

# As casas dos deuses. A propósito do templo romano de Santana do Campo

*André Carneiro*  
*Investigador integrado do CHAIA/UÉ*  
*Investigador Colaborador do CECH/FLUC*  
*ampc@uevora.pt*

**Resumo:** O templo romano de Santana do Campo (Arraiolos) apresenta um conjunto de indicadores únicos no quadro da religiosidade em época romana na *Hispania*. Analisam-se alguns conteúdos a propósito da divindade cultuada, da estrutura arquitectónica, dos testemunhos dos devotos e do quadro do povoamento regional, a partir dos dados conhecidos.

**Palavras-chave:** Religião romana; templo romano; Divindade; *Carneus*

**Abstract:** The roman temple in Santana do Campo (Arraiolos) gathers a unique assemblage of contents in the roman religion of *Hispania*. In this paper some issues are clarified, such as the deity, the architectural remains, the votive elements and the surrounding settlement in the roman period.

**Keywords:** Roman religion; Roman temple; Deity; *Carneus*

## 0. Considerações preliminares

Um dos mais monumentais testemunhos da presença romana no actual território português situa-se na pequena aldeia de Santana do Campo, freguesia do concelho de Arraiolos. A cal branca que recobre a igreja matriz da localidade não oculta os impressionantes silhares graníticos que teste-

munham a presença de uma estrutura cultural anterior, um templo de enormes dimensões cujas paredes também surgem emoldurando um edifício a oeste, e outro ainda, a este. Só por esta imensa mole construída o monumento seria singular, ocupando por isso um merecido lugar de destaque na galeria dos edifícios romanos conservados na Península Ibérica. Contudo, outros elementos inéditos existem. Neste caso conhecemos o nome da divindade cultuada, por surgir mencionada em duas epígrafes: *Carneus* foi o deus cujas cerimónias criaram a centralidade de que o local desfrutou há dois milénios. Mas como se não bastassem estes dados, um outro assoma, notável pelo seu ineditismo; quem celebrou a divindade deixou a auto-nomeação colectiva dos *Calanticensis* ou *Calanticani*, a comunidade cuja identificação nos faz pensar na existência de um ponto de povoamento com relevantes dimensões. Desta forma, em Santana unem-se de forma feliz várias componentes que geralmente estão dissociadas: uma estrutura monumental, uma divindade, uma comunidade e vários aliciantes de cariz arqueológico (conhecer a estrutura do templo e identificar a possível sede de povoamento grupal).

Como estes dados são conhecidos de há muito, pelo menos desde que em 1734 Frei Afonso da Madre de Deus Guerreiro noticiou na Academia Real de História o achado de uma inscrição em caracteres latinos, façamos antes um enquadramento sobre algumas questões genéricas relativas à religiosidade romana e ao modo como os dados de Santana do Campo podem ser entendidos no quadro da época.

## 1. A religiosidade em época romana e materialização das crenças

O domínio das crenças e da fé religiosa é talvez aquele que em todas as comunidades humanas é mais fluido e, por isso, difícil de enquadrar e caracterizar: afinal, “O fenómeno religioso é por natureza elusivo e resistente à análise”<sup>(1)</sup>. No mundo romano essa situação mais se intensificava, por coexis-

---

(1) Pereira, 1990: 264.

tirem numerosas crenças no quadro de uma tolerância que permitia distintas religiões, além dos vários quadros em que os cultos poderiam decorrer (desde os imperiais, oficiais e tradicionais, às divindades tópicas e específicas dos substratos populacionais que os romanos integraram, às crenças e convicções do domínio estritamente individual). Além do mais, diferentes hierarquias cultuais existiam, desde os ritos oficiais rigidamente planificados e executados até aos mais singelos votos de agradecimento individual. Em certos casos, o local sagrado seria marcado com uma simples inscrição em uma pedra, sendo difícil perceber se essa marcação se referia a um local assiduamente frequentado ou que apenas o foi por uma vez. Como se representa em detalhe do *mosaico della piccola caccia* de Piazza Armerina, os votos poderiam ser entregues em uma espécie de “altar portátil” onde são entregues as libações, e no qual nenhum rasto, do ponto de vista arqueológico, seria deixado. Algumas inscrições mostram-nos como a oferta às divindades ocorria em contexto estritamente individual, por motivo de uma graça, um favor único e irrepetível, digno de agradecimento pelo fiel: por exemplo, a inscrição dedicada a *Fontanus* encontrada em Ervedal (Avis) mostra-nos como a descoberta de um manancial aquífero propiciou a exploração agrícola de uma parcela por *Threptus, servus* de *Caius Appuleius Silonis*, e aparte a ara, nenhuma evidência arqueológica seria expectável de encontrar no local<sup>(2)</sup>.

Portanto, existe uma dimensão que deixa uma ténue ou inexistente marca no registo arqueológico, fruto da dimensão pessoal e fluida do sentimento religioso. A este plano acresce um outro, próprio da integração das sociedades indígenas no mundo romano: como se demonstrou para certas regiões da Gália, os santuários de diferentes tipologias e tradições podiam coexistir no espaço. Por exemplo, na região de Calvados (Baixa Normandia), o *fanum* de Baron-sur-Odon apresenta uma planta poligonal de cariz plenamente indígena, podendo o local ter funcionado como centro de congregação dos Viducasses<sup>(3)</sup>. Todavia, ali próximo, em Macé (Orne)<sup>(4)</sup>, a planta apre-

---

(2) IRCP n.º 437; ver também Carneiro, 2009-2010: 247.

(3) Vipart, 2002.

(4) Leclerc (2008).

senta uma concepção completamente diferente, ortogonal e conforme aos protótipos romanos<sup>(5)</sup>.

Por outro lado, e para complexificar mais o panorama, também sabemos que a construção de templos podia obedecer a lógicas de auto-representação privada: Plínio, o Jovem, deixa-nos menção (*Epistola IX, 39*) de um templo consagrado a Ceres existente em uma sua propriedade e com duas estruturas separadas por uma via pública, sendo uma delas de acesso geral, com pórticos onde os viajantes podiam descansar, e outra de âmbito estritamente privado e familiar. Inclusivamente alguns destes templos eram construídos para também servirem de marcadores fundiários, utilizando marcos na paisagem que tinham a função de, em simultâneo, delimitarem as fronteiras das propriedades.

Por estas razões, quando olhamos para o território rural temos de ter a noção de que nele coexistiram diferentes estruturas, com variadas intenções e modos de apropriação do espaço. Sendo extremamente flexível, a religião clássica permitia esta simultaneidade de várias formas de marcação na dinâmica da topografia simbólica.

Acresce ainda outra situação. Sendo uma entidade que progressivamente integra territórios, o poder romano assume uma grande tolerância para com os costumes locais, em especial com os sentimentos religiosos. Em algumas situações existe uma grande *permeabilidade*, na medida em que deuses locais irão ser cultuados por cidadãos romanos; ou temos o bem conhecido fenómeno de *interpretatio*, no qual estas divindades serão assimiladas a deuses do panteão clássico; e regista-se ainda um outro fenómeno, na medida em que muito do que conhecemos da religiosidade pré-romana é-nos trazida pela *reconfiguração* que lhes é dada pela cultura romana, seja na gravação<sup>(6)</sup>, seja nos cânones figurativos, seja ainda nos enquadramentos

---

(5) "Gaul in the Roman era was rich in temples, and its temples were rich in variety." Ver Goodman, 2011: 165. O mesmo poderá ser afirmado para o nosso território, mas a investigação arqueológica ainda não progrediu de forma a validar esta afirmação.

(6) É através das fórmulas e do hábito epigráfico que muitos destes deuses e suas invocações chegam até nós. Em certos casos, o alfabeto é latino mas a escrita é ainda indígena, como no bem conhecido caso das inscrições ditas lusitanas; em outros casos, as diferentes formas de grafia do nome da divindade mostram-nos o papel da oralidade enquanto veículo de transmissão das fórmulas religiosas (veja-se o bem conhecido caso de Endovelico, com várias inscrições registando de modo diferente o nome da divindade, mostrando-nos como se tratava de um culto cuja formulação era eminentemente oral e teve de necessitar da moldura romana); note-se ainda como no plano arquitectónico e da representação estatuária as fórmulas são também trazidas pela romanidade. Sendo esta uma simples amostra de um tema muito vasto, remeto de forma genérica para o catálogo da exposição *Religiões da Lusitânia*, onde o leitor interessado encontrará muita matéria de reflexão e adequadas referências bibliográficas (Ribeiro, 2002).

arquitectónicos. Não espanta, por isso, que uma divindade indígena que foi cultuada por indígenas nos surja integralmente representada pelas fórmulas romanas: o exemplo de *Quangeio Tango*, com o provável santuário de culto situado em Senhora da Graça (Nisa)<sup>(7)</sup>, ainda hoje um dos mais impressionantes *tells* sacros do Alentejo, com a sua profusão de igrejas. Embora não conheçamos a estrutura cultural romana, apesar dos sugestivos indícios<sup>(8)</sup>, o local mostra-nos o modo como após a integração no Império os códigos indígenas são reformulados e um culto se renova e reforça com novas linguagens integralmente clássicas.

Sem pretender ser exaustivo, até porque este é um tema que transcende em muito o presente trabalho, limito-me a apresentar três situações nas quais a vivência religiosa indígena é englobada na estrutura arquitectónica romana, que dela se apropria, reformulando o espaço sagrado e integrando-a na nova *paisagem imperial* em construção. Começamos pelo santuário ibérico de El Cigarralejo (Murcia), um verdadeiro marco na paisagem pela sua implantação dominante, onde toda a plástica e estrutura arquitectónica remete para uma continuidade religiosa muito vincada, que depois será apropriada pelo poder romano, sem contudo se proceder à monumentalização do lugar. Em Torreparedones (Cordoba) temos outro ponto de destaque na paisagem. A estrutura sacra, contudo, estaria em local mais discreto, distante do topo. Neste caso temos um santuário de cariz suburbano, em conexão com o aglomerado de *Ituci* mas dele um pouco afastado. Os ex-votos encontrados mostram a extraordinária vitalidade da plástica pré-romana, até ao momento pouco considerada pela investigação, mas é também evidente que esta região estava há muito em contacto com as redes de comércio mediterrânicas (incluindo o influxo helénico) devido à riqueza em metais da envolvente. Seja como for, é relevante notar a presença de formas (auto-?) representacionais semelhantes que se encontram, quer no mundo sagrado, quer no universo funerário.

---

(7) Ver Carneiro, 2009-2010: 239; Carneiro, 2014, vol. II: 371-373.

(8) O local foi objecto de sondagens arqueológicas conduzidas por Jorge de Oliveira mas que, por retirada de apoios, terminaram quando os primeiros resultados começaram a ser identificados. Destaca-se a estrutura de silhares sob a actual igreja que, embora passível de identificação com os episódios históricos de 1281, apresentam indiscutível talhe romano. Para um enquadramento dos dados, ver nota anterior.

Quanto ao santuário de Cerro de la Ermita de la Encarnación (Murcia), apresenta sugestivos paralelos com o caso de Santana do Campo, pela integração de um templo romano nas estruturas da igreja cristã, que apesar da monumentalidade, não incorpora na totalidade o templo pagão, pois este seria ainda maior. Note-se que no local temos duas estruturas culturais, ambas da primeira metade do século II a.C., estando o mais antigo directamente assente sobre a rocha natural, e o segundo, recobrimdo um relevante santuário indígena, e que será decorado com terracotas de importação itálica<sup>(9)</sup> que demonstram o investimento romano neste santuário indígena.

Os três exemplos atrás mencionados foram escolhidos de modo intencional. Estes lugares de culto apresentam vários traços em comum, pois todos representam a continuidade de lugares sagrados previamente existentes, que com o poder romano são integrados em estruturas arquitectónicas de grandes dimensões e de formulação plenamente itálica. Da mesma forma, apresentam uma característica que está ausente em Santana do Campo (pelo menos, até que se realizem as devidas escavações arqueológicas), que consiste na deposição de ex-votos com traços fortemente indigenizantes, mesmo em enquadramento plenamente romano<sup>(10)</sup>. Todavia, estas situações apresentam complexas variantes, não se tratando de uma situação linear de culto indígena absorvido pela cultura romana: subsistem e coexistem distintas influências, do substrato local ao mundo púnico, semita, grego ou centro-europeu, que ultrapassam os marcos históricos convencionais e nos fazem questionar as leituras tradicionais<sup>(11)</sup>. Não tendo a mesma riqueza de informação para o território lusitano, é contudo tempo de lançar o olhar sobre a nossa realidade administrativa.

---

(9) Ramallo Asensio, 1993.

(10) Jiménez Díez, 2011: 107.

(11) Para uma boa introdução ver Jiménez Díez (2011), com bibliografia.

## 2. Casas com deuses sem nome: alguns casos de templos rurais romanos na *Lusitania*

A existência de santuários é por vezes avaliada em função de dados indiretos. É o caso de Santa Bárbara de Padrões (Castro Verde): no local que ainda hoje guarda uma relevante carga sagrada, pois no alto do cerro ergue-se uma igreja de romaria, foi encontrado um depósito de lucernas em contexto secundário, sendo que ao redor se situavam um conjunto de estruturas ainda não devidamente caracterizadas. A estrutura do *temenos* não foi localizada, calculando-se que a actual igreja se implante sobre o santuário antigo<sup>(12)</sup>. Todavia, a intervenção arqueológica permitiu definir um conjunto de estruturas em *opus signinum* que corresponderiam a espelhos de água de função indeterminada, e que nos indicam que todo o topo da elevação teria alguma forma de monumentalização.

Um dos mais relevantes vestígios de templos rurais romanos situa-se na freguesia de Orjais, concelho da Covilhã, no perímetro do santuário de Nossa Senhora da Cabeça. Com implantação dominadora, a estrutura cultual é impressionante, quer pelas dimensões, quer pela silharia de granito que lhe confere uma robustez assinalável. Não sendo este o local indicado para discutir as relevantes questões que o local levanta, quer quanto à sua dignidade enquanto possível aglomerado urbano, quer na centralização de comunidades que aqui teriam o seu ponto referencial, refira-se que existem duas possibilidades para a invocação da divindade cultuada: talvez fosse *Banda Brialeacus* a divindade a quem dois altares foram consagrados<sup>(13)</sup>, embora exista uma consagração<sup>(14)</sup> feita por uma indígena a *Iupiter Sup(remo) Sumo*, o que poderá ser um fenómeno de *interpretatio* com a divindade anterior. Seja como for, por enquanto a divindade cultuada em Orjais permanece indeterminada, bem como muitas outras questões relativas à organização do templo.

---

(12) Para uma descrição geral ver Maia e Maia, 1997.

(13) HEp 11, 2001, 659 = AE 1967, 13; HEp 3, 1993, 470.

(14) Carneiro, 2012: 171. Sobre o local ver Carvalho, 2007: nº 77.

### 3. Deuses com nome sem casa: alguns casos de divindades rurais romanas na *Lusitania*

Em outros casos a investigação arqueológica ainda não progrediu de modo suficiente a poder localizar as estruturas arquitectónicas, pelo que apenas temos o nome das divindades para podermos conjecturar a relevância do culto.

Uma situação muito curiosa ocorre em Vendas de Cavernães (Viseu). Neste local existe uma relevante concentração de aras epigrafadas a uma divindade, *Lurunius* ou *Lurunis*, indicando a existência de um culto com uma considerável importância regional. Todavia, nada mais se sabe: talvez as colunas e blocos talhados que foram encontrados no século XVII pertencessem ao templo, onde as diversas aras consagradas foram encontradas, mas a sua implantação é desconhecida<sup>(15)</sup>.

O caso mais célebre diz seguramente respeito ao culto a *Endovelico*, que decorreu no alto de São Miguel da Mota (Alandroal). Trata-se da divindade mais bem documentada do ponto de vista epigráfico e escultórico em toda a *Hispania*, mas ao qual a investigação arqueológica ainda não permitiu identificar de modo convincente as estruturas do santuário. Foi por muito tempo proposta a sobreposição da antiga ermida de São Miguel da Mota ao templo romano, uma teoria inicialmente apresentada por Gabriel Pereira<sup>(16)</sup>. O erudito eborense publicou de modo cuidado uma planta do edifício então em ruína que mostrava um edifício de três naves, sendo a central de mais amplas dimensões, e este facto, conjugado com a planta quase quadrada do conjunto, levou a que se pensasse que o edifício fossilizaria a estrutura de um templo anterior. Para mais, a abundantíssima quantidade de *spolia* votivo e escultórico que foi recolhido no local com a demolição do edifício e recolhidas supervisionadas por José Leite de Vasconcellos (1890, 1904 e 1907<sup>(17)</sup>), levou a que essa convicção mais se consolidasse por se presumir que tão abundante conjunto (85 inscrições, algumas delas monumentais, e quase duas dezenas de elementos escultóricos) não poderia ter sido transportado de grandes

---

(15) RP 4/150.

(16) Pereira, 1889.

(17) Vasconcellos, 1913.

distâncias, especialmente em paisagem tão desolada. No entanto, as escavações arqueológicas conduzidas no interior da ermida<sup>(18)</sup> não identificaram quaisquer estruturas romanas, apenas um conjunto estatuário em contexto de deposição secundária que mais adensou as dúvidas, na medida em que a cariátide exumada estaria adossada a uma estrutura de grandes dimensões.

O caso de *Endovelico* mostra como um santuário relevante, com elementos arquitectónicos de vulto, consegue tornar-se *invisível* à investigação arqueológica. Situação bem diferente da registada em Santana do Campo: por isso é agora tempo de analisarmos os diversos contornos que se registam no caso arraiolense.

## 4. Santana do Campo nas suas diversas dimensões

### 4.1. O imaginário religioso

A divindade grafada nas epígrafes provenientes da área de Santana do Campo encontra-se designada como *Carneus*. O radical linguístico, *\*krn*, permite identificar uma raiz indo-europeia presente em muitos vocábulos bem presentes na língua portuguesa, como *carne*, *crânio*, *cornos*, *carneiro*, entre outros, e que estão genericamente associados ao mundo pastoril. Esta realidade semântica compagina-se com a existência de uma divindade de um fundo arcaico e que encontramos, sob outras formas e variantes, em outras realidades geográficas de origem indo-europeia.

No mundo helénico, a situação mais bem documentada é a presença de uma divindade com a denominação *Karneios*, que em época clássica irá ser assimilada sincreticamente a Apolo, que assim ganha o epíteto *Apolo Carneios*. Todavia, resulta de um fundo muito anterior, e encontra-se vinculado ao mundo dórico de Esparta e às suas fundações coloniais<sup>(19)</sup>, conhecendo-se

---

(18) Guerra, Schattner, Fabião e Almeida, 2003.

(19) "According to the literary tradition the Dorians of Laconia were both religious and conservative, maintaining their cults for many centuries and some certainly from the time of the invasion. For example, Apollo Carneus, the ram-god, worshipped by all Dorian communities and so accepted before the invasion, had at one place in Laconia an additional title *Stemmatios* ('wreathed'). In the festival of the wreaths the celebrants carried models of the rafts on which the Heracleidae had successfully crossed the narrows by Rhium. This event had evidently been celebrated since the entry into Laconia." (Hammond, 2006, p. 733-734).

santuários em Knidos, Thera e Cyrene<sup>(20)</sup>, além de moedas cunhadas em Me-tapontion que o representam iconograficamente. Nestas imagens vemos um rosto que se desprende do ideal apolíneo da beleza harmónica para ganhar feições mais rudes e carregadas e, sobretudo, os pequenos chifres caprinos que são a imagem característica e unificadora às diversas variantes da divindade original. O santuário de Knidos foi objecto de escavações arqueológicas<sup>(21)</sup> que permitiram reconstituir a sua planta e, sobretudo, relacionar o templo com as festividades denominadas como *karneia* que constituíam o ponto alto no calendário de celebrações do culto. Vemos assim como a partir do foco inicial de Esparta – uma fundação dórica, e por isso vinculada à geografia da Europa central e ao fundo indo-europeu – a divindade se propaga às fundações e cidades aliadas espartanas, estendendo-se por uma área que abrange cidades na actual península turca e na zona líbia<sup>(22)</sup>.

Para outra realidade geográfica existe uma variante de *Carneus* ou de *Carneios*: trata-se da divindade *Cernunnus*, que surge no panteão de raiz celtizante. Mal conhecido e com escassas representações, esta divindade surge, de modo frustrante, talhado no *Pilar dos Barqueiros* (França), onde está nomeada, sendo-lhe também atribuída a representação central do célebre caldeirão de Gundestrup (Dinamarca), entre outras imagens. Recuando um pouco mais no tempo, encontramos representações deste tipo em âmbitos tão vastos do ponto de vista geográfico e temporal como o selo de Pashupati (Paquistão, c. de 2500 a.C.) ou o gravado de Valcamónica (Itália, c. de 400 a.C.): são representações de raiz totémica figurando homens com chifres, ou de caprino, ou de cervídeo, em posição central, com animais no seu entorno, que com ele parecem conviver de modo pacífico. Trata-se de uma iconografia recorrente neste âmbito centro-europeu celta mas de fundo indo-europeu mais vasto, e que nos mostra um homem metamorfoseado em animal e que com eles coexiste em harmonia, uma figuração que possivelmente poderia ser associado a rituais xamânicos ou psicodélicos de

---

(20) Cyrene ou Kyrene mantém o radical \*krn atrás mencionado.

(21) Hollinshead, 2012.

(22) Curiosamente Cyrene era uma fundação colonial que de algum modo fugia ao padrão de estabelecimento seguido pelos gregos, na medida em que se situa para o interior do território, e não junto à costa. Daí que o pastoreio fosse uma das principais formas de riqueza e subsistência da comunidade, o que ajuda a explicar a força do culto a Apolo Karneios.

fertilidade<sup>(23)</sup>. Esta simbólica chegou viva até à actualidade no folclore e tradições etnográficas europeias<sup>(24)</sup>, apesar do combate promovido pela igreja católica, que via nestas figurações uma representação do próprio demónio e a promoção de ritos pagãos.

## 4.2. A divindade cultuada em Santana do Campo<sup>(25)</sup>

Três inscrições epigráficas falam-nos do culto que ocorreu em Santana do Campo. Duas estariam embutidas na parede da igreja, e como tal, visíveis durante o século XVIII; desde então estão desaparecidas, mas afortunadamente ficaram registadas na notícia de 1734 e estão representadas em manuscritos de José de Cornide<sup>(26)</sup>:

1. CARNEO CA/LANTICE(n)/SI CAECILIA / Q(uinti) F(ilia) NICVIS [- - -] / R C V(otum) L(ibens) S(olvit)<sup>(27)</sup>

2. [Deo?] / CARNEO CA/LANTICE[nsi?] / HERME[s] / L(ibens) A(nimo) V(otum) S(olvit)<sup>(28)</sup>

Uma terceira inscrição é presumivelmente atribuída ao mesmo culto religioso. Foi encontrada ainda no concelho de Arraiolos, mas na área de Santa Justa, e a sua leitura levanta alguns problemas:

3. [C(arneo?) ? o D(eo) ?] · C(alanticensi?) · S(acrum) / [V]OTO PA[N?]/S TALONT(i) / A(nimo) · L(ibens) · V(otum) · S(olvit)<sup>(29)</sup>

O texto encontra-se em siglas, algo habitual quando a divindade é cultuada no seu próprio local de oferenda do ex-voto, e por isso não há a necessidade de a nomear.

---

(23) Sendo que um dos elementos mais interessantes reside no facto de, ao contrário das divindades indígenas que nunca são representadas, esta nos aparecer perfeitamente figurada e definida muito antes da sua romanização. Para um completo enquadramento da divindade, ver Reboreda Morillo e Castro Perez, 2003-2004.

(24) A este respeito, veja-se o extraordinário trabalho fotográfico de Charles Fréger para a National Geographic sobre a pervivência dos "Homens Selvagens" no imaginário etnográfico europeu.

(25) Para uma descrição geral das diversas componentes relativas a Santana do Campo o melhor contributo será de José d'Encarnação, 2010.

(26) Abascal e Cebrián, 2009: 607-608. Ver também a resenha em Encarnação, 1975: 154-156.

(27) IRCP 410, p. 489-490; Carneiro, 2012.

(28) IRCP 411, p. 490.

(29) IRCP 412, p. 491.

Além destes testemunhos, um outro pode apontar para o culto a *Carneus*: trata-se de um grafito realizado sobre um *dolium* onde se lê NEO, sendo tentador fazer o paralelo com o CARNEO das duas inscrições desaparecidas. Foi recolhido durante uma sondagem arqueológica realizada na envolvente do templo de Santana do Campo, embora não seja apontado o seu contexto estratigráfico<sup>(30)</sup>. Nesse sentido, visto que se trata de um recipiente de armazenamento, o mesmo podia servir como contentor de bens relacionados com o culto, embora fosse conveniente analisar em laboratório eventuais vestígios que tenham permanecido na peça e, claro definir o seu contexto realizando escavações em área.

Do ponto de vista arquitectónico, os vestígios do edifício são bem conhecidos e foram suficientemente descritos<sup>(31)</sup>. Por este motivo, torna-se redundante enunciar as estruturas visíveis, sendo de realçar dois elementos: por um lado, a monumentalidade da estrutura construída e do seu recinto, que tem dimensões verdadeiramente colossais, mesmo se comparado com a igreja actual; e também o facto de os silhares almofadados terem um talhe absolutamente irrepreensível, o que evidencia bem o elevado investimento que a construção deste edifício implicou. Limito-me apenas a acrescentar que Thomas Schattner, no seu exaustivo estudo, aponta paralelos construtivos com estruturas culturais púnicas no norte de África<sup>(32)</sup>, o que se torna mais curioso (mas contrastante) se tomarmos em consideração que a divindade *Carneo*, nos seus vários desdobramentos, está associada ao substrato indo-europeu de raiz dórico e celtizante.

Os conteúdos do culto não deixaram vestígio arqueológico que até ao momento fosse identificado, mas por paralelos é possível perceber como decorriam: “Much of their worship and many of their institutions were related to an open-air life, and groups of men — even the kings and the Pythii — shared the same ‘tent’ (*skene*) and fed together in a manner appropriate to a pastoral life, while the women, like Vlach women in recent times, were more independent and athletic than the women of settled communities to

---

(30) Romão, 2008.

(31) Schattner, 1995-1997; ver também Hauschild, 1989-1990.

(32) Schattner, 1995-1997: 509-510, com referências completas.

Apollo Carneus”.<sup>(33)</sup> Ou seja, um outro paradoxo aflora: se temos uma divindade cultuada em ritos colectivos ao ar livre, celebratórios de ritos pastoris e hábitos transumantes e congregador de comunidades que se reuniam em cerimónias colectivas informais, então porque se investiu tanto na construção de uma estrutura arquitectónica, ainda para mais de tão impactante magnitude?

### 4.3. A região e a sociedade

O carácter grupal de identificação, próprio da religião romana, expressa-se na invocação colectiva dos *Calanticesis*, ou *Calantiani*. Não existindo dados que de momento permitam perceber os locais onde residia esta comunidade<sup>(34)</sup>, ou se a mesma consistiu em algum tipo de aglomerado urbano ou, pelo contrário, residia em âmbito disperso, mesmo assim podemos analisar alguns elementos disponíveis. Por exemplo, e como foi salientado<sup>(35)</sup>, a diversidade onomástica dos cultuantes é significativa: temos *Caecilia*, uma mulher que se identifica ao modo latino, descendente de um cidadão com *tria nomina*; temos *Hermes*, um antropónimo de origem helénica (possivelmente um escravo); e ainda *Talontus*, um elemento onomástico indígena. Uma interessante confluência de proveniências, que manifesta a vocação do santuário como local agregador.

As pessoas que se identificavam como *Calanticesis* ou *Calantani* podiam residir de modo disperso pelo entorno envolvente, pois não é forçoso que habitassem um aglomerado de carácter proto-urbano. Existem inúmeros paralelos para comunidades que assim o faziam em época romana, inclusivamente no território actualmente português. Uma prova desta situação poderá ser o gráfito que também identifica este colectivo: trata-se de “um prato de barro, achado numa das sepulturas” da necrópole romana da Herdade do Cortiçal, onde se lê o nome *CALANTANI* (com nexa na ligação TA) que foi recolhido por José Leite de Vasconcelos em 1901<sup>(36)</sup>. Este local situa-se na

(33) Hammond, 2006: 735.

(34) Rocha, Santos e Branco, 2013. Registo que, por prudência, não é admissível a vinculação automática a Santana do Campo, como discutirei em seguida. O santuário não é sinónimo de aglomerado urbano, por tentadora que seja a relação, visto que muitos cultos decorriam em pleno campo, como poderá ter sido o caso (veja-se ainda hoje as benções do gado e celebrações de carácter pastoril).

(35) Encarnação, 2010: 36; ver também IRCP.

(36) Vasconcelos, 1913: 377, nota 1.

freguesia de Igreja (37), próximo de Castelo do Mau Vizinho(38), um sítio com características singulares e que bem poderá ser a sede de um aglomerado de cariz urbano. Próximo desta área situa-se a outra putativa invocação a *Carneo*, a não nomeada epígrafe de Santa Justa.

Desta forma, esta dispersão de evidências mostra-nos duas situações: a existência de um vínculo grupal que irmanava esta comunidade, que podia - ou não - ter uma sede urbana; mas esta não pode necessariamente ser atribuída a Santana do Campo, sendo de considerar outra hipótese na área de transição entre Igreja e Santa Justa (dada a monumentalidade dos vestígios aqui existentes, e a proximidade a pontos de ocorrência relevantes - a epígrafe e o grafito), enquanto não surgem dados mais esclarecedores.

Seja como for, a área de Arraiolos apresenta uma forte identidade bem visível pela persistência de um fundo antroponímico de cariz marcadamente indígena. A epígrafe de Herdade da Calada(39) onde se nomeia um *Apano*, filho de *Cileus*, ou a de Herdade do Marmeleiro, com *Erbeido*, filho de *Balaio*,(40) mostra bem essa realidade, não impeditiva de uma rápida aculturação, como a recentemente publicada inscrição da Comenda Grande deu a conhecer(41). O que significam estes dados? Em leitura geral, e com poucos quadros de referência para análise (os padrões da cultura material, sejam as estruturas de vida e os espaços de morte, sejam os artefactos utilizados), parece existir um panorama de forte personalidade onde, por um lado, se manifesta a adesão aos códigos da cultura greco-romana mas, por outro, se mantém um traço estruturante de identidade indígena. Curiosamente, esta parece assentar em elementos de origem celtizante e centro-europeia (embora, em quadro plenamente imperial, seja discutível esta designação, pela plasmação que o poder romano traz...) que é perfeitamente consentânea com a existência de uma divindade com essa proveniência e cujos cultos seriam marcadamente relacionados com o mundo pastoril e transumante.

---

(37) RP 6/258, com referências bibliográficas, destacando-se a recolha de peças de vidro, evidenciando o contexto de oferendas funerárias.

(38) Rocha, Santos e Branco, 2013: 210.

(39) IRCP 416.

(40) IRCP 420. Neste caso, são antroponimos únicos, porque não registados em mais nenhuma ocorrência.

(41) Encarnação e Barbosa, 2014.

## Um olhar geral

Monumento único em toda a *Lusitania* e mesmo em todo o Império romano ocidental, o templo de Santana do Campo merece um projecto de investigação sólido que ajude a desvendar as numerosas interrogações que sobre ele pairam. Qual a sua arquitectura, quais as componentes do culto, e como se relaciona uma estrutura tão enigmática com um culto que seria eminentemente informal e realizado ao ar livre? Nele foi cultuado *Carneus*, divindade masculina, mas como se procedeu à sua substituição por Santana, *deusa Mater* feminina e de fertilidade? Qual a relação com *Calantica*, e como se organizaria esta comunidade? Entre múltiplas questões que podem ser colocadas, estes são alguns eixos que podem nortear uma futura investigação por entre as impassíveis pedras, meias escondidas pela cal branca da igreja de Santana do Campo.

## Bibliografia

- ABASCAL, Juan Manuel; CEBRIÁN, Rosario (2009). *Los viajes de José Cornide por España y Portugal de 1754 a 1801*. Madrid, Real Academia de la Historia.
- CARNEIRO, André (2009-2010) "A cartografia dos cultos religiosos no Alto Alentejo em época romana: uma leitura de conjunto". *Hispania Antiqua*, n.º 33-34, pp. 237-272.
- (2012) "Mulheres na Lusitânia romana: vestígios de uma presença discreta". *Narrativas do poder feminino*, Braga, Aletheia, pp. 547-564.
- (2014) *Lugares, Tempos e Pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. Coimbra, IUC, 2 volumes.
- CARVALHO, Pedro C. (2007) *Cova da Beira. Ocupação e exploração do território na época romana*. Fundação/Coimbra, CMF/IAFLUC.
- ENCARNAÇÃO, José d' (1975) *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa, INCM.
- (2010) "Divindades indígenas – os númenes das nossas raízes". In: Lopes, Bruno (org.) *Conversas à volta de Santana do Campo*. Santana do Campo, ASUSC, pp. 28-38.
- ENCARNAÇÃO, José d'; BARBOSA, Ruben (2014) "Placa funerária romana da Herdade da Comenda Grande (*Conventus Pacensis*)". *Ficheiro Epigráfico* 124, n.º 527.
- GOODMAN, Penelope (2011) "Temples in Late Antique Gaul". In: Lavan, Luke, Mulryan, Michael (ed.) *The Archaeology of Late Antique Paganism*. Leiden-Boston, Brill pp. 165-193.

- GUERRA, A.; SCHATTFNER, T.; FABIÃO, C.; ALMEIDA, R. (2003), "Novas investigações no santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002". *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 6 (2), pp. 415-479.
- HAMMOND, N. G. L. (2006) "The Pelloponnese." *In: The Cambridge Ancient History*.vol. III part 1, Cambridge, CUP, 6.ª ed, pp. 696-744.
- HAUSCHILD, Theodor (1989-1990) "Arquitectura romana religiosa em Portugal". *Anas 2/3*, pp. 57-76.
- HOLLINSHEAD, Mary B. (2012) "Monumental steps and the shaping of ceremony". *In: Weascoat, Bonna, Ousterhout, Robert (Ed.) Architecture of the sacred. Space, ritual, and experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge, CUP, pp. 27-65.
- IRCP: Encarnação, José d' (1984) *Inscrições romanas do Conventus Pacensis*. Coimbra, IAFLUC.
- JIMENEZ DÍEZ, Alicia (2011) "Pure hybridism: Late Iron Age sculpture in southern Iberia". *World Archaeology*, 43:1, pp. 102-123.
- LECLERC, Guy (2008) "Le sanctuaire gallo-romain de Macé (Orne). *Archéologie nouvelle*" 94, pp. 32-34.
- MAIA, Maria e MAIA, Manuel (1997), *Lucernas de Santa Bárbara*, Edição Cortiçol, Castro Verde.
- PEREIRA, Gabriel (1889), "O Santuario de Endovelico". *Revista Archeologia*. Estudos e Notas 3, pp. 145-149.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha (1990) *Estudos de História da Cultura Clássica. II volume - cultura romana*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (2.ª edição).
- RAMALLO ASENSIO, Sebastian (1993) "Terracotas arquitectónicas del santuario de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia)". *Archivo Español de Arqueologia*, 66, pp. 71-98.
- REBOREDA MORILLO, Susana; CASTRO PEREZ, Ladislao (2003-2004) "Cernunnos y sus antecedentes orientales". *Anales de Preistoria y Arqueologia de la Universidad de Murcia* n.º 19-20, pp. 143-156.
- RIBEIRO, José Cardim (coord.) (2002) *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa.
- ROCHA, Leonor; SANTOS, Ivo; BRANCO, Gertrudes (2013) *Património(s) de Arraiolos*. Arraiolos, CMA.
- ROMÃO, Cláudia (2008) *Realização de sondagens arqueológicas. Terreno de futura ampliação do cemitério de Santana do Campo, instalações sanitárias públicas e instalações de apoio ao funcionamento da Junta de Freguesia*. Évora, Arkhaios [policopiado].
- RP: ALARCÃO, Jorge de (1988) *Roman Portugal*. Londres, Warminster & Phillips.
- SCHATTFNER, Thomas (1995-1997) "A igreja de Sant' Ana do Campo: observações num templo romano invulgar". *O Arqueólogo Português* série IV, vol. 13/15, pp. 485-558.
- VASCONCELLOS, José Leite de (1913) *Religiões da Lusitânia*. Lisboa, INCM, Vol. III.
- VIPART, P. (2002) *La cité d' Aregenua (Vieux, Calvados). Chef-lieu des Viducasses. État des connaissances*. Paris, Exé.