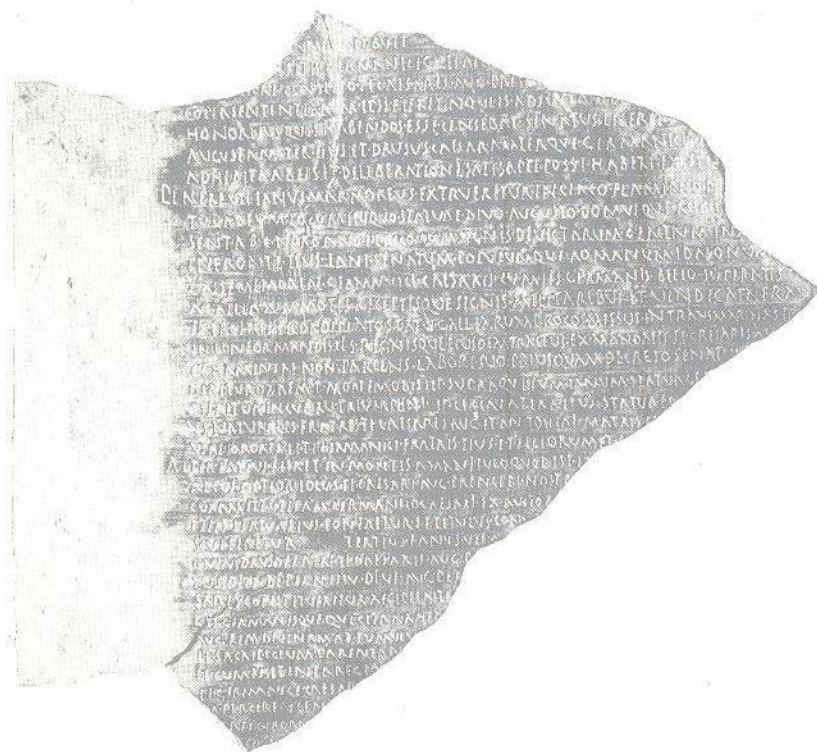


ANEJOS DE ARCHIVO ESPAÑOL DE ARQUEOLOGIA

IX

ESTUDIOS SOBRE LA *TABVLA SIARENSIS*

EDITADO POR
JULIAN GONZALEZ
Y
JAVIER ARCE



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

MADRID - 1988

ESTUDIOS SOBRE LA TABULA SIARENSIS

Anejos de Archivo Español de Arqueología IX

C.S.I.C. Madrid, 1988

Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo

JOSÉ d'ENCARNAÇÃO

Antes de entrar propriamente no tema que me propus apresentar-os *problemas metodológicos que se põem a quem pretenda estudar as divindades indígenas* — seja-me lícito evocar, com saudade, a memória de D. António Tovar, cujo falecimento ocorreu a 14 de Dezembro último. Evocação que, além do profundo sentimento de amizade que a ele me ligava há quase 20 anos, tem algo a ver com a temática que me ocupa neste simpósio. A D. António Tovar se deve o entusiasmo com que relançou os estudos da aculturação onomástica, num esclarecer de etimologias irradiantes de luz sobre o entrelaçar de culturas. Palomar Lapesa e Lourdes Albertos no domínio da onomástica, seus discípulos directos, e nós próprios quando dávamos os primeiros passos no desbravar da temática religiosa indígena — sempre o tivemos por Amigo, Conselheiro, Mestre. Nunca um obstáculo foi para ele pretexto de desencorajamento — antes, mais nos animava a prosseguir na pesquisa, aplaudindo sempre os resultados obtidos.

Que o Mestre descanse em paz e que a nossa dedicação perseverante seja con-digna homenagem à sua memória.

* * *

Considera-se neste simpósio, a pretexto da Tabula Siarensis, a época de César, Augusto e Tibério, ou seja, o consolidar da transformação dos costumes peninsulares nos mais variados domínios.

Vão abordar-se, de modo particular, os aspectos jurídicos; mas decerto não ficará mal, neste início dos trabalhos, atentar também na problemática religiosa e, sobretudo, reflectir sobre os pressupostos metodológicos em que, normalmente, tais considerações assentam. Neste, como noutros domínios, é tempo, quiçá, de meditação, na perspectiva de uma interdisciplinaridade emergente.

Passada a grande fase das guerras de conquista, começou de imediato a reorganização da Hispânia, numa tentativa experimental de «provincialização» de Roma, para usarmos a expressão de Patrick Le Roux (1982, 41), o qual assinala, nesse processo, dois factos decisivos: a resolução tomada pelo Senado de dar à península

uma nova organização provincial após a queda de Numância, e a colonização das Baleares com a ajuda de 3.000 colonos romanizados da Península Ibérica (*ibidem*). O exército teve, como demonstrou aquele historiador, papel determinante no estabelecimento de colónias, designadamente ao tempo de César e de Octávio (*o.c.*, 52), apesar da lentidão com que se processou a pacificação dos Ástures e dos Cântabros, e, após ela, o exército «foi, pela sua presença e pela sua acção, o normal prolongamento da conquista», «integrando-se, exemplarmente, numa estrutura provincial sucessivamente aperfeiçoada» (*o.c.*, 83).

Não vamos, porém, deter-nos sobre esta originalidade do exército romano peninsular. As alusões feitas visam tão somente sublinhar como, 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.

O frente-a-frente das duas mitologias-a indígena, naturalista, ingénua, e a do colonizador, organizada, sistemática e vistosa-tem constituído tema aliciante para os historiadores peninsulares, desde José Leite de Vasconcelos, nos primórdios deste século (1905), passando por Scarlat Lambrino (1965) e o Professor Blázquez Martínez (1962 e 1983). Por isso, ele é objecto de debate obrigatório nas reuniões científicas que se ocupam de aculturação ⁽¹⁾, no âmbito do Império, da Península ou, mesmo, da região. Está neste último caso o contributo dado por Júlio Mangas ao analisar a difusão da religião romana nas Astúrias: os documentos de que dispôs contribuem para garantir que, aí como por todo o Império, Roma nunca pugnou abertamente pelo desaparecimento, na população submetida, das crenças e dos cultos às divindades pré-romanas; esses cultos locais foram, em regra, respeitados nas suas características de «cultos privados». Tal não significa, porém, que Roma não haja expressamente apoiado as divindades romanas e os deuses que, embora estranhos ao seu panteão, eram considerados dignos de pública veneração — mas tal apoio, insiste-se, «nunca se materializou no envio de missões destinadas à conversão dos crentes noutros deuses» (*o.c.*, 168) ⁽²⁾. Como que para justificar o seu estudo localizado - nas Astúrias - salienta, muito justamente, Júlio Mangas que a romanização não foi um processo uniforme e geral: cada região teve, naturalmente, a sua dinâmica, fruto da convergência dos mais variados factores.

E aproximamo-nos, assim, da reflexão que, hoje, aqui, gostaríamos de propor. É que temos iluminado profusamente a fronteira da aculturação e, também, aquela faixa de terreno que fica já dentro do território cultural romano. *Haverá possibilidade de desviarmos um pouco os nossos holofotes para iluminar melhor o que ficou para trás, o território cultural, religioso, indígena?* ⁽³⁾

Quando, nos finais da década de sessenta, nos debruçámos mais demoradamente sobre a problemática da religião indígena peninsular, dispúnhamos fundamentalmente da metodologia aplicada por Leite de Vasconcelos: os nomes das divindades eram interpretados à luz dos conhecimentos linguísticos da época:

procurava-se-lhes parentesco entre as palavras indo-europeias, mormente as de raiz céltica, e daí se lhes deduziam os atributos, partindo-se do princípio, pacificamente aceite, de que, originalmente, o nome correspondia mais ou menos rigorosamente ao principal atributo da divindade. A análise de eventuais elementos decorativos dos ex-votos e as informações (geralmente escassas) fornecidas quer pelo conteúdo da epígrafe quer pelo contexto arqueológico do achado completavam as deduções.

Assim, por exemplo, *Bormanicus* era o deus cujo poder se revelava através da fonte termal curativa das Caldas de Vizela, junto da qual se encontraram duas inscrições em sua honra. Aliás, fácil se tornou relacionar o teónimo com outros vocábulos do património linguístico indo-europeu, a que a noção de «quente» não era, de forma nenhuma, alheia (Encarnação 1975, 143-148). Mas, linguisticamente falando, será que o teónimo *Bormanicus* pertence ao estrato ligúrico ou ao estrato céltico? Foi questão que logo se pôs.

Já o caso de *Endovellicus* foi mais polémico (Encarnação 1975, 181-185). A concentração num mesmo local – o santuário de S. Miguel da Mota, freguesia de Terena, concelho de Alandroal – de tão elevado número de ex-votos (inscrições e elementos escultóricos) levou Leite de Vasconcelos a considerá-lo um *genius loci* com virtudes medicinais. Esse atributo curativo estava documentado, em seu entender, pelos votos feitos *pro salute*, pela estátua de um hemiplégico e por aí se ter edificado uma ermida a S. Miguel, arcanjo tutelar da Medicina. A mesma opinião não perfilharia, mais tarde, Scarlat Lambrino, para quem o «hemiplégico» não passava de uma desajeitada representação escultórica da divindade em movimento. Para Lambrino, a decoração dos ex-votos – designadamente o javali, a palma, a coroa de louros, os génios alados – sugeria, de preferência, o carácter infernal da divindade, até porque também S. Miguel era o arcanjo vencedor da morte, a quem se encomendavam as almas. Nessa mesma direcção apontavam, aliás, as conclusões da análise linguística: A. Tovar (1950, 187-8), por exemplo, explicara o teónimo através de uma etimologia relacionável com vocábulos indo-europeus conotados com a significação de «muito negro», assaz adequada portanto a uma divindade infernal.

A investigação em torno de Endovélico revelava-se, pois, bem significativa: para a determinação dos seus atributos foram apresentados argumentos *de ordem epigráfica* (o conteúdo do texto), *de ordem arqueológica* (o contexto dos achados), *de âmbito iconográfico* (a decoração das epígrafes) e *de análise linguística* (a etimologia do teónimo).

Contudo, um outro elemento, de certa maneira anómalo, veio agitar os investigadores: as variantes do nome do deus. É que ele não se apresentava somente como *Endove(l)licus*, mas também como *Enobolicus*, *Endovol(l)icus*, *Indovellicus*... E eram mesmo variantes, ou seja, não resultavam – não podiam resultar – de uma simples distração do lapicida, atendendo, por um lado, ao cuidado com que, de um modo geral, os monumentos haviam sido preparados e, por outro, à circunstância de a mesma variante aparecer diversas vezes. A justificação, geralmente aceite, baseou-se nos diferentes estratos linguísticos a que os devotos pertenciam e, também, no

argumento de que, nessa altura, a língua não estaria completamente fixada, admitindo variantes dialectais.

Foi este, de facto, o motivo principal da nossa proposta de debate. Não será imperioso interrogarmo-nos sobre a validade dos argumentos em que, até agora, nos baseámos? Poderemos, por outro lado, continuar a insistir em ver nas divindades indígenas atributos *específicos* — deus da guerra, da saúde, do amor, da agricultura... — na sequência do que se conhece da mitologia greco-romana?

* * *

Quando iniciámos as nossas investigações neste domínio, cedo nos apercebemos de que superabundavam as hipóteses e faltavam as certezas. E mais: era, muitas vezes, sobre a incerteza que se construía uma hipótese, de pronto erguida a certeza pelo investigador seguinte. Daí que, quase em jeito de contestação às *Religiones Primitivas de Hispania*, de José María Blázquez Martínez, tenhamos procurado, *num regresso aos documentos* (epigráficos e documentais), fazer o balanço das certezas obtidas, designadamente no que dizia respeito à grafia dos teónimos (base de muitas das hipóteses) e à determinação dos seus atributos (Encarnação 1975). E se algum mérito teve o nosso trabalho foi o de relembrar dois aspectos que se nos afiguravam do maior interesse metodológico:

- 1.º enquanto se não conseguisse determinar a que unidade étnica pertencia uma divindade, a denominação mais adequada para a classificar seria a de *indígena* (Encarnação 1971);
- 2.º várias divindades, ainda que originariamente pré-romanas, tiveram, durante imenso tempo da ocupação romana, um culto bastante alargado, que assumiu, no entanto, uma conotação local patente na adopção de epítetos. Estavam neste caso, entre outros, *Arentius*, *Ataegina*, *Cosus*, *Mumis*, *Nabia*, *Reva* e, sobretudo, *Banda* (Encarnação 1973).

Esta segunda ideia já se encontrava esboçada, aqui e além, mas não fora ainda vivamente consciencializada. M. L. Albertos (1975, 49-55) adoptou-a de imediato, até porque ela vinha na sequência das suas anteriores pesquisas:

«(...) Há aqui, concluía aquela notável epigrafista, abundante campo de investigação para linguistas, arqueólogos, etnólogos, historiadores, etc., no domínio da proto-história hispânica e dos vestígios dos povos indígenas sob o domínio romano. A todos eles ofereço os múltiplos problemas que abordei, confiante de que uma investigação profunda e conjunta logrará derramar alguma luz no seio das trevas de hoje» (o.c., 55).

María de Lourdes Albertos referia-se, de modo particular, ao estudo das chamadas «organizações suprafamiliares», mas é justamente com elas que se prende o estudo da religião pré-romana, porque, de facto, a questão que se nos põe é a de saber se poderemos, hoje, ir abandonando a designação pontualmente adoptada de divindade *indígena* para a substituímos pela de divindade *asturiana*, *céltica*, *ibérica*, *lusitana*...

A interrogação prende-se, obviamente, com a questão dos epítetos e chama, de novo, a primeiro plano a *análise linguística* e, também, *os dados arqueológicos*.

* * *

Até há muito pouco tempo, eram as fontes literárias – Estrabão, Avieno, Plínio... – que se aduziam para provar a localização dos vários povos habitantes da Península antes da chegada dos Romanos. Procurava-se, sobretudo, a sua interpretação no terreno, tentavam-se as localizações de topónimos e etnónimos (Schulten, 1959 e 1963; Tovar 1974, 1976). Foi um labor quase exaustivo, onde, à falta de outros elementos, o raciocínio teórico pontificou. Contudo, o incremento dado à Arqueologia em Espanha e em Portugal nomeadamente a partir da década de 60, com a consequente publicação de resultados das campanhas – que, valha a verdade, só agora começou a ser verdadeiramente significativo no que respeita ao rigor e à quantidade de informação que veiculam – esse incremento da Arqueologia trouxe nova luz às questões anteriormente abordadas. Por outro lado, o progresso dos conhecimentos linguísticos, quer das línguas indo-europeias quer das escritas pré-romanas peninsulares, abre igualmente inovadoras perspectivas de análise.

Daí que, neste aspecto, nos pareça pioneira a forma como J. Luis Melena, da Universidade do País Basco, se propôs estudar, recentemente, o culto à deusa Nábia e a problemática que a envolve (Melena, 1984), ou as relações do deus *Salama* com a montanha de Jálama e a epigrafia do antigo *Corregimiento* (Melena, 1985), reunindo e procurando uma interpretação global para os testemunhos epigráficos, arqueológicos e linguísticos – no fundo, aquilo que nós próprios e M. L. Albertos havíamos, em diversas circunstâncias, preconizado.

Agora, a questão que se põe é, efectivamente, esta: *como agir? como interpretar?*

É que, não há dúvida, quando uma hipótese se afigura válida ao investigador – quer ele seja epigrafista, arqueólogo ou linguista – torna-se fácil, *relativamente* fácil, obter argumentação a seu favor, porque inclusive, importa frisá-lo, estamos inconscientemente eivados de algumas décadas de (pre)conceitos, que hoje em dia quicá precisemos de pôr em causa a cada momento do percurso. Não numa vontade cega de tudo questionar para, alfim, se não chegar a sítio nenhum mas num saudável espírito crítico que jamais se pode deixar embotar. Aqui, também, partir para a investigação com ideias já formadas redundando em pura perda, é impedimento a que não se veja claro.

O acervo de documentação reunida talvez possibilite já uma retrospectiva metodológica que identifique o caminho andado, as metas atingidas, os pontos obscuros, as conclusões falseadas, e que, simultaneamente, aponte novas direcções de pesquisa.

No domínio da religião pré-romana, fizemos já as obras de síntese que englobam, por vezes problematizando, os dados obtidos (Blázquez, 1983). Chegou a altura de ir mais além, de ultrapassar a simples enumeração (Blázquez, 1975) para

nos questionarmos sobre a *qualidade*, o *significado*. E também sobre a *validade* dos métodos utilizados.

Não temos, ainda, soluções, nem decerto as poderíamos ter no actual momento da pesquisa, mas não queremos deixar de focar alguns dos casos que, em nosso entender, podem ser significativos para a adopção de uma metodologia analítica mais rigorosa. Referimo-nos às divindades indígenas que apresentam epítetos – falaremos de *Banda*, *Arentius* e *Nabia* – e àquelas cujo nome apresenta variantes (exemplificaremos com Endovélico e Trebaruna).

Banda

1. Considerámos plausível reduzir a uma só divindade os dativos *Bande(i)*, *Bandi* e *Bandu(a)e* que surgem nas epígrafes. D. Fernando de Almeida (1965) preferira, cautelosamente, chamar-lhes «divindades lusitanas do grupo *band*»; mas a nossa opinião é clara: pensamos que o nome do deus será *Banda*, *Bandua* ou *Bandis*, consoante o dativo patente na inscrição; mas trata-se, de qualquer maneira, de variantes fonéticas do nome da mesma divindade.

2. Os vocábulos que acompanham o teónimo detêm carácter adjectival e formam-se a partir de etnónimos ou de topónimos com os quais o deus está relacionado. Por conseguinte, é normal que, numa dada região, os epítetos sejam os mesmos: *Brialeacus* é o epíteto próprio da divindade protectora da região onde hoje se situa Orjais (Covilhã) ou do povo que, ao tempo dos Romanos, a habitava (Encarnação, 1975, 125-126); *Isibraiegus* referir-se-á à área em que fica actualmente Bemposta (Penamacor) ou ao seu povo (Albertos 1975a, 1208); *Vortaeceus* protegeria uma zona do distrito de Castelo Branco ou as suas gentes (Garcia 1976, 149). Nesta ordem de ideias, não repugna considerar que, algumas vezes, o deus seja invocado somente pelo seu epíteto (Encarnação 1984, 15).

Tendo em conta as duas premissas anteriores, afigura-se-nos lícito apontar como pistas de trabalho as seguintes:

a) confirmar, com argumentos de ordem linguística, o carácter substantivo do vocábulo **banda*, na certeza de que da sua aceitação resulta, repetimos, a consideração de que estamos, primeiro, perante uma divindade só (Encarnação 1975, 142-3) e não várias (cf. ILER 750-763) e, segundo, que essa divindade será necessariamente uma divindade protectora, sem qualquer outro atributo específico ⁽⁴⁾;

b) procurar elementos, ainda de ordem linguística, que justifiquem as variadas flexões;

c) pesquisar na toponímia, na etnonímia ou, até, na antroponímia, o significado real dos epítetos.

Arentius

Põem-se, em relação a este deus, as mesmas questões que apontámos para *Banda*. Também aqui o teónimo teve mais do que uma flexão, *Arantio* e *Arentio* (no

dativo), e apresenta um outro aspecto sugestivo: a forma feminina *Arentia*. Assim, a divindade surge designada apenas pelo nome no masculino (*Arentio*) (ILER 726) sozinho ou acompanhado pelo feminino (*Arentiae et Arentio*-ILER 724) ou individualizada por um epíteto (*Equotullaicensis* – FE 27 –, *Tanginiciaecus* – ILER 724). Como seria de esperar, quando ambos são venerados na mesma região, têm epítetos iguais: é o que se passa em Ferro (Covilhã), onde assumiram a designação *Ocelaecus*, que M. L. Albertos (1985, 470-474) considera formada a partir do elemento toponímico *Ocelum*; e em Cória, com o epíteto *Amrunaecus* (Rodríguez Hernández, 1966).

Curiosamente, ao contrário do que parece suceder com *Banda*, tem sido aceite sem restrições não só o carácter substantivo de *Arentius* como também a sua unicidade (Pereira, 1936), não sofrendo contestação a alternância linguística *a/e* (*Arantius/Arentius*), considerada normal. Na sequência do recente contributo de M. L. Albertos, há, pois, que determinar a etimologia dos outros epítetos, designadamente *Amrunaecus*, uma vez que *Cronisensis* é de leitura duvidosa e *Tanginiciaecus* *poderá, de facto, estar relacionado com o antropónimo Tanginus* (embora fique por documentar, neste caso, se o deus tutela uma família, um clã ou uma tribo).

Nabia

Este teónimo aparece mais vezes isolado (7 ou 8 testemunhos) do que acompanhado por epítetos (cf. Melena 1985, 236-240). Os epítetos documentados até ao momento são: *Arconunieca*, *Corona*, *Elaesuaræga* e *Sesmaca*.

E também neste caso há grafias diferentes do teónimo: *Nabia* e *Navia*. Para essa «oscilação» entre o *b* e o *v* se procurou uma justificação geográfica: P. Le Roux e A. Tranoy, por exemplo, consideram que interessaria ver se o apelativo *Nabia* não correspondia ao «conventus» bracarense sendo a grafia com *v* própria dos povos do território de Lugo (1974, 254 n. 28); Melena (1984, 240) refuta, porém, essa hipótese, reduzindo a questão – e bem, em nosso entender – aos seus aspectos meramente fonéticos.

Deixando de parte a viabilidade – que nos parece difícil de sustentar – de o epíteto *Corona* poder justificar a possibilidade de *Nabia* ser entendida, no caso citado, como par do deus *Coronus* (Le Roux-Tranoy 1974, 255), assinalemos duas questões versadas por J. L. Melena e que são, para o tema que nos ocupa, verdadeiramente paradigmáticas. A primeira é a análise que faz (p. 243-5) das teses explicativas da raiz etimológica do teónimo; a segunda, a relação entre o culto da deusa e o contexto arqueológico dos seus testemunhos.

À deusa fora atribuída uma característica aquática, com base nos seguintes argumentos:

- 1) existem dois rios com a designação *Navia*;
- 2) há rios perto dos locais onde as aras se encontraram;
- 3) uma das aras (ILER 886) provém do Quintal do Ídolo, de Braga, local de culto às águas;

- 4) o teónimo pode relacionar-se com o vocábulo sânscrito *nāvyā*, que significa «curso de água».

Melena, tendo provado que a forma mais correcta do teónimo é *Nabia* e não *Navia*, contesta a sua relação com o hidrónimo *Navia* e a sua etimologia a partir do sânscrito; por outro lado, a ara que deu azo ao seu trabalho apareceu num local onde só muito dificilmente se poderá ver uma relação com o elemento aquático, praticamente inexistente ali. Opta, pois, por ver no *b* a «sonorização secundária, em posição intervocálica de um **p* original» e sugere a ligação do teónimo com as *Napaeae* referidas por Virgílio (*Geórg.*, IV, 535), ninfas dos bosques e dos montes (de *vάπη*, vale com árvores). Daí que opte por ver em *Nabia* «uma deusa indígena dos vales selvosos, dos bosques e dos montes, como a Diana latina, vales que, no seu fundão, poderiam acolher a presença dum rio – o que explicaria o hidrónimo e a caracterização de que *Nabia* fora objecto e, de modo particular, o seu vínculo às divindades aquáticas» (244-5).

A segunda questão abordada por J. L. Melena é a relação entre o culto da deusa e o contexto arqueológico dos seus testemunhos. Distribuindo-os no mapa, J. L. Melena formou quatro grupos: o lucense, o orensano, o bracaraugustano e o cacerenho. E verificou ser possível seguir as vias de difusão deste culto a partir de Bracara.

Compreender-se-á, agora, porque nos demorámos um pouco sobre o exemplo de *Nabia*. E que ele é, de facto, significativo: primeiro, porque ilustra a contestação a uma etimologia proposta, ainda que o seu autor, de certo modo peado pela interpretação tradicional, tenha procurado encontrar, no fim, uma talvez forçada solução de compromisso (se é uma espécie de deusa Diana, afigura-se-nos que só muito remotamente Nábia possa ter características aquáticas...). Depois, porque há já uma primeira preocupação de relacionar com o povoamento e as correntes migratórias a área de expansão de um culto.

* * *

Analisemos, agora, dois exemplos de teónimos em que não há epítetos, apenas variantes gráficas do seu nome: *Trebaruna* e *Endovellicus*.

Trebaruna

Quando só eram conhecidas duas aras a *Trebaruna* (cf. Encarnação 1975, 288-291), aceitou-se a etimologia céltica do nome: *Trebaruna* equivaleria a *Treboruna*, o elemento *trebo* significa 'casa', *runa* é 'segredo'; portanto, o teónimo significa 'segredo da casa' e *Trebaruna* «seria, pelo menos originariamente, um *penate*, um génio doméstico» (Vasconcelos 1905, 301).

Contudo, anos depois, registava-se *Trebaronne* em dativo (ILER 940), *Trebaronna* (García, 1984, 71-72) e, ainda, *Trebaroni* (ILER 942).

Todos estes achados se localizavam no aro de Castelo Branco, salvo o último que era de Cória. Em todo o caso, na mesma área de influência lusitana. Como justificar, pois, as variantes?

Porque uma das aras fora mandada fazer por um soldado, que erigira à deusa Vitória um outro monumento de «quase o mesmo feitio e dimensões» (o.c., 301), Leite de Vasconcelos levanta a hipótese de Trebaruna ter passado, em dada altura, de divindade caseira a divindade da guerra, acrescentando, porém, à cautela:

«Todavia, não quero dar à minha hipótese mais valor do que ela tem; para ela se transformar em facto positivo era necessário que aparecesse uma inscrição em que os nomes Trebaruna e Vitória estivessem enlaçados (...)» (*ibidem*, 302).

Mas se Scarlat Lambrino (1957), embora apoiando a tese de génio tutelar – quiçá inclusive dos Igeditanos –, refutou a identificação Trebaruna/Vitória, J. M. Garcia, ao invés, ficou entusiasmado com a ideia e procurou documentá-la, mediante a verificação de que praticamente coincidiam as áreas de culto de Vitória e de Trebaruna:

«É nossa convicção – escreve J. M. Garcia (1984, 76) – que a *Victoria* (...) é a deusa *Trebaruna*, com a qual o culto foi assimilado sincreticamente, embora possam ter decorrido, pelo menos durante algum tempo, de uma forma paralela, devido a talvez ambas poderem conceder a «vitória» contra os vários tipos de adversários que atingiam a terra e os homens».

Por conseguinte, quanto aos atributos da divindade, a argumentação variou de investigador para investigador e as interpretações dadas tinham, no fundo, mais a ver com a óptica histórica de cada um do que com argumentos verdadeiramente plausíveis.

E, realce-se, às variantes *-runa*, *-ronna*, *-roni* (dat.) não foi dado grande relevo, aceitando-se, sem mais questões, a ideia de estarmos perante variantes dialectais, que, no entanto, ficavam por explicar.

E a mais forte razão de ser desta nossa comunicação reside exactamente no que achámos em Agosto de 1985: na península de Lisboa, mais propriamente em Cascais, uma ara oferecida a *Triborunnis* por *T. Curiatius Rufinus* (FE 59). O dedicante não era um soldado, não era um indígena de primeira água: era seguramente, pelo gentílico, um estrangeiro à Península Ibérica. E, na zona, o culto a Vitória era desconhecido.

Mas seria *Triborunnis* identificável com *Trebaruna*?

Se partirmos do princípio que não parece viável existirem, no mesmo espaço e na mesma época, duas divindades com nomes idênticos – passíveis, portanto, de confusão – lógica se apresenta a conclusão de que estamos perante duas variantes do mesmo teónimo. A época é, de facto, a mesma; o espaço não tão extenso que não admita confusões nem os locais de achamento tão próximos que se não justifiquem as divergências.

Antes, porém, de passarmos adiante, afigura-se-nos importante repetirmos que, metodologicamente, partimos do raciocínio atrás enunciado:

- 1º não é admissível que, na mesma época, dentro do mesmo espaço cultural, haja duas divindades com nomes muito semelhantes;
- 2º as duas «divindades» em questão, *Trebaruna* e *Triborunnis*, são veneradas na mesma época, dentro do mesmo espaço cultural e têm nomes semelhantes;

Logo,

Trebaruna e *Triborunnis* não podem ser divindades diferentes mas duas formas diferentes de designar a mesma divindade.

Como se vê, o peso de argumentação reside na premissa maior, a qual, por seu turno, tem a fundamentá-la não só o senso comum como também as variantes do teónimo Endovélico e de Banda (exemplo: *Tueraeus/Toiraecus* – cf. Encarnação 1975, 292).

Mas a diferença será apenas fonética, não implicando qualquer outro cambiante significativo mormente a nível dos atributos divinos?

Admitamos que é a mesma divindade: que explicação válida se há-de produzir para justificar a diferença de grafia, que, afinal, não é assim tão insignificante como isso?

— *Uma razão de ordem cronológica*: uma forma evoluiu para a outra? Nesse caso, qual a mais antiga? De que critérios se deverá lançar mão para justificar a antiguidade - etimológico? epigráfico (cronologia do monumento)? ⁽⁵⁾

— *Uma razão de ordem étnica*: cada forma corresponde a diferente etnia? Nesse caso, quais? como determiná-las?

No *ager igaeditanus*, *Trebaruna* é venerada por gente que à maneira indígena se identifica (Toncius Toncetami filius, Voconus Voconis filius, etc.), oferecem-lhe em sacrifício uma ovelha de um ano (Tovar, 1967); no *ager Olisiponensis*, o ofertante está bem romanizado, ostenta os *tria nomina* e um gentilício de vetusta tradição.

Mais do que ter já respostas, cremos que importa, neste momento, ter as perguntas, interrogarmo-nos sobre a validade dos nossos raciocínios, a fundamentação real dos nossos argumentos.

Neste caso concreto da alternância *Trebaruna/Triborunnis*, a preocupação foi procurar pistas que não só não contrariassem a nossa hipótese como, inclusive, lhe pudessem dar uma certa viabilidade. Daí que tenhamos escrito:

«(...) Ao tratar de *Trebopala*, teónimo que lê na inscrição lusitânica de Cabeço das Fráguas (Pousafoles, Sabugal), António Tovar relaciona-o com o radical indoeuropeu *treb*, «que significa 'casa' em irlandês antigo» (Tovar 1967, 246) e considera da mesma raiz o topónimo *Tribola*, cidade da Baixa Andaluzia. Por outro lado, Vendryes (segundo julgamos poder deduzir de uma nota de Tovar, p. 256) chegou a propor que se corrigisse *Trebaruna* para *Treboruna*» (FE 59). Estava, pois, foneticamente explicada a diferença: o primeiro elemento era, afinal, o mesmo – *Treba-* equivalia a *Treba-*; a *Tribo-*; o segundo não oferecia dificuldades – *-runa* = *-roni* = *-runni*. Ficámos contentes com o resultado. Com razão ou sem ela é o que resta saber.

A questão arrastava com ela uma outra mais interessante ainda: a que se

prendia com os atributos da divindade. Até aqui, a etimologia céltica servira: Trebaruna era um génio familiar. A ara de Freiria (Cascais) não tinha, a esse propósito, um texto elucidativo: só dava a entender que proviera de um santuário; fora, ademais, achada em reaproveitamento, sem contexto arqueológico preciso. Agarrámo-nos, no entanto, a um dado importante a nossos olhos: a existência, nas proximidades, de abundante e perene manancial donde tem origem uma ribeira. Interrogámo-nos: terá a divindade algo a ver com o culto das águas? Cá está: *o nosso raciocínio foi, à partida, condicionado pela ocorrência da nascente* – tal como, de certo modo, Leite de Vasconcelos o fora pelas duas aras dedicadas pelo mesmo soldado a duas divindades diferentes. O seu raciocínio saiu errado, porque não é obrigatório que uma pessoa preste culto sempre à mesma divindade ou a divindades com as mesmas características. Mas Leite de Vasconcelos «ignorou» esta razão que o teria impedido, inclusive, de lançar a hipótese. Será que neste – como certamente noutros casos – a condicionante obnubilou o pensamento, impedindo-o de ver correctamente? O certo é que cedemos à tentação e obtivemos argumentação para responder afirmativamente:

«Ora A. Tovar relaciona com o elemento ‘runa’ (de Treba-runna) o hidrónimo *Aronna* (hoje, Aronde, afluente do Oise» (FE 59).

O paralelismo fonético justificava, pois, a conclusão:

«O vocábulo *Triborunnis* podia ter sido formado a partir de um composto que significasse primitivamente ‘casa de água’ – passando a ser *Triborunnis* a divindade protectora da nascente».

Estávamos, por conseguinte, muito longe do génio familiar...

E uma terceira questão se põe: das duas formas qual a mais pura, qual a mais próxima da etimologia original? E, relacionada com esta, uma quarta: corresponderão a dois povos diferentes ou a dois estádios da romanização? E ainda: foi da península olisiponense que o culto se estendeu à Egitânia ou efectuou-se o percurso no sentido inverso?

Interrogações para que, de momento, não haverá decerto uma resposta. Há, porém, que procurá-la: no paralelismo dos achados arqueológicos, na análise onomástica dos dedicantes. No caso vertente, seríamos tentados a considerar mais antigas as formas registadas no aro egitaniense, atendendo ao modo mais arcaico (um só nome e o patronímico) como se identificam os dedicantes. Mas não é hoje facto assente que a romanização não teve um ritmo uniforme e que, por isso mesmo, diferentes estádios culturais podem ter coexistido no tempo, como de resto ainda acontece nos nossos dias, quase no dealbar do século XXI?

O exemplo de *Triborunnis* sugere, aliás, mais uma reflexão, que se prende com o *contexto religioso* de cada um dos dois testemunhos.

Sensivelmente da mesma zona da península de Lisboa e datáveis aproximadamente da mesma época – segunda metade do século I – procedem mais duas aras votivas, modeladas em material proveniente de pedreiras da área: o mármore róseo de S. Domingos de Rana. Uma, tipologicamente idêntica, é a oferta (*donum*) de *Hermes e Augus* à *dea* de que são *magistri* (FE 24) – o que faz supor a existência de

um santuário no local de achado (Talaíde) ou nas proximidades, dada, inclusive, a omissão do teónimo (Encarnação, 1985, *contra* J. Alvar 1983). A outra ara foi encontrada em Carrascal de Manique, num local de tradição religiosa (como o de *Triborunnis*), e é dedicado a *Aracus Arantus Niceus* por uma indígena recém-romanizada *I(ulia?) Maxuma, Auvi (filia)* (Encarnação 1975, 92-97).

São, não há dúvida, elementos a despertar a formulação de hipóteses acerca da maior ou menor *persistência dos cultos locais em plena romanização*. Mas até que ponto serão hipóteses válidas ou, dizendo de outra forma, serão hipóteses cientificamente interessantes?

Endovélico

O que se passa com Endovélico é, também, metodologicamente significativo.

Trata-se, de facto, de um caso ímpar: de nenhuma divindade indígena conhecida chegaram à actualidade tantos testemunhos de devoção (Blázquez 1962, 147-164, IRCP p. 800-805), de tão boa qualidade epigráfica e todos procedentes do mesmo santuário.

Aludimos já às variantes do seu nome de que talvez um dia se consiga explicar melhor a razão (etimológica?), se é que não nos devemos cingir somente à interpretação singela das variantes dialectais — mais um reflexo da oralidade na escrita epigráfica, numa época em que as regras ortográficas não seriam rígidas nem universais? Por enquanto, também o modo de identificação dos dedicantes não parece ser significativo de uma determinada cronologia ou estágio de aculturação nem a onomástica individualizada.

O certo é que o culto prestado a *Endovellicus* no santuário de S. Miguel da Mota não pode, de facto, desligar-se da divindade *V(a)elicus* venerada em Postoloboso (Candeleda, Ávila), a cerca de 300 Km de S. Miguel da Mota, donde também procedem pelo menos vinte e uma dedicatórias (Fernández-Gomes 1973, sobretudo 228-231), nem de *Andobellicus* ou *Endovelus*, provável númen de Cerro Andebalo, perto de Cabezas Rubias, a cerca de 100 Km, onde Ceán Bermúdez (1832, 260) ainda encontrou restos de um templo muito antigo.

Parece evidente que, como já Toutain (1967, 130-131) sugerira, o topónimo Andebalo está relacionado com o deus e não será ilegítimo deduzir daí o carácter tópico dessa divindade (epigraficamente indocumentada) mesmo que, por hipótese, o topónimo derive do teónimo e não este daquele.

Também aqui, partindo do princípio atrás enunciado e defendido, é metodologicamente arriscado não optar pela identificação destas «três divindades»⁽⁶⁾.

Aos linguistas, portanto, a tarefa, deveras aliciante de resto, de explicarem o significado e as características de cada um dos elementos constitutivos do teónimo — e aqui retomar-se-iam com maior razão, como o fez F. Fernández-Gomes, as teses veiculadas por Leite de Vasconcelos (1905, 111-146) de que *andei-* é uma partícula intensiva, ou por María de Lourdes Albertos, considerando-a prefixo com valor superlativo (1966, 124). Assim, o teónimo seria, na sua forma mais singular,

apenas *Vaelicus* — o que proporciona aproximações curiosíssimas como com o nome celta de lobo, **uailo-*, bem atestado em irlandês (cf. Albertos 1966, 242) ou com o vasco *beltz*, 'negro' (cf. idem, 124). «Lobo» com que Fernández-Gomes relaciona — e justamente — o topónimo Postoloboso, lugar abundante em lobos, sugerindo também que a diferença de designação pode ter que ver com a diferente categoria dos santuários: o de S. Miguel da Mota, onde se veneraria o deus «ótimo», seria o mais importante dos três, e em Postoloboso apenas se veneraria o deus «bom», diferença essa que o número e qualidade dos ex-votos igualmente confirmariam.

Na verdade, um campo imenso de investigação que, à partida, se revela do maior interesse científico.

Aos *arqueólogos* se pedirá que expliquem, pelo estudo dos materiais provenientes dos três locais de culto ou das suas proximidades, as influências civilizacionais, o eventual caminho das migrações. Pesquisa não menos aliciante também. Fernández-Gomes considera *Vaelicus* um deus dos Vetões e *Endovellicus* dos Lusitanos — opinião que não terá cabimento se, como pensamos, se tratar da mesma divindade. O que pode ter sido é adoptado pelos dois povos com designações distintas. Neste aspecto, não deixará igualmente de ser curioso assinalar que, à excepção de *Marcia Helene* que venera o *deus Velicus*, os outros devotos de *Vaelicus* conhecidos são indígenas que põem especial cuidado em mencionar o seu clã de origem — *Caraecium*, *Menetquium*, *Pintolancum*...

A questão resume-se, aliás, como dissemos a princípio, em saber *se os progressos obtidos na individualização dos povos pré-romanos*, mormente em aspectos de cultura material, lograrão determinar que tal divindade fazia parte do panteão dos *Tapori*, dos *Celtici*, dos *Vaccei*...

Paradigmático, pois, e único este testemunho da religiosidade pré-romana peninsular.

* * *

Concluindo:

Um estudo a ser feito exemplarmente, tendo em conta os problemas metodológicos que apontámos, este da íntima relação entre os dados fornecidos pelos vários sectores da investigação — epigráficos, linguísticos e arqueológicos. Assim, a outra luz passarão a ser vistos doravante os testemunhos da persistência cultural pré-romana. Uma persistência de raízes obscuras mas tão importantes para a compreensão da evolução histórica ao tempo dos Romanos, nesta Península que — apesar de situada, como diz o grande poeta luso, Luís de Camões, «onde a terra se acaba e o mar começa» (*Lusíadas*, III, 20) — esteve sempre longe de ser, durante a dominação romana, uma zona periférica, marginalizada, do Império.

Não o foi na religião como o não foi no domínio das determinações jurídicas. Aí está a demonstrá-lo a *Tabula Siarensis*.

NOTAS

1. Sem pretendermos ser exaustivos, e apenas a título de exemplo, observaremos que o tema da aculturação religiosa foi incluído nas seguintes reuniões científicas:
 - Colóquio internacional sobre os imperadores romanos de Espanha, realizado em Madrid, em 1964 (comunicação, já citada, de T. Scarlet Lambrino);
 - VI Congresso Internacional de Estudos Clássicos (Madrid, 1974): trabalho de conjunto de R. Étienne e dos investigadores do Centre Pierre Paris (Étienne 1976);
 - V Colóquio de História Antigua (Oviedo, 1980), sobre a religião romana não-oficial (cf. MHA V-1981);
 - Congresso sobre indigenismo e romanização nas áreas marginais do Império Romano (Santander, 1981).
2. Comentando esta passagem, Gerardo Pereira sublinhou o papel da política na difusão de determinados cultos, designadamente o que foi prestado a Júpiter Ótimo Máximo na Península Ibérica. Esse tema, porque levemente estranho ao nosso propósito, não foi expressamente abordado por nós. Resulta claro, no entanto, que a *interpretatio* teve importante função política: a «convivência» religiosa facilitou a pacífica convivência política. Não pensamos, porém, que tenha havido — sistematicamente ou mesmo esporadicamente — imposição de determinados cultos romanos, com voluntária e brusca substituição de cultos indígenas. A documentação de que dispomos aponta, de preferência, para uma substituição gradual, à medida que novos costumes se instalavam na população. Mas que o poder político se utilizou da religião, disso não há a menor dúvida.
3. E talvez a mesma pergunta se possa pôr face às questões estritamente jurídicas: até que ponto será possível discernir, com verdade, a eventual contribuição indígena nesse domínio? De que processos de análise se há-de, para tal, lançar mão?
4. Perguntava-nos José Maria Blázquez a razão por que, nos monumentos a divindades indígenas, eram tão escassas as representações decorativas relacionáveis com os atributos divinos. Se, por um lado, tal ausência pode indiciar uma romanização incipiente, por outro, aponta — em nosso entender — para essa indiferenciação de atributos: todas as divindades serão, mais ou menos, protectoras, reunindo em si, por conseguinte, todos os atributos. A extrema diferenciação poderá corresponder a um estágio civilizacional mais elaborado e, quiçá, mais literário do que real.
5. A questão prende-se — como muito bem acentuou Patrick Le Roux, no decorrer da discussão deste tema — com a «afinação» dos critérios de datação dos monumentos epigráficos. Além dos dados paleográficos, sempre falíveis como se sabe, o modo de identificação dos dedicantes e a tipologia dos monumentos (na sequência da pesquisa efectuada pelo saudoso Jean-Noël Bonneville) são elementos a ter sempre em consideração enquanto outros se não encontrarem.
6. Um dos outros argumentos utilizados para provar a grande difusão do culto a *Endovellicus* tem sido a existência de um cântico em honra do deus, de que já identificámos dez fragmentos. Num deles (IRCP 482), ler-se-ia (FA)MA PER GENTES, o que foi interpretado como sinal de que a fama, o prestígio da divindade largamente era conhecido. Ainda não podemos garantir que o poema (é, certamente, um poema) homenageie Endovélico e que, por conseguinte, a passagem em causa possa ter essa interpretação.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERTOS 1966 - ALBERTOS (M.^a Lourdes), *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*. Salamanca, 1966.
- 1975 - *Organizaciones Suprafamiliares en la Hispania Antigua*. Valladolid, 1975.
- 1975a - *Testemunhos da ocupação romana na região de Meimoa (Beira Baixa)*, «XIV Congresso Nacional de Arqueologia», Vitoria, 1975, p. 1197-1208 (de colab. com Mário Pires Bento).
- 1983 - *Teónimos Hispanos*, in BLÁZQUEZ (J. M.), *Religiones Prerromanas*, Madrid, 1983, p. 477-478.
- 1985 - *A propósito de algunas divinidades lusitanas*, «Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae (quas edidit José L. Melena)», Vitoria, 1985, p. 469-474.
- ALMEIDA 1965 - ALMEIDA (Fernando de), *Mais divindades lusitanas do grupo «Band»*, «Revista da Faculdade de Letras de Lisboa», IX, 1965, p. 19-31.
- ALVAR 1983 - ALVAR (Jaime), *Un posible testimonio de culto a Cibele en Cascais (Portugal)*, «Archivo Español de Arqueología», LVI, 1983, p. 123-130.
- BLÁZQUEZ 1962 - BLÁZQUEZ MARTÍNEZ (J. M.), *Religiones Primitivas de Hispania. I - Fuentes literarias y epigráficas*. Roma, 1962.
- 1975 - *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid, 1975.
- 1983 - *Religiones Prerromanas*. Madrid, 1983 (tomo II de «Primitivas Religiones Ibéricas»).
- CEÁN BERMÚDEZ, 1832 - CEÁN BERMÚDEZ, *Sumario de las Antigüidades Romanas que hay en España*. Madrid, 1832.
- CIL II - HÜBNER (E.), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II, Berlim, 1869 (suplemento, 1892).
- ENCARNAÇÃO 1971 - ENCARNAÇÃO (José d'), *O conceito de divindade indígena sob o domínio romano na Península Ibérica*. «Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia», Coimbra, II, 1971, p. 347-351.
- 1973 - *Banda, uma importante divindade indígena*, «Conimbriga», XII, 1973, p. 199-214.
- 1975 - *Divindades indígenas sob o Domínio Romano em Portugal*. Lisboa, 1975.
- 1984 - *Belver ao Tempo dos Romanos - A População e suas crenças*. Assembleia Distrital de Portalegre, 1984 (de colab. com Rogério P. Carvalho).
- 1985 - *Omissão dos Teónimos em Inscrições Voitivas*, comunicação ao IV Colóquio Internacional de Linguas y Culturas Paleohispánicas, Vitoria (Maio 1985), «Veleia», 2-3, 1985-86, p. 305-310.
- ÉTIENNE 1976 - ÉTIENNE (R.), FABRE (G.), LE ROUX (P.) et TRANOY (A.), *Les dimensions sociales de la romanisation dans la Péninsule Ibérique des origines à la fin de l'Empire*, «Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde romain» (Travaux du VI^e Congrès International d'Études Classiques, Madrid, 1974), Bucarest-Paris, 1976, p. 95-107.
- FE - «Ficheiro Epigráfico», Coimbra. (Cita-se pelo número da inscrição).
- FERNÁNDEZ-GOMES 1973 - FERNÁNDEZ-GOMES (Fernando), *El santuario de Postoloboso (Candeleda, Avila)*, «Noticiario Arqueológico Hispánico. Arqueología», II, 1973, p. 169-270.
- GARCIA. 1976 - GARCIA (José Manuel), *Contributo para a compreensão das divindades do «Grupo Band» - Uma nova ara*, «Conimbriga», XV, 1976, p. 147-150.
- 1984 - *Epigrafa lusitano-romana do Museu Tavares Proença Júnior*. Castelo Branco, 1984.
- ILER - VIVES (José), *Inscripciones Latinas de la España Romana*. Barcelona, 1971, 1972. (Cita-se pelo número da inscrição).
- IRCP - ENCARNAÇÃO (José d'), *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra, 1984. (Cita-se habitualmente pelo número da inscrição).
- LAMBRINO 1957 - LAMBRINO (T. Scarlat), *La déesse celtique Trebaruna*, «Bulletin des Études Portugaises...», XX, 1957, p. 87-109.
- 1965 - *Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien*, in «Les Empereurs Romains d'Espagne», Actes du Colloque International sur les Empereurs Romains d'Espagne (Madrid, 1964), Paris, 1965, p. 223-242.

- LE ROUX 1974 - LE ROUX (Patrick), *Contribution à l'étude des régions rurales du N.O. hispanique au Haut-Empire: Deux inscriptions de Penafiel*, «Actas do III Congresso Nacional de Arqueologia», Porto, 1984, I, p. 249-258. (De colab. com A. TRANOY).
1982 - *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*. Paris, 1982.
- MANGAS 1981 - MANGAS MANJARRES (Julio), *La difusión de la religión romana en Asturias*, «Indigenismo y romanización en el Conventus Asturum», 1981, p. 165-177.
1982 - *Religión Romana de Hispania*, in «España Romana», tomo II, vol. II da «Historia de España Menéndez Pidal». Madrid, 1982, p. 323-369.
- MELENA 1984 - MELENA (José L.), *Un ara votiva romana en El Gaitán, Cáceres*. «Veleia», I, 1984, p. 233-260.
1985 - *Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo Corregimiento* «Symbolae Ludovico Mitxelena Septuagenario Oblatae (quas edidit José L. Melena), Vitoria, 1985, p. 475-530.
- PEREIRA 1936 - PEREIRA (F. Alves), *Hierologia de um povo da Lusitânia (O deus 'Arentius')*, «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa», Classe de Letras, I, 1936, p. 441-449.
- RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ 1966 - RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ (José), *Dos nuevas aras en Coria a dos divindades gemelas*, «Zephyrus», XVII, 1966, p. 121-130.
- SCHULTEN 1959 - SCHULTEN (Adolf), *Geografía y Etnografía antiguas de la Península Ibérica*. Madrid, I 1959, II 1963.
- TOUTAIN 1967 - TOUTAIN (J.), *Les cultes païens dans l'Empire Romain*. Roma, 1967 (reimp.).
- TOVAR 1967 - TOVAR (A.), *L'inscription du Cabeço das Fraguas et la langue des Lusitaniens*, «Etudes Celtiques», XI, 1967, p. 237-268.
1974 - *Iberische Landeskunde*. Baden-Baden, I (Bética) 1974, II (Lusitânia) 1976.
- VASCONCELOS 1905 - VASCONCELOS (J. Leite de), *Religiões da Lusitânia...*, II, Lisboa, 1905.