

EPIGRAFIA, SOCIEDADE E RELIGIÃO: O CASO DA LUSITÂNIA

Norma Musco Mendes *

Yuri Corrêa Araujo **

Abstract

Analyzing the modifications in the local religion certified by the epigraphics documents, the aim of this paper is to argue the uses of the Romanization concept to signify the results of the cultural relationship between natives and Romans at the south of Lusitania's province during the first to the third centuries. Equally we intend to analyze the "strategies" used for Romans to keep it's domain in a local level, as well as, the appropriation and reorganization of the Roman cultural practices by the native population, questions that contribute to the consolidation of the conquest and to the processes of Romanization.

Keywords: imperialism; Lusitânia; Romanization; religio politic; cultural contact; hibridization; colonial negotiation.

Resumo

Através da análise das modificações da religião local comprovadas pelos documentos epigráficos, o objetivo deste artigo é refletir sobre os usos do conceito de Romanização para enfatizar os resultados do relacionamento cultural entre nativos e Romanos, no sul da província da Lusitânia, durante os séculos I ao III. Pretendemos, também, analisar as "estratégias" usadas pelos Romanos para manter o seu domínio no nível local, assim como as apropriações e ressignificações feitas pelos nativos das práticas culturais Romanas, questões que contribuíram para a consolidação da conquista e para os processos de Romanização.

Palavras-chave: imperialismo; Lusitânia; Romanização; política religiosa; contato cultural; hibridização; negociação colonial.

* Professora associada de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Pesquisadora de Produtividade II do CNPq. Líder de Grupo de Pesquisa do CNPq.

** Graduando do curso de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) da UFRJ. Bolsista PIBIC/CNPq.

Este artigo¹ é fruto dos resultados obtidos pelo Projeto de Pesquisa de Iniciação Científica intitulado “A Religião como estratégia de Romanização: o caso da Lusitânia”, realizado pelo bolsista do CNPq Yuri Corrêa Araujo, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Norma Musco Mendes.

O projeto se insere no campo de experimentação de pesquisa que se preocupa em investigar os contextos culturais imperiais e a criação de complexas estruturas auto-sustentadas e auto-reproduzidas, as quais asseguram a existência dos Estados identificados como Impérios. Constitui-se, portanto, em parte integrante do Projeto Coletivo, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Norma Musco Mendes, cadastrado nos Grupos de Pesquisa do CNPq, com o título “Império: teoria e prática imperialista Romana”.

Seguimos como pressuposto fundamental a idéia de que o Império não sobrevive meramente através das forças de coerção e dos atos de acumulação de riquezas. Sobrevive através de práticas que envolvem a dinâmica dos processos de formação imperial, as quais são definidas pelo termo imperialismo. O imperialismo é entendido como a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante, governando um território distante, podendo ser alcançado pela força, pela colaboração política, pela dependência econômica, social, política e cultural (SAID, 1995, p. 40).

Nosso campo de exercício de experimentação comparada, portanto, é norteado pela conexão entre poder e cultura, visto que os processos e mecanismos de Romanização são enfocados como a dimensão cultural do imperialismo.

Priorizando-se o estudo dos processos de Romanização, seguimos a linha de abordagem historiográfica pericêntrica (CHAMPION, 2004, p. 4), ou seja, a aplicação das hipóteses de trabalho a um estudo de caso regional: a província da Lusitânia.

O conceito de Romanização² surgiu no final do século XIX, imbuído de noções positivistas e eurocêntricas. Foi utilizado principalmente pelos arqueólogos, para analisar o contato entre os Romanos e os outros povos. Cunhado no mesmo período das experiências imperialistas e das teorias raciais européias, o termo ficou marcado pelas noções de aculturação e pela perspectiva de civilização *versus* barbárie, seguindo o pressuposto básico de que a cultura nativa, considerada inferior, havia sido extinta, frente à superioridade da cultura Romana. Tal visão desconsiderava a autonomia dos agentes históricos em face dos processos sociais e culturais de que

faziam parte, legando aos indígenas uma posição de passividade e ao mesmo tempo levando-nos a pensar o Império Romano como uma estrutura estática, pouco dinâmica e homogênea.

A percepção de desníveis culturais no interior das sociedades consideradas “civilizadas”, e o nascimento da chamada Antropologia Cultural, em meados do século XX, nos Estados Unidos, contribuiu para o questionamento da idéia de uma evolução cultural e da elaboração de modelos dicotômicos entre culturas, sendo umas superiores, baseadas no padrão cultural Europeu, e outras inferiores. Essa rejeição às posturas etnocêntricas no âmbito das Ciências Humanas, de uma maneira geral, surgia como uma crítica à visão colonialista européia, baseada em uma concepção “elitista” do próprio termo cultura e à construção da História a partir da perspectiva dos vencedores.

A partir de meados da década de 1970, vemos uma mudança de postura nas análises das relações entre culturas. Esta modificação permitiu que surgissem novas formas de abordagem para tratar da escravidão na América ou da colonização européia na África, por exemplo. Por conta disso, os indivíduos submetidos deixaram o tradicional lugar de nulidade a eles legado, para uma posição de agentes capazes de construir diferentes respostas e escolhas frente à dominação.

Lawrence Stone relaciona essas mudanças ao próprio cenário dos anos 1970, alegando que esta havia sido uma década “em que os ideais e os interesses mais personalizados ganharam prioridade sobre os assuntos públicos em virtude da desilusão generalizada com as perspectivas de mudança por meio da ação política.” (1991, p. 26). A partir deste período foi cada vez mais crescente o interesse da História pelas estruturas mentais, padrões de comportamento, sentimentos, natureza do poder e da autoridade, ritos, símbolos, costumes etc. Podemos atribuir a isso a influência de autores como Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau e outros que contribuíram para o que Peter Burke chamou de “uma história mais antropológica” (BURKE, 1991, p. 95).

Essa aproximação da História com outras áreas do conhecimento e as mudanças nas diretrizes teóricas, metodológicas e epistemológicas, que resultariam no surgimento de novas correntes historiográficas como a micro-história, por exemplo, nos permitiram repensar diversos estudos e categorias históricas e “dar voz” a outros agentes sociais que ficavam encobertos sob

o signo das estruturas ou das mentalidades, sendo tratados somente como uma reverberação, um reflexo autômato dos pensamentos, da cultura e dos acontecimentos de uma época.

Tais mudanças implicaram diretamente as questões levantadas pelos historiadores sobre os seus objetos de estudo e sobre os documentos utilizados em suas análises. Um referencial dessas mudanças é representado pelo livro **O queijo e os vermes**, de Carlo Ginzburg, escrito na década de 1970. O prefácio da edição italiana apresenta algumas críticas aos paradigmas historiográficos que até então vigoravam. As inúmeras questões deixadas de lado, devido aos métodos de trabalho aplicados às documentações pelas pesquisas quantitativas da história das idéias, ou mesmo o risco de generalizações, gerado pelas conotações interclassistas da história das mentalidades, servem de argumento para Ginzburg defender sua “investigação capilar sobre um moleiro” no momento em que “equipes inteiras de estudiosos se lançam a empresas imensas de história quantitativa das idéias ou de história religiosa serial” (2002, p. 24). Ainda neste prefácio, embora referindo-se às especificidades de se trabalhar nos documentos com a “cultura popular”, o autor coloca questões que também são centrais para o estudo dos processos de Romanização:

Até que ponto os eventuais elementos da cultura hegemônica, encontráveis na cultura popular, são frutos de uma aculturação mais ou menos deliberada ou de uma convergência mais ou menos espontânea e não, ao contrário, de uma inconsciente deformação da fonte, obviamente tendendo a conduzir o desconhecido ao conhecido, ao familiar? (2002, p. 23)

Esses questionamentos sobre as resultantes das relações entre a cultura Romana e as culturas locais, no caso de Ginzburg “cultura popular e cultura erudita”, que são o cerne dos debates em torno do conceito de Romanização, serão enfocados ao longo deste artigo.

Neste contexto surgiu a teoria pós-colonial, que ganhou força com as obras de Said (1995; 1996). A teoria pós-colonial implicou uma reavaliação do conceito de Romanização, o qual passou a ser questionado por sua conotação pejorativa, cientificamente inapropriada e como uma construção do período colonial que suprimia as diferentes experiências e resultados provenientes da interação e contato culturais nas diversas experiências imperialistas, incluindo a Romana (HINGLEY, 1996; 2005 e JONES, 1997).

O marco espacial da nossa pesquisa foi a província da Lusitânia, durante os séculos I a III, mais especificamente a área sob a jurisdição do *conventus Pacensis*. Objetivamos com a pesquisa buscar argumentos para a tipologia de domínio imperial Romano, através do estudo do diálogo cultural entre a religião Romana e as práticas religiosas dos nativos. Nossas interpretações resultaram do cruzamento de informações extraídas da documentação textual e das análises dos especialistas sobre as epígrafes encontradas até o momento nas áreas pertencentes ao *conventus Pacensis*, as quais estão reunidas no catálogo elaborado pelo Prof. Dr. José d'Encarnação, sob o título **Inscrições Romanas do Conventus Pacensis** (IRPC).

Devemos ressaltar que a pesquisa foi norteada pela Teoria Pós-Colonial³, cujos estudos sobre as culturas inseridas em contextos coloniais vêm demonstrando que, além de elas não terem sido extintas, ainda floresceram, adquirindo novas formas em contato com a cultura do dominador. Ressaltamos, também, que a pesquisa foi norteada por uma perspectiva interdisciplinar, principalmente, pelo diálogo entre a História, a Arqueologia e a Epigrafia. A documentação de cultura material encontrada nas províncias é considerada como discursos coloniais, os quais devem ser lidos como “textos” (MATTINGLY, 1997, p. 7-24). Partimos do pressuposto de que não há uma única e consistente cultura colonial e que as análises dos vestígios materiais encontrados nas províncias devem constituir-se em estudos descentralizados, pois são indicativos das respostas complexas e variadas das comunidades provinciais ao contato colonial. Isto implica a noção de que não há uma única e consistente cultura colonial, pois não existe homogeneidade para se definir o que é “romano” ou o que é “nativo” (HINGLEY, 1996 e JONES, 1997).

Tais princípios nos levaram a entender o termo Romanização como processos de mudanças socioculturais multifacetadas em termos de significados e mecanismos, resultantes do relacionamento entre os padrões culturais romanos e a diversidade provincial. Ademais, a apropriação das instituições, práticas sociais e os itens da considerada cultura material dos Romanos variaram de significado e intensidade de acordo com as características regionais e os interesses dos distintos grupos sociais que formavam as comunidades nativas. Logo, compartilhamos com a afirmação de G. Woolf (1998, p. 7ss.) no sentido de que o termo Romanização não tem potencial explicativo. Deve ser entendido como um termo abrangente

para designar os processos de mudanças resultantes do contato entre a diversidade cultural provincial e a identidade Romana⁴.

Veremos que os nativos tiveram um papel ativo nesta dinâmica de apropriação, de ajustamento, de resignificação e de hibridismo cultural, cujo resultado foi a construção de um conjunto de valores e práticas culturais compartilhado. Este conjunto cultural compartilhado interagiu com os vetores fundamentais do “projeto cultural” Romano, estritamente relacionado com a idéia da missão de Roma como difusora da civilização (WOOLF, 2001, p. 311-322).

Acreditamos que esta tipologia de domínio que privilegiou as práticas relacionais de inclusão e não de exclusão foi um dos fatores fundamentais para a reprodução do Império Romano, durante um longo período de tempo e sobre uma vastíssima extensão territorial. Esta dinâmica relacional que não inibiu a permanência da diversidade favoreceu a integração das províncias e atuou como mecanismo de identificação das elites locais ao “modo de vida Romano”. Parece-nos, portanto, compatível com a afirmação de Said (1995, p. 39), no sentido de que a luta pela hegemonia e a sua manutenção não se restringem a soldados e armas, abrangendo também idéias, formas, imagens, representações, sustentadas por potentes formações ideológicas que consolidam a autoridade. A essas formações ideológicas associamos todos os tipos de discursos vinculados aos processos de Romanização.

Com o alargamento das fronteiras imperiais, a cultura romana difundiu-se por todo o mundo mediterrâneo. Cada comunidade que entrava em contato com os padrões culturais considerados Romanos os interpretou, os modificou e os resignificou de acordo com o seu interesse e universo cultural. O Império Romano passou a significar uma entidade unificada politicamente, mas em termos econômicos e culturais veremos uma grande diversidade.

Conforme afirmam Laurence e Berry (1998, p. 22), “o Império Romano não exigiu que indivíduos ou mesmo comunidades adotassem uma identidade distintamente romana pela exclusão de qualquer outra identidade. As identidades locais sobreviveram e floresceram sob o Império, em termos individuais, comunais, regionais e supra-regionais”. O que se procurou estabelecer foi a elaboração de um código cultural em comum que fosse acessível e que pudesse ser compartilhado por todos os habitantes do império. Para tanto, as mensagens não-verbais embutidas nas novas estruturas físicas e sociais que surgiam deveriam ser constantemente

reproduzidas. Somente com a assimilação e propagação do modo de vida Romano pelos demais povos seria possível criar uma ordem ideológica que pudesse sobrepujar as diversidades locais e garantir o controle político e a exploração econômica das províncias conquistadas.

Com o estabelecimento do Principado, tornou-se evidente a necessidade de implementação de uma política de reordenamento espacial que fosse compatível com a sua percepção de mundo civilizado e que correspondesse às relações de dominação e de autoridade. Ou melhor, seguindo o pensamento de M. Certeau (2003, p. 99 ss.), afirmamos que isto implicou a criação de “estratégias” capazes de manter politicamente unidas as diferentes comunidades conquistadas e anexadas ao mundo romano. Estas “estratégias” permitiram o surgimento de um sentimento de uniformidade e coesão, imprescindível para a estrutura imperial (SIMMEL, 1997, p. 644). Era necessário também fazer com que Roma fosse vista como a força ordenadora capaz de dar sentido a toda estrutura imperial. Roma se transformava num ícone que simbolizava uma ordem mundial fundamentada em configurações político-jurídica e social, concebidas como eternas e construídas em torno do conceito de *humanitas*.⁵ Logo, esta nova ordem mundial deveria ser seguida e reproduzida em todas as províncias.

Para tanto, seria importante a construção de um espaço social privilegiado que congregasse os mais diversos símbolos que correspondessem a este novo estilo de vida e que pudessem seduzir os nativos a segui-lo e a compartilhá-lo.

A *civitas* foi este local privilegiado, devendo ser entendida como o estatuto sócio-jurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*Urbs*) e rural (*ager*), a qual era independente e soberana em relação aos seus bens e indivíduos e cimentada na religião e nas leis. Portanto, Roma inovou o modelo grego de Cidade-Estado, criando uma hierarquia de estatutos sociojurídicos, os quais determinavam a posição da cidade e de seus habitantes perante Roma.

Esta variedade de estatutos político-jurídicos concedidos às *civitates* significou a elevação dos nativos que ocupavam os cargos públicos municipais à condição de cidadãos Romanos. Logo,

... denota uma estrutura de domínio baseada nas relações de poder de tipo patronal que perpetuavam a verticalização social que marca-

va a sociedade romana. Favorecia a formação de redes de relações pessoais entre as elites cêntricas e locais.[...] Agiu como um forte agente de controle social e como um mecanismo regulador de teor altamente promocional, o qual foi determinante para o equilíbrio social e compensava, de certa forma, as insuficiências das estruturas administrativas do centro imperial (MENDES, 2006, p. 244).

A modificação da paisagem em decorrência do processo de urbanização ocorrido no Ocidente teve como impacto a quebra da lógica organizacional e da visão de mundo das comunidades nativas, através da criação de novos tipos de relações sociais e de poder locais. Os povos conquistados, então, passariam a conviver nestas novas relações correspondentes às representações que integravam o “projeto cultural” romano (WOOLF, 2001, p. 314-315).

A cidade surgia assim como centro difusor do domínio e da cultura romana, sendo também o principal agente de ordenação do território, para onde convergiam as decisões políticas, militares e o controle econômico regional através do sistema tributário. Portanto, era um local privilegiado para as relações de poder, tanto em nível local como imperial. Destarte, pode ser considerada como uma prática discursiva, uma construção espacial e simbólica que interferia na relação lugar-identidade e nos campos ideológicos e sociais, atuando como uma forte disseminadora da cultura romana e, como tal, uma peça-chave dos processos Romanização.

A cidade e a concessão da cidadania aos provinciais impunham limites e modelavam de várias formas a vida pública e privada através de um conjunto multifacetado de dispositivos capazes de veicular e impor a adoção do ideal de ser romano, tais como: produção intelectual, religião, educação, organização administrativa, instituições, organização militar. Através desta “estratégia”, baseada na lógica do prestígio, os Romanos visavam atrair para si os grupos sociais mais importantes de suas províncias, inserindo-os numa rede complexa de relações e alianças com Roma e, por conseqüência, atrelando a manutenção e a reprodução da posição social desses notáveis locais à sua posição política de observância à lei imperial em todas as áreas do “*limes*” (SENNETT, 1997, p. 98). Assim, com a criação de novos valores sociais sedimentados na concepção de mundo Romano, que se procurava transpor para todas as províncias, Roma estabelecia um elo entre aqueles que queriam exercer o poder e a sua política.

A aproximação das elites locais às instituições e elementos culturais Romanos serviu como um forte fator de influência na construção de novas relações de identidade/alteridade em todo o Império. Tais aspectos foram materializados pela remodelação do espaço através da construção dos diversos tipos de marcos espaciais urbanos, como o fórum, o teatro, o anfiteatro, as termas, as basílicas, os templos, as estátuas, os arcos, as estradas, a muralhas, e rurais: as *villae*, as necrópoles.

Estes espaços atuavam como “lugares antropológicos”. Lugares que no interior de um mesmo grupo social são compartilhados, especializados e transformados em “lugares de memória”. Ao mesmo tempo, eles são delimitadores da posição dos grupos sociais no sistema de valores, na hierarquia social e nas relações de poder. Logo, são lugares que atuam simultaneamente como referenciais das relações sociais, da identidade e da história de um grupo social (MENDES, 2007, p. 1-20).

A cidadania e o conjunto dos marcos espaciais urbanos que integravam a *ciuitas* correspondiam ao conjunto plural de significados compartilhados que englobavam o “ethos civilizatório” (WOOLF, 1998, p. 48), imprescindível para tornar-se Romano.

A rede de interdependência entre as elites cêntricas e locais possibilitou que os processos de consolidação das conquistas transcendessem as esferas coercitivas, atingindo patamares ideológicos. O domínio de Roma sob suas províncias passava a ser orgânico, endógeno. A cultura atuava como um instrumento de poder, cumprindo sua função de legitimar a nova ordem vigente.

Esta afirmação é esclarecida na seguinte passagem de Bourdieu:

Somente na medida em que tem como sua função lógica e gnosiológica a ordenação do mundo e a fixação de um consenso ao seu respeito, é que a cultura dominante preenche a sua função ideológica – isto é, política – de legitimar uma ordem arbitrária; em termos mais precisos, é porque enquanto uma estrutura estruturada ela reproduz sob forma transfigurada e, portanto, irreconhecível, a estrutura das relações socioeconômicas prevaletentes que, enquanto uma estrutura estruturante (como uma problemática), a cultura produz uma representação do mundo social imediatamente ajustada à estrutura das relações socioeconômicas

que, doravante, passam a ser percebidas como naturais, e destarte, passam a contribuir para a conservação simbólica das relações de força vigentes (BOURDIEU, 2005, p. 12).

A formação e a reprodução do sistema de domínio imperial romano só foram possíveis na medida em que uma determinada parcela da população nativa entendeu como vantajoso o estabelecimento de “alianças” com Roma. Tal tipologia de domínio corrobora com o conceito de hegemonia de Gramsci, na medida em que esta seria entendida como capacidade de direção intelectual e moral, a partir da qual a classe dominante ou aspirante ao domínio conseguisse se fazer aceita como dirigente legítima dos destinos da sociedade, através da conquista do consenso ou da submissão passiva da maioria da população à direção geral imposta à vida social pelo grupo dominante (GRAMSCI, 1979, p. 10-11).

Devemos ressaltar que isso não significa que as identidades, ou a própria dinâmica social local, tivessem sido extintas para darem lugar à cultura Romana e todas as suas implicações subseqüentes. Como o próprio Gramsci afirmou, “se deve levar em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida; [para] que se forme certo equilíbrio de compromisso” (GRAMSCI, 1979, p. 33).

Portanto, defendemos a idéia de que o processo de construção da hegemonia Romana estava interligado com o estudo do papel dinâmico desempenhado pelas *civitates*, enquanto espaço social, o qual pode ser considerado como práticas discursivas, quer dizer, práticas sociais inseridas em determinados contextos históricos e condições culturais de produção, envolvendo processos de interação comunicacional: produção, circulação, consumo, significados, sentidos (PINTO, 1999).

Além disto, conforme mencionamos acima, definimos *civitas* como o estatuto sociojurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*Urbs*) e rural (*ager*), a qual era independente e soberana em relação aos seus bens e indivíduos e cimentada na religião e nas leis. Neste sentido, problematizamos neste projeto de pesquisa o papel da religião na construção da hegemonia Romana e, portanto, como “estratégia” de Romanização.

Entendemos religião como uma construção cultural das sociedades, pois “fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana” (GEERTZ, 1989, p. 141).

Assim, podemos defini-la como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (GEERTZ, 1989, p. 104).

Limitar-nos-emos a dizer que a religião Romana era associada à política, tornando-se estatal, ambígua e integradora. Conforme afirma Regina Bustamante (2006, p. 321-351), esta “religião cívica congregava publicamente a comunidade, estava subordinada à política: os membros das elites municipais eram revestidos simultaneamente de dignidades sacerdotais e de magistraturas políticas. Não havia uma casta sacerdotal, pois os mesmos indivíduos assumiam as responsabilidades de governo e asseguravam o sacerdócio. Portanto, estas elites municipais compartilhavam tradicionalmente do poder político e religioso”. Logo, vemos a religião como um importante aspecto do “projeto cultural” Romano.

A política religiosa Romana, incorporada à tipologia de domínio, foi caracterizada pela divulgação do culto imperial, das divindades clássicas, seguiu os princípios de não-exclusão e de não-imposição de crenças e práticas religiosas específicas e foi marcada pela tolerância.

Nas áreas conquistadas, aos poucos a religião foi se constituindo numa construção que mesclou a tradição pré-romana com as práticas religiosas Romanas. Desta forma, a política religiosa atuou como uma prática imperialista que estava diretamente relacionada com a organização das *civitates*.

De acordo com a lista de Plínio (NH IV, 113 e 116-118) e com dados epigráficos, podemos identificar 34 cidades na parte portuguesa do território da província da Lusitânia, cujos estatutos político-jurídicos variavam de acordo com o posicionamento de cada uma frente ao governo imperial (ALARCAO, 1990).

A partir da interpretação dos especialistas das epígrafes encontradas na área do *conventus Pacensis*⁶, região sul da Lusitânia, podemos identificar as transformações resultantes do contato entre os padrões culturais de Romanos e nativos, bem como o papel da religião nos processos de Romanização.

A interpretação desses documentos reforça a idéia desenvolvida neste artigo, na medida em que reproduz práticas cotidianas dos grupos sociais que de forma mais intensa interagiram com os padrões culturais Romanos. Logo, nos permite perceber as diferentes respostas, ou melhor, as “táticas” (CERTEAU, 2003, p. 100) dos nativos frente ao poder dos Romanos.

Cabe ressaltar que no período pré-romano os deuses indígenas eram venerados em bosques, rios e fontes. Logo, as questões relacionadas como a onomástica, a grafia, as fórmulas, o domínio da língua latina, a estética, o material utilizado, o local do achado e o conteúdo do texto epigráfico são fundamentais para a compreensão e a interpretação deste tipo de documento histórico, pois testemunham a apropriação dos padrões culturais Romanos e sua ressignificação de acordo com os interesses de determinados grupos sociais nativos, assim como nos remetem às questões de mobilidade social e relacionamento regional. Ao serem comparadas com a análise da documentação textual, como, por exemplo, o Livro III da *Cosmographia* de Estrabão, nos possibilitam um outro “olhar” sobre as evidências das transformações religiosas para a análise das relações sociais da região em estudo.

As epígrafes da região do *conventus Pacensis* foram reunidas, descritas, transcritas e interpretadas na tese de doutoramento do Prof. José d’Encarnação, intitulada “Inscrições Romanas do Conventus Pacensis” (=IRPC).⁷ Diante dos limites deste artigo, optamos por apresentar aquelas que nos parecem mais significativas para exemplificar como a política religiosa Romana no território em estudo seguiu a orientação tradicional: caráter essencialmente identitário e político, buscando a convivência harmoniosa entre os deuses, o povo e os representantes do poder.

1. Ach:⁸ Capela de S. João dos Azinhais, Torrão, Alcácer do Sal.

Par:⁹ Museu Regional de Évora

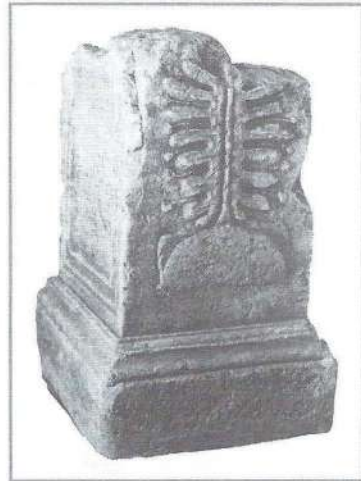
Data: Segunda metade do século I d.C.

Descrição:¹⁰ possivelmente uma Ara Votiva em mármore branco com bandas cinzentas. Uma das fases apresenta a inscrição. Do lado esquerdo, em relevo vemos a representação da águia de braços abertos, símbolo de Júpiter, apoiada numa árvore ou num tronco. A fase do lado direito, também em relevo, é decorada com um motivo vegetal, possivelmente simbolizando a fecundidade.



IOVI · O (ptimo) · M (aximo) · / FLAVIA ·
L(ucii) · F(ilia) · RVFINA / EMERITENSIS /
· FLA/MINICA · PROVINC (iae) · /
LYSITANIAE · ITEM · COL(oniae) /
EMERITENSIS / · PERPET(ua) · / ET ·
MVNICIPI(i) · SALACIEN(sis) / D(ecreto) ·
D(ecurionum).

A Júpiter Ótimo Máximo. Flávia Rufina, filha de Lúcio, natural de Mérida, flâmnia da província da Lusitânia assim como perpétua da Colônia Emeritense e do Município Salaciense. Por decreto dos decuriões. (IRPC. 183)



Foge aos objetivos deste artigo uma análise do significado e da importância do culto imperial como fator de integração das províncias. Limitar-nos-emos a dizer que existem evidências do culto imperial em muitas cidades da Lusitânia, principalmente nas áreas mais “romanizadas”. Esta epígrafe demonstra uma variável do culto imperial na Lusitânia representado pelo culto a Júpiter Ótimo Máximo, celebrado por uma *flaminica*¹¹ provincial com apoio da *ordo decurionum* da cidade de Salácia.¹² Trata-se de uma

celebração oficial, na qual Rufina se preocupou em enumerar os seus cargos. O fato de ter sido *flaminica* perpétua da sua cidade natal, *Emerita Augusta* (Mérida) e de *Salacia* (Alcácer do Sal), demonstra a importância das relações sociais e de poder entre o município de origem nativa, *Salacia*, e a sede do governo provincial instalado no município Romano de *Emerita Augusta*. Esta epígrafe representa uma importante contribuição para os estudos de História de Gênero, visto que comprova a difusão pela província da atuação cívica de uma categoria de mulheres privilegiadas, ou seja, no caso, a sacerdotisa pública Flávia Rufina, cuja família teria atingido provavelmente o grau equestre ou decurional com o pai, *L(ucius) Flavius*.

Ademais, este monumento que, segundo José D'Encarnação (1984, p. 794), impressiona pelas dimensões e por sua decoração segundo os padrões oficiais, pode ser entendido como uma prova de lealdade a Roma, como uma forma de ostentação de uma nativa “romanizada” e, ao ser celebrado pela iniciativa privada dos notáveis das províncias, foi fundamental para a identificação dos provinciais à identidade romana. De acordo com C.R.Whittaker (1997, p. 146ss.), consolidava a mística da cultura imperial.



2 Ach: Herdade da Misericórdia, Beja

Pr: Museu Regional de Beja

Data: possivelmente do século II

Descrição: Árula votiva em mármore.

A.POL.LI.NI. (*hedera*) / SANC.TO
SAC(rum) / AEMILIA AELIA ANIMO
LIB(ens) / VOTVM SLV/IT (*hedera*)

Consagrado a Apolo Santo. Emilia Élia
cumpriu um voto de boa-vontade

Diante da identificação da dedicante através de dois gentílios latinos, a interpretação do epígrafe José d'Encarnação (1984, p. 355) é no sentido de que se trata de uma dedicatória ao deus Apolo que não parece significar indício de associação com uma divindade indígena, feita por alguém que devia ser uma romana imigrante, denotando a presença do culto de um importante deus oficial do panteão Greco-Romano.

Também entendemos aqui que é muito significativo que apareçam o culto e o cumprimento de um voto a uma divindade de tipo poliádico como Apolo, deus civilizador por excelência, visto que, como é sabido, este tutela as organizações de tipo urbano e é o garantidor das suas instituições, desde o Principado de Augusto.

3. Ach: Castelo Venho, Santiago de Cacem.

Par. O monumento original perdeu-se. Existe uma cópia em mármore na parede do chafariz de N.ª Senhora do Monte (Santiago de Cacém)

Data: 2ª metade do século II.

MARTI / SACRVM / IN HONO/REM G(aii) (hedera) PAG(usici) / MARINI (hedera) / PAG(usica) MARI/ANE [sic] FRATRI / PIENTISSIMO

Consagrado a Marte. Em honra de Gaio Pagúsico Marino. Pagúsica Mariana ao irmão, modelo de piedade (*IRPC, 145*).

A onomástica é própria de indígenas “romanizados”, misturando antropônimos pré-latinos (*Pagusicus*) e cognome latino (*Marianus*). Simultaneamente funerária e votiva, esta inscrição nos permite sublinhar que Marte não é honrado aqui como divindade guerreira, e sim como protetor no além, no lugar dos Deuses *Manes*, dando margem a interpretarmos essa atitude como uma possível associação de Marte a alguma divindade local através da prática da *interpretatio* (ENCARNAÇÃO, 1984, p. 221-222.) ou uma adaptação do deus às necessidades do dedicante.

Podemos perceber os processos de apropriação: uso da onomástica indígena associada à latina; uso do latim na redação da dedicatória; o ex-voto é oferecido a uma divindade do panteão Greco-Romano que recebe do dedicante outro significado (funerário). Parece-nos evidente que esta epígrafe testemunha o papel ativo dos nativos na apropriação dos padrões culturais Romanos, interpretando-os e utilizando-os de acordo com as suas necessidades.

4. Ach: Alcáçova do castelo de Mértola.

Par: Museu de Mértola

Data: II século.

Descrição: Ara votiva em mármore

DEAE/ SANCT/AE VOT/VM ANI/MO LIBE/NS SOLVI/T C (*aius*) VAL(*erius*)
/ RVFVS / CAEPIO

Gaio Valério Rufo Cepião cumpriu de boa-vontade o voto à Deusa Santa (IRPC, 95).

Os indígenas veneravam as divindades ligadas às forças da natureza em santuários campestres. Isto facilitou a associação com as divindades do panteão greco-romano que também apresentavam estas características, como as Ninfas, Proserpina e, principalmente, aquelas relacionadas às águas, como é o caso de Fontana. Proserpina parece ter sido associada à divindade indígena Atégina Turobrigense e, desta forma, assumiria as suas características próprias como divindade tutelar, benfazeja, infernal (ENCARNAÇÃO, 1984, p. 797).

Dea Sancta, mencionada na epígrafe acima, pode ser interpretada como sendo a divindade indígena Atégina, uma vez que tais epítetos lhe são próprios nesta área do Império. A identificação do dedicante demonstra que se trata de um indígena “romanizado”, pois se identifica com um gentílico comum (*Valerius*), abreviado por ser freqüente, e com dois cognomes, circunstância esta que não é habitual no *conventus*, mormente em veneradores de divindades indígenas (ENCARNAÇÃO, 1984, p. 156-157).

Esta epígrafe testemunha que, mesmo em áreas que apresentam maiores registros de transformações culturais, as quais podem ser consideradas mais “Romanizadas”, existem testemunhos da permanência de divindades indígenas, cultuadas por nativos “romanizados” de acordo com as formas de manifestações de culto Romanas.

Portanto, diante deste hibridismo cultural, identificamos a construção de novos padrões de culto, simultaneamente locais e romanos (RIVES, 2000:271).

5. Ach: Vila romana dos Franciscos, Garvão, Ourique

Par: Centro Cultural de Garvão.

Data: segunda metade do século I.

Descrição: estela funerária

LADRONV[S] / DOVAI (*filius*) · BRAC[A]RV[S] · CASTELL[O?] / DVRBEDE · IC
[sic] / SITVS · E(st) · AN(n)O/RV[M] XXX (*triginta*) / [S(ít) T(íbi)] T(erra) L(evis)
*Aqui jaz Ladrono, filho de Dovaio, brácaro, do castelo Durbede, de trinta anos.
Que a terra te seja leve. (IRPC, 122).*

De acordo com a interpretação de José d'Encarnação, o defunto é identificado à maneira indígena: cognome, patronímico (sem filiação), "naturalidade" e origem. Os outros *Ladroni* conhecidos na epigrafia peninsular são todos oriundos da região noroeste. A epígrafe atesta que Ladrono era proveniente da região de Braga e pertencia ao *castellum*¹³ Durbede. Tal nomenclatura nos permite traçar um paralelo com a divindade indígena *Durbedicus*, a qual provavelmente seria a protetora desta comunidade.

Essa epígrafe é importante porque testemunha a apropriação de padrões romanos por um indígena, a permanência de uma divindade local, um tipo de organização social da Idade do Ferro e a existência de relações entre as populações indígenas do noroeste e o núcleo populacional fixado no sudoeste alentejano, para onde o nosso personagem se transferiu. Esta relação pode ser explicada pela proximidade da região de Ourique com as minas de Aljustrel, e possivelmente Ladrono havia abandonado a sua região de origem em busca de um trabalho assalariado (ALARCÃO, 1990, p. 416).

Portanto, a identidade indígena estaria atestada nesta epígrafe em três pontos: o nome do defunto, a sua organização gentilícia (em torno aos *castra*) que tem como deus protetor a divindade *Durbedicus* e a referência aos castros pré-romanos.

6. Ach: S. Miguel da Mota, Terena, Alandroal.

Par: Museu Nacional de Arqueologia e Etnografia. Lisboa

Descrição: pedestal em mármore cinzento

Data: ?

DEO · ENDOVL/LICO · PRAESTAN/TISSIMI · ET · PRAESEN/TISSIMI ·
NVMINIS / SEXTVS · COCCEIVS / CRATERVS · HONORINVS · EQVES ·
ROMA/NVS · EX VOTO·

*Ao deus Endovélico, de potestade sempre atuante e sempre presente, Sexto Coceio
Cratero Honorino, cavaleiro romano, por voto (IRPC, 492).*

Torna-se interessante notar que o nome do deus vem precedido da palavra *DEO* para marcar a identidade indígena de Endovélico. O dedicante é um cidadão romano, conforme denota a utilização dos epítetos contidos na epígrafe, que se preocupa em acentuar sua posição social: *eques romanus*.

Temos neste exemplo um cidadão Romano membro da ordem equestre prestando culto a uma divindade indígena. Demonstrando que não só os nativos, mas também os Romanos fizeram apropriações dessa natureza, vem reforçar o caráter bidirecional dos processos de Romanização.

A permanência do culto a esta divindade indígena é bastante significativa e até o momento foram registradas 84 inscrições votivas a esta divindade no território português da Lusitânia. Torna-se curioso observar a dificuldade do lapicida, certamente de origem local, no manejo da língua latina, pois o nome do deus aparece nas inscrições com variações ortográficas: *Endovellico*, *Endovollico* e *Indovellico*. (MENDES e OTERO, 2005, p. 196-220). Era um deus muito popular, com funções de proteção à saúde, sendo adorado por homens e mulheres livres ou escravos, cidadãos e nativos.



7. Ach: Beja

Par: Museu Nacional de Arqueologia e Etnografia. Lisboa

Data: século II

Descrição: Ara votiva em mármore.

M(atrī) · D(eum) · S(acrum) · DVO · IRINAEI · PÂTER / ET · FIL(ius) · CRIOBOLATI / NATALI · SVO · ASCÊR(dotibus) / L(ucio) · ANTIST(io) · AVITO / G(aio) · ANTIST(io) · FELICIS / SIMO

Consagrado à mãe dos Deuses. Dois Irineus, pai e filho, criobolados no dia da sua iniciação, sendo sacerdotes Lucio Antistio Avito e Gaio Antistio Felicíssimo (IRCP, 289)

Esta epígrafe apresenta o problema da condição social dos dedicantes, se escravos, libertos ou cidadãos (ENCARNAÇÃO, 1984, p. 356). No entanto, a sua grande importância consiste no fato de revelar a existência na região de

um culto organizado por um colégio sacerdotal, pois a epígrafe menciona que os dedicantes se submeteram ao *criobolium*, cerimônia em que foram aspergidos com um sangue de um carneiro sacrificado que os fazia renascer para outra vida. Trata-se, assim, de um ritual de iniciação dos adoradores de Cibele. Esta epígrafe testemunha não apenas os contatos com o mundo oriental, como também a manutenção da religiosidade do período pré-romano, marcada pela interação comercial e cultural com os Fenícios, Gregos e Cartagineses.

Por outro lado, visto que o culto da *Mater Deum* ou *Magna Mater* (*Cybele*) foi introduzido oficialmente na *Urbs* desde 205 a.C., difundindo-se depois em toda a Península Itálica, poder-se-ia também pensar que tivesse sido introduzido em território Lusitano por via Romana. Observe-se ainda que ambos os sacerdotes que oficiam o culto carregam os *tria nomina* romanos nas suas fórmulas onomásticas.

Diante do exposto, esperamos ter demonstrado a importância do diálogo entre a História e a Epigrafia para a inferência das diversidades e singularidades nas relações entre os Romanos e os “outros”, as quais não foram registradas pela documentação textual. Assim, pensamos poder considerar as inscrições epigráficas como uma modalidade de discurso colonial, pois testemunham a posição ativa dos nativos na complexidade das relações de poder que sustentavam a hegemonia Romana e, portanto, podem ser consideradas como testemunhos das “táticas” da população nativa, frente ao domínio Romano.

As interpretações dos textos epigráficos confirmam que o domínio Romano não significou o fim da cultura nativa, mas, sim, um ajustamento. Evidencia-se, portanto, uma dinâmica de contato cultural muito mais complexa do que aquela descrita pelo conceito de aculturação, pois nos remete a um conceito de cultura como uma construção plural, quer dizer, as culturas em contato tendem mais a se interpenetrarem e a se conjugarem do que a adotarem práticas de exclusão.

A pesquisa comprovou que as epígrafes relacionadas com a religião são testemunhos privilegiados para se observarem as afirmações acima, pois comprovam que o discurso colonial foi fruto dos processos de negociação intercultural marcados pelo hibridismo cultural.

Esperamos ter contribuído para a reflexão crítica sobre a especificidade da tipologia de domínio imperial Romano, a qual possa estimular o debate

comparativo sobre a diversidade, a pluralidade e a singularidade dos processos ou práticas imperialistas.

Documentação escrita

PLINE L'ANCIEN. **Histoire Naturelle**. Livre IV. Paris: Les Belle Lettres, 1998.

Bibliografia

ALARCÃO, J. O Domínio Romano. In: SERRÃO, J.; MARQUES, O. M. (coord.) **Nova História de Portugal, Portugal das Origens à Romanização**. Lisboa: Presença, 1990.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURKE, P. **A Escola des Annales, 1929-1989**. A revolução francesa da historiografia. São Paulo: Unesp, 1991.

BUSTAMANTE, R. Rituais de sacrifício: entre a religio e a superstio. Análise comparativa entre o discurso jurídico imperial e o imagético provincial no Baixo Império. In: **As identidades no tempo**. Ensaio de gênero, etnia e religião. Vitória: EDUFES, 2006, p.321-352.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano I – artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

CHAMPION, C. B. **Roman Imperialism. Readings and Sources**. London: Blackwell, 2004.

ENCARNAÇÃO, J. **Inscrições Romanas do Conventus Pacensis**. Subsídios para o Estudo da Romanização. Coimbra: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras de Coimbra, 1984.

GARCIA y BELLIDO, A. **España y los Espanöles hace dos mil años**. **Segun da Geografia de Strábon**. Madrid: Espasa-Calpe, 1968.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos, 1989.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

HINGLEY, R. The legacy of Rome: the "rise", decline and fall of the theory of Romanization. In: WEBSTER, J.; COOPER, N. J. (Ed.). **Roman Imperialism: post-colonial perspectives**. Leicester: School of Archaeological Studies of University of Leicester, 1996, p. 35-48.

JONES, S. **The Archaeology of Ethnicity**. London: Routledge, 1997.

LAURENCE, R.; BERRY, J. (ed.) **Cultural Identity in the Roman Empire**. London: Routledge, 1998.

MATTINGLY, D.J. (ed.) Dialogues in Roman Imperialism. **Journal of Roman Archaeology** 23. Oxford: Oxbow Books, 1997.

MENDES, N. M. Romanização e a Construção da Paisagem Imperial no Sul da Lusitânia. **Phoînix** 12: 231-256, 2006.

_____. O Espaço Urbano da cidade de Balsa: uma reflexão sobre o conceito de Romanização. **Revista de História e Estudos Culturais**. Dossiê Mundo Romano. v. 4., n.1, 2007 (www.revistafenix.pro.br).

SAID, E. W. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SENNETT, R. **Carne e Pedra**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

SIMMEL, G. **Sociologia: Estudos sobre las formas de socialización**. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977.

STONE, L. O ressurgimento da narrativa: reflexões sobre uma nova velha história. **Revista de História**. Campinas: UNICAMP, 1991.

PINTO, M. J. **Comunicação e Discurso**. Introdução à Análise de Discursos. São Paulo: Hacker Editores, 1999.

RIVES, J. Religion in the Roman World. In: HUSKINSON, J. (Ed.) **Experiencing Rome**. Culture and Power in the Roman Empire. London: Routledge, 2000, p. 245-275.

WHITTAKER, C. R. Imperialism and culture: the Roman initiative. In: MATTINGLY, D.J. (Ed.) Dialogues in Roman Imperialism. **Journal of Roman Archaeology** 23, Oxford: Oxbow Books, p.145-1631997.

WOOLF, G. **Becoming Roman**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WOOLF, G. Inventing Empire in Ancient Rome. *In*: ALCOCK, E.; D'ALTROY, T. *et alii* (Org.) **Empires**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 311-323.

Notas

¹ Após uma cuidadosa revisão, julguei oportuno e relevante apresentar ao Comitê Editorial da Revista **Phoînix** este artigo, que representa uma síntese dos resultados obtidos através de uma atividade de pesquisa séria e atualizada. Ademais, tal prática é um estímulo e traduz a importância da pesquisa no nível de Iniciação Científica para a capacitação profissional dos graduandos, evidencia a filosofia de trabalho em equipe realizada pelo Laboratório de História Antiga (LHIA) da UFRJ e corresponde ao objetivo principal desta Revista, que é a divulgação da produção intelectual de qualidade realizada no LHIA.

² Vide HINGLEY, R. **Globalizing Roman Culture**. London: Routledge, 2005; MATTINGLY, 1997; WEBSTER, J., COOPER, N. J. (ed.) **Roman imperialism: post-colonial perspectives**. Leicester: School of Archaeological Studies of University of Leicester (**Leicester Archaeology Monographs N. 3**), 1996.

³ Uma síntese sobre a aplicação da teoria pós-colonial para o caso Romano pode ser encontrada nos seguintes artigos de Norma Musco Mendes (MENDES, N.M. Romanização: cultura imperial. **Phoînix 5**: 307-324, 1999; Reflexões sobre a Romanização de Balsa. **Phoînix 8**: 307-327, 2002).

⁴ Por identidade entendemos os aspectos de autoconceituação que formam o sistema de representações que marcam a identificação de amplo grupo em oposição a outros com base na percepção da diferenciação cultural e numa dinâmica relacional. No caso da identidade Romana, concordamos com Hall (Ver: HALL, J. **Hellenicity**. Chicago: University of Chicago Press, 2002, p. 23) quando afirma que a Romanitas não foi precisamente uma identificação étnica, mas um processo de comunicação cultural de um status jurídico e legal que carece de conceito baseado num centro étnico comum. Foi caracterizada por uma identidade incompleta expressa pela política da cidade, na qual o sentido de domínio se associava à vontade de integrar (GIARDINA, A. L'identità incompiuta dell'Italia romana. *In*: **L'Italie d'Auguste à Dioclétien**. Collection de L'École Française de Rome, 198. École Française de Rome, Roma: Lérma, 1994, p. 1ss).

⁵ Podemos relacionar com a idéia de civilização e é o termo latino mais próximo da nossa noção de cultura. Pode ser definido pela junção de dois aspectos: interno, conhecimento adquirido através dos estudos, e externo, sistema de valores éticos e morais, transmitidos de geração a geração e consagrados pela tradição dos ancestrais (*mos maiorum*).

⁶ A Lusitânia foi dividida em *conventus* possivelmente na época do imperador Vespasiano. Eram circunscrições administrativas e jurídicas criadas com o objetivo de aliviar os encargos dos governadores da província. O território português da Lusitânia foi dividido em três *conventus*, cujos limites territoriais são difíceis de serem delimitados com precisão, a saber: *conventus Pacensis*, com sede na cidade de Pax Julia (Beja), que exercia jurisdição sobre todo o Algarve e o Alentejo; *conventus Scallabitanus*, com sede em Scallabis, com jurisdição na região central entre os Rios Tejo e Douro, e o norte da Lusitânia estaria repartido entre os *conventus Bracaraugustanus*, com sede em Bracara Augusta (Braga), e *conventus Asturicensis*, sediado em Asturica Augusta (Astorga).

⁷ Quando a sigla IRPC for seguida de um número, significa a indicação do número da inscrição no catálogo.

⁸ Local do achado.

⁹ Paradeiro Atual.

¹⁰ Realizaremos uma descrição simplificada dos monumentos. A descrição completa é encontrada na obra de José d'Encarnação (ENCARNAÇÃO, 1984).

¹¹ Sacerdotes encarregados do culto imperial.

¹² Salacia Urbis Imperatoria deve ter sido o nome atribuído por Sexto Pompeu a um *oppidum* indígena.

¹³ *Castellum*, castelo, era uma forma de concentração de população, durante a época Pré-Romana, em torno de uma fortaleza que sobreviveu durante o domínio Romano, principalmente, no noroeste peninsular.