo dos deuses, como surge num texto de Astorga (BRAH CLXIII, pp. 202-203), foi aplicado a Serápis pelo menos outra vez (n.º 777 da colectânea de VIDMAN, *SIRIS* 1969): deve entender-se como atribuindo a Serápis os poderes de todas as divindades, considerando-a uma divindade suprema, universal.

## 6. CONCLUSÕES

Propuséramo-nos verificar, com base nos dados epigráficos, até que ponto se podia falar, na Lusitânia, dum culto público às divindades indígenas e às divindades orientais, e qual a influência que tal culto poderia ter exercido.

Culto público houve-o, como vimos: demonstra-o a existência de inscrições, pois a inscrição é algo de público, de mensagem para se ler. A possível existência duma organização sacerdotal em Ossonoba para o culto de Cibele não se pode omitir. E no aro de Pax Iulia (como decerto M. Alves Dias acentuará) a presença dum *sodalitium Bracarorum* para o culto a Mitra prova-o também à saciedade.

Dum culto oficial é que não restam vestígios epigráficos, a não ser que se faça luz sobre o texto ao deus Esculápio, de Santiago do Cacém: as cidades, como tais, não se apresentam como dedicantes, à semelhança do que acontece, por exemplo, com o culto imperial.

Aliás, a que conclusões chegaríamos no quadro das chamadas divindades oficiais? Não seriam as mesmas? Que poderemos concluir nomeadamente acerca do culto a I.O.M. no âmbito da Lusitânia? É um culto oficial? Mas se os dedicantes são membros anónimos da população, pertencendo quanta vez ao estrato indígena?!... E as novas inscrições a Júpiter que dia a dia vão surgindo na área da Egitânia (distritos de Castelo Branco e Covilhã) uma das quais inusitadamente dedicada a Júpiter Supremo Sumo «Conimbriga» XXI, 1982, pp. 135-142 – mais alicerçam a ideia de que se torna muito difícil distinguir onde acaba a área privada e começa a área dos *sacra publica*, onde acaba a área urbana e começam as «áreas marginais».

Contudo, a dicotomia *litoral-interior*, coincidindo em grande parte com estouta *antroponímia latina antroponímia indígena* parece ser válida para a adopção dos cultos não-oficiais na Lusitânia:

Nos centros urbanos do litoral (*Salacia, Ossonoba*) a intenso culto imperial (são «abundantes» as referências a flâmines e a augustais) corresponde uma diminuição dos cultos às divindades clássicas, uma ausência total de cultos indígenas e uma certa abertura aos cultos orientais veiculados pelas relações comerciais.

Nos centros urbanos do interior, onde predomina a população de onomástica

indígena (vimos os casos de Egitânia e de Amaia), as divindades indígenas têm alguma importância, mas o culto a I.O.M. prestado por indígenas patenteia uma vitalidade impressionante.

Em Pax Iulia, centro urbano de interior mas colocado em encruzilhada de vias, com uma população que pouco diferirá no seu estatuto social e económico da de Salácia ou de Ossónoba, sofrendo muito embora outras influências culturais e religiosas (manifestas, por exemplo, na adopção das cupas como forma dominante de monumento funerário) – as religiões orientais penetram também facilmente.

Mirobriga será caso à parte, se a nossa interpretação foi justa: a população, bem romanizada, introduziu os seus deuses, assimilou-os ou não ao culto imperial, mas não teve força para apagar de todo uma tradição religiosa que ultrapassava o nível individual para se transformar numa grande manifestação colectiva – o culto localizado, tradicional, a uma divindade curativa, assimilou-se ao culto clássico a Esculápio (de resto não muito atestado na Península), transformando-se no culto a *deus Aesculapius*.

Mais não fosse que para pôr à consideração de todos a importância deste texto de Santiago do Cacém e o interesse que resulta da sua discussão e eventual comparação com outros idênticos que porventura apareçam – teríamos dado por bem empregue o tempo que ousámos roubar-lhes.