

UM ROSTO PARA OS DEUSES:
A RELIGIOSIDADE E AS REPRESENTAÇÕES DE DIVINDADES NAS ANTIGAS CULTURAS
DO TERRITÓRIO PORTUGUÊS¹

A arte da Antiguidade é prolifera em exemplos de figurações que assinalavam o esforço de retratar os deuses. Na sua origem, aliás, a própria plástica escultórica havia surgido por motivações religiosas e isso comprova-o o termo que, em Grego, designava as estátuas: **tà agalmatá**, cujo significado literal era «oferenda» mas que, posteriormente, se alargou também ao que hoje se traduzirá como «orgulho» (ou «manifestação de...»), «decoro» ou ornamentação condigna de espaços públicos e privados. É de realçar o facto de terem as sociedades clássicas deliberadamente escolhido a forma humana para representar os seus deuses, com precedente na arte egípcia. Tratava-se de um propósito de personificação, de trazer para um plano terreno, sob aspectos visualmente afeitos, a presença de entidades sobrenaturais que, assim, se faziam aproximar, com intenção tutelar, do quotidiano. Porém, por contraposição, tal não sucedia entre as restantes sociedades da orla europeia que rodeava os grandes epicentros da civilização clássica greco-romana, virada

para o Mediterrâneo. Na sua origem, as representações das divindades autóctones dessas sociedades possuía um carácter anicónico, isto é, **não-figurativo**, o que, desde logo, trouxe consigo alguns paradoxos no âmbito de um domínio de estudo que privilegiava obviamente as formas *visuais*.

As atitudes correlacionadas com a religiosidade também ajudam a compreender o aniconismo. Para os **Barbarii**, nome com que os Romanos designarão esses outros povos, com os quais conviviam e alguns dos quais conquistaram, caso do território português, o divino era conotado com os sentidos do temível e do arbitrário. Os deuses governavam o universo de um modo que era condicionante, intrusivo. Não havia equilíbrio entre o transcendente e o emanente. Além de tudo o que os olhos podiam perceber e ver do mundo físico, haveria um mundo de onde se soltavam forças poderosas, que eram as da Natureza e que apenas se poderiam invocar mais por medo que por respeito.

Portanto, o simples facto de se mencionar o

* Professor da Universidade de Évora.

¹ PATROCÍNIO, Manuel F. S. do. *Um rosto para os deuses: A religiosidade e as representações de divindades nas antigas culturas do território português*. IN: *Idearte - Revista de Teorias e Ciências da Arte* - ANO I, N° 2 (Abr/Jun – 2005), pp. 59 - 82. Disponível em www.idearte.org.

nome das entidades divinas ou a mera alusão às suas capacidades era, não raro, um assunto tabu. Daí a ausência, também, de figurativismo. Na verdade, a figuração dos deuses locais só começa a ser realizada após a conquista romana, por influência clássica.

De qualquer modo, como tema, a representação das divindades entre as sociedades periféricas ao mundo clássico foi sempre objecto de grande interesse científico, coincidindo o aparecimento de primeiros estudos com o próprio interesse que se desencadeou, a partir de certa altura, em torno da questão das origens culturais e respectivas manifestações dos modernos países da Europa, procurando-se, nesta via, a identificação de elementos de autenticidade, que se enraizassem no imemorial.

Em Portugal, esta tendência veio coincidir com a grande escola de pesquisas que se congregou em torno ao projecto de criação do Museu Etnológico Nacional (actual Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia), fundado em 1894 sob a iniciativa de José Leite de Vasconcelos, célebre autor de *As Religiões da Lusitânia*, figura de proa no trabalho de estudo, levantamento e sistematização dos antigos vestígios do territórioⁱ.

A este respeito, há a salientar, como celebração do centenário do Museu Nacional de Arqueologia, que veio a receber também o nome do seu fundador, a abertura, precisamente no decurso do ano de 2003, de uma exposição temática, *Religiões da Lusitânia*, que veio mostrar as principais colecções de peças, agrupadas em secções distintas, que,

do antigo território, revelavam a intensa elaboração de materiais não só coincidentes com a presença romana, como ainda desvendavam algo de velhas atitudes. A maior parte destas colecções, de carácter tanto arqueológico como artístico e monumental, começou a reunir-se em finais do Séc. XIX, em sinal da intensa actividade da época.

Como ponto de partida para o entendimento de algumas dessas antigas manifestações, há a premissa de que não se poderá afirmar que uma sociedade sem «arte figurativa» não é necessariamente uma sociedade desprovida de sensibilidade estética. Sucede, nesta situação, que as manifestações da sensibilidade prolongam-se ou subsistem através de outras formulações que não as de suporte material, e de que se ressalta a noção de que havia espaços especiais, que se ofereciam não apenas à contemplação como à realização de repetidos gestos de carácter religioso e votivo.

Uma primeira manifestação da crença no divino era, assim, o modo como se faziam destacar tais espaços, aos quais se conferia um estatuto diferente, espaços do sagrado, particularmente delimitados. E um primeiro contexto do entendimento das atitudes religiosas prende-se, então, com o âmbito das formas de exprimir os sentidos de sacralização do espaço ou da paisagem naturalⁱⁱ.

Este processo de «sacralização do espaço» deriva da própria convicção de que as forças da Natureza eram, elas mesmas, evidência do divino. Em tradições arcaicas, surgiam os cultos anímicos, isto é, prestados directamente aos lugares. Eram as forças

naturais então posteriormente personificadas em entidades que, numa hierarquização da percepção do transcendente, se associavam, em relação subsidiária, às entidades divinas maiores. A realçar a apreciação de Jorge de Alarcão, quanto à distribuição de vestígios artísticos da antiga Lusitânia, em que, efectivamente, se destacava haver áreas nas quais «*as esculturas que representam deuses, alegorias ou abstrações divinizadas são [afinal] pouco abundantes e nem sempre correspondem aos testemunhos epigráficos dos cultos*»ⁱⁱⁱ.

De qualquer modo, para o antigo território português, conhecem-se efectivamente diversos destes cultos que assinalavam a veneração ao natural, como era o **culto às fragas e rochas** ou os cultos desenvolvidos em sítios de coincidência com **cursos fluviais ou fontes de água**, formulados através dos chamados **cultos aquáticos ou fontanários**. Seria sítios recorrentemente visitados, quase em continuidade funcional até bem depois da Romanização.

A saber, como exemplos significativos de lugares de culto à Natureza, especialmente dedicados à água, o caso, a Norte, das rochas inscritas em de Lamas de Moledo (Castro Daire) e as de Cabeço de Fráguas (Sabugal). Nestas últimas, subsistiram inclusivamente inscrições em língua lusitânica que apenas recebeu grafia depois da chegada romana e cujo teor se referia ao registo de sacrifícios. A adicionar, a Fonte de Tarouquela (Cinfães), consagrada, também com epígrafe, ao deus **Mirobieus**. Entre os exemplos que receberam arranjo

monumentalizante estão a célebre Fonte do Ídolo (Braga), dedicada ao deus **Tongoenabiagus** e com um programa esculpido, bem como o Santuário de Panóias (Vila Real), dotado de tanques escavados na superfície da rocha^{iv}.

No Sul, outros vestígios, sobretudo os que se vieram a resgatar de um considerável legado epigráfico, permitiram aferir a persistência do mesmo tipo de cultos e ritos: o culto às «**Aquae sanctae**» (Caldas de Monchique, Algarve); o culto, no Alto Alentejo, a «**Fontanus**» e a «**Fontana**», respectivamente em Ervidel (Avis) e Bencatel (Vila Viçosa). Embora sendo sempre as epígrafes de período romano, sabe-se que a instituição dos cultos era bem anterior^v.

Propiciavam-se assim cenários adequados a atitudes rituais, tornando-se tais lugares em santuários abertos. Em alguns desses lugares mantinham-se práticas que, por definição, eram ainda as das manifestações rupes- tres dos vestígios de tempos pré-históricos, e quanto às quais que se manteriam igualmente associados costumes, fosse de superstição, fosse de religiosidade residual, transmutada aqui em hábitos locais de carácter popular. Tal persistência decorreu até períodos bem avançados, enraizados na etnografia. E, no entanto, já no Séc. VI, na ocasião da acção evangelizadora do Noroeste e região duriense por parte do Bispo suevo S. Martinho de Dume, e autor de um importante texto intitulado *De Correctione rusticorum (Para a instrução dos rústicos)*, começara então a tentativa da sua erradicação, ligadas que estavam certas

práticas ao velho paganismo ^{vi}.

Entretanto, restaram, ainda da Antiguidade, algumas curiosas descrições de santuários naturais dos Gauleses. Pertencem a autores latinos, um deles o próprio Júlio César, que narrou a sua *Guerra das Gálias*, texto do Séc. I a.C. que se manteve como uma fonte única em que se inspiraram diversas gerações de celticistas, e outro Lucano, que escreveu a *Farsália* no Séc. I d.C., também a propósito de uma das guerras romanas. Com base nestas antigas obras, ainda em 1892, o investigador francês Salomon Reinach, num artigo para a *Révue Célitique*, veio a tecer algumas considerações sobre o que seria a «*flagrante ausência*» de vestígios referentes à «*arte dos Gauleses*», abordando então o tema do aniconismo ^{vii}.

Assinala Reinach que, apesar de todas as grandiosas descobertas que haviam ocorrido durante todo o Séc. XIX, e apesar também dos identificadores do perfil da arte dos *Galo-romanos*, bem se poderia perguntar onde estavam os sinais de uma linguagem artística anterior, que mostrasse as «*formas puras*» da capacidade criativa daquele povo. Dizia, ainda, que, do grande «*vazio*» que seguia até ao advento do Império Romano, só restavam as «*grosseiras imagens esculpidas*», das grutas de Champagne, Oise, Gard ou Aveyron, ou os torques em contextos funerários da região de Champagne, além de algumas figurinhas em bronze de origem indeterminada ^{viii}.

Na verdade, Reinach não se apercebia que o essencial de um trabalho artístico antigo, referente a tais sociedades da Europa anti-

ga, se acabava por resumir a esses mesmos aspectos de rusticidade. E a razão pela qual muitos desses esforços criativos não haviam sobrevivido relacionava-se, afinal, com o facto de terem sido executados em materiais de duração efémera, caso da madeira. Portanto, não seria de estranhar que, mesmo nas «*ruínas de Bibracte*», então em escavação e comparadas a uma «*Pompeia gaulesa*», não se tivesse resgatado ainda uma «*única peça escultórica*»- obviamente, não se encontrava, para os períodos desejados, exemplos de algum trabalho em pedra... Contudo, tratava-se tão só de uma questão de desacerto em relação a descobertas que apenas se sucederiam posteriormente e, até, bastaria tão só ler atentamente as descrições clássicas que se referiam aos Gauleses...

Do que se falava em determinadas passagens da *Guerra das Gálias* como da *Farsália*, era de santuários dos «*druídas*», onde se apontava existirem «*toscos simulacros*», que serviam como «*incipientes máscaras*» do divino: os célebres **plurima simulacra** ou como **simulacra Mercurii** (sendo considerado o deus autóctone que se assimilava ao romano Mercúrio como a divindade mais importante entre os Gauleses), cuja visão aterrorizara os bravos soldados de César quando vagueavam por entre um bosque. Tratava-se de representações medonhas, de aspecto terrível e informe, segundo o que descreveria Lucano quanto ao que o exército romano vira num santuário natural (ou **nemeton**) dos arredores de Marselha [LUCANO: III, 412-ss.] ^{ix}.

Adiantando um outro confronto, desta vez

com os aspectos decorativos do Megalitismo bretão, que cobriam grandes áreas de superfície dos blocos de granito, a conclusão seria que os «Gaulenses» não teriam desejado erguer estátuas aos seus deuses, e que isso se deveria ao imperativo de uma interdição dos druidas, que reforçava a hipótese da representação das divindades ou das forças sobrenaturais estar condicionada pelos aspectos de tabu. A explicação volta a ser de fundamentação religiosa^x.

Para o território português, existem igualmente algumas descrições, de fontes clássicas, que abordavam, porém, mais a referência a práticas e atitudes religiosas que a reportagem quanto a espaços sacralizados. A assinalar, de qualquer modo certas passagens de Estrabão ou Plínio o Antigo, em concreto quanto aos sentidos metafísicos que se associavam aos promontórios. No caso de Estrabão, na sua *Geografia*, a indicação de que, no Cabo Sacro (Sagres), se faziam transportar «pedras», em rito, porque o sítio estava dotado de uma qualidade especial- e sucedem-se aqui os modos de identificação do referido cabo, ora como Santuário de Heraklès, ora como lugar, também, do Santuário de Cronos. A área envolvente revelou, de resto, uma ocupação que vinha já de períodos megalíticos. Em Plínio, na *História Natural*, falava-se, por seu lado, em acontecimentos «maravilhosos» associados à Serra de Sintra, como o alegado aparecimento de um tritão nas praias circunvizinhas ou a célebre lenda das férteis éguas da região que emprenhavam com o sopro do vento Favónio.

Quanto a outra categoria de vestígios comprovantes de velhos gestos correlacionados com a expressão das crenças no sagrado, continuam a ser de natureza vária, apoiada em achados de epígrafes, de materiais votivos ou noutras evidências, as quais vêm corroborar o facto de que a cultos mais recentes, correspondentes a lugares onde se vieram implantar templos romanos e, depois, edifícios de culto cristão, havia de facto cultos anteriores. Para o âmbito da «*religiosidade luso-romana*», em 1957, por exemplo, Fernando Russell Cortez, salientava precisamente o que parecia ser a preferência pelos «*penedios*», que viera justificara a permanência de tantos «*santuários rupestres*», com vestígios votivos de dedicação ao que haviam sido, na sua origem, entidades ctónicas, associadas às forças da terra^{xi}.

Entretanto, no Museu de Martins Sarmiento (Guimarães), conservaram-se modelos das inscrições retiradas do penedo da Bouça, proximidades de Sanfins (Paços de Ferreira), dedicadas às **Nymphae Fiduenearum** e ao deus **Cosuna**, invocando os «*poderes divinos*» (ou «*ad Numinibus*»). Este penedo poderia assim interpretar-se como lugar de um santuário natural, ou **nemeton**, existente na região minhota^{xii}.

Quanto aos cultos à água, ainda no Noroeste, era bastante difundido quanto aos seus respectivos vestígios e dada a abundância de cursos fluviais, em correlação com uma também antiga implantação populacional, que dera origem ao surgimento dos Castros. Como vestígio da divinização de rios, ribei-

ras ou fontes, destaca-se uma ara da Várzea do Douro (Marco de Canaveses), igualmente no Museu Martins Sarmiento, que comportava uma dedicação ao deus **Tameobrigus**, ou seja o Tâmega^{xiii}.

Mas o exemplo mais monumentalizado desta classe de cultos corresponde, enfim, à Fonte do Ídolo, em que surge um notável tratamento escultórico, obviamente clássico, a rodear a fraga de onde sai o curso de água. A divindade invocada, como se disse, é **Tongoenabiagus**. Há duas figuras togadas, simbolizando oferentes, em disposição de desfile e um busto inserido em edícula, que é presumivelmente a própria representação da divindade^{xiv}.

De assinalar a presença de mais outros dois motivos figurativos, no frontão da edícula, com o maço e a pomba, atributos tradicionalmente associados a uma simbólica divina mas que, enquanto solução convencional de representação figurativa, detêm uma conotação com a plástica de certas zonas europeias, sendo aplicadas, como acessório visual e atributo próprio, de algumas divindades sobretudo das regiões galo-romanas^{xv}.

É bem evidente que, mesmo após a conquista romana, continuariam a venerar-se deuses autóctones de enraizamento arcaico mesmo após terem recebido nome romano, como o comprovam as dedicações às «**Ninfas**», «**Prosérpina**», ao **Deus Marte**, adequando-se assim às sequências dos processos de **interpretatio romana** e aos modos de sincretismo cultural que decorreu com formas de expressão autóctone, às quais,

recorrentemente, se atribuíram ‘roupagens’ clássicas^{xvi}.

Ao **Culto às águas** estava subjacente uma atitude de crença nos espaços de contacto com o «Outro Mundo». O simbolismo aquático apelava às qualidades regenerativas e curativas da Natureza, no próprio enquadramento das crenças num ciclo de renascimento ou revivescência. Enquanto caminho para o domínio metafísico do «Além, eram as fontes portas para os cenários do imaginário. Aqui, proporcionar-se-ia o incremento de narrativas com cunho heróico, que também não se dissociava do simbolismo aquático. Testemunho, a perdurável lenda do «**Rio Lethes**», transposta para a paisagem do Noroeste, em que a um dos seus rios, presumivelmente o Lima, se dizia que atravessá-lo trazia o esquecimento. Aludia-se a um episódio eventualmente ocorrido no período clássico em que houvera grupos de pessoas que, tendo cruzado as margens, talvez «*célticos*» provenientes do Sul, e na sequência de uma derrota, se teriam esquecido das suas origens. Subjacente ao ritual de passagem das águas, estava a exaltação do protagonismo guerreiro^{xvii}.

Com alguma relação, também, com as atitudes perante a Natureza e o seu poder, e igualmente enquadrada no âmbito luso-romano, aparecem, para o contexto das antigas culturas do território, outro conjunto de manifestações expressivas que se referem às esculturas zoomórficas. Para regiões do Sul, resgataram-se consideráveis exemplos, em diverso suporte material e modo

técnico, figuras de taurídeos. Para as regiões do Norte, particularmente no Nordeste e em contiguidade a zonas culturais que o presente território espanhol também veio partilhar, temos a designada «zona dos berrões», caracterizada pelo aparecimento de representações do javali, elaboradas em pedra, sobretudo granito. O principal paralelo para tais realizações encontra-se noutra tipologia, a das chamadas esculturas dos «Guerreiros Galaico-lusitanos».

Quanto aos berrões, trata-se de um conjunto escultórico já amplamente estudado e que veio a ser objecto de várias tentativas de interpretação. De qualquer modo, há similitudes com o próprio culto das águas, em particular quanto ao facto do javali deter, no seu simbolismo, associações ao tema da exaltação heróica, pois era o animal que se oferecia à caça, ou seja, era um elemento fundamental dos rituais de passagem e exibição das atitudes de bravura, que se prolongaria inclusivamente pelas lendas medievais, para além de outras descrições significativas, como seja a história grega de Adónis e do Javali de Kalydon. Nas récitas irlandesas, com efeito, o javali atraía os jovens guerreiros para um «Outro Mundo» povoado de seres demoníacos. Não raro, evoca um sentido que é também funerário.

Porém, muito embora hajam esculturas de berrões às quais se conferem um datas recuadas, que chegam a estimar-se para o Séc. VI a.C., noutros tantos casos, parecem registar-se de novo uma coincidência de realização para o período romano. Daí que, como o comentou Francisco Sande Lemos,

«sem rejeitar o fundo indígena destas representações é de assinalar que o contexto dos achados, quando é conhecido, se situa já no período romano». Será, assim, «difícil garantir que tais esculturas sejam um traço cultural marcante das comunidades da região ou se, outra hipótese, se difundiram no quadro do Império, a partir de pólos bem definidos com os territórios dos Vaqueos e Vetões»^{xviii}.

Olhando, portanto, os materiais e vestígios, o que se pode perceber, em suma, é que efectivamente se perspectiva uma duradoura tradição de temas e motivos emblemáticos que recuam ao fundamento de velhas culturas do antigo território, que voltam a ressurgir (ou nunca terão, de resto, desaparecido) após a Romanização e que vêm referir-se a hierarquias de atitude perante o simbólico que a interpretação da Natureza acaba por inspirar, segundo um modo de apreciações arcaicas. No topo das hierarquias, estavam, claro está, os deuses. Quem eram, qual o seu nome e, enfim, que rosto se lhes poderia consagrar, todos estes aspectos são, do mesmo modo, conhecidos unicamente a partir dos contextos oferecidos após a integração das regiões no domínio romano.

É patente que houve um tempo em que aos deuses se concedia, antes do mais, a atitude da reserva e do medo. Muitas vezes, eram entidades, ou anónimas, ou, o mais provável, cujo nome não se pudesse invocar em alta voz. Os deuses, acreditava-se, estavam atrás de todas as forças naturais e dos seus ciclos regulares. Da sua omnipresença,

manifestar-se-iam assim sinais reveladores, hierofanias, embora se evitasse o confronto directo com o próprio deus. Ainda que a lição clássica tivesse trazido o modelo do antropomorfismo, o divino, sob um entendimento ancestral, escaparia a toda a forma possível de representação, pelo menos aquela que se pudesse inspirar em todas as formas que o olhar humano conseguia entrever à volta.

Temos em Estrabão, conforme referido, algumas das principais descrições que são uma primeira base do próprio conhecimento de um antigo quadro de atitudes religiosas do Extremo Ocidente. Surgiam no contexto de apresentação dos «*costumes*» atribuíveis às sociedades autóctones, que, sob um olhar clássico, não deixavam de ser caracterizados como «*raros*». Estrabão aludiu aos rituais e práticas, indicou espaços e momentos particulares do calendário em que tais gestos se propiciavam. De tudo, conforme veio a salientar, o mais *estranho* era que «*Galaicos*» e «*Celtíberos*» veneravam um «*deus sem nome*» no que foi entendido, erroneamente, que se tratavam de povos «*ateus*» [ESTRABÃO, III, 4, 16]^{xix}.

De facto, o que aqui ressalta é essencialmente a alusão à atitude que se prestava perante um deus cujo nome não se podia pronunciar. Portanto, inerente às descrições de Estrabão, é o sentido de que o «*deus anónimo*» era o «*deus*» a que não se dava 'nome', de acordo com as razões expostas relacionadas com o tabu. No mundo antigo, de resto, havia diversos paralelos, fosse relacionados com divindades de que se não

conhecia o nome ou que apareciam como o «*deus desconhecido*». Em inscrições proliferaram também dedicatórias, romanas, endereçadas a entidades que apenas se designam por **deus**, **dei** (plural) e **dea** (salientando-se o culto à **Bona Dea**, que se associava, porém, a **Vesta**).

Noutros casos, à dedicatória a um determinado **deus**, adicionaram-se outros teónimos, de modo a fazer salientar, como modo de sincretismo, a convergência entre entidades autóctones e divindades clássicas: o **Deus Mars**, ou, além deste, o **Deus Endovelico**. O mesmo, de resto, já o havia feito Heródoto, no Séc. V a.C., ao falar das divindades dos Egípcios, que apresentou com um nome grego (por exemplo, Ámon como o «*Zeus egípcio*»), e voltaria a suceder no texto de Júlio César, que afirmou que a principal divindade dos Gauleses era «**Mercúrio**». Enfim, o «**deus sem nome**» a que se referiu Estrabão seria decerto uma deidade local para a qual não se encontrava o nome clássico mais adequado. Sabe-se que, após a Romanização, o «**Culto a Júpiter**» veio a implantar-se em determinadas áreas, nas quais não teriam subsistido vestígios de cultos anteriores- o que não foi propriamente o caso do Callaecia e Lusitânia, muito embora as dedicações a Júpiter, sob vários epítetos, estivessem presentes noutras partes do antigo território português^{xx}.

Por sua vez, em recente estudo e tratando do tema da religiosidade entre os Celtíberos e respectiva aproximação às concepções dos povos célticos na Europa Antiga, Gabriel Sopeña Genzor, partindo da citada

passagem estrabónica, considerou que este «**deus sem nome**», em primeiro lugar, podia explicar-se como sobrevivência de uma primitiva formulação monoteísta e, em seguida, comentou que «*a existência de deuses sem nome e a dedicação epigráfica 'ao deus', ou 'a um deus desconhecido' explica-se pelos caracteres próprios do desenvolvimento do politeísmo grego a partir da época clássica; e são particularmente aplicáveis a divindades ctónicas e não às uránicas*»^{xxi}.

Apesar dessa barreira, dado que, na ausência de outros vestígios materiais, as obras literárias eram a única fonte de conhecimento para o tema dos deuses dos povos periféricos ao Império romano, observa-se pelos textos como era intensa a implantação de deuses locais e, claro está, muito relacionada com os elementos de identidade cultural de cada território, de onde sobressaía sempre uma «divindade suprema», venerada particularmente por um dado grupo. De outro modo, não se entenderia, nomeadamente, a importância, territorial e perdurável, que uma divindade autóctone, como o foi o Deus Endovélico, conseguiu manter no Sul de Portugal, embora as manifestações do seu culto se reportem, tal como noutros casos, ao legado de época romana. Terá sido, portanto, em processo coincidente com a Romanização, que integrou cultos locais no âmbito dos valores conservados a nível das novas províncias a que vieram a corresponder as regiões conquistadas, que surgiram os primeiros sinais figurativos de uma representação de deidades indígenas,

ainda que a maior parte dos testemunhos tivesse sido sempre correlativa a inscrições epigráficas comportando fórmulas votivas ou dedicatórias diversas. Mas é neste passo que aparecem, precisamente, registos dignos de interesse, e em que os teónimos mais tradicionais têm a sua presença assegurada como indício de uma religiosidade própria. Caso de Trás-os-Montes, região sempre recôndita na Antiguidade, e onde a afirmação de valores locais subsistiu mais duradouramente, o que, de resto, se comprovaria também com o facto de ser a região da designada «Cultura dos Berrões».

Quanto aos vestígios de cultos autóctones, são igualmente significativos. Destaca-se uma ara de Torre de Moncorvo, associada ao **populus Baniensis**, grupo cultural que habitava a confluência dos rios Douro e Côa, sendo a ara dedicada ao **Genius civitates baniensium**, numa evidência da Romanização, como era o culto às entidades tutelares designadas de **genia**, assimilando-se assim um elemento de âmbito «tribal». E havia conjunto de altares dedicados a um deus, que era **Aernus**. Contam-se diversas, umas procedentes do Castro de Avelãs (Bragança), povoado importante de outro **populus**, os **Zoelae**, sendo que, deste outro grupo, um dos altares tem a particularidade de comportar uma figura de *berrão*, destacada do trabalho de cantaria que decorava as faces do monumento, e integrando uma manifestação cultural do simbolismo da área em causa.

Destas aras consagradas a **Aernus**, duas foram levados para o Museu da Sociedade

Martins Sarmiento (Guimarães), ficando uma terceira em Bragança. Um quarta altar de idêntica dedicação, foi achado na Igreja da Ordem de Malta (Macedo de Cavaleiros), guardou-se também em Bragança, no Museu de Abade Baçal^{xxii}.

Tendo estudado este conjunto de vestígios, Leite de Vasconcelos adiantaria o comentário de se estar perante uma presumível origem única, neste caso eventualmente correspondente a um santuário ao tal deus^{xxiii}.

Quanto à ara de Castro de Avelãs que possui o relevo do berrão, ou «javali», tem a mesma a particularidade figurativa de mostrar também um, outro motivo: três representações de galhos ou de arbustos, em traço estilizado. Trata-se de uma evidente recorrência formal do chamado «**triplismo**», repetição especial e intencional, que surgia por toda a arte da Europa Antiga sobretudo nas regiões de influência celtizante, obviamente, e que detém paralelos com demais elementos de cantaria ornamental do Noroeste Castrejo, como sejam certos blocos decorados da Cividade de Paderne (Melgaço), e um outro exemplo, com a «**figuração de tridente**», de Cárquere^{xxiv}.

Para os casos do tema do triplismo nas suas formulações visuais da Europa Antiga, de acordo com o que veio a expor Miranda Green, há uma evidente relação com a expressão da crença na onisciência ou poder omnipresente do sagrado, sublinhado pela repetição do mesmo elemento formal. Quanto à representação dos vegetalismos, a associação é com as forças da abundância

natural, o ciclo da regeneração. Quanto aos tridentes, são a representação, em estilização linear, dos raios que vem do céu - portanto, lançados pelos deuses. Há, na Europa central, várias representações de javali com três chifres, assinalando sentidos exacerbados de força e até de fertilidade. No período romano, há também formas de representação múltipla das diversas entidades, sendo marcantes os «**deuses tricéfalos**» ou «**com três faces**», que, embora aqui não se reporte directamente ao eventual simbolismo de **Aernus**, surgia em figurações galo-romanas de Mercúrio (havendo o célebre bloco com o «**Mercúrio tricéfalo**» do Museu Carnavalet, em Paris), além da figuração das **Três Matres**, tipologia não menos corrente da arte dos relevos sobre painéis - e de que há, igualmente vestígios na região galaicominhota^{xxv}.

Depreende-se que, integrados assim numa linguagem arcaica, os motivos do «arbus-to», bem como do «javali», e ambos presentes na ara do Castro de Avelãs, são uma evidência emergente de uma emblemática evocativa dos poderes do divino.

Mais para o Centro, de Castro Daire (Viseu), mas ainda dentro da área da «Cultura dos Berrões», reencontra-se o javali figurado noutra altar, o qual se encontra actualmente no Museu do Carmo (Lisboa). Nesta ara, temos mais uma dedicação, a «**Arus**». A leitura ofereceu-se, porém, a transcrições nem sempre explícitas, senão mesmo de teor discutível, embora a fórmula latina de terminação seja o usual «**Libens Animus Soluit**», identificada por Borges de

Figueiredo, que desenhou o monumento, já em 1887, para a *Revista Archeológica e Histórica*, Vol I ^{xxvi}.

De qualquer modo, há uma sugestiva coincidência de transcrição gráfica entre os teónimos de «**Arus**» e do «**Aernus**» dos **Zoelae**, apesar de, na verdade, não se poder comprovar, sem uma consideração mais rigorosa, se se trata ou não de uma mesma entidade, acrescentando-se, além do mais, que aos citados nomes não parece corresponder nenhuma semelhança etimológica, pois são diferentes prefixos (em «-a» e «-ae»).

Quanto à iconografia, a representação de javali de Castro Daire, tal como a de Castro de Avelãs, não se dissociava, em suma, da própria tradição da arte das esculturas dos berrões, e conforme será, de resto, corrente numa tipologia já definida de realizações de altares, está numa das faces laterais da peça, tal como surgia já na ara de Castro de Avelãs, e como ressurgirá noutros exemplos de realizações, de contexto funerário, do pleno período romano. A saber, no monumento alentejano da Herdade da Defesa de Barros (Avis, Portalegre), aqui estando o javali acompanhado pela notável representação de guerreiro, na face esquerda da ara, e a salientar também a presença do mesmo motivo figurativo entre o espólio escultórico monumental proveniente do recinto do Santuário de Endovélico, em S. Miguel da Mota (Alandroal, Évora- ver adiante).

Comparando-se os vestígios, e, sendo que as restantes aras referidas são, pelo seu tratamento, do Alto Império, ou seja datá-

veis em torno ao Séc. II, sobretudo os exemplos evidentemente mais arcaicos de Castro de Avelãs e de Castro Daire, tanto se afere a ressurgência de temas que vêm de uma tradição local, como, ao mesmo tempo, a influência directa da Romanização, e dos seus modos de sincretismo ou assimilação. A principal marca é, de facto, o próprio gesto de fazer figurar temas autóctones, comportando dedicações a divindades que são igualmente locais. De qualquer modo, a tipologia das aras e a concepção que lhes está subjacente é obviamente uma manifestação clássica. Mas os deuses invocados mantêm-se sem rosto, o que continua a ser um fenómeno significativo, se bem que as dedicações estejam acompanhadas de motivos visuais fortes: o javali e o antropomorfo heroicizado ^{xxvii}.

Sucedem que esses temas, embora correlativos com a evocação divina, não se referem à representação do deus mas tão só a algo que se lhe possa associar como atributo. A mensagem subjacente à figuração quer do animal, quer do «guerreiro», prende-se muito com algo de mitologias perdidas acerca do «Além»- e é um facto que, conforme se indicou atrás, se reencontra como tema narrativo das histórias irlandesas com inspiração no fundo céltico, o que não é de nenhum modo um eco estranho às regiões consideradas, devido à sua contiguidade com a Celtibéria e aos recorrentes contactos e penetrações de influências de elementos celtas, a qual, de resto, tinha as suas origens no próprio mundo indo-europeu, no qual repousavam igualmente as origens culturais

das antigas culturas do território português. Muito curiosamente, atendendo à combinação entre zoomorfo e antropomorfo no indicado altar de Castro Daire e considerando-se os âmbitos geográficos, tratava-se esta região de uma zona de fronteira, entre norte e sul, entre os territórios de **Galaicos** e o dos **Lusitani**. A outro nível, entre ocidente e leste, estava também na confluência divisória entre as regiões convencionalmente designadas como da «Cultura dos Berões» e da «Cultura dos Guerreiros», onde predominavam, precisamente, concentrações de achados de uma e outra tipologia escultórica de feição autóctone. E é um facto, embora sem mais paralelos conhecidos, que as figuras da ara de Viseu são um «javali» e um «guerreiro», o que possibilitará algum outro discurso interpretativo quanto aos sentidos simbólicos e emblemáticos assim patentes, na justificação da sua correlação com os territórios culturais, a religiosidade e na inserção num dado período.

Fundamental, no entanto, será reter, do aspecto imagético, os traços que se assumem como característicos de uma capacidade de expressão estética própria. Entre vendo-se na incidência das confluências, os lugares de 'fronteira' são sempre lugares de encontro de grupos humanos e de ideias, ou lugares onde irrompe de forma quase surpreendente o próprio encontro do presente com o passado.

O que a evolução das tipologias figurativas nos indica, enquanto discurso paralelo à exaltação do divino, é o sentido de uma

exaltação de valores heróicos, que se congrega numa ideologia. É certo que, da hierarquização de atitudes, mesmo que a divindade seja invocada, pelo apelo do seu nome, há um vazio de gestos e de materialização expressiva- os deuses acabam por não ser representados; porém, são no outras figuras, as quais vêm fazer parte de uma outra intencionalidade expressiva, como painéis que emergem de uma história, uma «mitologia perdida», de que também não subsistiram outros sinais, conforme o que também se conhece para os povos coevos do sul peninsular. Na verdade, esta emblemática, concentrada essencialmente em torno do tema do «javali» e do «guerreiro», oferece-se ao reconhecimento de valores sociais. Ou seja, eram imagens que reflectiam aquilo que um determinado grupo cultural considerava como valor ideal de comportamentos.

Tratava-se, enfim, de uma «ideologia heróica», em que o «**heróico-guerreiro**» se combinava com o «**heróico-divino**». O que a representação descrita do altar de Aernus mostra, embora salientando-se o seu esquematismo e estilização, são, afinal, os mesmos atributos que vão caracterizar, em especial, não muito depois, as mais elaboradas representações lusitânicas, consagradas a «**Marte**». Na sua iconografia rudimentar, o antropomorfo da ara de Castro Daire evidenciava, de facto, a pose que será a reconhecível das figurações clássicas: o apoio sobre lança, agarrada pelo braço esquerdo, e ainda uma eventual representação de capacete, embora aqui indistinta do

detalhe anatómico; a figura surge desprovida de fisionomia, como se não fosse um indivíduo, mas antes um modelo. As representações do deus Marte, de pleno período romano, seguem a mesma fórmula visual, embora, claro está, desenvolvidas segundo o modo clássico.

Por seu lado, se havia divindades indígenas «sem nome» e «sem rosto» e sabendo-se que eram os valores guerreiros o que se mantinha como elemento essencial da afirmação das culturas locais, Marte tornava-se na divindade clássico-romana que, no âmbito dos processos de sincretismo, melhor podia tomar o lugar de excelência das invocações autóctones, pois atrás da sua figuração albergava-se a memória da devoção a entidades divinas cujo culto se perdia nos tempos ^{xxviii}.

Sendo um culto clássico, deduz-se, contudo, pelos motivos expostos, que a sua presença no território português e quanto a um âmbito comparativo com os outros registos da Europa Antiga, se relaciona evidentemente com a **interpretatio romana** de velhas atitudes votivas. E é neste sentido correlativo com as próprias sensibilidades locais que se deverá, assim, destacar os achados figurativos no país; a sua respectiva distribuição geográfica, de que ressalta a proximidade a focos de antigas regiões culturais, é também significativa a este respeito.

Encontraremos, então, já plena época romana, um vestígio do fundo de uma páteira, recolhida na Quinta do Paiço (Carriça, Santo Tirso), sítio próximo do Castro de

Alvarelos, e actualmente parte da Coleção dos Tesouros do Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia, em Lisboa. Este fragmento tem, em toda a sua circunferência, uma figuração de tipo heróico-divino, acompanhado de inscrição. Todos os elementos visuais, figura com armadura e segurando a lança, integram-se nas representações do Deus Marte. A pose, na verdade, é inequivocamente a de uma de uma divindade.

A inscrição comportava, porém, um enigmático nome: «*Saurium*», entendido durante muito tempo como sendo o de algum teónimo indígena, eventualmente associado a uma entidade fluvial, que seria correspondente à divinização do rio Soure. Porém, as representações fluviais ou marítimas, quando objecto de figuração e dentro das convenções da arte clássica, possuem particularidades iconográficas completamente diferenciadas das que aqui se encontram, porque se fazem representar reclinadas ou deitadas, vestidas de túnicas pregueadas e, no caso das entidades masculinas, cabelo crescido e barba longa. Da interpretação da legenda, salvaguarda-se que possa conter afinal a referência ao dedicante, e, eventualmente, a alguma localidade, sendo o Deus Marte muito simplesmente reconhecido pelo seu aparato ^{xxix}.

É como representação do Deus Marte que está, na verdade, actualmente classificado nas exposições do Museu Nacional de Arqueologia. Comportando também barba, ao modo dos legionários, mas mostrava igualmente o elmo, a armadura e a lança.

De facto, os mesmos atributos que já se poderiam reconhecer, ainda que esquematicamente, no antropomorfo da ara de Castro Daire, o que sugere uma progressiva construção formal de um tema visual de conotações religiosas no antigo território.

Uma idêntica tipologia figurativa ressurgiu na ara votiva de Torre de Palma (Monforte), que está melhor datada, para os inícios do Séc. II, e também exposta no Museu Nacional de Arqueologia. Foi um achado das campanhas da década de 1960 nessa antiga **villa** romana e desde logo noticiada, pelo seu interesse artístico, Manuel Heleno, então responsável pelo Museu de Belém. Aqui, a divindade está esculpida em relevo sobre a face principal da ara, com o seu porte solene e disposição em **contrapposto**, à qual serve o apoio sobre a lança, agarrada pelo braço direito, e que compõe um sentido do equilíbrio. Uma «figura esculpida em alto-relevo, sobre um rude pedestal (...) [encontrando-se] de pé, perna esquerda levemente inclinada, couraça, capacete, mão esquerda segurando o escudo que assenta no chão (...). Uma posição estática, solene, fazendo esmorecer o aparato militar»^{xxx}.

Esta outra ara pertencia a um contexto de usufruto particular. A dedicação seria assim de carácter votivo pessoal e correlacionado com a agricultura, porque subjacente ao Culto a Marte estavam as invocações de tutela e protecção das terras. Março era o mês que recebeu o nome do deus, e era o momento do ano em que se cumpriam rituais próprios. A par da sua qualidade

guerreira, o Deus Marte propiciaria também o favorecimento da abundância agrária, na comprovação de funcionalidades primordiais. De salientar que o Culto a Marte conhece ainda outro vestígio, de Miróbriga (Santiago do Cacém), correspondente a uma lápide funerária, desta feita sem figuração, resgatada no alto do Castelo Velho e do mesmo modo dedicada à divindade^{xxxii}.

Quanto a casos identificáveis de sincretismo entre divindades locais e o Deus Marte, temos um exemplo mais, da epígrafe de Monsanto (Idanha-a-Nova), consagrada a «**Mars Borus**», entidade tutelar dos **Igeditani**. Noticiada também em 1962, por D. Fernando de Almeida, e igualmente sem figuração, a simbologia implícita permite, de qualquer modo, o confronto para o esclarecimento do âmbito votivo em causa. Desde logo, o teónimo egítânico «**Borus**» evocava outra denominação, «**Bormanicus**», entidade venerada entre os antigos vimaranenses, que era, este, um culto propiciatório das boas águas». Dos atributos mais específicos de «**Mars Borus**», com relação à assimilação romana, segundo José D'Encarnação, também «*andarão talvez (...) ligados à terra e à agricultura, [precisamente] por a estas se ter ligado o deus Marte*»^{xxxii}.

De todos estes exemplos, sobressai então o carácter local dos cultos, mesmo sob uma formulação clássica que abrangeu a associação a teónimos romanos, restando saber quantas destas divindades de culturas autóctones não se terão entretanto esbatido e das quais não subsistiram outros vestígios. E,

pelas qualidades de que também dispõem, vem a ser evidente que as ligações aos elementos naturais, da água à terra e ao poder do céu, se mantêm subjacentes.

Uma consideração proeminente cabe ao Culto de Endovélico. Com estruturas de santuário identificadas e desde sempre merecedoras da atenção dos estudiosos, estabelecidas no Monte de S. Miguel da Mota (Alandroal) e comportando uma evolução ao longo de várias fases já observadas, detém uma marcante situação territorial que é bem assinalada pelo domínio visual sobre a paisagem que, daquele lugar, se pode ver ^{xxxiii}.

O culto emerge, tal como o conhecemos, em pleno período imperial, conforme a datação das realizações, que englobam numerosos vestígios epigráficos e a ampla colecção escultórica, de representações do deus, a figurações de oferentes e inclusivamente mais esculturas de berrões, que, na sua quase totalidade, se conseguiu reunir no Museu Nacional de Arqueologia, muito embora as respectivas informações se reportassem à própria tradição humanística portuguesa, ciosa de tudo quanto dissesse respeito às origens do país. Leite de Vasconcelos indicaria, aliás, que fora na sequência da sua visita ao Cerro de S. Miguel da Mota, por volta de 1890, que muitas das lápides que vieram a integrar o núcleo do então Museu de Etnologia, foram, nessa mesma sequência, reencaminhadas para Lisboa, e aí salvaguardadas ^{xxxiv}.

José Leite de Vasconcelos, não deixaria de

indicar o seguinte comentário: «*como o culto se celebrava no alto de um outeiro despido de vegetação importante, e sem fontes [ainda que perto do curso de um rio] (...), sou levado a crer que Endovellico não era na origem senão um deus propriamente d'esse outeiro*» e salientando ainda que «*para os povos antigos as montanhas eram frequentemente motivo de veneração e respeito*»; uma nova referência aos modos de sacralização da Natureza e do espaço ^{xxxv}.

De qualquer modo, é uma divindade ainda mais antiga no âmbito das velhas vivências das culturas locais, embora se torne difícil estimar as suas respectivas formas de origem, que se oferecem, ainda assim, a uma possível restituição de zonas onde terá sido venerada, que não apenas em S. Miguel da Mota, de onde, na verdade, não terá sido propriamente originário como o supôs Leite de Vasconcelos, ou até no país, dado que há outros lugares onde se prestaria culto a tal divindade, como no Santuário de Postoloboso (Candelada, Ávila), em que havia uma divindade venerada sob o nome de «**Vellicus**» ou «**Vaelicus**», e no *Cerro del Andébal*, em Cabezas Rubias (Niebla, Huelva), em zona de serra interior. A correlação ressurgue com o âmbito da Celtibéria, mais concretamente com a designada «**Baeturia Celtica**», contígua ao Alentejo. Apesar, porém, destas ligações ao «fundo dos tempos», as representações de Endovélico reportam-se a modelos escultóricos que eram as de modelo clássico, tal como a epigrafia dedicada ao deus era, por completo, latina.

Um paralelismo fundamental, pois a introdução corrente do uso da escrita e suas fórmulas institucionais, implementada após o estabelecimento do domínio romano, constituiu um fenómeno tão inovador quanto o foi a introdução das formas plásticas e sua adopção na arte de realização periférica. Estaremos, pois, perante mais uma manifestação de **interpretatio romana**, de novo essencial ao entendimento das próprias realidades dos povos dominados ^{xxxvi}.

Desde logo, ao Vol. I do *Arqueólogo Português*, José Leite de Vasconcelos procede à descrição da ara votiva, apresentada como um significativo «**monumento a Endovélico**», e que, à época, ainda não tinha transitado das colecções do extinto Gabinete de Antiguidades da Biblioteca Nacional (o que reporta para o Séc. XVIII a sua respectiva recolha) para o Museu de Belém. Distinguia-se a inscrição por ter um termo diligente, **propitiatum**, que reflectia toda a súplica da veneração clássica, e indicando-se que, ao alto, apesar da ara estar aí partida, se via uma «**cova**» para libações rituais. Mas o principal interesse residia na figuração, na face reversa, de mais um javali, representado montado sobre peanha. Nas faces laterais, viam-se a coroa e palma, características da arte funerária ^{xxxvii}.

De facto, a Endovélico atribuíam-se diversas tutelas: o termo **propitiatum** traduzia a invocação ou voto de boa ajuda na adversidade, das que afectavam a saúde dos peregrinos (e aos quais cabia depois agradecer curas) ao bom acompanhamento da alma após o falecimento. Endovélico seria um

«Deus Bom». A intencionalidade «propiciatória» continuava a ser, de acordo com os valores antigos, a justificação para as oferendas escultóricas.

Sucedia que era o próprio deus quem aparecia em diversas realizações, destacando-se, aqui, bustos de proveniência local, onde se repetiam, de peça para peça, os mesmos aspectos visuais: cabelo volumoso, barba, olhos recortados, na sua maior parte sem a figuração da íris, boca pequena e unida, de lábios ligeiramente salientes; ausência de tensões fisionómicas, numa aparência talvez inspirada nas representações dos deuses do panteão greco-romano.

De qualquer modo, de mais exemplos escultóricos do espólio consagrado ao Culto, destaca-se, para já, a presença de uma figura de «berrão», mas, principalmente, exemplos de registos votivos, repartidos entre diversas representações. Salienta-se um busto togado, datável do Séc. II, com representação de meio-corpo, e tendo surgido fragmentado no sentido vertical, pelo que a peça teve de ser remontada, e que seria um retrato funerário de mancebo, comportando a inscrição junta o pedido de protecção à sua alma, também com a fórmula «**Votum Solvit Libens Animo**» ^{xxxviii}.

Apareceu igualmente uma outra estela figurada, com representação masculina que se ofereceu a debates pouco rigorosos sobre a sua temática, sendo que também se encontrava mutilada e sem a parte da cabeça, chegando a adiantar-se que era o próprio deus porque a sua inscrição, na base da estela, incluía o termo «**in aedeolo**», («no

templo)), que se referiria à indicação do recinto adequado a guardarem-se os «ído-los», aqui na sua qualidade de «**ex-votos**» com que se prestava veneração. A figura foi, de resto, recorrentemente descrita como de «má» qualidade, «rude» e obra «inábil». A composição segue o **contrapposto**, com representação de apoio sobre laje vertical. Da figura, ressaltava o ser a perna esquerda da escultura mais curta que a direita, pelo que não seria incipiência, ou sequer uma figuração do deus, mas um retrato votivo, de alguém que Leite de Vasconcelos, mais avisadamente, designara já como o «*paralítico*»^{xxxix}.

No que respeita os bustos do próprio deus, nos seus aspectos visuais comuns, sucede, na verdade, uma ocorrência interessante. Há o destaque conferido ao cabelo e à barba numa época em que a representação da barba era atributo dos deuses maiores (apenas no Alto Império, a partir do principado de Adriano, é introduzida a barba nos retratos individuais). É, assim, um traço de solemnidade, aqui herança do valor romano de **grauitas**, que se encontrava igualmente na própria arte dos Galo-Romanos.

A comparação figurativa estabelece-se, neste sentido, com as representações do deus **Sucellus**, considerado como divindade de «primeira função», de supremacia, e que se conotava com a presença do motivo do «**martelo**» (o escandinavo Thor era outro deus desta função e possuía igualmente o martelo, tal como Zeus era o detentor do «raio» e descrito também como da «égi-de»). Venerado pelos **Mediatrici**, que ocu-

pavam o território cuja capital era a actual cidade de Metz, formava ainda um par divino ao lado de **Nantosuelta**. No aspecto simbólico, Endovélico seria até equiparado a Sucellus, hipótese adiantada, na década de 1950, por Scarlat Lambrino, tanto mais que se pretendia ainda que o deus lusitânico também formava um par divino com outra célebre deusa local, Ataegina. Porém, nunca a estes se prestou um culto similar em conjunto e a Endovélico cabia, conforme referido, a «tutela» e não o «poder», ainda que, em comum com Sucellus, se compartilhasse, ao que se julga, algo de semelhante sentido protector funerário, como espiritualo uso do «**martelo**» nos atributos da imagem de Sucellus evoca a solo que vibra, vivo, nas forças que emergem do domínio subterrâneo e, no Santuário de Endovélico, havia espaços, também subterrâneos, destinados a pernoitar, para que os peregrinos pudessem receber, do deus, oráculos reveladores. Ambos contribuía para a necessidade de procura de respostas a inquietações humanas. E a ambos, curiosamente, se prestava oferenda de cipos, com conotação funerária, como forma de manifestação votiva.

Há, de resto, vestígios do próprio Culto a Sucellus no espaço peninsular, facilmente justificável para períodos em que se difundem também diversos outros cultos (entre esses, os de origem helénica, bem como oriental), pela presença de grupos sociais que cruzavam, já, os espaços do Império e se estabeleciam em zonas distantes da terra natal mas mantinham a sua religiosidade^{xl}.

De qualquer modo, na sua respectiva apresentação visual, Endovélico e Sucellus adquirem, porém, algumas similitudes, que, de novo, se reportam à intervenção romana porque é também evidente que as representações do deus gaulês é, não menos, resultado de modos de sincretismo. Os Romanos possuíam, nomeadamente, convenções de representação de tipos étnicos; neste caso, surge a barba, não só apanágio olímpico ou heróico, mas igualmente como um elemento que evocava a figura dos (assim mesmo chamados) «**Bárbaros**». A adicionar, elementos de indumentária, que, no caso das esculturas dos Guerreiros Galaico-lusitanos, é bem visível nos saiotes e nos torques, a par da inclusão do escudo característico dos antigos **Lusitani**, embora só se aplique, evidentemente a esculturas de porte completo. Na representação convencional dos Gauleses, surgia também o saio, ou «**sagum**», que os mesmos usariam. De Endovélico só subsistiram bustos mas, das esculturas associadas, referir-se-á o exemplo descrito do mancebo com toga, aqui, porém, testemunhando o próprio elemento romano.

A nível expressivo, tanto Endovélico como Sucellus, como era conveniente às divindades maiores, surgem com fisionomia séria. Ambos têm barba e, na fisionomia, é flagrante a proximidade de traços, que os torna quase iguais. Ou seja, trata-se da aplicação de um estereótipo figurativo que era corrente nas formas da arte romana. No entanto, mesmo sendo modelos visuais estabelecidos e, de certa maneira, usados

talvez rigidamente, não é por isso que cada peça deixa de ser única, e, de algum modo, pessoal. A insistência que a arte romana da retratística acabava por trazer à exaltação da individualidade das figuras representadas, mesmo os deuses, servia ao reconhecimento e à proximidade em relação a entidades que, pelo facto de estarem representados na escultura, asseguravam agora a sua presença em sentidos mais familiares e intercessores. Uma grande viragem, portanto, quanto aos sentidos arcaicos de que se pressentia, ao invés, o temor.

No entanto, era num enraizamento ainda mais antigo que os cultos haviam tido a sua ascendência. Mesmo formulados sob um aspecto clássico-romano, e inseridos num novo contexto de costumes onde, obviamente, interveio a própria transformação dos gestos e atitudes, não deixavam de ser cultos «locais», identificados com o sentido expressivo da vivência tradicional.

O facto é que, de épocas mais remotas, poucos sinais haviam subsistido mas a força da sua permanência veio a ser reconhecida pelos Romanos, que, entre o respeito e a conveniência de atender aos valores dos povos que dominaram, acabaram por fazer o que lhes pareciam mais evidente: oferecer às entidades divinas, não apenas um nome significativo, como um «rosto», uma «face» que viesse revelar o que procedia de humano no próprio transcendente.

NOTAS

ⁱ Para uma síntese evocativa da fundação do Museu e do protagonismo científico de José Leite de Vasconcelos e dos investigadores que conseguiu congregar no seu projecto, ver: Henrique Coutinho GOUVEIA, «O Museu Etnológico Português (1893-1914): Um projecto nacional e uma tentativa de congregação disciplinar», in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Vol. VI: «Homenagem a José Leite de Vasconcelos»* (Lisboa, 1993).

ⁱⁱ Cf. as nossas reflexões em Manuel F. S. PATROCÍNIO, «A formação da arte do Ocidente pré-romano», in *Miscelanea em Homenagem ao Professor Bairrão Oleiro (Ed.: M. J. Pinheiro Maciel)* (Lisboa, 1996).

ⁱⁱⁱ A este respeito, tomando como exemplo «a difusão do culto de Júpiter verifica-se (...) [precisamente] nas regiões menos romanizadas do território, isto é, naquelas onde são extremamente raras as esculturas, de qualquer tema ou natureza»; Jorge de ALARCÃO, *O Domínio Romano em Portugal* (Mem Martins, 1988), p. 197.

^{iv} Um primeiro inventário sistematizado das divindades autóctones e vestígios correlativos está em: José D' ENCARNAÇÃO, *Divindades Indígenas sob o Domínio Romano em Portugal* (Lisboa, 1975). Para os exemplos apontados, ver pps 235-ss.

^v Cf outro trabalho de José D' ENCARNAÇÃO: *Inscrições Romanas do Conuentus Pacense: Subsídios para o estudo da Romanização* (Coimbra, 1984), em especial pps. 102-103.

^{vi} Para uma tradução do texto de S. Martinho de Dume, ver: Manuel Justino Pinheiro MACIEL, «Texto sobre credências, ontem», in *Arquivo Histórico Dominicano Português, Vol. IV [2]: «Actas do III Encontro sobre História Dominicana»* (Porto, 1989. Separata). Para uma consideração das tradições populares associadas à superstição, cf., entre outros: Carlos Alberto FERREIRA DE ALMEIDA, «Paganismo: sua sobrevivência no Ocidente peninsular», in *In Memoriam António Jorge Dias, Vol. II* (Lisboa, 1974).

^{vii} Salomon REINACH, «L'art plastique en Gaule et le druidisme», in *Révue Celtaïque*, Vol. XIII (Paris, 1892).

^{viii} REINACH, op. cit.: p.189. Em confronto, indicava a abundância de vestígios artísticos que eram testemunho de fases culturais que iam do Paleolítico à Idade do Bronze, e que haviam então constituído os primeiros núcleos da colecção do Museu das Antiguidades Nacionais francesas, em Saint-Germain-en-Laye (Paris), para o qual Reinach fora, de resto, nomeado curador em 1886.

^{ix} Tendo em conta a maneira como os autores clássicos se referiram a tais *imagens grosseiras* entre os bosques, abre-se evidentemente a hipótese de uma tradição de fabrico de artefactos de madeira, se bem que não deixe de se assinalar outras realizações, como as representações de cabeças humanas, num vigoroso trabalho em pedra, tal como se pode ver no monumento de Entremont.

^x Reinach, face ao desconhecimento que, então, vigorava quanto a determinados período, chegaria igualmente a afirmar que «les idées religieuses des habitants de la Gaule celtique n'ont pas varié, sur un point essentiel, depuis la période des monuments mégalithiques jusqu'à la conquête de César...»; REINACH, op. cit., pps. 189-190.

^{xi} Fernando Russell CORTEZ, «Contributo para o estudo da hierologia pré-romana da Beira», in *Viriatis*, Vol. I (Viseu, 1957). Concluiu que tais «entidades» teriam sido «similares aos heróis e semi-deuses cultuados nos primitivos tempos helénicos». Cf. também ENCARNAÇÃO (1975), p. 36

^{xii} In Mário CARDOSO, *Catálogo do Museu de Martins Sarmento: Secção de Epigrafia Latina e de Escultura Antiga* (Guimarães, 1972 [1985]). Trata-se de uma inscrição resgatada ainda nos finais do Séc. XIX, pelo próprio Francisco Martins Sarmento e reinterpretada por José Leite de Vasconcelos. A destacar, de qualquer forma um comentário de Jorge de Alarcão a propósito deste tipo de vestígios, correlativos com santuários ou edificação de altares, sendo que surgem, não raro, em período romano, e para os quais se indica que eram lugares «onde as mesmas ou idênticas cerimónias religiosas se repetiriam regularmente (...), a primeira questão que se nos põe é a de sabermos se os penedos gravados representam efectivamente santuários onde regularmente se faziam sacrificios, ou se as inscrições

podem somente *tomar-se como memória de uma cerimónia que se executou uma vez naquele local e se não repetiu mais*»; ALARCÃO (1988), p.163.

^{xiii} «*O próprio rio (...) divinizado, dado o local onde a lápide se encontrou*»; ENCARNAÇÃO (1975), p. 280.

^{xiv} Tratando dos cultos fontanários, José Leite de Vasconcelos procedeu a uma primeira apresentação científica deste monumento, in *As Religiões da Lusitânia, Vol. I: «Na parte que principalmente se refere a Portugal [Tempos proto-históricos]* (Lisboa, 1905 [1981]), pps. 237-277. Ver igualmente: CARDOSO 1972 (1985), p. 38, para a referência ao modelo de gesso da mesma rocha insculpida guardada no Museu de Guimarães.

^{xv} Cf. Miranda GREEN, *Symbol and Image in Celtic Religious Art* (Londres, 1989).

^{xvi} Ver ENCARNAÇÃO (1984), p. 798. A propósito destes modos de aculturação, considerar-se-á que não se pode, na verdade, «*decidir, sem um exame mais aprofundado do assunto, entre a hipótese do sincretismo, isto é, da adopção de uma divindade romana sem abandono do culto de uma divindade indígena anterior, e a hipótese de substituição de uma divindade pré-romana por uma divindade clássica, assimiladas ou identificadas uma à outra por interpretatio*»; ALARCÃO (1988), p. 168.

^{xvii} Para o **culto das águas** na Europa céltica indica Miranda Green o seguinte: «*all water had an aura of mystery and possessed a certain sanctity. Perhaps the most important Celtic water cults were those associated with springs, which were perceived to have properties of purity, heat and sometimes contained curative minerals. Springs well up, seemingly spontaneously, from deep below ground and were envisaged as being of supernatural origin (...). Thereafter, shrines, baths and hostels grew up around particular springs, each of which was presided over by a deity*»; GREEN (1989), p. 197. Destaque-se, para a Gália, a importância de sítios como **Les Fontaines Salées (Yonne)** ou «**Fontes Sequanae**», as «Fontes do Sena», em que a deusa **Sequana** era a própria personificação divinizada do rio (cf. op. cit., pps. 102-103).

^{xviii} Francisco Sande LEMOS, «Povoamento, espaço e *gentilitates* no I Milénio a.C., no Nordeste transmontano», in *AAVV: De Ulisses a Viriato: O I Milénio a.C.* (Lisboa, 1996) [Catálogo de Exposição], p. 150.

^{xix} Citando-se a referida passagem: «...**’énioi dé toús Kallaikóus ’athéous phasi, toús dè Keltíberas kaí toús probórrous tóon ’ómóron aýtoís ’ánonýmoo tini theóo...**»

^{xx} Veja-se, nomeadamente, para os vestígios do Culto a Júpiter, o inventário presente in ENCARNAÇÃO (1984). Tendo dito igualmente Estrabão que tanto os «**Galaicos**», como os «**Celtíberos**», faziam «**sacrifícios**» e «**danças**» em honra de tal deus, em celebrações que decorriam nas noites de Lua cheia e duravam até ao amanhecer, tanto mais se realça o facto de não se estar obviamente perante uma qualquer vigência de «ateísmo».

^{xxi} Gabriel SOPEÑA GENZOR, *Ética y ritual: una aproximación a la religiosidad de los Celtíberos* (Madrid, 1995), p. 31. Mais indicou, enfim, que a descrição dos Galaicos como «ateus» seria então uma perspectiva de foro «ideológico», uma vez que, do ponto de vista dos autores clássicos, não poderiam ter um nome todas as divindades inassimiláveis ao panteão e aos mitos greco-romanos, que as pudesse tornar familiar aos leitores dos vários escritos antigos.

^{xxii} Cf. ENCARNAÇÃO (1975), pps. 79-ss.

^{xxiii} «*Como de Malta a Castro de Avellãs há 37 kilometros, contados em linha recta (...), vê-se que o culto de Aernus teve área um pouco mais lata do que aquella que o aparecimento das primeiras inscrições fazia suspeitar*», José LEITE DE VASCONCELOS, *Religiões da Lusitânia, Vol. II: «Na parte que principalmente se refere a Portugal [Tempos proto-históricos e Romanização]* (Lisboa, 1913 [1981]), pps. 217-218.

^{xxiv} José LEITE DE VASCONCELOS, «Castros lusitânicos», in *O Arqueólogo Português, I Série, Vol. XXIX* (Lisboa, 1933 [1931]), pps. 37-38. .

^{xxv} Considerando as manifestações do «**triplismo**», notaria, enfim, Miranda Green, que tais figurações, de Mercúrio, como das Matres, se concentrariam especialmente em torno de Reims, em pleno centro da região galo-céltica (cf.

GREEN 1989, pps. 169-ss.). Também para as antigas descrições que os autores gregos fizeram da Ibéria, convém indicar a importante figura do mítico Rei Gerião, senhor das férteis Hespérides, a quem Heraklés roubaria os portentosos touros num episódio dos Ciclo dos Trabalhos, e o qual se representava, já desde períodos bem recuados, com três cabeças (caso de uma placa de arreo hípico do Santuário de Hera, na ilha de Samos, datada do Séc. VI a.C.). Entretanto, Leite de Vasconcelos atrever-se-ia à interpretação comparativa do Culto de Aenus com a gaulesa Arduína, a divindade venerada na Floresta das Ardenas, a qual, entre os seus atributos, também contava com a figuração dos galhos, muito embora este outro culto fosse antes de tutela funerária (in ENCARNAÇÃO [1975], *ibid.*).

^{xxvi} Cf. ENCARNAÇÃO (1975), pps. 108-110; e também ALARCÃO (1988), pps. 160-161. De facto, o âmbito da «religiosidade luso-romana» e a sua respectiva comparação com as atitudes perante o sagrado da Europa Antiga, não tem sido um tema muito desenvolvido, apesar dos estudos que, pontualmente, vieram a ser entretanto efectuados por José de Encarnação, nas obras citadas- o que significa uma notória descontinuidade de abordagens desde as investigações desencadeadas a partir de finais do Séc. XIX.

^{xxvii} Ainda quanto a este monumento a **Arus**, comentou, à sua medida, Leite de Vasconcelos, que «*a imagem do guerreiro (...), ou é a do dedicante, ou a do deus (em tal caso deus da guerra); mas sendo a do deus, não deveria estar na face principal (...)?*»; quanto ao *quadrupede figurado na face principal da ara ou é animal de sacrificio, como o que vimos numa ara do deus Endovellicus, ou simboliza o proprio Arus*»; in LEITE DE VASCONCELOS 1905 (1981), pps. 314-315. É de crer que não se trata, de modo nenhum, da figuração do deus, pois, quanto mais não fosse, atendendo à abrangência dos sentidos antigos, mesmo os que não pertenciam à influência da cultura clássica, a divindade não poderia senão receber uma forma humana, nunca zoomórfica. O animal, nas culturas da Europa Antiga, acompanhava o deus, não era o deus.

^{xxviii} Foi, enfim, por tais razões, que o Culto a Marte conheceu a sua ampla difusão na Europa Antiga em tempos subsequentes à conquista romana dos territórios ocidentais. Em termos gerais, «*indeed there is plenty of evidence for warrior-cults in Celtic lands. (...) In a Celtic milieu, Mars was given a number of different native surnames or titles; his identity was adopted as a peaceful protector, a healer and a territorial or tribal god (...). So in a Celtic context, the warlike nature of Mars appears to have been modified so that he was often perceived as using his fighting prowess in order to protect rather than to engage in combat for gain*»; in Miranda GREEN, *Dictionary of Celtic Art and Myth* (Londres, 1992), pps. 140-14. Cf. também GREEN 1989, Cap. 4.

^{xxix} Trata-se de um dos achados que era já bem referenciado nos finais do Séc. XIX, pois, pela sua inscrição, encontrava-se inventariado no *Corpus Inscriptionum Latinarum*, cujo Vol. II, consagrado à Península Ibérica, fora compilado por Emile Hubner e editado em 1869 sob os auspícios da Academia de Ciências de Berlim. Descrevia-se como um «*interessantissimo fundo circular de patera romana*», um diâmetro de sete centímetros e meio. E, «*de pé (...), ao centro d'elle (...), um guerreiro barbado; tem na cabeça elmo com penacho, veste tunica e ocreae, e usa caligae; com a mão direita segura uma lança e com a esquerda um escudo oval*»; in LEITE DE VASCONCELOS 1905 (1981), p. 310. A inscrição era a seguinte: **S(extus) Arqui(us) · Cim(bri) L(ibertus) · Saur (...)** · **V(otum)** · **S(oluit)** · **M(erito)//**. Cf. igualmente: ENCARNAÇÃO (1975), pps. 270-274; ALARCÃO (1988), p. 160.

^{xxx} In: ENCARNAÇÃO (1984), p. 634. Cf. ainda Justino MENDES DE ALMEIDA «A Epigrafia do Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia», in *O Arqueólogo Português*, IV Série, Vol. I (Lisboa, 1983), pps. 342-343.

^{xxxi} Cf. ENCARNAÇÃO (1984), pps. 221-222; 795-796.

^{xxxii} ENCARNAÇÃO (1975), p. 234.

^{xxxiii} Convém esclarecer a necessária distinção entre aquilo que veio a ser a província romana da Lusitânia, que integrou várias áreas culturais do antigo território, e a região que era originariamente habitada pelo **populus** dos **Lusitani**, na actual Beira Baixa, portanto acima do Tejo. O facto de terem dado nome a uma zona maior prendeu-se com

atitudes ideológicas correntes no Império e, também, à circunstância histórica de ter ocorrido, após a derrota diante das tropas romanas, uma intensa deportação de **Lusitani** para outras regiões. Endovélico não seria, inicialmente, uma divindade dos **Lusitani**, mas o seu culto fermentara-se já, em épocas remotas, na cultura dos **populi** que estavam a sul, conforme comparação de outros testemunhos, nomeadamente formas reconhecidamente arcaicas de transcrever graficamente o nome do deus.

^{xxxiv} «*Já em 1616 as inscrições apareciam colligidas na grande obra de Gruter (...), **Corpus Inscriptionum** (...). Muitas foram as dissertações provocadas pelos trabalhos precedentes: umas encorporadas em obras maiores, outras feitas de proposito. Habitados como todos estavam ao pantheon greco-romano, comprehende-se a impressão que causaria nos espiritos cultos o facto de apparecer no interior da Lusitania, no alto de uma montanha erma, certo número de inscrições lapidares em que se lia a palavra **Endovellicus** precedida do grandioso epitheto de **deus!***» in LEITE DE VASCONCELOS (1905 [1981]), p. 113. José d' Encarnação, no seu trabalho *Inscrições Romanas do Conventus Pacense*, apresentaria uma enumeração de oitenta e quatro inscrições, entre lápide e aras, além de outros elementos, com a invocação de Endovélico: cf. ENCARNAÇÃO (1984), pps. 561-629; 801-ss., e também ENCARNAÇÃO (1975). Estas recolhas assinalavam-se, pois, desde longa data, prosseguindo achados semelhantes como o da lápide inserida nas paredes da Igreja de N^a. Sr^a. do Loreto, em Juromenha, interpretada e publicada por Justino Maciel e Tarcísio D. P. Maciel («A propósito de uma nova ara a Endovélico», da revista *Gaya* (Vila Nova de Gaia, 1986). Conhece-se igualmente outra destas pedras na zona lateral do altar da Igreja de N^a. Sr^a de Terena (Terena, Alandroal). Para as colecções escultóricas, ver especialmente o registo de José Luís de MATOS, *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia: Colecção de Escultura Romana* (Lisboa, 1995), pps. 133-179) e os estudos comparativos de Vasco de SOUZA, *Corpus signorii imperi romani- Corpus der Skulpturen der Römischen Welt: «Portugal»* (Coimbra, 1990), pps. 33-38.

^{xxxv} LEITE DE VASCONCELOS (1905 [1981]): 125-126.

^{xxxvi} Veio a assinalar Justino Mendes de Almeida, ainda a propósito dos possíveis significados do teónimo, que, na verdade, a «*composição da palavra céltica Endovellicus dá-lhe um significado muito próximo do latim optimus (...)*». E a «*testemunhar [a sua respectiva e provável] origem céltica (...), temos, entre outros elementos, nomes de dedicantes (...), registados em inscrições do santuário (...). Por outro lado, o santuário localizava-se numa região de celtas*»; ou sejam os Celtici referidos por Plínio-o-Antigo, que ocupariam parte do Alto Alentejo. In MENDES DE ALMEIDA (1983), pps. 340-341.

^{xxxvii} José LEITE DE VASCONCELOS, «Monumento ao Deus Endovélico», in *O Arqueólogo Português*, I Série, Vol. I (Lisboa, 1895), p. 43. Ver ainda: MATOS (1995), pps. 176-177 e MENDES DE ALMEIDA (1983), pps. 340-342.

^{xxxviii} Ver: ENCARNAÇÃO (1984), pps. 610-611; MATOS (1995), pps. 148-149; SOUZA (1990), p. 34 [*«Sie ist bekleidet mit Tunika und Toga. Balteus und Umbo bilden ihren unteren Abschluss. Der Kopf ist nach rechts gewendet. Aufgrund des Büstenumfangs ist dieses bescheidene Werk in den Anfang des 2. Jahrhunderts n.Chr. zu datieren»*; SOUZA, id. *ibid.*]. Outras diversas representações particulares, resumem-se a ser de partes do corpo humano: cabeças, mãos ou pés, com evidente âmbito simbólico-ritual.

^{xxxix} Considerou-o «*dos monumentos mais notáveis de Endovellico*»; LEITE DE VASCONCELOS (1905 [1981]), p. 137). Cf também: ENCARNAÇÃO (1984), p. 804; MATOS (1995), p. 138. Há um modelo de gesso desta estela no Museu da Sociedade Martins Sarmento, que, em catálogo, mereceu igualmente a seguinte descrição sintética de Mário Cardoso: «*mostra a perna esquerda atrofiada (...), parece ter sido dedicado por um hemiplégico, que o depôs no santuário desta divindade*»; in CARDOSO (1972 [1985]), p. 32. Eram, enfim, frequentes as representações designadas como do tipo «**em edícula**», ou seja, representações que se faziam figurar inseridas em nicho, arranjado

com elementos de figuração arquitectónica, que incluíam frontões a rematar o enquadramento ou recorte de meias-cúpulas, lisas ou estriadas (aqui no caso das divindades femininas). O facto é comum na Europa Antiga, mas ressurgiu, no território português, na Fonte do Ídolo (Braga), em que a presumível apresentação de deus **Tongoenabiagus** está precisamente em edícula.

^{x1} Cf. ENCARNAÇÃO (1975), pps. 110-117 e 185, e também, para o **Culto a Sucellus-Nantosuelta**, GREEN (1989), pps. 46-ss

ANEXOS:



Altar a Tameobrigus, Casa Martins Sarmiento, Guimarães



Ara a Aernus, Casa Martins Sarmiento, Guimarães



Fonte do Ídolo - Braga

Os anexos de imagem não estão ainda completos. Aguardamos os direitos de publicação das restantes pelo Instituto Português de Museus.