



**FACULDADE DE LETRAS**

UNIVERSIDADE DO PORTO

Ana Margarida Gonçalves Miguel

2º Ciclo de Estudos em Arqueologia

# As epígrafes em língua lusitana

## Memórias escritas da língua e da religião indígena

2013

Orientador: Professor Doutor Armando Coelho Ferreira da Silva

Classificação: Ciclo de estudos:

Dissertação:

Versão definitiva

*Uma nação não é apenas um produto da Historia. Um grupo de homens unidos, unidos pela tradição comum, estabelecida, mantida e reforçada durante um longo passado de convivência, pela igualdade de falar, pela expressão dominante que entre eles tomam ideias e afectos, vive, ligado embora por estes laços morais, sobre um pedaço de solo.*

Orlando Ribeiro 1987: 25

## RESUMO

Os principais objetivos desta dissertação prendem-se com uma caracterização da língua e da religiosidade da Lusitânia Pré-Romana através do estudo epigráfico de uma série singular de inscrições em caracteres latinos mas com referências proto-históricas localizadas na Beira Interior de Portugal e na Extremadura espanhola.

Para tal, foi realizado uma aturada pesquisa bibliográfica confrontada com a observação pessoal das inscrições *in situ*, considerando sobremaneira a originalidade linguística no quadro da família indo-europeia, e as informações de práticas religiosas, aparentes na teonímia e nos rituais de sacrifício, que sugerem a mesma tradição.

Mereceu-nos destaque especial a associação de cada um dos monumentos analisados às entidades étnicas, que faziam parte da confederação lusitana, com notação das transformações verificadas pela introdução da escrita na sociedade indígena.

**Palavras-Chave:** Epigrafia, linguística, religiosidade, Lusitânia, indo-europeu, celtização, romanização.

# ABSTRACT

The main objectives of this thesis are a characterization of the language and religiosity of Lusitania Pre-Roman through the epigraphic study of a series of unique inscriptions in Latin characters but with proto-historical references which are located in Beira Interior in Portugal and Extremadura in Spain.

To achieve this, it was conducted a thorough bibliographic search and a personal observation of the inscriptions in situ, giving great importance to the linguistic originality within the frame of the Indo-European family, and to the information about religious ceremonies, that appear in theonomy and rituals of sacrifice, which suggest the same tradition.

It was given a special highlight to the association of each of the monuments analyzed and the ethnic entities, which were part of the Lusitanian confederation, with notation of the changes observed with the introduction of writing in native society.

**Keywords:** Epigraphy, linguistics, religiosity, Lusitania, indo-european, celtization, romanization.

## AGRADECIMENTOS

Os meus agradecimentos pretendem deixar claro, que a realização desta dissertação se deve muito a todos aqueles que fizeram parte da minha vida ao longo deste processo.

Em primeiro lugar, quero agradecer ao meu orientador Professor Doutor Armando Ferreira da Silva, por todo o apoio prestado e pela disponibilidade e interação essenciais à realização da presente investigação.

Gostaria também de agradecer à Dra. Maria João Santos que, por um feliz acaso, tive a sorte de conhecer e que, para além do material que me facultou sobre Cabeço das Fráguas, sempre me ouviu com grande receptividade, o que muito me incentivou, na realização deste trabalho. Bem como gostaria de agradecer à Oficina do Mapa na pessoa do Dr. Miguel Nogueira pela orientação na elaboração de Cartografia Temática e também por toda a paciência e apoio.

Um sincero agradecimento à Virgínia Magro e André Saraiva, que me ajudaram não só nas prospeções, bem como na realização das fotos, e também a Maria Carvalho e Nuno Mamede, que para além de me acompanharem nas prospeções me apoiaram e incentivaram nos momentos mais complicados.

O meu muito obrigado à Marta Correia pelas valiosas discussões, críticas e sugestões, bem como pelo estímulo, carinho, amizade e paciência nestes três anos na elaboração deste estudo.

E, por último, mas não menos importante, aos meus pais, irmão, avó e amigos, uma vez que a sua ajuda tornou possível a realização deste trabalho, e não posso de forma alguma esquecer o meu companheiro, José Malveiro, cujo apoio a vários níveis, é impossível ser expresso por palavras.

# ÍNDICE

Resumo .....	1
Abstract .....	3
AGRADECIMENTOS .....	4
INTRODUÇÃO .....	6
1. EPÍGRAFES “LUSITANAS” .....	10
<b>1.1. As epígrafes em língua lusitana</b> .....	10
<b>1.1.1.A inscrição de Lamas de Moledo (Viseu)</b> .....	11
<b>1.1.2.A Inscrição de Cabeço das Fráguas (Guarda)</b> .....	20
<b>1.1.3. As Inscrições de Arroyo de La Luz (Cáceres)</b> .....	33
<b>1.1.3.1 A inscrição de Arroyo de La Luz II</b> .....	37
<b>1.1.3.2. A inscrição de Arroyo de La Luz I</b> .....	39
<b>1.1.3.3. A inscrição de Arroyo de La Luz III</b> .....	42
<b>1.1.4. A Inscrição de Arronches (Portalegre)</b> .....	48
<b>1.2. As epígrafes “lusitanas”: Epigrafia e linguística</b> .....	59
2. A ORGANIZAÇÃO DO CULTO: POVOS, DEUSES E SACRIFÍCIOS.....	70
<b>2.1. As entidades étnicas da confederação lusitana</b> .....	70
<b>2.2. Domínios e funções das divindades indígenas</b> .....	82
<b>2.3. Os sacrifícios e a tradição indo-europeia</b> .....	95
NOTAS FINAIS .....	111
BIBLIOGRAFIA .....	116
ANEXOS .....	130

# INTRODUÇÃO

A linguagem mostra-se como elemento identificativo entre pessoas. Um veículo de comunicação por excelência que transporta informações de tipo formal ou informal e que conseqüentemente permite a manutenção de tradições e ideais típicas de um determinado grupo organizado. A dificuldade de obtenção de variadas informações (culturais, religiosas e de enquadramento geográfico) relativamente a grupos pré-romanos ocidentais da Península Ibérica prende-se essencialmente a uma total impossibilidade de aceder à sua linguagem falada, mas também a uma quase inexistente e muito fraturada linguagem escrita.

A herança romana pervivente até à atualidade e sua quase total sobreposição aos testemunhos indígenas demonstram toda a magnitude do seu domínio e respetiva aculturação. Espalhou-se, assim, por todo o Império romano, um pacote cultural, englobando aspetos que vão desde a organização social e vida religiosa à arquitetura e urbanismo. A introdução da escrita, numa realidade onde ela era algo de esporádico ou mesmo inexistente, facultou uma interação íntima entre “conquistadores” e “conquistados”, reforçando hierarquias de poder. No caso específico dos *populi lusitanos*, esta introdução marca um ponto de viragem, que se distingue pela persistência da onomástica, mas também por uma adaptação do idioma falado ao idioma escrito, que se compendia nas epígrafes “lusitanas” que aqui nos propomos analisar. Estas, de cariz religioso, representam fragmentos da memória coletiva de uma realidade que lentamente se esvanece com a permeabilidade de novos conceitos e aspetos socio-culturais distintos. O cariz religioso implícito à sua realização demonstra a necessidade de manter as suas divindades e de expressar o seu idioma. Poderia esta ser uma demonstração de uma tentativa de perduração de um ritual indígena ou o início do processo de aculturação da forma de adoração romana?

Variadas são as questões que se levantam sobre esse processo de aculturação e adaptação ao idioma e alfabeto: poderemos, realmente, denominar o lusitano como um idioma independente? Em caso afirmativo, qual será a sua origem? Mais, tendo em conta os conhecimentos atuais e o número de epígrafes conhecidas, poderemos satisfazer-nos com as traduções apresentadas até hoje?

Inicialmente, propusemo-nos à realização de uma análise das conclusões

linguísticas conhecidas a respeito de cada uma das epígrafes. Contudo, à medida que nos íamos familiarizando com o tema, abordando a historiografia das suas transcrições, leituras e traduções, compreendemos que, afinal, este processo não é, de todo, linear e que as referências transmitidas por estas epígrafes nos exige uma abordagem particular a cada um dos componentes representados, acabando, assim, por abordar temas que vão desde a análise social e cultural pré e romana até à especificação de elementos da esfera religiosa e quotidiana com aplicação direta ou indireta na elaboração das epígrafes.

Esta necessidade de verbalizar ideais de cariz religioso indígena contrasta com a expressão idiomática romana, com manifesta necessidade de preservação do património cultural indígena. Com efeito, paralelamente à existência de uma sociedade organizada, da qual temos apenas alguns dados, existe uma organização religiosa e uma hierarquia divina que intimamente se relacionam com as forças da natureza e o espaço envolvente ao quotidiano/ocasional. São estas entidades indígenas, figuras de destaque nestas epígrafes, as recetoras do ato de sacrifício. E se o grau de conhecimento relativo ao conjunto de povos pré-romanos, confinados à “Lusitânia”, não nos permite aceder às particularidades do credo praticado, a oferenda ritual que doravante, denominaremos de sacrifício, assim como o espaço, que testemunha todo o processo, e os santuários, que se acreditam ser ao ar livre, bem como o procedimento ritual subjacente, acrescentam mais elementos essenciais a esta análise.

Se o peso das entidades presentes, bem como o desenrolar de todo o processo é de ser ponderado, não podemos ignorar o papel representado pelas oferendas, questionando o que representam socialmente os animais mencionados nas epígrafes. Como é sabido, desde sociedades pré-históricas e mais particularmente neolíticas, a pastorícia e a criação de animais representa um papel fulcral na economia doméstica. Cada conjunto populacional executa esta atividade de acordo com as suas necessidades e, acima de tudo, com o meio envolvente disponível. As condicionantes vão desde o tipo de vegetação e clima até às rotas de transumância, bem como aos equipamentos disponíveis para a recolha de produtos secundários, provenientes dos mesmos. Tendo em conta todas as particularidades acima mencionadas e conjugando-as com aspetos específicos de cada animal, nomeadamente físicos (aparência, força e coloração, *vg.*) ou de prestígio social, parece existir uma pré-disposição de oferendas diretamente relacionadas com o tipo de pedido a executar, bem como divindades que presidem ao sacrifício.



É face à consideração de todos estes fatores, aqui meramente enunciados, que se pode iniciar ou pelo menos pensar iniciar a análise destas epígrafes de língua lusitana, sem nunca esquecer que a criação destas expressões religiosas se contextualiza, diretamente ou por correspondência, a um período de afirmação romana e de uma aceitação e absorção de costumes e práticas por parte da sociedade autóctone. Este grau de permeabilidade não é, contudo, regular em toda a Península, nem mesmo dentro das províncias posteriormente organizadas. É no decurso desta dicotomia, de aceitação e ao mesmo tempo de recusa ao abandono daquilo que realmente os tornava distintos, entre períodos de guerra e apaziguamento, que indivíduos descendentes de hierarquias indígenas aceitam fazer perdurar a sua tradição, recorrendo a materializações romanas.

Este trabalho procura ser a compilação de vários dados e conclusões que se têm vindo a desenvolver desde o reconhecimento destes monumetos epigráficos como elementos essenciais para a caracterização de uma cultura e seu respetivo processo de mudança. Recorremos, para o efeito, a um conjunto numeroso de análises e versões linguísticas, atribuindo-lhes, sempre que possível, um contexto arqueológico e social, aproximando algo que transcende a realidade desse momento.

No decorrer desta investigação, mais se apercebe que esta temática se encontra em constante construção e que novos dados podem ser acrescentados a qualquer momento. Atualmente estão contabilizadas seis epígrafes de língua lusitana, todas elas de garantido cariz religioso. Como tal, todas as investigações e conclusões levadas a cabo se basearam num conjunto de dados muito limitado e, quem sabe, afastados dos reais acontecimentos. Para além do mais, a deslocação/alteração da localização original do suporte pétreo, levou em alguns casos, a uma irremediável perda do seu contexto primordial, condenando para sempre o seu verdadeiro significado, não fossem estes mesmos espaços uma extensão dos deuses aos quais são dedicados.

Para além do contributo significativo que este conjunto epigráfico representa como registo da ancestralidade das entidades divinas tutelares das comunidades indígenas regionais e locais, merece particular consideração o papel desempenhado no quadro da investigação filológica em torno das línguas indo-europeias, em cuja família este idioma parece encontrar autonomia congénere à de outras línguas aparentadas. A discussão sobre a sua origem, remontando-a a níveis pré-célticos ou proto-célticos ou identificando-a com outros dialetos célticos, que são proporcionados por uma série de

elementos gramaticais, de natureza fonética, morfológica e sintática, fornecidos pelo conjunto destas inscrições, não se encontra ainda fechada e não deixa de ser, em todas as circunstâncias, a manifestação de uma originalidade cultural de relevar no quadro dos estudos transdisciplinares sobre as entidades étnicas do ocidente peninsular.

# 1. EPÍGRAFES “LUSITANAS”

## 1.1. As epígrafes em língua lusitana (fig. 40)

A ausência de testemunhos epigráficos na Península Ibérica anteriormente à presença romana impediu os arqueólogos e investigadores da área de se aproximarem de dados pertinentes para uma melhor caracterização cultural de alguns dos povos do ocidente peninsular. Sem considerarmos, neste caso, qualquer referência à escrita do sudoeste, é com a introdução da epigrafia latina que informações relativas à onomástica e tradição indígena são perpetuadas e adaptadas a uma realidade já ela própria de tradição romana. As variadas formas tipológicas da epigrafia, nomeadamente funerária, votiva/religiosa, honoríficas e monumentais (vg.) permitem-nos aceder a dados relativos à teonímia (divindades), antroponímia (nomes próprios), etnonímia (identificação de etnias) e toponímia (nomes de locais) indígenas. Os testemunhos epigráficos com presença de onomástica indígena permitem-nos delimitar uma área onde se supõe que o processo de romanização tenha ocorrido de uma forma mais “tolerante”.

No panorama do conhecimento da epigrafia romana e sua dualidade indígena na Península Ibérica, destacam-se as epígrafes identificadas com o idioma dito lusitano recorrendo ao alfabeto latino, que se denominam por epígrafes “lusitanas” dada a sua localização coincidente com o que se pensa ter sido o território dos *populi* dessa etnia. São elas: Lamas de Moledo (Castro Daire), Cabeço das Fráguas (Guarda), Arroyo de la Luz I, II e III (Cáceres) e Arronches (Portalegre).

Neste capítulo, pretendemos abordar, sempre que possível, não só a sua localização e contexto arqueológico, mas também dar destaque à evolução das questões linguísticas sobre elas desenvolvidas, em particular e de uma forma geral, da perceção de uma língua própria no quadro dos idiomas das regiões do ocidente hispânico. Todas estas epígrafes apresentam um carácter votivo, que se faz acompanhar por um grande número de teónimos indígenas, o que poderá representar a necessidade de manter a língua original no diálogo com os deuses.

### **1.1.1. A inscrição de Lamas de Moledo (Viseu) (fig. 3-17)**

A inscrição de Lamas de Moledo é provavelmente a primeira a ser mencionada, datando a sua primeira referência escrita de 1630 (Hoz 1995, 22). Considerada como imóvel de interesse público desde 1953, encontra-se em terrenos pertencentes à Junta de Freguesia de Lamas protegida por um coberto que tem como objetivo proteger a inscrição de intempéries. Pertencente ao concelho de Castro Daire, situa-se na periferia da povoação de Lamas, num local que se caracteriza pela prática agrícola pontuado por edifícios de apoio a esta atividade primária, tais como, eiras e espigueiros, bem como abrigos para animais. A inscrição foi gravada num monólito de granito que serve de apoio a um pequeno edifício rural, hoje em ruínas mas que aparentemente tendo a vindo a ser alterado.

O ponto mais alto da região de Castro Daire é S. Macário, com 1053 metros de altitude. Geomorfológicamente, situa-se entre as bacias de drenagem dos rios Vouga e Paiva, sendo o seu relevo caracterizado por altas colinas. Grande parte da área é ainda pautada por granitos, de que se registam três unidades na carta geológica de Castro Daire e que, por força da erosão, formam blocos arredondados, como se verifica no caso do suporte desta epígrafe. As áreas graníticas propiciam um solo relativamente mais fértil do que as zonas xistosas, que normalmente não são utilizadas para a agricultura, enquanto os sistemas hídricos da área apresentam a ocorrência de redes aquíferas de reduzida produtividade, mas de importante densidade, justificando-se esta afirmação pela presença de nascentes, normalmente situadas a meia encosta. A área é rodeada a norte pela bacia hidrográfica do Douro e a sul pelo rio Vouga, sendo as suas águas, segundo a Carta Geológica regional, caracterizadas pelo seu baixo teor de minerais, ainda que nas águas mais profundas se registre uma taxa mais elevada. Esta região, no entanto, tal como Cabeço das Fráguas, não mostra grande aptidão para a agricultura, sendo ainda hoje a pastorícia uma prática de subsistência para muitas famílias. Durante o século XX verificava-se aqui uma passagem de transumância entre a Serra da Estrela e a Serra de Montemuro (Valinho 2003, 15).

Após ter sido identificada no século XVII, a inscrição de Lamas de Moledo foi sendo alvo de diversas leituras e interpretações, muito variáveis, desde a identificação dos povos da Beira, como a de Botelho Pereira (XVII), até a um cântico grego, como de

Rogério de Azevedo (1955), que fazem parte da história da epígrafe, mas sem particular relevância para um novo estudo (Correia *et alii* 1995,109). Assinala-se o ano de 1933 como data de especial importância, uma vez que é a partir daí que, com Balmori, lhe é conferido o estatuto de inscrição bilingue, uma mistura entre o latim e nomes celtas (Balmori 1933). Com o evoluir dos conhecimentos, vão-se realizando novos estudos e, naturalmente, novas interpretações linguísticas, das quais destacamos, por exemplo, a de António Tovar (1960), que sem nunca ter realizado uma análise específica deste texto, sugere observações que serviram de base para um novo rumo da investigação. Com a sua perspectiva, que a íntegra no grupo de inscrições de língua lusitana, esta epígrafe começa pela primeira vez a ser considerada como votiva, indicando uma série de animais dedicados a divindades indígenas.

Quanto à sua fórmula inicial, é possível identificar semelhanças com a inscrição de Arroyo de La Luz II, que também possui uma introdução latina, ainda que aqui surjam dois antropónimos romanos contrastando com *Ambatus* de origem indígena. Como tal, as duas primeiras linhas não oferecem grandes dúvidas nem na transcrição nem na sua tradução. No entanto, um dos principais problemas reside essencialmente na diferenciação entre o C/G.

No que diz respeito a cronologia desta, João Vaz aponta a sua elaboração entre o II e III século d.C. (Vaz,1988). Contrariando a datação de Pena Graña que arrisca uma datação mais recente para IV d. C. (Pena Graña,1999, 72). Estas correspondem apenas a algumas das cronologias propostas para esta epígrafe. Voltamos aqui a verificar a dificuldade em contextualizar um determinado elemento quando este surge desnudado de uma ligação concreta arqueológica.

Quanto a sua análise paleográfica é possível verificar que esta se encontra dividida em 11 linhas. Sendo a altura das letras: l. 1: 12, 9; l. 2: 13, 9; l. 3: 10, 9; l. 4: 10, 11; l. 5: 10; l. 6: 12, 9; l. 7:10 (C=12, O=6); l. 8: 11, 8; l. 9: 15, 10 (C= 12, O=6); l. 10: 12, 7 (O = 6); l. 11: 15, 11 (O= 6).

Seguidamente, apresentamos um conjunto de interpretações linguísticas de variados autores. Optamos assim por uma análise individual de cada termo que se resumem na apresentação de um quadro sinótico.

RUFINVS ET	RVFINVS ET
TIRO SRIP	TIRO SCRIP
SERVNT	SERVNT
VEAMINICORI	VEAMNICORI
DOENTI	DOENTI
ANC.OM	ANGOM
LAMATICOM	LAMATICOM
CROVGAEIMAGA	CROVGAEI MAGA
REAICOI. PETRAVIOI R	REAIGOI PETRAVIOI T
ADOM. PORC.OM IOVEA	ADOM PORGOM IOVEAI
CAIELOBRICOI	CAEILBRIGOI

**Tabela 1** – Transcrições de Lamas de Moledo: Vaz 1995, pág. (esq.) e Unterman 2001, pág. (dir.).

**Rufinus et Tiro scripserunt:** Quanto a esta fórmula inicial, parecem não restar dúvidas da influência latina já anteriormente referida. A tradução menciona: “*Rufus e Tiro escreveram...*”. Ainda que comumente aceite, Alfayé e Simón (2008, 297) colocam, no entanto, algumas questões pertinentes sobre a identidade e papel desempenhado por *Rufus* e *Tiro* na criação desta epígrafe. Seriam eles romanos ou indígenas romanizados? Teriam eles escrito o texto em questão ou teriam eles feito parte do processo de transformação linguística e mesmo feito parte da cerimónia religiosa como *custores of the traditional res sacra and mediators between gods and men, using for that the official and public language of the time, Latin*. Segundo J. L. Inês Vaz (1999, 111), estes seriam os responsáveis pela ordenação da elaboração do ex-voto.

**Veaminicori:** A transcrição desta palavra foi inicialmente separada em *Veamini cori* por Balmori (1933), mas posteriormente transcrita como *Veaminicori* por Tovar. Pode considerar-se efetivamente a possibilidade da sua separação (Tovar 1960, 113), tal como é do entendimento de Untermann (2002, 69). Este interpreta *veam(i)no-* à semelhança da tribo celta situada nos Alpes os *Veamini-* e *-cori* como plural da palavra gaulesa *corio-*, com significado de *exército*. Mencionamos o exemplo do etnónimo gaulês *Petrucorii, a tribo dos quatro exércitos*. Prósper (2002, 58), por sua vez, acredita mais na sua interpretação como *povo* do que como *exército*.

**Doenti:** É considerada como uma forma verbal e interpretada como um interessante exemplar da conjugação indo-europeia segundo Tovar (1960, 113). Atribui-se-lhe, assim, a terceira pessoa do plural no presente indicativo do verbo *dar* (Prósper 2002, 58), traduzida como *oferecem*, parecendo não existir grande contestação em relação a esta forma verbal. A sua origem, no entanto, é a principal causa de desacordo entre os autores, ainda que tal não altere o seu significado final. Schmidt (1985, 337), através da raiz *dō*, propõe que esta é uma das palavras que demonstra que o lusitano não é uma variação da língua celta.

**Anc.om/ Angom:** Este vocábulo, como se pode perceber pelas diferentes transcrições, apresenta dificuldades na distinção entre o G/ C. Contudo, parece clara a sua função sintática de complemento direto, em acusativo, uma vez que se segue a *doenti*, tratando-se portanto de algo que fora oferecido, possivelmente um animal (Schmidt, 1985, 325). Prósper (2002, 65), porém, crê poder tratar-se de uma possível designação de *vale*, algo do qual discorda Pena Graña (1999, 73), observando que seria complicado acreditar que se tratasse da oferta de um vale e não de um animal. A dúvida parece, portanto, permanecer quanto às características linguísticas desta palavra, como nota Curado (2002, 73) Este alerta para as suas diversas leituras e que, segundo ele, optando por arriscar com a tradução *cordeiro recém-nascido*. Também Juan Gil (1985, 369) prefere a interpretação de *angom* como animal, que compara com *porcom* referido noutras inscrições. Menciona os seus “... *términos equiparables*...” E evidencia ainda o alerta lançado por João Vaz que menciona que tanto no caso de *ancom* como em *porcom*, ambos se encontram silabicamente separados por pontos “*ANC.OM; PORC.OM*” (Vaz 1988, 283).

**Lamaticom:** O significado deste termo depende em grande escala do significado que se escolha atribuir ao vocábulo anterior. Caso se considere *ancom* como um animal, *lamaticom* poderá ser um adjetivo que lhe conferiria alguma característica. Pode contudo referir o topónimo da localidade onde se situa a epígrafe: Lamas. Porém, esta semelhança representaria uma característica local e não tanto com relação direta destes. A sua tradução pode encontrar-se por associação a uma zona lamacenta (Prósper 2002, 64) e mesmo com a palavra portuguesa *lameiro* (Curado 2002, 73). Ou seja, funcionaria como um adjetivo relacionável com o termo anterior, caso este possuísse o significado de *vale* (Prósper 2002, 64) seria-lhe empregue uma característica relacionada com *lameiro*, caso significasse um animal o adjetivo poderia relacionar-se com a sua

proveniência. Curado (2002, 73) apresenta uma proposta interessante a este respeito, referindo que este (animal) *poderia ser doméstico, por antonímia com aquele que não era da “lama cultivada”*. Segundo Untermann (2002, 68), *ancom lamaticom* deve ser traduzido como *campo pantanoso*.

No que diz respeito à origem da palavra, parece maior a sua aproximação às línguas itálicas, como o latim, afastando-se, assim, o lusitano das línguas celtas (Prósper 2002, 64).

**Crougeai:** Vocábulo identificado como um teónimo que representaria a divindade a quem se teria sacrificado o *ancom lamaticom*. João Vaz (1988) refere uma ara romana que se encontra atualmente na igreja da Freixiosa (Mangualde), na qual está presente a mesma divindade, que entretanto sofre uma evolução linguística: CROVGAE NILAIGVI como teónimo acompanhado do epíteto. Curado (2002, 74) refere também uma inscrição em Ourense, Galiza, na qual esta divindade se apresenta com o respetivo epíteto, sob a forma de *Crougiai Toudadigoe*, também em Barcelos, a ara de Minhotães, onde se lê, COROVGIA VESVCVS, apoia a teoria de que seria uma divindade. Por sua vez, Pena Graña (1999, 72) arrisca outra leitura, não como divindade, mas como um dativo com o significado de *altar de pedra*. Concordando com a análise etimológica efetuada por Curado (2002), atribuindo a *Crouga* ou *Kroukã*, os respetivos significados de *sepultura, monte de pedras, altar* (Curado, 2002). Untermann (2002, 68) faz também referência à inscrição de Ourense, considerando, porém, *Crougin* como um dativo dedicado a *Toudadigoe*, ... *na qual se dedica Crougin a uma divindade Toudadigoe...*, acreditando que tal função também pode ser aplicada a *crougeai*. Prósper (2002, 65), por sua vez, afirma tratar-se de um teónimo, traduzindo o termo como o *dios-peñasco*.

**Magareaicoi/Magareaiçoi:** Mais uma vez é evidente nas transcrições que a dúvida permanece na distinção entre o C/G, o presente termo encontra-se ainda dividido entre as linhas 8 e 9. Observam-se na mesma palavra as duas consoantes, as diferenças entre o primeiro G, lido na generalidade como tal, e do seguinte transcrito como C, numa particularidade do texto, recorrente, quando este se encontra seguido da letra O. Verificando-se o O dentro da letra C/G. Quanto à sua função, será um epíteto de *Crougea*, caso este se entenda como um teónimo. Segundo Pena Graña (1999, 73), tratar-se-á de uma palavra composta pelos termos *Maga* e *Reaicoi*, sendo o primeiro relacionável com a deusa irlandesa *Maga* enquanto *Reaicoi*, com o sufixo celta *-aicus*,



se relacionará com o significado de *realeza*. Prósper (2002, 60) efetua a leitura como *Macareaicoi*, com associação a planura, *llanura*. Não podemos deixar de mencionar, neste passo, o facto de na toponímia da região encontrarmos o Outeiro da Maga que se avista, destacado na paisagem que circunda a inscrição. Tal como Vaz (1995, 111) refere: *Maga recorda-se hoje ainda no cabeço fronteiro ao penedo, Outeiro da Maga ... (acreditando que) ... que os lugares adotaram os nomes a partir das palavras da inscrição*. E vai mais longe, considerando os *Magareaicoi* como uma etnia protegida pela divindade *Crouga* (Vaz 1988, 284). Uma vez que este termo não parece apresentar uma concordância com a divindade *Crougeai*, será mais complicado de se considerar como um epíteto mas sim como uma etnia em conformidade com a afirmação de J. Inês Vaz.

***Petravioi***: Quanto a este termo parecem não existir grandes dificuldades ou discrepâncias na sua transcrição. Segundo Vaz (1988, 284), tratar-se-á, à semelhança de *Veaminicori*, de um nome de um povo que dedicaria a sua oferenda à divindade que se segue, *Iovea*. Curado (2002, 74) parece defender uma posição diferente considerando-o como uma divindade, apesar de reconhecer que faltam paralelos que confirmem tal teoria. Destaca assim, na sua análise linguística, a relação de *petr-* com o numeral *quatro*, em língua celta. Prósper (2002, 59) observa que tais traduções são possíveis, não deixando de ter em conta a ordem das palavras no seu conjunto. Assim, considera *contradicha sólo por la alteración del orden de palabras en el caso del sacrificio intermedio*. Segundo esta autora, as principais dúvidas residem no facto de, ou se tratar de um epíteto da divindade *Crougeai*, ou como um dativo, podendo ser nome de uma etnia ou um teónimo.

***Radom, Porcom/Porgom***: *Porcom* é facilmente identificado, sendo este já verificado noutras inscrições deste grupo. O problema da transcrição centra-se no termo *radom*, e no facto de estar dividida entre a 9ª e a 10ª linha, pela primeira letra R. Neste termo existe ainda a possibilidade de R ser na realidade um T, conforme entendem Untermann (2002, 67) e Curado (2002, 74). A deterioração desta letra não permite afirmar ou desmentir qualquer uma das transcrições. No entanto, para Prósper (2002), é mais facilmente aceitável a letra R. Esta terá inclusive sido a transcrição feita pelos autores, numa altura em que o nível de degradação da epígrafe era menor que atualmente. Porém a transcrição de um T parece atestada por fotos antigas do local o que possibilitaria a presença de um touro sob a forma de TADOM.

Caso a leitura se considere como *radom*, este termo é considerado como um adjetivo de *porcom* ou *porgom*, contudo ao aceitar tal transcrição não mostramos concordância com a interpretação nome+adjetivo, que se verifica, por exemplo, no animal anteriormente referido (Prósper 2002, 60). Quanto à sua tradução, Prósper e Pena Graña arriscam uma interpretação linguística. No primeiro a autora relaciona *radom* com o *participio latino ratus*, que significa ‘justo, ajustado a derecho, legal’....” (Prósper 2002, 65), explorando assim a ideia de este adjetivo servir para considerar este animal como que adequado para o sacrifício. Pena Graña, por seu lado, interpreta *radom* como atribuindo ao animal a característica de *gordo*, seguindo assim a ideia de Luís Monteagudo que interpreta este vocábulo recorrendo a termos galegos, tais como, *radallo*= *grasso* (Pena Graña 1999, 73).

***Ioeva***: É um teónimo apontado como o recetor da oferenda do porco. Segundo Vaz (1995, 285), representaria a divindade protetora dos *Caielobricoi*. Quanto a esta divindade, é consensual encontrar paralelos com a divindade romana, Júpiter (Vaz 1995, 285; Gil 1985, 367; Curado 2002, 74). Permanece a dúvida se esta alteração linguística representará uma divindade indígena ou latina, contudo escrita de forma diferente. Tratar-se-á de uma divindade masculina, porventura Júpiter segundo o idioma lusitano. Prósper considera o termo também como teónimo, porém, do género feminino. Numa conjugação com o epíteto que se segue, este masculino, a autora propõe uma serie de hipóteses linguísticas caso seja na realidade um adjetivo, comprovado com paralelos. Sugere assim a possibilidade de ser um nome próprio sem género sem nunca por de parte a possibilidade de estes evoluírem para um teónimo (Prósper 2002, 66-67). Não podemos deixar de referir que esta palavra foi lida como um conjunto. Balmori e Tovar fizeram-no, contudo com a desconfiança de que poderia corresponder a duas palavras e não a uma. Tovar (1960, 113) transcreve ainda o teónimo como *ioveat*, e acredita que, à semelhança de *doenti*, se trataria de um verbo, afirmando contudo que tudo isso é *uma traducción muy hipotética*. Também Schmidt (1985, 326) parece adotar esta interpretação, uma vez que na elaboração da “...Basic Word Order...” considera *iouea(s)* como verbo.

***Caielobricoi/ Caielobrigoi***: Esta é a última palavra da inscrição, encontrando-se isolada na última linha. Seria uma outra etnia identificada, que possivelmente serve de epíteto à divindade. Segundo Curado (2002, 74) e outros autores, poderia corresponder à tradução de *deus do lugar, de Caelobriga*. *Celobriga* seria uma cidade, segundo

Ptolomeu (Vaz 1988) e, segundo Untermann (2002, 69), os topónimos celtas em *-brig* são comuns e por vezes transformam-se em adjetivos, ou epítetos de divindades, mais concretamente adjetivos *derivados de topónimos em -brig- mediante -o- e -a-, que funcionam como epítetos de nomes de deuses ... (ou) ... como teónimos independentes.*

Autor/Dato	Balmori 1933	Tovar 1960	Schmidt 1985	Vaz 1988	[Pereira XVII] Vaz 1988	[Berardo 1857] Vaz 1988	Vaz 1995	Pena Graña 1999	Curado 2002	Untermann 2002	Prósper 2002
Transcrição	RVENVS ET TIRO SCRIP SERVNT VEAMNI CORI DOENTI ANGOM LAMATIGOM CROVGEAI MAGA REAI GOI PETRANIOI R ADOM PORCOM IOVEAS ICAELOBRIGOI			RUFINVS ET TIRO SRIP SERVNT VEAMNICORI DOENTI ANC.OM LAMATICOM CROVGEAIMAGA REAI GOI. PETRAVIOI R ADOM. PORCOMIOVEA CAELOBRIGOI	RUFINVS ET TIRO SCRIP SERUNT VIE ANIMICO RI DOENTI ANCO. M-LAMATICO C.RO V.C. EA LMAGA RE AI COI.PETRAVIO. LI ADOM. PORCOMIO. EA. I. CAELOBRICO. I.	RNET TIRO SCP SFENT VEAMNICORI DOENTI ANC. OM LAMATICO. M CROVGEAIMAC. A REAI GOI. PIRNIOIT ADOM. PORCOMIOVEA CAELOBRICOI.	RUFINVS ET TIRO SRIP SERVNT VEAMNICORI DOENTI ANC.OM LAMATICO.OM CROVGEAIMAGA REAI GOI. PETRANIOI T ADOM. PORCOMIOVEA CAELOBRIGOI	RUFINVS ET TIRO SCRIP SERVNT VEAMNICORI DOENTI ANCOM LAMATICOM CROVGEIA MAGA REAI GOI. PETRANIOI R ADOM. PORCOMIOVEA CAELO BRIGOI	RVENVS ET TIRO SCRIP SERVNT VEAMNICORI DOENTI AVVCOM(vel. ANVCOM, ANCOM) LAMATICOM CROVGEAI MAGA REAI GOI. PETRAVIOI (vel PETRANIOI) T(?) ADOM. PORCOMIOVEAI CAELOBRIGOI	RVENVS ET TIRO SCRIP SERVNT VEAMNICORI DOENTI ANGOM LAMATICOM CROVGEAI MAGA REAI GOI. PETRAVIOI T ADOM. PORCOMIOVEAI CAELOBRIGOI	
Letra	Rufinus et Tiro scripserunt Veamnicori doenti angom lamaticom. crougeai maga reai goi petranioi R. adom porcomiovea. Caelobrigoi	Rufinus et Tiro scrip- serunt. Veamnicori doenti angom lamaticom Crougeai Macareai Petranioi radom porcomiovea Caelobrigoi	rufinus et tiro scrip- serunt. veamnicori doenti angom lamaticom crougeai maga reai goi petranioi r adom porcomiovea (?) caelobrigoi						Rufinus et Tiro scripserunt. Veamnicori doenti auxcom (?) lamaticom Crougeai Magareai. Petranioi (?) ¶ (adom, porcomioveai Caelobrigoi);	Rufinus et Tiro scripserunt veamnicori doenti angom lamaticom crougeai... porcom ... Caelobrigoi	
Tradução	Rufino y Tirón le escribieron: Los [pueblos] Veamnicos dan los 'campos del oro' [o del plata], de los valles de los Lamates [o de Lama] al jefe principal de los Rados, Petranio, de la tribu de los Porcos, hijo de Iovia [o de Jove]. Los Caelobrigenses [garantizaron este acto]	Rufino y Tirón lo escribieron. Los Veamnicori dan el valle de los Lamates a Crougea hijo de Macareo. Petranio. El ... cerdo (?) ... los Caelobrigenses.	Rufinus and Tiro wrote it. The Veamnicori give the valley of the Lamates to Crougea son of Maca- reas. Petranio. The ... swine (was offered by) The Caelobrigenses.	Rufino e Tiro determinaram (que os) Veamnicori ofrece(m) ancom lamaticom a Crougei (protectora dos) magareai e os Petranioi radom porcom a Iovea (protectora dos) Caelobrigoi			Rufino e Tiro determinaram os Veamnicori ofrece(m) anc. lamatic a Crougea (divindade protectora) dos Magareai e os Petranioi um porco radom e Iovea (divindade protectora dos) Caelobrigoi.	RUFINO Y ( gentilicio Rufinus de origem etrusco GL 221 Monsagudo) TIRON LO (Tiro, -onis soldado jovem rectus, CIL III cognomen) ESCRIBERON LOS	Rufinus e Tiro escreveram: os Veamnicos ofereceram (auxcos ? auxcos ? auxcos ?) lamático a Crougea Magareicus, a Petranio (?) um (tados ? ¶... [adom], um porco a Iovea Caelobrigos.	(Rufinus e Tiro escreveram) Os veamnicori ofrece(m) (doent) um território chamado angom lamaticom ...	Los Veamnicorios dan un animal? De la lamata a los Crougei (la divindade de la peña) de la lamata Petranio, un lechón (de edad)

### 1.1.2. A Inscrição de Cabeço das Fráguas (Guarda) (fig. 18-33)

A inscrição de Cabeço das Fráguas revela-se como um dos mais importantes testemunhos da língua lusitana na Península Ibérica e vários são os fatores que lhe conferem um lugar de destaque na linguística. Para além de se localizar *in situ*, providenciando-lhe, assim, um contexto arqueológico específico, a leitura, efetuada pela primeira vez por Tovar em 1985, é ainda das mais seguras, tendo identificado, com sucesso, a descrição de um ritual tipo *suovetaurilium*.

A localização desta epígrafe, a 1050m de altitude, permite-nos explorar a sua paisagem e a forma como esta se destaca na mesma. Deste Cabeço, avista-se um conjunto de serras, nomeadamente, a da Estrela (1993 m), da Gardunha (1227m) bem como a da Malcata (1075 m), todas elas a cotas superiores. Tal característica foi já evidenciada por alguns autores, relacionando-a com o facto de, com toda a probabilidade, se tratar de um importante santuário ao ar livre, da qual a inscrição de língua lusitana faria parte (Alfayé-Simón 2008; Santos 2010).

Situado em localidade de nome semelhante, o Cabeço das Fráguas encontra-se na fronteira entre o concelho da Guarda e do Sabugal, mais concretamente, em Benespera (Guarda). O sopé, que se lhe encontra associado, localização de Quinta de S. Domingos, pertence, no entanto ao concelho do Sabugal, mais concretamente, à freguesia de Pousafoles do Bispo. A epígrafe, elemento arqueológico essencial neste estudo, está gravada num monólito de granítico, tão comum neste rebordo ocidental da Meseta, no topo do monte.

Nesta região podemos caracterizar duas zonas distintas geologicamente: uma de constituição granítica e outra xistosa. De destacar a Serra da Malcata em direção à região do Sabugal, ondulada e de relevos suaves que oscilam entre os 800 e 900 metros. A zona granítica desce gradualmente em direção ao rio Zêzere, apresentando relevos acidentados, bem diferentes dos da região xistosa, dela se destacando como ponto mais alto o Monte de São Cornélio (Sabugal), que atinge 1008 m de altitude.

A NW de Belmonte, encontra-se o rio Zêzere, que corre num vale largo rico em estanho, sendo este o rio principal da região. Destacamos também as águas medicinais de Casteleiro, Sabugal (Carta Geológica de Portugal, 1965 Sabugal). Referimos a presença de várias ribeiras e nascentes, já referidas nas Memórias Paroquiais de 1758,

bem como de três cursos de água: a Ribeira do Boi (na altura, 1758, de grande caudal, mas atualmente um curso de água confluyente com a atual Ribeira do Freixal); um ribeiro que corre em direção à Quinta da Ribeira e um terceiro que atravessa a Quinta dos Bacelos. Esta informação torna-se relevante pois leva a crer que o topo do Cabeço seria possível ter acesso a água nas imediações.

No que diz respeito a uma análise toponímica, *fráguas* é interpretado como sendo referente à exploração mineira, que se destaca nesta região no que diz respeito ao volfrâmio, urânio bem como estanho. Este último releva-se pela sua importância e exploração até ao séc. XX (Carta geológica 18-C; 19). As prospeções levadas a cabo por Adriano Vasco Rodrigues e M<sup>a</sup> João Santos referem a presença de escória nas encostas do Cabeço das Fráguas (Rodrigues 1959; Santos 2010), o termo poderá também estar relacionado com *fragas*, dado que o monte é caracterizado pela presença de monólitos de granito.

As intervenções arqueológicas mostram-se fundamentais uma vez que contribuem para o carácter excecional, da sua localização *in situ*. Estas permitem uma melhor compreensão do seu *significado*, associado regularmente a uma consagração votiva. A extensa consciência local da existência da inscrição, conduziu ao longo dos anos, à criação de lendas entre as populações. A inscrição, bem como o seu suporte físico, encontram-se assim relacionados com a localização e descoberta de um *tesouro*, justificável inclusive para a destruição da última linha (Rodrigues 1959). Mas a sua importância científica surgiu quando o professor Adriano Vasco Rodrigues, acompanhado de um pequeno grupo de alunos, se tornou responsável pelos primeiros estudos do local e da inscrição, efetuando a primeira fotografia da epígrafe e realizando também um conjunto de três sondagens com o objetivo de recolher *fragmentos cerâmicos e elaboração dos perfis estratigráficos* (Rodrigues 2002, 15-16). É ainda mencionado um conjunto de aras anepígrafas que se encontravam já próximas do sopé do Cabeço bem como das epígrafes recolhidas na Quinta de S. Domingos, que referem a divindade *Laepus*, relacionável com *Laebo/Labbo* presente na inscrição do Cabeço. A publicação dos resultados desta pesquisa promoveu um interesse crescente sobre a inscrição, ficando a investigação arqueológica sobre o local, apesar da relevância apontada desde o momento inicial, a aguardar pelas intervenções que só se realizaram em 2006, por iniciativa do Departamento de Madrid do Instituto Arqueológico Alemão, no âmbito do projeto intitulado *A Romanização dos Santuários Indígenas no Ocidente*

*Hispânico*. O facto de o Cabeço das Fráguas se inserir neste projeto é com certeza fruto da presença desta inscrição de língua lusitana que representa a descrição de uma cerimónia de tipo *suovetaurilium*.

Segundo os dados publicados por Maria João Santos e Thomas G. Schattner sobre esta investigação, que teve lugar entre 2006-2009, foram intervencionadas duas áreas distintas: o sopé do monte, setor A, onde se encontra atualmente a quinta de S. Domingos e o sector B no topo do Cabeço.

No sector A, mostra-se essencial referir-nos a uma sondagem, em particular, na qual foi identificado o leito de uma antiga ribeira e onde foram encontrados materiais atribuídos a um período de transição entre o Bronze Final e Idade do Ferro, possivelmente como resultado de escorrência desde cotas mais elevadas. O material de período romano não se mostra muito abundante. Apesar disso, as conclusões da intervenção apontam para uma ocupação romana, já referida anteriormente por outros autores (Curado 1995; Carvalho 2008), tendo em conta a quantidade de *tegulae* e *imbrices* que surgem à superfície, e por ser neste local que se encontra um conjunto de epígrafes e a referência a um possível templo romano, que corresponderá a um período que, ao que tudo indica, surge na fase final da última ocupação do setor B.

No sector B, verificou-se a presença de dois recintos muralhados bem como de habitações de planta retangular e circular, atribuídas a diferentes períodos. No interior da muralha encontram-se duas plataformas em socalco, sendo que é no mais elevado que se encontra o penedo com a epígrafe. É de especial interesse, referir os diferentes períodos de ocupação do sítio, sendo assinaladas três possíveis fases distintas:

Numa primeira fase, correspondente ao período VIII-VII a.C., terá sido o talude que delimitaria este recinto superior bem como dois edifícios subcirculares a que se associa ainda um edifício retangular.

Na segunda fase, datável dos séculos IV-III a.C., foi identificada uma grande estrutura circular, com cerca de 8m de diâmetro e um novo compartimento subrectangular muito semelhante ao anteriormente referido (Santos-Schattner 2010, 97).

E a terceira fase, com cronologia a partir do I a.C., onde se verifica *uma nova reestruturação do espaço* (Santos-Schattner 2010, 97-98), que corresponderia já um período de romanização.

As principais conclusões que se podem retirar desta intervenção arqueológica prendem-se às alterações de nível arquitetónico que se resumem a construções e reconstruções, ou seja, à alteração do espaço vivencial, e a adaptação a novas necessidades. Porém estas alterações parecem ser espaçadas e sempre posteriores a uma aparente fase de abandono. As escavações revelam ainda que os edifícios existentes não possuíam lareiras interiores e as que foram localizadas no exterior não apresentaram sinais de fogo contínuo mas sim esporádico. Sendo o fogo e as lareiras um elemento essencial para a habitação neste período, contraria-se a possibilidade de se tratar de um local de habitação.

A análise da quantidade e qualidade dos materiais das várias fases demonstra uma tendência decrescente, sendo manifesto que na última fase os materiais são mais pobres e em menor quantidade, o mesmo se verificando relativamente à construção das estruturas. Os arqueólogos apontam para que estas alterações tenham tido lugar antes do total abandono do local (Santos-Schattner 2010). As questões prendem-se ao facto de existir uma ocupação do espaço diretamente associada à fase de criação da inscrição, mas estão ainda sem resposta, uma vez que as cronologias atribuídas para inscrição, II d.C., correspondem a um período sem ocupação antes da última fase, que seria já da romanização. M<sup>a</sup> João Santos e Thomas G. Schattner acreditam, no entanto, que a cerimónia inscrita no penedo seria o motivo das ocupações do espaço. Em conclusão, é possível afirmar que as estruturas não seriam de habitação, mas sim para a prática de um evento/cerimónia, sendo potencialmente um santuário ou local de peregrinação de populações, que aparentemente terão mantido o seu culto a *Laepus* no sopé do Cabeço. A esse contexto arqueológico pertenceriam as gravuras caracterizáveis como filiformes e covinhas, eventualmente representativas de uma primeira ocupação bem como demarcação de um espaço sagrado (Santos 2010, 136-137).

Quanto ao espaço/território, será de destacar que atualmente o topo do Cabeço é linha de fronteira entre a Guarda e o Sabugal, e ainda encontra-se associado ao território dos *Lancienses Transcudani* e *Lancienses Ocelenses* (Alarcão 2001).

O conhecimento atual do abandono definitivo deste local num período de pós influência romana é uma das questões mais relevantes desta temática. Poderá associar-se à alteração do local de culto, possivelmente para o sopé. Confrontando-se a contemporaneidade entre os dois sítios, Alfayé e Simón (2008, 295) acreditam que estes



podem ser o testemunho de um processo de transição entre o culto indígena e o romano de uma divindade. Considerando que *Labbo* (*Laebo*, até a transcrição de Untermann) e *Laepus*, presente em cerca de duas epígrafes no sopé (quinta de S. Domingos), são a mesma divindade, é possível relacionar esta mudança com um processo de alteração e “profanação” da *prática religiosa*, reforçando, assim, a ideia de que na quinta de S. Domingos se encontrava um edifício religioso tipicamente romano, que os vestígios arqueológicos testemunham, apontando para a sua localização no sítio onde se encontraram cinco aras epígrafadas, segundo o depoimento dos proprietários da Quinta de S. Domingos (Santos-Schattner 2010).

A epígrafe de Cabeço das Fráguas começa por ser mencionada no século XVIII, nas Memórias Paroquiais de 1758, onde é referido a imperceptibilidade dos seus caracteres. No ano de 1943, o General João de Almeida, na lista dos monumentos militares em Portugal, refere-se especificamente à *Fortaleza do Cabeço das Fráguas* assim como ao recinto muralhado associado a troços de uma calçada que dava entrada para uma muralha, cujos alicerces se mostravam ser de grandes blocos graníticos, e onde era visível uma construção de arquitetura pouco conhecida na altura e, por isso, denominada como indígena, *muralha lusitana*, nas suas palavras. Refere ainda dois panos de muralha, que identifica como pertencendo ao período romano. As informações mais pertinentes devem-se, porém, ao Capitão Pina Tormenta, que nos deixou o desenho da inscrição e que representa o primeiro registo desta epígrafe. É, no entanto, a partir da publicação do artigo e respetiva foto/desenho de Adriano Vasco Rodrigues, que esta epígrafe se insere no âmbito dos estudos linguísticos iniciados por Tovar (1985), a quem se deve verdadeiramente a sua primeira leitura interpretativa, datada de 1959, e a relaciona com as de Lamas de Moledo e Arroyo de la Luz I e II, doravante integradas no grupo de inscrições, cujo número recentemente aumentou para seis, de cariz lusitano.

Na análise paleográfica da epígrafe é possível verificar que esta se encontra dividida em sete linhas, sendo que o maior desgaste se verifica na quinta linha e que é impossível ler o termo/ termos que se seguem a *reve* na última linha. A altura das letras é: l. 1: 11,12 [B = 14; 2° A = 8]; l. 2: 9, 11 [C = 13; 2°O = 7]; l. 3: 10,13 [1° O = 4]; l. 4: 10,12 [V = 15]; l. 5: 10,13 [O = 8]; l. 6: 13, 16 [E = 18]; l. 7: 18,21. É possível ainda verificar que seguido a cada palavra se encontra um ponto com aproximadamente 1,5 por 1,5cm.

OILAM. TREBOPALA.
INDI. PORCOM. LABBO.
COMAIAM.ICCONA.LOIM
INNA.OILAM.VSSEAM.
TREBARVNE.INDI.TAVROM
IFADEM[
REVE.-RE[

**Tabela 2** - Transcrição de Untermann (2002).

Tal como no ponto anterior, segue-se a análise individual de cada termo e respectivo quadro sinótico.

***Oilam***: Primeira palavra da inscrição é, quanto à sua função sintática, claramente um nome em acusativo no singular (Untermann 2002; Prósper,1999; Witczak 1999), interpretado desde Tovar (1985) como *ovelha*. As propostas dos restantes autores que se debruçaram sobre esta inscrição não variam muito desta interpretação, ainda que Guyonvarc’H (1967) mencione que, devido às derivações, este vocábulo possa ser interpretado como *cordeiro*. Quanto à sua etimologia, parece existir uma certa concordância com a origem proposta por Tovar *owi*, presente noutros dialetos de origem indo-europeia, em que seria comum a perda do “w”. É possível interpretar o radical “*ói*” como céltico, com significado ovelha, seguido de uma possível derivação. Guyonvarc’H (1967) refere, contudo, que se trata de expressão que aparece apenas num número reduzido de textos e sempre com um carácter arcaico e poético. Chama ainda à atenção para as semelhanças morfológicas desta palavra com *avillus*, derivada do latim, e que juntamente com outros termos associados a esta palavra, lhe atribui o significado acima citado considerando-o como uma adaptação do celtibero. Esta proximidade é também confirmada por Prósper (2002, 44), que acredita que *owilã* poderia ser um termo antecessor da forma tanto latina como lusitana. A aproximação e derivação possível deste termo ao celta é, no entanto, contestada por Schmidt, ainda que, de certa forma, seja aceite pela maioria dos autores que afirmam que *celtic character of Lusitanian*,

*oilam cannot be regarded as proven* (Schmidt 1985, 337). O termo *oilam* volta a ser utilizado na 4ª linha, seguido de *usseam*, que se entende como possível adjetivo caracterizador da ovelha por Tovar (1985), que associa a este termo uma característica temporal, designando como “nascido naquele ano” ou “de um ano”.

**Trebopala:** Esta palavra apresenta alguma controvérsia quanto à sua função. Seguida na referência a um animal, *oila*, e, respeitando uma certa ordem evidente nesta inscrição, tudo leva a crer que se trate de um teónimo, apesar de outras opiniões, uma vez que não se conhece nenhum paralelo direto. Segundo Untermann (2002, 69) desempenharia a função de nominativo, como sujeito do verbo, relacionável com a ideia de sacrifício. Desde a leitura de Tovar, que é normalmente interpretada tendo em conta a sua composição em dois elementos, *trebo-pala*, sendo o primeiro de origem indo-europeia, com significado de *casa* ou *aldeia*, associado a nomes de cidades celtas. A utilização do “b” faz com que Tovar (1985, 235) considere este termo como, de origem mais próxima do celta, apesar de estes dados não se apresentarem como suficientes, segundo o mesmo autor, para se considerar uma divindade celta. Prósper acredita que, tratando-se de uma palavra composta por dois termos diferentes, estes corresponderiam a um sistema vocálico também diferente, tendo *Trebo* e *Pala* raízes diversas, sendo, assim, impossível encontrar correspondentes diretos da palavra no seu conjunto. O segundo elemento, *pala*, tem representado uma incessante busca no que diz respeito à sua origem, e que esta se reflita no seu significado. Tovar traduz o vocábulo, *pala*, como *lápide sepulcral, tumba* mas comparando-o também com *pālã, amparo*, associação que levou Untermann a considerar *Trebopala* como *aquela que é o amparo do povo* (Untermann 2002, 70). Tovar, seguido por Blázquez (1995) e de uma forma geral por grande parte dos autores que a analisam, propõe a sua associação com topónimos da zona dos Alpes, evidenciando a proximidade com o adjetivo *Toudo-palandaigae* e *Palantico*, presente em duas inscrições, ambas encontradas em Cáceres, e associadas à deusa *Munidi*. Na inscrição de *Talaván*, a forma adjetivada *Toudopalandaigae* poderia ter a mesma formação que *Trebopala*, em substantivo “*Munidi Eberobrigae Toudo-palandaigae*” (Prósper 1999, 157). Esta autora associa-o também com *Palancia*, rio que corre até ao Mediterrâneo e que nasce a oeste de Castellón. Ou seja, associa o nome *Trebopala* a um rio, tal como é o caso de *Toudo-palandaigae*, que se encontra associado ao pequeno riacho Palanto, que corre nas proximidades dessa mesma inscrição (Prósper 1999, 159). Esta hipótese é posta em causa por Jorge Alarcão (2001, 308-309), que associa *Toudo-*

*palandaigae* ao *populus lusitanus Palantiense* que, ao que tudo indica, se localizava na zona de Alcântara, na Extremadura espanhola. Surge ainda a possibilidade de comparar o termo com a deusa védica *Vispala* (Guyonvarc'H, 1967), que volta a ser referida de uma forma mais aprofundada por Maggi em 1983, e que Curado (2002) sublinha como uma forte possibilidade, dado que *vis-* possui o significado de *aldeia*, tal como *treb-* (“casa”) –*pala*. Prósper, porém, discorda, pois, como já foi referido anteriormente, a sua ideia de que a palavra se encontra composta por dois nomes de sistema vocálico diferente, cujas comparações não fazem sentido utilizando paralelos com a palavra na sua forma composta. Sugere, no entanto, o seu paralelo com a deusa latina *Pales*, protetora dos pastores e de animais domésticos (Guyonvarc'H 1967; Curado 2002; Pena Graña 1999, 57).

**Indi:** Forma encontrada tanto na epígrafe de Cabeço das Fráguas como nas epígrafes de Arroyo de La Luz, interpretada como sendo própria da língua lusitana. É utilizada duas vezes nesta inscrição, na 2ª e 5ª linha. Tovar (1985, 239) crê que este termo será uma conjugação copulativa, ou seja, que liga entre si uma ou duas orações, como é o caso do “e” na língua portuguesa, o que parece não fugir muito ao consenso criado até aos dias de hoje, não nos parecendo fundamentada a possibilidade proposta por Curado (2002, 72) de se tratar de um elemento de ligação entre divindades do mesmo nível. Já a proposta de Untermann (2002) abre a possibilidade para que o primeiro e o segundo *indi* correspondessem respetivamente a *e* e *depois*. A origem desta palavra poderá ter bases na língua germânica segundo Tovar (1985, 239), descendência que Prósper rejeita, ao chamar a atenção para o facto de esta palavra se manter sem alterações na sua grafia nas três inscrições. A influência latina, de *inde*, é proposta por Guyonvarc'H (1967, 227), e também por Prósper, que sublinha ainda uma origem semelhante para o *inde* latino e o lusitano *indi*. *Indi* na 5ª linha encontra-se seguido de *Taurom*. Este termo surge antes dos dois dos principais animais da epígrafe: *indi porcom* e *indi taurom*.

**Porcom:** Surge na segunda linha e é o segundo animal da inscrição. A sua tradução não oferece grandes dúvidas e parece ser geral a concordância com o significado de *porco*. Esta palavra surge também em Lamas de Moledo (contudo, sob a possibilidade de surgir na forma de *porgom*) e foi um dos elos de ligação entre estas duas epígrafes. Segundo Tovar (1985, 239), as distintas formas de escrita não seriam sinónimas de distinção, podendo tratar-se de uma forma mais arcaica ou de influência romana. A verdade é que a palavra celta *torko-*comprova grandes semelhanças, o que seria de

esperar, visto que ambas se tratam de línguas com uma origem indo-europeia.

**Laebo/Labbo:** Quinta palavra da inscrição, proposta como teónimo, mais concretamente como uma divindade de carácter local. No sopé do monte de Cabeço das Fráguas, na quinta de S. Domingos de Pousafoles do Bispo, foram encontradas nas aras epigrafadas, uma com o termo *laepo* e outra com a vogal *e* representada por dois traços verticais, *laiipo*. Ambas com uma datação semelhante (II d. C.) e tendo em conta os termos existentes nestas, e por nós já mencionado, quase que arriscamos dizer que poderão estar associadas à epígrafe do Cabeço das Fráguas. Com alguns paralelos na região de Salamanca (Tovar 1985, 241), a forma da palavra tanto pode ser, um dativo singular masculino, do tipo latino, como um dativo no plural, de tipo céltico (Witczak 1999, 69). Contudo, após uma nova leitura de Untermann, localmente confirmada em 1992 (Untermann 2010, 82), onde vê, sem reservas, *labbo*, que outros autores seguem (Colmenero 1995; Curado 2002), M<sup>a</sup> João Santos (2010, 139) apresenta a possibilidade de *labbo* se tratar da forma indígena e que, por ser uma divindade local, se manter por mais tempo na memória social. Explica-se, assim, também o facto de posteriormente durante o período romano se ter adaptado para *laepus* e de se encontrar reproduzida nas aras encontradas. Prósper (1999, 170), bem como outros autores, refere uma nova possibilidade para a leitura segundo esta nova transcrição, que confirma a junção de *Labbo* e *comaiam* (*labbocomaiam*), constituindo, deste modo, um termo que serviria para caracterizar *porcom*. Com esta nova hipótese de *Labbo*, surgem alguns problemas, que não se prendem só com as aras de S. Domingos, mas com a própria morfologia da palavra e suas características, uma vez que, escrita desta forma, deixa de ser considerada como teónimo e passa a ser apontada como designativo de um nome, talvez de *Comaiam*.

**Comaiam:** Apresenta algumas dificuldades de interpretação, dado não possuir paralelos conhecidos. Tovar interpreta *com-* como um prefixo comum celta, permanecendo ainda a possibilidade da sua leitura como *gomaim* sugerir a comparação com o adjetivo *Kumiaf*, ou “gomia”. Este poderá sugerir “grávida” ou “com filhotes” (Prósper 1999, 176), proposta que tem merecido grande adesão. Surge, também, a possibilidade de se tratar de uma junção de *labbogomaiam* como adjetivo de *porcom*.

Leitura diferente é a de Pena Graña (1999, 61-63), que interpreta *commaim* através das interpretações realizadas a *iccona*, terme que lhe segue. Assim

classificando-se *Icona* com *Epona* este termo corresponderia a um animal como a “égua”. Porém, o autor acha pouco provável esta interpretação, e conclui através de semelhanças com o antigo irlandês, que “*comaiam icona* poderia traduzir-se por *ofrienda en acción de gracias para la curadora, para la salvadora, para la redentora* traduzindo assim *comaim* como *regalo de intercambio* ou mesmo *pago debido* (Pena Graña, 1999, 63).

Parece-nos que devemos considerar no contexto de oferenda animal divindade, que aqui estaríamos perante a identificação de um animal, Curado (1996, 157) oferece uma proposta de tradução como *vitelsta*, seguindo assim também a mesma de linha de pensamento dos restantes autores que a identificam como termo no feminino.

***Icona***: Provavelmente relacionada com a palavra *Loiminna*. A primeira interpretação surge como possível derivação de *indi*, ou como nome próprio, recorrendo ao exemplo de *Iconius*, nome de um soldado romano. Caso a palavra se encontre assim composta com *loimina*, observar-se-ia *Icona* como um dativo e *loimina* como um epíteto, ao invés da primeira se tratar de um teónimo, estando este subentendido na inscrição (Tovar 1985, 214). Maggi propõe a relação de *Icona* com *Epona*, deusa celta protetora dos cavalos na Gália (Prósper 1999, 171). Na realidade, têm-se encontrado várias referências a esta deusa, bem aceite pelos exércitos romanos (cavaleiros), que parecem também adotá-la. Untermann (2010, 82) discorda, considerando que a transformação entre *-cc* e *-p* não se verifica noutros teónimos lusitanos, ao contrário do expressado por Prósper (1999, 171) que considera esta transformação comum na Lusitânia. Assim, Untermann reforça o facto de *Trebopala*, se tratar de uma *guardiã* feminina do templo. Tendo tudo isto em conta, interpreta-se *Trebopala*, *Labbo* e *Icona* como função de sujeito do verbo, que se encontraria subentendido (Untermann 2002, 69), com um significado relacionado com o carácter sacrificial. É por este motivo que o autor, na sua tradução, coloca após *Icona Loiminna*, o termo *sacrifica*. O mesmo se verifica nas restantes palavras aqui referidas. A identificação de *Icona* com *Epona* é também apoiada com a interpretação de *icco-* como a forma indo-europeia de cavalo (*ékuos*) e também com a forma latina *equus* (Witczak 1999, 67).

***Loimina***: A leitura desta palavra foi possível através do paralelo verificado com as inscrições de Arroyo de La Luz I, onde se lê *loemina*. Na inscrição do Cabeço, esta encontra-se separada pela mudança de linha. A comparação entre a sua função das duas

parece pouco avaliada, uma vez que Tovar (1985) considera *Loimina* como sendo um nome na inscrição de Arroyo, usando como justificação o facto de esta se encontrar entre dois *indi*, e considerado um epíteto divino associado a *Icona*. Untermann (2002, 69) acredita também que este seria um dativo (*Icona*) e Schmidt confere-lhe também a função de epíteto, atribuindo-lhe o significado de *brilhante*, salientando a derivação da palavra latina *lumen* como um adjetivo indicado para a deusa *Icona* (Schmidt 1985, 335).

**Trebaruna:** Esta divindade não se envolve em grandes questões linguísticas, uma vez que se encontram paralelos na Lusitânia, com mais densidade na região da Beira e Extremadura espanhola. Atribuindo-se-lhe, por isso, um carácter regional. Como seria de esperar esses paralelos apresentam variações na morfologia do termo, tais como *Trebaruna*, *Trebarona*, *Trebaronis* e *Triborunis* (Curado 1997, 157). A comparação entre *Trebopala* e *Trebarune* é evidente e referida por Prósper (1999, 166) que analisa da mesma forma que *trebopala*, separando-a. Se *treb-* já tinha sido amplamente discutido, o termo *-aruna* é de novo enigmático.

**Taurom:** É o último animal presente na inscrição e, à semelhança de *porcom*, é precedido por *indi*. Estes animais, juntamente com a ovelha (*oilam*), dão a verdadeira expressão ao ritual de sacrifício associado ao Cabeço das Fráguas, o *suovetaurilium*. Não parecem restar dúvidas quanto ao seu significado, de “touro”, apresentando semelhanças com a forma celta *tarvo* (Prósper 1999, 178). Schmidt (1985, 336) observa que esta palavra é facilmente identificável em várias línguas indo-europeias, contudo acha que na derivação da palavra, o céltico difere desta forma (*tarboun*). A sua terminação em *-om* é também aqui semelhante com *porcom*, em acusativo.

**Ifadem:** Segue o termo *taurom* e é considerado como um adjetivo, tal como a relação entre *oilam* e *usseam* (4ª linha). Tovar associa esta palavra a um *touro semental* ou de “cobrição”, o que parece ser aceite de uma forma geral, ainda que Untermann (2002, 69) chame a atenção para o facto de tal não seguir as regras *da gramática comparativa*. Considerando-o como um adjetivo de *taurom*, relaciona-se com o *Ifate* da inscrição de Arronches. É também interpretada como *bravo*, de raiz celta e itálica, referindo igualmente Blanca Prósper (2010, 67) a possibilidade de se relacionar com o significado de *combater*, *combate*, embora não exista uma interpretação segura e testada com paralelos que o consolidem.

**Reve:** É a última divindade referida bem como a mais conhecida e com maior dispersão na Lusitânia- Gallecia. Este termo é seguido por *Tre-* mas, como se verifica a rocha foi danificada não sendo possível a leitura na sua totalidade. Uma vez que no texto se encontram dois nomes que se iniciam da mesma forma (*Trebarune* e *Trebopala*), poderá ser um epíteto ou então como um adjetivo associado a este mesmo deus. Prósper acredita que se trata de uma divindade relacionada com cursos de água (*h reu-*) seria uma divindade masculina e que segundo Ribeiro desempenhava uma função soberana, tal como Júpiter romano (Prósper 2002; Ribeiro 2010).



Autor/Data	Tovar 1985	Schmidt 1985	Rodriguez Colmenero 1995	Curado 1996	Untermann 1997	Pena Graña 1999	Curado 2002	Untermann 2002	Prósper 2002
Transcrição				OILAM. TREBOPAL. INDI.PORCOM.LABBO COMAIAM.ICCONA.LOIM INNA.OILAM.VSSEM. TREBARVNE.INDI.TAVROM IFADEM[...?] REVE. [TRE...?]	OILAM. TREBOPALA. INDI. PORCOM. LABBO. COMAIAM.ICCONA..LOIM INNA.OILAM.VSSEAM. TREBARVNE.INDI.TAVROM IFADEM[ REVE.-RE[	OILAM-TREBOPALA INDI-PORCOM LAEBO COMAIAM-ICCONA-LOIM INNA-OILAM-USSEAM TREBARUNE- INDI-TAUROM IFADEM/// REVE TR...	OILAM. TREBOPALA. INDI.PORCOM.LAEBO. COMAIAM.ICCONA.LOIM INNA.OILAM.VSSEAM. TREBARVNE.INDI.TAVROM IFADEM[... ?] REVE. TRE [ ... ]	OILAM. TREBOPALA. INDI. PORCOM. LABBO. COMAIAM.ICCONA..LOIM INNA.OILAM.VSSEAM. TREBARVNE.INDI.TAVROM IFADEM[ REVE.-RE[	
Leitura	Oilam Trebopala indi porcom Laebo comaiaim iccona Loim inna oilam usseam Trebarune indi taurom ifadem///? Reve tre?///	oilam . Trebopala, indi . porcom . laebo comaiaim . iccona . loim inna . oilam . usseam . trebrune . indi . taurom ifadem /// reue///	Oilam Trebopala Indi porcom Labbo. Comaiaim. Icona. Loim Inna: Oilam usseam. Trebarune: indi taurom Ifadem Reve ... tr	Oilam Trebopala indi porcom Labbo, comaiaim Icona Loimina, oilam usseam Trebarune indi taurom ifadem Reve ( Tre...)			Oilam Trebopala indi porcom Laebo, comaiaim Icona Loimina, oilam usseam Trebarune indi taurom ifadem Reve Tre		
Tradução	“Una oveja para Trebopala y un cerdo para Laebo ... una oveja de un año para Trebaruna y un toro semental para Reva .”			uma cordeira para Trebopala e um leitão para Labbo, uma vitela (?) para Icona Loimina, uma ovelha anata para Trebaruna e um touro de cobrição para Reva Tre(...?)	A guarda do santuário (tem que sacrificar) una comaiaim (uma espécie de cabra?), a Icona loimina (sacrifica uma ovelha de alta qualidade (à deusa) Trebaruna, e depois um touro... (ao deus) Reve...	Una oveja para Trebopala (protectora de la Traba) y un cerdo para Laebo/ una yegua para Luminosa Epona/ una Ooveja de un año para Trebaruna (señora o madre del Treba) y un toro/ de un año /// para Reva señora del Treba (Reve Tr[e]barune).	Uma cordeira para Trebopala e um leitão para Laebus, uma vitela para Icona Loimina, Uma ovelha anata para Trebaruna e um touro de cobrição para Reve Tre (...?)	A guarda do santuario (tem que sacrificar) una comaiaim ( uma especie de cabra?), a iccona loimina (sacrifica) uma ovelha de alta qualidade (à deusa) Trebaruna, e depois um touro... (ao deus) Reve...	Una oveja a la charca del poblado, y un cerdo al pantano (?), una (...) preñada a Rkeonã, diosa de las praderas, una oveja de un año al arroyo del poblado y un bóvido macho (...) al río Tre [...].”

### 1.1.3. As Inscrições de Arroyo de La Luz (Cáceres) (fig. 34)

As inscrições de Arroyo de La Luz I e II desapareceram provavelmente nos inícios do século XIX, última vez que lhes foi feita referência. Resta atualmente o seu desenho e algumas informações mínimas. Fácil é imaginar a dificuldade da sua análise, bem como creditar a ideia, que se tem vindo a desenvolver, que faz delas fragmentos de uma mesma inscrição. Dessa forma, a conjugação possível seria: Arroyo de La Luz II em primeiro lugar, uma vez que restam poucas dúvidas de que se trata de uma fórmula inicial, e, de seguida, Arroyo de La Luz I. O conhecimento da existência de um terceiro fragmento, apelidado de Arroyo de La Luz III, torna-se mais consistente a possibilidade da epígrafe se ter fragmentado em três partes. Nestas circunstâncias e uma vez que o objetivo é o de refletir sobre as conclusões linguísticas desenvolvidas de cada uma delas, não podemos deixar de lhes fazer referência no seu conjunto. Uma vez que o percurso de ambas até aos dias de hoje é muito semelhante, se não igual, esta análise vai ser realizada em conjunto, tendo o cuidado de as dividir em dois campos, optando-se, pelos motivos enunciados, pela ordem em que atualmente é analisada, optou-se por colocar em primeiro lugar Arroyo de La Luz II.

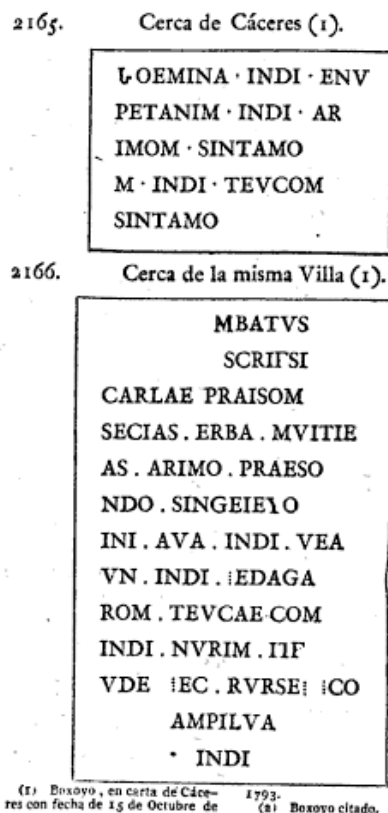


Tabela 3 – Desenho publicado por Juan Masdeu (1800),

As inscrições são provenientes de Arroyo de La Luz, que na altura era conhecida como Arroyo de Puerco, município que pertence à província de Cáceres, na Extremadura espanhola. Esta região é caracterizada pelas suas pradarias, apresentando a ausência de grandes acidentes geográficos. Não existe nenhuma barreira natural que separe Portugal e Espanha nesta região, o que evidencia ainda mais a proximidade com Arronches, onde surge outra inscrição, congénere. Ambas as localidades apresentam características comuns como, por exemplo, serem, do ponto de vista geográfico, zonas de xisto. Arroyo de La Luz é ainda caracterizada paisagisticamente pela presença de olivais, carvalhos e sobreiros, propícia à atividade pecuária, sendo percorrida vários ribeiros e recursos aquáticos, em que os principais rios da região são o rio Casillas e o rio Ponteus, ambos afluentes do rio Salor (<http://www.arroyodelaluz.es/es/entorno-natural>. 25-09-12 às 14:00).

Apesar das inscrições se encontrarem perdidas e de existirem poucas informações que nos possam assegurar o seu paradeiro original, é possível acompanhar, a história da sua descoberta através da pesquisa intensiva que sobre elas diversos autores têm realizado (Villar-Pedrero 2001; Martín de Cáceres 2010). Ao que tudo indica, estas inscrições já eram do conhecimento de Don Simón de Benito Boxoyo pelo menos desde 1973, data em que é transmitida a sua existência a Juan Francisco Masdeu a 15 de Outubro, por carta. Masdeu estava na altura a elaborar pesquisas e a recolher informações para a realização da *Historia Crítica de España y la Cultura Española*, obra composta por XX volumes. A referência às epígrafes de Arroyo de La Luz surge no volume XIX, onde é dado o parecer sobre estas e apresentado o seu desenho, que é também o seu último testemunho (Masdeu 1800, 630-631). Para além do desenho, Benito Boxoyo teve o cuidado de nessa carta informar sobre a localização, dizendo que a inscrição número I fora encontrada *en Arroyo del Puerco, en distancia de 3 leguas de Cáceres, y la segunda en una dehesa de esta misma Villa* (Masdeu 1800, 630). Esta informação pode considerar-se útil, mas demasiado vaga principalmente no que diz respeito à distância a que se encontravam. Claro é, que não se encontravam no mesmo espaço. Na altura as léguas contudo, já estavam definidas como medidas fixas, correspondendo uma légua mais ou menos a 5,572 m., a primeira epígrafe deveria estar a cerca de 17 km (16.716 m) de Cáceres.

Quanto ao paradeiro da segunda inscrição, o facto de a situar numa pradaria, que são comuns na localidade, não servirá de muito. Mas como esta pradaria em concreto

era o local onde ficavam as *ruinas de antigua población* (Masdeu 1800, 630), será que o facto de se encontrar perto das ruínas não quererá dizer que se encontrava *in situ*? Seja como for, é possível afirmar que o facto de o seu paradeiro não ser o mesmo não é sinónimo de que seriam originárias de locais distintos. E também o facto de evidenciarem o mesmo idioma não é sinónimo de em tempos terem sido uma só. Em cima do infelicidade do seu desaparecimento e, não estando elas em latim, Masdeu não as reconheceu, considerando que seriam falsas e acaba o capítulo dizendo que *sospecha de invención caprichosa*, descartando-se de mais informações (Masdeu 1800, 630).

Villar e Pedrero (2001) identificam, no capítulo sobre a inscrição de Arroyo de La Luz III, mais um motivo que terá levado Masdeu a crer na falsidade das inscrições. Estes referem a afirmação de que *parecen extraídas de una misma mano* (Masdeu 1800, 630), podendo interpretar-se esta afirmação como um reconhecimento de que ambas estavam escritas ou no mesmo idioma ou estariam gravadas no mesmo material. Poderia ser alguma característica comum, que desconhecemos, ou mesmo uma afirmação que apoia os que acreditam tratar-se da mesma inscrição. Apesar do descrédito que Masdeu lhes atribuiu, as informações que dele se podem recolher não são apenas as mais antigas, mas provavelmente o único testemunho que delas ficou.

O principal problema surge quanto à impossibilidade de conferir a transcrição e ainda sobre qual seria o seu suporte, havendo fortes possibilidades de estas se encontrarem inscritas numa laje, como, aliás, se verifica na terceira inscrição encontrada na localidade, Arroyo de La Luz III.

Após a publicação de Masdeu, Hübner publica as inscrições, introduzindo apenas a sua transcrição do desenho, com inversão da ordem em que as apresenta, ou seja, atribui á inscrição Arroyo de La Luz II o número 738 e 739 à inscrição de Arroyo de La Luz I, ficando-se sem saber o motivo da alteração, pois o autor não faz nenhuma referência quanto à possibilidade de elas se completarem por esta ordem (Hübner 1869, 87). Com esta interpretação, porém, Gómez-Moreno (1949, 204) apresentou no seu livro *Miscelaneas* uma leitura das inscrições em conjunto e, de certa forma, esta possibilidade surge discretamente aliada ao verdadeiro propósito que consiste em agrupar as inscrições conhecidas como uma só, fragmentada em dois. Esta questão surge novamente, aquando do aparecimento da inscrição de Arroyo de la Luz III e F. Villar não descarta a possibilidade de a apelidar como de Arroyo de la Luz II, uma vez

que, segundo o seu parecer, as outras duas constituirão muito provavelmente uma só inscrição. Antes, porém, da publicação desse artigo, Martín Almagro Gorbea chama a atenção de que tal não passa de uma suposição difícil de comprovar e portanto traria consigo problemas que ultrapassam a mera alteração de uma simples sigla de identificação (Villar-Pedrero 2001, 664). Correndo também o risco de cair em erro, referimos ainda a possibilidade de tanto Arroyo de La Luz I como Arroyo de La Luz II se encontravam inscritas no mesmo tipo de suporte de Arroyo de La Luz III, tendo em consideração que tal facto não foi mencionado pelos autores que tiveram acesso às peças, Masdeu e Boxoyo (Almagro Gorbea *et alii* 1999, 170). Sendo assim, optamos por colocá-las no grupo das inscrições com suporte de tipo em ara das quais faz parte também a inscrição de Arronches.

Quanto às suas interpretações de carácter linguístico e epigráfico, destacamos mais uma vez o facto de se encontrarem desaparecidas sublinhamos as dúvidas levantadas pelo desenho, inclusive o facto de Martín de Cáceres colocar a hipótese de Masdeu e Boxoyo terem tido acesso ao desenho por terceiros e da possibilidade de estes dois não terem tido sequer um conhecimento direto das peças (Martín de Cáceres 2010, 71). Seja como for, não restam dúvidas nem sobre a sua autenticidade nem de que pertencem ao grupo das inscrições de língua lusitana. Tal é atestado pela presença do vocábulo *indi*, presente nos dois exemplares desaparecidos, mas também de outras palavras comuns às restantes inscrições, como teremos oportunidades de verificar.

Ambatus Scripsi Carlae praisom Secias erba muitie As arimo praeso -nd singeieto Ini ava indi uea Un indi uedaga Rom teucaecom Indi murim i[ndi] Ude[u]ec rurse[n]co Ampilua Indi	[l]oemina indi enu Petanim indi ar Imom sintamo M indi teucom sintamo
--	--

**Tabela 4** – Inscrição de Arroyo de La Luz II a esquerda, e a direita Arroyo de La Luz I (Tovar 1960).

### 1.1.3.1 A inscrição de Arroyo de La Luz II

Apresentamos seguidamente a análise dos termos de forma individual:

**Ambatus scripsi:** Indica sem dúvida o início da inscrição, muito semelhante à inscrição de Lamas de Moledo e possivelmente, noutros termos, também à de Arroyo de La Luz III. *Ambatus* sugere um panorama diferente de *Rufus et Tiro* da inscrição de Lamas de Moledo, pois denuncia uma origem claramente indígena. *Scripsi* é nitidamente uma forma do pretérito perfeito do verbo *scribere*, "escrever", não descartando a possibilidade, como se referiu a propósito de Lamas de Moledo, de tal significado não ser tão preciso.

**Carlae:** Surge inicialmente sem paralelos e com uma transcrição complicada, que houve oportunidade de esclarecer após a descoberta de Arroyo de La Luz III, uma vez que a grafia é igual em ambas. Tal repetição sugere a possibilidade de se tratar de um topónimo local provavelmente o nome da antiga povoação na região de Arroyo de La Luz (Villar-Pedrero 2001), sendo também referida a possibilidade de *Carlae* identificar o nome de um rio importante das proximidades (Prósper 2002, 70). Na inscrição de Arronches surge o termo *Carla/Caria*, cuja proximidade de grafias levanta a questão de poderem corresponder à mesma palavra (Ribeiro 2010, 50; Wodtko 2009, 291).

**Praisom:** Poderá ser um nome no acusativo singular, de composição muito próxima à preposição latina *prae-*, cuja utilização como termo de comparação com *praisom* se encontra envolvida em alguma controvérsia, sendo que a preposição parece ter conservado o significado, mais antigo, de *ante, delante* (Prósper 2002, 72). E, na tentativa de perceber significados e derivações a partir de termos distintos de outras línguas indo-europeias, outra forma também sugerida para comparação é a forma latina *praeditus*, com significado de *bien dotado*.

**Secias:** As hipóteses apontadas para este vocábulo são fundamentalmente duas: uma, a possibilidade de ser um termo composto por uma conjunção, em *sec-*, seguida de um acusativo do plural feminino, em *-ias* (Prósper 2002, 74), e a outra, de se tratar de um substantivo com raiz em *seg-*, com significado ligado a "semear" (Villar-Pedrero 2001).

**Erba:** Não podemos deixar de referir que este termo comum a *erbam*, em acusativo, da inscrição de Arronches, onde é interpretável como possível adjetivo de *oilam*, que se lhe

antecede. Prósper (2002, 74) refere-a como possível forma verbal na terceira pessoa de um presente do conjuntivo.

**Mvitieas:** Termo que sugere variadas interpretações, distintas entre si. Blanca Prósper apela a variações linguísticas e paralelos com outras línguas indo-europeias, concluindo tratar-se de um termo relacionado com oferendas ou mesmo do pagamento a uma divindade, *MVITIEAS está relacionado con el intercambio, con el agradecimiento a la divinidad* (Prósper 2002, 74). Sugestão apelativa uma vez que se trata da análise de um conjunto de epígrafes que se traduzem de uma forma geral em oferendas em troca de algo. A presença do teónimo *Munidi* em Arronches facilita uma interpretação da mesma ordem em Arroyo de La Luz. As suas diferenças semânticas podem ser fruto de uma má transcrição ou simplesmente da evolução linguística.

**Arimo:** Existe a possibilidade de este termo surgir também na inscrição de Arroyo de La Luz I entre a linha 2 e 3, onde se lê *arimom*, segundo Blanca Prósper. Está possivelmente relacionado com *número* ou *quantidade*. Contudo, a 2ª presença deste termo na epígrafe e num contexto distinto, levanta a possibilidade de se relacionar com o gado, *se refiere al ganado* (Prósper 2002, 75).

**Praesondo:** Este vocábulo inclina-nos a aproximá-lo com *praisom* (na 4ª linha), com uma possível raiz comum e por consequência significado semelhante. Juan Gil (1985, 369) vai mesmo mais longe, e acredita tratar-se respetivamente da forma arcaica e forma evolucionada. A dificuldade reside na explicação do processo linguístico para a terminação em *-do* de *praesondo*, sugerindo-o como possível adjetivo e, desta forma, propõe uma ligação entre o nome e adjetivo. Esta ligação, que aqui seria entre *arimo paesendo*, leva a alteração dos finais de forma a coincidirem (Prósper 2002, 75-76). É um processo que julgamos ocorrer nas restantes cinco inscrições, referido, a título de exemplo, *oilam usseam* (na 4ª linha inscrição de Cabeço das Fráguas), *ancom lamaticom* (entre a 6ª e a 7ª linha de Lamas de Moledo). Apesar destas observações, Prósper opta por considerar os dois termos como distintos, *la relacion directa com PRAISOM no me parece ya tan fácil de admitir* (Prósper 2002, 76).

**Singeieto:** Termo associado a uma forma verbal (Tovar 1960, 114), com possível significado de *juntar, reunir, estabelecida* (Prósper 2002, 76-77).

**Ini:** Segundo o desenho de Masdeu, a única transcrição possível é *ini*. É, porém, muito

verosímil que se trate de *indi*, e que surge aqui pela primeira vez nesta inscrição, que se encontra nas restantes inscrições normalmente identificado com a função de conjunção copulativa, reaparecendo várias vezes novamente nesta inscrição: na mesma linha (7<sup>a</sup>), na 8<sup>a</sup>, na 10<sup>a</sup> e termina a inscrição na 13<sup>a</sup>.

***Teucom/Tevcae com:*** Encontra-se na 9<sup>a</sup> linha, transcrito como TEVCAE COM, e da mesma forma por Hubner (1869). Manuel Gómez Moreno (1949, 204) apresenta a sua leitura da inscrição, surgindo pela primeira vez *teucaecom*. Numa análise a este termo, Antonio Tovar (1960, 114) classifica-o (*teucaecom*) como um adjetivo no acusativo e que derivaria de *teucom*. Será possível o significado de *sémen*, *semence*, *descendente*, sugerido pela proximidade linguística com o indo-europeu *touk-*“ (Schmidt 1985, 334) e que, para Maria Prósper (2002, 79-80), se traduz como *produto*, *producción convenida*, relacionado com a ideia de oferta de uma quantidade (Prósper 2002, 79-80).

***Ampilva, Ampilua:*** Este termo, segundo o desenho de Masdeu, situa-se na penúltima linha da inscrição de Arroyo de La luz II. Dado a sua localização isolada, resta saber se terá sido propositado ou degradação da rocha. Manuel Gómez Moreno (1949, 205) propõe o significado de “vinha”, distanciando-se das propostas dos restantes autores que se debruçaram sobre esta inscrição. Schmidt (1985) considera este termo de origem celta e, apesar de não lhe atribuir um significado, considera que as derivações celtas incidem maioritariamente em nomes de pessoas ou de divindades ou ainda em termos técnicos, de fácil préstamo entre línguas (Schmidt 1985, 330). Maria Prósper (2002, 79-82) sugere para *Ampilva* a designação de uma possível divindade ou de uma derivação do termo latino *anculus*, podendo traduzir-se como *esclavo*, *sirviente*.

### 1.1.3.2. A inscrição de Arroyo de La Luz I

Mais uma vez apresentamos as análises individuais de cada termo que se fazem acompanhar de um quadro sinótico relativo à inscrição I e II de Arroyo de La Luz:

***Goemina, Loemina:*** A primeira letra deste vocábulo surge envolta em dúvida, uma vez, que é impossível verificar o texto original. Temos apenas como base o desenho de Masdeu, no qual se encontra o símbolo desenhado com uma forma indefinida entre G/L. Sobre esta temática, Enrique Cerrillo Martín de Cáceres (2010, 71) defende que



inicialmente existiu uma alusão ao termo *Goemina*, “*la primera letra há sido interpretada sempre como una G y tanto en Masdeu como en el presente manuscrito se trata de un trazo vertical com un extraño signo que también lo trascribe ... Hubner...*”. Mas, apesar desta transcrição inicial, os paralelos indicam que a forma que deve prevalecer é *loemina*, interpretada como possível divindade em dativo (Prósper 2002, 79). E encontra também paralelos na inscrição de Cabeço das Fráguas como *Icona Loimina*, poderemos analisar os dois termos com significado semelhantes? Se assim for estaremos assim perante um adjetivo.

**Indi:** Surge pela primeira vez na 1ª linha voltando a surgir na 2ª linha entre *envpetanim* e *arimom* e na 4ª linha entre *sintamom* e *tevcom*, aparecendo ao todo três vezes de forma clara.

**Envpetanim, env Petanim:** Este termo ou conjunto de termos encontra-se entre a 1ª linha (ENV) e a 2ª (PETANIM), o que gera a possibilidade de uma análise individual ou conjunta. Não são apresentados resultados claros sobre a sua tradução.

**Arimon:** apesar de na leitura de Tovar surgir como dois termos, provavelmente deve tratar-se de *Arimon* (Gómez-Moreno 1949, 205; Prósper 2002, 82), considerando a presença de *Arimo* na inscrição de Arroyo de La Luz II, 5ª linha. Verifica-se no termo seguinte *Sintamom* uma mesma terminação (*Arimom Sintamom*), com a mesma concordância que se verifica-se nas restantes inscrições, como *oilam usseam* em Cabeço das Fráguas, *ancom lamaticom* em Lamas de Moledo e *oilam erbam* em Arronches. Se se considerar que estamos perante a mesma palavra, o seu significado terá que se encontrar em concordância nos dois contextos, estando perante as mesmas propostas de tradução que se verificam em *Arimo* (pagina 37).

**Sintamom:** Situa-se entre 3ª e a 4ª linha, encontrando-se separada apenas pelo último M e volta a repetir-se, mas como *sintamo*, na última linha (5ª linha), sendo possível propor, segundo a análise linguística de Blanca Prósper (2002, 83), uma serie de traduções distintas, como *viable, correspondiente, acordado, oportuno...que acompaña, adicional, conjunto, suplementario...sacrificial, de ofrenda*.

Autor/Data	Tovar 1959	Prósper 2002	Václav Blazek 2006
Transcrição		<p>           AMBATVS            SCRIPSI            CARLAE            PRAISOM-SECIAS.ERBA.MVITIE            AS. ARIMO. PRAESO            NDO. SINGEIETO            IN&lt;D&gt;I. AVA. INDI. VEA            M. INDI. [.JEDAGA            ROM. TEVCAECOM            INDI. NVRIM. INDI            VDE [A]EC(OM?). RVRSEAICO            AMPILVA            INDI            LOEMINA. INDI ENV            PETANIM. INDI AR            IMOM. SINTAMO            M. INDI TEVCOM            SINTAMO (M)         </p>	<p>           AMBATVS            SCRIPSI            CARLAE PRAISOM            SECIAS.ERBA.MVITIE            AS. ARMO. PRAESO            NDO. SINGEIE[T]O            INI. AVA[M]. INDI. VEA            VNM.INDI.[V]EDAGA            ROM.TEVCAECOM            INDI.NVRIM.I[NDI]            VDE[N]EC.RVRSE[N]CO            AMPILVA            INDI..            G/LOEMINA.INDI.ENV            PETANIM.INDI.AR            IMOM.SINTAMO            M.INDI.TEVCOM            SINTAMO[M]         </p>
Leitura	<p>           Ambatus            Scripsi            Carlae praisom            Secias erba mutie            As arimo praeso            -nd singeieto            Ini ava indi uea            Un indi uedaga            Rom teucaecom            Indi murim i[ndi]            Ude[u]ec rurse[n]co            Ampilua            Indi            [l]oemina indi emu            Petanim indi ar            Imom sintamo            M indi teucom sintamo         </p>		

### 1.1.3.3. A inscrição de Arroyo de La Luz III

A inscrição de Arroyo de La Luz III constitui, em conjunto com a de Arronches, o grupo das mais recentes descobertas no campo da Epigrafia Lusitana.

Esta epígrafe provém da vila de Arroyo de la Luz, isto é, a mesma localidade onde se suspeita terem origem as epígrafes, também com a mesma referência, mas I e II, atualmente desaparecidas.

Pouco se poderá dizer sobre estas epígrafes, no que diz respeito ao seu estado original, ponderando-se, no entanto, a hipótese de corresponderem ou constituírem as três uma única epígrafe. A nível de dimensões físicas, podemos apenas debruçar-nos sobre Arroyo de La Luz III. A lápide onde a inscrição se encontra possui as seguintes dimensões: 85 cm na sua parte superior (medida máxima menos fragmentada), 39 cm do lado esquerdo (devido às fraturas, esta medida corresponde a sua largura máxima), 34 cm do lado direito, quanto a sua largura parece oscilar entre 7.5 cm e os 8 cm (Villar-Pedrero 2001). Os autores dos primeiros artigos realizados sobre esta inscrição (e que de certa forma a descobriram) mostram alguma clareza no que diz respeito à sua localização: A epígrafe não se encontra *in situ*. Atualmente conhece-se a sua localização, estando esta em propriedade particular, mais concretamente no interior da residência do Sr. Marcelo Cruz, que impediu o seu possível desaparecimento no interior de um monte de destroços entre 1955 e 1970 (Villar-Pedrero 2001, 665).

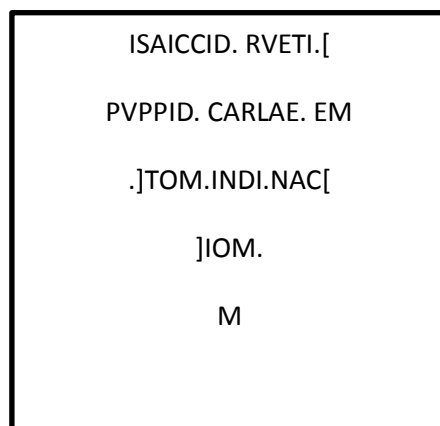
Apesar das incertezas da sua proveniência, não parece muito fácil acreditar que esta não seja originalmente proveniente de Arroyo de La Luz, o que de certa forma só vem reforçar o achado das duas outras epígrafes, I e II. As possíveis informações de serem retiradas do conjunto (das três epígrafes) em questão, e que nos permitiriam verificar a sua contemporaneidade, bem como o suporte rochoso sobre o qual foi realizada esta epígrafe, é impossível uma vez que os outros dois exemplares desapareceram. O estado de degradação da peça deixa, no entanto, prever a existência de mais texto, sendo possível identificar ainda dois tipos de fraturas: umas, nitidamente antigas, localizadas na parte inferior da estela e outras, mais recentes, na parte inferior esquerda, identificando claramente a perda de algumas letras do lado direito (Almagro Gorbea 2003, 221).

O corpo da inscrição encontra-se dividido em cinco linhas, possuindo a 5ª linha

apenas uma letra visível, um “M”, sendo evidente que teriam existido várias. Quanto às letras, estas são descritas como irregulares, mas perceptíveis, sem dar azo a interpretações distintas e, segundo Almagro Gorbea (2003, 221), o instrumento utilizado para as gravar seria um cinzel. O suporte rochoso foi preparado para receber a epígrafe, tendo para tal recebido um alisamento, que se considera como relativamente grosseiro (Villar-Pedrero 2001, 665). A abertura da letra “P” parece contribuir para uma datação da epígrafe como do século I a.C., ainda que permaneça uma certa controvérsia relativamente a este assunto. Villar e Pedrero referem mesmo o facto de esta mesma característica poder ser um dos fatores que atesta mais a sua antiguidade, sugerindo a possibilidade de podermos estar perante um primeiro impulso da epigrafia latina, da qual faria parte também o primeiro passo da escrita em língua lusitana. Através destas observações, estes ponderam a possibilidade do lusitano ter sido escrito antes da presença do latim, através de um outro alfabeto, encontrando assim um paralelo com o celtibero, língua que se conhece através de dois alfabetos: o ibero e o latino do qual temos o bom exemplo da inscrição de Peñalba de Villastar (Villar e Pedrero 2001, 668-669). Caso tal se verifique, estamos perante a inscrição mais antiga do grupo das seis epígrafes, o que levanta uma série de questões sobre antiguidade de todo o processo de escrita ocorrido na zona de Cáceres. A importância desta epígrafe ou pelo menos aquela que lhe é atribuída, neste contexto, é muito difícil de ser avaliada, uma vez que se encontra bastante fragmentada, bem como incompleta, dadas as sucessivas fragmentações que foi sofrendo ao longo do tempo. A sua antiguidade comprova-se, assim, de uma forma algo subjetiva e o fato de ser a mais pequena das seis também não contribui muito para a sua valorização e de uma forma particular para a sua datação.

Quanto às suas interpretações linguísticas, a sua fragmentação contribui também para uma série de dúvidas. É, no entanto, possível perceber, através da preparação que a rocha sofreu e mesmo pelas leituras que se têm realizado, que a inscrição de Arroyo de La Luz III corresponde à parte inicial de uma epígrafe de maiores dimensões, expressando uma cuidada execução da grafia, efetuada sobre um suporte de ótimas características. O material do suporte é o xisto grauvaque (*pizarra dura*) e apesar de na região também ser frequente, a sua dureza e características levam os autores (Almagro Gorbea *et alii* 1999,168) a acreditar que se trata de um material extraído da região de Sansueña, a oeste de Arroyo de La Luz. A epígrafe é constituída por cinco linhas sendo que a quinta se situa na parte mais degradada da epígrafe, onde é apenas possível

identificar a letra M. As letras apesar de irregulares medem cerca de 6 cm de altura, e cerca de 1 cm de profundidade (Almagro Gorbea *et alii* 1999, 169). É possível ainda identificar pontos entre as palavras à semelhança do que sucede com a inscrição de Cabeço das Fráguas e Arronches.



**Tabela 5** – Epígrafe de Arroyo de La Luz segundo Almagro Gorbea (2003).

Apresentamos seguidamente a análise individual de cada termo e respectivo quadro sinótico.

**Isaiccid:** Partindo do princípio que esta inscrição corresponde à primeira parte da epígrafe completa, este apresenta-se como 1º vocábulo. Quanto à sua análise, os autores que sobre esta se têm debruçado não apresentam conclusões concisas. Numa primeira tradução datada de 1999, efetuada por Almagro Gorbea *et alii*, sugere-se a presença de um nominativo, mais concretamente, o autor da inscrição. Numa análise mais profunda, Villar e Pedrero decidem avançar com variadas propostas para ISAICCID bem como para PVPPID, da linha 2, uma vez que estas possuem a mesma terminação em *-id* e por se encontrarem quase encadeadas, sendo apenas separadas por um vocábulo, *rueti*. Ainda assim, estes autores deixam bem clara a possibilidade de estes dois possuírem a mesma terminação e não possuírem a mesma função no texto, *Una posibilidad es que isaiccid y puppid no sean ni morfológicamente ni sintaticamente idénticas* (Villar-Pedrero 2001, 683). As propostas que apresentaram prendem-se com a sua análise morfológica e apresentam principalmente três hipóteses, ora podendo ser ablativos do singular de tema em *-i* ou nominativos/acusativos de um neutro pronominal ou ainda desinências da terceira pessoa do singular do pretérito perfeito (Villar-Pedrero 2001, 682-683), mais referindo a improbabilidade, ou então a singularidade, de a inscrição ser iniciada por três formas verbais. Desta forma, estes autores parecem concordar que

ISAICCID se trataria de um ablativo. Segundo Blanca Prósper tratar-se-á de um *complejo adverbial* e, por isso, optar por uma análise deste vocábulo separadamente, considerando que a sua forma inicial ISAI- seria um dativo locativo, no feminino singular, com função de advérbio e que se poderá traduzir como significando *por esta vía, así*, sem descartar a possibilidade de ISAICC- corresponder a um ablativo no feminino. Para a sua terminação, em *-id*, acredita tratar-se sem dúvidas de um nome no acusativo singular, *la sequencia final -<ID> no es otra cosa que el nom. -ac. Sg. N. pronominal* (Prósper, 2002, 84-85).

**Rveti:** Segundo as interpretações linguísticas realizadas sobre este vocábulo, parecem não restar espaço para dúvidas de que se trata de uma forma verbal. Villar e Pedrero arriscam inclusive que se trataria de uma forma verbal na terceira pessoa do singular, enquanto Prósper entende tratar-se de um verbo intransitivo no presente (Villar-Pedrero 2001; Prósper 2002). Através da análise de verbos indo-europeus, mais concretamente da raiz *reu-* ou *ru-*, Villar e Pedrero (2001, 683) concluem que um dos significados possíveis serão *de rasgar, arañar, escavar*, associando-lhe a hipótese de se tratar de uma forma de descrever, a escrita na pedra. Nestes termos, é inevitável comparar esta forma inicial com a de Lamas de Moledo e também com a inscrição de Arroyo de La Luz II, pois também estas possuem uma fórmula inicial congénere, ainda que já com uma escrita de grande influência do latim. M<sup>a</sup> Blanca Prósper, num momento inicial, parece concordar com a mesma raiz da palavra, inclinando-se posteriormente para uma relação com o verbo inglês *to run* em expressões, como *the texte runs as follows*, cujo significado é “o texto diz assim” (Prósper 2002, 86), acreditando que se trataria de um decreto municipal, *ordenanza municipal*, ou mesmo uma questão de fronteiras, *delimitación territorial*, questionando, assim, a natureza da inscrição (Prósper 2002, 87). Após as conclusões retiradas de uma análise particular sobre *rueti*, Villar e Pedrero (2001) e Prósper (2002) chegam à conclusão de que os significados que lhes parecem mais indicados encontram tanto na palavra antecedente (ISAICCID) como na posterior (PUPPID) um entrave a uma tradução mais clara, uma vez que estas duas palavras, apesar de parecerem não encontrar dificuldades quanto à sua transcrição, apresentarem grandes quanto à sua tradução, o que inviabiliza de certa forma a fórmula inicial.

**Puppid:** Da mesma forma que ISAICCID representa outra incógnita. Este termo parece corresponder a um vasto número de interpretações linguísticas, que não contam com qualquer afirmação segura ou atestada em paralelos. Villar e Pedrero (2001, 686)

consideram que uma das possibilidades seria tratar-se de um pronome indefinido com valor demonstrativo que, no seu conjunto, ISAICCID e RUETI, se traduziriam da seguinte forma *O que segue[ou então « isto» ] (puppíd) foi escrito (rueti) por Isaiccis*” (Villar-Pedrero 2001, 684). Já, Prósper pensa que se trata de um pronome relativo, uma vez que, funcionando como sujeito de *rueti*, não necessitaria de um antecedente, ou seja, funcionaria de uma forma correta tendo em conta as restantes palavras da inscrição (Prósper 2002, 86).

De qualquer das formas, parecem-nos importante as parecenças entre ISAICCID e PUPPID, uma vez que terminam ambos em –ID, mas também porque apresentam duas consoantes juntas a meio da palavra. Apesar das semelhanças entre as duas palavras, somos obrigados a concordar com a ideia, já referida por Villar e Pedrero, que exatamente pela sua dificuldade interpretativa, devem ser analisadas individualmente, de forma a ponderar todas as hipóteses, crendo que, apesar de todas as semelhanças, é bem possível que apresentem características completamente diferentes tanto morfológica como sintaticamente (Villar-Pedrero 2001, 683).

**Carlae:** Este vocábulo, em conjunto com *indi*, poderá constituir a confirmação de que esta inscrição é, sem dúvida, uma inscrição lusitana. CARLAE é representada tanto na inscrição de Arroyo de La Luz I (3ª linha) como na 5ª linha de Arronches (no caso de *CARIA* ou *CARLA* representarem uma versão deste nome). Resta-nos contudo uma dúvida: Como interpretar esta palavra? Devemos fazê-lo consoante as conclusões retiradas das restantes inscrições ou referir-nos apenas á sua função nesta inscrição?

Francisco Villar e Rosa Pedrero (2001, 672) propõem duas possibilidades interpretativas para CARLAE, topónimo, em locativo, ou teónimo, em dativo. Contudo, ao longo das suas análises, os autores parecem considera-la sempre um topónimo, dado que a inscrição se encontra em Arroyo de La Luz e que, já outro exemplar foi aí encontrado, a presença do mesmo termo, escrito exatamente da mesma forma, enaltece a referência ao achado das inscrições Arroyo de La Luz I e II. Esta epigrafe foi encontrada junto às ruínas de um povoado, com povoação pré-romana, não existindo por isso monumentos epigráficos que deixem conhecer o seu nome. Assim é ponderada a possibilidade de *Carla fuera el nombre prerromano de esa localidad* (Villar e Pedrero 2001, 673). Na altura da realização deste artigo, os autores ainda não tinham tido acesso à inscrição de Arronches, que apenas foi encontrada e publicada em 2008. Porém

parecem surgir fortes possibilidades de estas três inscrições se encontrarem ligadas e de este termo se encontrar de alguma forma relacionado. Também Prósper parece considerar que *Carlae* se trata de um topónimo, apesar de no seu livro, editado em 2002, não se alargar em grandes considerações sobre esta proposta de tradução. Parece óbvia, no entanto, a sua consideração como tal. Por sua vez, nos primeiros artigos publicados sobre a epígrafe e primeiras propostas de tradução, *Carlae* parece surgir inserida num contexto muito semelhante, ponderando novamente tratar-se de um nome relacionado com a localidade, teónimo e topónimo, ou então algum apelativo do vocabulário institucional ou cultural (Almagro Gorbea *et alii* 1999, 172). Por sua vez Almagro Gorbea, em 2003, considera que se poderia tratar de uma oferenda a *Carlae* e não em *Carlae*, escolhendo assim uma das duas hipóteses propostas por Villar e Pedrero em 2001 (Almagro Gorbea 2003, 222).

***Enetom/Em[...]tom:*** O facto de este vocábulo se encontrar dividido entre a segunda e a terceira linha e em conjunto com as fraturas que a pedra apresenta, deixa grandes margens para dúvidas. A palavra poderá até encontrar-se incompleta. Villar e Pedrero apresentam como proposta de leitura *enetom*, que parece também ser aceite por Prósper. Esta é, no entanto, uma das palavras onde se verifica menos consistência nas leituras, uma vez que é evidente a perda de letras no meio da mesma. Contudo este vocábulo parece encontrar-se associado a *Carlae*, que lhe precede. Na sua análise, Villar e Pedrero parecem acreditar nesta ligação e também na semelhança entre *Carlae enetom* (Arroyo de La Luz III) e *Carlae praisom* (Arroyo de La Luz I), uma vez que os vocábulos têm que ser analisados, fazendo sentido, no seu conjunto bem como com o restante texto, sendo o significado de *enetom* alterado, caso *Carlae* se considere como um topónimo ou como um teónimo. Assim sendo, consideram-se duas hipóteses: a possibilidade de *Enetom* estar ligado à prática de um ritual, no caso de *Carlae* ser um topónimo, ou então, para o caso de ser um teónimo (Villar-Pedrero 2001, 684-686). Outros autores, como é o caso de Almagro Gorbea (2003), optam por traduzir a inscrição sem traduzir este campo. Por sua vez, Prósper parece não ter dúvidas, a partir dos vários paralelos linguísticos que consegue notar, inclusive com o latim e o grego, propondo a tradução como *entrada delantera*. Não podemos esquecer, contudo, que a autora classificou esta epígrafe como sendo de possível delimitação territorial, adaptando, desta forma, a tradução a esta ideia predominante (Prósper 2002, 86-87).

***Indi:*** termo muito recorrente nas seis inscrições analisadas. Neste caso particular,



encontra-se a dividir dois vocábulos aparentemente com a mesma terminação, em *-om* (Almagro Gorbea 2003, 222).

Quanto a NAC[ ...]iom e ao M visível na última linha, são termos muito difíceis de analisar, e ainda mais de traduzir, dado o elevado grau de erosão do campo epigráfico, impossibilita, por completo, a leitura das palavras.

Autor/Data	Almagro Gorbea <i>et alii</i> 1999	Almagro Gorbea 2003
Transcrição	ISAICCID. RVETI. PVPPID. CARLAE. EM .]TOM. INDI. NAC[ .....]IOM. M	ISAICCID.RVETI. PVPPID.CARLAE.EM ...]TOM.INDI.NAC[ ...]IOM. M.
Leitura		isaiccid.rueti puppid. carlae. em [...]tom. indi. nac[... ...]iom m
Tradução		“Esto está escrito por Isaiccis : a Carla (se ofrenda) em [...]tom y nac[...]iom”.

#### 1.1.4. A Inscrição de Arronches (Portalegre) (fig. 35-38)

A inscrição de Arronches apresenta várias particularidades tanto a nível geográfico como linguístico. Foi a última desta série a ser encontrada, sendo, por isso, a que menos estudos/interpretações possui. O primeiro artigo, da autoria de José d’ Encarnação, André Carneiro, Jorge de Oliveira e Cláudia Teixeira que surgiu em 2008 (Encarnação *et alii*). Esta epígrafe surge mencionada a sul do rio Tejo, e foi encontrada na propriedade do Monte Coelho, na Ribeira da Venda, na freguesia de Esperança a norte da vila Arronches, sendo aquela que referencia na localização mais meridional do território em estudo.

A vila de Arronches localiza-se na serra de S. Mamede, no concelho raiano do

distrito de Portalegre, no Alto Alentejo, numa região banhada pelo rio Caia e seus afluentes, dos quais destacamos a ribeira de Arronches, que propicia a esta área uma grande aptidão agrícola e de criação de gado.

O suporte em que esta se encontra é uma lápide, cuja localização original se desconhece, sendo possível afirmar que esta não se encontra *in situ*, mas que a sua localização inicial não deveria ser muito distante do seu achado. A epígrafe encontra-se inscrita numa laje de xisto grauvaque, material comum na região e na zona da Extremadura espanhola onde se encontraram as epígrafes de Arroyo de La Luz que também se crê estarem inscritas no mesmo suporte, como se pode supor a partir de Arroyo de La Luz III.

Há muitas dúvidas quanto à sua transcrição, uma vez que apresenta zonas bastante danificadas, o que impossibilita, inclusive, a leitura de determinadas palavras e inviabiliza até suposições sobre a existência de algumas, motivo suficiente para interpretações distintas, como iremos observar. Prósper e Villar (2009, 4) observam que a disposição do campo epigráfico permite considerar que a zona inferior se encontrava enterrada na terra, de maneira que pedra ficasse em pé como uma estela, sendo verificável uma preparação do suporte bem como uma intencionalidade diferente de gravação das letras, que leva, por exemplo, estes autores a colocar a hipótese de ter sido gravada por duas pessoas em dois períodos distintos. Cardim Ribeiro (2010, 55-56) crê que esta inscrição se encontra numa lápide reaproveitada e readaptada, que data de forma bastante concreta da época júlio-claudiana. Segundo Encarnação *et alii*, esta apresenta características paleográficas, das quais se destaca o P aberto, como tipicamente do século I d.C., enquanto, por este mesmo fator, Prósper e Villar a datam de finais do I a.C., sugerindo que esta variação se pode verificar desde então, chamando a atenção para o facto de suceder o mesmo na inscrição de Arroyo de La Luz III, datada por Villar para a mesma altura. Esta datação coloca a como uma das mais antigas desta série epigráfica, notando-se, todavia, que a cronologia destas inscrições tem sido um problema recorrente nas várias interpretações (Alfayé -Simón 2008).

Numa análise geral da inscrição e das suas particularidades, é importante referir que esta apresenta um espaço intencional entre a 5ª e 6ª linha, encarados como uma *separação de conteúdos* (Encarnação *et alii* 2008, 168). Este espaçamento é também visto como uma diferenciação entre as oferendas e teónimos e os seus dedicantes. Os

mesmos autores afirmam que seguidamente à 7ª linha se nota um momento posterior, mas sucessivo (Prósper-Villar 2009, 4). Esta observação distingue-se da primeiramente avançada, e também da de Cardim Ribeiro (2010, 55), que crê que realmente este espaçamento serviria para diferenciar uma parte de cariz votivo e sacrificial de outra referente aos dedicantes com a possibilidade de assim se complementarem.

Outra particularidade é o facto de se tornar claro que a degradação da inscrição, principalmente na primeira linha, não permite conhecer a sua fórmula inicial, o que leva, por exemplo, Cardim Ribeiro (2010) a interpretar a inscrição com uma ordem diferente, entre oferendas e dedicantes, distribuindo-os pelos respetivos deuses de forma invertida, sobretudo baseado no facto de uma área degradada da laje ter vestígios de possíveis palavras que podem sem dúvida alterar a ordem da inscrição. No entanto, todas as opiniões parecem afirmar com segurança que esta inscrição é claramente de idioma lusitano, e de cariz religioso, verificando-se oferendas de animais às diferentes divindades.

Quanto à análise do campo epigráfico é possível verificar-se que é constituída por cinco linhas os autores (Encarnação *et alii* 2008, 167) optaram por medir atentamente os espaços entre linhas: 1: 4,5; 2-5: 2; 6: 10; 7: 3; 8 e 9: 2; 10: 36. identificando ainda a altura média das letras: 2,8.

[-----] XX•OILAM• ERBAM	++++5/8 ++++ AM• OILAM• ERBAM [.. 4/5..]
HARASE• OILA• X• BROENEIAE•H	HARASE• OILA• X• BROENEIAE•H[.5/6..]
OILA• X• REVE AHARACVI• T• AV [...]	OILA• X• REVE• A• HARACVI• T• AV[. 2/3.]
IEATE•X•BANDI HARACVI AV[...]	IFATE•X• BANDI•HARACVI AV V[. 2/3.]
MVNITIE CARIA CANTIBIDONE•	MVNITIE CARLA CANTIBIDONE •A vel M [.1/2.]
APINVS•VENDICVS• ERIACAINV[S]	[[++?+...?..]]
OV OVIANI[?]	[[++?+...?..]]
ICCINVI • PANDITI• ATTEDIA• M• TR	APINVS• VENDICVS • ERIADAINV [.
PVMPI• CANTI•AILATIO	OVGRANI
	ICCINVI• PANDITI• ATTEDIA• M• TR
	PVMPI • CANTI• AILATIO

**Tabela 6** – Transcrições de Encarnação *et alii* (2008) à esquerda e de Ribeiro Cardim (2010) á direita.

Apresentam-se seguidamente as análises de cada termo de forma individual.

**Xx/am:** A dificuldade de leitura das duas letras iniciais, bem como da palavra que lhe antecede, contribui para uma lacuna incontornável na compreensão do texto. Os primeiros autores a efetuaram a sua transcrição interpretam um numerário que se vai verificando ao longo do texto, depois de cada animal, e que, neste caso, representaria o número vinte, em numeração romana. Todavia, Ribeiro (2010) parece discordar, vendo-o como um acusativo referente a um teónimo, que considera como feminino, visto que as vítimas que se seguem também o são. Prósper e Villar (2009, 4-5) colocam a hipótese de se tratar de uma inscrição muito semelhante à de Cabeço das Fráguas, contudo, uma vez que é impossível ler a palavra, estes acreditam que seja um acusativo feminino singular.

**Oilam:** Esta palavra, já devidamente identificada e analisada em Cabeço das Fráguas, sugere novamente o significado de *ovelha*, acompanhada do adjetivo *erbam*, enquanto em Cabeço das Fráguas surge associada a *vsseam*. De destacar o facto de esta palavra se repetir mais duas vezes sob a forma *oila* e acompanhada da respetiva numeração romana X, o que leva Encarnação *et alii* (2008, 168) a colocarem a possibilidade de o *-m* se referir ao singular, enquanto que a terminação em *-a* corresponderia ao plural. Pondera-se ainda a possibilidade de se tratar da forma quotidiana para dizer *ovelhinha* (*ovicula*).

**Erbam:** Sobre as letras desta palavra, é de salientar que o desgaste das letras R e do B quase possibilita a perceção de um M. Mas o exemplo de *Erba*, presente na inscrição de Arroyo de La Luz II, não parece deixar dúvidas sobre esta interpretação como adjetivo de significado *temporal*, que caracteriza *oilam* como *ovelha de erva* (Encarnação *et alii* 2008). Tal não parece convencer os restantes autores, que encontram em *erbam* uma raiz IE com significado correspondente a *prado* (*H er- b(h)o*), ou então, referente à cor ou característica da espécie (Prósper-Villar 2009, 6; Ribeiro 2010).

**Harase:** Pode considerar-se, sem grandes objeções, como um teónimo, apesar de Cardim Ribeiro (2010, 45) acreditar que esta palavra teria início já na linha anterior, logo a seguir a *erbam*. Não se pode negar esta possibilidade, dado o estado de conservação da laje. A possibilidade de se tratar de um teónimo pode ser comprovada pelo facto de se tratar de um epíteto (Prósper-Villar 2009, 7) e de no texto se verificarem seguidamente os epítetos *Aharacui* / *Haracui* a acompanharem, respetivamente, *Reve* e *Bandi*. E não parece inverosímil aceitar que se trate de uma

divindade local, que dá origem aos dois epítetos que se lhe seguem. Porém a referência a que entre os três se encontram diferenças a nível dos seus sufixos (Prósper e Villar, 2009). Ribeiro (2010, 45) refere, que se poderia tratar de um teónimo com base toponímica na Serra da Estrela, acreditando que duas epígrafes, publicadas por Curado, localizadas em Penamacor e em Fornos de Algodres, foram mal interpretadas por este e nas quais o autor lê *Arase*. Caso se verifique então a perda do H, como um fenómeno fonético que atesta a antiguidade da inscrição (Gorrochategui-Vallejo 2010, 73-74) seria esta a causa da sua perda em epígrafes mais recentes.

**Broeneiae:** Este vocábulo é considerado como um provável dativo de uma divindade do sexo feminino. É de salientar que a seguir a esta designação, surge um H precedido por um ponto, o que sugere tratar-se de uma sigla interpretável como um possível epíteto, em dativo, como, de resto, acontece a seguir a *Reve* e *Bandi* (Ribeiro 2010; Prósper-Villar 2009). Esta divindade foi interpretada por Prósper e Villar (2009, 9) como relacionada com a água, com base na sua etimologia, que conta com alguns paralelos com tal significado, mencionando-a como possível *divindade de la fuente*. Cardim Ribeiro (2010) destaca a sua posição na inscrição, entre uma divindade tópica, como *Harase*, e uma divindade como *Reve*, consensualizada como de grande importância no mundo lusitano, considerando-a como uma divindade da segunda função e, supondo uma raiz celta, de *brunia* > *bronia*, ‘peito’...*bruinnell*, ‘a que tem belos seios’, entende que poderia estar relacionada com uma *deusa virgem* (Ribeiro 2010, 48). Encarnação *et alii* (2008) interpretam *Broeneiae* através da junção inicial *br-* que relacionam com “*broa*”, aproximando-a, deste modo, da terceira função, associando o termo à *fertilidade*.

**Reve Aharacui/ Reve Haracui:** Aqui estaríamos na presença de uma divindade e o seu epíteto no qual poderemos verificar que mais uma vez *Reve* se encontra ligado a uma das inscrições aqui estudadas. Este junta-se com um epíteto que, segundo Encarnação *et alii* (2008), teria um carácter toponímico. Quanto à análise deste epíteto, em comparação com *Harase* e *Haracui*, Prósper e Villar (2009, 7) interpretam-no como uma *aspiración se habia perdido foneticamente tras la adopción del alfabeto... mera cuestión de conocimiento del uso gráfico*. Segundo Cardim Ribeiro (2010), esta interpretação mostra-se falaciosa, uma vez que se verifica um espaçamento entre o A e H, o que o leva a desacreditar, que numa mesma inscrição, se pudesse verificar um erro de ortografia entre os dois epítetos.

***Tau Ieate/ Ifate:*** O estado em que a inscrição se encontra não permite uma leitura clara, despertando, assim, algumas contradições. Na sua primeira abordagem, o T é transcrito entre dois pontos distintos, permitindo a sua identificação como uma sigla, seguida das letras AV e vestígios de mais duas ou três letras (Encarnação *et alii* 2008; Ribeiro 2009). No entanto, Prósper e Villar (2009, 8) acreditam que este ponto resulta da erosão natural da rocha. Estes autores baseiam-se na leitura de Cabeço das Fráguas, na qual, se pode ler nitidamente *taurom ifadem*, interpretando a designação deste animal, seguida de adjetivo com o significado de *semental*, assim identificando a palavra que se segue (na linha seguinte) e que, inicialmente, era transcrita com *ieate* (Encarnação *et alii* 2008). Corrigida a sua transcrição como *ifate*, denotam a semelhança com o mesmo adjetivo de Cabeço das Fráguas. Este vocábulo é seguido por um X, que possivelmente correspondente a dez touros. Mais uma vez surge aqui a referência a um -m final correspondente ao plural (Prósper-Villar 2009). Quanto a *Ifate*, esta palavra parece receber aqui um significado diferente do adotado por Tovar (1985) como “semental”, propondo Prósper e Villar (2009, 14) uma nova leitura *como un nombre de agentes compuesto en(i)- bhat-yo- , que embiste*, enquanto que Cardim Ribeiro (2010, 49) encontra neste adjetivo um paralelo com o latino *effatus*, “consagrado”. As diferenças que se podem identificar entre o *ifadem* de Cabeço das Fráguas e *ifate* de Arronches poderá corresponder a uma diferença no tratamento das surdas intervocálicas (Gorrochategui e Vallejo 2010, 72), ideia também já referida por Prósper e Villar. Ambos acreditam que a presença da intervocálica *t* vez de *d* presente em *ifadem* e que a troca entre *t* > *d* representa o mesmo fenómeno típico das línguas não celtas do ocidente peninsular e comprova assim a sua antiguidade (Prósper-Villar, 2009, 14).

***Bandi Haracui:*** Reconhece-se nestes vocábulos teónimo *Bandi* acompanhado de um epíteto que, ao que tudo indica, se assemelha a *Reve Aharacui* e possivelmente com a primeira divindade que surge no início da inscrição, *Harase*. *Bandi* é uma divindade masculina que surge aqui numa inscrição puramente indígena, contrariamente ao que é mais normal, que é aparecer em inscrições latinas de carácter indígena (Wodtko 2009). Encarnação *et alii* (2008, 170) encontram nesta designação uma associação apelativa com o topónimo Arronches. Esta conclusão resulta de um significado atribuído a *hara* relacionável com a pecuária e criação de porcos, tradição mantida na região até à atualidade, onde ainda hoje é considerada como uma das capitais do porco preto. Quanto às letras identificadas no final da linha, AV, é possível perceber que, pela ordem

das palavras, podem constar as iniciais de um animal. Tal como já tivemos a oportunidade de referir anteriormente, Ribeiro acredita numa ordem diferente, divindades/oferenda, contrariando a ordem proposta pelos restantes autores, oferenda/divindade, semelhante à de Cabeço das Fráguas (Encarnação *et alii* 2008; Prósper-Villar 2009). Mais uma vez a degradação da laje impossibilita uma análise mais segura de AV, possível animal do sexo masculino, como a divindade (*Bandi*), o que proporciona a comparação com um animal de Lamas de Moledo ANCOM possível AVVCOM (Ribeiro 2010, 49).

***Mvntie***: Este teónimo, em dativo feminino, é identificável com a divindade *Munidi*, atestada noutras inscrições como deusa tutelar indígena (Encarnação *et alii* 2008; Prósper-Villar 2009).

***Caria/Carla***: Este termo foi o que possivelmente, mais alterações sofreu, desde a primeira transcrição, tendo-se o I transformado em L. Na primeira transcrição, *Caria* foi interpretado como um epíteto, juntamente com *Cantibidone*, que se segue a *Mvntie*. Esta transcrição é também relacionada com uma inscrição encontrada em Arcos de Valdevez, transcrita como *Carus*, que Olivares Pedreño (2002) acredita ser interpretável não como divindade mas sim como epíteto de Marte, *Cariociecus*, ou, então, com a via *Cariensi* (Encarnação *et alii* 2008, 171). Quanto á sua interpretação como *Caria*, tal representa para Prósper e Villar (2009, 22) um *obstáculo que impede interpretar BROENEIAE, HARASE y MVNITIE como dativo Fem. en -y-ãi*, acreditando na possibilidade de *Caria* ser uma forma abreviada de *Caria(cae)*. Contudo, segundo Cardim Ribeiro (2010), a letra I é discutível, optando assim por uma transcrição do L. Apesar da ausência de argumentos que consolidem este termo, o autor acredita que *Carla* pode corresponder a *carlae* identificado já nas inscrições de Arroyo de La Luz I e II (Ribeiro 2010, 50; Wodtko 2009, 291).

***Cantibidone***: Interpretado por Encarnação *et alii* (2008) como dativo de características toponímicas, encontrando-se paralelos em duas aras votivas de Segura, Idanha-a-Nova, e de *Niebla*, no sul de Espanha, província da AndaluziaA presença do termo *Cantibedonesi*, leva a crer a existência de um povo ou uma cidade, *Cantibidonia* (Encarnação *et alii* 2008, 171). Este nome poderia ser, assim, um epíteto indicativo de localidade, sob forma abreviada, ou não, dado que se identifica o seguimento de algumas letras, embora imperfeíveis (Prósper e Villar 2009, 19-20). Cardim Ribeiro

(2010, 50) sugere, no entanto, que a primeira letra poderá tratar-se de um A ou de um M, e corresponder a um animal feminino, dedicado à divindade anterior. De qualquer das formas, observa igualmente o carácter toponímico da palavra, e menciona, novamente as inscrições de Idanha-a-Nova, tal como já outros autores anteriormente o haviam feito e associando o culto de *Erbina* presente, bem como, na inscrição de Salvatierra de Santiago, Cáceres (Alarcão 2001, 317).

**Apinus:** Este termo surge posteriormente a um intervalo de aproximadamente duas linhas. É a primeira palavra da sexta linha, não restando grandes dúvidas para a sua correspondência com um nome próprio, por sinal muito atestado na Lusitânia (Encarnação *et alii* 2008; Prósper e Villar 2009; Ribeiro 2010).

**Vendicus:** Tal como o termo anterior, este é também considerado como nome próprio, mas, contudo sem paralelos na Lusitânia (Encarnação *et alii* 2008, 172). É, no entanto, possível fazer-lhe equivaler alguns términos, em várias regiões espanholas, tais como *VENDIO*, em Navarra, *VENDALO*, em Cuenca, *VENDIECI*, em Ourense, e *VENDIRICVS*, nas Asturias (Prósper-Villar 2009, 24). É referida também a possibilidade de se tratar de um topónimo, dado que esta se encontra atualmente na Ribeira da Venda (Gorrochategui-Vallejo 2010, 72). No entanto, Prósper e Villar (2009, 23) consideram que tal semelhança não é suficiente, uma vez que tal sequência, nome próprio seguido de indicativo de localização, não é conhecida.

**Eriacainus/ Eriacainu[s]:** É o terceiro termo da série, tratando-se muito provavelmente de um nome próprio, interpretado como um dos dedicantes. É possível encontrar no prefixo celta *er-*, uma associação a *animais com cornos*, segundo Encarnação *et alii* (2008, 172), opinião compartilhada por Prósper e Villar, que entendem este mesmo como uma palavra composta, cuja segunda parte da palavra *-acainus*, semelhante a *Acinus*, encontrado em Viseu, e que se associa a um adjetivo (Prósper- Villar 2009, 23).

**Ovoviani/Ovgvrani/Ovgv[...].jani:** Encontra-se isolado e centrado na sétima linha, apresentado várias dúvidas na sua tradução. Encarnação *et alii* (2008) acreditam que *ovoviani* se relacionaria com *ovis*, “ovelha”, atribuindo a este nome uma característica, e observando que este poderia significar *pastores* ou *vendedores de ovelhas*, com referência ao seu quotidiano e que este seria o motivo para a falta de paralelos escritos. Este poderá ser um dos motivos para o caráter dúbio da sua leitura, sendo essa a razão por que são três as transcrições que possuímos deste termo, distintas, principalmente a



partir da terceira letra.

**Iccinui:** Referido inicialmente como tendo alguns paralelos com outros antropónimos, e traduzido como *ícone* (Encarnação *et alii* 2008), este termo recorda o de Cabeço das Fráguas, *Icona Loimina*. Esta comparação é feita por Prósper e Villar (2009, 24), o que os leva a considerá-lo como uma possível associação a uma divindade. Também Wodtko (2009, 291) chama a atenção para o mesmo facto, apesar de considerar que estas possuem diferentes derivações, ainda que utilizem sempre a mesma raiz. É de evocar assim, as interpretações linguísticas apresentadas para *Icona*, tanto como deusa *Epona* por Maggi, como *icc-* se relacionar com *icco-* a forma indo-europeia para *cavalo* (Witczak 1999, 67).

**Panditi:** Dada a falta de paralelos, este termo é relacionável com o verbo latino *pandere*, sendo atribuído a este vocábulo um significado semelhante a *revelar* (Encarnação *et alii* 2008, 173). Contudo, Prósper e Villar mencionam outros paralelos semânticos e põem a possibilidade de se tratar de uma divindade local cuja terminação é comparada com a divindade MVNITIE presente neste texto. Este termo tem uma base possivelmente verbal, de que se destaca o significado *(se)expande* ou, então, com a divindade *Pantica*, que é considerada como a *divindade dos caminhos*, segundo Prósper-Villar (2009, 25-27).

**Attedia:** Apesar de considerado como um nome próprio feminino, trata-se do seu primeiro registo conhecido até à data é o único na Península Ibérica, conhecem-se vários exemplos europeus, tanto na Sérvia (Ravena) como em França (Narbona, no sudoeste francês), sendo considerado um nome possivelmente celta (Encarnação *et alii*, 2008; Prósper e Villar 2009).

**Pumpi:** Este termo apresenta alguma estranheza, sendo traduzido como *gravação* (Encarnação *et alii* 2008, 173), de forma a corresponder a uma tradução geral da última linha. Prósper e Villar (2009, 27), propõem, no entanto, duas outras hipóteses distintas, a primeira, de que se poderia tratar da designação do número 5, ou então, um genitivo de um nome próprio no singular comparável ao nome itálico *Pompeius*.

**Canti:** Esta palavra sugere interpretações diversas, mais uma vez sem justificação nem paralelos. Ao que nos parece, com base na tradução geral das últimas palavras Encarnação *et alii* (2008, 173), esta palavra é traduzida como *cantos, orações*, enquanto

Prósser e Villar (2009, 2) acreditam que se trataria de uma forma abreviada de *Cantibidone*, presente na linha 5 e com um caráter toponímico.

*Ailatio*: É a última palavra da inscrição que, segundo Encarnação *et alii* (2008, 173), poderá corresponder a um erro de gravação, em vez de *adlato*, que surge novamente com o significado de *canto* ou *veneração*. A sua associação com o nome próprio *Aelatus* parece, porém, fazer mais sentido para Prósper e Villar, mesmo que a sua presença no fim da epígrafe não tenha grande sentido sintático (Prósper e Villar 2009, 4). Quanto às divergências apresentadas nestas duas últimas linhas da inscrição, Cardim Ribeiro limita-se a referir que não concorda com nenhuma das duas traduções anteriormente efetuadas e não apresenta outras propostas de transcrição, optando, assim, por tentar perceber o contexto em que estas duas frases se inserem na inscrição através de paralelos (Ribeiro 2010, 10-11).

Autor/ Data	Encarnação et alii 2008	Prósper e Villar 2009	Ribeiro 2010
Transcrição	<p>[-----]XX•OILAM• ERBAM  HARASE• OILA• X• BROENEIAE•H  OILA• X• REVE AHARACVI• T• AV [...]  IEATE•X•BANDI•HARACVI AV[...]  MVNTIE CARIA CANTIBIDONE•</p> <p>APINVS• VENDICVS• ERIACAINV [S]  OVOVIANI[?]  ICCNVI• PANDITI• ATTEDIA• M• TR  PVMPI• CANTI•AILATIO</p>	<p>[-----]AM• OILAM• ERBAM [---]  HARASE• OILA• X• BROENEIAE• H [-----]  [...]OILA• X• REVE AHARACVI• TAV [---]  IFATE• X• BANDI•HARACVI AV [---]  MVNTIE CARIA CANTIBIDONE• [---]  APINVS• VENDICVS• ERIACAINV [S]  OVGVII•JANI  ICCNVI• PANDITI• ATTEDIA•M•TR  PVMPI•CANTI• AILATIO</p>	<p>___5/8 ___AM OILAM• ERBAM [..4/5.]  HARASE• OILA• X• BROENEIAE•H [5/6.]  OILA• X• REVE• A• HARACVI• T• AV [2/3.]  IFATE•X• BANDI•HARACVI AV V [2/3.]  MVNTIE CARLA CANTIBIDONE•A velM [1/2.]  [[++?+...?..]]  [[++?+...?..]]  APINVS• VENDICVS• ERIADAINV [.]  OVGRANI  ICCNVI• PANDITI• ATTEDIA• M• TR  PVMPI• CANTI• AILATIO</p>
Leitura	<p>[...]XX (viginti)• OILAM• ERBAM / HARASE• OILA  • X (decem) • BRENEIAE • H / OILA • X (decem) •  REVE • AHARACVI • T • AV [...] / IEATE • X (  decem) • BANDI • HARACVI • AV [...] / MVNTIE •  CARIA • CANTIBIDONE • // APINVS • VENDICVS •  ERACAINV [S] / OVOVIANI [?] / ICCNVI • PANDITI  • ATTEDIA • M • TR / PVMPI • CANTI • AILATIO</p>		
Tradução	<p>Para (...) vinte (...). Um cordeiro de erva para Harase. Dez  cordeiros para Broeneia H(arácu). Dez cordeiros para Reva  Aharácu. Dez T (?) AV (?) IEATE para Banda Harácu.  AV (?) para Múncia Caria Cantibidone.  Os ovelheiros Apino, Vendico, Eriacaino.  Revelai-nos a vossa vontade por um sinal.  Gravamos esta oração de jubilo</p>	<p>Attedia M. TR. Hija (?) de Pumpio Cantio  (cantibidoneis)?"  obs: referente as ultimas linhas e nas quais os duas  primeiras palavras são interpretadas como divindades  desconhecidas e ultimo como nome próprio.</p>	<p>A[ ... (divindade feminina "trifuncional") (sacrificou-se) uma (...)a,  uma ovelha, uma vaca. A(o) [ deus/ -a] HARASE (sacrificaram-  se) dez ovelha (ou dez carneiros). A BRONEIAE H[ARACAE]  (sacrificaram-se) dez ovelhas. A REVAE A(ugusto) HARACVI  (sacrificaram-se) dez touros consagrados; A BANDI HARACVI  (sacrificou-se) um auu[...]. A MVNTIE (actuante) em CARLA  CANTIBIDONE (sacrificou-se) uma.??.</p>

## 1.2. As epígrafes “lusitanas”: Epigrafia e linguística

A particularidade reservada às inscrições que acabamos de analisar encontra-se centrada na adaptação linguística, mas acima de tudo, pertencem ao grupo de vestígios que a epigrafia romana reporta da unidade indígena. O facto de estas representarem um idioma distinto, instiga a discussão tanto sobre a sua origem bem como ao seu contexto arqueológico e social, relacionando a sua classificação bem como a sua verdadeira dispersão.

No que diz respeito à língua lusitana, a sua existência está comprovada, nomeadamente através das epígrafes que aqui nos propomos analisar. No entanto esta língua chega-nos com recurso a uma adaptação da mesma a uma escrita, já totalmente desenvolvida, e introduzidas na Península Ibérica através de um processo de “colonização” romana, comumente denominada por romanização.

As epígrafes em língua lusitana são assim a prova física de um idioma ao qual temos apenas acesso através do alfabeto latino. Estas representam mais um vestígio de cariz indígena que permanece no período de ocupação romano. Este é um dos factos que contrasta com outras regiões da Hispânia, tal como refere Untermann (2002, 67), *Os hispânicos do interior, do Norte e do Ocidente mantiveram tenazmente componentes da sua vida tradicional*, nas quais se traduz uma presença de nomes próprios, topónimos, antropónimos e teónimos.

A ordem cronológica em que estas inscrições foram encontradas é distinta e por consequência o número de documentos sobre elas redigidos. Contudo, mais do que o número de trabalhos, o contexto evolutivo dos conceitos arqueológicos que se tem vindo a observar ao longo dos anos, em conjunto com o facto de estas se encontram tanto em Portugal como em Espanha, obedecendo a critérios criados por fronteiras administrativas atuais. Aumentam o número de questões que permanecem por responder, nomeadamente a sua identificação como epígrafes de língua lusitana e sua análise como tal.

São, referidas genericamente como epígrafes de língua lusitana, sendo esta expressão regularmente acompanhada de aspas ou em expressão equivalente *a dita língua “lusitana”* (vg., Alarcão 2001).

Abordamos então uma das principais problemáticas que vem acompanhando, a caracterização destas epígrafes desde a publicação do artigo de Tovar, em 1967, que se inicia com a seguinte questão: *Se puede del lusitano como de una lengua indoeuropea separada ou independiente?* (Tovar 1985, 227).

De todas as hipóteses que se têm levantado sobre o lusitano, nenhuma parece duvidar da sua origem indo-europeia, o que facilmente a coloca como pertencente à grande família linguística com traços comuns (tanto linguísticos como gramaticais) de línguas antigas da Europa e Asia. Destas referimos o celta e o latim, que facilmente se associam às epígrafes de língua lusitana em questão. Porém a questão que promove a sua classificação como um idioma de origem celta, propõe também a hipótese de uma origem celta comum às línguas indo europeias do Ocidente hispânico. Apesar de controversa, esta hipótese é apoiada por vários autores que introduzem assim, o lusitano e o celtibero nas línguas de origem celta, nomeadamente através de análises comparativas, bem como gramaticais e etimológicas, que permitem identificar o seu padrão de origem. Como afirma Prósper, estes últimos têm perante si a necessidade de provar esta origem” *the (few) upholders of Celtic hypothesis carry the burden of proof and it shouldn't be simply taken for granted...*” (Prósper 1999, 152). Na realidade, os principais argumentos prendem-se com a similaridade na onomástica celtibera e lusitana, o que colocaria estes dois idiomas como celtas segundo a opinião de Untermann, entre outros (Schmidt 1985, 324).

Esta questão é realmente complexa pois torna-se possível afirmar que a *similitude que la onomástica revela en toda a Hispania indoeuropea, y que aparece también en ciertos rasgos comunes al celtibérico y a los hablantes occidentales, puede ser la consecuencia de un proceso de fusión y de acercamiento entre dos lenguas de origen diferente, aunque pertenientes a la familia linguística indoeuropea.* (Tovar 1985, 231).

A questão prende-se aos traços que ligam as línguas do ocidente peninsular numa procura de fronteiras linguísticas, em que a identificação de características linguísticas comuns entre o nordeste peninsular e o lusitano têm sido objecto de vários estudos de onomástica comparada. Coincidindo quer o Lusitano quer o idioma referente ao noroeste peninsular com uma expressão de escrita tardia, através do alfabeto latino, é possível rastrear vestígios de um idioma falado no período pré-histórico admitindo,

assim, a presença de elementos anteriores às vagas linguísticas indo-europeia, por outro lado, a identificação de elementos linguísticos indo-europeus pré-celtas e celtas (Silva 2003, 18-19), podem também ser verificados nas inscrições em estudo, de que se podem enumerar, designadamente:

- a utilização de consoantes aspiradas, como o **f (ph/bh)**, presente tanto em território galaico como lusitano nomeadamente *taurom ifadem* (Cabeço das Fráguas) e *T. ifate* (Arronches);

- a presença da consoante labial surda **p** é também utilizada para a caracterização de um idioma não celta, facto que comprova também a antiguidade do idioma, e pode ser encontrado no termo *porcom* (Lamas de Moledo e Cabeço das Fráguas) bem como com a presença de diversos termos com *p* inicial nas inscrições de Arroyo de Luz (I, II, III);

- o nominativo do plural com desinência em **-o** em vez do **-oi**, identificado no celta bem como no latim;

- a presença da conjunção copulativa **indi**, identificada nas inscrições de língua lusitana, mais concretamente em Cabeço das Fráguas e Arroyo de La Luz I, II e III;

- vocábulos com sufixo em **-nt**, nomes como *Navia*, *Clunia* e *Ocelum* e principalmente os que terminam em *-briga* havidos como de origem celta (Silva 2003, 19-20).

Esta realidade manifestará uma estratigrafia linguística, que apresenta raízes pré-indo-europeias bem como características do celta ou línguas, dele, aparentadas. Mais uma vez estaríamos perante a identificação do celta e da atribuição de um período caracterizado pela sua influência. As fontes clássicas e a identificação de elementos da cultura La Tène parecem representar duas das principais fontes de reconhecimento. Apesar das referências às fontes clássicas apresentarem algumas reservas quanto à sua veracidade e cronologia. A dificuldade de precisar fronteiras étnicas e/ou linguísticas, é impulsionada pela dificuldade de atribuir uma cronologia segura para as vagas celtas nesta região da península. As interpretações cronológicas variam entre um período mais antigo referente a introdução da cultura Campaniforme no início da idade dos metais, ou então, são-lhe atribuídas cronologias posteriores, apontando, assim, a vaga de influência do celta para um período difícil de determinar mas possivelmente ocorrido no Bronze

final (Silva 2003, 20).

Como tal estaríamos perante uma realidade muito mais complexa do que a atribuição de uma origem do lusitano. Na realidade estaríamos perante um facto linguístico que abarca as línguas do ocidente peninsular, atribuindo traços e características comuns não só entre o noroeste e centro, com o galaico e lusitano, mas também com o celtibérico. Também os vetões, facilmente identificados por uma cultura material distinta, apresentam uma fronteira linguística difícil de assegurar (Silva 2003, 22-23).

Quanto a uma análise sintática das epígrafes em estudo, parece-nos possível afirmar que não existe uma ordem estipulada comum e identificável à presença de formas verbais, segundo as observações que se encontram limitadas à inscrição de Lamas de Moledo, mas que se pode subentender também em Cabeço das Fráguas e Arronches.

Como refere Schmidt (1985, 330), o desafio está em identificar o lusitano nessas inscrições. Desta forma, é possível verificar que nas inscrições, mas também no idioma, na altura em que foi escrito, se manifestam vários estratos, designadamente, no âmbito das línguas celtas, explicitamente, na inscrição de Lamas de Moledo, nos vocábulos em *-cori*, *Crouceai*, *Petranioi*, *Caeilobrigoi*, na inscrição de Cabeço das Fráguas, *Trebopala*, *Icona*, *Trebarune*, e em Arroyo de La Luz II, *Ambatus*, *secias*, *ampilua*, *sintamom*, *sintamo*. A identificação do latim é clara em Lamas de Moledo na forma *scripserunt*, terceira pessoa do plural do pretérito perfeito ativo do verbo *scribere*, “escrever”, estando o estrato identificado como lusitano nos termos *praisom*, *praesondo*, *munitieas*, *singeieto*, *indi*, *teucom*, *teucaecom*, *loimina*, em Arroyo de La Luz I e II, *doenti*, *ancom*, *lamaticom*, *porgom*, *Iouea*, em Lamas de Moledo, e *indi*, *oilam*, *porcom*, *loimina*, *usseam*, *taurom*, *ifadem*, *Reve*, em Cabeço das Fráguas, que, como já tivemos oportunidade de observar, apresentam afinidades com dialetos ou idiomas falados no Ocidente hispânico (Schmidt, 1985).

Quanto à sua análise sintática, foi possível realizar apenas a de Lamas de Moledo, Cabeço das Fráguas e Arronches, provenientes de território português e, por sinal, as que oferecem leituras e traduções mais completas. A análise consiste na identificação da estrutura e da ordem de formação da frase segundo a presença do sujeito (1), predicado (2), complemento direto (3), complemento indireto (4), e ainda

um elemento de conjunção sob a forma de *indi* (5) nas diversas orações identificadas.

I	1	2	3	4
II	1	(2)	4	3
III	3	4	(2)	1

**Tabela 7** – Lamas de Moledo

No caso de Lamas de Moledo, estamos perante três orações referentes a três distintas oferendas de animais. Numa primeira oração, temos os *Veaminicori* (1) *doenti* (2) *angom lamaticom* (3) *Crougeai* (4); a segunda oração tem o predicado subentendido (2), restando a presença do sujeito *Magareaicoi* (1), do complemento indireto *Petravioi* (4) e do complemento direto *t..adom* (3). A terceira oração distinta inicia-se com *porgom* (3) como oferta, *Ioeva* (4) como divindade, sendo os dedicantes os *Caelobrigoi* (1).

I	(1)	(2)	3	4	5
II	(1)	(2)	3	4	
III	(1)	(2)	3	4	
IV	(1)	(2)	3	4	5
V	(1)	(2)	3	4	

**Tabela 8** – Cabeço das Fráguas

A inscrição de Cabeço das Fráguas apresenta uma ordem semelhante nas cinco orações identificadas, com a presença de um complemento direto seguido de um indireto, estando o sujeito e o predicado subentendidos. A conjunção *indi* apresenta-se ainda entre a primeira e a segunda oração, assim como entre a quarta e quinta. Temos assim: numa 1ª oração, *oilam* (3) *Trebopala* (4); 2ª oração *porcom* (3) *Labbo/Laebo* (4);



3ª oração *comaiam* (3) *Icona Loimina* (4); 4ª oração *oilam usseam* (3) *Trebarune* (4); 5ª oração *taurom ifadem* (3) *Reve Tr(..)* (4). Como podemos observar, apesar de estarem presentes cinco orações, cinco animais e divindades, é possível notar que três dos momentos dizem respeito a divindades de carácter local e que os dois últimos momentos correspondem a divindades de carácter regional com a oferenda de animais com características especiais (*usseam, ifadem*).

<b>I</b>	(1)	(2)	3	4
<b>II</b>	(1)	(2)	3	4
<b>III</b>	(1)	(2)	3	4
<b>IV</b>	(1)	(2)	3	4
<b>V</b>	3	4	(2)	1

**Tabela 9** – Arronches

Na inscrição de Arronches é possível identificar cinco oferendas em cinco orações distintas, apesar da inscrição se encontrar incompleta na sua parte inicial. O sujeito e o predicado encontram-se subentendidos, excetuando no quinta oração, onde parece apresentar uma ordem distinta das anteriores. Temos assim: 1ª oração *oilam eribam* (3) *Harase* (4), 2ª oração *oila X* (3) *Broeneiae H* (4), 3ª oração *oila X* (3) *ReveAharacui* (4), 4ª oração *tau(...)* (3) *Bandi Haracui* (4) e num 5ª oração *AV..* (possível animal) (3) *Munitie Carla* (4) *Cantibidone* (1).

Tendo em conta estes dados, poderemos referir uma possível estratigrafia linguística para classificar o lusitano. Sustenta-se uma origem pré indo-europeia do idioma com influências de período indo-europeu, representado pela cultura campaniforme, bem como do proto-celta, que justificaria a presença de um celta mais arcaico e de termos semelhantes a formas germânicas, de que pode ser exemplo a conjunção copulativa *indi*, e que teria sido introduzido pelos movimentos da população

caracterizada pelos campos de urnas, aportando, assim, não só novos conceitos sobre a morte e costumes funerários, mas também novas formas linguísticas que terão marcado alterações no idioma das populações indígenas, que terão continuado suscetíveis à introdução posterior de elementos do celta em Q, que representa elementos do celta insular e do qual faz parte o celtibero, e de celta em P, que corresponde ao celta continental. Concluindo assim que o contacto entre as línguas favoreceria a introdução de elementos dos quais não podemos descurar o latim, influenciando declaradamente, numa fase final, a escrita do idioma.

As traduções propostas para as epígrafes em estudo variam consoante a linha de pensamento que os autores seguem. Apresentamos, assim, duas traduções de Cabeço das Fráguas que o comprovam. Por um lado, temos Tovar, que defende uma origem pré-celta do lusitano, e Untermann, que defende a sua origem celta. Desta forma, ambos os autores apresentam propostas linguísticas e comparações etimológicas que refletem a sua argumentação e desta forma apresentam para além das funções sintáticas e morfológicas, traduções completamente distintas.

*Una oveja para Trebopala y un cerdo para Laebo ... una oveja de un año para Trebaruna y un toro semental para Reva*(Tovar 1985).

*A guarda do santuário (tem que sacrificar) uma comaiam (uma espécie de cabra?), a Icconaloimina (sacrifica uma ovelha de alta qualidade (à deusa) Trebaruna, e depois um touro... (ao deus) Reve...*(Untermann 2002).

Este processo de fusão juntamente com um conhecimento das características linguísticas das inscrições encontradas até aos dias de hoje impede, de certa forma, conclusões seguras sobre a origem deste idioma. A partir de tal discussão, Schmidt elaborou uma análise linguística, com base em critérios de natureza fonética, morfológica, sintática e lexical, para identificar o lusitano, comparando as inscrições lusitanas com formas de dialetos e línguas celtas, bem estudadas, e com dados e inscrições num número considerável. Uma das conclusões a que Schmidt chega parece-nos fundamental. Através de uma análise à língua lusitana (na inscrição de Arroyo de La Luz I, II, Lamas de Moledo e Cabeço das Fráguas), o autor conclui que *The Celtic stratum is easier to identify than the Lusitan. Because of comparisons with both Continental and Insular Celtic, but it is still not possible to determine clearly all words*

*of probable Celtic origin* (Schmidt 1985, 330).

Uma das vantagens do celta ser uma língua já bem estudada, com uma gramática definida, permite obter conclusões concretas, como, por exemplo, a presença do *p*, normalmente utilizada para creditar a antiguidade do lusitano ou simplesmente indício de não celticidade (Tovar 1985, 229). Todas estas divergências e opiniões têm como principal ponto o caráter bilingue das epígrafes, parecendo não restar dúvidas de que seria necessário um conhecimento tanto do latim como do lusitano para as escrever.

Quem se teria ocupado desta tarefa e o porquê da necessidade de representar em escrita o seu idioma (quando não o tinham feito antes)? Segundo Untermann (2002), tal se terá ficado a dever ao seu desconhecimento de um alfabeto. Teria sido o latim o primeiro contacto, ou mais especificamente o que aprenderam a utilizar? Este processo de aculturação com a introdução de um novo idioma acompanhado com de uma nova escrita corresponderá a uma tentativa de aproximação da fonética pretendida, ou seja, mais próxima da oralidade da língua. Este processo pode identificar-se em Idanha-a-Velha, onde se encontra a divindade *Reve* amplamente reconhecida na Lusitânia, aqui acompanhada de um epíteto, escrita no alfabeto latino mas cuja fonética é indígena, manifestando de certa forma este processo de aproximação da oralidade. Trata-se de *Re]ve Langanitaeco*, com aspeto perfeitamente latino no que respeita à sequência de sons e à desinência flexional, e de *Reve Langanidaeigui*, expressando a sonorização das consoantes *t* e *c*, correspondendo à gramática da língua local lusitana (Untermann 2002, 67), o mesmo se justificando até um período em que certas normas fonéticas linguísticas não estavam ainda presumivelmente estabelecidas e que, mesmo que se encontrem distanciadas umas das outras, podem ser fruto de uma mesma realidade.

Antes de tentarmos perceber o porquê da necessidade de escrever a sua língua indígena numa altura em que este mundo já era influenciado pelas interações romanas, parece-nos pertinente compreender quem se ocuparia da difícil tarefa de transformar a língua lusitana numa escrita lusitano/latina. Untermann (2002, 68) parece defender a existência de uma classe especializada que se encarregaria de tal, constituída por pessoas que prestavam ao público indígena lusitano o serviço de fazê-lo, algo como gabinetes de escribas. Esta tentativa de formalizar tal ação epigráfica do lusitano é matizada pela opinião de Javier de Hoz (1995), que não acredita que nos possamos referir a uma epigrafia lusitana e, conseqüentemente, à aceitação de um grupo de

escribas profissionais, uma vez que os textos conhecidos representam uma tradição de escrita, aparecendo esta associada a um fim específico, neste caso ao campo religioso, e não uma banalização de textos lusitanos que tenham chegado até nós. *Nunca terá existido, assim uma epigrafia lusitana propriamente dita mas tão só usos ocasionais de escrita latina para escrever um texto lusitano por parte de indivíduos bilingues que falavam lusitano e latim* (Hoz 1995, 25). Utilizavam os seus conhecimentos para escrever na única língua em que tinham aprendido a fazê-lo, o latim.

O latim funcionava como um impulso na sociedade em que a sua assimilação significava um certo estatuto e influência nas atividades de uma comunidade que se estava a formar, entre as quais se destaca a comunicação e a religião. E, se o latim é o veículo de comunicação geral neste novo mundo, não nos parece estranho o seu conhecimento amplo, ainda que escreve-lo fosse diferente de o compreender ou mesmo falar. Esta introdução de um novo idioma e um certo declínio tanto na esfera social e religiosa, é também considerada como a causa de um “fim”, o *contacto de las lenguas en la Hispania antigua, que es obviamnte el del latín ....implica la mudanza de lenguas ... o dicho de otro modo la muerte de estas lenguas... El processo no es apenas visible, y debió durar mucho más de lo que los indicios permiten deducir, pero antes de que se acelerase, al parecer a partir de la época de Augusto* (Hoz 2005, 84).

A época de Augusto é também assinalada pela divisão da *Hispânia* em três províncias, a *Baetica* a *Lusitânia* e a *Tarraconense*. Foi este período, de implantação que caracterizou a época precede entao que se acredita ser a altura de elaboração das inscrições aqui estudadas.

O carácter religioso das epígrafes é reforçado pela presença de animais associados a rituais religiosos, dos quais se destaca a referência de Cabeço das Fráguas, onde é mencionada uma tríplice serie de animais, *porcom*, *oilam* e *taurom*, que nos remetem para um ritual de origem indo-europeia, reconhecível no mundo romano como *suovetaurilium* (Tovar 1985, 245).

Apesar da controvérsia que apresentam, as transcrições, leituras e traduções, estas apresentam um conjunto de características comuns, principalmente linguísticas e religiosas, e outras características que, por sua vez, as distinguem. De todas elas, apenas a inscrição de Cabeço das Fráguas se encontra *in situ* e, juntamente com a de Lamas de Moledo, são as únicas que se encontram inscritas em penedos. Por seu turno, as

inscrições de Lamas de Moledo e Arroyo de La Luz II e com algumas reservas também a de Arroyo de La Luz III distinguem-se das restantes pelo facto de serem introduzidas por uma forma tipicamente latina, podendo ler-se, no caso de Lamas de Moledo, *Rufus et Tiro scripserunt* e na de Arroyo de La Luz II *Ambatus scripsi*. Esta particularidade parece também deixar antever quem se terá ocupado da sua elaboração, uma vez que se trata de uma forma do verbo latino *scribere*. As suas traduções têm-se realizado dessa forma, e acrescentando a possibilidade de estes indivíduos serem bilingues. No caso de Lamas de Moledo, os nomes *Rufus et Tiro* são tipicamente romanos, o que pode ser um indício da perda da onomástica indígena, enquanto *Ambatus* é um nome tipicamente indígena. Por que motivo os autores se encontram gravados juntamente com as inscrições, quando não se verifica o mesmo com as epígrafes de Arronches e Cabeço das Fráguas? Será que esta introdução também altera o carácter da epígrafe e a sua função? O facto de estes a terem escrito parece não levantar grandes objeções, mas a sua função seria a de escriba apenas? É possível que eles possuíssem um papel não correspondente á expressão literal, podendo interpretar-se como presidindo ao ato referido. Mas não se deixa de sublinhar, a propósito, o facto de nunca mais surgir ao longo das inscrições nenhuma referência a estes nomes nem ao seu contexto, origem ou função (Alfayé-Simón 2008, 299). Quanto ao facto de esta introdução alterar a sua função, queremos destacar a opinião de A. Rodríguez Colmenero (1995, 220), que considera a referência a esta autoria como dizendo respeito à pratica de um ato jurídico na forma de pacto a que eles presidiram e não a um ritual de cariz religioso.

Não abordando, de momento, a questão de “a quem” estariam destinadas estas inscrições nem aprofundando as conclusões que abordam o seu carácter de oferendas religiosas ou atos jurídicos, observamos, porém que esta opinião é contestada por Alfayé e Simón (2008, 297), que acreditam que se trata de um caso similar a outro já reportado pelo anterior autor, desvalorizando o facto de se tratar de um ato jurídico e afirmando que *scripserunt* se relaciona com o santuário de Cueva Negra, Fortuna onde o termo latino também surge posteriormente a dois nomes que aqui são interpretados como um par de dedicantes identificados (Alfayé e Simón 2008, 297).

No caso da inscrição de Arroyo de La Luz I e II, cujo desaparecimento só permite aceder a informações através do desenho de Masdeu (1800) e a alguma descrição da época. Surge assim a dúvida de se estas não poderiam também encontrar-se originalmente sob a forma de penedo e terem sido posteriormente fragmentadas (Hoz

1995, 24). Uma coisa é certa: O facto de Lamas Moledo e de Cabeço das Fráguas se encontrarem inscritas em penedos remete-nos para a possibilidade de afirmar, com alguma segurança e através de paralelos, que fariam parte de santuários ao ar livre sacralizados por estas inscrições, no caso específico do Cabeço das Fráguas encontrando-se este *in situ* e concluindo que já se trataria de um espaço com características próprias de um santuário indígena, o que leva a crer na existência do culto antes da presença da influência romana, em que se manifesta a sua sobrevivência (Santos 2010). Mas, se estas inscrições se encontram juntamente com outros vestígios de língua lusitana associados a um caráter religioso, será que os lusitanos só mantiveram a sua língua neste contexto, referenciando, como pensam Alfayé e Simón (2008) não só uma forma de resistência à romanização mas também uma forma de criar uma nova identidade num mundo em mudança? No caso dos celtiberos, conhecem-se textos escritos utilizando dois alfabetos distintos, com destaque para o caso de Peñalba de Villastar, onde se verificam textos que utilizam o alfabeto latino e o ibero, de caráter paleohispânico, e também demonstram uma ocupação cronológica alargada do sítio, por ventura como resultado de uma adaptação a necessidades e realidades distintas ao longo dos anos.

Uma proposta explicativa para a utilização do lusitano em detrimento do latim seria a impossibilidade de escreverem os seus rituais e se dirigirem aos seus deuses através de uma língua estrangeira, tentando manter na sua forma mais pura no ato religioso. Seja como for, estas inscrições vêm reforçar a sacralidade de um espaço, *products of a process of adoption, adaptation and interaction between the conquerors' ritual practices and ancestral local ones, of the transformation of the peninsular native religious systems*, evitando o seu esquecimento mas, ao mesmo tempo, alterando-o e modificando-o para sempre (Alfayé e Simón 2008, 299).

## 2. A ORGANIZAÇÃO DO CULTO: POVOS, DEUSES E SACRIFÍCIOS.

### 2.1. As entidades étnicas da confederação lusitana (fig. 39)

As epígrafes em estudo reportam-nos para um período cronologicamente definido entre os séculos I a.C. e o III d.C.. A conotação indígena e a sua cronologia, apontada para o período romano, definem a problemática da sua identificação como epígrafes lusitanas. A polémica da sua associação com o povo pré-romano, que terá estado na origem da designação da Província da Lusitânia, verifica-se principalmente pela dificuldade de estabelecer fronteiras antes da administração romana ter chegado ao território.

As epígrafes são, então, fruto da mistura entre duas realidades distintas inscritas num período de transição e verificáveis, pelos vários exemplares epigráficos do ocidente peninsular, com onomástica indígena. Esta tendência bem identificada no território demonstra que Roma implantou as suas regras e estruturas de forma díspar nas províncias da Hispânia. As medidas eram tomadas segundo a necessidade de manter a paz e a exploração das riquezas naturais. Algumas populações são consideradas mais difíceis de *civilizar*, o que leva a um processo de romanização distinto, em que numa fase inicial o *desejo de evitar revoltas* justifica uma abordagem diferente nos territórios do centro e norte da Província da Lusitânia (Blázquez 1981, 185). José María Blázquez (1995, 19) refere, ainda, que a pouca intensidade do processo de romanização na Lusitânia e zona setentrional da Hispânia se poderia relacionar com a exploração mineira, ou seja, territórios afetos ao imperador, o que resultava na presença de escravos e exércitos para exercer o controlo da paz, mas não intensificava a presença de colonos e dos costumes e influências romanas.

O conceito de romanização também apresenta algumas reticências, uma vez que, de certa forma, a sua utilização conflui numa ideia de ação controlada e consistente, enquanto os vestígios demonstram que esta ação não adquiriu a mesma profundidade em todo o território da Hispânia. Este seria um processo formado pelas duas partes envolvidas: a entidade autóctone/indígena e a invasora/romana. As inscrições em estudo são, assim, fruto desta relação, escritas num idioma indígena utilizando o alfabeto latino para se expressar. A própria necessidade de expressão através da escrita surge também

associada a uma nova forma de encarar a religião que se vai intensificando no território. Contudo o idioma identificado pode representar algumas pistas sobre as populações que as efetuaram.

A análise linguística das inscrições aponta para uma origem indo-europeia pré-céltica. Alarcão, na sua interpretação da *Ora Maritima*, aponta para uma possível origem na Bretanha francesa. O período apontado para esta incursão é situado no Bronze final, tendo em conta os dados arqueológicos recolhidos. A sua nidificação parece situar-se de forma bastante segura na Beira Interior e na região da Extremadura espanhola com fronteira a sul com os povos orientalizados. Consequentemente relacionado com a elaboração de um padrão de habitação, a sua fixação ocorreria em locais de grande altitude, dispersos no território. Provavelmente em povoados que albergariam por volta de duzentos indivíduos (Vilaça 2000, Alarcão 2001). Contudo, relativamente a este número, Alarcão alerta para a complexidade, uma vez que a quantidade populacional multiplicada pela quantidade de aglomerados habitacionais corresponderia a um número bastante elevado, o que demonstraria uma grande vaga instalada na região ou, então, condições para um rápido aumento da taxa populacional que poderia justificar a sua rápida expansão, não esquecendo que, na elaboração da estratigrafia linguística proposta para o lusitano, se encontram influências de um idioma bastante arcaico provavelmente fruto do contacto entre as populações e também o contacto posterior com o movimento dos campos de urnas, que influenciaram a língua com a introdução de termos que identificam como próximos das línguas germânicas.

O reconhecimento da identidade e localização do povo lusitano tem sido alvo de várias abordagens e discussões. O facto de coexistirem duas realidades distintas identificadas sob o mesmo nome, cria uma problemática que tanto pode ser identificada nas fontes clássicas, como ao longo de toda a evolução da sua descrição e caracterização na nossa história. Assim, recorreremos ao termo lusitano para identificar uma etnia que habitava um território, atualmente separado pela fronteira entre Portugal e Espanha. Por outro lado, temos a Província da Lusitânia que se encontra bem definida pelas fronteiras impostas pelo império romano (fig.1).

A questão intensifica-se quando estes termos se misturam e se perde a noção de qual das realidades é a referida, facto que sucede com recorrência na interpretação das fontes clássicas.



A origem do etnónimo coletivo “lusitanos” identifica uma realidade pré-romana completamente ligada à perceção romana do território e, por isso, parece-nos possível concordar que o termo em questão foi uma criação romana e que um território verdadeiramente delimitado e consolidado só surge com a criação da Província romana da Lusitânia (Guerra 2010, 84). Numa observação etimológica do termo *Lusitani*, identifica-se a terminação “-itani/ -etani”, claramente latina (Guerra 2010, 84), o que poderá demonstrar o anteriormente afirmado, mas que também questiona a sua forma inicial. Para tal, o autor propõe um possível paralelo no norte de Africa, na Mauritânia, onde a região dos *Mauri* é apelidada de “*Mauretania/ Mauritania*”, utilizando, assim, o conhecimento de um grupo étnico na região para apelidar a província romana da Mauritânia e que abarcaria um conjunto de povos com etnias distintas (Guerra 2010, 85). Também na formação do termo “Lusitânia” poderá tratar-se de uma situação semelhante. O nome em questão poderá ter origem numa etnia já identificada por *Lusis*, referida na *Ora Maritima* de Avieno, onde o autor se refere aos *pernix Lucis* (Guerra 2010, 85; Alarcão 2001), entendendo-se como uma entidade étnica caracterizada pelo adjetivo *pernix*, com o significado de “ágil”, “persistente”, que caracterizaria os *Lucis*, que, por evolução linguística, se terá transformado em *Lusis*. A defesa desta teoria poderá transcrever um processo de evolução deste termo, deixando de caracterizar uma etnia para passar a definir uma província romana e os seus habitantes dentro do império romano.

Numa análise às fontes clássicas e à forma como estas podem ser interpretadas, Amílcar Guerra apresenta uma proposta referente aos períodos em que estas surgem de forma a minorar as dificuldades de perceção dos dois principais conceitos que aqui abordamos, lusitanos e Lusitânia. Para tal, o autor divide as fontes clássicas por fases, centrando-se na cronologia dos acontecimentos (Guerra 2010).

Numa primeira fase, estaríamos perante o início do conflito que ocorreu, aproximadamente, após o primeiro contacto em, 194 a.C. Aparentemente inicia-se quando um grupo de lusitanos regressava de um saque na *Baetica*, uma vez que as invasões da península se iniciaram em 218 a. C., no período que aqui referimos, o exército romano já possuiria alianças com povos indígenas da Península Ibérica prestando auxílio nas Guerras Lusitânicas que tiveram o seu maior desenvolvimento entre 154 a.C e 139 a.C quando se iniciou uma pacificação lenta do território fruto da revelia de um conjunto de povos do ocidente peninsular do qual fariam por exemplo

parte os lusitanos e galaicos (Alarcão 2002, 17-22). Nesta altura o autor identifica nas fontes clássicas, referências aos lusitanos na *Baetica*, *Celtibéria* e *Carpetania*, não se denotando nesta fase uma preferência territorial para a região identificada entre o Douro e Tejo.

Numa fase de transição, após a morte de Viriato e com o fim das guerras lusitanas, as fontes clássicas descrevem uma realidade já distinta característica de um período de reconhecimento pós conquista, influenciado por longos anos de guerras e contacto entre as várias realidades étnicas. Amílcar Guerra identifica um possível alargamento do território já num período de consolidação do processo de romanização que se terá efetuado até ao final das Guerras Sertorianas. O que pode ter originado a identificação de uma possível relação com os povos no sul de Espanha com o exemplo de Gades correspondente a região de Cádiz e também no norte alentejano.

Na apelidada de *fase avançada*, o autor menciona uma estabilização na qual César é o *propretor da Ulterior* (Guerra 2010, 93). Nas descrições da sua intervenção, são referidos os montes Hermínios, *mons Herminius*, mais concretamente associados à Serra da Estrela, que por esta razão é apontada como a verdadeira origem e localização primordial do povo lusitano. Porém o autor refere que poderíamos estar perante um local destinado a um refúgio no intervalo das campanhas militares contra as tropas romanas (Guerra 2010). De referir também que a localização dos montes Hermínios continua envolta em alguma controvérsia dado que não surge nenhuma informação concreta relativamente à sua localização. Surge, assim, a ideia de que os lusitanos habitavam nas montanhas e que estas lhes providenciariam um refúgio seguro.

Assim que a realidade étnica começa a ser mais abrangente, na formação da Lusitânia associam-se os Turdetanos, os Célticos e os Vetões, que fariam fronteira com os Lusitanos, utilizando-se, assim, a sua localização para definir o núcleo lusitano.

Numa fase final, temos a formação de uma realidade diferente: a formação da Província da Lusitânia na nova reorganização da Hispânia levada a cabo por *Augustus*.

A extensão do termo Lusitanos na nossa história parece confluir numa série de questões e problemas na enumeração de outros povos que habitavam na região demarcada pelas fontes clássicas. Os vestígios arqueológicos não são claros na identificação de uma cultura material que permita suportar a ideia de um povo com a

magnitude descrita, contudo a ideia de um conjunto de *populi* com a mesma identidade cultural parece caracterizar a organização social dos lusitanos (Alarcão 2001). A relação que existe entre estes *populi*, bem como a sua relação direta com as inscrições em estudo, é provavelmente uma das principais questões, juntamente com a clarificação das fronteiras com os Galaicos e os Vetões.

No caso da sua relação com os vetões é possível identificar características etno-culturais que referem a sua estreita relação possivelmente propiciada pela sua proximidade geográfica. As suas fronteiras apresentavam uma tipologia do tipo *em mosaico*, o que promove, por exemplo, a confusão que se verifica na identificação dos *Lancienses* como um povo lusitano e/ou vetão (Alarcão 2001; Santos 2009; Almagro Gorbea 2009), temática que iremos observar posteriormente na identificação dos *Lancienses* como um dos *populi* lusitanos. A fragilidade patente na identificação destes povos centra-se na tentativa de uma análise isolada, demonstrando as principais distinções entre os fatores identitários dos povos do ocidente hispânico, muitas vezes analisados através de vestígios deixados por um período de romanização posterior a alianças que se criaram durante as guerras contra o domínio romano, por gerações, o que pode ter levado também a uma miscigenação fruto do contacto e alianças com outros povos. Não obstante, Martín Almagro Gorbea (2009, 18-19) aponta para uma ligação a partir do início da Idade do Ferro, período em que os povos do sul, como os Turdetanos, influenciam os territórios a norte, *empurrando* os Lusitanos nas suas fronteiras com os Galaicos e Vetões, o que pode estar na origem do abandono dos povoados, verificado nos séculos VII a.C. na Beira (Vilaça 2000). Justificando também, assim, a forte identidade guerreira verificada na sociedade lusitana séculos antes dos conflitos com Roma.

Quanto ao seu idioma, é possível acreditar que se trata no seu conjunto de algo muito semelhante ao identificado nas inscrições em estudo. Porém, as influências verificadas nos Vetões pressupõem um contacto muito mais alargado com o celta e com as populações orientalizantes a sul dos seus territórios. Conservando, assim, no seu território a presença de onomástica lusitana também identificada na Galécia (Almagro Gorbea 2009, 20). Esta permeabilidade às influências verificadas nos Vetões originou uma cultura material identificável e comparavelmente distinta dos Lusitanos, nomeadamente nos seus ricos ritos funerários, na organização dos seus aglomerados populacionais bem como se caracterizam pela presença da escultura zoomórfica

nomeadamente os berrões que pela sua localização poderiam relacionar-se com a fronteira do seu território (Santos 2009, 181). Estas distinções porém não significam que se tenha verificado tanta dissemelhança entre estes povos, uma vez que partilhavam territórios muito idênticos, dedicando-se às mesmas atividades: exploração de minério e a pastorícia. Levando a uma semelhança na organização social, justificada pela percepção de que também os Vetões se encontravam divididos em diversos *populi* dispersos seu território com uma identidade comum (Almagro Gorbea 2009).

A relação entre os Lusitanos e Galaicos, no noroeste da península, surge assim mais estreita, uma vez que, até às influências romanas, estes mantiveram uma organização muito semelhante, o que fomentou a sua correspondência etno-cultural, destacando a relação linguística presente na identificação da onomástica indígena comum nas epígrafes do período romano. Referindo em especial os teónimos suprarregionais, que levam a ponderar o peso da religião na sociedade e o seu papel como elemento fulcral na unificação de indivíduos e comunidades, que se identificam entre si, não por culturas palpáveis, mas sim por algo que os transcende a todos.

Como se pode observar, a delimitação do território da Lusitânia pré-romana encontra-se de braço dado com o domínio romano. Na grande maioria das vezes as caracterizações desta identidade devem-se, quase exclusivamente, a factos ocorridos e referidos em período romano. A falta de escavações promove o desconhecimento da sua dispersão e mesmo contextualização social separada por fronteiras recentes. A ocorrência de escavações arqueológicas, quem sabe, executadas desde um acordo entre o território português e espanhol coincidente com as fronteiras aproximadas, atualmente disponíveis do núcleo dos lusitanos, possibilitaria uma análise cronológica mais segura, bem como a identificação de semelhanças e disparidades entre as diversas regiões apontadas como integrantes do território da antiga Lusitânia. Interessar-nos-ia, acima de tudo, compreender a organização destes povoados, comumente denominados por *castros*, bem como a sua evolução desde a sua origem e implementação até a sua profanação em período de contacto com o povo romano.

Seria, porém, irresponsável da nossa parte descartar as intervenções arqueológicas e os trabalhos efetuados e publicados sobre os povoados da área lusitana, cumprindo referir, assim, os trabalhos de Raquel Vilaça na Beira Interior, de Marcos Osório e António Sá Coixão na região do Côa, de Maria Martín Bravo na região de

Cáceres e de João Inês Vaz na região de Viseu, entre tantos outros que contribuíram para as mais variadas informações, tanto de contestação como de confirmação, das fontes clássicas (Vaz 2009, 29). As principais conclusões centram-se, segundo João Vaz, numa possível tríade de interesses relativamente à escolha de locais de implementação. Assim, valorizam-se locais de média ou grande altitude, em proximidade de cursos de água e zonas ricas em matéria-prima como os metais. Relativamente a esta última referência, será normal dado que o autor identifica uma independência entre estes povos na realização da atividade metalúrgica entre os povoados. A proximidade de cursos de água leva o autor a reconhecer a existência de uma tendência, por parte dos povoados mais extensos, para se situarem na proximidade de grandes rios, tais como Paiva, Vouga, Mondego e Zêzere ou, então, dos principais afluentes das grandes linhas de água. A implantação em locais de meia encosta ou em cotas elevadas, proporcionada pela topografia montanhosa da região, parece ser justificável por uma necessidade de defesa (Vaz 2009, 29-34). Porém, Alarcão, bem como outros autores, referem que, apesar da existência de muralhas, estas parecem refletir pouco investimento, podendo levar-nos a pensar numa metodologia de defesa passiva ou ostentativa. O simples facto de estes se situarem em altura pode não se encontrar diretamente relacionado com a defesa mas sim com a visibilidade entre eles, uma vez que, correspondendo a um mesmo grupo, é natural que a intervisibilidade fortalecesse os laços e o reconhecimento entre si (Alarcão 2001).

Quanto à sua organização social, é comum a referência ao bandoleirismo, que consistiria neste caso, ao saque de territórios a sul do Tejo e no Vale do Guadalquivir. Esta ação parece fazer parte de expedições, de regular frequência, possivelmente anuais, como parecem ter sucedido nas incursões contra os romanos que sucediam quase exclusivamente no verão (Alarcão 2002, 17). Identifica-se aqui uma necessidade de deslocamento, movida pela necessidade. Segundo Alarcão, essa necessidade não é obrigatoriamente a riqueza ou conquista de terras, dado que as terras em que habitavam eram suficientemente ricas para a sua subsistência e extensas o bastante para permitirem a sobrevivência das populações. As suas necessidades poderiam centrar-se, antes, na honra de guerra e na demonstração do mérito do indivíduo guerreiro. Seria, como defende o autor, uma necessidade de ativar particularmente uma elite guerreira que sem estas incursões se teria perdido ou tornado instável. Teoria apelativa, que parece justificar a necessidade de intervenção destas comunidades fora dos seus domínios, sem

demonstrar uma tendência ou tentativa de conquistar novos territórios, ou de neles se fixarem. A necessidade de conquista dos territórios parece corresponder à chegada do povo romano, é inclusive nesse período que é feita a referência à conquista de *Conistorgis* por parte dos *lusitani*, situados a sul da Tejo (Alarcão 2001, 311).

A formação destes grupos de saque é, contudo, alvo de alguma especulação, dado que se encontra associada à noção de propriedade privada das comunidades. A riqueza que provinha da pecuária e da agricultura estaria concentrada numa pequena parte da população, o que deixaria aos restantes membros apenas a possibilidade do saque principalmente de produtos agrícolas e gado (Blázquez 1995, 17). De frisar a proposta de Alarcão, que sugere uma necessidade de demonstração de bravura dos indivíduos como guerreiros. Estes seriam, assim, selecionados para integrar num *bando*, formado por indivíduos dos vários *populi*, fomentando laços intercomunitários e, cumprida a missão, voltariam às suas terras, já com um estatuto distinto, mais distinguidos na comunidade e mesmo melhor preparados para o desempenho de cargos de chefia (Alarcão 2001).

A hierarquia social é aqui apresentada por Alarcão (2002), tendo em conta a semelhança com a comunidade de Vilarinho das Furnas, descrita por Jorge Dias (1983). Acredita-se, assim, na presença de uma sociedade agro-pastoril de sistema elegível, onde se referencia a escolha de seis conselheiros e um chefe de seis em seis meses, o que se traduz numa mobilidade social possível através de uma elite guerreira (Alarcão 2001). Estas observações propõem, assim, uma sociedade de grande tradição guerreira que, na impossibilidade de ação dada a inexistência de guerra, se serve das incursões de saque para fomentar o seu espírito de valentia. A resistência aos romanos, testemunhada nas guerras lusitanas, comprova o conhecimento de metodologias de ataque e de defesa, não apenas fruto de um profundo conhecimento do território, mas também de indivíduos bem preparados para o confronto e confortáveis na arte bélica.

Apesar dos testemunhos mais concretos surgirem neste período de confronto ou pós-conquista, como já tivemos oportunidade de verificar segundo a análise do professor Amílcar Guerra, é possível criar um quadro de possíveis divisões territoriais antes da formação da província da Lusitânia. Segundo Jorge Alarcão, os principais problemas prendem-se à dificuldade da validade das fontes históricas, base essencial na demarcação e identificação do espaço ocupado por estas comunidades, bem como na

sua organização. Contudo, ao que tudo indica, a sua localização centrar-se-ia na região da Beira Interior e na Extremadura espanhola, mais concretamente no município de Cáceres. Não se descarta a zona da Beira Central caracterizada pela presença da inscrição de Lamas de Moledo; bem como a sul do Tejo, na região do noroeste alentejano, localização original da inscrição de Arronches, ainda não identificada até a data do artigo de Jorge Alarcão em 2001, seguindo uma divisão do território difícil tanto do lado espanhol como português, provavelmente agravada pela ausência de um programa de escavações arqueológicas, que identifique com clareza a evolução dos povoados desde o Bronze final até à segunda idade do Ferro, altura apontada para o início das Guerras com o Império Romano.

Quanto à sua identificação mais geral dos principais *populi* lusitanos, são reconhecidos três: os *Lancienses*, os *Tangi* e os *Palanti*. As suas fronteiras seriam, possivelmente demarcadas por marcos naturais, tais como rios e elevações, apesar de se reconhecer contacto entre estes permitido através de caminhos erigidos posteriormente a fixação dos aglomerados populacionais (Alarcão 2001).

Segundo Jorge Alarcão, os *Lancienses* encontram-se divididos em três grupos: os *Ocelenses Lancienses*, os *Lancienses Transcudani* e os *Lancienses Oppidani*. Povos que se situavam, maioritariamente, na Beira interior. Caracterizavam-se por uma estreita relação com os seus vizinhos Vetões, que com o seu território fazem fronteira. Porém, Maria João Santos (2009, 186-187), aponta para a possibilidade de estes pertencerem ao grupo étnico dos Vetões, dado que as fontes clássicas referem os *Lancienses Oppidani* como pertencentes a tal grupo étnico. Estaríamos perante a confusão já referida pelas aquando da realização de fronteiras? A autora refere ainda a possibilidade de os *Lancienses* não se dividirem em três grupos: *Lancienses Oppidani*, *Ocelenses Lancienses* e *Lancienses Transcudani*, mas sim em dois, o que pretende ver justificado pela identidade de significado atribuída aos termos *ocelum* e *oppidum* numa análise linguística da língua indígena (lusitano) e em latim, sugerindo, assim, a presença de duas representações do mesmo grupo, os *Ocelenses Lancienses* e os *Lancienses Oppidani* (Santos 2009, 186-187).

Os *Lancienses Transcudani* estariam situados possivelmente na margem esquerda do rio Côa. Associa-se, regularmente, o termo *transcudani* e o nome Côa, com possível origem em Cuda ou Cola (Alarcão 2001, Curado 2002). A extensão do seu

território abrangeria também o planalto da Guarda até ao seu rebordo, fazendo fronteira com o atual território do Sabugal incluindo o Cabeço das Fráguas (1018m), S. Cornélio (1008m), e Mosteiró (939m) (Alarcão 2001, 297).

Por seu lado, os *Lancienses Oppidani* faziam fronteira com os *Ocelenses Lanciense*, ao longo da região de Penamacor, e com os *Igaeditani (Tangi)*, utilizando o rio Erges como fronteira natural. O seu território seria assim compreendido entre o rio Tejo e o Monte Jálama, barreira natural que ainda hoje se encontra em zona de fronteira entre Portugal e o extremo noroeste da província de Cáceres (Alarcão 2001, 306).

Os *Ocelenses Lancienses* ter-se-ão instalado na atual Cova da Beira, com uma possível extensão até ao vale da Ribeira de Meimoa. Existiria uma possível fronteira natural em Santa Marta, a 804m de altitude, Cabeço Gorda, a 525m, Ferreira, a 578m, e Enxames, a 609m, que se avistam de Cabeço das Fráguas, sublinhando, assim, a afirmação de Alarcão relativamente a este local como servindo de fronteira entre os *Lancienses Oppidani* e os *Ocelenses Lancienses*, e ainda com uma possível fronteira, a sul, com os *Igaeditani* na Serra de Penha Gracia.

Na composição dos *Tangi*, Jorge Alarcão enumera os *Tapori*, os *Elbocori* e os *Igaeditani*.

Os *Tapori* ficam reservados à Serra da Gardunha, fazendo fronteira com os *Igaeditani*, não através de acidentes geográficos ou orológicos, mas pela atual freguesia do Ladoeiro, assinalada pela ponte da Munheca, parte da antiga herdade da Cardoso cedida aos templários no século XIII (Alarcão 2001)

Alarcão identifica ainda os *Elbocori* como posicionados a sul do Douro, sem ligações diretas com as divindades lusitanas, mas sim com as de carácter nacional.

Os *Igaeditani* situavam-se numa posição central, fazendo fronteira com os restantes povos, excluindo a sua fronteira a sul pelo rio Tejo. Estão, assim, em contacto com os *Calontienses*, a sul do Tejo, com os *Tapori*, a Ocidente, e com os *Lancienses*, a norte e oriente. Destaca-se ainda a formação da *civitas Igaeditanorum*, formada no Império Romano, demonstrando assim que se mantinha, na toponímia, uma relação com a realidade indígena (Alarcão 2002, 16-17).

Na região que hoje pertence ao território espanhol, Alarcão identifica os *Palanti*



que, de forma semelhante aos *Lancienses*, se dividem em três sub grupos; *Coerenses*, *Calontienses* e *Caluri*. A designação de *Palantia* é, mais uma, vez confirmada pela inscrição, já citada anteriormente, dedicada a *Munidi Eberobrigae Toudopalandaigae*, encontrada em Talaván (Alarcão 2001, 309).

A localização dos *Coerenses* abrangeria a região de Cória, marcando a sua fronteira com os *Lancienses Oppidani*, provavelmente com a fronteira natural no rio Arrago, e com os *Calontienses*, a sul, a partir do rio Tejo. Os *Calontienses* estariam presentes na margem esquerda do rio Tejo. Estas populações poderiam possuir territórios em Arroyo de La Luz, caso fizessem fronteira com o rio Salor. Contudo, tal como refere Alarcão, este território no Bronze Final apresentaria povoados que poderiam não pertencer aos Lusitanos, uma vez que a sua cultura demonstra a influência orientalizante dos povos identificados a sul. As suas fronteiras demonstram, assim, algumas incertezas e deixam antever um território de menores dimensões. A sua região de domínio situar-se na atual região de Alconétar. Os *Caluri* são *populi* identificado mais a oriente no território, fazendo fronteira com os *Coerenses*. O seu território iria da margem direita do rio Tejo até ao rio Jetre, recorrendo a cadeias montanhosas, na sua margem direita, como delimitação (Alarcão 2001, 306).

Esta análise exaustiva, realizada como proposta de análise levada a cabo por Jorge Alarcão corresponde a uma proposta de identificação de divisões territoriais, bem como uma interpretação das suas divisões internas.

O número três parece ter grande importância dada a sua recorrência, tanto na sua organização como na religião. Jorge Alarcão (2001) identificando no território delimitado, a presença quase exclusiva de três divindade *Arentia/Arentius*, *Quangeius* e *Trebarunis*. O autor defende que estes deveriam fazer parte de um grupo de divindades regionais exclusivas dos lusitanos e identificando para cada grupo como divindade tutelar, no entanto é possível verificar a inexistência destas divindades tanto nos *Elbocori* como e nos *Calontienses* (Alarcão 2001, 303-305).

Dentro dos *populi* de maior destaque, situar-se-iam pequenos povoados associados de carácter familiar que permitiriam uma maior dispersão do território e utilização dos recursos naturais. Referidos num sistema de difícil compreensão, é

possível identificá-los maioritariamente na epigrafia através da identificação de termos toponímicos ou etnónimos, muitas vezes associados a teónimos e classificados como seus epítetos. Segundo a distribuição territorial verificada, as epígrafes em estudo estariam integradas da seguinte forma: Cabeço das Fráguas ficaria no território dos *Lanciense Transcudani*, situado perto da sua fronteira com os *Ocelenses*. A epígrafe de Arronches e as de Arroyo de La Luz poderiam pertencer ao mesmo *populus*, os *Calontienses*, o que poderia justificar a presença em ambas do termo toponímico *Carlae*. A inscrição de Lamas de Moledo é a que localiza mais a norte numa região que se encontra associada ao território dos Gallaeci. A sua localização leva inclusive alguns autores a ponderarem a hipótese de o idioma e mesmo a tipologia da inscrição não se assemelharem às restantes (Cabeço das Fráguas e Arroyo de La Luz) (Alarcão 2001,302-303).

No caso concreto da análise da inscrição de Lamas de Moledo, é possível identificar três unidades étnicas, os *Veaminicori*, *Magareaicoi* e *Caelobrigoi* (Silva 2007). No entanto, J. Inês Vaz (2009, 104-105), identifica quatro grupos, os *Veaminicori*, os *Petranioi/Petravioi*, os *Magareaicoi* e os *Caielobricoi*, acreditando que *Petravioi* representam um povo e não uma divindade, como propusemos anteriormente. O autor refere algumas propostas para a localização das respetivas entidades étnicas:

Os *Magareaicoi* ocupariam a serra de S. Macário conhecida, também por monte Magaio, com sede a oriente em Monte Redondo, S. Pedro do Sul Castro Daire.

Os *Veaminicori* apresentam uma localização mais controversa, sendo inclusive proposto o castro que estaria presente no mesmo local da atual cidade de Castro Daire ou nos territórios entre a serra de S. Macário e a localização da inscrição.

Os *Caielobrigoi*, etnónimo de possível origem celta, encontrariam a sua sede no atual Alto de S. Lourenço, onde foi possível verificar uma forte exploração mineira situada num local de fronteira visual com Lamas de Moledo.

Os *Petravioi* situar-se-iam no Alto da Maga, avistado com clareza do local da inscrição de Lamas de Moledo, onde se encontram vestígios que poderia ter sido um castro.

As localizações apresentadas por João Vaz, por um conhecimento da toponímia e história da região, apresentam algumas falhas provocadas, como o autor indica,

principalmente pela falta de intervenções arqueológicas nos territórios indicados bem como nas imediações da epígrafe, que se acredita estar praticamente *in situ*. Estas investigações poderiam responder a algumas das questões que nos assombram, tais como, a periodicidade da cerimónia que acompanhou a gravação da inscrição e ocasiões posteriores (contrário a uma possível realização periódica apontada para Cabeço das Fráguas). Corresponderia a inscrição de Lamas de Moledo a um “contrato” celebrado pelos três *populi*, um pacto comemorado através do sacrifício e eternização pela inscrição? As três entidades identificadas pertenceriam aos Lusitanos como etnia pré-romana ou seriam estas alianças já fruto da nova reorganização do território? Caso não pertencessem aos Lusitanos, este possível pacto corresponderia a um exemplo das relações entre povos de fronteira, que recorrem ao mesmo idioma como veículo de comunicação, ou então como linguagem entendível entre povos além-fronteiras?

## **2.2. Domínios e funções das divindades indígenas (fig. 40- 44)**

É referida amiúde pelos autores que estudam a religião dos povos indo-europeus da Hispânia a riqueza das informações recolhidas dos testemunhos epigráficos, que permitem corrigir e completar a deficiência do seu conhecimento antes da conquista romana (vg., Silva 2007). Com efeito, a documentação epigráfica de teónimos indígenas disponibilizou um expressivo conhecimento sobre a religiosidade proto-histórica, visibilizado através de um processo de aculturação lento e progressivo dos cultos indígenas adaptados à organização romana e aos conhecimentos do latim. Dado que a religião indígena e as divindades que dela figuravam deixaram poucos ou mesmo inexistentes vestígios e testemunhos arqueológicos, as únicas fontes, às quais podemos recorrer, são as fontes literárias dos autotres clássicos, como Estrabão e Plínio, bem como as epígrafes com teonímia e outra onomástica, sobre os quais nos iremos apoiar.

Como tal, para além do número de teónimos já disponíveis, é possível perceber agora a sua dispersão, bem como as relações regionais, ora melhor entendidas, pois, se torna já possível, através de observações quantitativas, verificar um vasto número de teónimos associáveis através de uma relação geográfica, bem como pelo número de vezes que são mencionados, atribuindo-se-lhes, deste modo, um carácter supra-regional, regional ou local.

Estas notações têm, no entanto, consideradas como de certa fragilidade, dado que os contínuos estudos nesta área e a descoberta de novas epígrafes vêm

acrescentando regularmente novos dados a ter em conta, como pode ser comprovado, até, pelos achados recentes de duas novas inscrições deste grupo, Arroyo de La Luz III e Arronches.

Mais questões se levantam: Será que nesta faixa territorial do centro e noroeste peninsular, onde se encontram, pelo menos, cem teónimos distintos, estaremos perante um tão grande número de divindade ou será que esta mesma diversidade reflete os diferentes dialetos falados no interior de cada grupo étnico? E, se a resposta a esta questão for positiva, porque surgem num território mais alargado com semântica semelhante? E as respostas não são simples, uma vez que a relação com um grupo ou um topónimo pode ser observada muitas vezes através dos epítetos e o facto de uma divindade assumir outro nome continuando, no entanto, a desempenhar a mesma função na comunidade é uma realidade que se verifica noutras religiões (Blázquez 1981, 181). Seja como for, através da análise dos teónimos e seus epítetos, nota-se que tais designações apresentam um elevado carácter toponímico e que as divindades se relacionam principalmente com elementos da natureza e da organização da sociedade.

Como referido anteriormente, as divindades podem ser qualificadas pela quantidade da sua dispersão, destacando-se, desta forma, nesta área geográfica alargada do ocidente peninsular, três divindades que, dada a sua frequência, são tidos como de carácter supra-regional, *Banda*, *Reva* e *Navia*. Nas inscrições em estudo foram identificadas duas destas divindades, *Rev-* e *Band-*, juntamente com outras aqui mencionadas apenas uma vez, como *Trebopala*, ou então do tipo de *Munitie* e *Trebaruna*, cuja a sua dispersão indica um carácter regional, enquanto outras assinalarão cultos locais, assim analisando as divindades que surgem nas inscrições tendo em especial consideração a posição que apresentam na epígrafe e a sua dispersão geográfica para a consideração das funções que desempenhariam na sociedade, sobretudo obviadas pela investigação linguística.

<b>REVE HARACUI</b>	<b>ARRONCHES</b>
<b>REVE TRE(...)</b>	<b>CABEÇO DAS FRÁGUAS</b>
<b>MVNITIE CARIA CANTABIDONE</b>	<b>ARRONCHES</b>
<b>MVTIE</b>	<b>ARROYO DE LA LUZ II</b>
<b>BANDI HARACUI</b>	<b>ARRONCHES</b>
<b>TREBARUNA</b>	<b>CABEÇO DAS FRÁGUAS</b>
<b>LABBO/LAEBO</b>	<b>CABEÇO DAS FRÁGUAS</b>
<b>CROUGEA</b>	<b>LAMAS DE MOLEDO</b>
<b>IOVEA</b>	<b>LAMAS DE MOLEDO</b>
<b>HARASE</b>	<b>ARRONCHES</b>
<b>TREBOPALA</b>	<b>CABEÇO DAS FRÁGUAS</b>
<b>ICCONA LOIMINA</b>	<b>CABEÇO DAS FRÁGUAS</b>

**Tabela 10**– Divindades presentes nas inscrições em estudo.

### **Rev-**

Divindade de carácter supra-regional dada a sua vasta dispersão geográfica bem como número de testemunhos em que surge. Apresenta-se sob a forma de REVA, REVE, REVVE, REVAE, REVO, acompanhada, normalmente por um epíteto. No caso de Cabeço das Fráguas e Arronches, verifica-se que em ambos surge com a forma REVE acompanhada por um epíteto.

Relativamente à sua análise, surgem várias hipóteses de trabalho, que têm vindo a ser complementadas através dos novos testemunhos. Olivares Pedreño (2002) faz uma análise comparativa das conclusões sobre o respetivo teónimo nomeadamente no que diz respeito ao seu género, função e relação com os epítetos que o acompanham. O teónimo é associado a uma divindade aquática por variados autores, que divergem, no entanto, relativamente no seu género (Prósper 2002). Amílcar Guerra considerar REVE não como uma divindade, mas como forma de identificar a divindade assimilável a *Deo*

romano, baseando-se nalguns testemunhos de uma evolução como exemplo de *Reo* (Guerra 2008). Outra interpretação possível, baseada numa inscrição de Ourense, onde se lê *D(eo) Reve Larouco*, e noutra encontrada em Vilar de Perdizes onde se pode ler *Larouco Deo Maximo*, localizada nas proximidades de uma inscrição referente a *Júpiter* (Olivares Pedreño 2002, 171), consiste em poder associar este teónimo com a representação de *Júpiter*, deus máximo. Provavelmente não assumindo o papel de pai dos deuses romanos, mas sim o carácter supremo de uma divindade indígena, seja como for, tratar-se-ia de uma divindade com carácter soberano, celeste, correspondente à primeira função identificada por Dumézil nas divindades indo-europeias (Silva 2007). Esta opinião é seguida também por Fernando Curado, que defende uma possível semelhança não só entre *Reva* e *Reus/Rea*, como apontado por Amílcar Guerra, mas também com o teónimo *Rego*, identificado em Lugo, que permite a sua associação com *reg-*, com o conceito de *direito, lei*, uma das atribuições do poder soberano (Curado 2002, 73). Numa análise de relação entre *Rev-* e os seus epítetos, verifica-se que este se pode associar a elementos físicos, tais como elevações do terreno, lugares montanhosos, hipótese referida por Olivares Pedreño. É aqui que talvez possamos inserir a inscrição de Cabeço das Fráguas, uma vez que, embora não tenhamos acesso ao seu epíteto, podemos afirmar, sem margem para dúvidas, que estamos num local destacado na paisagem e de amplo domínio visual (Olivares Pedreño 2002, 172). Por sua vez, Tovar (1985) refere a possível associação ao termo *róe, rói f.*, presente no irlandês, com significado de *terreno plano*, associando, deste modo, *Rev-* a uma divindade de carácter especial ou do “campo”, contudo sem se alargar muito no seu discurso, ou mesmo na relação entre estas divindades e outras encontradas até então. Mais recentemente, Witczak apresenta também a sua pesquisa sobre este teónimo, referindo que, apesar dos vários testemunhos, surge apenas nove vezes sob a forma de *Reve* no dativo singular, com raiz *Rev-*, que associa ao deus supremo dos indo-europeus, *Dyeus*, considerando que no idioma lusitano o “r” corresponderia ao “d(y)” indo-europeu (Witczak 1999, 70), apontando também deste modo para o carácter supremo desta divindade. Divergindo desta interpretação, Blanca Prósper (2002) prefere a associação de *Reve* ao termo latino *rivus, reu-*, traduzido normalmente como movimento de corrente de “rio”, aproximando o significado desta divindade a um elemento aquático. A proposta que nos parece mais apelativa surge através de Blanca Prósper em jeito de análise ao já referido por Villar, ou seja, a divindade em si nunca poderia ser alvo de relações tão distintas entre os epítetos e manter a mesma identidade. Esta situação seria apenas possível se o teónimo

tivesse significado original como rio ou divindade aquática a sua realidade indígena, verificando assim um afastar do significado, transformando-se não numa divindade única mas num nome referente a uma entidade divina, que posteriormente foi abordada com o uso do teónimo em período romano (Prósper 2002, 142).

Quanto à presença deste termo nas epígrafes deste grupo, verificamos que *Reve* é citado por duas vezes, uma na inscrição de Cabeço das Fráguas e outra na de Arronches, sempre acompanhado por um epíteto, que em Cabeço das Fráguas a destruição da parte final da última linha não permite identificar totalmente, mas que, pelos vestígios que ficaram, três letras iniciais, TRE, de uma fórmula que permite supor uma relação com *Trebopala* e/ou *Trebaruna*, a primeira referida no princípio da inscrição e a segunda, bem testemunhada na região. Mais ainda, *Reve* parece destacar-se dos restantes teónimos por duas razões que agora enumeraremos. Tal como sabemos, as divindades encontram-se inscritas recorrendo a uma ordem intencional, ocupando este termo o último lugar. Outro factor importante de ser mencionado é o tamanho das letras, que, neste caso, se destacam das restantes divindades em particular e do texto no geral. Para finalizar, a vítima que lhe é imolada é um touro, animal de sacrifício por excelência e que representa, no conjunto dos animais ofertados na cerimónia, aquele que se destinaria à divindade mais importante, conforme se pode observar no sacrifício romano, o *suovetaurilium*, onde é oferecido em último lugar o Touro à divindade principal *Mars* (Santos 2008). Situação congénere, parece observar-se em Arronches, ainda que num conjunto de divindades diferentes. Nesta inscrição *Band-* e *Rev-* aparecem com epítetos semelhantes, *Haracui* e *Aharacui*, respetivamente, não sendo possível evidenciar, ao contrário da inscrição anterior, a mesma posição de destaque, que todavia se pode sugerir, se aceitarmos a formulação de Cardim Ribeiro, onde se propõe justamente para *Rev-* a oferenda do touro, à semelhança do sucedido na inscrição de Cabeço das Fráguas (Ribeiro 2010).

### ***Band-***

É uma designação de amplitude supra-regional, cuja distribuição cobre quase todo o ocidente peninsular, com grande intensidade na área galaica, do noroeste peninsular, e da Lusitânia, no interior das Beiras e da Extremadura espanhola até ao Alto Alentejo (Olivares Pedreño 2002, 158), com presença identificada, entre as epígrafes de língua lusitana, em Arronches.

Tal como na generalidade dos testemunhos epigráficos congéneres, este teónimo aparece nesta inscrição associado a um epíteto, no caso, *Haracui*, que se entende como do género masculino, como a maior parte dos outros, tendo em conta a concordância de género entre teónimo e epíteto, face à possibilidade desta divindade assumir os dois géneros.

Tendo em atenção a sua larga escala territorial, tal como *Rev-*, é possível ponderar a hipótese de que *Band-* não fosse um teónimo, mas sim, uma fórmula identificadora de uma divindade ou possuidora de um significado de *divindade* (Hoz-Palacios 2002, 46), já anteriormente proposta por A. Silva (2007, 408), com base na análise etimológica e na confrontação vocabular entre epígrafes de Santa Maria da Feira, apontando similitude entre *Band-* e *Deus/Dea*.

Pela sua representação numa *pátera* da região de Badajoz, identificada como deusa *Fortuna* e onde se pode ler *Bandua Araugelensis*, atribuindo-lhe o género feminino, não só pela representação mas também pela desinência que também se manifesta como tal, parece desempenhar uma posição protetora da família e da *gens* (Blázquez Martínez 1970, 72).

Quanto à sua função e absorção no mundo romano, Olivares Pedreño apresenta uma outra proposta, que consiste na assimilação entre *Band-* e *Cosus*, por sua vez, ambas identificáveis com a divindade romana *Mars*, deus da guerra. A atribuição a ambas as divindades da mesma relação com a divindade romana segundo uma distribuição de epígrafes onde é possível identificar duas áreas regionais distintas, poderá significar que estas divindades teriam o mesmo significado nas suas respetivas áreas de influência, não fazendo parte do mesmo panteão, mas sendo semelhantes nas suas funções (Olivares Pedreño 2002, 157-159).

Arronches representa a região mais meridional dos registos da presença de *Band-*, onde aparece sob a forma de *Bandi* acompanhado pelo epíteto *Haracui* interpretado como de carácter toponímico, como também se referiu a *Reve*. Nos cerca de 28 testemunhos epigráficos que referenciam esta divindade, é possível verificar que grande parte dos epítetos assume este mesmo carácter, a indicar a sua qualidade de divindade protectora ou tutelar de comunidades, o que nos inclina a entender esta designação como fórmula divina de significado comum, como *deus* ou *dea*, ainda que com significado tutelar referente a uma comunidade local identificada pelo epíteto



(Hoz- Palacios 2002, 47).

### ***Munidis***

Este teónimo, identificado na inscrição de Arronches sob a forma de MVNITIE e na de Arroyo de La Luz II sob a forma de MVITIE, ainda noutras epígrafes sob a forma de MVNIDI ou MVNIDE, ainda que nestas de grafia mais duvidosa, dado o grau de erosão e desgaste das inscrições, como se evidencia numa de Celorico da Beira. Mas, se nesta a dificuldade se prende nas duas primeiras letras, no caso da inscrição de Chaves, a leitura do teónimo encontra-se comprometida pelo desgaste da ara na sua primeira linha, onde apenas é possível identificar *MV[...]IAE* (Garcia 1991, 534). Apesar das diferenças verificadas nos diferentes tipos de transcrição do teónimo, em que se assinala sobretudo a adoção da consoante dental ora como surda (T) ora já sonorizada (D), indiciando comportamentos de evolução fonética comuns na região, com os testemunhos de Arroyo de La Luz e Arronches, vemos aumentado o número de presenças de seis para oito, conferindo-lhe uma dispersão de amplitude regional.

Relativamente ao seu género, parece não haver dúvida quanto à sua aceitação como divindade feminina, o que já não acontece sobre a sua função, que se torna mais difícil de avaliar. Poderemos, no entanto, associá-la a um carácter toponímico, recorrendo a exemplos, tais como o de Idanha-a-Nova, e muito possivelmente o de Arronches, em que esta surge acompanhada por *Caria Cantibidone*.

Se, segundo a opinião de Olivares Pedreño (2002, 246) for possível identificar parcerias entre divindades, como será exemplo *Reve e Trebaruna*, ambas presentes em Cabeço das Fráguas, o mesmo se poderá verificar entre *Bandi e Muniti*, de Arronches, uma vez que los testemunhos de *Munidis* têm uma característica que los asemelha aos dados do deus *Bandua*, mais se aproximando, também por esta via, o carácter destas inscrições, podendo incluir-se nesta relação a inscrição do “Penedo das Ninfas” da Citânia de Sanfins, em Paços de Ferreira, onde se pode ler, com algumas reservas, *MUNIDI*, numa das faces, e *COSUNEAE*, na outra face (Silva 1980, 82; Garcia 1991, 456). Uma vez que para Olivares Pedreño, *Cosus* e *Bandua* representam a mesma divindade, porém em territórios distintos, teríamos aqui outro apoio para a presença desta divindade em Sanfins de Ferreira, conferindo-lhe porventura um estatuto supra-regional, a menos que a sua transcrição seja como *NIMIDI*, de rívado de Nemet, vocábulo reconhecidamente céltico com o significado de “santuário”.

Seja como for, mais uma vez, é possível verificar uma relação da função com os epítetos com o significado de proteção local, devendo tratar-se de uma divindade tutelar das respetivas comunidades, o que parece bem visível na inscrição de Arronches, topónimo que parece derivar, conforme se deduz da sua fonética, do epíteto aí registado *Aharacui* (Curado 2002; Encarnação *et alii* 2008)., ainda que, para alguns casos, como o do epíteto *Toudapalandaigae*, de Talaván, se proponha uma interpretação como divindade aquática (Villar-Prósper 2009), que parece não encontrar paralelos nos restantes exemplares.

### ***Trebaruna***

Divindade mencionada na inscrição de Cabeço das Fráguas, identificada sob diferentes grafias noutras inscrições da região da Beira Portuguesa e Extremadura Espanhola, e ainda com uma presença, excepcional, de um exemplar em Cascais, na Extremadura portuguesa, nas imediações de Lisboa (Encarnação 1975).

As várias grafias que se podem identificar para o teónimo são, até então *Trebarune/a* em Cabeço das Fraguas e em Idanha-a-Velha, e *Trebarone/ Trebaronne/ Trebaronna* em Cáceres, bem como duas em Castelo Branco e, finalmente, sob a forma de *Triborunni* em Cascais. Conforme já referido anteriormente, segundo a sua análise etimológica, que a associa com o radical *treb-*, com o significado de “aldeia”, e o segundo elemento, *-aruni*, com o significado de “rio” (Tovar 1985; Prósper 2002), poderá classificar-se como próxima da terceira função duméziliana. Mas é-lhe também proposta uma relação com a segunda função, sugerida por duas epígrafes encontradas no Fundão com o mesmo oferente, sendo uma dedicada a *Trebaruna* e a outra a *Victoria*, divindade guerreira romana (Vasconcelos 1905, 268), observando-se porventura estarmos perante o exemplo de um processo linear de romanização, em que um indivíduo, no início da sua vida, adoraria a divindade que conhece e, ao longo dos anos e sob a influência romana na religião, acabaria por adorar a divindade que lhe é correspondente no panteão romano.

Fernando Curado, ao questionar a comparação entre *Trebaruna* e *Victoria* destas epígrafes do Fundão, alerta para o fato de, caso serem oferecidas pelo mesmo dedicante, tal não significar necessariamente que estas não possuíssem funções iguais, conforme se verifica em casos similares referentes a divindades de outros panteões. Na análise concreta da inscrição de Cabeço das Fráguas, observa mesmo semelhança etimológica

com a fórmula inicial *Trebopala* e compara *Trebaruna* com divindades itálicas, gregas e indo-iranianas, mais concretamente com a *Varuna* védica, à qual se atribui função de tipo guerreira.

Nestas observações cabe ainda certo destaque para a interpretação da inscrição de Cabeço das Fráguas efetuada por Untermann, atribuindo às divindade *Trebaruna* e *Reve* uma posição privilegiada, sendo, para ele, as únicas divindades que figuram no texto, o que Olivares Pedreño entende não se tratar de mera coincidência, uma vez que *Reve* poderá ser uma divindade correspondente a *Jupiter* romano e *Trebaruna* uma divindade feminina, constituindo um par soberano, considerando *Trebaruna* como uma deusa soberana, pareira de *Reve* (Olivares Pedreño 2002, 246).

### ***Laepo/ Laebo***

Esta divindade surge na inscrição de Cabeço das Fráguas e, apesar das recentes alterações propostas para a sua transcrição por parte de Untermann, mantém-se a sua interpretação como divindade local, cujo culto se terá deslocado para o sopé do monte, mais concretamente para o sítio da Quinta de S. Domingos, onde é atestada pelo testemunho de aras consagradas ao deus *Laepo*, inicialmente designado como *Caepo* por J. Leite de Vasconcelos (1905) e J. d'Encarnação (1975).

A presença de duas aras referentes a esta divindade no sopé do monte, bem como o facto de se acreditar, por documentação vestigial, que aqui se situaria em altar tipicamente romano utilizado em época posterior ao abandono do culto inicial, possibilita a interpretação que fundamenta as alterações verificadas pelos cultos indígenas face à influência romana, mas também confirma o teónimo.

Apesar da suposição de Untermann que, ao identificar *Labbo* na inscrição, o propõe como vocábulo que designa uma característica do animal referido anteriormente e não uma divindade, parece não restar dúvidas quanto à aceitação de *Laepo* e/ou *Laebo* como divindade. Esta proposta de trabalho conduz-nos à caracterização desta divindade como elemento regional, de assumida relevância, dado que o seu culto prevalece mesmo após o “abandono” do Santuário de Cabeço das Fráguas. De certo modo contrariando este registo como de teor local, Tovar (1985, 240) refere alguns paralelos europeus, como *Laepocus* na Ístria y Panónia, *Laepicus* na Dalmácia e *Laeponius -a* no Véneto; mas a distância desta localização e a impossibilidade de confirmar uma relação entre

eles, pelo contrário, mais reforça a ideia de que pelo menos na Península Ibérica se desconhecem paralelos.

*Laebo* é ainda comparado com a forma do dativo plural latino *Laribus*, comum em inscrições do Noroeste peninsular (Witczak 1999, 69), que derivaria da raiz comum, *Las-*, sem rotacismo, e com desinência indígena de tipo céltica em *-bo*, designando o dativo do plural.

As análises etimológicas parecem não adiantar muito quanto a sua função, que se entende como divindade local, contudo Curado avança com a possibilidade de se tratar de uma divindade de terceira função ligada a produção (Curado 2002, Vasconcelos 1905). Na inscrição de Cabeço das Fráguas é-lhe associado oferecido um porco, animal de destaque em conjunto com o touro, porém, segundo a ordem de oferendas tratar-se-ia da segunda divindade referida. A análise de conjunto desta divindade com as restantes levanta algumas questões, nomeadamente no que diz respeito ao seu carácter local, dado que também *Trebopala* e *Icona Loimina* só se regista apenas nesta inscrição, sendo consequentemente possíveis teónimos locais.

### ***Crougea***

A localização mais concreta que temos relativamente a esta divindade é a da inscrição de Lamas de Moledo, que conta com um paralelo próximo numa ara votiva, da freguesia de Mangualde, mais concretamente na igreja da Freixiosa, de que se desconhece a sua localização inicial. Tanto na inscrição de Lamas de Moledo como na de Freixiosa o teónimo surge seguido por um epíteto, ambos de carácter étnico (Vaz 1984, 559-561), e, apesar da diferença dos epítetos, é possível identificar que se tratar do mesmo teónimo, podendo supor que, na inscrição de Lamas *Crougeai Magareaicoi* se refere a uma divindade seguida do seu epíteto de origem étnica, mais sugerido como tal por uma indicação pervivente na toponímia das suas imediações, o *castro da Maga*, uma elevação que se avista da inscrição. Na ara de Freixiosa, dedicada a *Crouga Nilaicui*, poderíamos ter a a mesma ordem, teónimo mais epíteto, *Nilaicui*, de que se não conhece qualquer paralelo, o que se conforma a uma referência toponímica.

Não podemos deixar de referir que entre a divindade e possível epíteto não parece surgir a concordância de géneros que seria de esperar. Na tradução da ara da Freixiosa é possível verificar o seu carácter votivo: *Clementino, filho de Celto (ou*

*Céltio*), *cumpriu de bom grado seu voto a Crouae Nilaicui*, apresenta uma divindade indígena numa organização típica romana, tanto no suporte como na tipologia da epígrafe: com o nome do pai de origem indígena enquanto que filho já surge com um nome claramente de influência romana (Vaz 1984, 558).

Segundo Olivares Pedreño, tratar-se ia de uma divindade regional, baseando-se nos dois exemplares supracitados, a não ser que a mesma divindade conste numa inscrição de Ourense, atualmente desaparecida e de transcrição incerta (Olivares Pedreño 2002, 47), e numa ara de Minhotães, Barcelos, cuja identificação da divindade, CROVGIA, parece segura e ao que tudo indica seguida do epíteto *Vesucus*, a transforme em suprarregional, com relação ao noroeste e à área lusitana.

Fernando Curado apresenta novas interpretações sobre a etimologia desta divindade e dos seus epítetos, em especial para *Magareaicoi*, que entende, não como referência étnica, mas com *maga* com o significado de “semear”, atribuindo-lhe a função de *fecundadora*, que julga também aplicável à inscrição de Barcelos, onde também supõe referir-se de um teónimo da terceira função associada à proteção dos escravos, segundo a interpretação que faz desta inscrição (Curado 2002, 74). Em nossa opinião, porém *Crouga*, pode distinguir-se de *Magareaicoi*, que entendermos como entidade étnica dedicante e não como epíteto, o que será melhor entendido se observarmos que o primeiro elemento *Crouga* é claramente feminino e o segundo *Magareaicoi* nitidamente masculino.

### ***Iovea***

Surge em Lamas de Moledo, ocupando a última posição na inscrição à semelhança de *Reve* em Cabeço das Fráguas, de certo modo indicando uma hierarquia teológica. A sua transcrição nem sempre foi clara, mas a sua análise como teónimo reporta-a a uma divindade do sexo masculino associada a Júpiter pela semelhança da forma. Como resultado da análise das divindades indígenas da Península Ibérica, tem-se conseguido notar correspondências entre algumas divindades indígenas com as do panteão romano, através de um sistema de semelhanças entre funções e género dos dois grupos de divindades. O reconhecimento da uma divindade indígena comparável a Júpiter é atestada epigraficamente, como é o caso, entre outros, da ara de Marecos Penafiel, onde *Iovi* se encontra associado ao sacrifício animal, congénere ao das inscrições em estudo. O carácter indígena desta referência romana como significando

uma divindade superior pode ser atestado pela sua presença maioritária em territórios onde o processo de romanização se efetuou de forma mais lenta, não se encontrando paralelos, por exemplo, na província da *Baetica*, onde o processo foi reconhecido como mais completo e de rápida absorção (Olivares Pedreño 2002, 181-185). A sua função é, assim, observada de forma distinta da divindade capitolina romana, como pai dos deuses, mas sim com uma função de moderador, de garante da justiça, e dos contratos, inclusive dos contratos matrimoniais (Olivares Pedreño 2002, 186). A sua presença em Lamas de Moledo poderá atestar justamente o carácter contratual desta inscrição, indicando que tudo o que aí se refere parece justificar um pacto entre diferentes grupos étnicos.

Seja como for, apesar de termos afirmado, no primeiro capítulo, que as análises etimológicas pareciam distanciar-se por vezes da sua leitura como um teónimo, a sua aceitação como tal parece-nos razoável, sendo complementada não só pela oferenda de um *porcom*, mas também pela presença de um possível epíteto de carácter toponímico, *Caelobrigoi*.

### ***Harase***

Teónimo identificado em Arronches e possivelmente em duas outras inscrições, uma proveniente de Penamacor, sob a forma de *Arase*, e outra de Fornos de Algodres, como *Arasei Collovesei*, tendo em conta como hipótese de leitura a perda do H em inscrições de cronologia mais recente (Ribeiro 2010, 47).

É a primeira indicação teonímica identificada na inscrição de Arronches onde aparece depois como epíteto de *Rev-* e *Band-*, respetivamente, sob a forma de *Aharacui* e *Haracui*.

Sem deixarmos de ter presente as objeções de Ribeiro (2010), que refere um mau estado de conservação da lápide sobretudo na primeira linha da epigrafe, segundo as propostas de tradução, a *Harase* seria oferecida uma *oilam erbam*, a primeira oferenda, não sendo, assim, clara a presença de mais uma divindade que constaria do texto e implicaria, conseqüentemente, a alteração da ordem das oferendas, que, segundo a sua tradução, seria de *dez ovelhas a Harase* (Ribeiro 2010).

### ***Trebopala***

Este teónimo encontra-se apenas na inscrição de Cabeço das Fráguas e a sua análise etimológica, já anteriormente efetuada, tem merecido diversidade interpretativa. Tovar e Prósper separam os termos *Treb-* e *-Pala*, com significado de divindade protetora da aldeia, sendo-lhe assim atribuída a função de divindade local por excelência. Supondo que a ordem por que as divindades surgem na inscrição não é ocasional, mas sim hierárquica, é importante referir que *Trebopala* é a primeira divindade a surgir e a ela é oferecido uma ovelha (*oilam*). Numa comparação analítica com outras divindades indo-europeias, centrada principalmente nas semelhanças semânticas, temos a referência à divindade *Pales* romana e *Vispála* védica (Curado 2002, 72), com significado de “abrigo” para *-pala*, termo ainda hoje utilizado como sinónimo na região de Trás os Montes. A análise e tradução efetuada por Untermann é distinta das restantes, uma vez que não considera *Trebopala* como divindade, nem entende ser possível o agrupamento entre *Trebopala*, *Laebo* e *Icona Loimina* como divindades reconhecidas de forma claramente diferente de *Reve* e *Trebaruna*, que são divindades de uma amplitude geográfica muito mais alargada.

### ***Icona***

Este teónimo, presente em Cabeço das Fráguas, oferece uma série de dúvidas, dado que surge unicamente sob esta forma nesta inscrição, e não conta com outros paralelos conhecidos. As principais questões prendem-se com o facto deste vocábulo poder ser interpretado como um teónimo ou não. Segundo Prósper (2002), o animal que lhe é oferecido será uma “porca prenhe”, o que lhe confere uma função fecundadora. Quanto a *Icona*, conforme referido anteriormente (Tovar 1985; Prósper 2002; Curado 2002), é de destacar a assimilação de *Icona* com a deusa celta *Epona*, de que discorda Fernando Curado (2002, 72), na análise do radical *icc-* que pondera com possibilidade de se tratar de uma relação com “cura, remédio” associando-o à terceira função. Witczak (1999, 67) também associa *Icco-* lusitano com *ékuos* indo-europeu, que significa “cavalo”, interpretação que se torna mais apelativa quando analisarmos o seu epíteto *Loimina*, classificado por Schmidt como um adjetivo que se traduz *brilhante*. A sua associação ao *ékuos* é também mencionada por Alarcão (2001, 317), reportando-a a *Arentia*, uma vez que esta surge precisamente no Sabugal juntamente com o epíteto *equotullaicensis* associado a um topónimo que se interpreta como *terra ou vale dos*

*cavalos*, relacionando diretamente este facto com a posição de *Icona Loimina* na inscrição de Cabeço das Fráguas, com abertura para duas possibilidades de análise: a de se tratar da divindade tutelar de um *populus*, e, neste caso, dos *Lancienses Transcudani* considerando a sua posição hierárquica na inscrição ou, em igualdade com *Laepus* e *Trebopala* desempenhando funções de divindades locais tutelares de um *castellum* desse *populus* que seria assim constituído por três *castella*. Nestas circunstâncias, é sugestiva a associação de *Icona* a este “vale dos cavalos” descrito como epíteto de *Arentia* (Alarcão 2001, 316). Nesta ordem de ideias, optamos por considerar *commaiam* com o significado de “égua”.

O mesmo epíteto aparece também na inscrição de Arroyo de La Luz I transcrito de modo muito semelhante como *loemina*, podendo assim contar-se como um paralelo considerável na análise teonímica desta série de inscrições.

### **2.3. Os sacrifícios e a tradição indo-europeia**

A religião indígena do noroeste peninsular é muito difícil de ser caracterizada e analisada de forma individual dadas as barreiras geográficas de que dispomos. A dispersão dos teónimos e o facto de estes relacionarem de uma forma mais íntima os povos castrejos do noroeste e os povos das Beiras e Extremadura espanhola, levanta também questões na organização do seu culto, que desconhecemos em parte, no período proto-histórico. As informações de que dispomos sobre as manifestações religiosas antes da presença romana, são poucas, principalmente porque o seu culto possuiria uma organização distinta com um número de vestígios arqueológicos muito inferior. O que leva inclusive as fontes clássicas a referirem que algumas etnias não possuíam cultos religiosos. Temos o exemplo de Estrabão que descreve uma ausência de culto na *Gallaecia* (Estrabão 3:4). Ou mesmo a sua descrição de rituais de sacrifícios humanos entre os lusitanos, que poderia muito bem referir uma realidade extraordinária associada a um período de guerra, ao contrário das manifestações que temos nas inscrições já num período de relativa pacificação, porém de grandes influências romanas. O que nos permite afirmar que os cultos pré-romanos seriam, muito provavelmente, realizados por povos que exultavam as forças da natureza através de um culto discreto, isto se comparado ao romano. As manifestações realizar-se-iam em santuários ao ar livre, com estruturas cujos vestígios arqueológicos não são tao facilmente identificáveis como os



romanos. Posteriormente, e já numa fase de plena aceitação romana, introduz-se uma forma de culto, onde se verifica a presença de onomástica indígena e romana, como uma qualidade de realidades distintas juntas pela necessidade de expressão. São estes os vestígios que na verdade nos propomos estudar, fruto da interação de duas realidades religiosas que se sobrepõem num período de transição.

Uma análise minimamente segura, refere-se á presença de sacrifícios animais com vestígios na Península Ibérica tanto na Idade do Ferro como é testemunho por exemplo o Bronze de Castelo Moreira (Celorico de Basto), como num período de plena romanização como o Santuário de Panoias (Blázquez 1995, 53). Também em Cabeço das Fráguas parece ter existido um santuário indígena. O seu longo período de ocupação parece ter culminado posteriormente na inscrição aqui estudada e que descreve um sacrificio animal identificado com *suovetaurilium romana*, e que possivelmente representava as cerimónias que realizavam anteriormente à sua gravação. No santuário de Panóias em Vila Real, estaríamos perante, inscrições que descrevem um período de grande influencia romana apesar da onomástica indígena, e descrevem o processo de sacrificio juntamente com uma sequencia de recipientes retangulares escavados na rocha alguns ligados por canais. Também a inscrição de Marecos em Penafiel representa um testemunho importante, foi encontrada numa ara na freguesia de Marecos apesar de se desconhecer a sua proveniência é de esperara que não se tenha deslocado muito. Neste momento encontra-se no Museu de Sobral Mendes em Penafiel. As dificuldades na sua transcrição são fruto do desgaste da pedra. As divindades presentes e a quem eram oferecidos os animais mencionados, demonstram a parceria entre o culto indígena e o romano mencionando a divindade feminina inicialmente identificada como *Nabicca/ Nabia* e *Júpiter* (Encarnação 1975, 244-245). J. M. Blazquez apresenta a seguinte proposta de tradução *A la excelente virgen y la ninfa de los danigos, Nabia Corona una vaca, un buey; a Nabia un cordeiro; a Jupiter un cordero, un ternero; a urgos un cordero; a Lida una bicha. Se há procedido a los sacrificios por un año en el santuario, el 9 de abril del año 147, siendo cónsules Largo y Mesalino y mandatários Lucrecio Vitulino y Lucrecio Sabino Póstumo Peregrino* (Blázquez 1981, 184). A presença de *Nabia*, duas vezes distintas, uma acompanhada pelo etnónimo *Corona* ao qual é oferecido um boi e uma vaca, e uma segunda vez sem epíteto sendo-lhe oferecido um cordeiro, apresenta uma análise interessante uma vez que parecem tratar-se de duas entidades distintas e não a mesma divindade. Sendo que *Nabia Corona* estaria em

destaque com a oferenda dos animais de maior porte e com maior valor sacrificial, inclusive em relação a *Júpiter* com o cordeiro e bezerro associados. Ao todo estariam presentes a sacrifício: uma vaca, um boi dois cordeiros, um bezerro e um animal. A presença de uma data poderá significar que estamos perante uma cerimónia regular, possivelmente até anual (Blázquez 1981, 184). A referência a uma data pode também significar um evento único, indicando que este ritual foi realizado apenas nesta data para sinalizar algum evento, de qualquer das formas é fruto de uma manifestação com tradições indígenas. Este tipo de problemática, pode também ser transportada para os rituais descritos nas inscrições de Cabeço das Fráguas, Lamas de Moledo e Arronches apesar de não se encontrar nas inscrições nenhuma indicação temporal. Acreditamos, no entanto, que a regularidade destas cerimónias se encontra relacionado com o número de epígrafes, isto se partirmos do princípio que todos os grupos adotaram o sistema de escrita para sacralizarem os seus rituais e que não optaram pela sua realização da mesma forma que realizavam até então. É possível ainda verificar que ao contrário dos dois exemplos verificados anteriormente, nenhuma das inscrições em estudo apresenta uma divindade do panteão romano apesar de sofrerem a sua possível influência na organização do culto.

Outra das questões, diz respeito, às pessoas que assistiam e realizavam estas cerimónias com sacrifícios animais normalmente apelidadas de hecatombes. Possivelmente realizavam-se num local sagrado com a presença de um mesmo grupo ou representariam uma oportunidade para os vários grupos reforçarem as suas relações através da adoração às mesmas divindades?

No seu significado mais lato, o sacrifício animal surge com a necessidade de iniciar uma troca de favores, uma oferenda, que pretende apaziguar futuros problemas para que os deuses se sintam tentados a retribuir. Os animais que aparecem nas inscrições parecem surgir associados a adjetivos que lhes atribuem características. Segundo Simón e Alfayé *The sacrificed animals were selected according to species, sex, age and perhaps also skin colour* (Alfayé-Simón 2008). Relativamente às epígrafes, e apesar da discussão gerada pela tradução das mesmas, existem grandes probabilidades de alguns animais se encontrarem associados a adjetivos. Podendo tratar-se de um tipo semelhante de cerimónia que perdura através da escrita “... *did have a commemorative content and did solemnize (occasional or regular) rituals making them permanent through writing.*” (Alfayé-Simón 2008, 291). Este facto que aqui mencionamos poderá

ser relacionado ao facto de elas se encontrarem num alfabeto latino. Será esta ideia de perduração uma influência romana? Qual será o verdadeiro conceito pré-romano presente nelas?

Numa análise comparativa das seis epígrafes em destaque, é possível observar a semelhança de suporte entre Cabeço das Fráguas e Lamas de Moledo, dado que ambas se encontram inscritas em monólitos de granito de grandes dimensões que em princípio indicam a presença de um santuário ao ar livre, encontrando-se as restantes em lajes. No caso específico da inscrição de Cabeço das Fráguas, estamos perante uma descrição do tipo *suevetaurilium* romana identificada por Tovar (1985). Já em Lamas de Moledo e Arroyo de La Luz II a presença de uma fórmula inicial de influência romana poderá representar um tipo de cerimónia distinta. Também a inscrição de Arroyo de La Luz II, com carácter mais indígena, poderá ser estudada de forma semelhante (Villar-Pedrero 2001). A fórmula inicial de Lamas de Moledo, traduzida como, “*Rufus e Tiro escreveram... (Rufus et Tiro scrip servnt)*” (Curado 2002), é semelhante em Arroyo de La Luz II sob a forma de “*Ambatus scripsi*”. Os termos semelhantes *scripsi* ou *scrip serunt* estão traduzidos sem dificuldade sob a forma de, “*escreveram*”. Porém o significado pode ser adaptado ao texto. A função de *Rufus*, *Tiro* e *Ambatus*, dentro do contexto poderia não significar “*escreveram*” mas “*determinaram*” (Vaz 1995). Ou como indicador de presença na cerimónia como os mediadores entre os homens e os deuses, “*...custores of the traditional res sacra*” (Alfayé-Simon 2008, 297).

Na inscrição de Cabeço das Fráguas refere-se uma ovelha ou carneiro atribuído a *Trebopala*, um porco ou leitão a *Laebo*, ovelha ou carneiro a *Trebaruna* e um touro a *Reve*. Curado defende que “*comaiam Iconca Loimina*”, que se encontra entre *Labbo* e *Trebaruna*, se pode traduzir como “*uma vitela a Iconca Loimina*”, ou então Blanca Prósper que propõe a seguinte tradução “porca grávida” (Prósper 2002). Tal como anteriormente mencionado o ritual de tipo a *suovetaurilium* romana ou *sautrâmanî* indiana ou mesmo a *Tryttoía* grega, são cerimónias reconhecidas dos povos indo-europeus, analisadas segundo a teoria de Dumézil iniciada em 1958. Esta consiste na divisão das sociedades de origem indo-europeia se regiam por três funções na sociedade 1ª sacerdotal, 2ª guerreira e a 3ª produtora ideologia que se aplicava também a organização das divindades consoante a sua função (Eliade-Couliano 1993,162). Numa comparação entre o ritual descrito na inscrição e uma *suovetaurilium*, Maria João Santos (2008) apresenta uma análise de comparação realçando as diferenças entre elas.

Segundo a autora as questões principais prendem-se ao facto de nestes rituais existir a presença evidente de um grupo de animais específico. Na *suovetaurilium* está presentes o porco o carneiro e o touro, e na *sautramani* estão presentes o bode, o carneiro e o touro. (Santos 2008, 254) A segunda problemática surge com os deuses a que se encontram dedicados os sacrifícios e a sua ordem. Em ambos os sacrifícios a divindade principal é de segunda função *deus da guerra* ao qual é dedicado o touro, os restantes são dedicados a divindades de terceira função. No caso de Cabeço das Fráguas temos a presença de uma ovelha, um porco uma vitela ou uma porca grávida e um touro que se encontra dedicado a Reve, que ao que tudo indica não é uma divindade guerreira.

Na inscrição de Lamas de Moledo, existem traduções distintas, porém a presença do porco parece incontestável entre os autores. Uma das possibilidades consiste na descrição de um sacrifício do animal associado a um pacto territorial (Prósper 2002; Untermann 2002), onde estariam presentes os *Veaminicori*, os *Magareaicoi*, *Petravioi* e os *Caelobricoi* identificados como povos que figurariam no *ex voto* (Vaz 1995). Também as transcrições incertas permitem levantar dúvidas sobre a presença de outros animais na inscrição, segundo Fernando Curado é possível identificar um cordeiro ou anho em *ancom lamaticom* e quanto ao possível T situado no final da 9ª linha poderá corresponder a um touro. Os autores que identificam a tríade de animais nesta inscrição, verificam paralelismo com a inscrição Cabeço das Fráguas. As diferenças prendem-se ao touro, em destaque na inscrição de Cabeço das Fráguas, atribuído a Reve, enquanto em Lamas de Moledo essa posição está sugerida para o porco. Sendo assim os animais seriam oferecidos às divindades pela seguinte ordem: cordeiro oferecido a *Crouga Magareaicoi*, touro oferecido a *Petravius* e por fim o porco a *Jovea Caelobrigus* (Curado 2002, 73; Silva 2011, 338). A presença do touro é posta em causa pelo autor que acredita ser precipitado atribuir ao T a presença do touro, *a actual ultima letra 9 é um T.... logo a seguir, não é impossível ter estado gravado mais uma letra... de qualquer modo, infelizmente, nunca seria possível a forma tarom/taurom: “touro”, como no Cabeço das Fráguas* (Curado 1989, 352). Desta forma resta a dúvida se estaríamos presente uma tríade de animais ou um sacrifício com dois animais o *ancom* e o *porcom*.

Na inscrição de Arronches é possível observar uma disposição diferente. Os animais precedidos pelo numeral em latim X ou XX. Segundo a tradução de Encarnação et alii (2008) estariam presentes na cerimónia de sacrifício duas vezes dez

cordeiros ou ovelhas, mais um cordeiro ou uma ovelha, o que daria um total de vinte e um cordeiros ou ovelhas, e possivelmente TAV situado no final da terceira corresponderiam a dez touros. O início da inscrição encontra-se impercetível, porém é possível distinguir o numerário XX acrescentando vinte animais de identidade desconhecida, o que corresponderia ao todo a cinquenta e um animais. Um sacrifício desta dimensão, encontra paralelos no altar de Castrejón de Capote (Espanha), onde através de intervenções arqueológicas foi possível observar a presença de esqueletos de animais que terão sido intervencionados pelo fogo e mais concretamente que apresentavam divisões dos esqueletos que seguiam uma certa ordem de porções. Os estudos efectuados aos esqueletos, possibilitou a identificação de bovinos, ovicaprinios e suínos entre outros animais selvagens como o veado e o javali. Nas espécies domésticas foi possível verificar que existem a presença de machos e fêmeas e também de animais com menos de 18 meses nos bovinos, de ovelhas juvenis nos ovicaprinios e de leitões nos suínos, o que de certa forma contribui para a percepção de cerca de vinte e um animais, apesar de este número representar a metodologia de análise dos restos ósseos adotada pelo autor (Berrocal Rangel 1994, 290-292; Santos 2008, 263). A presença de elementos cerâmicos e metálicos sugere um banquete ritual, uma cerimónia abrangente a um grande grupo de indivíduos. Segundo a descrição do autor *cerimónias publicas en las que se realizaron ofrendas cárnicas, com asados y cocciones, acompañadas de libaciones, supuestamente etílicas, y de la quema de sustancias aromáticas y sicotrópicas* (Berrocal Rangel 1989, 256). A zona do santuário situa-se inserida no povoado com uma cronologia aproximada entre os séculos V e I a.C., o seu abandono parece encontrar-se associado às atividades bélica das guerras lusitanas e ao que tudo indica nos inícios da última fase de ocupação num período de abandono das principais estruturas e presença crescente de materiais romanos verifica-se um enterramento de cerâmica ritual, como representante de um local sagrado apresenta no período romano manifestações religiosas com materiais e divindade já de identidade romana mas ainda possuindo um certo carácter indígena (Berrocal Rangel 1989, 259). O exemplo deste santuário no sul da Extremadura espanhola numa região apontada pela presença celta é possível verificar a presença de rituais com animais e também a prevalência num período romano, porém com apenas uma única utilização identificada, e esta já bastante alterada das verificadas nas épocas anteriores mas acima de tudo da percepção das informações disponíveis através de uma intervenção arqueológica bem estruturada estrategicamente.

Será possível considerar a enumeração dos animais ou a sua quantidade, como um dado importante na compreensão da tipologia específica dos sacrifícios descritos nas inscrições e que se destinariam a um grande número de espectadores. Ou tratar-se á de uma exceção do sacrifício de Arronches? O facto de esta não se encontrar *in situ* e portanto providenciado de contexto, o que possibilitaria o conhecimento mais extensivo da sua dimensão. Será possível afirmar que estamos presente um hecatombe, uma cerimónia de sacrifícios com um grande número de animais. As restantes inscrições não recorrem à enumeração animal, mas sim ao tipo de, o que não significa obrigatoriamente que estamos presente a apenas um exemplar. Porém numa perspectiva realista o facto é que não há referências que possam considerar que todos estes rituais são iguais mas sim que cada um acrescenta pormenores distintos. Desta forma enumeramos os animais que poderiam figurar em cada um destes rituais através da sua menção nas inscrições, na tentativa de compreender melhor o aspeto social destes rituais, o aparecimento da enumeração em Arronches demonstra uma hipótese de análise que consiste em arranjar um valor aproximado de quantas pessoas se podiam alimentar dos animais mencionados.

A intervenção dos animais nas inscrições em estudo sugere um novo campo de abordagens que podemos utilizar na busca para uma melhor compreensão das inscrições em estudo. O facto de não restarem dúvidas da menção de vítimas animais nas inscrições de Lamas de Moledo, Cabeço das Fráguas e Arronches, como se pode observar na tabela 11 contrastando com os três exemplares provenientes de Arroyo de La Luz. No caso das inscrições desaparecidas a sua transcrição e o facto de número I se encontrar fragueumentada pode justificar a sua ausência, bem como no caso de Arroyo de La Luz III cujos danos na laje deixam antever um campo epigráfico incompleto. O principal propósito para uma análise zoológica dos suínos, ovinos e caprinos, e bovinos, no presente trabalho, deve-se não ao facto de a sua presença ser uma constante em todas as epígrafes em estudo mas por estas parecerem desempenhar um papel de preponderante nos três exemplares mais completos.

Na perceção da sua utilização nos rituais de sacrifício, deparamo-nos com referências linguísticas, que antecedem ou seguem as designações gerais, que são interpretáveis como termos que conferem uma qualidade que os torna próprios para serem oferecidos aos deuses.

Numa observação geral de âmbito geomorfológico e etnográfico, podemos afirmar que as regiões delimitadas pela presença destas inscrições são propícias à criação de gado e que a pecuária e transumância fazem parte da realidade dos povos que têm vindo a habitar este território.

A relação entre o homem e o animal é facilmente identificada desde os tempos pré-históricos, culminando com a domesticação de alguns animais selecionados pelas suas qualidades que funcionam como auxílio à atividade do homem, manifesta tanto na esfera do quotidiano/social como também no ritual/religioso. Neste campo, pode verificar-se através de: sacrifícios de animais nas cerimónias religiosas, como heróis míticos ou animais sagrados, normalmente relacionados com a sua proteção através da aparição dos deuses sob a forma destes animais.

O animal escolhido para sacrifício é portador de certas características, como a idade, cor, função e género, que o tornam ideal para ser atribuído à divindade a que vão ser dedicados, ou então ao pedido ou troca que se pretende realizar, como refere Jean Chevalier (1994, 580): *O sacrifício está ligado à ideia de troca... Quanto mais precioso for o objeto material oferecido, maior será a energia espiritual recebida.* É possível interpretar ainda que os animais eram atribuídos de forma concreta a cada divindade para enaltecer a sua importância na cerimónia, como, por exemplo, se tem verificado em Cabeço das Fráguas no sacrifício do *taurom ifatem*, o touro semental, a *Reve*.

Revelando posição de destaque, o touro é o animal de sacrificio por excelência, sendo conhecidos rituais de sacrifícios nos povos de origem indo-europeia, que o mencionam entre outros animais claramente identificados como *porcom/porgom* e *oilam/oila*, correspondendo a “porco” e “ovelha” respetivamente, constituindo em conjunto o *suovetaurilium*. Não descartamos a presença de outros animais neste estudo de casos por dificuldades de carácter linguístico e das condições de transcrição e leitura, como é o caso de Arroyo de La Luz II, que podem dificultar a sua identificação. Considerando a hipótese de ainda não estarem identificados de todo ou então objeto de identificação duvidosa, como é o caso de *commaim* enquanto possível animal atribuído a *Icona Loimina*, divindade reconhecida com algumas reservas na inscrição de Cabeço das Fráguas, o mesmo se podendo verificar em Lamas de Moledo na transcrição de *ancon lamaticom* identificado por alguns autores como “cordeiro” seguido de um adjetivo possivelmente relacionado com a sua qualidade doméstica (Curado 2002).

A tríade dos animais associados a sacrifícios do tipo *suovetaurilium*, centra-se, assim, na oferta de bovinos, suínos e ovinos/caprinos. Este conjunto de animais fornecia no quotidiano das populações uma série de riquezas, alimentares, de vestuário, económicas, sociais e religiosas. Na alimentação, o leite e seus derivados, a carne e a gordura faziam parte da sua principal dieta. As peles, ossos e cornos, eram utilizadas para vestuário e utensílios ou como forma de intercâmbio, que os próprios animais assumiam como riqueza permanente.

A consciência desta relação homem/animal é reconhecida em todos os aspetos a partir dos quais podemos adquirir informações sobre o passado. Limitando a nossa observação às proximidades geográficas destas inscrições, podemos observar, como informação primordial paradigmática, as gravações fantásticas com representações de animais na arte rupestre pré e proto-histórica na arte do Vale Côa/ Siega Verde.

É possível verificar também através dos estudos realizados a varias espécies que alguns animais são nativos de uma região e que posteriormente foram domesticados e transformados, enquanto outros foram introduzidos já numa fase domesticada. Temos como exemplo da primeira hipótese o porco, que ainda hoje pode ser encontrado no território na sua forma selvagem (javali) e domesticada. A preocupação de estudos zoo arqueológicos e a preocupação crescente da recolha e registos dos fragmentos ósseos nas intervenções arqueológicas vem permitindo um desenvolvimento da perceção sobre a quantidade mas principalmente da diversidade das espécies e da sua relação com os diferentes períodos, cumprindo referir o papel desempenhado com o projeto CIPA e o seu laboratório de arqueozoologia criado nos finais do século XX. Sem descartar o trabalho de João Luís Cardoso que desde 1986 incita esta preocupação nos seus trabalhos (Cardoso 1996, 160).

São vários os conhecimentos que se podem obter do resultado das análises deste projeto, nomeadamente, a perceção mais clara sobre a relação do homem com o animal e do género dos animais, conforme se contam mais fêmeas ou mais machos, a idade de abate, que em idade adulta propícia maior aproveitamento de carne e materiais derivados, e ainda a forma de abate, identificada através das marcas nos ossos de elementos cortantes conotados também com o desmembramento do animal.

As principais dificuldades na análise arqueozoológica prendem-se com o fato de o objeto de estudo se encontrar muito fragmentado e incompleto, sendo por vezes difícil



compreender as diferenças entre espécies semelhantes, como, por exemplo, entre ovídeos e caprinos e mesmo distinguir o porco doméstico do selvagem (Moreno Garcia *et alii* 2008, 191-192). Um dos estudos realizados na Beira Alta, mais especificamente nas estações arqueológicas do Prazo e Rumanzil I e II de Freixo de Numão (Guarda) no período compreendido entre o séc. I ao V d.C., é possível verificar que em todos estes locais se conseguem identificar várias fases de ocupação, permitindo fazer uma análise comparativa diacrónica da incidência dos animais num mesmo local. As espécies maioritariamente identificadas são bovinos, ovinos/caprinos, suínos e, em menor quantidade, exemplares de cavalos, veados e coelhos (Costa 2008). Apesar de este estudo não dizer respeito às imediações das inscrições, as referências epigráficas correspondem genericamente a esta amostra de fauna regional. Como se evidencia na tabela 11.

<b>Inscrição</b>		
<b>Cabeço das Fráguas</b>	<i>oilam;</i>	Ovelha
	<i>oilam usseam</i>	Ovelha
	<i>porcom</i>	Porco
	<i>(comaiaim)</i>	Vitela?
	<i>taurom ifadem</i>	<i>Touro semental?</i>
<b>Lamas de Moledo</b>	<i>Ancom Lamaticom</i>	Cordeiro?
	<i>Porcom</i>	Porco
	<i>T (?)</i>	Touro (?)
<b>Arronches</b>	<i>oilam erbam</i>	Ovelha ou cordeiro
	<i>oila</i>	Ovelhas?
	<i>TAV(...)</i>	Touro

**Tabela 11** – Quadro com a enumeração de animais.

Nesta leitura podemos observar a distribuição dos animais nas respetivas

inscrições e ainda, a partir da sua análise linguística, observar identidade de designações e porventura morfologia semelhante dos termos nas três inscrições, como acontece com *oilam erbam* na inscrição de Arronches, em que *erbam* é interpretada como uma característica da idade do animal. Nestes termos, os seus nomes (porcom, oilam, taurom) representam o significado genérico da espécie (suídeos, ovicapridios e bovideos) enquanto os adjetivos indicaram o seu género ou idade.

O gado bovino pertence á família dos mamíferos ruminantes artiodáctilos com cornos. Dos quais se faz a distinção entre: boi, vaca, touro bezerro. Em Portugal é possível identificar raças características de algumas regiões. Destacam-se seis que se crê que subsistam no território português há já muito tempo apesar da introdução de novas espécies: *A raça minhota ou Galega*, *a raça barrosã*, *a raça mirandesa*, *a raça arouquense*, *a raça alentejana*, *a Raça brava do ribatejo* (Grande enciclopédia Portuguesa Brasileira, vol. IV., 826-830).

**Boi:** do latim *bos, bovis*. Termo que caracteriza “ touro castrado e de mais de um ano e meio” (G.E.P.B, vol. IV, 826), altura em que deixa de ser bezerro. É um animal com grande poder de tração, utilizado maioritariamente pelo homem no trabalho agrícola e utilizado como meio de transporte. Com a sua morte exploram-se os seus produtos como a carne e pele. As características que definem o animal estão ligadas á condicionante das diversas raças e aceitando que características ligadas a sua compleição aptidão e mesmo em relação ao pelo e cor, na altura em que foram mencionadas nas epigrafes.

Animal de grande importância, uma vez que, para além da sua carne e pele providência ajuda no trabalho mais pesado. As referências à sua existência no mundo religioso são antigas, desde os povos indo-europeus, bem como na América e Africa. Temos como exemplo a Índia onde é considerado um animal sagrado. A sua posição varia consoante a sociedade ou como animal sagrado, como representação de uma divindade, como herói mítica ou como espécie ideal de sacrifício aos deuses, sem nunca descartar a sua posição como importante instrumento de trabalho e rendimento nas sociedades antigas. Apesar de não lhe atribuírem nenhuma função religiosa, como é o caso do cristianismo, figuram no livro sagrado como várias referências de momentos sagrados.

**Vaca:** Do latim *vacca, bos femina*, é a fêmea do boi ou touro. A sua compilação é muito

semelhante a do boi: para além de servir como animal de trabalho é também produtora de leite, o que enriquece a alimentação do homem. A vaca turina é uma das mais conhecidas vacas leiteiras existem, contudo outras como é o caso da produção de leite não se verifica durante o ano todo (365 dias), verificando-se normalmente 300 dias após o nascimento de uma nova cria. Encontrando-se também sujeita ao tipo de alimentação e tratamento a que a vaca é sujeita, e referindo uma característica temporal, nos períodos mais quentes do ano a secreção láctea diminui consideravelmente. (G.E.P.B, vol.33, 640-649).

É um animal que se encontra associado à pureza juntamente com as vitelas ou bezerros. No antigo Egipto não podia ser vítima de sacrifício como os bois porque estava divinizada pela deusa Isis. No caso concreto da Hispânia esta surge associada à lua como fonte de fecundidade e renovação (Blazquez 1981, 190).

**Touro:** Do latim *taurus* ou *taurom* do tipo *bos taurus*. É um animal com o temperamento diferente do boi e pode também ser apelidado de touro selvagem ou bravo. Típico da península ibérica, foi introduzido pelo império espanhol na América do Sul. Atualmente ainda é de grande importância na tradição tauromáquica. Chega à puberdade entre os dez e os doze meses. Gradualmente, consoante a sua idade, o touro pode ser apelidado de mamão, quando ainda mama, anejos, até á idade de um ano, bezerros, quando atingem os dois anos, e novilhos aos três anos de idade. Quando ultrapassam esta idade são então apelidados de touro. É a partir da fase de novilho que começam a ser selecionados para a sua função, ou de fecundador ou então para usufruto da sua carne. Apesar de aos doze meses já se encontrarem aptos para procriar, a altura ideal para iniciarem tal função é aos três anos de idade. O touro peninsular caracteriza-se de diversas formas consoantes as suas características físicas, pelagem e compleição, e também de lida. De uma forma geral este caracteriza-se por ter um tronco cilíndrico, ventre pouco volumoso, pernas curtas, pelo curto e lustroso, cabeça e orelhas pequenas e cornos pontiagudos (G.E.P.B, vol.32, 359-365).

Um animal escolhido para sacrifício por excelência, e normalmente quando sacrificado e associado a outros animais, desempenha um papel de destaque. Talvez pela ideia de força e violência associado à virilidade. Na Grécia encontram-se associados a *Poseidon*, o deus dos mares, que também em si encerra a violência dos oceanos e das tempestades. Também o deus *Indra*, deus védico associado a *sautramani*,

é associado ao touro, de cariz celeste nas religiões Indo-europeias. O touro é assim considerado pelo seu poder de fecundidade e virilidade, ou pela sua função guerreira, sendo considerado um animal destemido e forte (Chevalier-Gheerbrant 1994, 650-653). *Dionísio*, o deus romano associado à virilidade e fecundidade das colheitas, se encontra relacionado o touro. Apesar de não se verificar nenhuma associação direta com a sua representação na Hispânia. Aqui o touro apresenta-se como símbolo de força fecundadora associado às crenças astrais de imortalidade (Blazquez 1981, 190). Quanto à sua representação epigráfica queremos destacar a sua presença na inscrição de Cabeço das Fráguas, *taurom*, e também a sua possível verificação na inscrição de Lamas de Moledo e Arronches sob formas mais abreviadas T. e T.AV, respetivamente. Recentemente, Antonio Rodríguez Colmenero (2012, 93-94), reporta o achado de duas epígrafes num troço da muralha de *Bracara Augusta*. No denominado *Altar n.º 2* é possível verificar a presença do touro sob a forma de *tavrvm* apresentando uma morfologia muito semelhante às anteriormente referidas.

**Bezerro:** em latim *vitulus*, é cria da vaca, até atingir mais ou menos um ano de idade (G.E.P.B, vol.4, 630). Do momento em que nasce até aos três meses deve exclusivamente alimentar-se do leite da mãe, sendo que a partir dos dois meses aproximadamente deve acompanhá-la no campo para se começar a habituar à pastagem. O desmame depende também da raças, podendo variar por vezes entre os quatro a cinco meses e deve ser realizado progressivamente e não de forma repentina. Num processo não introduzido, o bezerro naturalmente deixa de se alimentar de leite e começa a imitar a mãe aos poucos no campo o que transforma estes prazos em períodos mais alargados.

É possível identificar em Portugal principalmente duas raças: a bizarram do tipo céltico e o porco preto ou alentejano do tipo ibérico. O porco preto é característico principalmente do Alentejo enquanto o porco bizarro é principalmente característico do norte e centro do país (a norte do tejo). Estas duas raças autóctones em Portugal são acompanhadas por outra série de raças introduzidas e aprimoradas através de cruzamentos. Existe também uma raça selvagem, o proco bravo ou javali, que faz parte da realidade peninsular. Como já referido anteriormente por vezes é difícil fazer a distinção entre porco e javali, referimos assim estudos que apontam para o facto de o javali na região oeste apresentar dimensões mais reduzidas e mais semelhantes ao porco, enquanto o javali do este da península apresenta um tamanho superior (Albarella et alii 2005, 28).

O porco do tipo céltico, é assim apelidado devido a sua antiguidade e presença no mundo céltico. É um animal que se encontra sob o nome de raça Bizarram, criado normalmente num espaço fechado em oposto a criação do porco alentejano. A sua criação é mais lenta que as espécies inglesas, e apresenta as seguintes características físicas: uma pelagem malhada preta e branca e pele grossa, a sua estatura são caracterizadas por pernas altas e tronco musculoso com pouca gordura, cabeça comprida e orelhas grandes e descaídas. É um animal que pode atingir 1,5 metros de comprimento e 1 metro de altura, apresentando um comportamento vagaroso e sedentário. O porco do tipo alentejano da família do porco ibérico situado no sul de Portugal é criado tipicamente ao ar livre. As suas principais características são: pelagem de cor negra, estatura mediana de ventre descaído, é um animal de tronco musculado com grande parcela de gordura e membros mais curtos que o bizarro. A sua cabeça é comprida e fina com orelhas pequenas e triangulares. O seu comportamento é mais ativo e ágil. A sua alimentação baseia-se essencialmente na bolota.

**Porco:** Em latim *sus*, existe praticamente em todo o mundo exceto em climas extremos. Não apresentando nenhuma função de auxílio nas atividades do homem, é porém uma fonte de alimento muito rica aproveitado desde a carne até ao sangue. (G.E.P.Bvol.22, 515)

**Porca:** do latim *sus*, *femina sus* é a fêmea do porco e nas suas características físicas dependem, como referido anteriormente, do tipo de raça. As fêmeas destacam-se pelo seu papel de reprodutoras e variam o número de crias por gestação consoante a raça. O leite de porca é utilizado também nalgumas civilizações, não tanto para a sua ingestão mas pelas suas propriedades medicinais. A porca apresenta uma perspectiva oposta à do porco que normalmente é símbolo da sujidade e sofreguidão, por seu turno a porca grávida ou com crias simboliza a prosperidade e abundância, associada por exemplo á deusa Nut no antigo Egipto (Chevalier-Gheerbrant 1994, 650-653).

**Leitão:** do latim *porcellus lacteus*, ou *lacteus porcus*, inicia o desmame aos dois meses, aos três meses é apelidado de báculo.

Os carneiros em Portugal derivam principalmente de duas raças europeias domesticadas: o bardoleiro e o merino. Apesar de em contexto arqueológico, devido ao tamanho dos restos animais seja difícil distinguir com clareza o ovino e o caprino, estes observados por um prisma zoológico apresentam varias diferenças, tanto na sua análise

física como no seu significado no mundo religioso. Estes animais são ainda hoje criados em regime de pastoreio e pertencem aos principais animais utilizados nas rotas de transumância.

**Carneiro:** Em latim *ovis*, com a domesticação este perdeu certas características, tanto no seu aspeto físico como de comportamento, que o caracterizam no seu estado selvagem. O homem recorre á sua carne, mas também ao pelo, que pode ser tosquiado sem o matar. Apresenta uma pelagem lanosa que pode variar entre tons brancos e castanhos consoante a sua raça, apresenta cornos angulosos, e enrolados sobre si, também com particularidades distintas consoantes a raça. É ainda possível verificar que em certas raças ou sub-raças apenas os carneiros os possuem, enquanto noutras ambos os sexos detêm cornos. O carneiro entra na idade adulta aos dois anos de idade, a sua função de reprodutor não deve iniciar antes deste período, e ao contrário das ovelhas também não deve ser muito prolongado uma vez que perdem certas características (G.E.P.B, vol.5, 967-969). A sua presença no mundo religioso é notada desde o antigo Egipto como animal consagrado ao deus *Ammon* o deus do sol, ou então na mitologia grega representado com *Hermes* o deus pastor. Este é associado como símbolo da luz em contraste com o bode (Chevalier-Gheerbrant 1994, 650-653).

**Ovelha:** Do latim *ovis*, fêmea do carneiro possuindo as mesmas características físicas que este. O seu leite também é muito apreciado juntamente com a lã e a carne. A ovelha inicia o seu período fértil entre os doze e os quinze meses de idade (G.E.P.B, vol.19, 834-835) facto que mais uma vez depende da sua raça.

**Cordeiro:** Em latim *agnus*, é a cria da ovelha, o período de desmame varia consoante as características do animal e da alimentação da progenitora, mas normalmente corresponde a um período de noventa dias.

Existem algumas sub-raças características portuguesas, das quais destacamos uma que hoje se encontra extinta. Habitante das montanhas do norte de Portugal, a cabra montês, também conhecida por cabra do Gerês (*capra pyrenaica lusitânica*). Possui cornos caracteristicamente distintos dos seus semelhantes atuais. Mencionamos também a cabra da Serra da Estrela, de grande corpulência, cornos pequenos, e pêlo comprido e sedoso.

**Bode:** Em latim *caper* o bode é o masculino da cabra, apresentando características

semelhantes a esta. Porém é possível distingui-lo através da forma dos seus cornos e pelagem que lhe cresce em forma de “barba”. Só deve iniciar a sua função de reprodutor a partir dos dois anos de idade. (G.E.P.B, vol.4, 315-316).

**Cabra:** do latim *capella* ou *capra*, é a fêmea do bode. É um animal ágil, e de pelagem que apresenta variações de cor e tamanho consoante a raça ou tipo. Este animal oferece ao homem, para além da sua carne, um leite muito rico. A cabra atinge a idade adulta aos quinze meses, altura em que pode reproduzir. O tempo de gestação varia entre os 145 e os 155 dias e estas podem ter até duas crias, sucedendo muito raramente terem três. A cabra fica indisponível para reproduzir pelo menos quatro meses a seguir ao parto. É um animal que domesticado pode ser muito dócil e com uma capacidade de aprendizagem muito diferente dos ovinos, é inclusive ensinada nalguns locais para servir de guia a rebanhos de ovinos, porém a sua carne é menos apreciada que a destes. (G.E.P.B, vol.5, 297-300) A cabra na China e Tibete encontra associada ao deus que representava o raio, sendo-lhe oferecida em sacrifício. Também na Grécia surge como símbolo do relâmpago (Chevalier Gheerbrant 1994, 140).

## NOTAS FINAIS

O aprofundar do tema da epigrafia “lusitana” levou-nos à construção de uma ideia que servirá de base para novas questões de índole geográfica, cronológica, arqueológica, social bem como linguística: a impermeabilidade cultural por parte dos grupos sociais pré-romanos que habitavam um território de difícil delimitação mas que atualmente podemos classificar como Beira Alta e Beira Baixa, a Beira Interior de Portugal, e parte da Extremadura espanhola.

A adoção e adaptação da epigrafia romana por parte das comunidades indígenas é realmente o melhor exemplo para o que anteriormente afirmamos. Destaca-se o fator distintivo das seis epígrafes: a total adaptação do idioma pré-romano, e não só a presença da onomástica indígena, abandonando, assim, o conceito de epigrafia “lusitana” para adotar o de uma epigrafia latina adaptada ao idioma indígena. O pleno entendimento deste processo é, no entanto, questionado por variados elementos, como sejam, a adaptação de um idioma falado a uma escrita latina, o número limitado e possivelmente em expansão de epígrafes e a associação destas a um território e não a uma unidade étnica seguramente identificada. A combinação destas condicionantes com outros fatores de índole social e religioso impedem-nos de chegar ao verdadeiro significado e intencionalidade na elaboração destas manifestações.

A tipologia religiosa intrínseca a todas elas e o vasto território ao qual aparecem associadas levanta-nos a questão da existência de uma língua única e comum a todos os *populi* lusitanos, podendo tratar-se de um idioma inteligível a nível supra-regional, nomeadamente em território galaico/lusitano, correspondendo à área dos teónimos supra-regionais, *REV-* e *BAND-*. Assim, será de ponderar a hipótese de existirem pelo menos duas formas de expressão linguística: um idioma característico, comum e quotidiano de cada grupo populacional e outro que funcionaria como veículo de ligação entre elementos comuns a todos os grupos, do qual destacamos a religião. Apesar de ser identificável um idioma comum e uma mesma intencionalidade votiva, existe um conjunto de componentes distintivos que vão desde características linguísticas até elementos de apresentação.

Começamos pela questão apresentação do suporte. Este pode ser de dois tipos distintos: fixo, diretamente associado aos monólitos rochosos, como é o caso de Cabeço



das Fráguas e Lamas de Moledo, ou móvel, como Arronches e provavelmente Arroyo de La Luz III, destacando novamente a impossibilidade de aceder às epígrafes de Arroyo de La Luz I e II bem como à ausência de informação do tipo de suporte nas suas descrições (Masdeu, 1800). Contudo os dados recolhidos fazem-nos acreditar na sua tipologia sob a forma de ara. Acreditamos, porém, que a existência de uma tipologia em ara ou em monólito seria fruto de intencionalidade religiosa e tradicional distinta ou de disponibilidade e significado de suporte geológico diferentes.

Atentemos no caso específico de Cabeço das Fráguas. A sua posição evidenciada na paisagem é caracterizada pela presença de grandes monólitos de granito que incluem a epígrafe aí gravada. A longa diacronia de ocupação do Cabeço, que se inicia na Idade Bronze e que se estende até ao período romano, evidencia uma importância e significado anterior à criação da epígrafe. Os vestígios arqueológicos existentes associam-se a práticas religiosas pré existentes e que podem ter sido sacralizados pela criação da inscrição, último momento de ocupação do espaço (Santos 2010). Este facto revela a importância e a intencionalidade de sacralização do espaço em que esta epígrafe surge. A sua localização *in situ* permite-nos abordar a temática da dualidade epígrafe/contexto arqueológico, algo que não nos é permitido nas inscrições deslocadas. Não queremos, porém descartar a importância da intencionalidade do espaço nas epígrafes supracitadas, sugerindo a possibilidade de uma realidade distinta, mais semelhante à de tradição romana e possivelmente associada à criação de novas fronteiras e locais de importância, potencializados pela criação da Província da Lusitânia.

À semelhança de Cabeço das Fráguas, também a inscrição de Lamas de Moledo se encontra num local com presença de grandes monólitos, um dos quais é suporte da inscrição. A sua aparente deslocação não nos permite compreender a sua posição e localização original, crendo, porém, que esta se terá movimentado desde um espaço muito próximo ou mesmo apenas erigida, tornando a sua posição muito semelhante à de Cabeço das Fráguas.

Poderá a fixação do suporte estar intimamente ligada a uma tentativa de eternização do espaço e à criação de uma memória coletiva futura, ou será apenas uma casualidade? O que dizer agora sobre os suportes de tipologia móvel?

A impossibilidade de uma ligação direta ao posicionamento original das epígrafes deslocadas do seu contexto arqueológico conduz-nos a uma lacuna dificilmente colmatável, pelo menos tendo em conta os dados recolhidos até hoje. A apresentação afasta-as da aparente intencionalidade, mas nunca do cariz votivo expresso através do idioma indígena, dos monólitos de Cabeço das Fráguas e Lamas de Moledo, aproximando a sua forma em laje mais à tipologia romana que era a ara votiva.

Entre as seis epígrafes aqui apresentadas, mantém-se comum o elemento de descrição sacrificial de animais, fruto de uma memória coletiva de tradição indígena, que, no entanto, poderá corresponder a cerimónias com intuito distinto. O seu cariz votivo é assegurado através da presença de divindades reconhecidas no panteão supra-regional bem como em divindades de carácter local. Relativamente às seis epígrafes por nós analisadas, é de verificar a ausência de divindades do panteão romano, cujo aparecimento é vulgar em conjunto com divindades indígenas, como ocorre nas inscrições de Panóias (Vila Real) e Marecos (Penafiel).

As traduções epigráficas disponíveis permitem-nos a associação direta entre animais/divindades e rituais de sacrifício que, ao que tudo indica, se efetuariam, na sua grande maioria, em santuários ao ar livre.

Os animais presentes nesses sacrifícios seriam um elemento constituinte da economia quotidiana e desempenhariam uma função no ritual de acordo com a sua abundância, características e, acima de tudo, com o objetivo pretendido. Relativamente a Cabeço das Fráguas, Lamas de Moledo e Arronches, identificou-se: a presença do *taurom* e da *oila* em todas as epígrafes, sendo que na de Lamas de Moledo este último animal surge sob a forma de *ancom* traduzido como cordeiro, como particularidade de idade, e a presença do touro se encontra associada às diferentes transcrições disponíveis, o *porcom* em apenas duas (Lamas de Moledo e Cabeço de Fráguas, e um quarto animal de tradução incerta, *commaiam*, em Cabeço das Fráguas).

Enumerados os animais presentes em mais do que uma inscrição (*porcom*, *oila*, *taurom*), identificamos, assim, elementos do idioma lusitano e uma intencionalidade adjacente à tipologia de cerimónia, ou seja, uma possível combinação para se efetuar um ritual do tipo *suovetaurilim*. Os três fragmentos de Arroyo de La Luz são, de acordo

com as datações existentes os exemplares mais antigos desta pequena amostra. Contudo, a impossibilidade de identificação de animais dadas as dificuldades de leitura das transcrições existentes, levanta questões de índole interpretativa, como seja, a de estarmos realmente perante um enumerado de animais ou um novo tipo de epígrafe.

Os conhecimentos de latim e de língua indígena, bem como da realidade de cada cultura envolvida neste processo, que consideramos essenciais para a execução destas epígrafes, seriam restritos a um grupo reduzido de indivíduos. Como relacionar este fator com o vasto território em que surgem as epígrafes em questão? Será a sua execução fruto das mesmas circunstâncias socioculturais ou estaremos perante um processo que terá tido início num espaço concreto e que devido a ações intercomunitárias se difunde no território, acarretando consigo uma ordem cronológica variável?

Independentemente da resposta, estamos perante uma cerimónia que poderá representar uma tentativa de fazer perdurar os costumes indígena, mas que se molda a uma nova realidade social e forma de expressão religiosa que provém da cultura romana.

O contexto arqueológico particular que nos chega apenas através do Cabeço das Fráguas permite-nos observar o melhor exemplo deste procedimento: a longa diacronia de ocupação deste espaço de santuário por excelência, que parece terminar com a elaboração desta inscrição já em período de romanização. Posteriormente, verifica-se no sopé do monte, mais concretamente na quinta de S. Domingos, o que aparentemente seria um santuário de tipologia romana, bem como um grande número de aras anepígrafes e epigrafadas, onde se atesta a presença da divindade *Laepo*, que também está presente na inscrição rupestre.

Poderá isto corresponder a um processo de transladação e adaptação do culto? Num panorama geral, qual a intenção e função destas epígrafes e qual o seu papel no dia-a-dia das comunidades em transformação?

Interpretar um acontecimento desta dimensão, quando ele próprio se contextualiza no seio de um período de transição e onde coexistem realidades opostas, agrava ainda mais o estado de questão, pois permanecerá sempre a dúvida de quão romanizados foram estes povos e quão influenciados foram os invasores. Esta dicotomia

terá acompanhado sempre o processo de aculturação romana e a tendência uniformizante só se verificará em períodos posteriores e de maior paz social. Mais se acrescenta o facto de se tratar de uma realidade afastada do meio cosmopolita e rodeada de condicionantes territoriais que tornam difícil a rápida chegada de novas ideias.

Terminamos, assim, esta dissertação com mais questões do que afirmações, dada a complexidade dos vários temas abordados e aos reduzidos e fragmentários dados arqueológicos disponíveis. Este trabalho transformou-se, portanto, num ponto de partida para novas abordagens transdisciplinares, que farão mais sentido quando colmatadas com novos dados provenientes de contextos arqueológicos específicos e de maior progresso por parte dos estudos linguísticos, entre outros contributos científicos. Tudo isto é, na realidade, a análise de um momento que se encontra em transformação constante.

À luz destas epígrafes, foi ainda possível identificar um tipo de luta deste povo deixa de ser apenas bélica e passa também a ser de cariz identitário e de demarcação de um passado para um novo momento que se avizinhava como inevitável

Não poderíamos terminar este trabalho sem antes mencionar o peso que o termo “lusitano” teve na construção de uma identidade e memória portuguesa, que acabaram por ser recordados até aos dias de hoje

## BIBLIOGRAFIA

Abascal, J. M.; Gimeno, Helena 2000: *Epigrafía Hispánica*. Madrid: Real Academia de la Historia, Catálogo del gabinete de Antigüedades..

Alarcão, J. (cord.) 1996: *De Ulisses a Viriato: O primeiro milénio a.C.*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.

Alarcão, J. 1999: Populi, Castella e Gentilitates. *Revista de Guimarães*, volume especial, I. Guimarães: Casa de Sarmento, p. 133-150.

Alarcão, J. 2001: Novas perspectivas sobre os lusitanos (e outros mundos). *Revista Portuguesa de Arqueologia* 4 (2). Lisboa: Igespar, p. 293-349.

Alarcão, J. 2002: *O domínio romano em Portugal*. Lisboa : Europa América.

Albarella, U. ; Davis, S. ;Detry, C. ; Rowley-Conwy P. 2005 : Pigs of the “Far West”: the biometry of *Sus* from archaeological sites in Portugal. *Anthropozoologica* 40(2), p. 27-54.

Albertos, M. L. 1975 : Organizaciones suprafamiliares en la Hispania antigua. *Studia archaeologia* 37. Valladolid :Universidad de Valladolid.

Albertos, M. L. 1979 : La Onomastica de la Celtiberia. *Actas del II Coloquio sobre Lenguas Y Culturas Prerromanas de la Peninsula Iberica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Alfayé, S. - Simón M. 2008 : Religion Language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions. Romanisation et épigraphie. *Etudes interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Archéologie et Histoire Romaine, 17. Montagnac, p. 281-305.

Alfoldy, S. 2002 : Panóias o Santuário Rupestre. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa* Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 211-214.

Almagro Basch, M. 1949: Ligures en España. *Lingua. Rivista di Studi Liguri* 15.(3-4), p. 195-208.

Almagro Gorbea, M.; Ortega Blanco, J.; Villar Liébana, F. 1999: Una nueva inscripción

Lusitana: Arroyo de La Luz III. *Complutum* 10. Madrid: Universidade Complutense de Madrid, p. 167 – 173.

Almagro Gorbea, Martín 2003: *Epigrafia Prerromana*. Madrid: Real Academia de la História.

Almagro Gorbea, Martín 2009: Lusitanos y Vettones. *Lusitanos y vettones- Los pueblos prerromanos en la actual demarcación Beira Baixa - Alto Alentejo - Cáceres*. Cáceres: Publicaciones del Museu de Cáceres, p. 15-43.

Almagro Gorbea, Martín 2010: El centro interior de Portugal y el origen de los Lusitanos. *Actas do congresso internacional de arqueología*. Castelo Branco: Museu de Francisco Tavares Proença Junior, p. 177-213

Almeida, J. 1945: *Roteiro dos Monumentos Militares Portugueses*. Lisboa, Ed. Autor.

Amaral, J. F. ; Amaral, A. F. P. 1997: *Povos antigos em Portugal: paleoetnologia do território hoje português*. Lisboa: Quetzal Editores.

Azevedo, Rogério 1955: *O Cântico greco-latino de Lamas de Moledo: Documento musical arcaico com estrofe e antiestrofe em grego*. Porto: Marânus.

Balmori, H. 1933: Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo, *Emérita* 3. Mérida: CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 77 – 119.

Batata, C. A. 2006: Idade do Ferro e Romanização entre os rios Zezêre, Tejo e Ocreza, *Trabalhos de Arqueologia*, 46, Lisboa: Instituto Português de Arqueologia.

Beltrán, Lloris, F. 2002: Os deuses da tríade capitolina na Lusitânia. *Religiões da Lusitânia Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 105 – 109.

Beltrán, Lloris. 2008: De etnia a provincia: identidades colectivas en la Lusitania antigua. *VII Congresso internacional da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos*. Évora: Classica digitalia, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos , p. 33 – 51

Berrocal Rangel, L. 1989: El asentamiento “celtico” del Castrejon de Capote (Higuera La Real, Badajoz). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*. Madrid: Universidad Autonoma de Madrid, p. 245-295.

Berrocal Rangel, L. 1994: *El Altar prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico en el Suroeste Peninsular*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Blažek, Václav. 2006: Lusitanian language. *Ročník LV Řada klasická (n) Č.11 Series clássica*. Masarykova Univerzita, p. 5-17

Blázquez Martínez, J. 1962: *Religiones primitivas de Hispania I - Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid.

Blázquez Martínez, J. 1970: Las religiones indígenas del área noroeste de la Península Ibérica en relación con Roma. *Legio VII Gemina*, León, p. 63-77.

Blázquez Martínez, J. 1975: *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Ediciones ISTMO. Madrid.

Blázquez Martínez, J. 1981: El sincretismo en la Hispania Romana entre las religiones indígenas, grega, romana, fenicia y mistericas La religion Romana en Hispania Madrid: Subdirección General de Arqueología del Ministério de Cultura de Madrid, p. 178 - 214

Blázquez Martínez, J. 1983: *Primitivas Religiones Ibericas II – Religiones Prerromanas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, Huesca 30 – 32.

Blázquez Martínez, J. 1992: La romanización de Hispania. Ultimas aportaciones. *Euphrosyne* 20, p. 439-446

Blázquez Martínez, J. 1995: Algunos dioses Hispanos en inscripciones rupestres. *Saxa Scripta (inscripciones en roca) / Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*. Coruña: Ediciós do Castro, p. 47 – 59

Búa, J. C. 2002: Topónimos e teónimos no ocidente Hispânico, *Religiões da Lusitânia Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 61 - 62

Cardoso, João Luís 1996: Bases de subsistência em povoados do Bronze Final e da Idade do Ferro do território português. O testemunho dos mamíferos. *De Ulisses a Viriato. O primeiro milénio a. C.*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 160-170.

Carta Geológica de Portugal 1965: Folha 21-A (Sabugal) 1: 50000 Serviços Geológicos

de Portugal (SGP).

Carta Geológica de Portugal 1972: Folha 33-C (Campo Maior) 1:50000 Serviços Geológicos de Portugal (SGP).

Carvalho, Pedro C. 2008: Por terras do Sabugal na Época romana. *Museu do Sabugal: Coleção Arqueológica*, Sabugal: Pró-Raia e Câmara Municipal Sabugal, p. 73-83.

Cerdaño Serrano, M<sup>a</sup> Luisa; Cabanes Miró, Emilio; Fernández Sabugo, Mar. 1999: Representaciones animales en la Meseta Prerromana. *II Congreso de Arqueologia peninsular* TOMO II – Primer Milenio y metodología. Alcalá: Universidad de Alcalá, Fundación Rei Afonso Henriques, p. 325 – 333

Chevalier, J.; Gheerbrant, A. 1994: Dicionário dos Símbolos. Lisboa: Teorema.

Correia, A.; Alves, A.; Vaz, J. 1995: *Castro Daire*. Castro Daire: Edição Câmara Municipal de Castro Daire

Costa, C. 2008: Os recursos animais em época romana no aro de Freixo de Numão. *Côavisão, Cultura e Ciência*, 10.Vila Nova de Foz Côa: Câmara Municipal de Vila Nova de foz Côa, p. 189-222

Curado, F.P. 1984: Aras a *Laepus*, procedentes de Pousafoles, Sabugal, *Ficheiro Epigrafico*. 7, n.28. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Curado, F. P.1989: As Inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro Daire) e do Cabeço das Fráguas, Pousafoles (Sabugal): Duas teogonias, diferente etnogése?. *Actas do I Coloquio arqueológico de Viseu*. Viseu: Governo Civil do Distrito de Viseu, p. 349-70.

Curado, F. P. 1996: As inscrições indígenas de Lamas de Moledo e Cabeço das Fráguas. *De Ulisses a Viriato. O primeiro milénio a. C.*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 154-159.

Curado, F. P. 2002: A “ideologia tripartida dos indoeuropeus” e as religiões de tradição paleohispânica no Ocidente peninsular. In RIBERIO, José Cardim (coord.) *Religiões da Lusitânia Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 71-77.

Dias, M<sup>a</sup> M. A. 2002: A religião Romana e a Lusitânia: uma perspetiva geral. *Religiões*



*da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 93 – 96.

Edmondson, Jonathan. 2002: Writing latin in the province of Lusitania. *Becoming Roman, Writing Latin?*, Journal of Roman Archaeology, Supplement 48. Portsmouth, p. 41-60.

Encarnação, J. 1971: O conceito de divindade indígena sob o domínio romano na Península Ibérica, *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*, 2, Coimbra, p. 347-351.

Encarnação, J. 1975: *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Encarnação, J. 1979: *Introdução ao estudo da epigrafia latina*. Coimbra

Encarnação, J. 1981: A religião romana não oficial nas colónias e municípios da Lusitânia durante o Alto Império. *Memórias de Historia Antigua* 5. Coimbra: Publicações Universidade de Coimbra, p. 19-31.

Encarnação, J. 1995: Panorâmica e Problemática Geral da Epigrafia Rupestre em Portugal, *Saxa Scripta (inscripciones en roca) / Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*. Coruña: Edicións do Castro, p. 261-275.

Encarnação, J. 1997: Notas sobre Teonímia Pré-Romana. *Actas del VII coloquio sobre Lenguas Y culturas Paleohispanicas, Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania preromana*. Zaragoza, p. 405-411.

Encarnação, J. 2000: Os Indígenas na Epigrafia da Beira Interior. *Beira Interior História e Património*. Guarda, p. 151-158.

Encarnação, J. 2002: Das religiões e das divindades indígenas na lusitânia. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 11 - 16

Encarnação, J.; Carneiro, André; Oliveira, J. de; Teixeira, Cláudia. 2008(a): “Inscrição votiva em língua lusitana (Arronches, Portalegre)”, *Conimbriga* 47. Coimbra: Universidade de Coimbra, p. 85-102.

Encarnação, J.; Carneiro, André; Oliveira, J. de; Teixeira, Cláudia. 2008(b): Uma inscrição votiva em língua Lusitana. *Palaeohispanica* 8, 167-178.

Encarnação, J. 2009: Aspectos da religiosidade vernácula na Hispânia Romana. *Reunión de Tudela sobre Historia Antigua - Hispania: las provincias hispanas en el mundo romano*. Tarragona, p. 465 – 472.

Eliade, M; Couliano 1993: *Dicionário das religiões*. Lisboa: Dom Quixote.

Faria, António Marques de 2002: VIRTUTES e Cidades Privilegiadas no Ocidente Hispânico do século I A. C. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 175-178.

Fernandes, Luís da Silva 2002: As Águas e o Factor Religioso na Província Romana da Lusitânia *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p.131-140.

Fernandes, Luís da Silva 2002: Genni, Lares e Tuela na Província da Lusitânia. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p.179-188.

Freire, J. M. A. B. 1999: A toponímia céltica e os vestígios da cultura matéria da proto-história de Portugal. *Regista de Guimarães, Volume especial, I*. Guimarães: Casa de Sarmento, p. 265 – 275

Garcia, J.M. 1991: *Religiões Antigas de Portugal. Aditamentos e Observações às Religiões da Lusitânia de J. Leite de Vasconcelos*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda.

Gil, J. 1985: Notas sobre el lusitano. *Actas del III coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 365-370.

Gómez Moreno, M. 1949: *Misceláneas*. Historia-Arte- Arqueología. Madrid.

Gorrochategui, Joaquín; Vallejo, José Maria 2010: Lengua y onomástica: las inscripciones lusitanas. *Iberografias 6*. Centro de estudos Ibéricos, p. 71-80

Guerra, A. 2002: O Património Sagrado. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 43-44.

Guerra, A. 2002: Teónimos Paleohispânicos e Antroponímia. *Religiões da Lusitânia Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 63- 65.

- Guerra, A. 2008: Algumas questões relativas à identificação e enumeração das divindades pré-romanas do Ocidente Peninsular. *Divindades Indígenas em Análise. Actas do VII Workshop FERCAN*. Coimbra – Porto, p.125-143.
- Guerra, A. 2010: A propósito dos conceitos de “Lusitano” e “Lusitânia”. *Paleohispanica* 10, p. 81-98
- Guyonvarc’h, C. 1967: L’inscription du Cabeço das Fráguas (Portugal). *OGAM tradition celtique. Tome XIX*, fasc. 3-4, p. 253 – 263
- Grande enciclopédia Portuguesa Brasileira. Lisboa- Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia.
- Höck, Martin. 1999: Breves reflexões sobre guerreiros lusitanos. *Revista de Guimarães, Volume especial, I*. Guimarães: Casa de sarmento, p. 89 - 92
- Hoz Bravo, J. 1995: Panorama provisional de la epigrafia rupestre paleohispanica, *Saxa Scripta (inscripciones en roca) / Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*. Coruña: Ediciós do Castro, p. 9-33.
- Hoz Bravo, J.; Fernández Palacios, F. 2002: BAND-. *Religiões da Lusitânia Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 45-51.
- Hoz Bravo, J. 2005: Epigrafias y lenguas en contacto en la Hispania Antigua, (Actas) *Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania Antigua*. *Paleohispanica IX*. Barcelona.
- Hoz Bravo, J.; Fernández Palacios, F.; Luján, E. R. 2007: La “frontera religiosa” y los teónimos indígenas de la *Hispania* central y oriental. *Actas do II Colóquio internacional de epigrafia “culto e sociedade”*. Museu arqueológico de São Miguel de Odrinhas, p. 195 - 238
- Hoz Bravo, J. 2010: Las lenguas del Noroeste peninsular y la relación entre astures y galaicos. *Larouco* 5, p. 17 - 39
- Hübner, E. 1869: *Corpus inscriptionum latinarum II: inscriptiones Hispaniae Latinae, Berolini*.
- Jabouille, Victor 2002: Mitologia, Cultura e Arte na Lusitânia. *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 273-282.

Koch, M. 2010: Postoloboso, Cabeço das Fráguas, Monte do Facho três exemplos de la romanización en la parte indoeuropea de la Hispania antigua. *Revista de Estudos Ibéricos. Iberografia*. Centro de Estudos Ibéricos.

Martín Bravo, Ana M<sup>a</sup>. 1994: Los castros del occidente de la provincia de Cáceres. *Complutum extra*, 4. Madrid: Universidade Complutense de Madrid, p. 243 – 287.

Martín de Cáceres, E. C. 2010: Inscripciones de la villa de Alcantara, de Alcalá de Los Ríos y Ladrillos con Crismón hallados en Ronda. Manuscritos copiados de otro de Francisco A. Forner en el fondo Rodríguez Moñino de la Real Academia Española. *Cuadernos de Arqueología* 18. Navarra: Universidad de Navarra, p. 53 – 91.

Masdeu, J. 1800: Historia crítica de España y de la Cultura Española. Madrid.

Olivares Pedreño, J. C. O. 2002: *Los Dioses de la Hispania Céltica*. Real Academia de la Historia. Madrid.

Osório, M. O. 2005: Contributos para o estudo do I milénio a.C. no Alto Côa, Lusitanos e Romanos no Nordeste da Lusitânia, *Atas das segundas Jornadas de Património da Beira Interior*. Centro de Estudos Ibéricos, p. 35-36.

Pedrero, Rosa. 1997: Aproximación lingüística al teónimo lusitano – gallego *Bandue/Bandi*. *Actas del VII coloquio sobre Lenguas Y culturas Paleohispanicas, Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania preromana*, p. 535 - 543

Pena Graña, Andrés 1999: Notas sobre la organización institucional celta en los territorios políticos autónomos (trebas) de la antigua gallacia. *Tríade*, 5. *Les Celtes et la péninsule Ibérique*.

Pereira, Vítor. 2010 : O povoamento romano no concelho da Guarda. *Iberografias* 6. Guarda, p. 27 – 43.

Pires, Célio Rolinho. 2009 : Cabeço das Fráguas – o Monte de Vénus. *Praça Velha n° 26, 1ª Série*. Guarda, p.175-187.

Prósper, B. 1999: The inscription of Cabeço das Fráguas (Revisited). Lusitanian and Alteuropaisch populations in the west of Iberian Peninsula. *Transactions of the Philological Society Volume* 97 (2), p. 151-183.

Prósper, B. 2002: *Lenguas e religiones prerromanas del occidente de la Peninsula Ibérica*. Salamanca:Ediciones Universidade de Salamanca.

Prósper, B. M.; Villar, Francisco 2009: Nueva inscripción Lusitana Procedente de Portalegre. Emerita, Revista de Língua e Filología Clássica LXXVII, p. 1-32.

Prósper, B. 2010: Cabeço das Fráguas y el sacrificio indoeuropeo. *Revista de Estudos Ibéricos*. Iberografia Centro de Estudos Ibéricos, p. 63-70.

Ramírez Sádaba, J. L. 1981: Las creencias religiosas, perdivencia ultima de las civilizaciones prerromanas en la Peninsula Iberica. *La religion Romana en Hispania*. Madrid: Subdirección General de Arqueologia del Ministério de Cultura de Madrid, p. 224 – 252.

Ramírez Sádaba, J. L. 2002: O Homem e a morte na Lusitânia. *Religiões da Lvsitânia Loquutur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 301 – 305.

Ribeiro, J. Cardim. 2002: *DII DEAEQVE ET RES SACRA LVSITANIAE* Contributos para uma bibliografia. *Religiões da Lvsitânia Loquutur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 347-352.

Ribeiro J. Cardim. 2010: Algumas Considerações sobre a Inscrição em “ Lusitano” Descoberta em Arronches in *Palaeohispanica* 10, p. 41-62

Ribeiro, Orlando 1987 - *Geografia de Portugal vol.1: A posição geográfica e o território*. Lisboa: Edições João Sá da Costa.

Ribeiro, Orlando 1987: *A Formação de Portugal*. Lisboa: Instituto da Cultura e Língua Portuguesa Ministério da Educação.

Rodrigues, A. V. 1959: Inscrição tipo «porcom» e aras anepígrafes do Cabeço das Fráguas (Guarda). *Humanitas*, XI-XII, Coimbra, p. 71-75

Rodrigues. A. V. 2002: A Inscrição do Cabeço das Fráguas e a sua Importância para o Conhecimento da Língua dos Lusitanos, *Revista Altitude*, 7, (3) , Guarda, p. 15-37.

Rodriguez Colmenero, A. 1995: *Corpus de inscripciones rupestres de epoca romana del cuadrante NW de la peninsula Ibérica. Saxa Scripta (inscripciones en roca) /*

Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre. Coruña: Edicións do Castro.

Rodríguez Colmenero, A. 2012: *A Fonte do Ídolo, os demais ídolos da fonte e... non só*. Galicia: Xunta de Galicia.

Rodríguez Díaz, A; Enríquez Navascues, J. J.; Pavón Soldevila. 1995: El poblado protohistórico de Aliseda (Cáceres): Materiales de superficie y perspectivas. *SAGVNTVM* 29, vol I. Valencia: Generalitat Valenciana.

Salines de Frías, M. 1993: Problemática social y económica del mundo indígena lusitano. *El proceso histórico de la lusitania oriental en época prerromana y romana*, Cuadernos Emeritenses - 7. Mérida, p. 9 – 36.

Salines de Frías, M. 2010: La epigrafía latina de la provincia de Salamanca como fuente para el estudio de los santuarios rurales. *Iberografías* 6, p. 45 – 53.

Santos, Maria J. C. 2008: The triple animal sacrifice and the religious practice of the indigenous western Hispania. *Acme* 103, p. 253-276.

Santos, M. J. 2009: Lusitanos y Vettones en la Beira Interior portuguesa: la cuestión étnica en la encrucijada de la arqueología y los textos clásicos. *Actas de las Jornadas Arqueológicas de Cáceres: Lusitanos y Vettones*. Cáceres, p. 181-196.

Santos, Maria J. C.; Schattner, Thomas G. 2010: O Santuário do Cabeço das Fráguas através da arqueologia. *Revista de Estudos Ibéricos*. Iberografía. Centro de Estudos Ibéricos, p. 89 – 108.

Santos, M. J. C. 2010: O Cabeço das fráguas e a concepção de espaço sagrado na *Hispania* indo-europeia. *Revista de Estudos Ibéricos*. Iberografía. Centro de Estudos Ibéricos. p. 131 – 141.

Santos, M. J. C. 2010 a: Inscrições rupestres do Norte de Portugal: novos dados e problemática. *Sylloge epigraphica Barcinonensis VII*, p.123 – 152.

Santos, M. J. 2010 b: Santuários rupestres no ocidente da *Hispania* Indo-Europeia. Ensaio de tipologia e classificação. *Paleohispanica* 10, p. 147 – 172.

Schmidt, K. H. 1985: A Contribution to the Identification of Lusitanian, *Actas del III*

- Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*. Salamanca, p. 319-341.
- Silva, A. C. F. 2003: *Les celtes au Portugal: protohistoire et celtisation du territoire portugais*. (relatório, prep. publicação).
- Silva, A. C. F. 2003: O nome de Viriato, *Portvgalia, Nova-Série, vol. XXIV*. Porto: Universidade do Porto, p. 45 – 52.
- Silva, A. C. F. 2007: *A cultura Castreja no Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira (1<sup>a</sup> edição, 1986).
- Tovar, A. 1960: Testemuños Antiguos, *Enciclopédia Linguística Hispânica vol. II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tovar, A. Y Blazquez. J. M. 1975: *Historia de la Hispania romana: La Peninsula Ibérica desde 218 a.C. hasta el siglo V*. Alianza Editorial.
- Tovar, A. 1985: La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los Lusitanos, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas*, Lisboa 1980. Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 227-254.
- Untermann, J. 1962: Áreas e movimentos linguísticos na Hispânia pré-romana. *Revista Guimarães vol. LXXII (1-2)*. Guimarães: Edição Sociedade Martins Sarmiento, p. 5-63.
- Untermann, J. 1986: Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas. *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. , Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, p. 343-364.
- Untermann, J. 2002: A epigrafia em Língua Lusitana e a sua Vertente Religiosa. *Religiões da Lvsitânia Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 67-70.
- Untermann, J. 2010: Las divindades del Cabeço das Fráguas y la gramática de la lengua lusitana. *Revista de Estudos Ibéricos. Iberografia Centro de Estudos Ibéricos*.
- Urruela, J. 1981: Religion romana y religion indigena: el problema del sacerdocio en los pueblos del norte. *La religion Romana en Hispania*. Madrid: Subdirección General de Arqueología del Ministério de Cultura de Madrid, p. 254 – 262.
- Valinho, A. T. dos S. 2003: *A ocupação humana no alto Paiva no I Milénio a. C. : uma*

*abordagem espacial*. Porto.Ed. Autor.

Vallejo Ruiz, José María. 2009: Viejas y nuevas cuestiones de lengua en el occidente peninsular: el lusitano y la onomástica. *Paleohispanica* 9, p. 271 – 289.

Vasconcelos, José Leite 1905: *Religiões da Lusitania II*. Lisboa.

Vaz, J. I.:1984: CROVGA uma divindade indígena, *Beira Alta*, XLIII, p. 557-562.

Vaz, J. I. 1987: *Roteiro Arqueológico do Concelho de Viseu*, Viseu.

Vaz, J. I. 1988: Divindades indígenas na inscrição de Lamas de Moledo, *Beira Alta*, vol. XLVII, (3- 4).

Vaz, J. I. 1995: Algumas Inscrições Rupestres da *Civitas* de Viseu. *Saxa Scripta (inscripciones en roca) / Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre*. Coruña: Edición do Castro, p. 279-295.

Vaz, J. I. 2002: Tipologia dos santuários rupestres de tradição paleohispânica em território português. *Religiões da Lusitânia Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, p. 39 – 42.

Vaz, J. L.2009: *Lusitanos no tempo de Viriato*. Lisboa:Ésquilo.

Vazquez y Hoys, A. M<sup>a</sup>. 1981: Consideraciones estadísticas sobre la religione romana en Hispania. *La religion Romana en Hispania*. Madrid: Subdirección General de Arqueologia del Ministério de Cultura de Madrid, p. 166 – 174.

Vilaça, R. 2000: Notas soltas sobre o Património Arqueológico do Bronze Final da Beira Interior. *Beira Interior História e Património*. p. 31-50.

Vilaça, R. 2000 a: A Proto-História no Museu do Sabugal. *Museu do Sabugal: Coleção Arqueológica*, Sabugal: Pró-Raia e Câmara Municipal Sabugal, p.39-51.

Vilaça, R. 2008: *Através das Beiras: Pré-História e Proto-História*. Palimage Imagem Palavra. Coimbra.

Vilaça, R. 2008 a: A Proto-História no Museu do Sabugal. In Museu do Sabugal: Coleção Arqueológica, Sabugal: Pró-Raia. e Câmara Municipal Sabugal, p. 39-51.

Villar, F.; Pedrero, R. 2001: La nueva inscripción lusitana: Arroyo de La Luz III.



*Religi3n, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*. Salamanca, p. 663-698.

Wilkinson, P. 2000: *Dicion3rio Ilustrado das religi3es*. Porto: Civiliza33o Editora.

Witczak, Krzysztof Tomasz 1999: On the Indo-European Origin of Two Lusitanian Theonyms (*Laebo* and *Reve*). *Emerita LXVII 1*. M3rida, p. 65-73.

Wodtko, Dagmar 2009: Some Notes on Lusitanian. *Acta Palaeohispanica X*, p. 291-292.

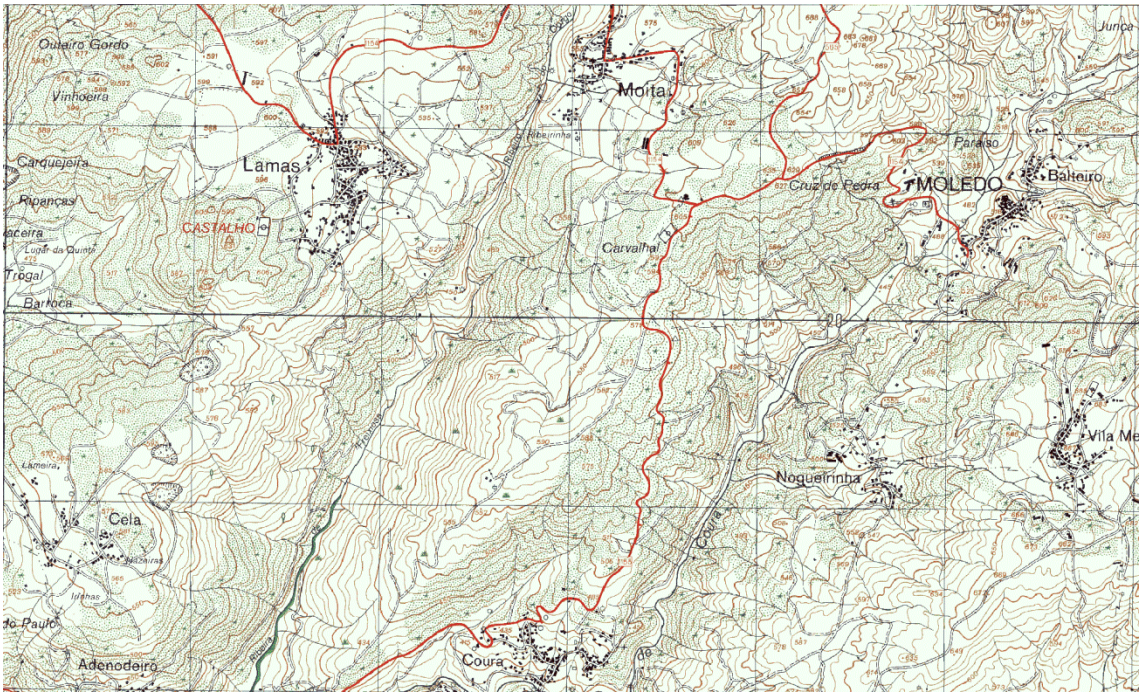


# ANEXOS

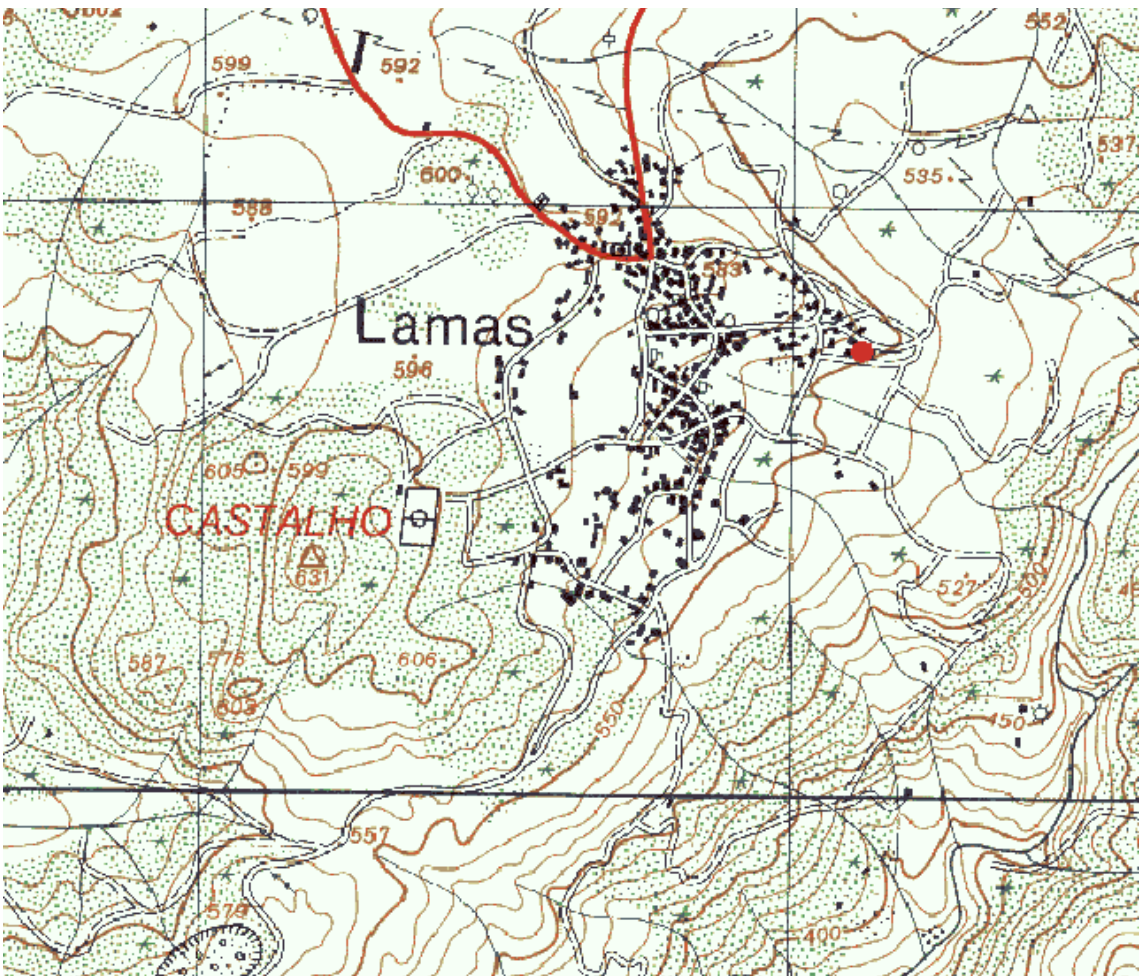


**Figura 1-** Mapa Peninsular antes da formação da Província da Lusitânia (Alarcão 2002 p.14)





**Figura 3-** Localização de Lamas (Carta Militar de Portugal/SCE/ Esc.: 1:25000, Folha 167).



**Figura 4-** Localização da epígrafe de Lamas (Carta Militar de Portugal/SCE/ Esc.: 1:25000, Folha 167).



**Figura 5** - Vista para norte onde é possível identificar o Outeiro da Maga.



**Figura 6**- Vista panorâmica, para este, a uma cota superior do monólito epigrafado.



**Figura 7-** Foto presente no artigo de Balmori tirada possivelmente nos anos trinta e onde é possível verificar um edifício distinto do da atualidade (Balmori 1933).

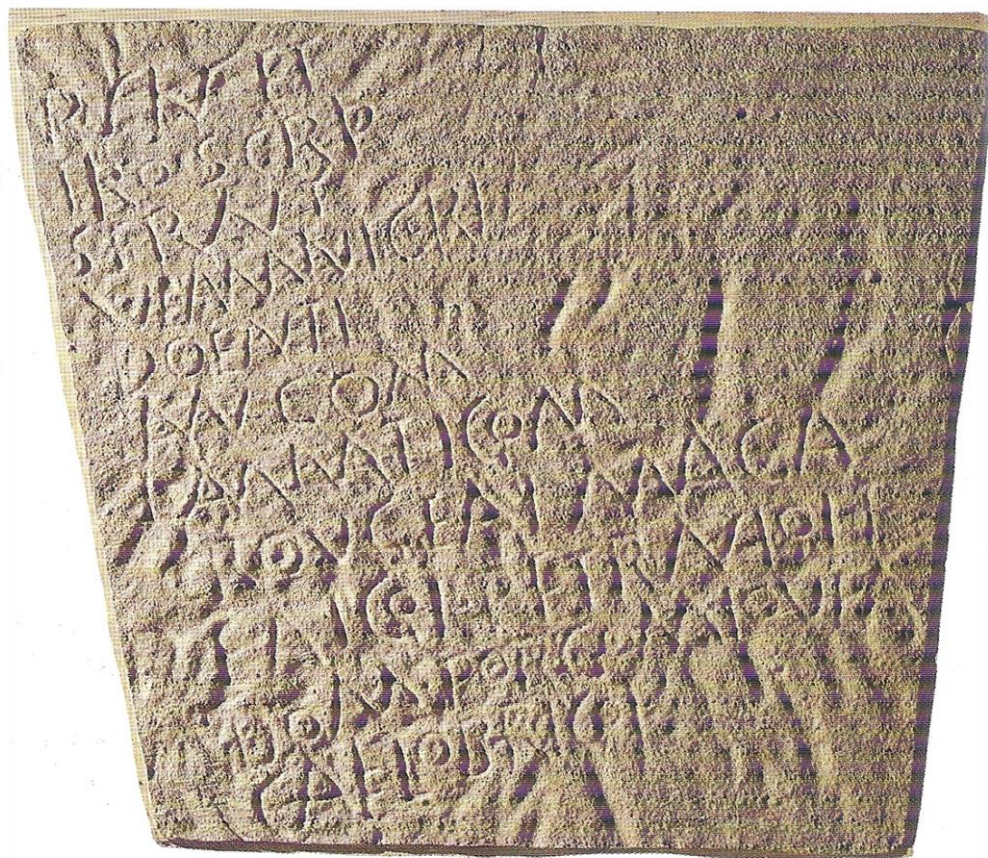




**Figura 8** – A inscrição de Lamas de Moledo (Armando Coelho Ferreira da Silva).



**Figura 9** – A epígrafe de Lamas de Moledo atualmente, com cobertura de proteção, criada para proteger a inscrição das intempéries.



**Figura 10** – Molde da inscrição de Lamas de Moledo (Alarcão 1996, De Ulisses a Viriato: O primeiro milénio a.C. pag. 289)



**Figura 11** - Inscrição de Lamas de Moledo.



**Figura 12** - Fotografia de pormenor de *doenti*



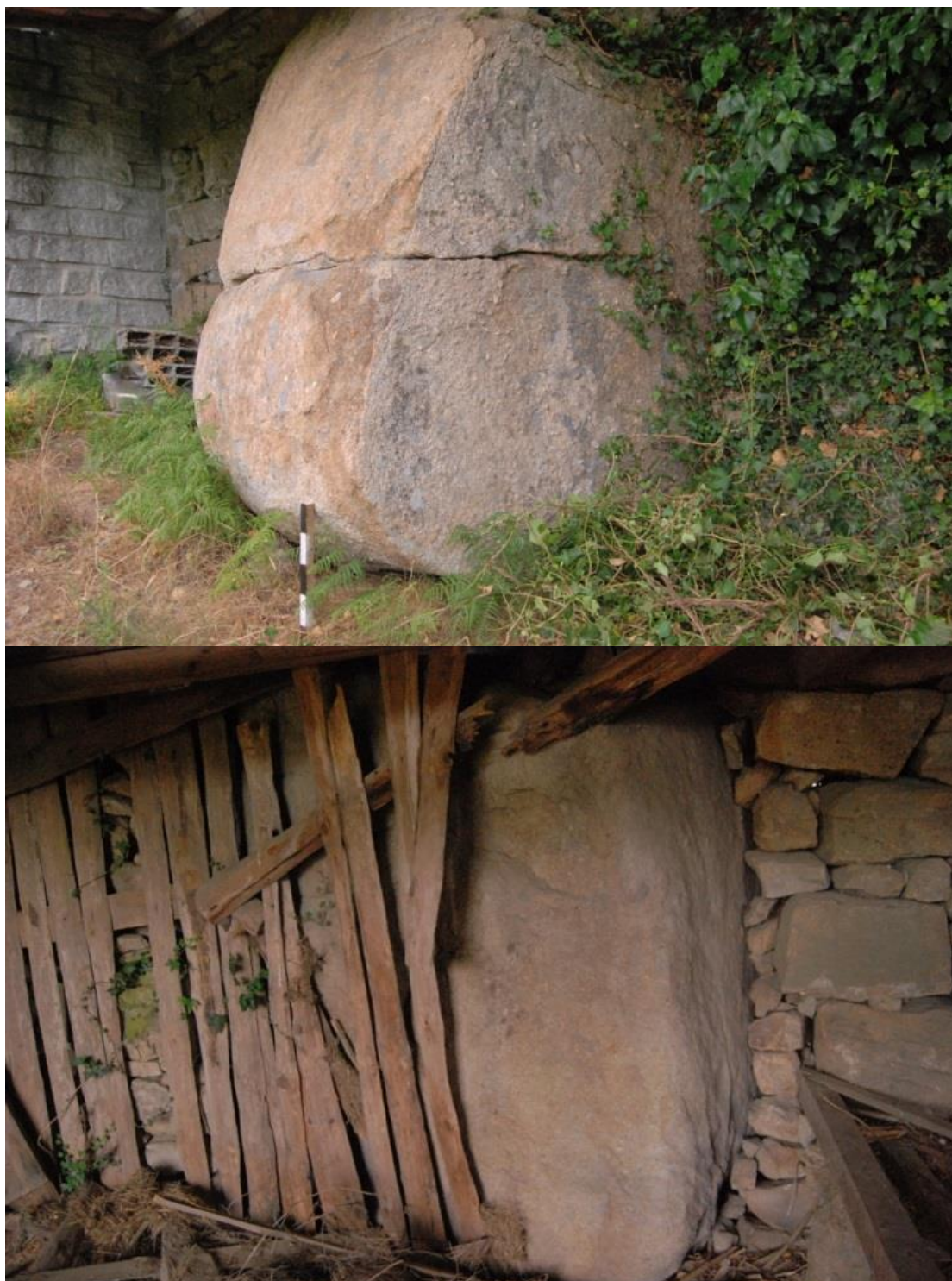
**Figura 13-** Fotografia de pormenor de *ancom/ angom*



**Figura 14-** Fotografia de pormenor da presença do *o* incluso referente á segunda parte de *Magareai* na foto superior, e *Lamaticom* na foto inferior.



**Figura 15-** Foto de pormenor de *Crougeai*, com a particularidade da dificuldade de percepção entre o C/G.



**Figura 16-** Na primeira foto é possível observar um plano alisado que corresponderia ao plano superior do monólito a segunda foto corresponderia ao plano inferior também alisado, visível atualmente apenas no interior do edifício.

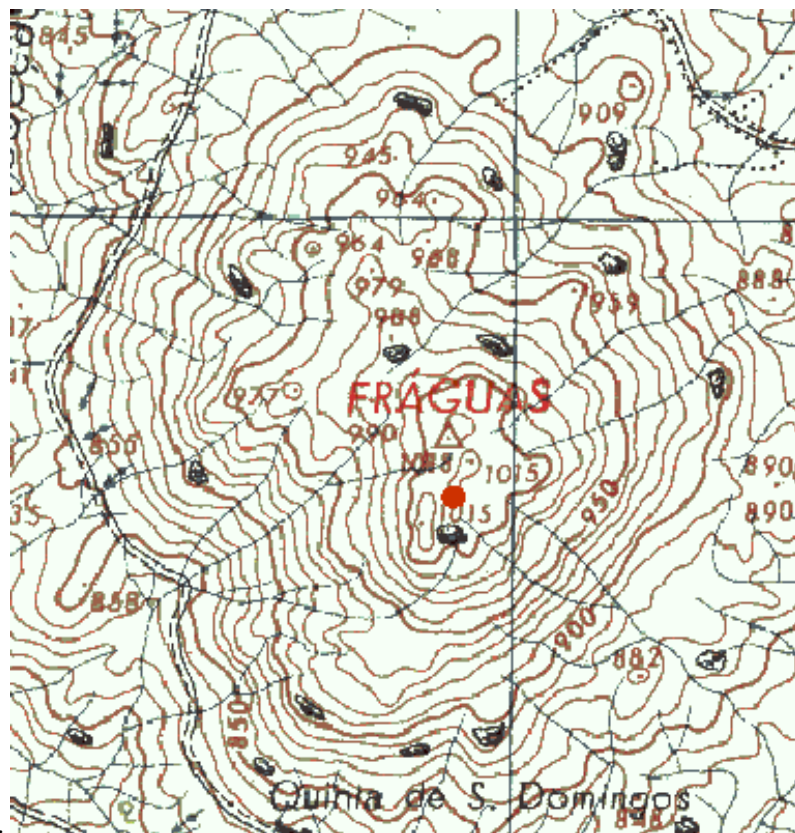


**Figura 17-** Vista para sul da entrada do edifício anexo ao monólito.





**Figura 18** - Localização de Cabeço das Fráguas (Carta Militar de Portugal/SCE/ Esc.: 1:25000, Folha



214).

**Figura 19-** Localização da epígrafe do Cabeço das Fráguas (Carta Militar de Portugal/SCE/ Esc.: 1:25000, Folha 214).



**Figura 20** – Vista para o Cabeço das Fráguas do caminho que leva à quinta de S. Domingos (Sabugal).



**Figura 21** – Vista panorâmica a partir da localização da inscrição de Cabeço das Fráguas.



**Figura 22** – Vista panorâmica do Cabeço das Fráguas.



**Figura 23** - Vista panorâmica do Cabeço das Fráguas.

OILAM·TRƏOILA  
INDIPORCOM·L·PO.  
COMOIAN·I·CCONA·LOIM  
INPAOILAM·VSSEAM  
TA AVL·INOITAVRON  
IPA OE  
REVE·



Figura 24- Cópia do desenho efetuado pelo Capitão Pina Tormenta (Almeida, J. 1945 p. 85)

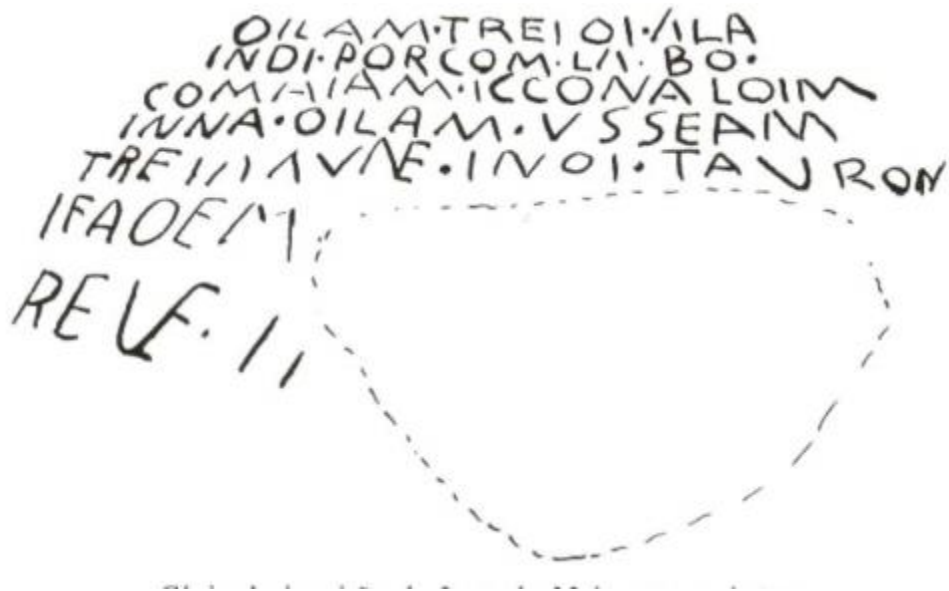


Figura 25- Desenho efectuado por Adriano Vasco Rodrigues (1959).

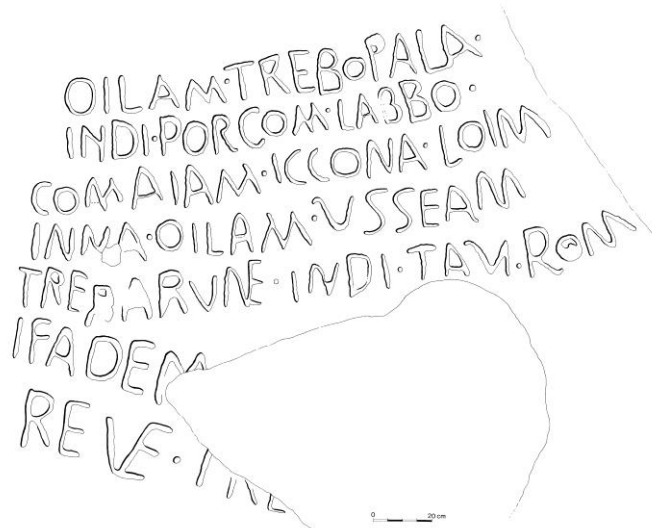
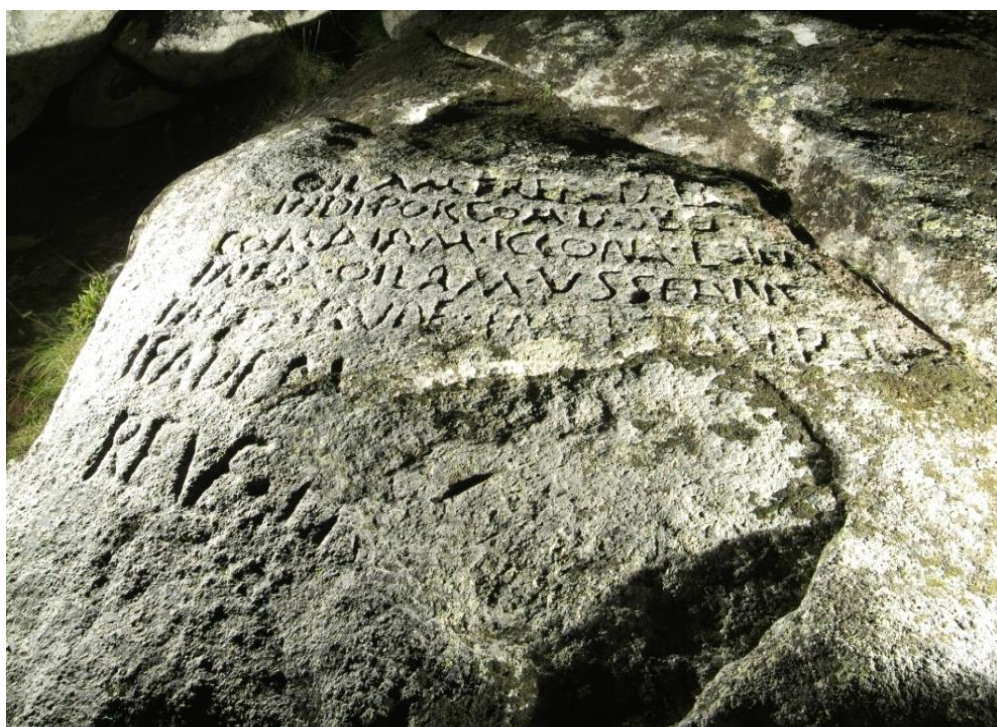


Figura 26 – Levantamento da epígrafe de Cabeço das Fraguas (Santos 2010).

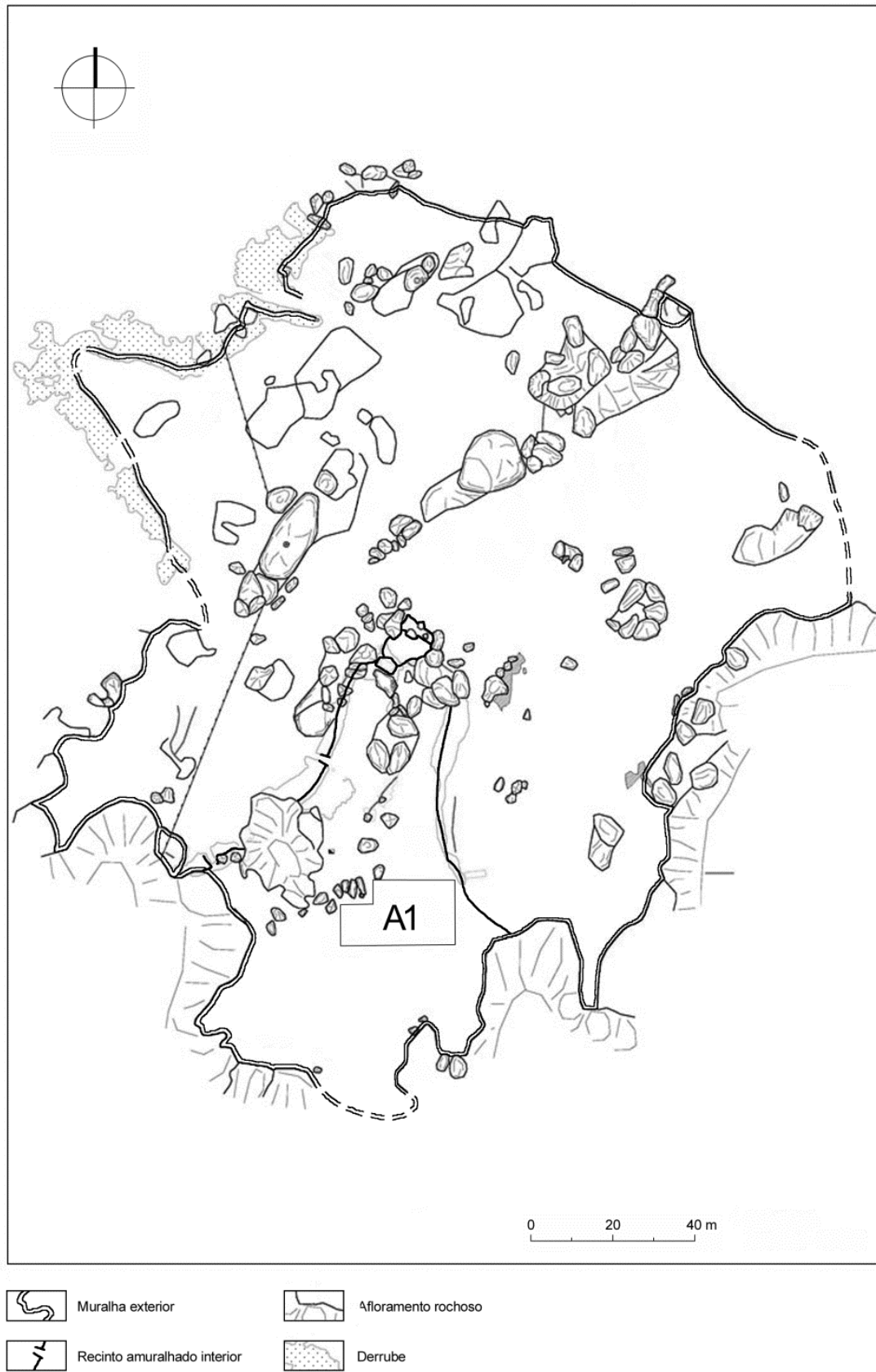


**Figura 27** – Fotografia da fraga epigrafada (Santos 2010).



**Figura 28** - Fotografia da fraga epigrafada com principal destaque para a destruição efetuada na rocha.





**Figura 29** – Planta do Cabeço das Fráguas e zona intervencionada A1 (Santos 2010).



**Figura 30** - Área intervencionada nas primeiras campanhas, em frente à localização da fraga epigrafada.



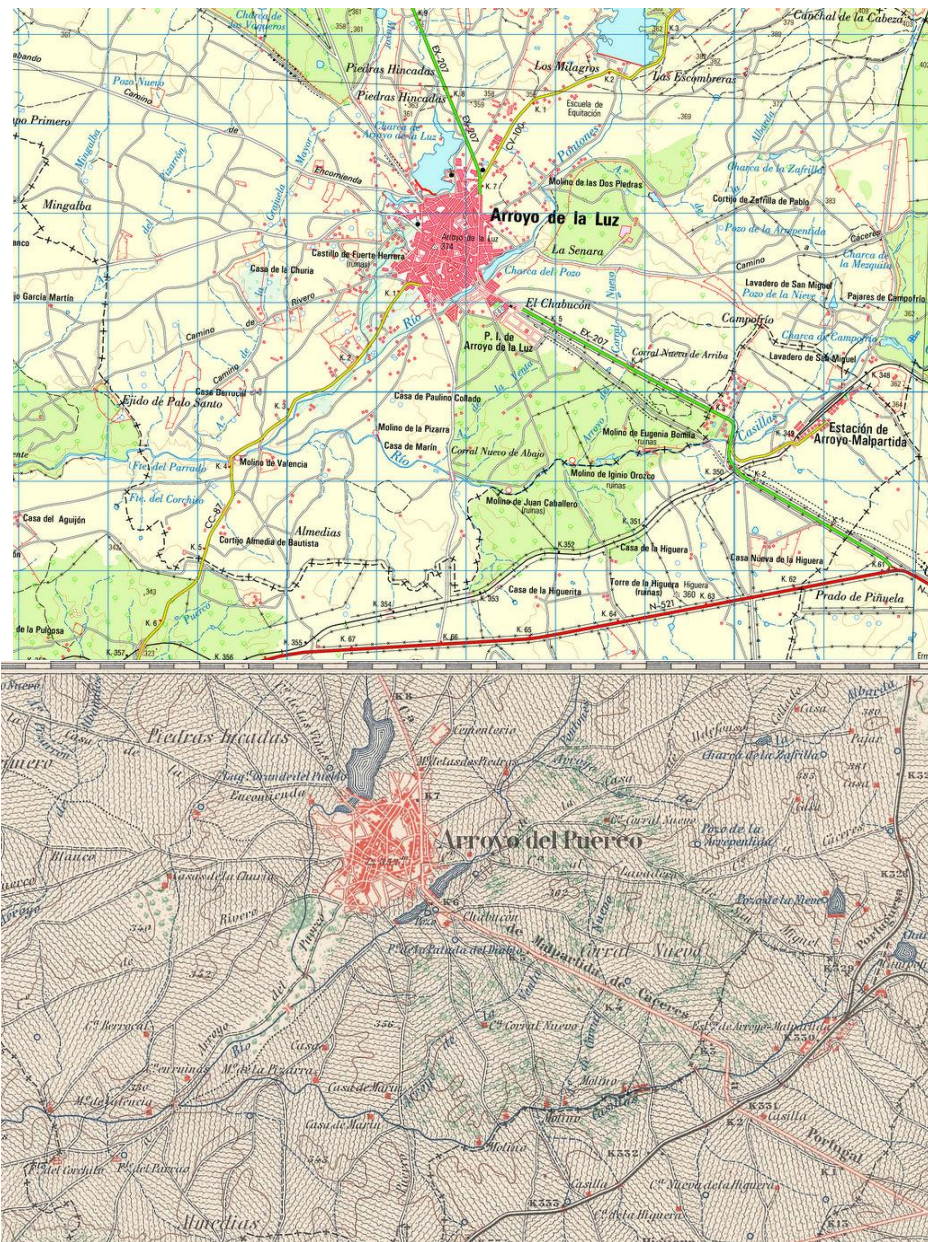
**Figura 31** – *REVE* (Santos 2010)



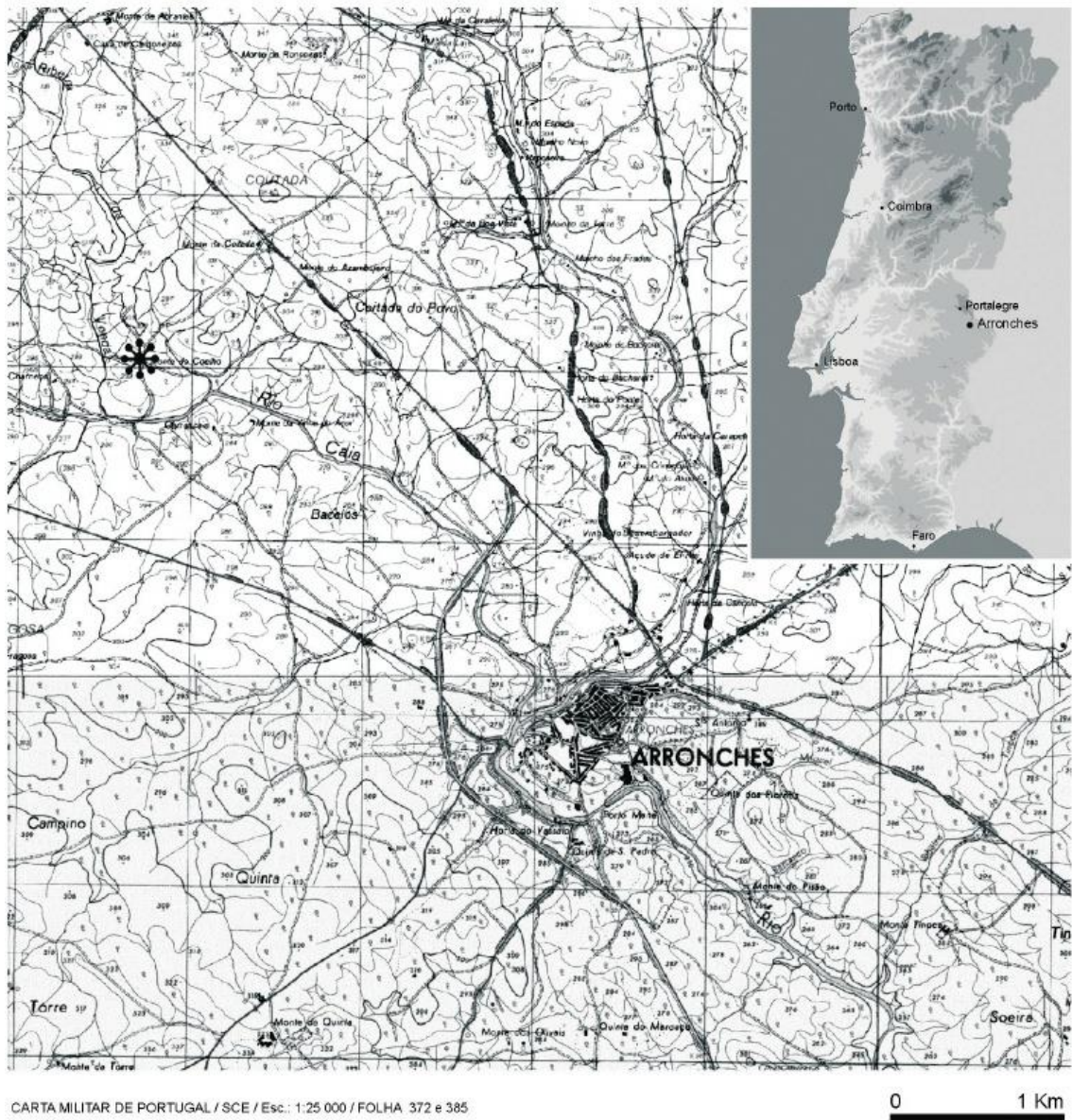
**Figura 32** - Fotografia de pormenor da primeira linha da epígrafe.



**Figura 33** – Fotografia de pormenor da última linha da epígrafe.



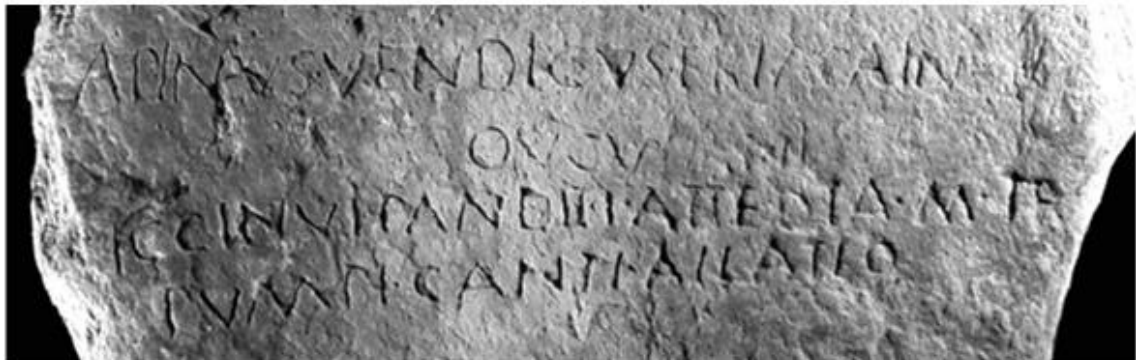
**Figura 34-** Localização de Arroyo de La Luz anteriormente denominada de Arroyo de Puero (carta 0703h30 (fig. superior) e MTN50-0703-1935 (fig. inferior).



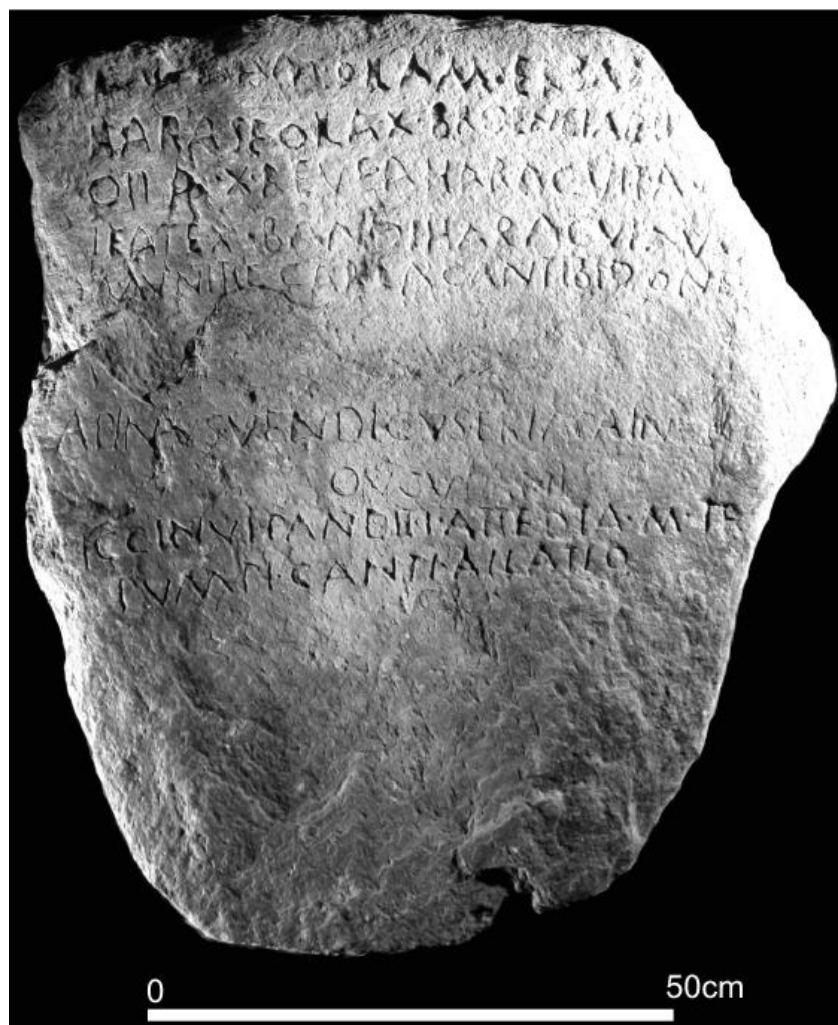
**Figura 35-** Localização do achado da epígrafe de Arronches (Encarnação *et alii* 2008 a)



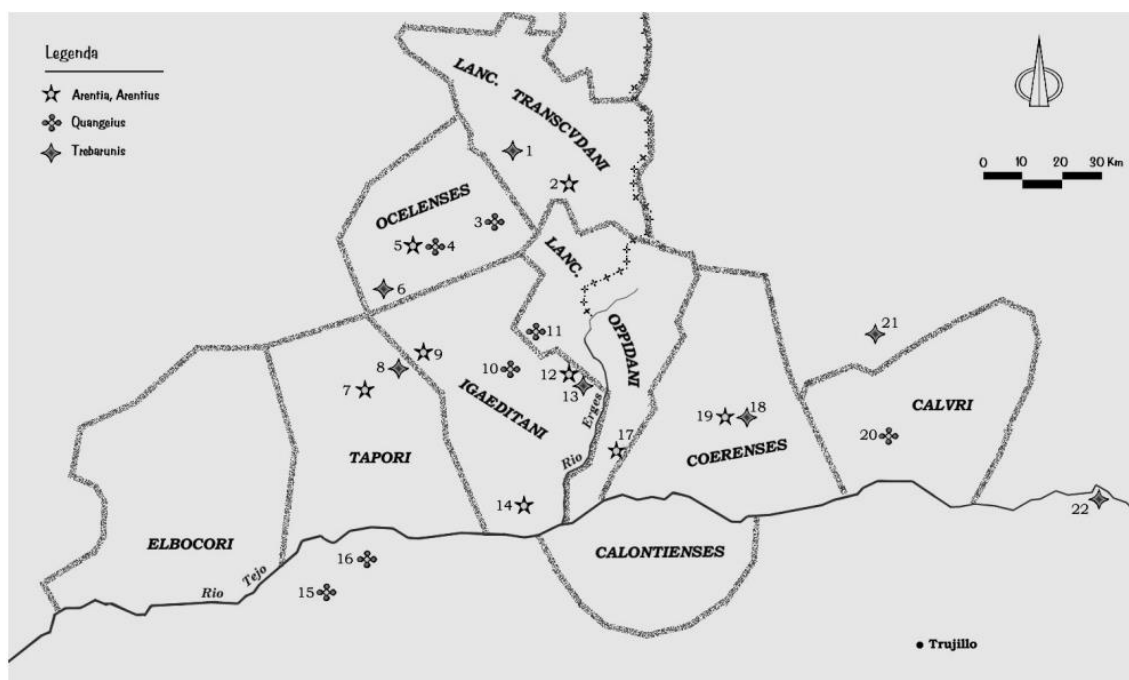
**Figura 36-** Epígrafe de Arronches, zona distal (Encarnação *et alii* 2008 b)



**Figura 37 –** Epígrafe de Arronches, zona mesial (Encarnação *et alii* 2008 b).



**Figura 38** – Epígrafe de Arrocnhes (Encarnação *et alii* 2008 b).



1. Trebarunis. Cabeço das Fráguas. Tovar, 1985. 2. ArentiaEquotullaicensis. Sabugal. 3. Quangeius. Ribeira da Nave (Sabugal). Ficheiro Epigráfico, 22, n.º 100. 4. Quangeius. Capinha (Fundão). Ficheiro Epigráfico, 23, n.º 103, n. 2. 5. ArantiaOcelaeca e ArantiusOcelaecus. Ferro (Covilhã). 6. Trebarunis. Fundão. 7. Arentia. Ninho do Açor (Castelo Branco). 8. Trebarunis. Quinta de Alverca (Castelo Branco). 9. ArentiusCronisensis. Zebras (Fundão). 10. Quangeius. Bemposta (Penamacor). 11. Quangeius. Sr<sup>a</sup>. do Bom Sucesso (Penamacor). 12. Arentius. Chão do Touro (Idanha-a-Nova). 13. Trebarunis. Vale Feitoso ou Cabeço dos Tiros (Idanha-a-Nova). 14. ArentiusTanginiciaecus. Tapada da Ordem (Idanha-a-Nova). 15. Quangeius. Nisa, Senhora da Graça, Ficheiro Epigráfico, 23,n.º 103 e Nossa Senhora dos Prazeres, Ficheiro Epigráfico,23, n.º 106. 16. QuangeiusTanngus. Salavessa (Nisa). 17. Arentius. Moraleja. Melena, 1985, p. 496-497. 18. Trebarunis. Cória. Hurtado, 1977, n.º 217. 19. Arentia e Arentius. Cória. Hurtado, 1977, n.os 771 e 772. 20. Quangeius. Malpartida de Plasencia. Hurtado, 1977, n.º 743. 21. A(ugusta) Trebarunis. Cáparra. Hurtado, 1977, n.º 818. 22. A(ugusta) Trebarunis. Talavera la Vieja. Hurtado, 1977,n.º 492.

**Figura 39-** Divisão dos *populi* com as suas respetivas divindades segundo a proposta de Jorge Alarcão (2001, 303).



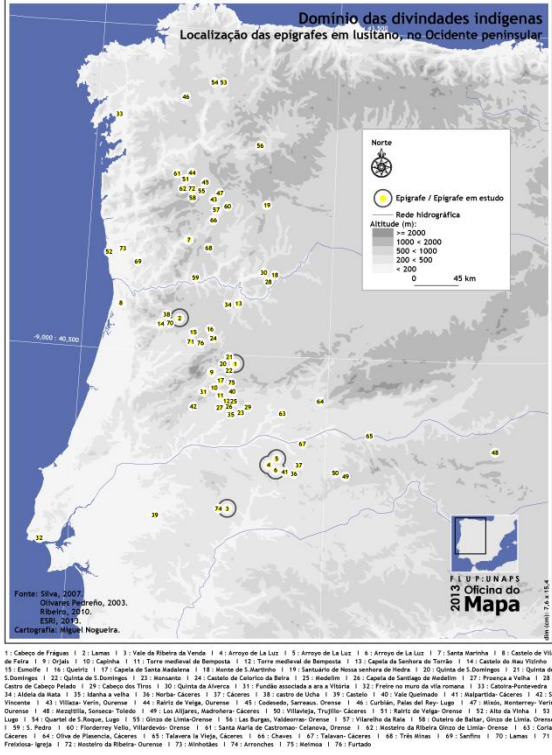
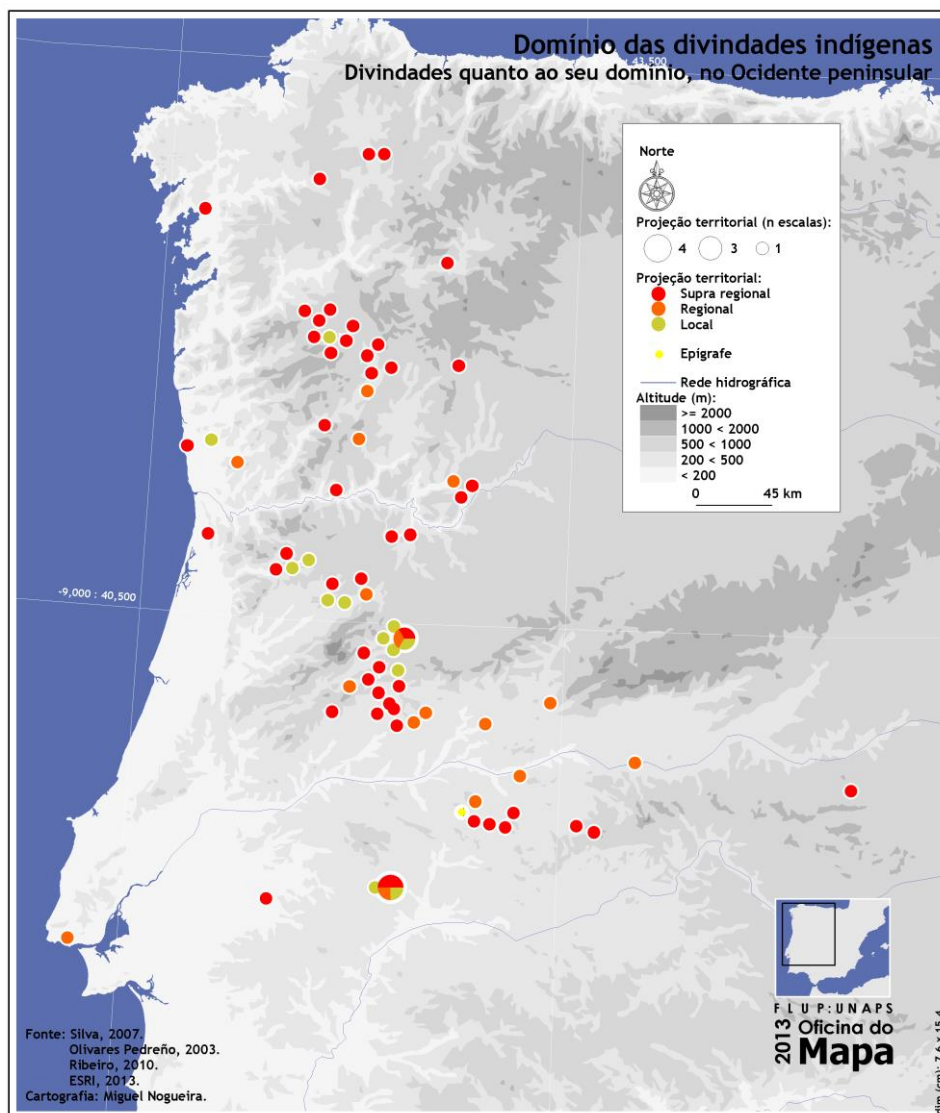
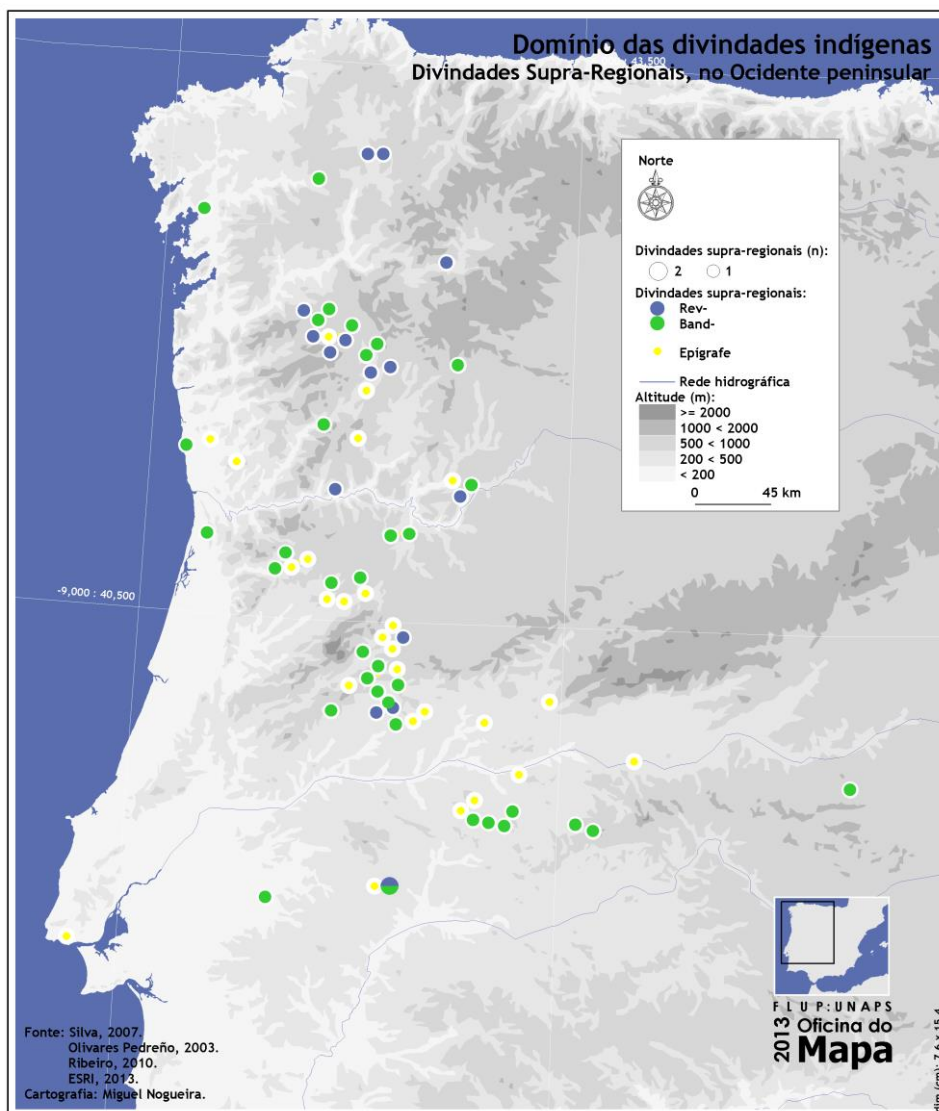


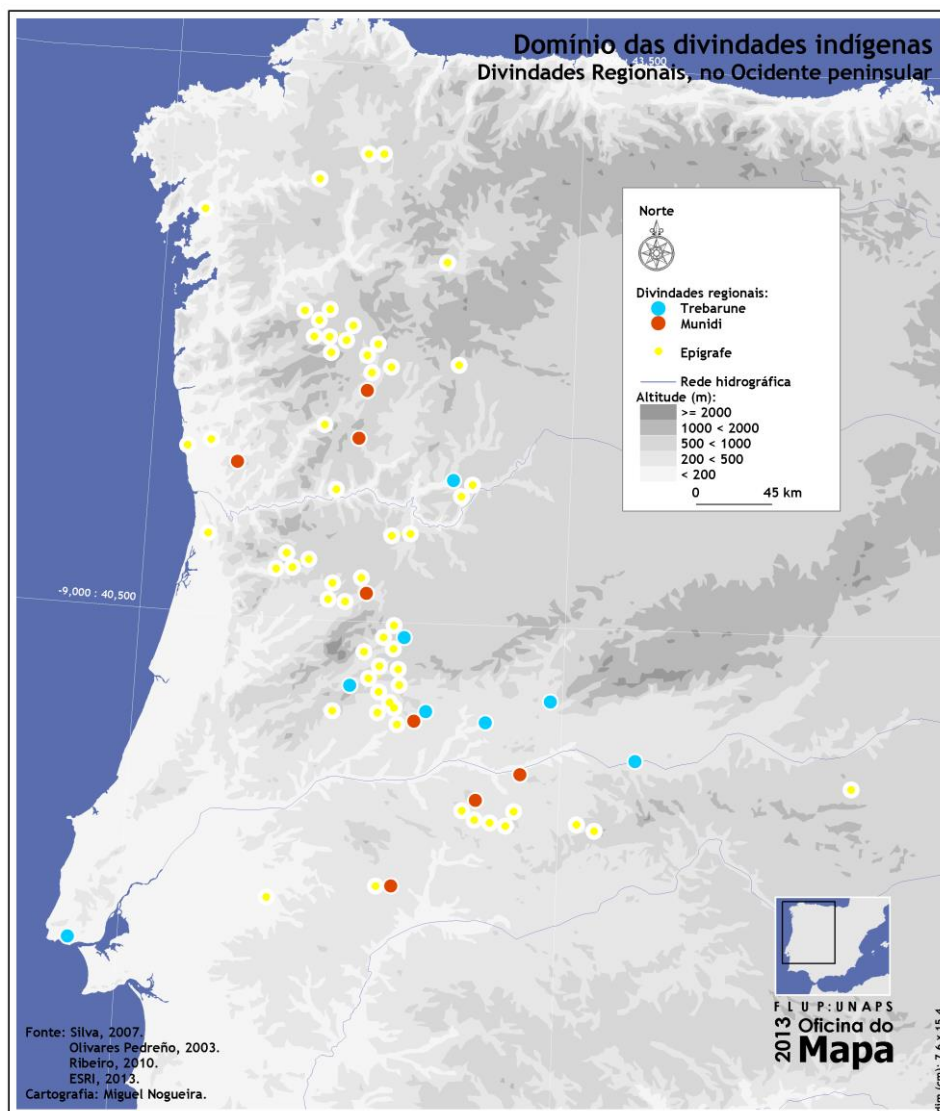
Figura 40- Mapa da localização das epígrafes em estudo e localização do domínio das divindades nelas presentes



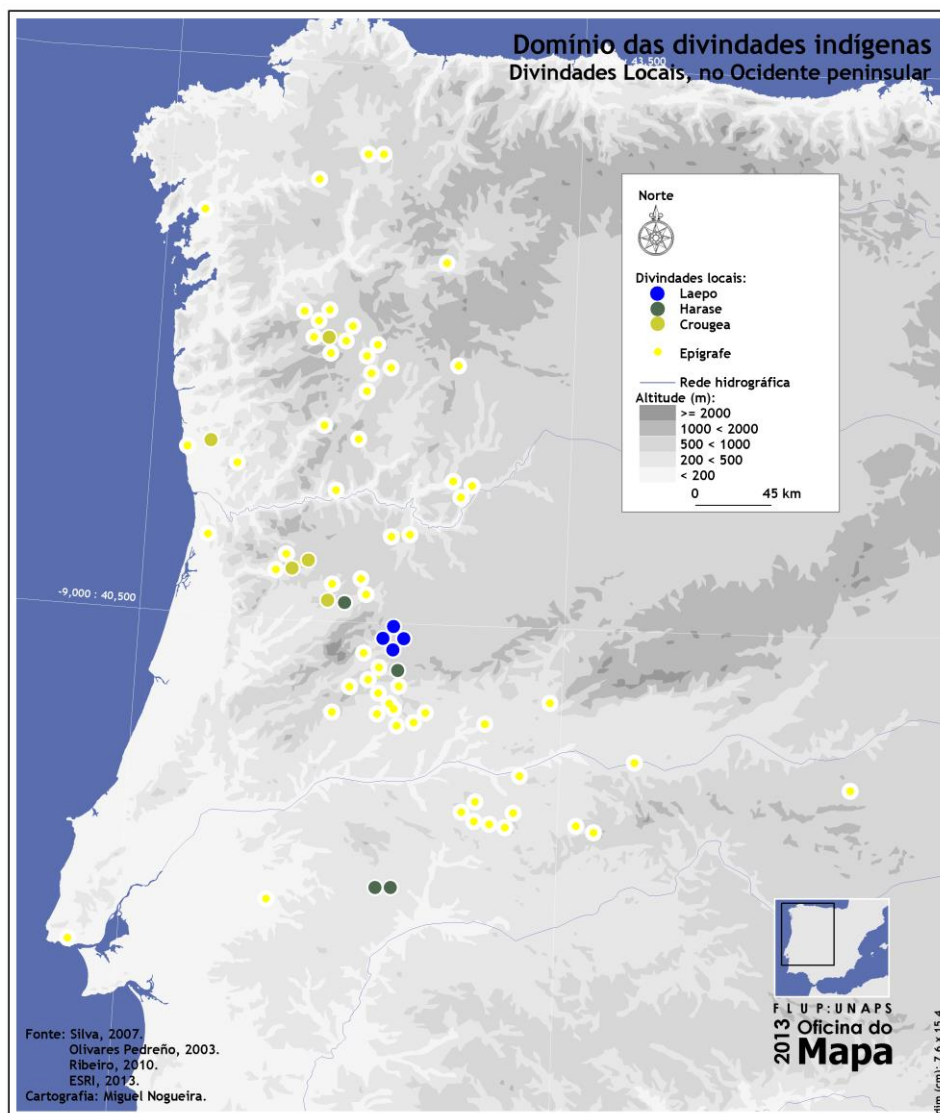
**Figura 41-** Mapa com a distinção das divindades Supra-Regionais, Regionais e Locais.



**Figura 42-** Mapa com a distribuição de Rev- e Band-.



**Figura 43-** Mapa com a distribuição de Trebarune e Munidi.



**Figura 44-** Mapa com a distribuição de *Laepo*, *Crougea* e *Harase*.

