

O DEUS SANCTUS ENDOVELLICUS DURANTE A ROMANIDADE

¿UMA INTERPRETATIO LOCAL DE FAUNUS/SILVANUS?

José Cardim Ribeiro

Os dois antiquaristas que, em finais do séc. XVI, mais escreveram sobre a então recém descoberta divindade hispânica *Endovellicus*, André de Resende e frei Bernardo de Brito, espelham duas perspectivas historiográficas antagónicas quanto à interpretação deste desconhecido *numen*. O primeiro, revelando uma postura surpreendentemente moderna, limita-se a reunir e transcrever as inscrições à sua época identificadas e, quanto ao nome do deus, adianta como hipótese provável derivar ele de um antigo topónimo local, que supõe designar-se *Endovellia* (Resende, 1593, fl. 236; trad. in Fernandes, 1996, p. 205) — aproximando-se assim notavelmente, com mais de quatro séculos de antecedência, da recente proposta de Carlos Búa (s.d., pp. 72-73) que, embora com razões filológicas mais ponderosas, do mesmo modo explica *Endovellicus* como forma adjectival baseada numa designação toponímica, a qual este investigador reconstitui como **Endovello-*.

Quanto a frei Bernardo de Brito, cujo texto foi publicado quatro anos depois do de Resende, contrasta ele com a sobriedade e rigor deste último, mergulhando numa teia discursiva eivada de narrações maravilhosas e fantásticas, no âmbito de uma historiografia ainda de sabor medieval na qual se misturam, num complexo caldo erudito, dados factuais, textos bíblicos, autores clássicos, escritores reais e fontes forjadas. O capítulo sobre *Endovellicus* (Brito, 1597, fls. 137-139; cfr. Rego/Andrade/Alves, 2004²) não foge a esta regra e, por isso, tem sido considerado irrelevante, pelos arqueólogos, para o estudo objectivo desta divindade (cfr., v.g., Leite de Vasconcellos, 1905, p. 113). No entanto, Brito refere um pormenor que pode ser importante. Fala ele de uma estátua de prata aludidamente descoberta no santuário, representando —segundo pensa— o próprio deus de acordo com a clássica iconografia

de Cupido. Toutain (1967², III, p. 128 n. 3) crê que Brito se inspirou nos génios alados, ou *phosphoroi*, patentes nas faces laterais da ara consagrada a *Endovellicus* por *Marcus Licinius (?) Nigellio* (Encarnação, 1984, núm. 516), mas esta foi descoberta e publicada apenas no último quartel do séc. XIX (cfr. *CIL* II 5207). O que não significa, porém, que alguma peça escultórica iconograficamente similar, hoje desaparecida, possa porventura ter estado na base da construção historiográfica de frei Bernardo; inclusive, através da epígrafe *CIL* II 128, sabemos de um caso concreto de oferta ao deus de um *signum argenteum*. Mas o que mais importa no texto de Brito, segundo cremos, é o facto de nos encontrarmos aí perante a primeira tentativa de *interpretatio* aplicada a *Endovellicus*: para o frade alcobacense, *Endovellicus* não passa assim de uma designação local do deus Cupido.

De então para cá, quase todos os autores que se têm debruçado sobre esta divindade paleohispânica procuram, na tentativa de melhor compreender a natureza do *numen* e do seu culto, decifrar o nome do deus — como ensaiara já Resende — ou identificar-lhe uma *interpretatio* — como fizera Bernardo de Brito; ou, simultaneamente, ambas as coisas. De facto, as propostas de uma etimologia ou de uma *interpretatio* não são em si mesmo hipóteses metodologicamente antagónicas, mas sim complementares. O teónimo, os testemunhos iconográficos e o teor das epígrafes — entre outros dados, como a própria localização e tipologia do santuário — devem convergir para uma solução credível e compatível com todos eles, e não ser autonomamente evidenciados, na ignorância ou secundarização dos restantes; só assim se poderão lograr propostas de trabalho coerentes e não aleatórias.

Mas voltemos aos autores, não relegando alguns dos mais antigos quando claramente fizeram uso dos mais avançados conhecimentos históricos e linguísticos da sua época, embora algumas das suas conclusões nos possam parecer estranhas — porque, enfim, também entre os actuais existem profundas divergências e as suas posturas, por vezes, serão mero fruto de diferentes princípios metodológicos e não, necessariamente, de um maior acerto.

Comecemos por Diogo Mendes de Vasconcellos, primeiro editor de Resende que, nos próprios escólios aos quatro livros de *De Antiquitatibus Lusitaniae* (1593, fl. 259; trad. in Fernandes, 1996, p. 220), rejeita a relação entre o teónimo *Endovellicus* e um antigo topónimo, referindo antes um possível parentesco com a «palavra grega *Balos*, ou *Valos*, ou seja «caminho» (*sic*), mais *endon*, que significa “dentro”, e que era ele que os pagãos julgavam presidir aos caminhos pensando-se de certa forma que ele presidia como termo aos espaços rurais»; porém este anti-

quarista acaba por preferir um confronto com o lat. *vellendo*, «extrair», descortinando assim uma função profilática para o deus, que arrancaria «dardos, setas, ossos e coisas semelhantes que saíam ou estavam espetadas nos corpos», supondo agora que «*endo* deveria ser interpretado com o sentido de “muito”».

Nesta análise, uma das mais antigas sobre o tema, encontramos desde logo as duas possíveis explicações para o prefixo *endo-* que adoptam todos os modernos investigadores: «muito» (Leite de Vasconcellos, 1900-1901, p. 231; id., 1905, p. 125; Tovar, 1949, pp. 163-166; Blázquez, 1962, p. 157; Olmsted, 1994, p. 331; etc.); e «dentro» (Búa, *op. e loc. cit.*; Prósper, 2002, p. 351). E, embora por outros caminhos, confrontamo-nos já com uma divindade benfazeja, como mais tarde afirmará e desenvolverá Leite de Vasconcellos (*v.g.*, 1905, pp. 124 ss.), ou com um *numen* tutelar relacionado com limites territoriais, como nós próprios proporemos no âmbito deste estudo.

Thomas Reinesius (1682²), no séc. XVII, defende já a natureza tópica do deus *Endovellicus* —hoje indiscutível—, embora se perca em diversas lucubrações etimológicas que chegam ao confronto do teónimo com o nome de Tubal, neto de Noé... Antonio Martínez y Quesada (17... ms.; cfr. Leite de Vasconcellos, 1905, pp. 115-116), na centúria seguinte, considera-o como uma *interpretatio* de Apolo —antecedendo assim, de algum modo, as recentíssimas propostas de Olivares Pedreño (2002, p. 231). Pela mesma época, Freret (1746) relaciona entre si *Endovellicus* e Hércules, mas baseia-se para tal numa inscrição falsa, pretensamente achada em Toledo (*CIL* II 282*).

Passemos, definitivamente, a Leite de Vasconcellos e aos analistas subsequentes —ou seja, às únicas fases da investigação que hoje em dia são comumente consideradas. O autor das *Religiões da Lusitânia* (1905, pp. 128-129), com base múltipla na sua explicação do teónimo, nas características iconográficas da cabeça atribuível ao deus, num ex-voto escultórico que julga representar um paralítico, nas fórmulas de cariz salutarífero patentes em diversas inscrições, na natureza oracular da divindade e na prática da *incubatio* deduzíveis do teor de outras epígrafes, interpreta *Endovellicus* como um «Esculápio lusitano», salientando ainda a sua personalidade eminentemente tópica, de *genius loci* (id., *ib.*, pp. 125 e 145). Por sua vez Scarlat Lambrino (1951, pp. 129-137), analisando de um outro ângulo os testemunhos do culto do deus, salienta-lhe o carácter infernal e, movendo-se num pensamento indigenista em ciclo fechado, propõe que o lusitano *Endovellicus* seja, afinal, uma *interpretatio* local do gaulês *Sucellus* —tese até certo ponto ulteriormente retomada por Berrocal (1992, p. 61).

Não comentaremos aqui os autores mais recentes que se circunscreveram, neste âmbito, a compilar as propostas dos seus antecessores. Apenas mencionaremos, pois, os contributos inovadores, como a relação estabelecida por Fernández Gómez (1974) entre *Endovellicus* e *Vaellicus/Velicus*, aceite, por exemplo, por Encarnação (1984, p. 801; 1988, p. 273) e Amílcar Guerra (1993, pp. 145-146), mas totalmente repudiada por Carlos Búa (s.d., p. 73); nós próprios criticámos aquela proposta (Cardim Ribeiro, 2002, p. 80), mas hoje — como adiante veremos — pensamos que ela pode, de certa forma, ser reavaliada, embora num âmbito conceptual bastante diferente. Merece ainda especial destaque a leitura heroizada da divindade, defendida por Manuela Alves Dias e Luís Coelho (1995-1997, p. 251), bem como as diferentes propostas etimológicas apresentadas, com exclusiva base filológica — ou seja, ignorando toda a restante documentação relacionada com o deus, à excepção do próprio teónimo —, por Blanca María Prósper (2002, p. 351): do ide. *wel-, «ver»; ou *welH-, «dominar»; ou *wolHwi/*wolHni, «vale», «acidente montanhoso». Também Olmsted (1994, p. 331) se reporta ao ide. *wel-, «ver», para traduzir o nome *Endovellicus* como «o Grande Vidente». Por fim, recordemos o cariz vincadamente tópico da divindade defendido, inclusive por legítimas razões filológicas, por Carlos Búa (s.d., pp. 72-73). E a aludida feição apolínea que Olivares Pedreño (2002, p. 231) julga descobrir no deus lusitano.

Recentemente (Cardim Ribeiro, 2002) consagramos a *Endovellicus* um artigo em que procurámos expor a nossa opinião sobre as principais questões relacionadas com o seu estudo e interpretação histórica, baseando-nos não só nas investigações anteriores mas ainda reavaliando todos os monumentos e indícios ora conhecidos. No Verão desse mesmo ano Amílcar Guerra, Carlos Fabião e Thomas Schattner empreendem os primeiros trabalhos arqueológicos desde há um século levados a cabo no santuário, que hoje contam já com três campanhas de prospecções e escavações metódicas as quais têm dado resultados notáveis e que poderemos considerar, a vários títulos, como surpreendentes (cfr. Guerra/Schattner/Fabião/Almeida, 2003). Assim e antes de prosseguir, cremos útil sintetizar aqui os principais pontos e conclusões daquele nosso texto, bem como os do relatório da equipa que actua no terreno.

No âmbito do estudo que empreendemos em 2002, destacaremos pois os seguintes aspectos:

1. Pela negativa: (a) refutação das origens pré-romanas do culto de *Endovellicus* na chamada «Rocha da Mina», localizada alguns quilómetros a montante da Ribeira de Luciféce (p. 80/vs. Calado, 1993, p. 59; id., 1996-2000); (b) na continuação da análise de Alves

Dias e Luís Coelho (1995-1997, *passim*), refutação do pretense cariz profundamente «indígena» da veneração prestada ao deus durante a Romanidade (pp. 80-81/vs. Lambrino, 1951, *passim*); (c) refutação da existência de outros santuários consagrados especificamente a esta divindade¹ (p. 80/vs., *v.g.*, Toutain, 1967², pp. 130-131); (d) refutação da suposta associação como paredros estabelecida entre *Endovellicus* e *Ataecina* (p. 81/vs. Lambrino, 1951, p. 128); (e) refutação de uma imediata cristianização/substituição do culto pagão pelo de São Miguel Arcanjo (pp. 81-82/ vs., *v.g.*, Leite de Vasconcellos, 1905, p. 146; Lambrino, 1951, pp. 141-146); (f) refutação da *interpretatio* de *Endovellicus* como *Sucellus* (p. 83/vs. Lambrino, 1951, pp. 129-137); (g) refutação de estarmos perante «um fenómeno religioso de “heroização”» (p. 83/vs. Dias/Coelho, 1995-1997, p. 251).

2. Pela afirmativa: (a) cariz exclusivamente tópico da divindade e do seu culto (pp. 83-84); (b) ignorância de quaisquer eventuais vestígios arqueológicos pré-romanos no local (*ib.*); (c) tipologia intrinsecamente romana de todos os testemunhos materiais relacionados com o deus e com o culto — nomeadamente escultóricos e epigráficos (pp. 84-85); (d) reconhecimento da iconografia de *Endovellicus* através das cabeças barbadas tradicionalmente classificadas como tal e, na sequência de Lambrino (1951, pp. 117-120)

¹ Registamos com espanto um recente artigo aludidamente sobre a presença do culto a *Endovellicus* na Bética (González Parrilla, 2004), escrito em tom surpreendentemente afirmativo e pleno de equívocos e de incorrecções que chegam à identificação de um ex-voto em forma de javali proveniente das Minas de Río Tinto como sendo a representação figurada do próprio deus, passando por considerar como lusitano um indivíduo que expressamente se declara *Castello Berensi Limicus*, e por aparentemente incluir o culto em análise na «religião celtibérica» — entendido este qualificativo, ao que parece, como sinónimo de paleohispânico em oposição a céltico e à religião céltica da Gália, etc., etc. A génese deste texto, quanto à pretendida relação de *Endovellicus* com as populações da região de Huelva, não assenta apenas nas remotas lucubrações sobre o Cerro de Andévalo e sua sugestiva designação (que pertencem às curiosidades historiográficas do séc. XVII, como bem demonstrou Gimeno Pascual, 2002, pp. 335 e 339 n. 22), mas também, inesperadamente, em contributos recentes, como o de Oria Segura (1997) sobre os testemunhos religiosos nas Minas de Río Tinto, onde se defende «a criação “artificial”, para efeitos de controlo político por parte das autoridades romanas, de um centro de culto dedicado ao deus lusitano Endovélico». Em assuntos já de si eivados de tantas incertezas e dificuldades, como o estudo dos cultos e divindades da Hispânia romana, seria desejável que os autores procurassem sempre, ponderadamente, o maior rigor histórico e analítico nas propostas que apresentam à comunidade científica, distinguindo ainda de forma clara os dados concretos das meras hipóteses, evitando assim a proliferação de erros, de ideias-feitas e de falsas premissas.

e de alguns outros autores subsequentes (Blázquez, 1962, p. 158; Encarnação, 1984, p. 601; Dias/Coelho, 1995-1997, p. 251), do relevo que Leite de Vasconcellos considerara representar um devoto paralítico como figurando, afinal, o corpo do próprio deus (p. 84); (e) feição simultaneamente infernal, salutífera e salvífica do *numen* em análise (*ib.*); (f) provável existência, no santuário, de um manancial aquático e, como defendia já Leite de Vasconcellos (1905, pp. 130-131), de um antro oracular (pp. 80 e 83); (g) caracterização, como adequados à «terceira função» —em termos dumezilianos—, dos animais comumente ofertados e/ou sacrificados a esta deidade: porcos, javalis, voláteis (*ib.*); (h) grande diversidade social dos devotos —desde os escravos às elites— e assinalável vastidão da região de onde provêm, salientando-se neste aspecto os *territoria* directa ou indirectamente dependentes de *Emerita* e de *Ebora* (pp. 84-85); (i) escassa existência de dedicantes com antropónimo indígena (p. 85); (j) um terço dos devotos expressos nas epígrafes são mulheres (*ib.*); (k) marcada presença de crianças (*ib.*); (l) possível papel de *Endovellicus* como génio tutelar das famílias, vincando-se o carácter intergeracional e transtemporal de muitos dos votos epigráficos e escultóricos (*ib.*); (m) aceitação da tese de Carlos Búa (s.d., pp. 72-73) quanto à necessária suposição de uma forma toponímica —**Endovello*— sobre a qual se tivesse oportunamente forjado o teónimo (p. 87); (n) proposta de uma pseudo-etimologia do nome do deus como coisa acreditada entre os seus devotos romanos e latinizados —«aquele que contém em si próprio o querer» > «aquele que contém em si próprio o querer bem» > «aquele que é em si mesmo benemerente, favorável, propício» (cfr. *ide.* **uel*, «querer»; gaul. *uelor*, «eu quero»; lat. *uolo*, *uis*, *uolui*, *uelle*, «querer», e *volens*, «aquele que quer» mas, também, «aquele que quer bem», «favorável», «propício»), explicando-se assim as variantes do teónimo —*Endovol(l)icus* e, mesmo, *Enobolicus*—, ou seja, compreendendo-as como mero fenómeno cultural e não, propriamente, linguístico (pp. 87-88).

3. Opções ora abandonadas, ou remodeladas: (a) relação entre *Vaellicus/Vellicus* e *Endovellicus* (p. 80/vs., v.g., Fernández Gómez, 1974), então negada mas actualmente reavaliada; (b) existência, no santuário, de um templo clássico, de assinalável expressão arquitectónica, consagrado ao deus (p. 84: todos os autores, *passim*), antes inequivocamente admitida e de que hoje duvidamos; (c) existência de um corpo sacerdotal, nomeadamente com funções oraculares e sacrificiais (p. 84: v.g., Leite de Vasconcellos, 1905, pp. 130-131 e 142-144;

Lambrino, 1951, pp. 116-117, 125-127, 138 e 144; Blázquez, 1962, pp. 160-161), que actualmente também pomos em causa.

Quanto ao relatório de Guerra, Schattner, Fabião e Almeida (2003), evidenciemos os pontos subsequentes:

1. Dados negativos: (a) aparente ausência, até ao momento, de vestígios estruturais que possam corresponder a um templo; (b) carência de indícios que levem a considerar-se o santuário implantado no topo do outeiro, sob as ruínas da ermida de São Miguel, conforme até agora se supunha; (c) confirmação quanto à falta, até agora total, de quaisquer vestígios arqueológicos pré-romanos, ou mesmo republicanos.
2. Dados positivos: (a) grande densidade de materiais arqueológicos, exclusivamente imperiais, na encosta nascente, onde os autores ora crêem que se deverá possivelmente localizar o santuário (pp. 470 e 477); (b) recolha de espólio datável compreendido entre a época augustana e os inícios do séc. III d.C. na encosta nascente, e dos sécs. IV e V/VI d.C. na zona da antiga ermida de São Miguel (pp. 430-434 e 453-456); (c) presença largamente maioritária, entre os vestígios cerâmicos, de materiais de construção: tégulas, ímbrices, tijolos (pp. 428-429); (d) detecção, entre as paredes das modernas edificações agrícolas ali existentes, de silhares graníticos e de blocos de mármore (pp. 424-425); (e) registo de abundante material anfórico, quase todo ele de fabrico lusitano e para o transporte de preparados de peixe, observando-se no entanto alguns outros exemplares relativos ao vinho e, ainda em menor escala, ao azeite (pp. 430-434); (f) identificação de fragmentos de grandes contentores cerâmicos, *dolia*, (p. 434); (g) reduzidíssimos indícios de *sigillata* e de lucernas (pp. 430 e 455-456); (h) descoberta, sob um recanto ainda pavimentado das ruínas da ermida de São Miguel, de seis estátuas de época romana: três figuras femininas — uma delas em atitude de oferente, outra segurando um pequeno objecto esférico (pomo?), e uma terceira classificada pelos autores como cariátide —, um togado, um torso masculino desnudo com manto pelo ombro —porventura a imagem do deus—, e um ex-voto representando um javali (pp. 446-450 e 461-469); (i) achado, no mesmo local, de três novas inscrições, duas delas documentando grafias do teónimo até agora não rigorosamente documentadas: *Ennov(olicus)* e *Endoveleucus* (pp. 446-450 e 457-461).
3. Propostas que ulteriores trabalhos não confirmaram: em Fevereiro de 2003 a referida equipa promoveu várias prospecções geofísicas na área em estudo, supondo poder concluir da sua análise

encontrarmo-nos perante um «santuário de terraços», com rampas estruturais e plataformas, de algum modo comparável ao de Munigua, na *Baetica* (pp. 471-474); mas, segundo informação proporcionada por estes investigadores, as campanhas de escavação desse mesmo ano e de 2004 não validaram aquela leitura – embora muito haja ainda a prospectar.

Reconsiderando todos os dados até agora reunidos sobre *Endovellicus* e o seu santuário – que atrás procurámos resumir no essencial –, interrogámo-nos sobre a actual possibilidade de reconstituir pela primeira vez na globalidade, embora apenas aproximadamente, a imagem do deus, tentando a partir dela desvendar qual o modelo iconográfico-simbólico que, nos alvares da Romanidade, terá sido adoptado para o efeito – o mesmo é dizer, qual a *interpretatio* subjacente a essa opção. E, com base nos resultados obtidos, procurar testá-los no confronto com os restantes documentos subsistentes – epígrafes e seus conteúdos, elementos escultóricos, onomástica, registos arqueológicos, características morfológicas do local – a fim de evidenciar coincidências e/ou desencontros, tirando daí as necessárias ilações e salientando, por fim, as conclusões que considerarmos mais legítimas.

Começemos, pois, pela idealização do protótipo iconográfico da divindade, com exclusiva base nos testemunhos ora disponíveis:

- cabeça barbada, espessa cabeleira, feição madura, olhar sereno (Matos, 1995, núms. 61, 62, 63 e 64) (fig. 1);
- corpo desnudo, não atlético, com manto pelo ombro; pés nus (pelo menos em algumas representações); braço direito erguido (pelo menos em algumas representações); braço esquerdo descaído e segurando um objecto aparentemente tipo vara (pelo menos em algumas representações) (id., *ib.*, núms. 65, 92 e 93; Guerra/Schattner/Fabião/Almeida, 2003, pp. 467-468, núm. 5) (fig. 2).

Desde já gostaríamos de salientar alguns pormenores:

- os pés nus e o braço direito dobrado e de mão erguida estão patentes apenas numa das representações (Matos, 1995, núm. 65; Encarnação, 1984, núm. 523) (fig. 2a); esta última posição não contraria o braço aludidamente projectado para baixo que Schattner examina no torso truncado recentemente descoberto, visto que só o antebraço se levantaria (Guerra/Schattner/Fabião/Almeida, 2003, p. 467) (fig. 2d); apenas neste mesmo torso o braço esquer-

do segura um objecto, encontrando-se igualmente descaído mas de mão vazia no relevo antes referido;

- embora Schattner (id., *ib.*) (fig. 2d) afirme que o citado objecto tipo vara será «provavelmente uma lança», nada no curto troço subsistente nos permite certificar dessa hipótese; poderemos, da mesma forma, estar perante uma vara singela, um bastão, ou um outro qualquer elemento similar;
- quanto à mão do braço direito erguido, patente no relevo que exhibe esse gesto (Matos, 1995, núm. 65) (fig. 2a), a respectiva deterioração impede-nos de conhecer o exacto posicionamento dos dedos ou mesmo se ela seguraria, ou não, qualquer objecto;
- finalmente, notemos que o torso já antes conhecido (Matos, 1995, núm. 93) (fig. 2c) apresenta dois detalhes que o diferenciam ligeiramente das restantes representações — e que, por enquanto, não sabemos interpretar devidamente: uma espécie de trança que lhe chega à virilha do lado esquerdo do corpo, junto aos vestígios do manto; e uma saliência sobre a anca, do lado oposto, que sugere o ponto de união entre a figura do deus e um outro qualquer elemento escultórico que o acompanhasse, à direita.
- situação esta que, aliás, parece afinal também poder detectar-se no torso recentemente descoberto (cfr. Guerra/Schattner/Fabião/Almeida, 2005, est. 30 d).

Conicionados pelos traços comuns entre as peças disponíveis, mas também necessariamente pelos divergentes, apresentamos — com todas as naturais reservas — uma proposta de reconstituição gráfica daquilo que seria uma figuração praticamente completa de *Endovellicus* (fig. 3). Baseámo-nos nomeadamente na cabeça melhor conservada (fig. 1a), no torso ultimamente descoberto (fig. 2d) e no relevo que apresenta o braço direito erguido e os pés nus (fig. 2a), conscientes de estar a compor uma figura com elementos anacrónicos — inícios do séc. I-II/III d.C. —, no entanto confortados pela consabida cristalização tendencial dos modelos iconográficos cultuais, pelo menos no âmbito de um mesmo santuário. Obviamente, abstivemo-nos de representar a mão direita e de reconstituir o objecto suportado pelo braço esquerdo; quanto à ponta inferior do manto, a eventual futura descoberta de outros testemunhos concretos poderá, talvez, impor algumas modificações mais ou menos relevantes.

¿Qual o protótipo iconográfico clássico divulgado na época — alvares do Império — que terá, pois, servido para interpretar o *deus sanctus Endovellicus*?

A cabeça, barbada, impede-nos de pensar em Apolo, Mercúrio, ou mesmo em Dioniso. O corpo desnudo opõe-se a Esculápio. O perfil pouco musculado distancia-nos de Júpiter ou de Neptuno —o que não significa que, a nível estritamente artístico, mas não funcional, não possamos admitir algumas eventuais influências formais dos arquétipos iconográficos greco-latinos vigentes e relativos a estas divindades, por exemplo de Júpiter, Neptuno e/ou Esculápio quanto à cabeça, de Mercúrio ou Dioniso quanto ao corpo.

Porém, em conjunto, cremos que a figura mais próxima é a de *Silvanus*, apesar dos tipos mais comuns deste deus, na sua versão desnuda, ostentarem coroa de pinhas, pele de cabra em vez de manto —em certos casos segura e dobrada de molde a conter frutos— e pés calçados, elementos ausentes nos troços escultóricos conhecidos atribuídos a *Endovellicus*. Porém, se percorrermos as séries tipológicas patentes no *LIMC* (Nagy, 1994), verificamos a existência de peças que apresentam analogias —geralmente isoladas mas, por vezes, agrupadas— com a nossa idealização iconográfica de *Endovellicus*: *Silvanus* desprovido de coroa de pinhas (id., *ib.*, núms. 33, 44 e 106: com corpo desnudo; 46 a 60, 90 a 92, 95, 102, 118 e 121: com corpo tunicado); *Silvanus* desnudo e descalço (id., *ib.*, núms. 36, 42, 110 e 115); *Silvanus* desnudo com manto em vez de pele de cabra (id., *ib.*, núms. 39, 40-41, 107) —contudo, note-se, nenhuma certeza absoluta existe quanto à parte inferior do manto de *Endovellicus* que, apesar do aparente panejamento que nos surge junto à base do relevo votivo atrás referido (fig. 2a), poderá muito bem noutros casos mais expressivos haver terminado em forma de pele (embora não tenhamos arriscado essa versão, que seria determinante, na nossa reconstituição iconográfica da divindade, essencialmente circunscrita aos elementos efectivamente conservados).

Múltiplos exemplos seguram objectos compatíveis com o segmento em forma de vara sustentado pelo braço esquerdo do torso de *Endovellicus*, sendo o mais vulgar um ramo de pinheiro (id., *ib.*, núms. 1 a 18, e 35 a 42: com corpo desnudo; 43 a 63: com corpo tunicado). Podemos todavia encontrar, em alternativa, a lança (id., *ib.*, núms. 77-78, 82-83, 90-92 e 118) ou o simples bastão (id., *ib.*, núms. 79, 80 e 85), mas agora sempre em imagens tunicadas.

No âmbito da nossa proposta de reportar a representação iconográfica de *Endovellicus* à de *Silvanus*, o braço direito erguido explicar-se-ia como um dos gestos habituais deste último quando segura a sua emblemática *falx* — hipótese não invalidada, embora também não confirmada, pelos vestígios subsistentes da mão dextra do relevo que figura o deus lusitano (fig. 2a) (cfr., designadamente, id., *ib.*, núms. 1 a 7, 40 e 41: com corpo desnudo).

Quanto à referida saliência patente sobre a anca direita de um dos torsos atribuível a *Endovellicus* (fig. 2c), bem como aos vestígios que apontarão para uma situação similar no outro torso, os quais denotariam ambos a presença de um elemento escultórico secundário associado e fisicamente ligado à imagem da divindade, recordemos o tronco de árvore presente em múltiplas estátuas de *Silvanus*, na sua versão desnuda, frequentemente adossado à respectiva perna direita (cfr., v.g., id., *ib.*, núms. 24, 27, 32, 98).

Excluindo este último ponto, porventura mais controverso, julgamos útil comparar a nossa reconstituição de *Endovellicus*, embora circunscrita aos elementos concretos que ora conhecemos, com uma das mais antigas figurações de *Silvanus* expressamente datadas, gravada no reverso de um *dupondius* de Trajano (id., *ib.*, núm. 40-41) (fig. 4). As coincidências parecem-nos notáveis e, cremos, nada nos troços estatuários que subsistem do deus lusitano obsta a uma acabada reconstituição teórica de *Endovellicus* com base no tipo de imagem presente nesta moeda, incluindo a *falx* erguida no braço direito e a ramagem de pinheiro rematando o troço superior do elemento em forma de vara sustentado pelo braço esquerdo.

Não desejamos, porém, iludir uma questão importante: a da possível cronologia relativamente avançada de todos os testemunhos materiais que até nós chegaram quanto ao designado «tipo itálico» de *Silvanus* e que, nenhum deles, segundo o autor do artigo inserto no *LIMC*, é anterior a inícios do séc. II d.C. (cfr. Nagy, 1994, p. 771). Ora duas das mais notáveis cabeças que se supõe retratar *Endovellicus* têm sido unanimemente atribuídas ao séc. I d.C., inclusive à época Júlio-Claudiana (cfr. García y Bellido, 1949, núms. 127 e 128; Souza, 1990, núms. 78 e 79; Matos, 1995, núms. 61 e 62).

¿Havemos de supor que o «tipo itálico» de *Silvanus* se forjou já anteriormente —por exemplo, durante o imperialato de Augusto—, atendendo à manifesta antiguidade deste culto e à sua aparente revivificação (e remodelação?) no virar da Era (cfr. Dorcey, 1992, pp. 7-13), embora apenas exponencialmente divulgado mais tarde? ¿Ou haverá que rever a cronologia das referidas cabeças oriundas de São Miguel da Mota? ¿Ou entender que elas coroaríam corpos tipologicamente algo diversos daqueles que nos subsistem —e que são manifestamente mais tardios? ¿Ou, noutra ordem de ideias, evidenciar que o tipo iconográfico ideal de um qualquer *deus silvanus*— seja ele supostamente *Endovellius*, ou *Silvanus*, ou, por exemplo, *Liber Pater* —possui sempre, na clássica tradição greco-romana, alguns traços comuns fundamentais, como os corpos desnudos, a pele (ou manto) pelo ombro e a presença de elementos de cariz vegetalista?

Porque, convenhamos, não defendemos que *Endovellicus* haja sido uma mera transposição local de *Silvanus* com um nome indígena, mas sim que o deus lusitano por ser ele próprio, ancestralmente, uma divindade silvana, tenha durante a Romanidade motivado uma tradução iconográfica compatível com essa sua especificidade funcional, com essa sua natureza; e, de forma consequente — e até certo ponto previsível —, tenha a dada altura sofrido uma reinterpretação com base no culto e na personalidade de *Silvanus*. De facto, supomos que a supracitada questão cronológica poderá ser eventualmente ultrapassada — ou, pelo menos, relativizada — sobretudo através desta perspectiva, conjugada com a possibilidade, que sugerimos já, do «tipo itálico» de *Silvanus* se ter realmente constituído mais cedo do que propõe Nagy, em concreto na época de Augusto; é, aliás, para estoura hipótese que nos parecem apontar os dados recolhidos e expostos por Touleç (1998, designadamente pp. 41-43 e 52), que evidencia a precoce presença da «imagem tradicional» — ou seja, do «tipo itálico» — de *Silvanus* na Narbonense e a hibridização regional entre esta divindade e *Sucellus* verificada já «no início do séc. I da nossa era».

A nossa proposta em relacionar *Endovellicus* e *Silvanus* parece, pois, colher alguma viabilidade a partir dos dados iconográficos disponíveis. Mas torna-se necessário legitimá-la — ou, pelo menos, reforçá-la — através de outros indícios, confrontando tudo aquilo que conhecemos do culto de *Endovellicus* com os vários elementos caracterizantes do culto de *Silvanus*, e aferindo a sua mútua compatibilidade (cfr. quadro colocado no final do texto). Ensaaiemos pois este percurso, alicerçando-nos, quanto aos diversos aspectos do deus itálico, sobretudo na excelente monografia de Peter Dorcey (1992).

- a. O fruto que melhor caracteriza *Silvanus* é a pinha (id., *ib.*, p. 17). Vêmo-la representada numa das faces laterais da ara consagrada a *Endovellicus* por *Quintus Iulius Pultarius*, contraposta à palma que figura na face oposta (Matos, 1995, núm. 113; Encarnação, 1984, núm. 511) (fig. 5).
- b. O porco simboliza, por excelência, o animal sacrificado a *Silvanus* (Dorcey, 1992, p. 27). O mesmo — ou a sua versão selvagem, o javali — acontece com *Endovellicus*, conhecendo-se actualmente três testemunhos iconográficos deste facto (Matos, 1995, núms. 108 e 110; Encarnação, 1984, núm. 495; Guerra/Schattner/Fabião/Almeida, 2003, pp. 468-469, núm. 6) (fig. 6).
- c. Também se ofertavam pássaros e frutos a *Silvanus* (Dorcey, 1992, p. 27 n. 70). Assim como a *Endovellicus* (Matos, 1995, núm. 89; Guerra/Schattner/Fabião/Almeida, 2003, pp. 464-465; núm. 3) (fig. 7).

- d. Outro animal por vezes sacrificado a *Silvanus* era a cabra (Dorcey, *op. e loc. cit.*), conforme, aliás, podemos confirmar pelos relevos laterais de uma árula do Sul da Lusitânia consagrada a *Silvanus* e, possivelmente, também a Diana —e que figuram um caprídeo e um punhal (CIL II 5138; Encarnação, 1984, núm. 61; Matos, 1995, núm. 44; Cardim Ribeiro, 2002^a) (fig. 8a). Ora, um fragmentado voto de *Endovellicus* poderá talvez ser comparado com esta última peça; ele ostenta, numa das faces laterais, um punhal e, na outra, um relevo truncado que tem sido interpretado como um cão ou como uma ave — mas que, cremos, não será inviável supor que represente afinal um caprídeo, até atendendo àquilo que parece ser o arranque curvo dos respectivos cornos (Encarnação, 1984, núm. 561; Matos, 1995, núm. 111) (fig. 8b).
- e. Dois dos mais comuns epítetos de *Silvanus* são *deus* e *sanctus* (Dorcey, 1992, pp. 28, 29 e 179-180). O mesmo sucede com *Endovellicus* (Cardim Ribeiro, 2002, p. 88).
- f. Por sua vez, *Silvanus* é uma das poucas divindades a que se atribui, em certos casos, o epíteto *praesens* (Dorcey, 1992, pp. 31 e 180). E sobre a ara que *Sextus Cocceius Craterus Honorinus, eques romanus*, consagra ao *Deus Endovellicus* surge-nos a inesperada —e inusitada— qualificação *praestantissimus et praesentissimus numen* (CIL II 131; Encarnação, 1984, núm. 492).
- g. Na epigrafia de *Silvanus* são comuns fórmulas do tipo *ex visu, ex iussu, ex imperio* (Dorcey, 1992, p. 26). Tal como, nos monumentos dedicados a *Endovellicus*, podemos ler *ex imperato averno, ex iussu numinis, iussu ipsius* e *ex visu* (Cardim Ribeiro, *ib.*, *loc. cit.*).
- h. O cariz benemerente, salutífero, de *Silvanus* exprime-se nomeadamente pelos casos em que surgem fórmulas do tipo *pro salute* (Dorcey, 1992, p. 26 n. 59). Como também acontece, aliás, com *Endovellicus* (Cardim Ribeiro, *ib.*, *loc. cit.*).
- i. Dorcey (1992, p. 84) demonstra que uma das principais características do culto de *Silvanus* é a sua notável incidência em grupos familiares, sendo bastante vulgares os votos intergeracionais. Situação idêntica surge com *Endovellicus*, conforme procurámos evidenciar em estudo anterior (Cardim Ribeiro, 2002, p. 85; cfr. ainda Lambrino, 1951, pp. 140-141; Blázquez, 1962, p. 162; Encarnação, 1984, pp. 804-805).
- j. A maior parte dos devotos de *Silvanus* são cidadãos romanos; mas encontram-se também expressivamente documentados os escravos e os libertos; as altas elites rareiam, mas não estão ausentes; a

participação de indígenas é diminuta (Dorcey, 1992, pp. 105 ss.). *Mutatis mutandis*, poderíamos dizer o mesmo dos cultuantes de *Endovellicus* (Dias/Coelho, 1995-1997, *passim*; Cardim Ribeiro, 2002, pp. 84-85).

- k. Entre os dedicantes de *Silvanus* surge-nos bem representado o elemento militar, embora se comprove não existir geralmente específica correlação entre este *numen* e o factor guerreiro, belicoso (Dorcey, 1992, pp. 121-122). Por certo que a íntima ligação entre *Silvanus* e os animais selvagens, e a acepção da prática venatória no mundo greco-romano como uma acção essencialmente heróica, justificam por si só a referida participação de militares (cfr. Toutain, 1967², I, pp. 265-266; Green, 1986, pp. 137-138; e Perea Yébenes, 2003). Idêntica explicação poderá ter essa mesma presença no culto de *Endovellicus* (testemunhos in Matos, 1995, núms. 97, 98 e 99; cfr. ainda diversa interpretação in Dias/Coelho, 1995-1997, p. 251).
- l. As fontes literárias, desde Catão «O Antigo» a Santo Agostinho, afirmam peremptoriamente a interdição de mulheres no culto de *Silvanus*. Porém, alguns documentos epigráficos informam-nos do contrário. Como salienta Peter Dorcey (1989; 1992, pp. 124-132), 4,1% de todos os devotos do deus registados nas inscrições são do sexo feminino; trata-se de um facto concreto e incontornável, que ninguém poderá recusar em nome das discordantes afirmativas dos autores latinos (cfr. no entanto, contra, Canto, 2003, pp. 168-172). Conforme Dorcey (*ib.*, p. 130) aventa, é certamente o papel prático desempenhado por *Silvanus* como *numen* protector da família a principal razão, embora não a única, que melhor explicará esta evidência. Do mesmo modo se inserem muitos dos votos praticados por mulheres a *Endovellicus*, embora neste caso a sua participação seja muito mais representativa: cerca de um terço do total de dedicantes.
- m. *Silvanus* protege também certos artífices, nomeadamente os que trabalham a pedra (Dorcey, 1992, p. 119 e n. 82; cfr. ainda Bulard, 1926, p. 327 n. 5; e Cenerini, 2001, p. 146) — recordemos que *Silvanus* é, também, um deus «rupestre», designadamente na Hispânica (Dorcey, 1992, p. 95). Assinalavelmente, um dos poucos *marmorarii* registados na epigrafia da Península Ibérica — *Hermes*, escravo de *Aurelia Vibia Sabina* — consagra um voto aos *Deus Endovellicus* (CIL II 133; Encarnação, 1984, núm. 497; cfr. ainda Gimeno, 1988, núm. 27).

Na sua miscigenação conceptual com *Faunus*, *Silvanus* herda deste último faculdades oraculares (cfr., v.g., Dorcey, 1992, pp. 35-36), aliás certamente relacionadas com as já referidas fórmulas *ex iussu*, *ex imperio* e *ex visu* — e ainda com *somnio monita* e com *d(eo) exaudi(tus)* (id., *ib.*, p. 26). Porém, como muito bem demonstra Peter Dorcey (*ib.*, pp. 36-40), tal característica não é em si mesmo intrínseca a *Silvanus*, mas sim a *Faunus*; é esta antiga divindade itálica dos bosques, e não propriamente *Silvanus*, que ostenta os dons de profecia como um dos principais elementos definidores da sua personalidade (cfr. Smits, 1946, pp. 35-40). Por isso intitulámos o nosso estudo «O Deus Santus Endovellicus: ¿uma *interpretatio* local de *Faunus/Silvanus*?».

Efectivamente, uma das primordiais evidências do deus lusitano é a sua função oracular, aceite e defendida pela maior parte dos autores, mesmo já desde épocas anteriores a Leite de Vasconcellos (cfr. Freret, 1746, pp. 182-183; Leite de Vasconcellos, 1905, pp. 130-131, 142-143; Lambrino, 1951, pp. 116-117, 125-128; Blázquez, 1962, p. 159; Encarnação, 1984, p. 805; Cardim Ribeiro, 2002, pp. 80 e 84; Olivares Pedreño, 2002, pp. 228 e 230). Poder-se-á discutir, porém, se existiriam sacerdotes que recebiam e interpretavam as mensagens divinas, para além da prática da *incubatio* que, por si só, permitiria revelar directamente aos devotos a vontade do deus.

Quase todos os investigadores, até agora, sustentam a simultaneidade de ambos os métodos adivinatórios no santuário de *Endovellicus*, associando ainda a provável presença de pessoal de culto especializado a outros factores, desde o sacrifício dos animais consagrados à divindade até à guarda dos dons — alguns especialmente valiosos — que os dedicantes regularmente lhe ofertavam (cfr., v.g., Leite de Vasconcellos, 1905, pp. 130-131; Lambrino, 1951, pp. 116-117, 125-127, 138 e 144; Blázquez, 1962, pp. 160-161; Cardim Ribeiro, 2002, p. 84). Porém, e como já atrás referimos, somos hoje muito críticos quanto a esta derradeira hipótese, ou seja, quanto à indiscutível, ou muito provável, existência de um corpo sacerdotal regular que actuasse, nomeadamente, a nível dos oráculos. Na verdade, para além da extrema raridade deste tipo de situações no que se refere ao culto de *Silvanus* (Dorcey, 1992, pp. 89-90), elas tornam-se ainda mais insólitas com *Faunus*.

O culto destas duas divindades itálicas assume, neste e noutros aspectos, especificidades que poderão também ter ocorrido no caso de *Endovellicus*, até porque os vários dados actualmente conhecidos sobre o deus lusitano não só não contradizem tal perspectiva como, até certo ponto, a parecem mesmo confirmar. Indexemos pois, em seguida, as diferentes propostas que consideramos, sob este ponto de vista, mais pertinentes (baseando-nos novamente sobretudo — embora de forma

não exclusiva — em Dorcey, 1992; e em Smits, 1946. Quanto a *Silvanus* cfr. ainda, v.g., Hild, 1904; Peter, 1965²a; Toutain, 1967², I, pp. 260-273; e, quanto a *Faunus*, v.g., Hild, 1896; Peter, 1965²; Pouthier/Rouillard, 1986):

- a. Tal como *Faunus* e *Silvanus*, *Endovellicus* é na sua essência uma deidade silvana, isto é, estreitamente vinculada a um lugar selvagem, a um bosque, a um monte rochoso. Porém, não se trata em si mesmo de um conceito divino de tipo genérico, potencialmente aplicável a todos os locais similares — embora, como veremos, essa realidade o possa ter originalmente influenciado —, mas sim um *genius loci*, um ser silvano intrinsecamente ligado àquele santuário concreto, àquele específico lugar, e não a quaisquer outros.
- b. Tal como *Faunus* e *Silvanus*, o culto de *Endovellicus* poderia ser directamente praticado pelos seus devotos, sem intermediários. Assim fariam maior sentido as múltiplas dedicatórias que traduzem relações familiares e os monumentos que exprimem, segundo cremos, uma aproximação pessoal entre a divindade e o mundo infantil e pré-adulto (cfr. Cardim Ribeiro, 2002, p. 85).
- c. O culto silvano de *Endovellicus* não implicaria forçosamente a construção de um grande templo, podendo perfeitamente realizar-se em plena natureza, entre as árvores e as penedias. O que não obsta à presença — aliás, epigraficamente documentada — de edículas e outros monumentos de reduzida dimensão (aos quais poderão ter pertencido muitos dos numerosos *lateres* descobertos nas recentes escavações), para além dos pedestais epigrafados e respectivas estátuas, das aras e, talvez, de um *locus* fechado em que se conservasse a principal estátua do deus e as oferendas mais preciosas. O *témenos* de São Miguel da Mota também não necessitaria, assim, de grandes estruturas similares às de um «santuário de terraços», como o de Munigua; bastar-lhe-iam, por hipótese, alguns valados e alguns paredões de terra batida, com reforços pétreos simples e rústicos, como que uma mera domesticação tão só incipiente do primitivo *habitat* selvagem do deus. Aliás, o próprio topónimo actual do lugar, «da Mota», poderá porventura evocar essa antiga realidade topográfica, já que a palavra *mota*, documentada em português desde o séc. XIII, significa fundamentalmente «aterro», «muro», «cova», «monte de terra» (cfr., v.g., Houaiss/Villar, 2003, s.v. *mota*; e Machado, 1984, II, p. 1027, col. 2).
- d. A voz de *Faunus* faz-se ouvir de dentro da floresta, do meio dos rochedos, do interior de grutas. Frequentemente as revelações são feitas nas proximidades — e em íntima relação — com uma nascente, com as águas que brotam do mundo avernal. Aliás, os fenó-

menos divinatórios ocorrem naturalmente nos bosques e os *numina* silvanos são em geral, por isso mesmo, propensos à auscultação do futuro, à directa consulta oracular (cfr., v.g., Briquel, 1993). *Endovellicus* não é excepção. Primordialmente através da prática da *incubatio*, o deus revelava-se aos devotos surgindo-lhes em visões e transmitindo então as suas ordens. Ordens que viriam de baixo — *ex imperato averno* (Encarnação, 1984, núm. 528)—, pois estas divindades silvestres são, em si mesmo, essencialmente infernais: assim *Faunus*, *Silvanus* ou *Endovellicus*. Com base nas fontes clássicas —nomeadamente em Ovídio e Virgílio—, Dominique Briquel (*ib.*, pp. 86-88) refere a prática, comum por toda a antiga Itália central e setentrional, de o devoto de *Faunus* sacrificar ele próprio a vítima oferecida ao deus no bosque sagrado, adormecendo em seguida sobre a pele ensanguentada do animal e aguardando, assim, a revelação do poderoso *numen*. Outras vezes o rito e a preparação dos consultantes eram aparentemente menos selvagens, mas implicavam sempre, simbioticamente, um recuo à personalidade primordial, às origens pré-culturais, da divindade: cabeleira (não aparada) encimada por uma coroa de folhagens, uso de uma *rudis vestis*, total ausência de anéis, singelas aspersões de água. ¿Passar-se-ia algo de similar no santuário de *Endovellicus*?

Seja como fôr, o contexto e os paralelos que acabamos de propor reforçam a ideia, que já antes expressámos, da elevada probabilidade em ter existido uma gruta ou antro infernal —e também provavelmente uma nascente—, no *locus sacer* do deus lusitano, necessários e adequados ao rito e à natureza da divindade silvana e oracular que ali habitava e que ali exercia o seu poder: *praestantissimus et praesentissimus numen* (v. Cardim Ribeiro, 2002, pp. 80 e 83; cfr. ainda, quanto à suposição do antro avernal, Leite de Vasconcellos, 1905, pp. 130-131. E, quanto ao determinante papel das grutas nas práticas oraculares greco-romanas, cfr., v.g., Toutain, 1935, pp. 93-96 e 244-246; Champeaux, 1982, I, pp. 68-71, 100-108, 180-181; Lavagne, 1988, pp. 189-201; muitos pormenores se podem recolher ainda, neste aspecto, ao longo dos vários capítulos sobre adivinhação oracular contidos na clássica obra de Bouché-Leclercq, 2003³, pp. 429-820).

O facto de uma divindade de origem autóctone e de cariz silvano e infernal ter, após a romanização do território em que era ancestralmente

cultuada, sofrido uma *interpretatio* do tipo *Faunus/Silvanus* não é, afinal, uma ocorrência rara (Dorcey, 1992, pp. 54 ss.; Green, 1992, pp. 190-191). Aliás, já Pastor Muñoz (1981, p. 105), no que se refere à Península Ibérica, afirma peremptoriamente que «os *numina loci* indígenas que recebiam culto em árvores e bosques foram assimilados e identificados com os deuses romanos protectores dos mesmos, entre eles os Faunos e os Silvanos». Na Gália constatamos uma frequente aproximação, inclusive iconográfica, entre *Sucellus* e *Silvanus*² (cfr., v.g., Deyts, 1992, pp. 90-91; Touleuc, 1998;

² Lambrino (1951, pp. 129-137), ao interpretar *Endovellicus* como *Sucellus*, intui já, de alguma forma, o carácter silvano do deus lusitano, não se apercebendo porém que este e o gaulês não se relacionam directamente entre si, antes possuem uma ancestral personalidade similar (cfr. Marco Simón, 1996, p. 94) —aliás comum a outros *numina* silvestres, e agrestes, do antigo ocidente europeu— passível de assimilar às das divindades itálicas *Faunus* e *Silvanus*, o que oportunamente, durante a Romanidade, proporcionou múltiplas *interpretationes* em todos aqueles territórios —e também no Norte de África—, sem que no entanto se devam necessariamente estabelecer entre elas vínculos horizontais, sendo as características gerais de tais *numina*, bem como a inerente possibilidade e adequabilidade da sua aproximação às referidas deidades itálicas, os únicos denominadores comuns.

Quanto à aludida presença, na Península Ibérica, de documentos que efectivamente testemunhem o culto de *Sucellus*, restringem-se eles quase só a algumas poucas estatuetas de bronze dispersamente encontradas em vários locais, como na zona oriental da Província de Badajoz ou na província de Almeria (cfr., v.g., García y Bellido, 1966). Porém, como reconhece o próprio editor, falta naquelas peças um dos atributos iconográficos determinantes para sustentar tal classificação —o maço—, inserindo-as pois aquele investigador no tipo «que poderíamos chamar latino (e que) se assemelha mais estreitamente ao Silvano romano» (id., *ib.*, p. 128). Não é efectivamente impossível que tais estatuetas se limitem a figurar *Silvanus* ou, mais provavelmente, alguma(s) divindade(s) hispânica(s) de cariz similar e, portanto, passível de ser representada(s) desse modo. Mais discutível ainda é a leitura do motivo em «T», patente em algumas cerâmicas e num sarcófago numantinos, como sendo o martelo de *Sucellus* (Sopeña, 1995, pp. 258-262 e figs. 66 e 72-77); ou o confronto do galaico *Tongus Nabiagus* com o deus gaulês, atendendo apenas à representação de um maço no frontão edicular da «Fonte do Ídolo» (cfr. Tranoy, 1981, p. 285; Olivares Pedreño, 2002, p. 222-227 —que, no entanto, matiza essa hipótese através da cautelosa expressão «semelhante ao deus *Sucellus*»), o que decerto poderá ter explicação mais genérica eventualmente relacionada com o cariz infernal das divindades fontanárias (cfr., até certo ponto, Leite de Vasconcellos, 1905, pp. 260-261). Também nada de absolutamente determinante, neste aspecto, poderemos retirar das imagens cunhadas nalgumas tésseras de chumbo da Betúria, que com maior probabilidade hão de ser consideradas como Vulcano ou com uma divindade paleohispânica passível desta *interpretatio* (cfr., v.g., García-Bellido, 1993; e García-Bellido/Blázquez, 2001, II, pp. 316-317). Por fim, assinalemos as epígrafes *HEp* 7, núms. 51 e 1149, respectivamente provenientes de Burguillos del Cerro (Badajoz) e de Serpa (Beja), ambas consagradas a *Deus Pater*, invocação que a editora, Alicia Canto, relaciona com *Sucellus* mas que pode, muito bem e preferencialmente, reportar-se a outros deuses melhor atestados na Península Ibérica, como *Liber Pater* (cfr. *HEp* 7, núm. 1148, de São Salvador, também do distrito de Beja) —ou mesmo *Silvanus* (cfr. Dorcey, 1992, pp. 16, 31, 63, 64).

sobre o deus gaulês cfr. ainda, v.g., Vries, 1963, pp. 99-105; Thevenot, 1968, pp. 133-142; Boucher, 1988; Green, 1992, pp. 110-112 e 200; Olivares Pedreño, 2002, pp. 222-226). Na Britânia, *Silvanus* surge relacionado, ou mesmo sincretizado, com *Callirius*, *Cocidius* e *Vinotonus* (cfr., v.g., Henig, 1984, pp. 59 e 163; Webster, 1986, pp. 54, 75-76, 80; Birley, 1986, pp. 59-60, 72 e 73-74; Arrigoni, 1990; Green, 1992, pp. 62, 191 e 219; Adkins/Adkins, 2000², pp. 36, 50 e 240). Também na região adriática, designadamente na Venécia, na Ístria e na Dalmácia, existem dados seguros que nos permitem afirmar a *interpretatio* através de *Silvanus* de divindades locais (cfr. Šašel Kos, 1999, pp. 32-33; e Matijäsić/Tassaux, 2000, pp. 88-89). Este fenómeno excede mesmo os territórios de cultura indoeuropeia, porquanto inclusive se repete nas províncias norte-africanas (cfr. Bel Faïda, 2004, sobretudo pp. 1345 e 1350) — onde encontramos, nomeadamente, a significativa invocação *Deo Barbaro Silvano* (CIL VIII 24519).

Quanto ao culto do *Silvanus* itálico na Península Ibérica, constatamos a sua presença sobretudo (embora não exclusivamente) nas regiões mais precoce e intensamente romanizadas — como o Levante Espanhol, a Bética e o sul da Lusitânia —, constituindo bons exemplos, neste âmbito, os testemunhos provenientes de *Tarraco*, *Iluro*, *Dianium*, *Hispalis* ou *Italica* — bem como, precisamente, os do *ager emeritensis* (cfr. Pastor Muñoz, 1981; Montero Herrero, 1985; Vázquez Hoys, 1991; e Fernandes, 2002). Neste último território identificaram-se três epígrafes consagradas a *Silvanus* e, ainda, uma notável representação escultórica do deus, todas elas atribuíveis genericamente ao séc. II d.C. (Fernandes, *ib.*, p. 150 e Q. 22-24). Este quantitativo, embora modesto em termos absolutos, transforma porém o núcleo emeritense num dos mais expressivos das províncias hispânicas, ultrapassando mesmo o de *Tarraco* ou o do eixo *Hispalis-Italica*; e — como bem evidencia Fernandes (*ib.*, *loc. cit.*) — «*Silvanus* é a divindade mais cultuada na zona rural de *Augusta Emerita*».

Estes dados permitem interrogar-nos sobre a hipótese das populações de origem itálica desde cedo fixadas na região de Mérida terem já trazido com elas, bem enraizada, a devoção a *Silvanus*, proporcionando assim circunstâncias culturais e cultuais favoráveis e adequadas à roma-

Porém, se se vier no futuro a detectar algum, ou mesmo vários testemunhos concretos e inquestionáveis do culto de *Sucellus* em território hispânico, tal não significa, como é óbvio, que todas as divindades peninsulares de cariz silvano — entre elas *Endovellicus* — traduzam uma devoção ao deus gaulês ou tenham sido forçosamente com ele sincretizadas, mas apenas que, decerto por influência exógena, aquele *numen* haja pontualmente e em grupos restritos sido venerado entre nós — como parece ter sucedido, aliás em muito pequena escala, noutra província limítrofe da Gália, a Britânia (cfr., v.g., Henig, 1984, p. 151; Webster, 1986, p. 63; e Birley, 1986, p. 53 núm. 18).

nização de *Endovellicus* com base nos arquétipos iconográficos, simbólicos e rituais próprios daquele deus, cuja personalidade parecer-lhes-ia de algum modo relacionar-se com a do *numen* lusitano, sem que no entanto as afinidades chegassem para se consubstanciar uma simples substituição — ou o vigor da tradição local o tivesse por si só impedido. Que aquelas populações fizeram uma leitura itálica da paisagem religiosa circundante atesta-o, seguramente, o facto de terem designado como *lucus Feroniae* um importante bosque sagrado localizado nos limites do território emeritense (conforme testemunha um passo de Frontino, *De contr. agr.* 37, 13), com grande probabilidade ancestralmente dedicado a *Ataecina* (cfr. García-Bellido, 2001).

¿Será possível, apenas com base nos dados subsistentes, procurar conferir maior sustentabilidade a esta proposta, que relaciona directamente a origem itálica de uma grande parte da população regional com as referidas *interpretationes*, *Feronia/Ataecina* e *Faunus-Silvanus/Endovellicus*? Supomos poder responder pela afirmativa, equacionando a questão do seguinte modo: ¿apontarão o culto de *Feronia*, de *Faunus* e de *Silvanus*, bem como a origem provável das referidas populações, para um mesmo território no âmbito da Península Itálica?

Quanto aos deuses, esta averiguação não implica dificuldades de maior. O culto de *Feronia* revela-se preponderantemente vinculado ao sul da Etrúria e ao Lácio, destacando-se os seus santuários de *Capena* e de *Tarracina* (cfr., v.g., García-Bellido, 2001, pp. 56-57; e Taylor, 1923, pp. 47-55); *Faunus* foi sobretudo popular no Lácio, onde começou por ser uma divindade local (cfr., v.g., Smits, 1946, pp. 6 ss.; e Adkins/Adkins, *ib.*, p. 73); as consagrações a *Silvanus*, dispersas por quase todo o território itálico, apresentam porém uma notável concentração no sul da Etrúria e no Lácio, já sem contar com os numerosos testemunhos provenientes da própria cidade de Roma (cfr., v.g., Dorsey, 1992, p. 80 e mapa 1).

No que se refere à população, as questões apresentam-se bem mais complexas e incertas. Antes de estar concluído, para a Lusitânia, um estudo metódico e exaustivo sobre a emigração itálica a partir da análise dos gentílios documentados na epigrafia desta província (cfr. Navarro Caballero, 2000), como foi por exemplo efectuado para o Norte de África por Jean-Marie Lassère (1977, *passim*), ter-nos-emos de contentar com as aproximações parciais ou pontuais adiantadas já por alguns autores, e pela directa investigação, embora aqui necessariamente superficial, de uma amostragem coerente de *nomina*. Em relação aos autores, salientemos as conclusões de Navarro Caballero (2000, p. 285), que realçam o papel de *Emerita* como a cidade lusitana potencialmente com maior afluxo de emigrantes itálicos; e a presença, nesta colónia, de

alguns gentílios de procedência etrusca (Saquete Chamizo, 1997, p. 80). Se cruzarmos a listagem dos *nomina* dos cultuantes de *Endovellicus*, patente em Dias/Coelho (1995-1997, pp. 239-248), com os quadros onomásticos interpretativos elaborados por Lassère (1977, pp. 170-193), constatamos um número maioritário de exemplos que remeterão, preferencialmente, para as regiões entre si limítrofes da Campânia, do Lácio e da Etrúria (v.g., os gentílios *Acilius*, *Albius*, *Annius*, *Arrius*, *Fannius*, *Helvius*, *Livius*, *Messius* e *Trebius*). Uma significativa parte dos nomes indexados assume, a nível da Província da Lusitânia, especial incidência em *Emerita* e/ou prefeituras circundantes, como *Acilius*, *Albius*, *Annius*, *Arrius* e *Helvius* (cfr. Navarro Caballero/Ramírez Sádaba, coord., 2003, pp. 72 m. 3; 78 m.10; 89-90 m. 24; 100-101 m. 40; e 190-191 m. 151). Por sua vez, em *Ebora* destaca-se o gentílico *Catinia*, que se repete no *ager emeritensis* e que indicará o Lácio (id., *ib.*, p. 136).

Embora ponderando a relativa falibilidade deste método, que não proporciona dados exactos mas apenas tendenciais, supomos porém existirem indícios suficientes para se defender, como hipótese possível — ou mesmo provável —, a origem na Etrúria e no Lácio de uma significativa parte da população de ascendência itálica implantada na região de Mérida — e bem representada entre os devotos de *Endovellicus*; em território eborense, onde neste aspecto os testemunhos analisáveis são infinitamente mais raros, a situação é assim muito menos evidente e sugestiva. Resumindo, cremos ser esta aludida procedência, da Etrúria e do Lácio, de muitos dos colonos e emigrantes que afluíram desde cedo a *Emerita* e regiões limítrofes que poderá explicar, da melhor forma, a leitura itálica de alguns elementos essenciais da realidade religiosa local, designadamente no que concerne à dupla equação *Ataecina/Feronia* e *Endovellicus/Faunus-Silvanus*³.

Certamente que uma análise mais profunda e alargada das eventuais relações funcionais entre *Faunus/Silvanus* e *Endovellicus*, um mais elaborado repensar de todos os conhecimentos e elementos disponíveis, poderão porventura conduzir a renovadas interpretações, à exposição de outras hipóteses, ao desbravar de diferentes pistas de trabalho — que, todas elas, virão pouco a pouco a ser aferidas, confirmadas ou infirmadas pelas ulteriores investigações teóricas e de campo, pelo aperfeiçoar

³ Muito possivelmente deste mesmo modo se deverão compreender os votos a *Proserpina* e a *Ataecina Proserpina* frequentes na região.

das metodologias e, sobretudo, pela obtenção de novos dados concretos e objectivos.

A título de exemplo quanto ao carácter fecundo que —salvaguardadas as devidas precauções— cremos possuir aquela perspectiva comparatista, exploremos ainda aqui as seguintes duas questões, que consideramos especialmente pertinentes: (a) se o papel de *Silvanus* como deidade dos limites se reflectirá também em *Endovellicus*, e quais as eventuais consequências que daí poderão ser retiradas; (b) e se a *interpretatio* que temos vindo a defender com *Faunus/Silvanus* ajudará, pelo menos até certo ponto, a melhor esclarecer os primórdios do deus lusitano e o original significado do teónimo.

- a. Um dos atributos de *Silvanus* é o de proteger os termos, as fronteiras, por vezes assinaladas pela implantação dos seus altares, pelos respectivos santuários (cfr., v.g., Dorcey, 1992, pp. 23-24; Bulard, 1926, pp. 335-337). ¿Poderá verificar-se uma situação equiparável com o *fanum* de *Endovellicus*?

Ainda que efectivamente não se tenham até hoje identificado quaisquer vestígios arqueológicos pré-romanos no outeiro de São Miguel da Mota, continuamos a supor que o culto de *Endovellicus* teve, necessariamente naquele mesmo lugar —trata-se de uma divindade tópica, de um *genius loci*—, uma fase prévia à Romanidade, uma origem pelo menos proto-histórica. Só assim se explicará o próprio teónimo, não apenas de evidente cariz paleohispânico mas, além do mais, derivado de um topónimo necessariamente anterior que, em si mesmo, contém já a principal substância semântica do nome em análise: **Endovello-*. Assim, qualquer eventual papel do santuário de *Endovellicus* como *terminus* durante a época imperial não traduzirá decerto uma circunstância anterior, mas sim, quando muito, uma simples coincidência ora aproveitada na delimitação de novos *territoria*.

De facto, existem fortes probabilidades de que, naquela zona, o santuário de *Endovellicus* marcasse os limites entre a *ciuitas* de *Ebora* e uma das prefeituras dependentes de *Emerita* —e, conseqüentemente, entre o *Conventus Emeritensis* e o *Conventus Pacensis*. Embora Alarcão (v.g., 1988, p. 49; 1990, pp. 363 e 367 mapa 11; e 1990^a, p. 31 fig. 1), quando escreve sozinho, faça passar a fronteira algo mais a norte, agarrando-se aos sítios concretos onde surgiram inscrições funerárias de cidadãos ostentando a tribo *Papiria*, já na «Carte des limites anciennes de la Lusitanie romaine», em que colabora com Gorges, Mantas, Salñas de Frías, Sillières e Tranoy (Alarcão *et al.*, 1990), podemos ver a referida linha fronteira deslocada um pouco para sul, adaptando-se não só apenas aos indícios epigráficos mas, também, à própria geomor-

fologia da região. Tal linha arranca agora —quanto ao troço que nos interessa— junto ao Guadiana sensivelmente no ponto de confluência com a Ribeira de Luciféce, subindo próximo deste curso de água até para lá do santuário de *Endovellicus* e inflectindo depois para norte, prolongando-se e serpenteando entre Becantel, do lado eborense (com um epitáfio indicando a tribo *Galeria*: Encarnação, 1984, núm. 467), e Veiros, do lado das prefeituras emeritenses (com dois monumentos funerários ostentando a tribo *Papiria*: id., *ib.*, núms. 442 e 461); na legenda do mapa aprendemos que este traçado é considerado, por aquele conjunto de investigadores, como «altamente provável» —opinião que integralmente compartilhamos. Na verdade, a presença da Ribeira de Luciféce proporciona uma marca clara e evidente na leitura da paisagem, separando o vale fértil que se lhe estende à direita das ásperas e pedregosas colinas que se erguem abruptamente à sua esquerda. Possivelmente, em toda a região, é este o acidente geográfico mais cómodo e eficaz para definir uma linha fronteira, e os romanos não o terão decerto deixado de utilizar para ali separarem não só os territórios de influência de duas cidades mas, também, para assinalarem o limite entre dois *conventus*. E, assim, o santuário de *Endovellicus* ter-se-á automaticamente transformado num marco simbólico de fronteira —ou, melhor, num *axis mundi* entre as duas diversas regiões, ao qual indiferentemente acorriam as populações de ambas, compartilhando a tutela da ancestral divindade silvana e avernal que ali habitava. O culto de *Endovellicus*, como bem o demonstra a heterogeneidade dos seus devotos, constituía um factor de convergência e não, apesar da sua probabilíssima localização terminal, de separação. O território do santuário, pela sua própria natureza, não dependeria nem de *Emerita* nem de *Ebora*, mas pertenceria sim e apenas ao próprio deus —como tantos outros *loca sacra* por esse Império fora (cfr., *v.g.*, Scheid, 1993), alheios à domesticação e ao controlo da paisagem por parte da administração das províncias e das cidades: «um *lucus* será assim (...) uma espécie de grande vazio, um rasgão no tecido do espaço humano, onde os deuses assinalam a sua presença neste mundo» (Broise/Scheid, 1993, p. 152).

Ora um lugar de peregrinação como o de *Endovellicus* necessitava de dispor de um acesso viário adequado, que o ligasse eficazmente às duas principais cidades circundantes. Jorge de Alarcão (1988, p. 93 fig. 20 e 98) defende a existência de uma «estrada que serviria o santuário de Endovélico e passaria pelas explorações de mármore da área de Vila Viçosa»; partiria de Évora e, pela Herdade de Bencafede, Santa Susana, Colmeal, São Miguel da Mota, Herdade da Vigária, Vila Viçosa, Herdade dos Queimados e Herdade de Alcobaça (respectivamente Alarcão,

1988^a, núms. 6/263, 6/284, 6/287, 6/288, 6/267, 6/244, 6/243, 6/241 e 6/215), atingiria neste último ponto a via principal que de *Ebora* se dirigia a *Emerita*, correspondente à registada no denominado «Itinerário de Antonino» (418-419).

Porém, pode perguntar-se se aquele percurso não faria exactamente parte do traçado viário mais importante entre Évora e Mérida, ou pelo menos daquele que efectivamente consta no «Itinerário», tal como — no que se refere aos troços iniciais — considerara já Mário Saa (1963, pp. 98-109), com argumentos teóricos discutíveis mas, sem dúvida, com um inquestionável conhecimento do terreno. Na verdade e assim como outros, o referido trajecto no documento dito de Antonino chegou-nos com evidentes erros de transmissão quanto às indicações miliárias (cfr., *v.g.*, Roldán Hervás, 1975, p. 64), resultando na globalidade demasiadamente curto. A primeira estação a seguir a *Ebora*, a nove milhas, é *ad Atrum flumen* (It. 418, 2); aproximadamente a essa distância, todavia — ou seja, a cerca de 13,300 km —, apenas passa a insignificante Ribeira de Pardielas; mas, se, como faz Mário Saa, supermos uma singela correcção neste passo do «Itinerário» de nove para vinte e nove milhas — bastando para tal suprir dois XX no início do numeral —, atingiremos exactamente a zona de Terena e a Ribeira de Luciféce, o mas importante afluente do Guadiana a oriente de Évora.

Gorges e Rodríguez Martín (1999, pp. 253-259), pressupondo que «o compilador (do «Itinerário») colocou simplesmente duas vias distintas na continuação uma da outra, sem saber que o sentido da sua leitura era contraditório e que faltava ao percurso o troço necessário para, a partir de Évora, os ligar» — ou seja, admitindo na base da própria elaboração do texto *princeps* um erro de grandes proporções que na realidade omitiria, inconscientemente, todo o longo trajecto entre *Ebora* e o Guadiana e respectivas estações, justapondo-se ainda de forma invertida, como se constituíssem um caminho contínuo e sequencial, dois trechos de diferentes estradas para colmatar aquela lacuna —, propõem iniciar a contagem das milhas a partir de *Emerita*, vindo pois a situar a *mansio ad Atrum flumen* junto à margem do rio Gévora, um pouco a norte de Badajoz, retirando aliás desta nova localização diversas ilações de importância para uma melhor definição dos limites do *territorium Emeritense*. Embora erudita e engenhosa, a hipótese destes autores baseia-se igualmente num pressuposto teórico que, desta feita, atinge de forma drástica a própria redacção do «Itinerário», não se cingindo apenas à admissão de vulgares e comparativamente menos significativos lapsos de copista na reprodução dos numerais⁴. Quanto a nós, pese embora o reconhecido prestígio destes investigadores e a admiração

pela sua profunda análise dos vastos campos emeritenses, parece-nos mais cauteloso, até surgirem dados evidentes que apontem incontornavelmente noutra direcção, operar com base na suposição da existência de simples erros de transmissão que, como é habitual, terão sobretudo afectado os elementos literais graficamente similares e/ou repetitivos, neste caso as cifras.

Acontece, além do mais, que o hidrónimo medieval do Luciféce, documentalmente registado sob as formas *oydaluiceuez* (1231) e *udialuiciuez* (1262) [*oyd-al-uiciuez*>**al-uiciuez*> *(a)*lucifez*>*Luciféce*] constitui uma expressão árabe que encerra os conteúdos semânticos de «rio» e, precisamente, de «negro» (cfr. *Bir el-oucif*, «le puits au nègre», na Argélia: v. Cherbonneau, 1883, p. 147; cfr. ainda Leite de Vasconcellos, 1927, p. 189 n. 27; e Cardim Ribeiro, 2002, p. 82); como se fôra afinal uma mera tradução, ou adaptação, do hidrónimo latino *Atrum flumen*. Supomos que esta concordância terá algum peso na hipótese que defendemos: a da *mutatio* de *ad Atrum flumen* ser a que servia o santuário de *Endovellicus* (fig. 9).

Sabemos que em certas cópias do «Itinerário» vem escrito *Adrum* em vez de *Atrum*, o que tem levado alguns linguistas, como Amílcar Guerra (1998, pp. 258-259), a considerar esta a forma original do hidrónimo, de cariz pré-romano e explicável através do ide. **ad(u)*-/**ad-ro*-, «corrente de água». Possivelmente estes investigadores têm razão. Porém, uma coisa é a remota origem etimológica de um nome e outra, muito diversa, será a sua intencional — ou mesmo inconsciente — transformação por populações que falam outra língua e que julgarão reconhecer na formação fonética em causa, obviamente transmitida por via estritamente oral, um vocábulo próprio, para eles de evidente significado: neste caso, *atrum*, «negro». Tratar-se-á assim, mais uma vez, de um fenómeno essencialmente cultural.

Aceitando-se o que temos vindo a expor como proposta de trabalho viável, poderíamos acrescentar que o facto de o hidrónimo árabe ser aparentemente, como vimos, uma simples transposição do latim *atrum flumen* provar-nos-ia que a referida denominação latina correra vulgarmente até à época islâmica, não sendo então considerada como um topónimo antigo, foneticamente cristalizado no tempo e apenas

⁴ Sobre este tipo de questões, que poderemos resumir na sugestiva expressão «patologia dos textos», impõe-se ainda hoje a consulta da magistral, pormenorizada e exaustiva obra de Havet, 1967²; um bom resumo, essencialmente teórico, das problemáticas inerentes à cópia de manuscritos, e respectivos lapsos, pode ver-se em Dain, 1997⁴, pp. 40-55.

repetido de forma acrítica e automática, sem ser entendido no seu significado, mas sim encarada como uma simples designação qualificativa comum —«o rio negro»—, de sentido perfeitamente inteligível e comumente compreendido; a qual assim, naturalmente —e nesta mesma acepção—, passou a ser traduzida e transmitida em árabe quando esta língua substituiu, no Sudoeste Peninsular, o latim. Possivelmente deste mesmo modo funcionaria já a denominação em análise durante a própria Romanidade, considerada pois no dia a dia como uma mera adjectivação do rio que abraçava o santuário de uma importante divindade infernal, tendo-se então perdido —pelo menos para a maioria da população, ora profundamente latinizada, ou mesmo de origem itálica— a memória da sua origem paleohispânica⁵.

⁵ A maioria dos autores faz equivaler à menção *ad Atrum flumen* patente no «Itinerário» 418,2 a *mansio Aturnea* registada no «Anónimo de Ravena» IV 44 (314,9) (cfr., v.g., Roldán Hervás, 1975, p. 219; Guerra, 1998, p. 258), identificação que o confronto de ambos os textos efectivamente parece confirmar. Poderá, assim, perguntar-se se não haverá relação etimológica entre ambos os topónimos, ou seja, se a designação constante no Ravenate não derivará do hidrónimo em análise, no âmbito de um processo de individualização e substantivação do nome da referida *mansio* com base no do rio em cuja margem se implantava.

Se aceitarmos esta hipótese, que cremos necessariamente subjacente à mencionada relação entre *ad Atrum flumen* e *Aturnea*, acreditada pela maior parte dos investigadores, então teremos de supor que as formas constantes nos manuscritos do «Anónimo» que nos chegaram —*Aturnea* e *Aturnea* (cfr. Roldán Hervás, 1975, p. 130)— sofreram alterações de cópia em relação à original, eventualmente passível de reconstituir como **Atrana*, ou **Atarana*, supondo-se neste último caso um fenómeno de epêntese similar ao que afectou diversos nomes, latinos e paleohispânicos, patentes na epigrafia da Hispânia romana (cfr. Carnoy, 1906², pp. 105-107) [quanto a **Atrana*, cfr. com *Adrana*, actual Eder, rio da Germânia cujo nome deriva, exactamente, do ide. **ad(u)-/*ad-ro-*, «corrente de água» (v.g. Pokorny, 2002⁴, I, p. 4)]. Assim sendo e considerando a nossa proposta de identificação entre o antigo *Atrum flumen* e o actual Luciféce, bem como a específica localização da *mansio* em causa, surge-nos como muito tentador ver no actual topónimo *Terena*, aí situado, uma sobrevivência de *At(a)rana*. Sabendo-se que a forma portuguesa *Terena* remonta à Idade Média e que antes, durante o período islâmico, muito provavelmente lhe correspondia a grafia árabe *TaLaNNä* (Lopes, 1968, p. 123), sugerimos a seguinte evolução: **Atrana>*Atarana>*Tarana/TaLaNNä>Terena*.

Notemos que, na origem, a antiga povoação de Terena se localizava mais perto do rio do que a actual, concretamente «em uma baixa, entre os ribeiros do Alcaide e de Lucefeci (este também chamado de Terêna)» (Leal, 1880, IX, p. 545 col. 1); ou seja, perto da Ermida da Senhora da Boa Nova que, no séc. XIV, veio a substituir a medievá igreja de Santa Maria de Terena —diversas vezes aludida nas *Cantigas* de Afonso X—, a cerca de 1,5 km a leste da vila mais recente (cfr., v.g., Manoel, 1905; Leite de Vasconcellos, 1905^a; e Espanca, 1978, I, pp. 55-59), precisamente muito perto de um ponto onde confluem vários caminhos e se cruza o Luciféce. Se as nossas hipóteses estiverem correctas, é aí certamente que se deverá procurar a exacta localização da *mansio* **At(a)rana* e a estação *ad Atrum flumen*, bem como o desvio que, da estrada principal, então conduziria ao santuário de *Endovellicus*.

Esta proposta, a confirmar-se, ajudar-nos-ia decerto a compreender melhor o carácter infernal de *Endovellicus*, pois o adjectivo *ater* possui evidentes conotações avernais, fundamentalmente no âmbito da literatura (cfr., v.g., Zaffagno, 1984, pp. 387-388; v. ainda, em geral, *TLL*, II, cols. 1018-1022), conotações que sem dúvida correriam como coisa banal entre as famílias tão eivadas de romanidade que viviam nos *territoria* de *Augusta Emerita* e de *Liberalitas Iulia*. A título de exemplo — e concretamente no que se refere aos mitológicos rios infernais —, relembramos o Aqueronte, deste modo qualificado por Séneca (*Ag.*, 606: *Acherontis atri*); o Cocito, assim patente em Horácio (*O.*, II, XIV 17-18: *ater ... Cocytos*) e em Virgílio (*Aen.*, VI, 132: *Cocytusque sinu labens circumuenit atro*); o Estige, de novo em Virgílio (*Georg.*, I, 243: *Styx atra*) e em Séneca (*Phaedr.*, 476: *atram Styga*); o Flegetonte, também neste último autor (*Senec.*, *Ag.*, 753: *Phlegethontis atri*); e por fim o Lete, adjectivado desta mesma maneira por Estácio (*Theb.*, VI, 498-499: *atrae ... Lethes*).

Quanto a nós, a íntima relação paisagística entre o *locus sacer* de *Endovellicus* e o *Atrum flumen* transformou este rio em mais uma das fronteiras fluviais dos Infernos, mitificou-o aos olhos dos Romanos, ora devotos deste ancestral deus silvano. Resta saber se o próprio rio desempenharia, porventura, algum papel importante e concreto na geografia simbólica e ritual do santuário, ou se agiria apenas a nível da mera idealização cultural do cenário em que se desenrolava o culto de *Endovellicus*.

- b. Debrucemo-nos agora sobre a derradeira questão, ou seja, a de saber se a *interpretatio* com *Faunus/Silvanus* poderá, efectivamente, ajudar-nos a melhor compreender os primórdios de *Endovellicus* e o original significado do teónimo.

Como vimos, *Faunus* possui um carácter vincadamente oracular, a dada altura transmitido a *Silvanus* que, por si só, não o teria. Por isso *Servius* (ad. Verg., *Aen.*, VII, 81) associa o nome *Faunus* ao greg. φωνή, «voz», «voz clara e forte», porque, segundo aquele autor, o deus «anuncia o futuro através da voz, não por sinais» (cfr. Briquel, 1993, p. 79; e Hild, 1896, p. 1022, col. 1). Outra etimologia funcionalmente relacionada com a anterior — e que também poderemos considerar de cariz popular — é a que lhe atribui Varrão (*LL*, VII, 36), assimilando *Fauni* ao lat. *fari*, «anunciar», «predizer», «profetizar» (cfr. Briquel, 1993, pp. 79-80; e Humbert, 1896, *loc. cit.*). Uma diferente proposta, que igualmente remonta à Antiguidade mas que, modernamente recuperada, tem dividido — e continua a dividir — os investigadores, liga o teónimo ao lat.

faveo, conferindo-lhe assim o sentido de «favorável», «propício»; ou seja, *Faunus* seria aquele «que protege o crescimento das plantas e dos rebanhos» (Brandão, 1993², p. 132: contra; Hild, 1896, p. 1022, col. 2: neutro; Grimal, 1992, p. 166, col. 1; e Schilling, 1981, p. 400: favoráveis; Pouthier/Rouillard, 1997, p. 582, col. 1; e id., 1986, p. 106 n. 7: simpatizantes).

Porém, cremos que a hipótese mais pertinente é a defendida por Pokorny (2002⁴, I, p. 235), por Ernout/Meillet (1985⁴, p. 221, col. 2), por Smits (1946, pp. 1-3) e outros autores (cfr., v.g., Gershenson, 1991, p. 37), que inserem *Faunus* na família de palavras derivadas da raiz ide. **dhau-*, «suprimir», «matar», confrontando-o com o gr. θαῦνον, «animal selvagem», «fera», e com o ilir. *Daunus*, explicável pela forma ide. **dhauno-s*, «lobo» —vendo assim no primitivo *Faunus*, na sua feição original, um deus-lobo.

Deste modo melhor se compreenderia o carácter profundamente selvagem do deus como espírito dos bosques e das florestas, bem como a íntima relação que sempre manteve —embora entretanto tendencialmente domesticado e tornado, tanto quanto possível, benfazejo— com o lobo (cfr., v.g., Smits, 1946, pp. 78-109: cap. «De wolf»; e 110-147: cap. «De weerwolf en lycanthropie»; e Lavagne, 1988, pp. 203-225: cap. «L'antre du Lupercal et les *Lupercalia*»).

Esta teoria abre as portas a um renovado confronto entre *Endovellicus* e *V(a)elicus*, não de forma directa mas a partir de uma eventual realidade comum primordial —proposta inovadora sugerida já, aliás, por Francisco Marco (1994, p. 348).

Mantemos pois o que anteriormente afirmámos (Cardim Ribeiro, 2002, p. 80) quanto ao facto dos dois *numina* —o de São Miguel da Mota e o de Postoloboso— e os respectivos cultos se revelarem, durante a Romanidade, entre si profundamente diferentes, não podendo nessa época ser explicados um pelo outro. O elevadíssimo grau de romanização, as epígrafes de texto erudito, a abundante estatuária, as diferentes grafias do teónimo —que cremos intencionais e de âmbito essencialmente culturalista—, todas as especificidades que fazem de *Endovellicus* um caso único, a nível da Hispânia Romana, faltam no santuário de *V(a)elicus*. Aqui os monumentos consagrados ao deus são extremamente singelos, os formulários vulgares e repetitivos, as causas dos votos omissas na intenção e no modo da relação prévia com a divindade. A componente indígena, entre os dedicantes, é agora assinalável. A presença de mulheres entre as epígrafes votivas consagradas a *V(a)elicus* levou Olivares Pedreño (2002, pp. 230-231) a encontrar aqui um significativo paralelo com *Endovellicus*; mas, convenhamos, os escas-

síssimos sete casos em que se conhece o ofertante referente ao deus de Postoloboso não possuem, estatisticamente, o mesmo grau de verosimilhança inerente às cerca de oito dezenas de epígrafes em idênticas condições até agora descobertas em São Miguel da Mota. Em seis exemplos, num total de dez, *V(a)elicus* ostenta um epíteto, *deus* —demasiadamente vulgar e isolado para permitir, quanto a nós, determinantes aproximações com *Endovellicus*, apesar desta mesma designação qualificar também, frequentemente, este último *numen*. Em resumo, repetimos que, durante a Romanidade, nada —ou praticamente nada— de exterior reúne estas duas divindades. Outra coisa, muito diferente, é falarmos do cariz intrinsecamente silvano de ambas e das suas possíveis origens mais remotas.

Tal como *Faunus*, é evidente que todos os diferentes espíritos silvanos cultuados, ao longo das épocas, no mundo indoeuropeu possuem um carácter vincadamente selvagem, pelo menos durante as fases mais arcaicas. E, com frequência, identificam-se no imaginário das populações com as feras que habitam e dominam os bosques e as florestas —com o lobo, designadamente.

O significado etimológico de *V(a)elicus* tem sido geralmente aceite como baseado no céltico **uailo-*, «lobo» (cfr., *v.g.*, Albertos, 1965, p. 140; Marco Simón, 1994, p. 348; e Olivares Pedreño, 2002, p. 230). Perguntamo-nos agora se, afinal, por detrás do topónimo **Endovello-*, que Carlos Búa supõe subjacente ao teónimo *Endovellicus*, não poderá efectivamente encontrar-se o mesmo tema (cfr. postura similar in Marco Simón, 1996, p. 93). Ou seja, se no imaginário das populações e numa fase necessariamente proto-histórica, ou mesmo anterior, o escarpado monte de São Miguel da Mota não terá abrigado um ser numinoso primordial de cariz silvano então identificado com o lobo, que assim virá a conferir nome ao próprio local. Mais tarde, porventura ignorando-se já esse significado original —e quando o *numen* se personalizou—, terá surgido a forma teonímica adjectival *Endovellicus*. Por essa altura ou pouco depois inicia-se o Império, a plena Romanidade, estando o cariz licantropo do deus já definitivamente esquecido. Para os seus múltiplos devotos, *Endovellicus* é agora uma divindade essencialmente benfazeja, benemerente, salutífera —um protector das famílias, das crianças, enfim, de toda a heterogénea sociedade que vive nos territórios circundantes. O seu intrínseco carácter infernal, porém, mantem-se evidente nas práticas oraculares e no tipo de animais sacrificados. Mas a sua personalidade tornara-se já culturalmente mais próxima através de um certo sincretismo com *Faunus* e *Silvanus* —e com base neste último se idealiza a sua imagem. Com o devir dos tempos este *numen* ancestral vem, enfim, a surgir-nos renovado e mesmo sublimado através de uma verdadeira

dimensão heroizante e salvífica: sobre os monumentos que lhe são dedicados aparecem agora gravadas palmas, coroas de louros e génios alados portadores de tochas fosforescentes.

O espírito silvano patente em São Miguel da Mota assumiu, ao longo dos tempos, várias feições. Mas *Endovellicus* nunca se libertou daquele lugar, jamais se transformou num *numen* peregrinante — como *Ataecina*, por exemplo. Aos actuais investigadores cumpre continuar a estudar o seu santuário e os testemunhos do culto, pois certamente muito ainda haverá a dizer sobre esta divindade — pese embora tudo quanto se tem analisado, ponderado e escrito desde há quatro séculos. Atrevíamo-nos a sugerir à equipa que ora labora no local que meditasse na perspectiva que ora apresentamos, e que viesse assim a abrir uma nova vertente nos trabalhos de campo, valorizando o conhecimento geomorfológico do sítio, tentando detectar-lhe abrigos, fendas ou nascentes — sem esquecer de procurar eventuais vestígios de oferendas entre o labirinto rochoso que coroa o esporão do outeiro de São Miguel⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- Adkins, L.; Adkins, R. A. (2000²): *Dictionary of Roman Religion*, University Press, Oxford.
- Alarcão, J. de (1988): *O Domínio Romano em Portugal*, Publicações Europa-América, Mem Martins.
- (1988^a): *Roman Portugal*, II.3: *Évora. Lagos. Faro*, Aris & Phillips Ltd., Warminster.
- Alarcão, J. de (1990): «O domínio romano. O reordenamento territorial», in J. Serrão; A. H. de Oliveira Marques, *Nova História de Portugal*, I: *Portugal das Origens à Romanização*, Editorial Presença, Lisboa, pp. 352-382.
- Alarcão, J. de; Gorges, J.-G.; Mantas, V.; Salinas de Frías, M.; Sillières P.; Tranoy, A. (1990): «Carte des limites anciennes de la Lusitanie romaine», in *Les Villes de la Lusitanie Romaine*, CNRS, Paris, entre pp. 328-329.
- Albertos, M. L. (1965): «Nuevos antropónimos hispánicos (continuación)», *Emerita*, 33 (1), Madrid, pp. 109-143.

⁶ Retirámos as figs. 1, 2 *a.b.c.*, 5, 6 *a.b.*, 7a, e 8 de Matos, 1995, núms. 61, 62, 63, 64, 65, 92, 93, 113, 108, 110, 89 e 44; as figs. 2 *d.*, 6 *c.*, e 7 *b* de Guerra/Schattner/Fabião/Almeida, 2003, figs. 5, 6 e 3; a fig. 4 provém do *LIMC*, VII (2), núm. 41; por fim, a reconstituição gráfica de *Endovellicus*/fig. 3 e o mapa da fig. 9 foram concretizados por Joel Marteleira, desenhador do Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas (Sintra).

- Arrigoni, M. G. (1990): «Il culto di *Vinotonus-Silvanus* in *Britannia* e le dediche di un militare di Parma», *Epigraphica*, 52, Faenza, pp. 63-76.
- Bel Faïda, A. (2004): «Le culte de Silvain en Afrique romaine: témoignages épigraphiques», in *L'Africa Romana*, XV.2, Carocci Editore, Roma, pp. 1343-1354.
- Berrocal, L. (1992): *Los Pueblos Célticos del Suroeste de la Península Ibérica*, Editorial Complutense, Madrid.
- Birley, E. (1986): «The Deities of Roman Britain», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.18 (1), Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 3-112.
- Blázquez, J. M. (1962): *Religiones Primitivas de Hispania*, CSIC, Roma.
- Bouché-Leclercq, A. (2003³): *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble.
- Boucher, S. (1988): «L'image et les fonctions du dieu *Sucellus*», in *Le Monde des Images en Gaule et dans les Provinces Voisines (Caesarodunum, 23)*, Éditions Errance, Paris, pp. 76-85.
- Brandão, J. de S. (1993²): *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia e da Religião Romana*, Editora Vozes, Petrópolis.
- Briquel, D. (1993): «Les voix oraculaires», in *Les Bois Sacrés. Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard*, Naples, pp. 77-90.
- Brito, B. de (1997): *Monarchia Lusytana*, I, Alcobaça. Reedição facsimilada, in Rego/Andrade/Alves, 2004².
- Broise, H.; Scheid, J. (1993): «Étude d'un cas: le *lucus deae Diae* à Rome», in *Les Bois Sacrés. Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard*, Naples, pp. 145-157.
- Búa, C. (s.d.): *Estudio Lingüístico de la Teonimia Lusitano-Gallega*, Universidad de Salamanca.
- Bulard, M. (1926): *La Religion Domestique dans la Colonie Italienne de Délos*, E. de Boccard, Paris.
- Calado, M. (1993): *Carta Arqueológica do Alandroal*, Associação de Arqueologia do Alandroal.
- (1996-2000): «Endovélico e a Rocha da Mina. O contexto arqueológico», *Ophiussa*, núm. Zero, Lisboa, pp. 97-108.
- Canto, A. M. (2003): «Las reglas del juego de la citación científica. A propósito de *remissis cenis publicis, sacerdotiae iuniores*, Silvano, CIL II², y las *matres sacrorum* de Cartago», *Faventia*, 25 (1), Barcelona, p. 155-175.
- Cardim Ribeiro, J. (2002): «Endovellicus», in *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, pp. 79-90.
- (2002^a): «Ara consagrada a *Silvanus* e a *Diana* por *Peculiaris*», in *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, pp. 446-447.
- Carnoy, A. (1906): *Le Latin d'Espagne d'Après les Inscriptions*, Misch & Thorn, Bruxelles [(1983²) Hildesheim].

- Cenerini, F. (2001): «Una nova dedica a Silvano da Rimini: quale *sacrum?*», in *Varia Epigraphica. Atti del Colloquio Internazionale di Epigrafia*, Fratelli Lega Editori, Faenza, pp. 139-153.
- Champeaux, J. (1982): *Le Culte de la Fortune à Rome et dans le Monde Romain*, École Française de Rome.
- Cherbonneau, A. (1883): «Légende territoriale de l'Algérie (suite)», *Revue de Géographie*, 9, Paris, pp. 147-148.
- Dain, A. (1997⁴): *Les Manuscrits*, Diderot Éditeur, Paris.
- Dias, M. A.; Coelho, L. (1995-1997): «Endovélico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário», *O Arqueólogo Português*, sér. IV, 13/15, Lisboa, pp. 233-265.
- Dorcey, P. F. (1989): «The role of women in the cult of Silvanus», *Numen. International Review for the History of Religions*, 36, Leiden, pp. 143-155.
- Dorcey, P. (1992): *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, E. J. Brill, Leiden/New York/Köln.
- Encarnação, J. d' (1984): *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras, Coimbra.
- (1988): «Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos do seu estudo», *Estudios sobre la Tabula Siarensis (Anejos de Archivo Español de Arqueología, IX)*, CSIC, Madrid, pp. 261-276.
- Ernout, A.; Meillet, A. (1985⁴): *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Éditions Klincksieck, Paris.
- Espanca, T. (1978): *Inventário Artístico de Portugal. Distrito de Évora*, Academia Nacional de Belas Artes, Lisboa.
- Fernandes, L. da S. (2002): «Os bosques e os campos e seus deuses no âmbito da Província da Lusitânia», in *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, pp. 145-156.
- Fernandes, R. M. R. (1996): *As Antiguidades da Lusitânia de André de Resende*, Edição facsimilada, tradução, introdução e notas, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Fernández Gomez, F. (1974): «El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 2, Madrid, pp. 169-270.
- Freret, N. (1746): «Recherches sur le dieu Endovellicus, et sur quelques autres Antiquitez Ibériques», *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, III, Imprimerie Royale, Paris, pp. 178-184.
- García-Bellido, M. P. (1993): «Sobre el culto de *Volcanus* y *Sucellus* en Hispania: testimonios numismáticos», in *Bronces y Religión Romana*, CSIC, Madrid, pp. 161-170.
- (2001): «*Lucus Feroniae Emeritensis*», *Archivo Español de Arqueología*, 74, Madrid, pp. 53-71.
- García-Bellido, M. P.; Blázquez, C. (2001): *Diccionario de Cecas y Pueblos Hispánicos*, CSIC, Madrid.

- García y Bellido, A. (1949): *Esculturas Romanas de España y Portugal*, CSIC, Madrid.
- (1966): «Sucellus en España», *Archivo Español de Arqueología*, 39, Madrid, pp. 125-129.
- Gershenson, D. E. (1991): *Apollo the Wolf-god*, Institute for the Study of Man, Washington.
- Gimeno Pascual, H. (1988): *Artesanos y Técnicos en la Epigrafía de Hispania*, Universitat Autònoma, Barcelona.
- (2002): «A historiografia das religiões antigas do ocidente peninsular», in *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, pp. 333-340.
- González Parrilla, J. M. (2004): «La presencia del culto al dios *Endovellicus* en el suroeste peninsular y su pervivencia en el mundo romano», in *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX. «Jerarquías Religiosas y Control Social en el Mundo Antiguo»*, Universidad de Valladolid, pp. 299-303.
- Gorges, J.-G.; Rodríguez Martín, F. G. (1999): «Un nouveau milliaire de Magnence en Hispanie», in *Économie et Territoire en Lusitanie Romaine*, Casa de Velázquez, Madrid, pp. 241-262.
- Green, M. J. (1986): «The iconography and archaeology of Romano-British religion», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.18 (1), Walter de Gruyter, Berlin/New York, pp. 113-162.
- (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Thames and Hudson, London.
- Grimal, P. (1992): *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, trad. coord. por Victor Jabouille, DIFEL, Lisboa.
- Guerra, A. (1993): «Endovélico», in J. Medina, dir., *História de Portugal*, II: *O Mundo Luso-Romano*, Ediclube, Amadora, pp. 144-146.
- Guerra, A. (1998): *Nomes Pré-Romanos de Povos e Lugares do Ocidente Peninsular*, Universidade de Lisboa.
- Guerra, A.; Schattner, 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, Lisboa, pp. 415-479 [versão alemã (2005): «São Miguel da Mota (Alandroal/Portugal) 2002. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Endovellicus», *Madriider Mitteilungen*, 46, Wiesbaden, pp. 184-234 e ests. 23-32 –com a documentação gráfica notavelmente melhorada].
- Havet, L. (1967²): *Manuel de Critique Verbale aux Textes Latins*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- Henig, M. (1984): *Religion in Roman Britain*, Batsford, London.
- Hild, J.-A. (1896): «Faunus», in Ch. Daremberg; E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, II (2), Hachette, Paris, pp. 1021-1024.
- (1904): «Silvanus», in Ch. Daremberg; E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, IV (2), Hachette, Paris, pp. 1341-1345.

- Hispania Epigraphica* – 1997 (2001), 7, Madrid.
- Houaiss, A.; Villar, M. de S. (2003): *Dicionário da Língua Portuguesa*, s.v. *mota*, III, Temas e Debates, Lisboa, p. 2551 col 2.
- Lambrino, S. (1951): «Le dieu lusitanien Endovellicus», *Bulletin des Études Portugaises*, nouv. sér., 15, Coimbra, pp. 93-147.
- Lassère, J.-M. (1977): *Vbiqve Popvlvs*, CNRS, Paris.
- Lavagne, H. (1988): *Operosa Antra. Recherches sur la Grotte à Rome de Sylla à Hadrian*, École Française de Rome.
- Leal, A. S. P. (1880): *Portugal Antigo e Moderno*, IX, Livraria Editora de Mattos Moreira & C.^{ia}, Lisboa.
- Leite de Vasconcellos, J. (1900-1901): «Onomasticon Lusitanien», *Revista Lusitana*, 6, Lisboa, pp. 230-233.
- (1905): *Religiões da Lusitânia*, II, Imprensa Nacional, Lisboa.
- (1905^a): «Santa Maria de Terena no século XIII», *O Archeologo Português*, X, Lisboa, pp. 340-343.
- (1927): *De Terra em Terra*, II, Imprensa Nacional, Lisboa.
- Lopes, D. (1968): *Nomes Árabes de Terras Portuguesas*, Sociedade de Língua Portuguesa, Lisboa.
- Machado, J. P. (1984): *Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa*, Editorial Confluência, Lisboa.
- Manoel, C. da C. (1905): «A Senhora da Boa Nova», *O Archeologo Português*, X, Lisboa, pp. 338-340.
- Marco Simón, F. (1994): «La religión indígena en la Hispania indoeuropea», in J. M. Blázquez *et al.*, *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, Catedra, Madrid, pp. 313-400.
- (1996): «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», in *A Cidade e o Mundo: Romanización e Cambio Social*, Biblioteca Arqueohistórica Limiá, Xinzó de Limia, pp. 81-100.
- Martínez y Quesada, A. (17..): *Dessertatio de Endovellico et Neto Hispanorum diis*, ms. conservado na Real Academia de la Historia, Madrid.
- Matijāsić, R.; Tassaux, F. (2000): «*Liber et Silvanus*», in *Les Cultes Polythéistes dans l'Adriatique Romaine*, Ausonius, Bordeaux, pp. 65-117.
- Matos, L. (1995): *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de Escultura Romana*, IPM, Lisboa.
- Montero Herrero, S. (1985): «Los libertos y su culto a Silvano en Hispania», *Archivo Español de Arqueología*, 58, Madrid, pp. 99-106.
- Nagy, A. M. (1994): «*Silvanus*», in *LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, VII (1), Artemis, Zürich/München, pp. 763-773; (2), pp. 550-560.
- Navarro Caballero, M. (2000): «Nota sobre algunos gentilicios romanos de Lusitania: una propuesta metodológica acerca de la emigración itálica», in

- Sociedad y Cultura en Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*, Junta da Extremadura, Mérida, pp. 281-297.
- Navarro Caballero, M.; Ramírez Sádaba, J. L., coord. (2003): *Atlas Antroponímico de la Lusitania Romana*, Fundación de Estudios Romanos/Ausonius, Mérida/Burdeos.
- Olivares Pedreño, J. C. (2002): *Los Dioses de la Hispania Céltica*, Real Academia de la Historia/Universidad de Alicante, Madrid.
- Olmsted, G. S. (1994): *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Archaeological Institute of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest.
- Oria Segura, M. (1997): «Testimonios religiosos en las Minas de Rio Tinto: algunas reflexiones», *Spal*, 6, Sevilla, pp. 205-220.
- Pastor Muñoz, M. (1981): «El culto al dios Silvano en Hispania: ¿innovación o sincretismo?», in *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano (Memorias de Historia Antigua, V)*, Instituto de Historia Antigua, Oviedo, pp. 103-114.
- Perea Yébenes, S. (2003): «La caza, deporte militar y religión», *Aquila Legionis*, 4, Madrid, pp. 93-117.
- Peter, R. (1965²): «Faunus», in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, I (2), Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, cols. 1454-1461.
- (1965²a): «Silvanus», in W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, IV, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, cols. 824-877.
- Pokorny, J. (2002⁴): *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, A. Francke Verlag, Tübingen/Basel.
- Pouthier, P.; Rouillard, P. (1986): «Faunus ou l'iconographie impossible», in L. Kahil et al., dir., *Iconographie Classique et Identités Régionales*, École Française d'Athènes, Paris, pp. 105-109.
- (1997): «Faunus», in *LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologie Classicae*, VIII (1), Artemis, Zürich/München, pp. 582-583.
- Prósper, B. M. (2002): *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Ediciones Universidad, Salamanca.
- Rego, A. da S.; Andrade, A. A. B. de; Alves, M. dos S. (2004²): *Monarquia Lusitana por Frei Bernardo de Brito*. Edição facsimilada, introdução e notas, INCM, Lisboa.
- Resende, A. de (1593): *Libri Quatuor de Antiquitatibus Lusitaniae*, Martinus Burgensis, Eborac. Reedición facsimilada e tradução in Fernandes, 1996.
- Reinesius, T. (1682²): «De deo Endovellico ex inscriptionibus in Lusitania repertis», *Syntagma Inscriptionum Antiquarum*, Typis Johann Erici Hahnii, Lipsia/Francofurt, pp. 1010-1015.
- Roldán Hervás, J. M. (1975): *Itineraria Hispana*, Departamento de Historia Antigua, Valladolid/Granada.

- Sáa, M. (1963): *As Grandes Vias da Lusitânia*, IV, s.e., Lisboa.
- Saquete Chamizo, J. C. (1997): *Las Elites Sociales de Augusta Emerita (Cuadernos Emeritenses, 13)*, Museo Nacional de Arte Romano, Mérida.
- Šašel Kos, M. (1999): *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*, Narodni Muzej Slovenije, Ljubljana.
- Scheid, J. (1993): «*Lucus, nemus*. Qu'est-ce qu'un bois sacré?», in *Les Bois Sacrés. Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard*, Naples, pp. 13-20.
- Schilling, R. (1981): «Faunus», in Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des Mythologies et des Religions des Sociétés Traditionnelles et du Monde Antique*, I, Flammarion, Paris, p. 400.
- Smits, E. C. H. (1946): *Faunus*, Leidsche Uitgeversmaatschappij, Leiden.
- Sopeña, G. (1995): *Ética y Ritual. Aproximación al Estudio de la Religiosidad de los Pueblos Celtibéricos*, Institución «Fernando El Católico», Zaragoza.
- Souza, V. (1990): *Corpus Signorum Imperii: Portugal*, Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras, Coimbra.
- Taylor, L. R. (1923): *Local Cults in Etruria*, American Academy, Rome.
- Thesaurus Linguae Latinae* (1900-1906), s.v. *ater, atra, atrum*, II, Teubner, Lipsia, cols. 1018-1022.
- Thevenot, E. (1968): *Divinités et Sanctuaires de la Gaule*, Fayard, Paris.
- Toulec, D. (1998): «Images de Silvanus dans l'Occident romain», *Images Romaines (Études de Littérature Ancienne, 9)*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, pp. 37-60.
- Toutain, J. (1935): *Nouvelles Études de Mythologie et d'Histoire des Religions Antiques*, Jouve & C^{ie}. Éditeurs, Paris.
- (1967²): *Les Cultes Païens*, III, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- Tovar, A. (1949): *Estudios sobre las Primitivas Lenguas Hispanas*, Instituto de Filología da Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Tranoy, A. (1981): *La Galice Romaine*, De Boccard, Paris.
- Vázquez Hoys, A. M. (1991): «Algunas consideraciones sobre Silvano en Hispania», *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II: *Historia Antigua*, 4, Madrid, pp. 107-130.
- Vries, J. de (1963): *La Religion des Celtes*, Payot, Paris.
- Webster, G. (1986): *The British Celts and their Gods under Rome*, B.T. Batsford Ltd, London.
- Zaffagno, E. (1984): «*ater/atrox*», in *Enciclopedia Virgiliana*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 387-388.

**AFINIDADES E SIMILITUDES
ENTRE ENDOVELLICUS E FAUNUS/SILVANUS**



	<i>ENDOVELLICUS</i>	<i>SILVANUS</i>	<i>FAUNUS</i>
iconografia			_____
possível	celt. *wailo-, «lobo»		-ide. *dhauno-s, «lobo»
principais características de personalidade	-silvano -avernal -oracular -benfazejo	-silvano -avernal -(oracular) -benfazejo	-silvano -avernal -oracular -fecundo
fruto emblemático	-pinha	-pinha	-(pinheiro)
animais sacrificados	-porco/javali -aves -(caprídeos?)	-porco/javali -aves -caprídeos	-[ovelhas]
outras oferendas naturais	-frutos (pomos/cachos de uvas)	-frutos (pomos/cachos de uvas)	
epítetos mais comuns	- <i>deus</i> - <i>sanctus</i>	- <i>deus</i> - <i>sanctus</i>	
epítetos raros	- <i>praesentissimus</i> - <i>praestantissimus</i>	- <i>praesens</i>	
formulário que remete para práticas oraculares e de <i>incubatio</i>	- <i>ex imperato averno</i> - <i>ex iussu numinis</i> - <i>iussu ipsius</i> - <i>ex visu</i>	- <i>ex imperio</i> - <i>ex iussu</i> - <i>ex visu</i>	-(prática da <i>incubatio</i> : cfr. v.g., Virg. <i>Aen.</i> VII, 81 ss.)
formulário de cariz salutífero	- <i>pro salute</i>	- <i>pro salute</i>	
algumas especificidades quanto aos cultuantes	-famílias -significativa presença de mulheres -diversidade social -presença de militares -artífices da pedra	-famílias -presença de mulheres -diversidade social -presença de militares -artífices, nomeadamente da pedra	
algumas especificidades quanto aos santuários	-lugar selvagem, (bosque?), esporão -(antro) -(carência de templo?) -(<i>témenos</i> onde se distribuem e colocam os votos)	-lugar selvagem, bosque, monte rochoso -geralmente, carência de templo -(<i>témenos</i> onde se distribuem e colocam os votos)	-lugar selvagem, bosque, penedia -manancial aquático -antro -geralmente, carência de templo
relação com a divindade	-(directa, sem intermediários?)	-directa, sem intermediários	-directa, sem intermediários



Fig. 1: Cabeças atribuíveis a *Endovellicus*
(*a*: inícios do séc. I d.C.; *b*: primeira metade do séc. I d.C.; *c* e *d*: séc. II-III d.C.).



Fig. 2: Corpos atribuíveis a *Endovellicus* (a e b: séc. II-III d.C.; c e d: séc. I-II d.C.).

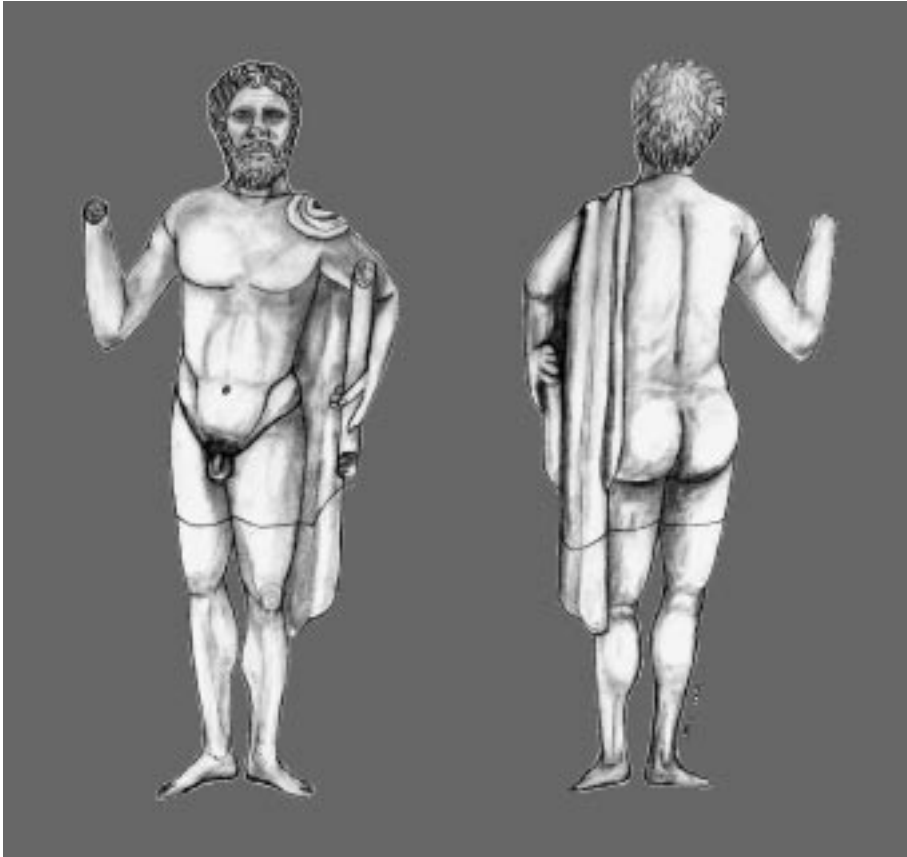


Fig. 3: Reconstituição teórica da figura de *Endovelicus*.



Fig. 4: *Silvanus* representado no reverso de um *dupondius* de Trajano.



Fig. 5: Árula proveniente do santuário de *Endovellicus* com palma e pinha nas faces laterais (séc. I d.C.).



Fig. 6: Face posterior de uma ara consagrada a *Endovellicus* com relevo figurando um javali (a: séc. I d.C.); ex-votos representando suídeos provenientes do santuário de *Endovellicus* (b e c: séc. I-III d.C.).



Fig. 7: Estátuas de oferentes, com ave (a) e com ave e cacho de uvas (b) (séc. I-II d.C.).



Fig. 8: Faces laterais, com caprídeo e punhal, de uma árgula consagrada a *Silvanus* —e talvez também a *Diana*— proveniente do sul da Lusitânia (a) (Serros Altos, Albufeira/Faro, séc. II-III d.C.); faces laterais, com caprídeo (?) e punhal, de uma árgula consagrada a *Endovellicus* (b) (séc. II d.C.).



Fig. 9: Exposição cartográfica da proposta de localização do *Atrum flumen* e da respectiva *mansio* que daria acesso ao santuário de *Endovellicus*, e ainda dos aproximáveis limites regionais entre os *conventus Pacensis* e *Emeritensis*.