Plêthos, 3, 2, 2013
www.historia.uff.br/revistaplethos
ISSN: 2236-5028

As faces de *Aquae Sulis*: uma análise do frontão do templo de Sulis Minerva

Jhan Lima Daetwyler (UNIRIO)

Resumo: Nesse artigo será analisado o espaço religioso do templo e seu frontão, no qual se encontram ricas imagens do encontro da religião romana e bretã, com elementos de cada cultura, alguns mais sutis e difíceis de perceber do que outros. Para uma melhor reflexão do tema proposto, é preciso compreender o conceito-chave dessa pesquisa: a interpretatio entre a divindade romana (Minerva) e bretã (Sulis).

Palavras-chave: Sulis Minerva, espaço, Bretanha romana, interpretatio.

The faces of *Aquae Sulis*: analysis of the pediment of the temple of Sulis Minerva

Abstract: In this paper. it will be analyzed the religious space of the temple and its pediment, which are rich in images of the meeting of Roman and Britain religion with elements of each culture, some more subtle and difficult to understand than others. For a better reflection of the theme, you must understand the key concept of this research: the interpretatio between the Roman deity (Minerva) and Brittany (Sulis).

Keywords: Sulis Minerva, space, Roman Brittany, interpretatio.

***

Divindades entre nós

Ao analisar os processos de modificações religiosas na cidade de *Aquae Sulis*, torna-se inerente um estudo amplo sobre as mudanças culturais que ocorreram, tanto para os bretões nativos e romanos. A chegada do Império Romano é como uma força de transformação, seja ela passiva ou não, e essas transformações acabaram gerando novas concepções de como pensar, agir e no próprio sistema de crenças e valores. Em termos de religião, as maneiras de expressar o mundo sobrenatural consolidaram-se através de atitudes e muitos modos de expressão, cujos elementos compartilham uma semelhança geral com a Gália, a Renânia, Ibéria e, de fato, com a própria Península Itálica (GREEN, 2006: 194). Tais modos incluíram formas de arquitetura

sagradas, nomeação de divindades e adoradores em inscrições, e o uso de iconografia, com fórmulas repetitivas, servindo como uma linguagem visual de identificação religiosa. Todos esses recursos vieram, em última análise, de Roma.

No entanto, para compreender a cultura material de expressão religiosa, é necessário frisar um fator primordial e fundamental, o de que a religião não era simplesmente uma questão de crença e honra aos deuses, mas era um assunto altamente complexo que envolvia relações de negociação de poder entre grupos e indivíduos e entre a província *Britannia* e a cidade Roma. Para algumas pessoas que viveram na *Britannia* em meados do primeiro século, a perspectiva e a realidade de uma presença militar romana oficial devem ter representado até mesmo uma ameaça desestabilizante para a ordem religiosa local.

A religião romana não apresentava um modelo único e estagnado. Influências externas (principalmente os povos do Mediterrâneo) e internas (relevância para o Principado de Augusto) promoveram grandes transformações nas maneiras dos romanos se comunicarem com suas divindades (RÜPKE, 2006: 2). *Religio* deriva do termo *religare* (ligar) e *relegere* (retornar, controlar, zelar). O primeiro vocábulo expressa a importância da observância desta ligação. Tais elementos são complementares e nos levam a entender o significado do termo *religio* como uma comunhão entre seres humanos e deuses e como um sistema de obrigações que consagra esta comunhão. *Religio* não designa laços sentimentais diretos ou pessoais do indivíduo com a divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas oriundas da tradição para o relacionamento com as divindades (BELTRÃO, 2011: 3). Portanto, a religião consiste em cultivar corretamente as relações sociais com os deuses, celebrando os ritos que consagram esta comunhão e garantindo a obtenção dos favores divinos.

Essa religião caracterizou-se como um sistema pelo qual a comunidade da cidade afirmava sua coesão e dava coerência aos seus empreendimentos. Desse modo, as religiões que interagiam na *Britannia* tinham potencial para criarem novas identidades a qual poderia corresponder aos interesses de romanos e bretões ali presentes. Essa não seria uma identidade única e homogênea, mas sim apenas uma das muitas que se podem encontrar na província e até mesmo dentro do santuário. A vida religiosa romana conecta-se com todos os tipos de relacionamentos, sejam eles públicos ou privados, e o antropólogo Clifford Geertz nos alerta para o fato de que:

> *Deixando de lado o fraseado, uma coisa é certa: a noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica*

> *no plano da experiência humana não é uma novidade. Todavia, ela também não é investigada e, em termos empíricos, sabemos muito pouco sobre como é realizado esse milagre particular* (GEERTZ, 2008: 66).

A religião romana não era imposta aos povos conquistados, a não ser talvez o culto imperial. Os romanos absorveram muito das culturas vizinhas, sobretudo, a etrusca e a helena, e importaram muito nas maneiras de construírem os templos, imagens e estátuas de seus deuses (RÜPKE, 2006: 4). E os seus sinais eram encontrados em toda a Europa em forma de festivais, rituais, nomes, templos e imagens. O seu impacto e intensidade variam de acordo com a região. A grande variedade de situações religiosas foi em grande parte devido ao sistema de organização dos cultos supervisionados pela cidade. Cada cidade tinha sua religião, e isso ainda era válido para a época imperial, não obstante a aproximação progressiva das comunidades do Império com Roma (ANDRIGA, 2006: 91).

A prática da *interpretatio* foi possível porque havia pouca razão para os romanos proibirem ou desencorajarem o culto aos deuses locais. Os romanos tinham a ideia de que a religião era estritamente ligada a uma cidade específica ou a uma comunidade, pois eles também tinham suas próprias divindades e ritos públicos. As autoridades incentivavam a manutenção dos cultos locais (MENDES E OTERO, 2005: 203). Assim, a chamada tolerância romana não se fundamentava apenas na benevolência, mas no temor e precaução em não desafiar os deuses dos "outros", os quais poderiam ser úteis aos romanos.

Grande quantidade dos panteões espalhados pelo Império Romano é o resultado de vários processos comuns desencadeados pela organização dos povos de suas cidades através de elementos do sistema religioso romano. Em várias regiões, a municipalização foi o catalisador para a progressiva recomposição dos sistemas religiosos já existentes (ANDRIGA, 2006: 86). Com a autonomia das cidades definidas e enquadradas por Roma, é fácil entender que as alterações incentivadas pelas próprias cidades, dependiam da manifestação religiosa do poder romano, que era o inevitável ponto de referência. Esse tipo de integração era inseparável do controle das províncias.

Este rearranjo do espaço religioso que ocorreu acompanhou a transformação dos próprios deuses através da *interpretatio* romana. O processo de naturalização de divindades indígenas que receberam nomes romanos tem suas origens em suas semelhanças observadas dentre suas fisionomias e seus atributos em relação às divindades latinas ou helênicas. No entanto, muitas divindades mantiveram seus nomes locais (ANDRIGA, 2006: 88), porque não

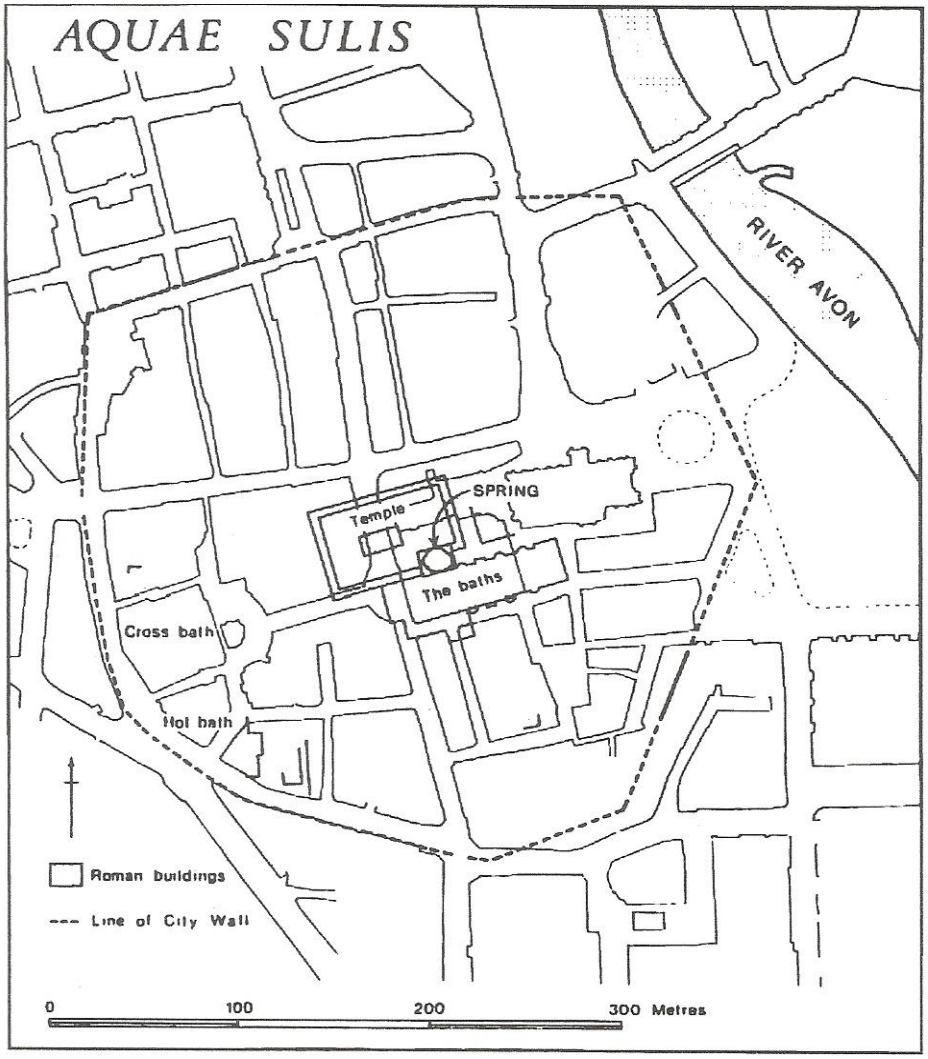
houve um deus romano equivalente ou porque a divindade em questão teve uma dimensão local. Um exemplo desse último caso pode ser obervado com a deusa Sulis Minerva, bastante influente na região onde era adorada e cujo templo será analisado mais adiante.

Perto do rio Avon, na região que se localiza a cidade termal de *Aquae Sulis*, três nascentes naturais bombeavam uma água naturalmente aquecida a uma taxa média de 250 mil galões por dia (GREEN, 2006: 200). Os minerais ferruginosos presentes davam à água um brilho vermelho-fogo e o vapor saído das nascentes parecia desse modo encobrir alguma presença mística. O santuário de Sulis Minerva é talvez uma das mais evocativas imagens da presença romana na *Britannia*. A imagem das nascentes termais evoca uma reação emotiva, desenhada em estereótipos modernos da religião celta. Aqui, especificamente na *Britannia*, encontram-se os problemas com a divisão entre "bretão" e "romano" como categorias aplicadas no período posterior à conquista. O que se encontra na *Britannia* após a sua anexação é uma ambiguidade de identidades locais. Não se pode afirmar que existe uma identidade totalmente romana ou bretã, mas sim diferentes identidades, que estão em constante mudança com o tempo, são mistas, hibridizadas, não necessariamente mais ou menos romanas.

Dentro do mundo celta, a água e a terra eram consideradas sagradas. A maior parte da *Britannia* era composta por regiões arborizadas, e os bosques escuros eram áreas com poderes divinos (HENIG, 2003: 17). Locais sagrados para os bretões não precisavam ser necessariamente construídos, talvez uma árvore sagrada fosse o bastante. É difícil refletir sobre os nomes e atributos dos deuses bretões porque inscrições são desconhecidas na Idade do Ferro e imagens nunca foram encontradas. Provavelmente, a maioria dos nomes recordados nas inscrições romanas é de divindades da Idade do Ferro, porém há muitas dificuldades na tentativa de se reconstruir rituais pré-romanos.

Aquae Sulis era um *oppidum* (pequena cidade) da província romana da *Britannia*, gerado pelo poder de atração do santuário de Sulis. Roma construiu uma espécie de reservatório ao redor das águas e uma serie de fontes termais. Os romanos prosseguiram com a construção de banhos com calefação e sistemas a carvão. Eles o construíram como uma fonte de descanso e relaxamento, e muitos usaram as fontes termais para tratar doenças, e o *oppidum*, aos poucos, foi municipalizado segundo as disposições administrativas e arquitetônicas romanas. Ainda não há evidências de que a cidade tivesse outro foco de atração para os bretões além de suas fontes quentes, as quais atraíam peregrinos procurando por curas de doenças, ou para participar dos

rituais e cerimônias em honra da deusa Sulis. Era na adoração da deusa Sulis e nos banhos termais que o *oppidum*, e o futuro *municipium* tinha sua razão de ser.



Mapa geral da cidade de *Aquae Sulis*. In: CUNLIFFE, 1986: 13.

A cidade contém o maior complexo em arquitetura clássica da *Britannia* já registrado. Nenhum texto ou inscrição romana diz se a área murada de *Aquae Sulis* era realmente urbana ou não. Só podemos identificar o status da região através de evidências arqueológicas. (DARK, 1993: 254). Todavia, mesmo sendo uma cidade bem pequena, a presença de casas domésticas, alguns mercados ou atividades artesanais e residências sacerdotais nos levam a crer que possuía um caráter urbano (DARK, 1993: 255).

De acordo com alguns historiadores como Martin Henig (2006), Miranda Green (2006) e Louise Revell (2009), parece ser muito provável que antes da chegada dos romanos existia uma

espécie de santuário nativo na região. No momento em que a invasão de Cláudio penetrou na região oeste, *Aquae Sulis* forneceu um importante ponto de passagem sobre o rio Avon, e um forte romano teria sido estabelecido rapidamente para controlar a travessia e seu tráfego. No início do período romano, as nascentes quentes naturais se tornaram o foco de um santuário monumentalizado que incluía uma fonte sagrada dentro de um reservatório, um templo imponente, com um altar externo e uma elaborada "suíte" de banhos. A monumentalização é datada sob o período Flaviano (final do século I d.e.c.) (HENIG, 2006: 224), e os fatores que levavam à adoção de cultos e divindades romanos nas cidades imperiais certamente foram diversos e, dentre eles, ressaltamos a obtenção de direitos políticos formais e de privilégios, a existência de comunidades de cidadãos romanos fora de Roma e elites locais com grande interesse nas divindades e cultos romanos.

Contudo, podemos dizer que os vetores principais desse processo foram as relações legais e constitucionais entre Roma e as comunidades provinciais, o exército romano, os laços formais dos grupos sociais em relação a Roma e, especialmente, as práticas de *interpretatio*. Essa prática foi facilitada devido a algumas das características compartilhadas pelas divindades. Para Andringa, trata-se de divindades municipais "novas", cujos poderes são específicos e particulares àquela região e comunidade, declarando que "não há fusão ou sincretismo – esses deuses mudam tanto de nomes como de identidades" (ANDRINGA, 2006: 87-88).

Beard, North e Price exploraram os processos de *interpretatio* como partes da operação do poder imperial no mundo romano com base em dois pressupostos: 1º) o imperialismo romano teve uma forte ação sobre as religiões no território imperial; e 2º) houve um impacto da religião romana fora de Roma, especialmente após o reinado de Augusto, mas este impacto tomou diferentes formas e foi experimentado de modo distinto conforme as partes envolvidas (conquistador ou conquistado, aristocrata ou camponês, colaboradores ou resistência local etc.), levando a apropriações e reinterpretações de imagens, cultos etc., e à incorporação do poder conquistador às tradições locais (BEARD, NORTH & PRICE, 1998. v.1: 313). Sulis foi, provavelmente, uma divindade cujo poder de cura foi fundado sobre a capacidade de suas sagradas fontes de água quente para aliviar o sofrimento e curar enfermidades (seja de origem física ou espiritual). Fontes, assim como rios, eram frequentemente associados em cultos celtas com a fertilidade, a deusa mãe e a cura. Apesar da discussão do sítio tender a se concentrar no templo e na nascente, é provável que a maior parte da cidade fosse dedicada à deusa, como é indicado pelo seu nome. (REVELL, 2009: 119).

Ela representava dois elementos, a água e o fogo. Ao mesmo tempo, à Sulis eram atribuídos grandes poderes da saúde e de cura. Oferendas (principalmente moedas) no templo ou lançadas na fonte sagrada e sacrifícios de animais do sexo feminino realizados no altar do templo (REVELL, 2009: 118), frequentemente tinham como pedido principal para Sulis a recuperação da saúde, mas os apelos também clamavam por vingança na forma de pouca saúde ou morte para aqueles que desagradaram os adoradores.

Ela pode muito bem ter sido venerada por séculos anteriores da chegada dos romanos e virou um centro de peregrinação e turismo dos habitantes do Império depois de terminada a reformulação romana no estilo clássico. Mas, quando os artesãos ergueram os grandes edifícios permanentes no final do primeiro século, a identidade de Sulis também foi alterada; ela foi "interpretada" com uma deusa familiar para os romanos, Minerva. Sulis podia então ser vista como a controladora da saúde, com o poder de dar e tirar. Por sua vez, enquanto o território romano se expandia, Minerva ganhava novas faces. Ela se tornara Minerva Médica já no século III a.e.c. e era a patrona dos médicos, ganhando um templo no monte Esquilino, uma colina tradicionalmente relacionada aos etruscos no período republicano (ainda é necessário um maior conhecimento sobre a origem dessa deusa). Minerva Médica seria então a deusa com atributos mais aproximados de Sulis. Minerva também foi associada a outras deusas celtas, como Flanona, na Dalmacia.

A *interpretatio* Sulis Minerva foi facilitada devido a algumas de suas características compartilhadas, a maioria sobre combates e cura. Essa "nova" divindade, Sulis Minerva, era realmente diferente de Sulis, ou de Minerva. Rudolf Haensch (2006: 181-182) foi o primeiro a dizer que as divindades interpretadas não são uma soma de uma e de outra, ou uma mais poderosa do que outra, e sim divindades novas. A habilidade de curar permaneceu em seus atributos, porém a influência de Minerva fez com que Sulis se tornasse mais associada com as artes e ciências.

Como conclusão, percebe-se a *interpretatio* entre a deusa romana Minerva e a deusa bretã Sulis como um mecanismo religioso para aproximar dois povos através de suas crenças, criando uma nova divindade na qual ambos pudessem adorar, um santuário que propagandeasse a cultura romana e que servisse de encontro para diferentes visitantes que passassem pela região. No geral, recentes estudos sobre a ocupação romana em diversas regiões têm reconhecido, com a ajuda da arqueologia, o papel importante da religião no processo de negociação e acomodação das sociedades nativas quando confrontadas com uma nova ordem política (STEK, 2009: 4). A

interpretatio não destruía os deuses antigos, mas certamente os modificava. Mesmo assim, um bretão do período flaviano deveria ter sentido que estava venerando os deuses dos seus pais e avós ainda que artesãos tenham dado a eles rostos humanos. Essa veneração ocorreria principalmente no templo da deusa e em seu pátio.

O frontão do templo

O *templum* é uma área definida para rituais, podendo ser localizado a um ponto do céu selecionado pelo augúrio para a observação dos auspícios do vôo dos pássaros (EGELHAAF-GAISER, 2006: 206). A *aedes sacra*, por outro lado, refere-se ao nome do edifício como a sede dos deuses. Dependendo do culto, as divindades eram adoradas em formas de simbolos ou antropomorficamente.

O templo de Sulis Minerva era certamente conhecido por causa de seu altar miraculoso, no qual a fogueira era mantida queimando carvão e não madeira (HENIG, 2003: 157). A maioria dos templos provavelmente tinham festivais, procisões, sacrifícios e, em um nível mais pessoal, potencial para possibilitar a comunicação ou conselho da divindade sob a forma de orações e pedidos. O templo original de Sulis Minerva foi construído acima de um pódio com cerca de 1,5m de altura, sendo acessível por um lance de escadas (CUNLIFFE, 1984: 39). O templo era feito de concreto, com 9m de largura e 14m de comprimento.

Enquanto os indivíduos entravam no complexo, eles passavam por um espaço religioso ao adentrar no templo. Nesse ponto, a visão em frente deles consistiria primeiramente no altar, e atrás dele, no pódium do templo, possivelmente com a estátua da deusa visível pela porta ou *cella* (REVELL, 2009: 119). Somente ao entrar no recinto que o indivíduo perceberia a fonte sagrada, localizada em um canto, com vista para os banhos, a própria nascente e o altar. A posição e a decoração do altar sugerem que os sacrifícos formavam uma importante parte da atividade ritualística do santuário. Inicialmente o altar ficava em uma interseção para os dois locais dominantes (estátua da deusa e a fonte sagrada). O altar ficava em uma base acima do pavimento central, sua largura estimada em dois metros quadrados, e quase um metro e meio de altura. Os pilares do altar mostravam um esquema de decoração sofisticado e elaborado das divindades Olímpicas. Era, provavelmente, onde sacrifícios de animais para a deusa foram realizados.

Matin Henig (2003: 39) demostra de uma maneira simples e narrativa como seria o cenário em um dia de festividades. As pessoas de *Aquae Sulis* e visitantes de outras regiões chegariam aos poucos e se refrescavam. Alguns poderiam estar doentes e, desse modo, descanso e medicamentos eram requeridos, e a deusa Sulis Minerva poderia ajudar na cura. Outros

visitantes poderiam estar preocupados com questões distintas, como problemas pessoais, desejando evitar tragédias ou punir algum inimigo, pedindo pela assistência divina. As portas do templo ficavam abertas e lá, em uma meia luz sobre o *suggestus* (plataforma) flanqueado por colunas, estaria a deusa, isto é, a figura de pedra erigida de Sulis Minerva, pintada com cores vivas e segurando velas, fazendo com que o imaginário do indivíduo criasse a ilusão de que ele realmente estava na residência de um ser divino. Ele pararia diante do altar, no qual um fogo queima enquanto o sacerdote oficial puxava sua toga mais firme sobre a cabeça e começaria uma oração em latim.

Os epítetos da divindade são estrangeiros, mas os instrumentos musicais nativos como flautas duplas e pequenos sinos são similares àqueles que poderiam ser ouvidos no Mediterrâneo. A *patera* e o jarro são de fato itálicos, talvez construídos em Cápua, mas o vinho para a libação é hispânico. Os chifres do boi são dourados e penduram neles grinaldas de flores da estação. O animal mal nota que o sacerdote espalha uma camada de farinha e sal em sua cabeça e corta um pouco de seus pêlos. Os habilidosos atendentes distraem o boi enquanto o sacerdote o apunhala rapidamente com uma antiga faca de bronze. O sangue escorre pelo chão. Mais incenso é queimado e o observador sente que a cerimônia atingiu a união sacramental com os deuses (HENIG, 2003: 41). Os mortais e as divindades estavam agora em paz uns com os outros. A pessoa que pagara pelo sacrifício ainda estaria um pouco ansiosa até os *haruspices,* especialistas em interpretar o significado do coração, intestino e fígado, apontassem que tudo estava bem. É pronunciado que as vísceras não estão infectadas e podem ser queimadas no fogo junto com a gordura da coxa. Enquanto a fumaça da cremação oferecida ascendia para os céus, os cozinheiros estão ocupados preparando o boi para assar em outra fogueira.

Henig afirma que toda essa emocianante cena pode ser evidenciada pela arqueologia através dos vestígios encontrados. Como pode ser observado, a *Britannia* não estava isolada das demais províncias do imenso território romano e os elementos estrangeiros se uniam para formarem uma nova concepção religiosa. Essa espécie de união é primordial para se entender a *interpretatio* em sua totalidade. Assim como nesses vestígios, características romanas e bretãs são evidentes na arquitetura do templo de Sulis Minerva. Trabalhando em conjunto com o registro arqueológico, torna-se possível uma análise aprofundada da estrutura do frontão do templo. Quatorze pedaços de pedra trabalhada foram encontrados desse frontão decorativo em 1790 (CUNLIFFE, 1984: 45). Ele possuí uma altura de quase 2,5m e largura de 8m. Foi construído a partir de oólito (grãos arredondados do tamanho de areia formados por carbonato de cálcio).

Reconstrução do frontão a partir dos pedaços encontrados. In: RICHMOND & TOYNBEE, 1955: PLATE XXIX.

Na imagem apresentada no frontão, as duas Vitórias flutuam com um pé repousando em um globo (apenas o globo direito sobreviveu). De acordo com os historiadores Richmond e Toynbee (1955: 99), as Vitórias sob os globos representariam a vitória universal de Sulis Minerva sobre a morte. Assim como as representações de Minerva em contextos funerários significam, para todos os efeitos, a conquista da morte. Se as figuras masculinas presentes são mesmo tritões, é possível que eles estejam tocando conchas. Tritões seriam apropriados no contexto de águas sagradas. A face central se localiza dentro de um escudo cujas bordas são preenchidas com folhas de carvalho, as quais indicam uma forte ligação com a religião bretã (CUNLIFFE, 1984: 41 – 42). Abaixo do escudo, entre as duas Vitórias, podem ser percebidos dois elmos, o da esquerda com um formato peculiar de cabeça de golfinho, enquanto o elmo direito apresenta uma pequena coruja pousada nele. Ambos os animais são criaturas extremamente ligadas com a deusa romana Minerva, representando sabedoria e os tritões reforçariam a influência das águas no santuário.

Ainda que o frontão não esteja disponível em sua totalidade, é possível identificar elementos para recompô-lo. As referências para completar a imagem do frontão vêm de um pequeno sarcófago romano agora presente no museu de Ashmolean, em Oxford, no qual há uma górgona rodeada por cupidos. Uma variante da mesma imagem aparece em um grande sarcófago

encontrado perto da *porta pia* em Roma com o escudo apresentando uma górgona e as duas vitórias (RICHMOND & TOYNBEE, 1955: 100).

A combinação de uma cabeça de "górgona" central flanqueada por dois tritões em um frontão aparece em dois relevos helênicos chamados *icarus* e *citharoedus* (RICHMOND & TOYNBEE, 1955: 102). Em um primeiro momento, a face masculinizada da "gorgona" do templo de Sulis Minerva prende mais atenção e enfatiza o conceito de uma cultura hibridizada apenas nesse rosto. Entretanto, há outros elementos bretões que podem ser encontrados nesse frontão sem serrem tão evidentes como o rosto central. Por exemplo, as deusas Vitórias presentes possuem suas peculiaridades.

Há diferenças entre essa Vitória e as do Mediterrâneo. No caso da Vitória da esquerda, ambas as pernas estão envoltas da saia de sua túnica e suas dobras são lineares, bidimensionais e fluindo de uma maneira energética e padronizada tipicamente bretã. O escultor lapidou verticalmente a superfície da pedra, produzindo um efeito de preto e branco que fica bem em contraste, o que é comum nas províncias do norte. As Vitórias africanas são representadas nuas, enquanto as romanas geralmente mostram uma perna torneada. As Vitórias de *Aquae Sulis* oferecem um vocabulário nativo representado na arte sob a tutela romana.

A "górgona" deixa claro que a escultura foi obra de um artesão local, treinado em uma escola clássica, porém resolveu transportar seu conhecimento para o idioma nativo de sua população (RICHMOND & TOYNBEE, 1955: 103). Para os autores, a fusão da "górgona" com uma possível divindade marinha foi deliberada e não acidental ou devido à confusão do artesão. *Fons* era um deus masculino assim como *Nemausus*, deus gaulês de nascentes medicinais em Nimes, sul da Gália. Outra teoria é a de que Sulis era filha de algum deus marinho, assim como as ninfas aquáticas eram filhas do deus *Oceanus* (RICHMOND & TOYNBEE, 1955: 104).

O historiador Martin Henig acredita que o *pendimento* do frontão do templo está caracterizado por duas divindades (Minerva e Netuno), representando os elementos Teerã e água respectivamente (HENIG, 2006: 223). É possível que o patrono do templo fosse Togidubnus, pois, se ele era realmente o rei supremo (*Rex Magnus Britanniae*) da região bretã do Belgae bem como outras áreas, muito provavelmente teria *Aquae Sulis* controlada na época em que o santuário foi construído.

Para Henig, a coroa de grinaldas representa simbolicamente a que foi entregue a Augusto e outros *princeps* romanos, como Vespasiano (por supostamente salvar a vida dos cidadãos) e ela é

destaque nas moedas (HENIG, 2006: 224). Vitórias sobre os globos são autoexplicativas, mas segundo ele, provavelmente apontam para vitórias no reino de Minerva, ou seja, sobre a terra. Tritões são membros da "marinha" de Netuno e simbolizariam vitória no mar, provavelmente o triunfo de Augusto na batalha de Ácio em 31 a.e.c., e a travessia do mar e bem sucedida invasão da *Britannia* envolvida em 43 d.e.c.

Outra hipótese sobre de quem seria o rosto representado no centro do frontão é apresentada pelo historiador John Hind. Ele afirma que na época da conquista da *Britannia* por Cláudio, o deus *Oceanus* era mencionado na poesia para celebrar a vitória (HIND, 1996: 358). Talvez para os romanos o cruzamento do Oceano Atlântico rumo à ilha fosse algo mais impressionante do que a vitória sobre as populações bretãs. Segundo Hind, a face no frontão pertenceria ao gigante Tífon. As cobras presentes na barba seriam então as serpentes que fazem parte do corpo do gigante, as asas pertencem propriamente aos seus ombros. O gigante é conhecido como a personificação das atividades geotermais, e por esse motivo, teria algum tipo de ligação com as águas termais (HIND, 1996:360). Entretanto, essa hipótese parece um pouco longe da realidade, pois seria necessário um elo maior para conectar um gigante vindo da mitologia helenística a um santuário na *Britannia*.

A interpretação que eu estou formulando sobre o frontão também difere da de Henig, pois o historiador parte de uma visão muito centrada no meio militar, e, já que estamos lidando com a imagem de um templo, irei analisá-la com um viés religioso. Desse modo, tendo a concordar mais com os argumentos fornecidos por Richmond e Toynbee. Para isso, precisa-se retroceder no espaço e tempo para entender o que a própria cabeça de uma górgona representa para a sociedade romana.

A imagem se conectaria ao mito de Perseu (pois Roma certamente admirava e incorporara grande parte da cultura helenística). Segundo o mito, o semideus cortara a cabeça da Medusa e depois a entregara à deusa Atena, que a colocou em seu escudo. A deusa helena teria sido "interpretada" como Minerva, pois em geral, para os romanos, os deuses eram os mesmos em todos os lugares, apenas mudavam de nome (GREEN, 2006: 202). Muito provavelmente, essa imagem foi esculpida por um artesão bretão ou até mesmo gaulês a pedido de Roma. Outra hipótese bastante possível que surge para face no frontão é trabalhando com os elementos da natureza.

Desse modo, dificilmente a imagem seria uma espécie de resistência da cultura bretã contra os romanos, pois Roma não teria então a autorizado. O escultor teria então, incorporado

características bretãs na face da medusa, a qual se tornou masculinizada, talvez até mesmo por achar mais interessante desse modo. O rosto poderia representar algum deus bretão desconhecido ou até mesmo o possível líder bretão da época. O cabelo de serpentes lembra as ondas do mar e a barba apresenta traços que podem ser raios solares, o que representaria respectivamente a água e o fogo, ambos elementos da deusa nativa Sulis. As asas ao lado da cabeça poderiam representar o elemento ar e a própria pedra na qual a imagem foi esculpida, a terra. Na tradição celta, os elementos da natureza eram extremamente importantes para suas crenças. Se o símbolo que aparece no topo do frontão for mesmo um sol, isso pode colaborar na tentativa de encontrar atributos solares no templo. É possível que exista um aspecto duplo personificado da própria fonte sagrada, a água e o calor (CUNLIFFE, 1986: 8). Os globos (que representam vitória) e as duas deusas Vitórias podem muito bem se referir a vitória sobre a morte (já que se trata de um santuário de águas medicinais) do que vitórias militares.

Martine Joly, com sua abordagem semiótica, considera a imagem um tipo de linguagem, desse modo, sendo um mecanismo de expressão e de comunicação, a imagem é sempre uma mensagem para alguém. Utilizando o método elaborado por ela para analisar a imagem do frontão do templo, temos:

Contexto:	Ocupação romana e reconstrução de um santuário nativo com elementos da arquitetura clássica greco-romana.
Destinador:	Artesão bretão (mais provável) ou romano.
Mensagem:	Religiosa. Possivelmente ela foi construída para trazer bons augúrios e espantar as mazelas, pois o santuário era um centro de cura de enfermidades físicas e mentais.
Destinatário:	Bretões (mais intimamente) e romanos.
Contato:	Arquitetura.
Código:	A cabeça da "górgona" modificada, pois é algo que representa um elo comum entre bretões e romanos.

O motivo da face da medusa se tornar masculina é uma questão pertinente que ainda carece de respostas satisfatórias. Talvez por detrás disso, segundo Barry Cunliffe (1986: 8), esteja

uma união sagrada entre um deus celeste bretão, representando o sol, e a deusa terrestre da fonte, que juntos, formavam a nascente quente. A face se tornaria então, um símbolo do espírito da fonte sagrada, o que explicaria a figura masculina representada na iconografia. O presente trabalho procurou mostrar como as interpretações que o frontão gera são bastante distintas. Entretanto, pode-se ter certeza de que face representa claramente como duas culturas diferentes se encontraram e produziram algo novo, uma cultura mista, romano-bretã e nunca homogênea.

Na *Britannia*, assim como em muitas províncias do Império, fica claro que a cultura romana foi capaz de desempenhar um papel no processo de desenvolvimento da religião da província. Era apenas limitada pelo conservadorismo romano, o qual insistia que rituais tradicionais precisavam ser preservados e pela tolerância religiosa do governo romano por práticas que não entrassem em conflitos com Roma.

Referências bibliográficas

ANDO, C. (2008), *The matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*. Berkeley, University of California Press.

ANDRINGA, W. van (2006), Religions and the Integration of Cities in the Empire in the second century AD: the Creation of a Common Religious Language In RÜPKE, J. org., *A Companion to Roman Religion,* The Blackwell Publishing, p. 83-95.

BEARD, M.; NORTH, J.A.; PRICE, S.R.F. (1998), *Religions of Rome.v. 1 (A History); v. 2 (A Sourcebook),* Cambridge, Cambridge University Press.

BELTRAO, C. (2010), Interações religiosas no Mediterrâneo romano: práticas de acclamatio e de interpretatio. In: CANDIDO, M. R., *Memórias do Mediterrâneo Antigo*, Rio de Janeiro, NEA/UERJ, p. 42-60.

BELTRÃO, C. A. (2006), Religião na urbs. In: MENDES, N.M.; SILVA, G.V.(org.), *Repensando o Império Romano*, Rio de Janeiro, Mauad X, p. 137-159.

_____ (2011, no prelo), Interpretatio, solo e as interações religiosas no Império Romano, In GONCALVES, A.T.M. org., *Saberes e poderes no Mundo Antigo*.

_____ (2011), Cidadania e Religião na Roma Antiga, In BUENO, A.S. org., *Historia e Cidadania*. Anais do V Colóquio de Historia do Vale da União, União da Vitória, Fund. Araucaria/FAVIUV.

BUNSON, Mathew (2002), *Encyclopedia of the Roman Empire*, USA, Facts On File.

CUNLIFFE, Barry (2002), *Roman Bath Discovered*, London, Routledge&Kegan Paul.

CUNLIFFE, Barry (1986), The Sanctuary of Sulis Minerva at Bath: a brief review, In HENIG, M.; KING, A. ed., *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford University Committee for Archaeology, p. 1-14.

DARK, K. R. (1993), *Town or Temenos? A Reiterpretation of the Walled Area of AquaeSulis*. Britannica, Vol. 24, p. 254-255.

EGELHAAF-GAISER, Ulrike (2007), Roman Cult Sites: A Pragmatic Approach, In TODD, Malcolm. org., *A Companion to Roman Britain*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, p. 205-221.

GEERTZ, Clifford (2008), A Religião como sistema cultural, In *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC — Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, p. 65-91.

GREEN, Miranda, (2006) Gallo-British Deities and their Shrines, In TODD, Malcolm. org., *A Companion to Roman Britain*, Oxford. Blackwell Publishing Ltd, p. 193-219.

HAENSCH, Rudolf (2007), Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Times, *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, p. 176-187.

HENIG, Martin (2006), Roman Religion and Roman Culture in Britain. In: TODD, Malcolm. org., *A Companion to Roman Britain*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, p. 220-242.

HENIG, Martin (2003), *Religion in Britain*, Londres, Editora BT Batsford Ltd.

HIND, John (1996), *Whose Head on the Bath Temple Pendiment?*, Britannia, Vol. 27, p. 358-360.

MENDES, Norma Musco e OTERO, Uiara Barras (2005), Religiões e questão de cultura, identidade e poder no Império Romano, *PHOÍNIX*, 11, p. 196-220.

REVELL, L. (2009), *Roman Imperialism and local* identities, Cambridge, Cambridge University Press.

RICARDO, Jorge (2008), FONS SULIS – A Água e o Outro Mundo Celta, *Brathair*, 8 (1), p. 17-26.

RICHMOND, I. A. and TOYNBEE, J. M. C. (1955), The Temple of Sulis-Minerva at Bath. *The Journal of Roman Studies*, Vol. 45, p. 97-105.

RUPKE, Jorg (2007), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.

TODD, Malcolm (2006), *A Companion to Roman Britain*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.