

¿TERÃO CERTOS TEÓNIMOS PALEOHISPÂNICOS SIDO ALVO DE INTERPRETAÇÕES (PSEUDO-)ETIMOLÓGICAS DURANTE A ROMANIDADE PASSÍVEIS DE SE REFLECTIREM NOS RESPECTIVOS CULTOS?

José Cardim Ribeiro

AQUELE QUE CONHECE OS NOMES...

“Il faut partir du *Cratyle*.”
Belayche 2005, 17.

“Aquele que conhece os nomes, conhece também as coisas” (Plat. *Crat.*, 435d). Assim resume Crátilo o seu pensamento, segundo o diálogo platónico epónimo.¹ A ancestral crença de que os nomes se confundem com a própria essência dos seres, que os nomes possuem afinal, eles mesmos, uma dimensão ontológica necessariamente inerente àquilo que nomeiam (cf. v.g. Cassirer 1973, 10), surge desde logo amplamente documentada nos poemas homéricos (cf. v.g. Pfeiffer 1981, 27-28) e, fixando-se nos deuses — que mais do que tudo no mundo importa melhor conhecer, ou tentar conhecer, para compreender em profundidade a natureza e o carácter de cada um deles e, assim, poder invocá-los com maior eficácia, ansiando alcançar com pleno êxito a sua desejada intervenção —,² essa arreigada convicção perpassa já ao longo de toda a *Teogonia* de Hesíodo (cf. v.g. Fresina 1991, 47 ss. e Bernabé 1992, 32-37).

Este pressuposto ‘cratilista’ está largamente subjacente ao pensamento órfico (cf. v.g. ainda Bernabé 1992; além de id. 1999 e Casadesús 2000) e, mais tarde, embora com alguma importante transformação, afecta igualmente a filosofia estóica. A diferença fundamental reside no facto do Pórtico recusar confundir ontologicamente o *ser* do nome com o *ser* da coisa nomeada, postulando antes que o nome se restringe a espelhar, a reflectir, a essência daquilo que designa, não partilhando ele próprio dessa mesma essência (cf. v.g. Fresina 1991, 111 ss.). O nome é aqui entendido como *senal* providencial conducente à verdade das coisas, verdade que, se não é atingida nem compreendida, não o é por defeito ou erro do nome em si mesmo, mas sim

¹ Sobre este estimulante quão controverso texto vid. Barney 2001 e Sedley 2003.

² Cf. para uma abordagem geral deste tema, a clássica obra de Decharme 1904, 291-303.

por ignorância ou inabilidade de quem erradamente o interpreta; tal como os sinais divinatórios, cuja intrínseca exactidão nos é garantida por Cícero, contrastando-a com a possível incompetência dos homens quanto à sua leitura: “Os estoícos não são da opinião que a divindade intervenha em cada interstício do fígado ou em cada canto de ave (...); mas consideram que o mundo foi desde início constituído de tal modo que alguns acontecimentos sejam precedidos de certos sinais, uns surgindo nas vísceras, outros nas aves, outros ainda nos raios, nos prodígios, nos astros, nas visões do sonho ou nas palavras dos inspirados. Aqueles que compreendem bem esses sinais, não se enganam muitas vezes. É quando as conjecturas e as interpretações são más que surge o erro, não por defeito [dos sinais] mas por ignorância dos intérpretes” (Cic. *De Div.* I, LII.118; cf. ainda Fresina 1991, 120). *Mutatis mutandis* poderíamos aplicar este texto ciceroniano à teoria estoíca dos nomes como veículos conducentes à exacta percepção da especificidade ontológica das coisas nomeadas. Tal postura levou ao “fundamento racional da confiança na etimologia e, consequentemente, do poder cognitivo dos nomes” (Fresina 1991, 123). E a procura de evitar os erros, entre os discípulos do Pórtico, implicou assim uma incessante pesquisa etimológica visando aperfeiçoar os métodos, as aproximações fónicas e linguísticas, a vera decifração do significado dos nomes — para atingir, por fim, o real significado das coisas. E, entre todas essas coisas, sempre primaram os deuses — preocupação, aliás, não exclusiva dos estoícos, antes comum, para além da diferença e matizes dos pressupostos teóricos e das respectivas argumentações filosóficas, a várias outras Escolas, designadamente à Órfica e, mais tarde, também à Neoplatónica.³

Voltando ao Pórtico, e concretamente em época romana, não poderemos de imediato deixar de recordar os célebres parágrafos de Varrão sobre o significado linguístico dos nomes dos deuses (Varr. *De Ling. Lat.* v 57-74; cf. ainda Boyancé 1975), ou a posição etimologista do estoíco Balbo no polémico diálogo ciceroniano acerca da natureza dos deuses (Cic. *De Nat. Deor.* II 64-69) — posição com a qual acaba sensivelmente por concordar o arpinate: “a mim [pareceu-me] que as [palavras] de Balbo estavam mais perto de uma certa semelhança com a verdade” (id., *ib.* III 95).

*

“A mitologia, no sentido mais puro da palavra, é o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, em todas as esferas possíveis da actividade espiritual.”
M. Müller, *Über die Philosophie der Mythologie*, 1874.

Quer o Orfismo quer, principalmente, o Estoicismo desempenham um papel primordial na formação e no pensamento das elites culturais romanas, preponderando nos dois primeiros séculos do Império e continuando depois bem vivos e actuantes, apesar de terem agora de partilhar o espaço filosófico

³ Quanto, v.g., à posição de Proclus sobre este tema, cf. Criscuolo 2005.

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

com o emergente Neoplatonismo de filiação plotiniana. Do escravo ao imperador — de Epicteto a Marco Aurélio —, do filósofo ao cidadão comum, as concepções do Pórtico influem transversalmente em todas as classes do mundo romano, reunindo numa mesma elite, ou família cultural, indivíduos separados no quotidiano por força das diferenças dos seus respectivos estatutos sociais, políticos e jurídicos (cf. v.g., sinteticamente, Verbeke 1974; Grimal 1989; Hershbell 1989; Asmis 1989). Quanto ao Orfismo em Roma, encontramos-lo largamente documentado sobretudo desde os primórdios do Império — ao longo do qual, aliás, foram redigidas a segunda e a terceira versões da teogonia órfica, o que por si só demonstra a inquestionável vitalidade da presente Escola durante este período (cf. v.g., sinteticamente, Brisson 1990) —, vindo na prática a estreitar laços com os mistérios dionisíacos e, mesmo, a interpenetrar-se a dada altura com certas concepções e símbolos mitraicos (cf., v.g., Jeanmaire 1991, 390-416; Ulansey 1991, 120-121); aliás, também o próprio estoicismo parece ter, afinal, influenciado alguns aspectos do pensamento téo-cosmológico dos seguidores de Mithras — ou ambos se influenciaram mutuamente (cf. v.g. Turcan 2000, 99-100 e 111-112).

No âmbito deste ‘caldo’ filosófico e conceptual supomos pois pertinente questionarmo-nos acerca da possível existência de uma vertente ‘cratilista’ nos processos de *interpretatio* praticados pelos indivíduos de cultura romana quanto aos deuses e deusas indígenas cultuados designadamente nas províncias ocidentais, ora integrados no extenso e aberto panteão da Romanidade. O próprio Varrão dá-nos a pista quando afirma que nem todas as divindades consagradas em Roma podem ser explicadas exclusivamente pelo latim, pois os seus nomes apresentariam raízes etimológicas comuns a outras línguas itálicas — tal “como as árvores que, nascidas junto à estrema, se espriam pelos dois campos vizinhos” (Varr. *De Ling. Lat.* v 74).

O problema decerto não se colocaria por simples questões teóricas, ou — como hoje diríamos — de mera investigação antropológica, mas sim por razões eminentemente práticas, ou seja, por causa da desejada eficácia e correcção das práticas religiosas ora realizadas por romanos — e incluímos aqui, sob esta genérica designação, todos quantos culturalmente assim se poderão com legitimidade qualificar e se reconheciam como tal — quanto a divindades de origem e significado desconhecidos, por eles recentemente adoptadas em função das novas conjunturas históricas, políticas e sociais proporcionadas pelo Império e pela sua abrangente Romanidade. Quando se vai viver para uma dada região, e principalmente quando nela já se nasceu e cresceu, todos os deuses e deusas aí cultuados passam a ser, por natureza própria das coisas, os *nossos* deuses — independentemente da possível diversidade no que concerne à origem histórica e cultural de cada uma dessas deidades, aspecto que com evidência nos preocupa muito mais a nós, académicos, do que aos seus pretéritos e actuaes devotos. Para esses, o que importava acima de tudo era assegurar a protecção de todos esses deuses e deusas, nas suas diferentes funções e nos seus diversos *loca sacra*, cumprindo-se a *pietas* e o *ritus* com todo o rigor exigido pela tradição e especificidade de

cada culto, de cada divindade e de cada santuário, bem como das peculiares características de cada voto. E, neste sentido, seria sem dúvida vital pronunciar o nome do deus com exactidão; e também, através da sua correcta compreensão, alcançar a personalidade intrínseca e verdadeira do próprio nume, entrevê-la face a face no reflexo não enganador do seu teónimo.

Em meio indígena, onde as línguas e dialectos autóctones decerto se perpetuariam, em maior ou menor grau conforme as épocas e as realidades histórico-sociais, embora quase sempre restritos à oralidade, os devotos saberiam bem — ou julgariam saber —, no âmbito de uma vulgar e contínua transmissão geracional, o significado do nome dos seus deuses. Tal como em Roma, acertando ou não as etimologias à luz dos nossos actuais conhecimentos filológicos, os romanos — ou pelo menos alguns romanos — supunham conhecer o sentido dos teónimos que invocavam desde tempos imemoriais. Assim, a necessidade de decifrar agora, com atendível correcção, outros nomes divinos, de interpretar bem estes sinais até então desconhecidos, colocar-se-á apenas em certos contextos e circunstâncias específicos:

(1.a) Quando um santuário de origem indígena se localiza numa região que recebe grande quantidade de indivíduos efectiva ou culturalmente romanos que acabam por predominar demograficamente, ou de qualquer dos modos exercer uma influência determinante e incontornável na profunda alteração vivencial e cultural desse território, conducente à sua rápida e generalizada romanização — e, tanto quanto nos é possível supor, ao rápido desaparecimento das respectivas realidades paleolinguísticas;⁴ (1.b) quando também nessa mesma região os modelos de povoamento, políticos, administrativos e económicos passam a ser predominantemente romanos, através da fundação de novas cidades e/ou da transformação de antigos ‘habitats’ em realidades urbanísticas plenamente romanas, da cadastragem dos campos e da implantação de *villae*; (1.c) quando o referido santuário de origem indígena sobrevive a todas estas transformações e, principalmente, quando ele próprio sofre em múltiplos aspectos uma acentuada romanização — *interpretatio* iconográfica classicizante da divindade, tipo de aras e de outros monumentos votivos, formulários epigráficos, elementos escultóricos — e passa a ser frequentado sobretudo por cultuantes nos quais não se detecta evidente origem indígena — ou seja, por devotos maioritariamente romanos ou, pelo menos, profunda e assumidamente romanizados.

Caso exemplar: *Endovellicus/Endovollicus*.

(2.a) Outra circunstância específica que poderá proporcionar *interpretationes* teonímicas reportar-se-á à implantação, no seio de um território com forte tradição indígena, de um núcleo urbano importante — designadamente de uma colónia — povoado sobretudo por indivíduos plenamente romanizados, ou mesmo de origem itálica; (2.b) nestas circunstâncias, uma antiga divin-

⁴ Sobre a relação entre o latim e as outras línguas do Império cfr. sobretudo Adams 2005; e sobre a progressiva morte de algumas dessas línguas vid. resumo *ibid.* 289-291.

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

dade que seja cultuada em vários pontos do citado território pode conservar relativamente ‘puro’ o seu cariz indígena noutras cidades também aí localizadas mas que mantenham um maior vínculo às comunidades autóctones, e ainda nas zonas rurais mais longínquas, e assumir uma personalidade romana, ou híbrida, que venha mesmo a incluir a reinterpretção do seu nome, dentro de referido núcleo urbano, nas suas imediatas cercanias ou, ainda, nas *villae* — mesmo que relativamente afastadas — propriedade das respectivas elites.

Caso exemplar: *Ad(a)egina/At(a)ecina*.

(3.a) Por fim, a terceira situação teórica que pode conduzir a idêntico fenómeno implica o confronto singular — porventura até ocasional —, numa dada região, entre um indivíduo culturalmente romano recém-chegado, mormente itálico, e uma divindade de origem e nome indígenas que lhe seja desconhecida; (3.b) a probabilidade de ocorrer então um fenómeno de *interpretatio* teonímica acentuar-se-á, cremos, se a referida região se encontrar ela própria bastante romanizada; (3.c) e se a divindade em causa não for ali frequente, tendo por exemplo pontualmente ‘migrado’ de outro território em gerações anteriores e/ou constituir um mero resíduo de cultos já então aí praticamente esquecidos.

Caso exemplar: *Triborunnis* (no *ager olisiponensis*).

HISPANIA, MITOS E ETIMOLOGIAS

“*Graecia capta ferum victorem cepit.*”

Horácio, *Espist.*, 2, 1, 156.

Antes de desenvolvermos, como ‘*case study*’, aquele que é talvez o mais paradigmático dos referidos exemplos — o de *Endovellicus* —,⁵ gostaríamos de assinalar que exactamente este caso, bem como o de *Ataecina*, se reportam a uma região onde o estudo de painéis musivos, pinturas parietais e esculturas — e ainda de certos artefactos e, mesmo, de alguns antropónimos — demonstram a implantação, entre as elites locais, de manifestas influências estóicas e órficas, para além de dionisiacas e, de um modo geral, de preocupações de raiz filosófica, o que testemunha aí a permanência, durante toda a Romanidade, de uma ambiência cultural eivada dos valores da antiga *paideia* — evidentemente propícia a práticas etimologizantes de tipo ‘cratilista’.

a. Os mosaicos

Assim, nesta óptica e no domínio dos mosaicos, destacaremos os seguintes exemplares: (a.1) O célebre quadro cosmológico de *Emerita* (s. III d.C.?), cuja interpretação divide os autores sobretudo entre aqueles que convictamente lhe fazem uma leitura estóica (Quet 1981; Lancha 1997, 223-229, nº 107; id. 2002, 287) e os que afirmativamente lhe descobrem uma concepção mitraica (v.g. Picard 1975; Blázquez 1986; Fernández-Galiano

⁵ Oportunamente e noutro(s) estudo(s) abordaremos os casos de *Ataecina* e de *Triborunnis*.

1996) — porventura porque a sua organização iconográfico-simbólica é afinal polivalente (Álvarez 2002, 295); “a sua ampla e complexa temática serve ou poderia servir para atribuir-lhe um conteúdo mitraico ou neoplatónico” (Arce 1996, 102), ou estóico, ou mesmo intencionalmente sincretizar todas essas perspectivas cosmológico-filosóficas. (a.2) O grande painel da *villa* de Torre de Palma, Monforte (s. IV d.C.), que junta e, assim, entre si necessariamente relaciona, vários *tópoi* aparentemente díspares — triunfo de *Dionysos* e outras cenas báquicas, as Musas, *Hercules furens*, Medeia, Argos e Io, Apolo e Dafne, Teseu e o Minotauro —, porventura procurando traduzir de forma alegórica, através da conjugação de imagens claramente significantes para qualquer espírito cultivado na *paideia*, “uma visão do homem ‘em todos esses estados’”, compondo “a partir de episódios mitológicos pertencentes a diferentes ciclos uma variação sobre o tema da ‘saída de si mesmo’”, desde o dionisiaco “delírio libertador” à harmónica sublimação das artes representadas pelas Musas (Morand 1994, sobretudo 221-225 e 237-267) — o que tudo faz parte do tema estóico da *virtus* e da consequente vitória pessoal (cf. ainda Lancha 2000, descrição exaustiva e interpretação exclusivamente báquica; e id. 1997, 231-255, nº 109; Kuznetsova 1996-97, 20-31, nº 1; Guardia 1992, 262-279). Na mesma região de directa influência emeritense, sobretudo em várias *domus* da própria Colónia, existem outros painéis de tema dionisiaco, embora menos complexos que o anterior: (a.3) aquele que reúne uma cratera mística com ramos de hera e bagas, a representação do momento da vitória de Belerofonte sobre Quimera, as Musas e poetas, motivos nilóticos, as quatro Estações do ano e Vitórias aladas (s. III d.C.) (Lancha 1997, 213-218, nº 105) — de novo uma compósita glosa iconográfica da *virtus* culta e do seu cariz heroizante; (a.4) o que sincretiza o ciclo báquico com o órfico, figurando quer o *thiasos* quer Orfeu encantando as feras — e assim vencendo-os pela virtude da arte poética e musical (s. IV d.C.) (Álvarez 1994; Kuznetsova 1996-97, 55-61, nº 7); (a.5) o das quadrigas cujos aurigas exibem a palma do triunfo — sob as tão significativas e imperativas exortações epigráficas *Marcianus nicha* e *Paulus nic(h)a* (cf. Gómez Pallarès 1997, 72-74, BA 9) — e das quatro Ménades dançantes (s. IV d.C.) (Guardia 1992, 213-221; Kuznetsova 1996-97, 61-66, nº 8); (a.6) aquele em que Baco e Pã descobrem Ariadna adormecida — alegoria à vitória sobre a morte, o último dos sonos, através da iniciação dionisiaca (s. V d.C.) (Guardia 1992, 222-225; Kuznetsova 1996-97, 67-72, nº 9; id. 1997-00). De novo o tema do harmónico triunfo órfico nos surge em (a.7) *Emerita* (s. IV) (Álvarez 1994); e ainda no respectivo *ager*, nas *villae* de (a.8) El Pesquero, Badajoz (segunda metade do s. IV d.C.) (Morand 1994, 294-295, nº 19; Álvarez 1994); e de (a.9) La Atalaya/ Santa Marta de los Barros, Badajoz (primeira metade do s. IV d.C.) (Morand 1994, 295-296, nº 20; Álvarez 1994a). A meta estóica que visa o domínio sobre nós próprios reflecte-se também (a.10) na cena homérica de Ulisses escapando ao ilusório canto das sereias “graças à sua *virtus* e à sua sabedoria” (Morand 1994, 236), representada num pavimento musivo da *villa* de Santa Vitória do Ameixial,

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

Estremoz (meados do s. III-meados do s. IV d.C.) (Lancha 1997, 255-260, nº 110; cf. ainda Guardia 1992, 242-253). Como caso singular de possível alusão às preocupações intelectuais da Segunda Sofística e das suas exegeses filosófico-literárias, (a.11) uma *domus* emeritense oferece-nos o mosaico conhecido como ‘dos Sete Sábios’, que, sobre um quadro do Ciclo Troiano — que ilustra o tema em discussão (o qual, em si mesmo, poderá ter uma leitura estoica: cf. Morand 1994, 261-262) —, reúne as majestáticas figuras (convenientemente legendadas a grego: cf. Gómez Pallarès 1997, 67-71, BA 7) de Quilón Lacedemónio, Tales de Mileto, Bías de Priene, Periandro de Corinto, Sólon de Atenas e Cleóbulo de Lindos (pavimento de meados do s. IV d.C.) (Quet 1987; Álvarez 1988; Lancha 1997, 218-223, nº 106). Por fim, cumpre-nos ainda referir (a.12) o recém-descoberto pavimento musivo de Alter do Chão, *Abelterium* (s. IV d.C.), que figura o dramático momento da hesitação de Eneias perante Turno ajoelhado e implorante, imediatamente antes de tomar a decisão de o matar (cf. Caetano, António e Morão n.p.).⁶

b. A pintura parietal

No campo da pintura parietal os testemunhos subsistentes com verdadeiro interesse para os nossos fins são muitíssimo menos abundantes, mas ainda assim claramente significativos e concordantes com os documentos musivos: referimo-nos aos múltiplos fragmentos com motivos báquicos descobertos na chamada ‘Casa del Mitreo’, em Mérida, datáveis do s. II d.C. (Altieri 2000; cf. ainda Abad 1982, I, 57-64; e II, figs. 49-72).

c. As esculturas

Quanto aos programas iconográficos de índole escultórica, avulta sem qualquer dúvida — no território e no âmbito analítico aqui considerados — o do ‘ninfeu’ da *villa* da Quinta das Longas, Elvas, atribuível ao s. III d.C. e formado por vários ciclos temáticos, cuja total solidariedade e inter-dependência ainda de algum modo se nos escapam (Nogales 2004): grupo de personagem anguípedo (tritão ?); ciclo da Fortuna (?); ciclo de Vénus; ciclo das Ninfas; ciclo de Diana Caçadora; ciclo das Musas; ciclo de personagem masculino mitológico de tipo cinegético (Meleagro ?); ciclo de par mitológico indeterminado; ciclo de Baco; ciclo mitológico marinho (cf. ainda Cardim 2002a, 497-502, fichas 181-193; e Rodrigues 2007, I 290-304 e II 91-94, nºs 130 A-M).⁷

⁶ A obra de referência que aprofunda e desenvolve teoricamente a relação entre cultura, filosofia e arte do mosaico na *Hispania Romana*, em geral — e também especificamente na região em estudo —, é ainda a de Morand 1994, embora se limite aos proprietários rurais, ao mundo das *villae*. Para a cidade, para *Emerita*, destaca-se sem dúvida a densa e tão aliciante monografia de Quet 1981 sobre o ‘Mosaico Cosmológico’ e seu enquadramento ideológico.

⁷ Para uma melhor percepção do enquadramento e significado social e ideológico deste tipo de acervos escultóricos entre as elites do Baixo-Império, nomeadamente provinciais — embora tomando-se aí como primordial exemplo a realidade das Gálias —, veja-se a útil e documentada obra de Stirling 2005.

d. Os objectos do quotidiano: as lucernas

Por certo que múltiplos e diversificados objectos do quotidiano, eles próprios modelados ou de algum modo providos de determinadas imagens, se inseririam assim no mesmo ambiente simbólico-cultural, mas de forma geralmente muito mais estandardizada e banal, por isso mesmo individualmente menos significativa — embora o factor quantidade e a ampla difusão ora verificada conferisse a tais testemunhos uma importância outra, conjunturalmente nada desprecienda. Por exemplo, não será decerto por acaso que as lucernas com iconografia dionisíaca encontradas na Península Ibérica proveñham, na sua esmagadora maioria, de sítios — aliás preponderantemente urbanos — localizados nos territórios mais precoce e intensamente romanizados, como a orla mediterrânica da Tarraconense, a Bética, o sul da Lusitânia e, exactamente, a região de Mérida (cf. Bernal 1994, *passim* e fig. 10). Na óbvia impossibilidade de falar de todos os referidos objectos do quotidiano, nem mesmo de tratar exaustivamente um só determinado conjunto tipológico, limitar-nos-emos aqui, a título de mera amostragem — a qual no entanto cremos bastante elucidativa —, a evidenciar determinados temas figurativos patentes, precisamente, na colecção de lucernas emeritenses conservada no Museo Nacional de Arte Romano (com base no óptimo catálogo de Rodríguez 2002, 44-45, 58-70, 72-83, 84, 87-90, 94, 99, 107-108, 109-110, 120-122, 133, 146-147). (d.1) *Temas báquicos* — busto de *Dionysos*, um ex., meados s. II-inícios s. III d.C.; cena báquica, dois ex., s. I e II d.C.; máscaras dionisíacas, sete ex., segunda metade do s. I d.C.; bacante e sátiro, três ex., último quartel do s. I-inícios do s. II d.C.; sátiros, quatro ex., s. II d.C.; faunos, 19 ex., meados do s. II-inícios do s. III d.C.; Sileno, oito ex., s. I e primeira metade do II d.C.; Sileno montado num burro, cinco ex., último quartel do s. I-inícios do s. II d.C.. (d.2) *Temas relacionados directamente com a ideia de vitória* — *Victoria* alada sobre *orbis*, com ou sem palma e coroa, 116 ex., s. I a meados do s. III d.C.; *Victoria* sobre *orbis* e frente a um altar, um ex., último quartel do s. I-inícios do s. II d.C.; *Victoria* com *clipeus*, ou *clipeus* e palma, 35 ex., meados do s. I-inícios do s. II d.C.; *Victoria* com palma e/ou coroa triunfal, 52 ex., meados do s. I ao s. III d.C.; *Victoria* degolando um touro, um ex., s. I d.C.; *Victoria* de frente, esquemática, dois ex., s. III-IV d.C.; quadriga triunfante, 21 ex., s. I d.C.; auriga vitorioso, três ex., meados do s. II-séc. III d.C.; Júpiter triunfante, com águia, 13 ex., s. I e II d.C.; águia com coroa de louros no bico, nove ex., meados do s. II-inícios do s. III d.C.; coroa de louros, três ex., s. I-inícios do s. II d.C. (d.3) *Cenas e personagens mitológicos que implicam a ideia de virtus* — busto de Hércules, dois ex., s. I-inícios do s. II d.C.; Hércules e a Hidra de Lerna, três ex., meados do s. I-inícios do s. II d.C.; Ulisses escapa a Polifemo, três ex., s. I d.C.; Ulisses escapa ao canto das sereias, três ex., s. I d.C. (d.4) *Figuras mitológicas/símbolos cosmológicos* — Diana lucífera, com crescente lunar e estrela, 16 ex., meados do s. II-inícios do s. III d.C.; busto de Hélios, 43 ex., s. I a III d.C.; Selene, com crescente lunar e tocha acesa, um ex., último quartel do s. I-meados do s. II

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

d.C.; Aión de pé, com cornucópia à esquerda e aro zodiacal na mão direita, um ex., s. I-II d.C.; crescente lunar e estrelas, 11 ex., do s. I ao s. II d.C. (d.5) *Poetas clássicos* — Eurípedes, o trágico, um ex., s. I d.C.

Ainda que a maior parte dos exemplos coligidos revele, de facto, parâmetros conceptuais muito vulgares e banalizados — as infindas representações de *Victoria*, as quadrigas triunfantes, as abundantes figurações solares e lunares, mesmo os populares personagens dionisiacos, faunos, sátiros e Silenos —, não poderemos também deixar de evidenciar, a par com alguns dos mais significativos testemunhos musivos — e precedendo-os, devido à sua maior antiguidade —, as lucernas, embora pouco numerosas, que nos oferecem quadros mitológicos e que, decididamente, implicam, para o reconhecimento da ideia de *virtus* subjacente a essas cenas, uma evidente familiaridade com os respectivos contextos narrativos e com os códigos culturais da *paideia*.

e. A antroponímia de cariz grecizante

Há alguns anos publicámos uma primeira abordagem ao tema da antroponímia de cariz grecizante — nomeadamente de escravos e libertos ou de seus imediatos descendentes — como reflexo da helenização assumida e ostentada pelos *domini* hispano-romanos (Cardim 2000), tendo-nos circunscrito a determinados *tópoi*, entre os quais destacaremos aqueles que aqui mais nos interessam: ‘Homero e o Ciclo Troiano’; ‘Poesia, Tragédia e Mito’; ‘Teóforos emblemáticos’; ‘*Apollo* e as Musas’; ‘Ciclo Dionisiaco’; ‘Ciclo Afrodíseo’; ‘Filósofos’; ‘Ciclo de Alexandre o Grande’; ‘Opção pelo conceito grego em desfavor do latino’ — a que acrescentaremos hoje um ‘Ciclo Órfico’. Restringindo-nos agora a uma ampla região em torno de Mérida, registemos pois os seguintes nomes pessoais, que consideramos mais claramente inseríveis nestas categorias (sempre que se omitir a proveniência, pressupõe-se que tais casos são da *urbs* emeritense): (e.1) Homero e o Ciclo Troiano — *Achilles* (um ex.), *Briseis* (um ex.), *Cruseis* (por *Chryseis*, um ex.), *Hector* (um ex.), *Helena* (dois ex.), *Patroclus* (um ex.), *Priamus* (um ex.); (e.2) Poesia, Tragédia e Mito — *Aristeus* (um ex.), *Callirhoe* (um ex.), *Cephalo* (um ex., Elvas), *Clyminus* (por *Clymenus*, um ex.), *Danae* (dois ex.), *Deucalio(n)* (um ex.), *Dorus* (um ex.), *Inachus* (um ex., Évora), *Io* (um ex., Évora), *Narcissus/-a* (seis ex., Mérida, Elvas, Terena), *Nereus* (um ex.), *Philemo(n)* (um ex.), *Pylades* (um ex.), *Teucer* (um ex.); (e.3) Teóforos emblemáticos — *Hermes* (sete ex., Mérida, Torremegia, Corte Peleas, Terena, Arraiolos); (e.4) *Apollo* e as Musas — *Daphne* (dois ex.), *Daphnus* (quatro ex.), *Phoebus* (três ex.), *Musa* (dois ex., Terena, Viana do Alentejo), *Calliope* (um ex., Medellín), *Euterpe* (um ex.); (e.5) Ciclo Dionisiaco — *Bacchis* (um ex.); *Dionysius/-a* (dois ex.), *Iacc(h)us* (um ex.), *Marsua(s)* (por *Marsyas*, um ex.); *Nusa* (por *Nysa*, um ex.); (e.6) Ciclo Afrodíseo — *Aphrodite* (um ex.), *Aphrodisia* (um ex.), *Nymphe* (um ex., Évora), *Ny(m)phas* (um ex.), *Nereis/Nereys* (dois ex., Mérida, Corte Peleas), *Arethusa* (dois ex.), *Thetis* (três ex.), *Eros* (um ex., Fuente del Maestre), *Erotio* (um ex.), *Anteros* (um ex.);

(e.7) Ciclo Órfico — *Eurodice* (por *Eurydice*, um ex.);⁸ (e.8) Filósofos — *Athenodorus* (dois ex. [nome de dois filósofos estoicos de Tarso, ambos vindos para Roma, o mais novo dos quais escutado pelo jovem *Octavius*, futuro Augusto]), *Philon* (dois ex., Mérida, Vidigueira [nome de um filósofo académico de Atenas, vindo para Roma e aí escutado por Cícero]), *Philodamus* (um ex. [nome do filósofo epicurista contemporâneo de Cícero]), *Socrates* (um ex.); (e.9) Ciclo de Alexandre o Grande — *Alexander* (dois ex., Mérida, Avis), *Philippus* (um ex.), *Antigonus* (um ex.), *Antiochus* (um ex.), *Demetrius/os* (dois ex.), *Seleucus* (um ex.), *Beronice* (por *Berenice*, três ex.); (e.10) Vitória/opção pelo conceito grego em desfavor do latino — *Nice* (dois ex., Mérida, Évora), *Nico* (um ex.).

O prestígio cultural de toda esta onomástica é evidente e as classes supostamente mais instruídas, mais ricas também, faziam-na sua, de sua casa, designando com ela uma parte dos seus dependentes. Opção pessoal, sem qualquer dúvida, mas também sinal inequívoco de pertencer às elites e forma poderosa de afirmação social: a autoridade e a sabedoria de conferir um nome célebre, de chamar por ele, de o dominar. *Inacus*, *Leneus*, *Lenobatis*, *Pelops* podem designar escravos; mas podem também referir-se a garbosos cavalos vencedores, como aqueles que nos surgem representados num dos mosaicos da *villa* de Torre de Palma (cfr. Gómez Pallarès 1997, 186-188; e Lissón 1996, 154, 168, 169, 208-209 e lams. X-XI). Em ambos os casos o significado cultural — e inclusive filosófico — é idêntico: reflexo comportamental da *paideia* adoptada pelo *dominus* (cf. Cardim 2000, 430).⁹

É óbvio que mosaicos, pinturas parietais, esculturas, lucernas e inscrições — embora todos eles essencialmente coincidam quanto às fontes helénicas ou helenísticas que os motivaram ou influenciaram e, em conjunto, possam ser interpretados no âmbito de uma mesma educação ‘à grega’ voluntariamente assumida pelas elites do Império, neste caso as que viveram em determinada região do Ocidente Hispânico — não são todos eles sincrónicos, antes se distribuem mais ou menos incidentemente nesta ou naquela época, pese embora as pontuais sobreposições cronológicas de alguns daqueles testemunhos. Sem negar que o citado movimento cultural não foi obviamente estático ao longo de toda a Romanidade nem absolutamente igual em toda a parte, revelando sucessivos cambiantes, diversas intensidades e várias particularidades, mas reconhecendo também que, de uma forma ou de outra, sempre perseguiu os mesmos primordiais objectivos — o Bem através do Belo, a Vitória através

⁸ Num outro domínio, o dos formulários epigráficos, çacaso não poderemos fazer também uma leitura de reminiscência ‘órfico-literária’ quanto à inusitada expressão *coniuge sibi restituta* — referida a uma tal *Eunois Plautilla* que, qual Euridice, os Infernos terão devolvido a seu marido —, patente num monumento gratulatório (*CIL* II 145 = *IRCP* 572; cf. ainda Vasconcellos 1905, 168; e Toutain 1920, 135) consagrado, na zona de Elvas, a *Proserpina Servatrix*?

⁹ Além do recurso a este nosso estudo utilizámos, para acima estabelecer — de forma não necessariamente exaustiva — a lista dos antropónimos grecizantes, o *Atlas Antroponímico de la Lusitania Romana*, além do *corpus* de Lozano 1998.

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

da *Virtus*, a Heroização através da Sabedoria —, a verdade é que a presença ou ausência daquelas fontes materiais tem muito mais a ver com a sua maior ou menor utilização em determinados momentos e não, propriamente, com alterações conceptuais e ideológicas de fundo que, neste concreto domínio — e até ocorrer a plena cristianização das referidas elites, quase sempre tardia e que, aliás, aglutinou e recuperou muitos dos antigos símbolos e *tópoi* da *paideia* —, não se verificaram. Assim, na procura de documentos que nos possam elucidar quanto à presença, vitalidade e permanência, no território em análise, de uma ambiência propícia a práticas etimologizante de tipo ‘cratilista’ — o que ora pretendemos demonstrar —, teremos de considerar todos eles globalmente, como diferentes mas complementares reflexos de uma mesma e extensiva realidade histórico-cultural de base.

*

“Les rencontres du mithriacisme avec le stoïcisme greco-latin demeurent tout à fait frappantes.”
Turcan 2000, 112.

Por certo que nem todos os vestígios do culto de *Mithras* pressupõem a vigência, à época e naquele preciso local, de complexos sistemas de pensamento de cariz filosófico-cosmogónico consciencializados e praticados pelos respectivos devotos, mas apenas, maioritariamente, dos fundamentos, símbolos, graus iniciáticos e ritos essenciais do mitraísmo. Os poucos testemunhos desta religião na Hispânia romana, aliás todos concentrados numa assaz estreita franja temporal máxima de século e meio, entre meados do s. II e finais (?) do s. III d.C., revelam ainda assim a grande diversificação social — e, certamente também, de pensamento e de educação — dos respectivos cultores (cf. v.g. Alvar 1981, 63-69). Nesta mesma ordem de ideias, e no que se refere pois à situação verificada na Península Ibérica, Francisco 1989, 72, afirma peremptoriamente que “os *sodalicia* não conheceram barreiras sociais no recrutamento dos fiéis nem na eleição de sacerdotes” e “não exigiram uma preparação filosófica prévia ou de qualquer outro tipo intelectual”.

Por certo, o recinto de culto mitraico cujos restos arquitectónicos foram recentemente descobertos na zona Sul de Mérida (cf. Barrientos 2001) terão pertencido a uma das referidas comunidades indiferenciadas e vulgares, como a maioria das que terão existido não só na Hispânia mas, também, nas demais Províncias Ocidentais. Porém, a estatuária e a epigrafia proveniente de um outro espaço mitraico emeritense, aquele que em 155 d.C. se constituiu e organizou em torno de *Marcus Valerius Secundus, frumentarius legionis VII Gemina*, e do *pater patrum Gaius Accius Hedychrus*, evidenciam uma realidade muito diferente, a todos os títulos verdadeiramente excepcional — quer a nível peninsular, quer mesmo a nível do próprio Império. Além das imagens de claro cunho mazdeísta — muito embora, por vezes, de rara complexidade e difícil interpretação (cf. Bendala 1982) —, o programa iconográfico-simbólico deste acervo, todo ele aliás executado com uma notável qualidade artística,

incluía numerosas estátuas de outro tipo, figurando deuses como Hermes, Serapis, Vénus, Isis (?), Esculápio (?) e uma divindade masculina de cariz aquático (vid. García y Bellido 1949, n^{os} 66, 108, 116, 145, 147, 184 e 191; e, quanto às representações mitraicas, n^{os} 118 a 122; cfr. ainda, sobretudo quanto a estas últimas e às inscrições, id. 1967, 26-33). Estamos pois aqui, sem quaisquer dúvidas, perante testemunhos que à evidência nos indicam um grupo de iniciados, decerto pequeno, mas de formação filosófica e intelectual superiores, de amplos horizontes e predisposição sincrética relativamente a escolas e tradições culturais — e cultuais — diversificadas (cf. Turcan 2000, 113). Neste conjunto, a representação de *Phanes-Mithras* remete-nos claramente para concepções órficas (Campbell 1968, 272-275; Bendala 1981, 293-294; id. 1982, 102 e 104; Ulansey 1991, 116-124). E, retomando a afirmação de Turcan em epígrafe a este capítulo, recordemos também a monstruosa estátua leontocéfala que evoca Aión-Chronos-Saturno, o Tempo que tudo devora e destrói — como o fogo dos estóicos (cf. Turcan 2000, 95 e 99-100).

O *templum* de *Marcus Valerius Secundus* e de *Gaius Accius Hedychrus*, por pouco que haja durado e por reduzido que fosse o número dos iniciados, terá sem dúvida dado o seu contributo para o caldo cultural, simultaneamente plurifacetado e convergente, de *Augusta Emerita*. Mas, mais do que agente, ele é sobretudo consequência de um meio cosmopolita eivado de erudição, de ânsia de sabedoria e de desejos salvíficos. E, para nós, expressivo testemunho a adicionar aos restantes — de outro tipo mas, todos eles, complementarmente significantes e esclarecedores — que atrás enunciámos.

*

“Un valor inestimable tuvo para estos historiadores (...) el descubrimiento en tal o cual nombre tópicos o étnicos de algunas resonancias que invitasen a hacer etimologías arregladas.”
García y Bellido 1953, 133.

Mudando para um campo completamente diferente, cremos útil recordar agora, como paralelo comportamental para a eventual construção regional — que ora defendemos — de pseudo-etimologias relativas a determinados nomes divinos de raiz autóctone, a averiguada e banal utilização de métodos idênticos — levados a cabo quer por autores gregos e latinos, quer mesmo por alguns hispano-romanos — em diferentes domínios onomásticos de origem proto-histórica referentes à Península Ibérica, designadamente (a) topónimos, (b) hidrónimos e (c) etnónimos; o que tudo revela, afinal, uma base cultural comum e abrangente que proporciona, vulgariza e legitima tais mecanismos de raciocínio e de procedimento.

a. Topónimos

No âmbito da toponímia destacam-se, em primeiro lugar, toda uma série de nomes de cidades hispânicas explicadas pelos autores clássicos

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

— por questões de homofonia — através de nomes pessoais de heróis, sobretudo do Ciclo Troiano, supostamente vindos para Ocidente e fundadores dessas mesmas povoações (sobre este tema cf., principalmente, García y Bellido 1953, 132-146; vid. ainda Sarmiento 1933, 1-7; e, no caso específico de Lisboa, o recente estudo de Nascimento 2006): (a.1) *Odysseia*, na Betúria (Strab. III 2,13 e 4, 3), e *Olisipo*, no extremo ocaso da Lusitânia, que Mela (III 8) escreve *Ulisipo* enquanto uma epígrafe transtagana regista *Ulisiponens(is)* (IRCP 415), reportando-se ambas a Odisseu/Ulisses (cf. ainda Sol. 23, 5; e Mart. Cap. 6, 629); (a.2) *Ospikella* ou *Okella*, na costa cantábrica (Strab. III 4, 3), a Ocela, companheiro de Antenor; (a.3) o porto de *Menesthéos*, junto à foz do *Baetis* (Strab. III 1, 9), directamente a Menesteu; (a.4) *Toú dai* (Ptol. II 6, 44)/*Tude* (*Itin. Ant.* 429, 7), na *Callaecia*, entre os *Grovii*, que Sílio Itálico (III 367) chama de “filhos de Eneu” — sendo que Eneu era pai de Tideu; e (a.5) *Saguntum*, sobre a costa mediterrânica, que Plínio (XVI 216), salientando a similitude fónica, afirma ter sido fundada, de um modo genérico, por naturais da ilha jónica de *Zacynthus*, precisando aliás a ocorrência de tal evento numa concordante linguagem meta-histórica: “duzentos anos antes da destruição de Tróia”.

b. Hidrónimos

No campo específico da hidronímia as coisas passam-se de um modo diferente. Aqui, as pseudo-etimologias são construídas com base na interpretação/substituição do topónimo original por um outro, escolhido no léxico comum da língua grega ou latina — conforme a época e o contexto em que ocorre a *interpretatio*. A precisa escolha do novo vocábulo, eleito entre várias possíveis opções — pois em todas as línguas há grupos de palavras parecidas no domínio da oralidade sem que necessariamente tenham o mesmo conteúdo semântico ou, sequer, pertençam à mesma família etimológica —, poderá reflectir certas genéricas tradições ou meros pressupostos mitológicos, vindo por sua vez tais nomes a influenciar e/ou reforçar uma (re)leitura ‘religiosa’ da paisagem; ou, pela sua própria expressão, poderão proporcionar de raiz — ou ajudar a proporcionar — a ‘encenação’ regional dessas referidas construções mitológicas; ou, então, apenas revivificarão e cristalizarão — ou contribuirão para revivificar e cristalizar — memórias à época relativamente vagas e imprecisas. Neste ‘ciclo fechado’ em que as narrações até nós chegaram, não é evidentemente fácil — ou sequer inteiramente possível — estabelecer com segurança quais as origens (no espaço e/ou no tempo), as precedências e as influências; mas estas questões, embora decerto pertinentes, não afectam os nossos actuais propósitos, em que tão só pretendemos evidenciar a ocorrência destas outras antigas etimologias, sem nos preocuparmos com a sua génese e vivência específicas. Salientemos, pois, os seguintes dois exemplos: (a.5) O primeiro tem a ver com o hidrónimo paleohispânico referente ao actual rio Leça — sobre a costa ocidental da *Callaecia* —, possivelmente **Letia*, cuja sonoridade proporcionou a

reinterpretação grega *Léthes* (App. *Hisp.* 73; Strab. III 3, 4 e 3, 5), traduzida sem hesitações para latim como *flumen Oblivionis* (Liv., *Per.* 55; Flor. 1, 33, 11; Mela III 10; Sall., *Hist.* 3, 4, cf. o importante estudo de Guerra 1996; e ainda id. 1998, 492-493); o peso simbólico-mitológico desta *interpretatio* está bem patente no dramático episódio da passagem deste rio pelos exércitos de *Decimus Iunius Brutus* (cf. Quintela 1986). (a.6) Quanto ao segundo, referimo-nos ao *Atrum flumen* (*Itin. Ant.* 418, 2), que corre precisamente na região emeritense, *lato sensu*, o qual em alguns códices vem grafado *Atrum flumen* — versão que, de facto, poderá estar mais próxima do hidrónimo paleohispânico, com grande probabilidade baseado assim no ide. **ad(u)-/*ad-ro*, ‘corrente de água’ (cf. Guerra 1998, 258); porém, a *interpretatio* por *Atrum flumen*, que também aqui — como no caso galaico — remete para o léxico dos domínios infernais, designadamente dos vários rios do Hades, todos eles ‘negros’ —, ganha especial significado se aproximada, como cremos viável, da ‘paisagem sagrada’ em torno do santuário de *Endovellicus*, de *numen* explicitamente avernal (*IRCP* 528, cf. Cardim 2005, 744-747).

c. Etnónimos

Passando por fim à etnonímia — com três casos todos eles relativos à *Callaecia* —, iremos reencontrar as fontes, os argumentos e os contextos pseudo-históricos — ou míticos — que vimos já a propósito dos topónimos aludidamente relacionados com heróis (também a bibliografia indicada é a mesma: García y Bellido 1953, 132-146; e Sarmiento 1933; cf. ainda Tranoy 1981, 61, 67-68). Assim, assinalemos (c.1) os *Héllenes/Heleni*, naturalmente assimilados por Estrabão (III 4, 3) aos Helenos; (c.2) os *Grovii*, supondo-se uma evolução — ou, melhor, corrupção — *Grovii* < *Gravii* < *Graii* < *Graeci* (cf. Sil. Ital. III 366-367); e (c.3) a cidade (dos) *Amphilochoi/Amphilochi*, que Estrabão (III 4, 3) de novo vai buscar a um herói do Ciclo Troiano, Anfíloco.

ENDOVELLICVS/ENDOVOLLICVS

“*Deo Endovellico, praestantissimi
et praesentissimi Numinis...*”
CIL II 131

O santuário de *Endovellicus* proporcionou o maior conjunto de monumentos — inscrições e esculturas — até agora conhecido na Península Ibérica quanto a uma mesma divindade de origem paleohispânica e seus cultuantes: mais de 80 textos votivos e várias dezenas de testemunhos estatuários (cf. Encarnação 1984, n^{os} 483-565; id. 1986, n^o 485a; Gimeno e Vargas 1992; Souza 1990, n^{os} 78-112; Guerra *et alii* 2003 e 2005, inscr. n^{os} 1-3 e escult. n^{os} 1-6; Schattner, Fabião e Guerra 2005 e 2008; Rodrigues 2007, I 307-351 e II 95-110, n^{os} 131-188). Todavia, como referimos já noutro estudo (Cardim 2002, 80-81), “à exceção do teónimo em si mesmo, tudo o mais que se conhece acerca desta divindade apresenta um cunho perfeitamente clássico, de feição plenamente romana: a iconografia do deus; as estátuas dos devotos;

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

os monumentos epigráficos e os elementos rituais; a linguagem e o formulário neles expressos; os relevos simbólicos patentes em certas aras; a quase totalidade dos respectivos dedicantes. Estamos perante um santuário que parece ter sido edificado e organizado de raiz em plena Romanidade e segundo moldes tradicionais intrinsecamente greco-latinos, talvez na mesma época que assiste à monumentalização de *Augusta Emerita* e de *Ebora*, aproveitando-se (...) um *locus sacer* anterior, uma simples paisagem sagrada desprovida (ou quase) de elementos construídos”. Em artigo mais recente (Cardim 2005) reconstituímos, com base em vários elementos escultóricos passíveis de terem pertencido a estátuas do deus, a *interpretatio* iconográfica romana de *Endovellicus* e analisámos uma multiplicidade de dados que nos levaram a apresentar a hipótese desta divindade ter então sido, pelo menos até certo ponto, assimilada a *Faunus/Silvanus*.

Porém, já inicialmente (2002, 87-88) nos interrogáramos quanto à possibilidade das diversas variantes ortográficas do teónimo poderem reflectir, não formas de falar diferenciadas — o que nos parece difícil de sustentar entre uma população maioritariamente assaz uniforme e, quase toda ela, profundamente romanizada (e latinizada) —, nem eventual vulgar desconhecimento e hesitação quanto ao verdadeiro nome do deus — o que, em si mesmo e no âmbito das concepções e mentalidades da época, invalidaria através do possível erro a eficácia do próprio acto de culto —, mas sim pseudo-etimologias consciente e intencionalmente forjadas e assumidas, supondo os seus autores atingir desta forma um mais perfeito e sagaz conhecimento do significado do teónimo e, conseqüentemente, uma maior e mais actuante aproximação à divindade (opinião diferente, v.g., in Vasconcellos 1938, 202-203 e Encarnação 2005, 417).

Não importa pois discutir aqui, em termos científicos actuais, qual a mais provável origem e efectivo conteúdo semântico deste nome: se *endo-* representa uma partícula intensiva ou, antes, se significa ‘dentro’; se *-vel(l)-* remete para a ideia de ‘bom’, de ‘negro’, de ‘ver’, de ‘dominar’, de ‘vale/acidente montanhoso’, ou, como ora cremos preferível (Cardim 2005, 748-749), para **uailo-*, ‘lobo’ — da mesma forma que o teónimo *V(a)elicus*, cultuado nos limites orientais da Lusitânia;¹⁰ ou se o sufixo adjectival *-icus* denuncia, ou não, uma formação teonímica derivada de um topónimo (quanto a todas estas propostas interpretativas e respectiva bibliografia, cf. id. 2002, 85-87, e 2005). O que importa agora é colocarmo-nos, tanto quanto possível, na posição dos cultuantes de *Endovellicus*, designadamente daqueles mais romanizados e imbuídos de cultura clássica, praticantes dos ideais da *paideia* — dos mesmos que, nos territórios circundantes, fizeram executar os sofis-

¹⁰ Deve relegar-se, no entanto, qualquer interpretação que pura e simplesmente confunda entre si e de forma acritica as duas divindades, tipo “*Velicus*, adaptação local de *Endovellicus*” (Bonnaud 2002, 77, 79, 82 e 93-94) claramente abusivas e que, em última análise, revelam uma verdadeira incompreensão e/ou superficialidade de análise quanto aos mecanismos conceptuais e específicas características dos *numes* paleohispânicos.

ticados programas ideológico-iconográficos das suas *domus* e *villae*, quer a nível musivo, pictórico ou escultórico, e que deliberadamente atribuíram a alguns dos seus *servi*, e também aos seus cavalos de raça, nomes sonantes de deidades, heróis e de outros personagens gregos, ou helenísticos. E supor como poderão estes tão singulares devotos ter considerado, à luz dos seus conhecimentos linguísticos — com grande probabilidade não circunscritos apenas ao latim —, o ancestral e inusitado nome daquele deus que ora queriam fazer seu.¹¹

Começemos por indicar, contabilizar e reunir em grupos basicamente homogêneos as variantes explícitas, documentadas nos monumentos epigráficos que nos chegaram (cf. Dias e Coelho 1995-97, 253-254; Cardim 2002, 88; Guerra *et alii* 2003, 459-461; e Marques, n.p.):

- *Endovel(l)icus*: 37 casos (> 72 %);¹²
- *Indovellicus*: 5 casos (< 10 %);¹³
- *Endovol(l)icus*: 7 casos (< 14 %);¹⁴
- *Enobolicus*: 1 caso (< 2 %);
- *Ennov(o)elicus*: 1 caso (< 2 %).

Verificamos, assim, que a forma mais comum é, de facto, *Endovel(l)icus*, que decerto corresponde à imediata e simples latinização da sua antecedente indígena — a qual, aliás, poderá talvez encontrar-se mais fielmente representada, embora de modo residual, através da variante *Endovelecus* (<**Endoveleicus*) (cf. Guerra *et alii* 2003, 460; e Marques n.p.). Como é óbvio, a maioria dos dedicantes — embora, como veremos, provavelmente nem todos — que assim invocaram a divindade, 72 % do total, não terão tido grandes preocupações filológicas, limitando-se de um modo geral a seguir uma tradição comum e vulgarmente acreditada.

Já a variante *Indovellicus*, restrita a cerca de 10 % dos casos — ainda assim, como se vê, significativa —, testemunhará porventura a consciência, mais ou menos generalizada, do significado do prefixo *end-*, ‘dentro’, por confronto espontâneo e natural com as formas arcaizantes e reforçadas da preposição e prefixo latinos *in*: *endo* e, precisamente, *indu* (cf. v.g. Ernout e Meillet 1985, 312). E, neste aspecto, concordarão os devotos de *Endovellicus* e os mais recentes filólogos.

É porém a variante *Endovol(l)icus*, com cerca de 14 % de exemplos — o que demonstra não ser de todo ocasional nem aleatória —, que nos induz a propor terem ocorrido aqui fenómenos de pseudo-etimologias; os

¹¹ Quanto à abundância e ao manifesto interesse histórico e psicológico das antigas etimologias sustentadas e acreditadas por gregos e romanos, tão frequentemente desprezadas ou minoradas pelos modernos filólogos, cfr. as inovadoras e amplamente documentadas obras de Salvadore 1987 e de Maltby 1991.

¹² Em alguns poucos casos o sufixo surge vocalizado em *-ecus*.

¹³ Num caso o sufixo parece surgir vocalizado em *-ecus*.

¹⁴ Num caso o sufixo surge vocalizado em *-eicus*.

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

quais, se funcionaram conforme supomos — e desde já explicitaremos —, terão implicado não apenas a construção da variante em causa mas também, necessariamente, a prévia análise da forma, mais comum, *Endovellicus*, e a sua intencional e contextualizada *interpretatio*.

Admitimos o conhecimento prático, por parte dos intervenientes, do tema céltico *uello*, ‘bom’, e da sua relação com a noção de ‘querer’. Hoje sabemos que *uello* procede, exactamente, da raiz indoeuropeia **wel-*, ‘querer’ (cf. Holder 1962, 146; Pokorny 2002, 1137; Palomar 1957, 109; Buck 1965, 1160 §1), que surge vocalizada em *-o-* na língua latina (*uolo*, *uolens*, *uoluntas*) — onde porém se mantêm de igual modo formas em *-e-*, como no infinito presente *uelle*, ou no advérbio *uel*, ‘se tu queres’, sendo ainda possível reconstituir-se um imperativo **uele*, ‘quer’ (Walde 1910, 813 e 855; Ernout e Meillet 1985, 717-718 e 750-751). Aliás, também em celta pode evidenciar-se o sentido “querer”, como acontece no gaulês *uelor*, ‘eu quero’ (Delamarre 2001, 262). A dualidade semântica ‘querer/bom’ vem da ideia de ‘consentir’, ‘querer bem’, que encontramos, por exemplo, no verbo latino *uolo*, *-is*; e, também, no adjectivo *uolens*, que simultaneamente significa ‘aquele que quer’ e ‘aquele que quer bem’, ‘favorável’, ‘propício’; ou ainda no substantivo *uoluntas*, ‘boa vontade’ (sentido antigo) e ‘vontade’, ‘faculdade de querer’ (sentido filosófico).

Pressupomos assim que, na ideia dos devotos que possam ter estabelecido estas relações, o nome *Endovel(l)icus/Indovellicus* expressaria o sentido de ‘aquele que contém em si próprio o querer’, ou seja, ‘aquele que possui a faculdade de querer’ — e, por extensão semântica, ‘aquele que contém em si próprio o querer bem’, ‘aquele que é em si mesmo benemerente, favorável, propício’.¹⁵

Neste contexto, a variante *Endovol(l)icus* expressaria pois não meros acidentes de oralidade, mas sim uma lúcida, consciente e voluntária latinização do respectivo elemento medial, por contágio com *uolo* e seus derivados.

Por sua vez, a rara versão *Enobolicus* poderá porventura compreender-se como uma artificial e pedante grecização do nome divino, a partir do advérbio *ἐν*, ‘dentro’, e de *βουλή* (dórico *βωλά*, eólio *βόλλα*), ‘vontade’, ‘determinação’ — particularmente falando [realce-se...] dos deuses; embora saibamos hoje que este substantivo grego e as outras palavras da sua família não têm aparentemente nada a ver, sob o ponto de vista etimológico, com o *uello* celta e o *uolo* latino (cf. v.g. Stephanus 1954, 360-362; Pokorny 2002, 472; Bailly 1963, 372; Buck 1965, 1160 § 2; Chantraine 1968, I, 189-190) — condicionante que, por certo, não feriria nem invalidaria na época um raciocínio de tipo analógico apenas baseado em semelhanças fónicas, aliás reforçadas por coincidências semânticas.

¹⁵ Significado este último que, embora por caminhos mais directos e totalmente alheios a considerações pseudo-etimológicas e de cariz culturalista, veio a ser apresentado por Vasconcellos 1900-01, 231-232; 1905, 125 e 1938, 140, como primigénia e real explicação filológica do teónimo.

Quanto à singular forma *Ennov(olicus)* [se estiver correcto o desenvolvimento adoptado por Amilcar Guerra, já que não é impossível propor também *Ennov(elicus)*], representará ela eventualmente, na óptica analítica aqui defendida, uma posição intermédia entre a grecização do respectivo prefixo — cuja nasal geminada assim se poderá dever a uma mera postura hipercorrectiva —, e a latinização do tema.

Os *nomina* dos dedicantes de *Enobolicus*, *Statorius* e *Olia* — neste caso usado como segundo *cognomen*, aludindo provavelmente ao gentílico materno —, únicos na Lusitânia e muito raros em toda a Hispânia, apontam decididamente para a Península Itálica (cf. v.g. Lassère 1977, 185; Abascal e Ramallo 1997, 410-411; Navarro 2000, 284). Quanto à inusitada ortografia antroponímica do cultuante de *Ennov(o/elicus)*, *Sestionis* (gen.), ¿acaso poderemos atribuí-la a uma forma grecizada de *Sextio*, tal como *Sextius* se grafava Σήστιος nas províncias orientais?

Por outro lado, além da indiscutível preponderância de indivíduos plena e profundamente romanizados, muitos dos quais inclusive relacionados com altas elites provinciais, entre os devotos de *Endovellicus* (cf. Dias e Coelho 1995-97, especialmente 249-250) — e, neste aspecto, não existem substanciais diferenças entre os que invocavam esta ou aquela específica variante teonímica —, também os casos de ‘fósseis onomásticos’¹⁶ de origem itálica, se não são do ponto de vista quantitativo muito representativos, encontram-se no entanto e significativamente presentes: *Albia Ianuaria* (IRCP 483), *Critonia Maxuma* e *Critonia C. f. [---]* (IRCP 494), *Sitonia Q. f. Victorina* e *Q. Sitonius Equester* (IRCP 527), *Vivennia Venusta Manilia* (IRCP 508) endereçam e cumprem votos a *Endovel(l)icus*; no entanto, *Q. Sevius Q. f. Pap. Firmanus* (IRCP 526), decerto um notável emeritense, consagra o *deus Endovolicus* (sobre estes ‘fósseis onomásticos’ — *Albia*, *Critonia*, *Sitonia/-us*, *Vivennia*, *Sevius* — cf. Navarro 2000, 284; cf. ainda Dias e Coelho 1995-97, 239, 242, 245 e 248).

A *interpretatio* etimológica que propomos ter ocorrido quanto a *Endovellicus* adequa-se bem a uma divindade tópica manifestamente benfazeja e poderosa, qualidades evidenciadas através da análise dos numerosos e eloquentes testemunhos do seu culto de que ainda dispomos. Mas, neste contexto, destaca-se especialmente a expressão, tão rebuscada, inusitada e eivada de pressupostos culturalistas (cf. Encarnação 1984, 573; Dias e Coelho 1995-97, 250), que *Sextus Cocceius Craterus Honorinus, eques romanus*,¹⁷ utilizou para qualificar o deus — e que deste modo, cremos, nos surge como uma verdadeira paráfrase do significado por ele, dedicante, e por tantos outros, acreditado do teónimo: *praestantissimi et praesentissimi numinis* (IRCP 492); ou seja, “de poder (de vontade, de querer) sempre actuante e sempre presente”.

¹⁶ Feliz expressão cunhada por Navarro Caballero.

¹⁷ Quanto ao papel e posição social dos indivíduos da *gens Cocceia* em várias cidades do quadrante sudoeste da Península Ibérica, e sua provável origem bética, cfr. González-Conde 2000.

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...

¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-) etimológicas durante a Romanidade passíveis de se reflectirem nos respectivos cultos? Não sendo decerto as situações apontadas as únicas no Império, nem nas províncias ocidentais, nem sequer na Hispânia, estamos convictos de que estudos orientados no mesmo sentido para outras regiões e casos adequados e levados a cabo por outros investigadores, poderão com grande probabilidade conduzir a resultados similares aos que apurámos quanto a *Endovellicus* — ou seja, tendencialmente positivos, embora necessariamente hipotéticos e, conforme cada caso concreto, com diferentes graus de convictabilidade —, abrindo-se assim uma diferente perspectiva experimental de conhecimento, até agora não explorada, relativa às diversas vertentes da *interpretatio romana* na sua aplicação, por específicos grupos populacionais, a determinadas divindades indígenas.¹⁸

BIBLIOGRAFIA

- Abad 1982: L. Abad, *La Pintura Romana en España*, Sevilla 1989.
- Abascal e Ramallo 1997: J. M. Abascal e S. F. Ramallo, *La Ciudad de Carthago Nova, 3: La Documentación Epigráfica*, Murcia 1997.
- Adams 2005: J. N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2005².
- Altieri 2000: J. Altieri “Las pinturas báquicas de la Casa del Mítreo: iconografía”, *Mérida. Excavaciones Arqueológicas* 6, 2000, 341-359.
- Alvar 1981: J. Alvar: “El culto de Mitra en Hispânia”, in: *Paganismo y Cristianismo en Occidente del Imperio Romano*, Oviedo 1981, 51-72.
- Álvarez 1988: J. M. Álvarez, “El mosaico de los Siete Sabios hallado en Mérida”, *Anas* 1, 1988, 99-120.
- Álvarez 1994: J. M. Álvarez, “Nuevos documentos sobre la iconografía de Orfeo en la musivaria Hispano Romana”, in: *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaic*, Bath 1994, 211-227.
- Álvarez 1994a: J. M. Álvarez, “El mosaico de Orfeo de Santa Marta de los Barros: algunas observaciones”, *Revista de Estudios Extremeños* 50.1, 1994, 205-216.
- Álvarez 2002: J. M. Álvarez, “O mosaico cósmico de Mérida”, in: *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa 2002, 293-296.
- Arce 1996: J. Arce, “El mosaico cosmológico de Augusta Emerita y las *Dionisyaca* de Nono de Panopolis”, in: *El Mosaico Cosmológico de Mérida*, Mérida 1996, 93-115.

¹⁸ Embora, por manifesta falta de espaço, não os apresentemos aqui, os outros casos que já estudámos — de *Ad(a)egina/At(a)ecina* e de *Triborunnis* —, ainda que entre si muito diferentes quanto a múltiplos aspectos específicos, conjunturais e, mesmo, interpretativos — e também em relação ao exemplo ora analisado, o de *Endovellicus/Endovollicus* —, apontam, também eles, para resultados globais tendencialmente positivos no que se refere à presença de comportamentos de feição ‘cratilista’ entre (alguns d)os seus devotos.

- Asmis 1989: E. Asmis, “The Stoicism of *Marcus Aurelius*”, *ANRW* II, 36.3, Berlin-New York 1989, 2228-2252.
- Bailly 1963: A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, ed. rev. por L. Sécham e P. Chantraine, Paris 1963²⁶.
- Barney 2001: R. Barney, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York-London 2001.
- Barrientos 2001: T. Barrientos, “Nuevos datos para el estudio de las religiones orientales en Occidente: un espacio de culto mitraico en la zona Sur de Mérida”, *Mérida. Excavaciones Arqueológicas* 5, Mérida 2001, 357-381.
- Belayche 2005: N. Belayche, “Penser et écrire le nom. Introduction”, in *Nommer les Dieux. Théonymes, Épithètes, Épiclèses dans l'Antiquité*, Rennes-Turnhout 2005, 17-19.
- Bendala 1981: M. Bendala, “Las religiones mistericas en la España Romana”, in: *La Religión Romana en Hispania*, Madrid 1981, 283-299.
- Bendala 1982: M. Bendala, “Reflexiones sobre la iconografía mitraica de Mérida”, in: *Homenaje a Saenz de Buruaga*, Madrid 1982, 99-109.
- Bernabé 1992: A. Bernabé, “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos de los órficos”, *Revista Española de Lingüística* 22, 1992, 25-54.
- Bernabé 1999: A. Bernabé, “La Teogonía Órfica del Papiro de Derveni”, *Arys* 2, 1999, 301-338.
- Bernal 1994: D. Bernal, “Iconografía dionisiaca en lucernas de la *Hispania romana*”, *CuPAUAM* 21, 1994, 117-158.
- Blázquez 1986: J. M. Blázquez, “Cosmología mitraica en un mosaico de Augusta Emerita”, *AEspA* 59, 1986, 89-100.
- Bonnaud 2002: Ch. Bonnaud, “Les divinités indigènes de Véttonie sous le Haut-Empire romain: essai d'inventaire et interprétation”, *Conimbriga* 41, 2002, 63-103.
- Boyancé 1975: P. Boyancé, “Étymologie et théologie chez Varron”, *REL* 53, 1975, 99-115.
- Brisson 1990: L. Brisson, “Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique”, *ANRW* II, 36.4, Berlin-New York 1990, 2869-2931.
- Buck 1965: C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, Chicago-London 1965².
- Caetano, António e Morão n.p.: M. T. Caetano, J. António e C. Morão, “Notice: Mosaic of the ‘house of Medusa’ (Portugal, Alter do Chão)”, in: *XI International AIEMA Mosaic Symposium*, Burça, no prelo.
- Cambell 1968: L. A. Cambell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden 1968.
- Cardim 2000: J. Cardim Ribeiro, “Antroponímia e helenização cultural na Hispânia romana”, in: *Homenagem a Mário Gomes Marques*, Sintra 2000, 419-454.

- ¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...*
- Cardim 2002: J. Cardim Ribeiro, “Endovellicus”, in: *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa 2002, 79-90.
- Cardim 2002a: J. Cardim Ribeiro (ed.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa 2002.
- Cardim 2005: J. Cardim Ribeiro, “O *Deus Sanctus Endovellicus* durante a Romanidade: ¿Uma *interpretatio* local de *Faunus/Silvanus*?”, in: F. Beltrán, C. Jordán y J. Velaza (eds.), *Acta Palaeohispanica IX (= PalHisp 5)*, Zaragoza 2005, Zaragoza 2005, 721-766.
- Casadesús 2000: F. Casadesús, “Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del Papiro de Derveni”, *Em* 68.1, 2000, 53-71.
- Cassirer 1973: E. Cassirer, *Langage et Mythe. À Propos des Noms de Dieu*, Paris 1973 [ed. original, 1953, *Sprache und Mythus*, Yale].
- Chantraine 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, Paris 1968.
- Criscuolo 2005: U. Criscuolo, “Proclus et les noms des dieux: à propos du *Commentaire au Cratyle*”, in: *Nommer les Dieux. Théonymes, Épithètes, Épiclèses dans l’Antiquité*, Rennes-Turnhout 2005, 57-68.
- Decharme 1904: P. Decharme, *La Critique des Traditions Religieuses Chez les Grecs des Origines au Temps de Plutarque*, Paris 1904.
- Delamarre 2001: X. Delamarre, *Dictionnaire de la Langue Gauloise*, Paris 2001.
- Dias e Coelho 1995-97: M. M. A. Dias e L. Coelho, “Endovélico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (São Miguel da Mota, Terena, Alandroal)”, *O Arqueólogo Português* 13/15, 1995-97, 233-265.
- Encarnação 1986: J. d’ Encarnão, “Inscrições romanas do *Conventus Pacensis*. Aditamento”, *Trabalhos de Arqueologia do Sul*, I, Évora 1986, 99-109.
- Encarnação 2005: J. d’ Encarnão, “Les noms des dieux dans l’*Hispania* pré-romaine”, in: *Nommer les Dieux. Théonymes, Épithètes, Épiclèses dans l’Antiquité*, Rennes-Turnhout 2005, 413-422.
- Ernout e Meillet 1985: A. Ernout e A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, ed. aum. e corr. por J. André, Paris 1985⁴.
- Fernández-Galiano 1996: D. Fernández-Galiano, “El gran mitreo de Mérida: datos comprobables”, in: *El Mosaico Cosmológico de Mérida*, Mérida 1996, 117-183.
- Francisco 1989: M. A. de Francisco, *El Culto de Mithra en Hispania*, Granada 1989.
- Fresina 1991: C. Fresina, *La Langue de l’Être. Essai sur l’Étymologie Ancienne*, Münster 1991.
- García y Bellido 1949: A. García y Bellido, *Esculturas Romanas de España y Portugal*, Madrid 1949.
- García y Bellido 1953: A. García y Bellido, *La Península Ibérica en los Comienzos de su Historia*, Madrid 1953.

- García y Bellido 1967: A. García y Bellido, *Les Religions Orientales dans l'Espagne Romaine*, Leiden 1967.
- Gimeno e Vargas 1992: H. Gimeno e G. Vargas, "Inscripción inédita dedicada a Endovellico", in: *Ficheiro Epigráfico* 42, 1992, nº 188.
- Gómez Pallarés 1997: J. Gómez Pallarés, *Edición y Comentario de las Inscripciones sobre Mosaico de Hispania. Inscripciones no Cristianas*, Roma 1997.
- González-Conde 2000: M. P. González-Conde, "Cocceia Severa y los Cocceii hispanos", *Hisp. Ant.* 24, 2000, 165-173.
- Grimal 1989: P. Grimal, "Sénèque et le Stoïcisme Romain", *ANRW* II, 36.3, Berlin-New York 1989, 1962-1992.
- Guardia 1992: M. Guardia, *Los Mosaicos de la Antigüedad Tardía en Hispania. Estudios de Iconografía*, Barcelona 1992.
- Guerra 1996: A. Guerra, "Os nomes do Rio Lima. Um problema de toponímia e de geografia histórica", in: F. Villar y J. D'Encarnação (eds.), *La Hispania prerromana. VI CLCP*, Salamanca 1996, 147-159.
- Guerra 1998: A. Guerra, *Nomes Pré-Romanos de Povos e Lugares do Ocidente Peninsular*, Faculdade de Letras da Univ. de Lisboa 1998.
- Guerra et alii 2003: A. Guerra, T. Schattner, C. Fabião, R. Almeida, "Novas investigações no santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002", *RPA* 6.2, 2003, 415-479 [versão alemã: "São Miguel da Mota (Alandroal/Portugal) 2002. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Endovellicus", *MM* 46, 2005, 184-234].
- Hershbelt 1989: J. P. Hershbelt, "The stoicism of Epictetus: twentieth century perspectives", *ANRW* II, 36.3, Berlin-New York 1989, 2148-2163.
- Holder 1962: A. Holder, *Alt-Celtischer Sprachschatz*, III, Graz 1962².
- IRCP: J. d'Encarnação, *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra 1984.
- Jeanmaire 1991: H. Jeanmaire, *Dionysus. Histoire du Culte de Bacchus*, Paris 1991⁵.
- Kajanto 1982: I. Kajanto, *The Latin Cognomina*, Roma 1982².
- Kuznetsova 1996-97: T. P. Kuznetsova, *Os Mosaicos com Motivos Báquicos da Península Ibérica*, Faculdade de Letras da Univ. de Lisboa 1996-97.
- Kuznetsova 1997-00: T. P. Kuznetsova, "O encontro em Naxos", *Anas* 10, 1997-00, 31-38.
- Lancha 1997: J. Lancha, *Mosaïque et Culture dans l'Occident Romain (I^{er}-IV^e s.)*, Roma 1997.
- Lancha 2000: J. Lancha, "Mosaïque 2", in: J. Lancha e P. André, *Corpus des Mosaïques Romaines du Portugal*, II: *Torre de Palma*, Lisbonne 2000, 157-213.
- Lancha 2002: J. Lancha, "Mosaicos e religião na Lusitânia", in: *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa 2002, 283-288.
- Lassère 1977: J.-M. Lassère, *Ubique Populus*, Paris 1977.
- Lissón 1996: M. D. Lissón, *De Nominibus Equorum Circensium. Pars Occidentis*, Barcelona 1996.

- ¿Terão certos teónimos paleohispânicos sido alvo de interpretações (pseudo-)etimológicas...
- Lozano 1998: A. Lozano, *Die Griechischen Personennamen auf der Iberischen Halbinsel*, Heidelberg 1998.
- Maltby 1991: R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.
- Marques n.p.: P. Marques, “Endovoleicus/Endoveleucus/Indovelleucus: releitura de algumas formas do teónimo”, *O Arqueólogo Português* 27, no prelo.
- Morand 1994: I. Morand, *Idéologie, culture et spiritualité chez les propriétaires ruraux de l’Hispanie romaine*, Paris 1994.
- Nascimento 2006: A. A. Nascimento, *Ulisses em Lisboa: Mito e Memória*, Lisboa 2006.
- Navarro 2000: M. Navarro, “Notas sobre algunos gentilicios romanos de Lusitania: una propuesta metodológica acerca de la emigración itálica”, in: *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*, Mérida 2000, 281-297.
- Navarro e Ramírez 2003: M. Navarro e J. L. Ramírez (coords.), *Atlas antroponímico de la Lusitania romana*, Mérida-Burdeos 2003.
- Nogales 2004: T. Nogales, “El programa decorativo escultórico de la uilla romana”, in: T. Nogales, A. Carvalho e M. J. Almeida, *El programa decorativo de la Quinta das Longas (Elvas, Portugal): un modelo excepcional de las uillae de la Lusitania*, separata de *Actas de la IV Reunión sobre Escultura Romana en Hispania*, Madrid 2004, 116-145.
- Palomar 1957: R. Palomar, *La onomástica personal pre-latina de la antigua Lusitania*, Salamanca 1957.
- Pfeiffer 1981: R. Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica, I: desde los comienzos hasta el final de la época helenística*, Madrid 1981.
- Picard 1975: G. Ch. Picard, “Observations sur la mosaïque cosmologique de Mérida”, in: *Le Mosäique Greco-Romaine*, II, Paris 1975, 119-124.
- Pokorny 2002: J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Tübingen-Basel 2002⁴.
- Quet 1981: M. H. Quet, *La Mosäique Cosmologique de Mérida*, Paris 1981.
- Quet 1987: M. H. Quet, “Banquet des Sept Sages et sagesse d’Homère. La mosaïque des Sept Sages de Mérida”, *Bulletin de Liaison de la Société des Amis de la Bibliothèque Salomon-Reinach*, n.s. 5, 1987, 47-57.
- Quintela 1986: M. V. Quintela, “El Rio del Olvido”, in: J. C. Bermejo, *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, II, Madrid 1986, 75-86.
- Rodrigues 2007: L. J. Rodrigues Gonçalves, *Escultura Romana em Portugal*, Mérida 2007.
- Rodríguez 2002: F. G. Rodríguez Martín, *Lucernas Romanas del Museo Nacional de Arte Romano (Mérida)*, Madrid 2002.
- Salvadore 1987: M. Salvadore, *Il Nome, la Persona. Saggio sull’ Etimologia Antica*, Genova 1987.
- Sarmiento 1933: F. Martins Sarmiento, *Dispersos*, Coimbra 1933.
- Schattner, Fabião e Guerra 2005: T. Schattner, C. Fabião, A. Guerra, “La cariátide de São Miguel da Motta”, in *V Reunión sobre Escultura Romana en Hispania. Preactas*, Murcia 2005, 121-124.

- Schattner, Fabião e Guerra 2008: T. Schattner, C. Fabião, A. Guerra, “La cariátide de São Miguel da Mota y su relación com las cariátides de Mérida”, in: *La Escultura Romana en Hispania V*, Murcia 2008, 697-730.
- Sedley 2003: D. Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2003.
- Souza 1990: V. Souza, *Corpus Signorum Imperii Romani. Portugal*, Coimbra 1990.
- Stephanus 1954: H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, III, add. C. B. Hase, G. Dindorfius, L. Dindorfius, Graz 1954.
- Stirling 2005: L. M. Stirling, *The Learned Collector. Mythological Statuettes and Classical Taste in Late Antique Gaul*, Ann Arbor 2005.
- Tranoy 1981: A. Tranoy, *La Galice Romaine*, Paris 1981.
- Toutain 1920: J. Toutain, *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain*, III: *Les Cultes Indigènes Nationaux et Locaux*, Paris 1920.
- Turcan 2000: R. Turcan, *Mithra et le Mithriacisme*, Paris 2000².
- Ulansey 1991: D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in Ancient World*, New York-Oxford 1991².
- Vasconcellos 1900-01: J. Leite de Vasconcellos, “Onomasticon Lusitanien”, *Revista Lusitana* 6, 1900-01, 230-233.
- Vasconcellos 1905: J. Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitânia*, II, Lisboa 1905.
- Vasconcellos 1938: J. Leite de Vasconcellos, *Opúsculos*, v, Lisboa 1938.
- Verbeke 1974: G. Verbeke, “Le Stoïcisme, une philosophie sans frontières”, *ANRW* I, 4, Berlin-New York 1974, 3-42.
- Walde 1910: A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1910.

*

Actualização bibliográfica relativa a *Endovellicus*:

- Encarnação 2008: J. d'Encarnação, “Dédicants et cultores: quelques aspects... dans la Lusitanie romaine. Le cas d'*Endovellicus*”, in: A. Sartori (ed.), *Dedicanti e Cultores nelle Religioni Celtiche*, Milano 2008.
- Guerra 2008: A. Guerra, “La documentation épigraphique sur *Endovellicus* et les nouvelles recherches dans son sanctuaire à S. Miguel da Mota”, in *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, 2, Portsmouth-Rhode Island 2008, 159-167.
- Mayer 2008: M. Mayer, “A propósito de las canteras de Vila Viçosa-Estremoz y del *CIL* II 133”, *O Arqueólogo Português* 26, 2008, 411-418.
- Schattner, Fabião e Guerra 2008: T. Schattner, C. Fabião, A. Guerra, “El mármol en el santuario de *Endovellicus*”, in *Marmora Hispana: Explotación y Uso de los Materiales Pétreos en la Hispania Romana*, Roma 2008, 391-405.

José Cardim Ribeiro
Universidade de Lisboa
e-mail: jcardim@sapo.pt