

SANTOS CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE
ÁNGELES ALONSO ÁVILA

[Coordinadores & Editores]

SCRIPTA ANTIQVA

IN HONOREM

ÁNGEL MONTENEGRO DUQUE

ET

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ

VALLADOLID

2002

O SEXO DOS DEUSES ROMANOS *

José d'Encarnação
Instituto de Arqueologia
Universidade de Coimbra

RESUMEN: El trabajo llama la atención sobre la polémica relativa a la discusión sobre el sexo de los dioses romanos.

ABSTRACT: This work pays attention to the polemic discussion about the sex of the roman gods.

Ficou tão célebre, em Bizâncio, a polémica levantada acerca do sexo dos anjos que, ainda hoje, questões aparentemente supérfluas se apelidam de 'bizantinices' e a uma discussão de nulo interesse científico ou de nenhum resultado prático se aplica a expressão «discutir o sexo dos anjos». Bem vistas as coisas, porém, o tema do sexo atribuído às divindades poderá ter, hoje, alguma relevância, na medida em que todos sabemos que as entidades divinas são, antes de mais, criações do espírito do Homem. E se os teólogos não-de interrogar-se sobre a essência divina, aos epigrafistas – que lidam com as inscrições onde esses nomes aparecem, ora no masculino, ora no feminino, ora de uma forma em que se não descortina bem se são masculinas ou femininas – a questão, nos nossos dias, poderá não parecer de todo despicienda, pelas implicações que tem a nível das mentalidades, por exemplo. Por outro lado, afigura-se-me que, imbuídos como estamos, neste mundo ocidental em que vivemos, dos dogmas cristãos e católicos, sob pena de sermos acusados de heréticos. Assim, a visão habitual da Santíssima Trindade, três pessoas divinas numa só: o Pai 'gera' o Filho e, amando-Se, o Seu amor concretiza-se na terceira pessoa, o Divino Espírito Santo. É um dogma – inacessível, portanto, nos seus contornos profundos, à mente humana. Aos teólogos competirá uma explicação plausível, na sua terminologia; aos que lidamos com os homens e o seu universo mental cumpre-nos interrogar-nos: não há, nesta visão, uma simbiose de masculino e de feminino, apesar de sempre tudo nos haver sido apresentado no masculino? Não encararia, aqui, a hipótese de estarmos perante o resultado de um pensamento elaborado fundamentalmente por homens; creio que não é de ir por aí. Agora, o que pode obrigar-nos a reflectir é justamente este enleio de masculino-feminino em que o dogma se envolve, de facto. Certamente que a questão nunca foi – que eu o saiba – escarpelizada ou trazida à 'praça pública', nem dela os católicos precisavam, porque, para além do culto dos Santos, homens e mulheres de carne e osso como nós, o lado feminino da 'divindade' é francamente assumido pela presença constante de Nossa Senhora. E a vinda de Jesus Cristo à Terra materializou, no masculino, uma das pessoas da Santíssima Trindade à nossa dimensão, inclusive no nascimento a partir de um ventre materno.

* Transcrevi este artigo nas pp. 133-144 do livro *Epigrafia – As Pedras que Falam*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

«*El Sexo Divino*», de Sabino Perea.

Vêm estas considerações a propósito da recente publicação (Alderabán Ediciones, Madrid, 1999) do livro *El Sexo Divino*, que traz como subtítulo *Dioses hermafroditas, bisexuales y travestidos en la Antigüedad clásica*. É seu autor Sabino Perea Yébenes, docente de História Antiga na Universidad Complutense de Madrid. Escrito no ano de 1998, em Madrid, Sevilha e Marraquexe, consta de 240 páginas com 52 brevíssimos «capítulos», quase em jeito de ‘entrada’ para um dicionário (incluindo a introdução onde se discutem conceitos e o final), a que acrescem 13 páginas de actualizada bibliografia sobre o tema, destinada a quem, sobre o assunto, deseje adquirir conhecimentos mais aprofundados¹. Trata-se, no fundo, de uma ‘viagem’ ligeira – acompanhada de ilustrações comprovativas, antigas e modernas, e apoiada fundamentalmente em fontes literárias – uma viagem pelo mundo dos mitos, desde Aristófanos e o mito dos «corpos duplos» n’*O Banquete* de Platão até, precisamente, Cristo homem, passando, obviamente, por Diónisos, Adónis, Afrodite/Vénus, Narciso, Fénix, Heliogábalo, a Fortuna Viril, a hiena, Adão e Eva, entre muitos outros, sem esquecer «a dualidade e androginia de Deus nos Evangelhos gnósticos e as cartas». Salvaguarda o autor, logo nas primeiras linhas, uma leitura aprioristicamente lasciva e define, de imediato, a tónica do seu trabalho, ao salientar que «o leitor não encontrará aqui uma galeria de relatos literários eróticos em que os deuses greco-romanos se comportem como ‘loucas’ e onde as deusas amem e guerreiem como legionários» (p. 11). Rejeitando *in limine* qualquer «opção ética ou biológica para os homens e mulheres do nosso tempo», afirma ser sua intenção proporcionar uma reflexão sobre a androginia e a sexualidade de um ponto de vista religioso, ou seja, com base no que a razão humana alcança ou não, ainda que não possa resistir «ao fascínio do paradoxo de um *mysterium tremendum*» (*ibidem*). Na verdade, que pensar perante o grupo escultórico procedente de Pompeios (fig. 17, p. 137) em que se representam Hércules e Ônfale, mas o herói se encontra «vestido com traje feminino transparente» e «Ônfale com as armas do herói»? Uma simples ‘brincadeira’ do escultor? Não. É a representação plástica da passagem da ‘vida’ do musculado herói em que, durante três anos, fica escravo da rainha da Lídia, sendo obrigado a executar para ela as tarefas mais hediondas. Presos nas malhas do Amor, permitem-se os ‘jogos’ mais invulgarmente sedutores, como rezam os textos antigos: «Ônfale enverga a pele de leão do herói e brande a sua maça, enquanto o herói se veste de mulher, com um vestido de linho transparente, passando bons bocados aos pés da rainha, a fiar um manto» (p. 136, com indicação das fontes literárias) – episódio que foi, amiúde, gozado pelos escritores romanos do Império como exemplo de «ridícula submissão sexual». Não são, porém, essas mitologias que interessam para o tema que me propus abordar. Afigura-se-me particularmente significativo o capítulo 32, sobre os *Numina* (p. 149-153). Começa por citar P. Boyancé², segundo o qual a fórmula *sive deus sive dea* – «seja deus ou seja deusa» – que surge, de vez em quando, nos textos epigráficos, não implica a ideia de que os Romanos considerassem os *numina* como seres sem sexo: «Tout au contraire, dans sa prudence, le Romain, quand il n’est pas fixé à ce sujet, envisage les deux hypothèses possibles». Sabino Perea interpreta-o, porém, doutra forma: «Ambas al mismo tiempo, es decir, se referían al andrógino» (p. 149)³. Continuando, de resto, nessa ordem de ideias, o Autor levanta a seguinte hipótese: «Es posible pensar que cuando una divinidad indígena hispana y otra romana se fusionan asistimos a un nuevo ente divino. Ambas personas redefinen sus competencias, sus formas, y como toda divinidad *in origine* es posible la alusión a su bisexualidad denotada en las partículas *deus sive dea* o bien *deus deave*».

¹ Não é possível referir, ainda que mui fugazmente, alguns dos trabalhos citados. Que me seja permitido, porém, chamar a atenção para o curioso título dado por G. Cloke a um dos seus livros: *This Female Man of God* (Londres, 1994).

² *Études sur la Religion Romaine*, Roma, 1972.

³ Sobre este tema específico escreveu Sabino Perea o artigo «Las fórmulas epigráficas *deus deave, si deus si dea y diis deabusque*», *Veleia* 15 1998 167-180.

Acrescenta Sabino Perea – e aqui, parece-me, há que ter, porém, alguma cautela – que esse pode ser, inclusive, um índice cronológico a ter em conta, dado que o achamento de inscrições com estas fórmulas indicará, em seu entender, «*precisamente* o momento de implantação de deuses romanos e/ou a sua fusão com outros, dotados, ou não, de nome, do panteão indígena». E digo que há-de ter-se cautela, não só porque isso implica, antes de mais, a atribuição de uma cronologia ao monumento epigráfico, o que nem sempre é fácil, como se sabe, mas também porque essa conceptualização poderá também evidenciar uma cultura que não será, certamente, apreendida nos primórdios do contacto entre indígenas e romanos no seu quotidiano.

Importante me parece, num outro registo, a relevância dada ao facto de os Romanos, «pueblo de agricultores», terem como «sus dioses más íntimos» as «divinidades de los campos, que habitaban o dominaban las fuerzas telúricas, que dirigían las germinaciones, que limitaban las fincas cultivadas, que habitaban los bosques» (p. 151). Apesar de serem «fuerzas incógnitas», «muchas veces sin nombre, sin formas siquiera» «*estaban ahí*, y era preciso tenerlas en cuenta, consultarlas, no ofenderlas, comunicarse con ellas ritualmente» (*ibidem*). Por isso, continua Sabino Perea – e a essa atitude já eu próprio por várias vezes me tenho referido⁴ –, quando, por exemplo, se arrasava um bosque para o transformar em terra de cultivo, ou seja, para «inseminá-lo» (usando um termo rigorosamente exacto mas que, na linguagem quotidiana, se aplica apenas a seres vivos)⁵, «era preciso advertir a la divinidad que lo habitaba del acto, y hacerle una primicia de sangre, para expiar la ofensa de haber ollado una tierra divina, ahora sagrada, com/partida, con/sagrada» (p. 152). Daí que, por exemplo, haja desdobramentos – *Liber e Libera*: «No son dos divinidades – explica Sabino Perea – sino una divinidad de sexo doble, con dos naturalezas, que encierran la terrible paradoja de encarnar la suma fertilidad y, al mismo tiempo, ser parejas esteriles» (*ibidem*). Daí que, por coerência, o Júpiter que presidia à delimitação dos campos, *Iuppiter Terminalis*, ou o deus *Terminus* apresentassem os símbolos dos dois sexos. Não deixará igualmente de ser sintomático verificar que, de acordo com as investigações levadas a cabo por Sabino Perea, apenas a deusa Fortuna era adorada dentro dos estabelecimentos balneares dos acampamentos romanos: uma divindade feminina a monopolizar «el culto en un ámbito cerrado y exclusivamente masculino cual es el aseo de los soldados» (p. 156). A concluir, a – hoje imprescindível – tónica profundamente humanística: os mitos greco-romanos, afinal, nada mais são do que a forma escolhida para se «fijar literariamente un subconsciente colectivo conflictivo, primitivo, que sólo hoy día, muchos siglos después, se empieza a comprender a la luz del psicoanálisis y la etnopsiquiatría» (p. 239), pois, na verdade, cada uma dessas personagens representa, de certo modo, «una epopea introspectiva que busca y rebusca en el sexo y la sexualidad latente un viaje necesario en pos de la comprensión del propio espíritu y espiritualidad» (p. 240).

⁴ Considero que a ara dedicada *Triborunni* por *T. Curvatus Rufinus*, identificada na *villa* romana de Freiria (S. Domingos de Rana, Cascais) nada mais é do que o 'pedido de licença' de um colono recém-chegado à divindade indígena que presidia a esses campos para neles se poder instalar e os explorar (cf. FE 59 = AE 1985 514). Da mesma forma, o pedestal erigido, em Amares, no *conventus Bracaravagustanus*, por *Q. Sabinius Florus*, seguramente colono também, a um Génio indeterminado (vide: Encarnação, José d', «O culto ao Génio no Noroeste peninsular», *Cadernos de Arqueologia* série II 2 1985 41-49 = *Année Philologique* 1987 10.364 = HEP 1 1989 663), nada mais é do que reflexo dessa necessidade intrínseca de apaziguar a divindade protectora do local, o *Genius Loci*.

⁵ É curioso verificar que o Dicionário da Língua Portuguesa, de Cândido de Figueiredo, explicita que «inseminação» é uma «antiga prática supersticiosa, que consistia em revolver a terra e lançar nela qualquer coisa tirada de um lugar onde havia doença, e semear ali uma planta, que serviria para a cura da mesma doença».

Um debate para a aculturação

Contudo, se Sabino Perea termina o seu interessante excuro com a afirmação de que esta se lhe afigura «mensaje actual y útil para las gentes de nuestro tiempo» (p. 249), não é menos certo que a sua contribuição resulta bem significativa se a aplicarmos a alguns casos da teogonia peninsular que mereceram comentário nos últimos anos, envoltos, quiçá, ali e acolá, dalguma hesitação e controvérsia. (É estou crente que essa aplicação a casos concretos das conclusões acima referidas pode vir trazer nova luz – ou, pelo menos, mais luz – a algumas dessas considerações.

a) O «deus» Tutela

Poderemos começar por *Tutela*.⁽⁶⁾ O nome é claramente feminino, tanto em Latim como nas demais línguas latinas. Sucede, porém, que Manuel Menor Currás, ao estudar uma ara achada em território galego, mais concretamente em San Vicente de Coucieiro (Paderne), dedicada a esta divindade, que aí apresenta o epíteto (em dativo) *Berisi*, titula assim o artigo: «Otra ara al dios Tutela»⁶. Explicitando que se trata da divindade protectora de «un grupo o subgrupo étnico (¿centuria?), en este caso los BERISI» (p. 308), Manuel Menor sublinha que «esta divinidad es la que se conocía en el mundo greco-latino más comúnmente como Tyché-Fortuna, y a ella se asimilan los BANDUA tan frecuentes del Noroeste peninsular (...) tal como confirma la representación de la pátera de «*Bandua-Araugelensis*» de la Colección Calzadilla de Badajoz» (p. 307). (Sobre o carácter masculino ou feminino da divindade nem sequer se põe a questão, optando claramente, sem porém o explicar, pelo sexo masculino. Aliás, se formos a um dicionário de Latim, fácil é que tenhamos, sobre esse termo, a indicação de que se trata do «génio protector dum lugar». E, nos índices de CIL II (p. 1130), são referidas três epígrafes (3021, 3377 e 4091) dedicadas «deus Tutelae» [sic]; contudo, se CIL II 4055 alude a um *Pantheus Tutela* – continuamos a ver o referido índice – o certo é que, nas inscrições 3349 e 4056, a forma que aparece é *Tutela Augusta*.

b) «Transformação de ideias»

Por ocasião do VIII Coloquio Internacional sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica (Salamanca, 1999), apresentou o Prof. Francisco Marco Simón uma notável síntese sobre a aculturação religiosa. Deu-lhe primeiro o título, que assim aparece no programa, de «La transformación de las ideas religiosas en la Hispania indoeuropea»; preferiu, depois, a fórmula «Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito hispano-galo» e assim vem nas actas⁷. (Ora, precisamente um dos primeiros casos sobre que Francisco Marco se debruça é o da representação de *Bandua Araugelensis*. E verbera «los estudiosos que se han referido a esta espléndida pieza» por terem «cometido, por lo general, el error de considerar divinidad femenina a Bandua, cuando sus epítetos presentan como un dios inequívocamente masculino; dicho error puede explicarse a partir de la consideración de la figura de nuestro plato como una *Dea Fortuna* con los atributos de la *Tyché* helenística». Isso resulta apenas, segundo Francisco Marco, do facto de a «iconografía clasicista característica de la femenina *Tyché*» ser muito semelhante à dos *Genii Loci*, categoria divina em que se insere *Bandua* (p. 215). (Atendendo a que o objectivo do autor era mostrar, através de exemplos concretos que «la imagen es un medio de expresión al que puede tener acceso el fiel más humilde, mientras la escritura

⁶ *Boletín Auriense* 9 1979 305-310.

⁷ VILLAR (Francisco) y FERNÁNDEZ ÁLVAREZ (M^a Pilar) (Eds.), *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, p. 213-225.

exige un conocimiento de la lengua y de las fórmulas cultuales difícilmente adquirible fuera de un cierto estatuto social» (p. 214), o caso da diferença de sexos não é desenvolvido para além do que atrás se disse.

c) Arentius – Arentia

Em recente e extenso artigo onde – em jeito de síntese das reflexões que tem vindo a fazer sobre os Lusitanos – Jorge de Alarcão lança «novas perspectivas» sobre este povo «(e outros mundos)»⁸, vem uma referência expressa a Arentius e a Arentia, que o Autor considera constituírem «obviamente, um par divino»: Arentius tem «a sua paredra (ou Arentia o seu paredro)» (p. 304). E acrescenta, mais adiante, que «eram divindades guerreiras».

d) A explicação

Tive ocasião de dirigir a tese de mestrado de Fernanda Cristina Repas⁹. O trabalho ainda está inédito; contudo, não posso deixar de sublinhar que, se em relação a *Arentius* e *Arentia*, Fernanda Repas não ousa ir além do que habitualmente se escreve a este propósito, já o facto de à divindade *Banda* (designação simplificada do teónimo que aparece, como se sabe, grafado de diferentes maneiras), se juntarem epítetos ora masculinos ora femininos a leva a considerar, «como hipótese, que a divindade assume quer o género masculino, quer o feminino, tal como recentemente se demonstrou em relação a algumas divindades clássicas» (p. 98) – e apoia-se na obra de Sabino Perea. Vou mais longe. Primeiro, assumo que a questão do sexo em relação a *Banda* não constitui problema: a divindade é masculina ou é feminina, consoante os dedicantes a querem ‘ver’. Não que se pense que um dedicante masculino veja na divindade o lado feminino ou vice-versa; em meu entender, não é uma questão de sexo, é uma questão de ideologia e – porque não? – de percepção do momento. Não há uma regra estipulada, não há uma ocasião para o deus ser masculino e outra para ser feminino: ele é uma e outra coisa! Não há, pois, que nos admirarmos se ele se apresenta como a *Tyché* helenística e em vestes de *Genius Loci*! Assim como a forma claramente feminina – do ponto de vista gramatical – do teónimo *Tutela* se coaduna com o facto de vir precedida do identificativo *deus*, no masculino: *Tutela* é masculina e feminina ao mesmo tempo. Ao dedicante compete, neste ou naquele momento, invocá-la sob uma forma ou outra, consoante a sua sensibilidade. Assim também – e aqui a conclusão afigura-se-me lógica – não há, em minha opinião, uma deusa *Arentia* e um deus *Arentius*. Não há um par divino. Há, sim, um deus que assume características femininas e características masculinas e, por isso, tem um nome feminino e outro masculino – mas é o mesmo! Do mesmo modo que as dedicatórias *Libero et Liberae*: não estamos perante duas divindades, como Sabino Perea já acentuou, mas a mesma sob duas designações sexualmente diferenciadas, porque assim a divindade era entendida!

E tudo isto vem, por conseguinte, na linha directa das observações feitas por aquele investigador em relação ao uso da expressão *sive deus sive dea* ou das dedicatórias *diis deabusque* de uma determinada cidade.

⁸ Artigo publicado na *Revista Portuguesa de Arqueologia*, volume 4, número 2, 2001, p. 293-349.

⁹ Intitulada *Religião na Beira Interior ao Tempo dos Romanos (Subsídios para o Seu Estudo)*, foi defendida e classificada com «Muito Bom» em Maio de 2001, na Faculdade de Letras de Coimbra.

e) *Fontanus/Fontana* – um caso de ambiguidade

Amiúde tenho referido que, nos monumentos epigráficos romanos – tal como mandam as mais avançadas e acutilantes técnicas do *marketing* dos nossos dias – a ambiguidade era... cultivada. Escrevi-o, por exemplo, em relação às siglas D. D. postas em relevo no final de monumentos funerários e outros, sem que isso implique a interpretação D(*ecreto*) D(*ecurionum*) de preferência ao banal D(*ono*) D(*edit*) sem conotações políticas – mas era importante que houvesse a dúvida e a leitura, mesmo no dia-a-dia, pudesse resultar ambígua¹⁰. Comentei-o, no recente Colóquio Borghesi, em Génova (Setembro de 2001), em comunicação a publicar nas actas, acerca da palavra *Victor*, patente, por exemplo, nas paredes do grande lupanar de Pompeios, que não será necessariamente um antropónimo mas que também pode ser – e será – o adjetivo *victor*, ‘o que venceu’ – tal como os *Victores* pintados, de acordo com a tradição, nos claustros da Universidade de Salamanca... Também na questão da designação das divindades essa ambiguidade se observa, mormente se se recorrer ao uso das siglas. Já tive igualmente ensejo de observar que, frequentemente, a identificação de teónimos por meio de siglas mais não significa que estamos perante o local habitual de culto da divindade e que, por isso, ela é suficientemente conhecida e facilmente identificável.¹¹ Há, porém, neste aspecto, um caso deveras significativo. Numa árula de calcário achada junto da nascente de águas termais de Monte Real, localidade do concelho de Leiria, na faixa atlântica portuguesa entre os rios Tejo e o Mondego, o dedicante, *Frontonius Avitus*, apenas mandou gravar na linha 1: F. S. Se o S facilmente se desdobra em *S(acrum)*, já o F pode ter interpretações diversas e assim o foram entendendo os vários investigadores que estudaram o monumento, conhecido já desde os tempos de Emilio Hübner¹². Hübner optou por *F(ortunae)*; os demais, sempre com pontos de interrogação, sugeriram *F(onti)*, *F(ontanae)*, *F(ontibus)*, ... mas igualmente se poderia ter aventado *F(ontano)*.

Curiosamente, numa ara de Ervedal, no concelho de Avis¹³, *Threptus*, escravo de *Caius Appuleius Silo*, homenageia uma divindade *ob aquas inventas*. Trata-se, como é natural, de uma divindade das águas; mas... masculina ou feminina? Aí *Threptus* hesitou e o lapicida resolveu-lhe habilmente o problema: escreveu FONTAN, sem a vogal final – que cada qual entendesse como quisesse!... Em Bencatel, concelho de Vila Viçosa, *Albia Pacina* quis fazer um voto pela saúde de *Albius Faustus*, provavelmente seu esposo, liberto, como ela, duma *gens Albia*¹⁴. Terá recorrido à força de águas salutíferas famosas na região e, por isso, a divindade invocada seria a ninfa protectora do manancial. Ninfa? Novamente o problema se põe: será masculina ou feminina a divindade que faz brotar tais águas das profundas entranhas da terra? E, de novo, o lapicida a resolver a questão: invocam-se *Fontanus* e *Fontana*. Invocam-se? Digo mal: invoca-se o deus do manancial na sua forma masculina e na sua forma feminina. Escrevi em 1984 (IRCP, p. 520) que a «ara testemunhava o culto a um par divino»; não é: é uma divindade única invocada nos dois sexos. Mais hábil ainda – ou cultor da ambiguidade, se se preferir – foi o lapicida da ara de Monte Real: deixou o teónimo... em sigla! Podem, pois, os epigrafistas esgrimir argumentos a favor de

¹⁰ Vide «Decreto decurionum – algumas notas sobre o mecanismo decisório municipal na Hispânia romana», *Ciudad y Comunidad Cívica en Hispania (siglos II y III d. C.)*, Madrid, 1993, 59-64.

¹¹ Cf. *Veleia* 2-3 1985-1986 307-308.

¹² CIL II 337 = ILER 454, AE 1925 12.

¹³ IRCP 437 = ENCARNACÃO (José d’), *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra, 1984, inscrição n.º 437.

¹⁴ CIL II 150 = IRCP 438.

um ou de outro, que nunca chegarão a uma conclusão garantida, porque... os Romanos assim o quiseram!¹ Como se vê, em conclusão, não é bizantine abordar a questão do sexo dos deuses; bizantine será querer atribuir-lhes um sexo – que, na verdade, o não possuem. Pelo menos, na mente de quem os invoca e lhes manda gravar na pedra imorredoura votos de reconhecimento eterno.

Cascais, 31 de Outubro de 2001



Na ara à divindade protectora da nascente termal de Monte Real (Leiria, *conventus Scallabitanus*, CIL II 337), o teónimo apresenta-se em sigla. Mas do que estamos perante mais um caso de simplificação devido a ser divindade conhecida em santuário próprio, afigura-se-nos mais verosímil que, assim, a ambiguidade 'serve' o dedicante: F pode ser *Fonti*, *Fontanae*, *Fontano*, *Fontibus* e, até, *Fortunae*!...



No altar dedicado em Ervedal (Avis, *conventus Pacensis*, IRCP 437), pelo escravo *Threptus*, «ob aquas inventas», o nome da divindade não tem a desinência final, para que se leia no masculino ou no feminino, como se preferir: *Fontano* ou *Fontanae*.