



Universidade Federal Fluminense

Niterói

PPGH - UFF

TRANSMITINDO MENSAGENS:

*As Representações das Deusas-Mães da Britânia
Romana (séculos I e II d.C.)*

Érika Vital Pedreira
Orientadora Prof. Dr. Adriene Baron Tacla

Niterói
2014

ÉRIKA VITAL PEDREIRA

TRANSMITINDO MENSAGENS:

*As Representações das Deusas-Mães da Britânia
Romana (séculos I e II d.C.)*

Dissertação apresentada ao PPGH – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF) para a obtenção do grau de mestre. Setor temático de História Antiga e Medieval.

ORIENTADORA: Prof. Dr. Adriene Baron Tacla

Niterói
2014

Pedreira, Érika Vital.

P371 Transmitindo mensagens: as representações das Deusas-mães da Britânia Romana (século I e II d.C.) / Érika Vital Pedreira. Niterói: UFF / PPGH, 2014. viii, 244 f.: il.; 30 cm.

Orientador: Adriene Baron Tacla.

Dissertação (mestrado) – UFF / PPGH – Programa de Pós-Graduação em História, 2014.

Referências bibliográficas: f. 112-120.

1. Religião Romana Arcaica (História) – Grã-Bretanha. 2. Deusas. 3. Rituais religiosos. 4. Hibridização cultural. 5. Cultura material – Grã-Bretanha. I. Tacla, Adriene Baron. II. Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDD 291.09361

Para minha mãe Maria de Fátima e para meu avô Celso Vital, um adorador de História Antiga.

AGRADECIMENTOS

Esta com certeza é uma das partes mais difíceis deste trabalho, visto que muitas foram as pessoas que colaboraram e auxiliaram para que tanto a redação quanto a defesa da dissertação fossem possíveis. Logo, este trabalho não teria sido possível sem a participação de cada uma delas.

Gostaria de agradecer primeiramente a Deus, que esteve sempre presente em minha vida, representado nas pessoas que Ele colocou em meu caminho. À minha mãe, Maria de Fátima, sem a qual jamais conseguiria chegar ao lugar onde estou hoje. Também agradeço ao meu avô Celso Vital por me ensinar a nunca desistir de meus objetivos, apesar das dificuldades, e me encorajar a perseverar nos estudos da Antiguidade, ainda que muitos os desaprovassem. Agradeço também ao meu querido namorado e companheiro, Rodrigo Pavão, que além de me apoiar e compreender minhas “ausências” ajudou-me a organizar os mapas, as imagens do Capítulo III e do Catálogo.

Agradeço imensamente à minha orientadora, a Professora Adriene Baron Tacla, a qual, apesar de suas inúmeras atividades, sempre esteve presente na pesquisa, trazendo novas ideias, corrigindo erros e recompensando acertos, além de disponibilizar de bom grado seu acervo bibliográfico particular para que a pesquisa fosse concretizada. Também não posso deixar de citar o apoio de professores queridos, os quais foram muito importantes para a minha trajetória acadêmica. Obrigada à Professora Norma Musco Mendes, que mesmo após a minha saída da UFRJ se manteve presente e disponível para qualquer necessidade que eu pudesse vir a ter durante a pesquisa; também agradeço ao Professor Alexandre Carneiro, o qual também sempre disponível me ajudou muito a compreender e analisar as imagens com as quais trabalho; e obviamente agradeço também a Professora Cláudia Beltrão, que contribuiu muito para a reformulação do trabalho após o exame de Qualificação.

Agradeço aos meus amigos e colegas do NEREIDA e também do ROMANITAS, os quais me ajudaram tanto com apoio moral, assistindo minhas comunicações e lendo os meus trabalhos, quanto com novas ideias e textos compartilhados. Em especial agradeço à minha amiga, sempre presente, Cláudia Gomes e à minha companheira de mestrado Bianca Miranda, as quais estavam sempre dispostas a me auxiliar por telefone e mensagens.

Por fim, agradeço à equipe do PPGH, especialmente à Silvana, a qual esteve sempre solícita, tanto por e-mails, quanto por telefonemas a tirar minhas dúvidas acerca dos prazos e formalidades do Programa.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo I	
Discutindo Conceitos: Hibridização, Ritualização e Cultura Material.....	18
1.1. Repensando o contato: uma abordagem Pós-colonial.....	18
1.2. Tratando de rituais.....	27
1.3. Trabalhando com imagens e objetos.....	30
1.4. Delimitando a documentação e o objeto de pesquisa.....	37
Capítulo II	
Considerações sobre a Ocupação Romana da Britânia: Espaço e Religiosidade.....	46
2.1. Primeiro contatos, Conquista e Consolidação.....	46
2.2. Religiosidade Romano-Bretã.....	56
2.3. Religiosidade e Exército Híbridos.....	71
Capítulo III	
Análise Iconográfica.....	79
3.1. A Produção Iconográfica na Britânia: As <i>Deae Matres</i>	79
3.1.1. Representação Tripla, Fertilidade e Maternidade.....	83
3.1.2. Água, Pós-morte e Eternidade.....	95
3.1.3. Hibridização.....	100
Conclusão.....	108
Bibliografia.....	112
Catálogo.....	121
Introdução.....	124
Inscrições Epigráficas.....	125
Representações Iconográficas.....	210

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Mapeamento das evidências iconográficas das Deae Matres na Britânia (séculos I e II d.C.).....	45
Mapa 2: Cidades, os fortes e os caminhos, que foram criados durante o período de ocupação romana da Britânia.....	52
Mapa 3: Assentamentos das tribos bretãs na Idade do Ferro.....	53
Mapa 4: Mapeamento das legiões, com seu posicionamento na província da Britânia.....	73

*All good people agree,
And all good people say,
All nice people like Us, are We,
And everyone else is They:*

*But if you cross over the sea,
Instead of over the way,
You may end by (think of it!) looking on We
As only a sort of They!*

Trecho do poema 'We and They' (KIPLING, 1926).

RESUMO

No presente trabalho objetivamos problematizar o papel das *Deae Matres* ou Deusas-Mães durante o período de ocupação romana na Britânia, mais precisamente, entre os séculos I e II d.C. Nossa pesquisa visa a observar como essas divindades, seus cultos e representações foram, de certa forma, transformados a partir dos contatos com elementos da religiosidade romana. Buscamos, assim, compreender a dinâmica social romano-bretã através das práticas religiosas, a partir da observância da manutenção de atributos e emblemas célticos na produção iconográfica e epigráfica desta sociedade em construção e, por conseguinte, identificar a formação de uma religiosidade híbrida como resultado da interação entre práticas religiosas romanas e bretãs.

Seguindo essa linha de abordagem, utilizamos em nossa pesquisa a teoria Pós-colonial, pois nossos estudos se pautam na análise das ações das populações locais frente à inserção de elementos da cultura imperial romana em seus territórios. As pesquisas realizadas pelos teóricos que defendem a teoria Pós-colonial, como Said (1995) e Bhabha (1998), entre outros, dão-nos subsídios para identificar como as relações entre Roma e as populações locais afetaram ambos os lados e de que maneira os elementos e práticas culturais foram mantidos, apropriados, negociados e ressignificados nesse contexto de contato.

Desta forma tentamos fugir à lógica de uma dominação irrestrita e homogênea associada à idéia de aculturação, argumentando que por este viés ocultaríamos as verdadeiras relações de poder resultante do contato entre culturas. Concordamos com Said (1995) quando este afirma que as culturas não são fechadas e impenetráveis, mas estão em constante transformação a partir do contato com elementos estrangeiros, que ganham um novo sentido e novos usos quando inseridos em uma cultura diferente. Logo, percebemos que cada sociedade faz uso destes elementos em circulação, em consonância com suas necessidades cotidianas, associando-os às suas tradições e entendimento de mundo. Surgem, assim, sociedades híbridas, visto que, ao se apropriarem de novos símbolos e os ressignificarem para dar-lhes sentido em seu contexto cultural, empreendem a criação de uma terceira cultura híbrida.

ABSTRACT

In the present study, we aimed to discuss the role of *Deae Matres* or Mother Goddesses during the Roman occupation in Britain, more precisely, between the first and second centuries A.D. Our research aims to observe how these deities, their cults and representations were somehow transformed from contacts with elements of Roman religion. We seek to understand the Romano-Breton social dynamics through religious practices, from the requirement of maintaining attributes and Celts badges on iconographic and epigraphic production of this society in construction and therefore identify the formation of a hybrid religiosity as a result of interaction between Roman and Breton religious practices.

Following this line of approach we used in our research the Postcolonial theory, since our studies are guided in analyzing the actions of the local population in opposition the inclusion of elements of Roman imperial culture in their territories. The research conducted by theorists who advocate Postcolonial theory, as Said (1995) and Bhabha (1998), among others, give us grants to identify how relations between Rome and the local populations affected both sides and how elements and cultural practices were maintained, appropriate, negotiated and reinterpreted in the context of contact.

Thus we try to escape the logic of an unrestricted and homogeneous domination associated with the idea of acculturation, arguing that by this bias we would conceal the real power relations resulting from contact between cultures. We agree with Said (1995) who stated that cultures are not closed and impenetrable, but are constantly changing from contact with foreign elements, which take on a new meaning and new uses when inserted in a different culture. Then, we realized that each society makes use of these elements in movement, in line with their everyday needs, linking them to their traditions and understanding of the world. Arise therefore, hybrid societies since, by incorporating new symbols and reframe them to make sense in their cultural context, undertake the creation of a third hybrid culture.

INTRODUÇÃO

A pesquisa que resultou na presente dissertação está inserida no *NEREIDA* – Núcleo de Estudos e Representações e de Imagens da Antiguidade – mais precisamente no grupo de pesquisa Antiguidade e Contemporaneidade em perspectiva: Espaços, Identidades e Hibridismos, dentro da linha de pesquisa Religiosidade e Ritualização, que objetiva pesquisar e analisar as formas de religiosidade e práticas rituais, atentando para as formas de hibridismo encontradas nas sociedades celtas antigas e as populações com as quais interagiram¹. Em nosso caso específico, analisamos os contatos entre as sociedades da Britânia e os elementos da “cultura romana” que lhes chegaram durante a dominação de seus territórios por Roma.

Ao longo de nossos estudos sobre o Império Romano percebemos que sua extensão abarcou um grande número de populações nas quais os elementos que caracterizam a “cultura romana” (Culto Imperial, arquitetura, instituições e cargos públicos, traços da religiosidade, entre outros) ganharam contribuições locais, mantendo, assim, especificidades e variações de região para região. Tais contribuições, como nos mostra Bhabha (1998), ocorreram no âmbito do cotidiano e das ações corriqueiras, onde novas práticas foram sendo adotadas e ressignificadas pelos membros das sociedades locais durante sua vivência, gerando o que entendemos por culturas híbridas.

A fim de privilegiar as contribuições locais, distanciamos-nos da ideia de aculturação das sociedades indígenas por Roma e pautamos nossos estudos nas perspectivas pós-coloniais, defendendo a participação ativa dos indígenas durante o contato e buscando possíveis respostas desses frente à entrada da “cultura imperial romana” em seus territórios. Para tanto, optamos por utilizar em nossas análises as produções de cultura material que, por terem sido fabricadas e utilizadas durante o contexto de dominação romana, guardam em si todas as transformações pelas quais passaram as sociedades dominadas, como se as comunicassem fisicamente. Os vestígios de cultura material encerram em si próprios as características de sociedades híbridas, que tentavam se adequar às novas realidades políticas, econômicas e sócio-culturais, enquanto as vivenciavam.

Como menciona Funari (2007:52) a partir da análise dos processos sociais e culturais do passado, arqueólogos históricos têm dado ênfase aos mecanismos relacionados à dominação e à resistência, assim como nas novas formas econômicas, políticas e sociais daí

¹ Informações retiradas do site oficial do NEREIDA - <http://www.historia.uff.br/nereida/> em 30/01/2014.

geradas. Tal abordagem corrobora nosso trabalho, pois pretendemos compreender os processos de dominação romana na província da Britânia e seus desdobramentos a partir das formas de religiosidade e produção de cultos subsequentes aos contatos culturais.

Desta forma, apesar desses processos de hibridismo terem ocorrido em todas as províncias do Império, privilegiamos no presente trabalho as relações sociais ocorridas na Britânia, tendo em mente que as práticas “romanas” que chegaram às Ilhas durante a conquista foram trazidas, em sua maioria, por legionários e membros de tropas auxiliares do exército, que pertenciam a outras províncias – Gália e Germânia, por exemplo – e disseminavam os aspectos culturais e o estilo de vida “romano” já ressignificados por suas próprias práticas culturais locais.

A hibridização cultural aqui pode ser percebida em várias instâncias, desde a instalação das *municipia*² com seus aparatos (*forum, basilica, teatro, templos, aquedutos, termas...*), os quais ganharam contornos próprios em cada região, atendendo assim as necessidades que se apresentavam, até as práticas religiosas. Nesse sentido observamos a adequação do Culto Imperial a diferentes realidades, bem como uma ampla utilização da prática da *Interpretatio*³ no que diz respeito às divindades locais e àquelas pertencentes ao panteão Greco-romano.

Para este trabalho optamos por analisar as relações culturais entre “romanos” e bretões através das imagens religiosas representativas das divindades conhecidas como *Deae Matres*, produzidas essencialmente entre os séculos I e II d.C., ou seja, durante os dois primeiros séculos de conquista. Tendo como objetivo central justamente compreender a dinâmica social romano-bretã por meio das práticas religiosas, buscamos analisar a manutenção de atributos e emblemas célticos na produção iconográfica e epigráfica da Britânia neste período, a fim de compreender a formação de uma religiosidade híbrida, surgida a partir da interação entre práticas religiosas “romanas” e bretãs.

Nossa análise consiste em decodificar os símbolos presentes nas imagens e torná-los inteligíveis, como mensagens e testemunhos de seus produtores. Mensagens por serem direcionadas aos membros de suas próprias sociedades e de sociedades contemporâneas a estas; e testemunhos por serem utilizados por pesquisadores a fim de compreender estas mesmas sociedades. Entendemos, assim, as imagens religiosas como narrativas sobre as

² Complexos urbanos, nos quais se concentravam os prédios públicos ao estilo romanizado e os cargos municipais da organização política “romana”.

³ *Interpretatio* Romana era o ato de identificar divindades indígenas com deuses e deusas do panteão Greco-romano, por exemplo, a divindade local *Sulis*, foi associada à divindade clássica Minerva.

sociedades que as produziram (BÉRARD, 1983), ou seja, nas representações iconográficas são divulgadas informações sobre os modos de vida e de se relacionar de uma sociedade.

Sendo assim, faz-se necessário o estudo da vida pregressa da imagem, a fim de compreender sua trajetória e suas funções dentro do contexto cultural estudado. A união entre História e Arqueologia, neste sentido, é importante, pois passamos a compreender os objetos não como estáticos, mas como inseridos em realidades vivas e suas trajetórias, sendo estudados desde um contexto social até um depósito arqueológico (REDE, 2012:137). Cabe lembrar, assim, que a interação entre pessoas e objetos (e vice versa), bem como a interação entre os próprios objetos, nos auxilia a compreender a dinâmica de uma sociedade em seu cotidiano vivenciado. A partir da iconografia buscamos identificar nas imagens “a significação interna de significações externas” (BIEHM, 2010:29 *apud* MENESES, 2012:244).

Para compreendermos esses processos devemos admitir a permeabilidade das culturas, visto que estas são abertas e passam por transformações à medida que entram em contato com elementos de outras culturas (SAID, 1995). A partir desses contatos observamos o ajustamento cultural aos novos elementos, os quais, em um processo de negociação, são ressignificados durante a sua incorporação às atividades, sofrendo durante sua utilização mudanças funcionais, que atendem às novas necessidades que se apresentam em um novo contexto cultural híbrido (BHABHA, 1998).

Tal dinâmica ocorre também em meio às questões religiosas. Nas imagens e inscrições, por exemplo, como já elucidado, encontramos divindades híbridas que receberam a contribuição de elementos, formas e práticas da religiosidade romana, mas também mantiveram elementos da religiosidade local. Elementos estes que não podem mais ser identificados separadamente, mas fazem parte de uma nova representação; assim como os rituais, que passam por modificações atendendo às necessidades que se apresentam na sociedade em que são realizados. Em outras palavras, os rituais também passam por adaptações e negociações a fim de estruturar e ordenar a própria sociedade (BELL, 1992; 1997).

Dito isso, para a melhor apresentação e compreensão de nossas ideias, dividimos o presente trabalho em três capítulos e um catálogo apresentado ao final do mesmo.

No Capítulo I, *Discutindo Conceitos: Híbridização, Ritualização e Cultural Material*, optamos por condensar todo o nosso Quadro Teórico e Metodológico, a fim de explicitarmos com clareza de que forma compreendemos nosso objeto de estudo e como este foi analisado

ao longo do trabalho. Para tanto, dividimos esse capítulo em quatro tópicos, a saber: *1.1. Repensando o contato: uma abordagem Pós-colonial*; *1.2. Tratando de rituais*; *1.3. Trabalhando com imagens e objetos*; e *1.4. Delimitando a documentação e o objeto de pesquisa*.

Como mencionamos, utilizamos a Teoria Pós-Colonial, apresentada aqui sob as ideias de autores como Said (1995) – com quem concordamos sobre a constante transformação das culturas através do contato incessante com elementos externos – e Bhabha (1998), que designa as culturas como abertas e dinâmicas, a partir da adoção e ressignificação de novos elementos e novas práticas. Bhabha utiliza o conceito de hibridismo, que, contudo, não caracteriza um resultado final de uma cultura, visto que as relações e as trocas culturais são constantes.

A fim de utilizar o conceito de hibridização (revisão do hibridismo de Bhabha) no contexto de nosso trabalho, utilizamos as perspectivas pós-coloniais nos estudos sobre o Império Romano, privilegiando as teorias de Hingley (1997; 2010), Webster (2003), Woolf (1990; 1998; 2001; 2005), dentre outros, os quais percebem esse Império como um amálgama de diversas populações, sendo impossível, assim, a construção e a disseminação de uma cultura homogênea para todo o Império Romano. Para estes autores, cada província manteve suas características e especificidades locais, apesar de pertencerem ao Império e adotarem práticas “romanas”.

Para a análise das imagens partimos do princípio de que a cultura material é um código que precisa ser decifrado (REDE, 2012:140) e, a partir de uma analogia entre a cultura material e os textos, admitimos que os registros arqueológicos, mais especificamente as imagens, transmitem mensagens sobre o seu produtor, o contexto, e o período de produção. Sendo assim, podemos afirmar que as representações iconográficas se assemelham a um relato sobre a sociedade.

O método de Bérard (1983) nos auxilia na análise minuciosa das mensagens e/ou narrativas presentes nas imagens. Baseando-nos nesse método buscamos destacar cada elemento presente nas imagens e entendê-los dentro do contexto social estudado, a partir de seus usos e funções. A fim de corroborar o método narrativo de Bérard, concordamos com as ideias de Baxandall (2006) que privilegiam as intenções do autor da imagem no momento de sua produção; assim como a teoria de Aumont (1993) que ressalta a relação entre a imagem e seu espectador, defendendo que as imagens são produzidas para serem vistas e que só existem para esse fim.

A partir daí podemos destacar, através da análise das imagens, os três elementos base da comunicação, a saber: o autor (produtor da imagem ou quem a encomenda), a mensagem (impressa na própria imagem) e o receptor (o espectador que observa a imagem). As imagens, assim, divulgam ideias e valores de um produtor inserido em um contexto cultural de uma sociedade, cujos membros compartilham com ele as mesmas ideias e valores, reafirmando-os.

Por fim, ainda no Capítulo I, discorreremos brevemente sobre a utilização das imagens na pesquisa, as quais auxiliam no estudo e na compreensão de diferentes períodos, sociedades e/ou grupos, sendo mais do que meramente ilustração e comprovação do que é encontrado nos documentos escritos, pois a partir das imagens podemos extrair informações que não estão descritas nos textos. Autores como Paiva (2002), Burke (2004) e Meneses (2012), defendem o cotejamento entre a documentação textual e a documentação imagética, que, conforme explicitamos, é igualmente importante para a pesquisa histórica. Esses autores também defendem que as imagens, apesar de não serem verdades absolutas, divulgam informações acerca de seu produtor e da sociedade em que foram produzidas.

No Capítulo II, *Considerações sobre a ocupação romana da Britânia: Espaço e Religiosidade*, propomos a aplicabilidade dos conceitos apresentados no Capítulo I. Para tanto, o segundo capítulo está dividido em três tópicos os quais são: *Primeiros contatos, Conquista e Consolidação; Religiosidade Romano-bretã; e Religiosidade e Exército híbridos*.

Em *Primeiros contatos, Conquista e Consolidação*, ressaltamos a utilização de códigos visuais na difusão do estilo de vida romanizado. Segundo Said (1995), a dominação romana ocorreu também por meios não coercitivos, como, por exemplo, através da difusão de símbolos e valores que representassem formas romanizadas, atraindo, dessa forma, os membros das elites locais que, ao adotarem o estilo de vida do colonizador, mantinham seu poder político na província, ajudando simultaneamente na manutenção e na coesão do Império.

Os símbolos, tais como construções arquitetônicas, modos de vestir, práticas de religiosidade, cargos públicos, entre outros, se apresentavam no interior das *municipia*, que era justamente organizada e projetada para a disseminação de valores romanizados presentes nos elementos nela contidos. Contudo, é no próprio espaço das *municipia* que observamos a hibridização a partir da resignificação desses elementos romanizados pelos habitantes locais. O *municipium*, assim, se configura no que Bhabha (1998) denomina “entrelugar” ou “terceiro espaço”, que se constrói de maneira dinâmica no cotidiano, visto que os novos elementos – do colonizador – sofrem a todo momento inovações para se adequar aos valores do colonizado e

atender às necessidades da província.

A ideia da formação de uma terceira cultura híbrida está melhor apresentada em *Religiosidade Romano-bretã*. Nesse tópico tratamos das transformações ocorridas em algumas práticas religiosas da Britânia durante os contatos com os oficiais, soldados e membros das tropas auxiliares “romanas”. Observamos que as contribuições ocorreram de ambos os lados, caracterizando uma “via de mão dupla”. Nessa parte, além de ressaltarmos a adoção de práticas religiosas “romanas” por parte dos indígenas (produção iconográfica de forma humana das divindades, Culto Imperial, nomes e epítetos romanizados para as divindades), também apontamos a manutenção de divindades, epítetos e atributos locais, o que claramente pode ser observado nas dedicções às Deusas-Mães e à deusa Coventina, também analisadas nesse tópico. Apresentamos, assim, algumas inscrições epigráficas dedicadas a estas divindades, nas quais destacamos características importantes de seus dedicantes e a maneira como as próprias divindades eram vistas e cultuadas por eles.

Aqui também privilegiamos o caráter ritualístico da religiosidade romano-bretã, e politeísta como um todo, centrada em oferendas e sacrifícios dedicados aos deuses, utilizando para a melhor compreensão dessa forma de religiosidade a teoria de Bell (1992; 1997) sobre rituais. A autora trata da importância do estudo do ritual em seu contexto próprio, visto que será compreendido e compartilhado pelos membros de uma mesma sociedade, ou ainda por aqueles que possuem os mesmos referenciais culturais. Bell também destaca os rituais como formas de compreender e ordenar o mundo, sendo, por essa razão, que não podem ser analisados isoladamente.

Já em *Religiosidade e Exército híbridos*, ressaltamos, além das características principais das tropas que ocuparam a Britânia, a importância destas na divulgação do estilo de vida romanizado. Neste tópico também destacamos o papel dos legionários e das tropas auxiliares nos processos de hibridização cultural, visto que grande parte dos membros do exército não era proveniente da cidade de Roma nem sequer da Itália, mas eram recrutados em outras províncias do Império.

Destacamos, também, a disseminação de vários cultos graças à mobilidade do exército no interior da província. Apesar de o mais difundido ser o Culto Imperial, muitas práticas advindas dos locais de origem dos soldados também foram divulgadas, assim como o culto às *Matres* e à deusa Coventina. Estes, a julgar pelo número de inscrições, parecem ter sido bastante populares entre as tropas romanas, as quais realizavam dedicções por meio de epígrafes em altares, jóias e moedas, e oferendas de todo tipo.

O Capítulo III, *Análise Iconográfica*, é dedicado inteiramente à análise de nossa documentação base, a saber: as imagens representativas das Deusas-Mães. O capítulo, que possui um tópico único (*A Produção Iconográfica da Britânia – As Deae Matres*), tem por objetivo comprovar nossas hipóteses acerca da formação de uma religiosidade híbrida, romano-bretã, a partir dos contatos culturais, o que faremos através da observação e análise de elementos como atributos, vestes, estilos, nomes, epítetos e emblemas, presentes nas imagens.

Em *A Produção Iconográfica da Britânia – As Deae Matres* partimos para a análise das imagens propriamente ditas. Para tanto, dividimos esse tópico em subtópicos, nos quais abordamos questões como a *Representação Tripla, Fertilidade e Maternidade; Água, Pós-morte e Eternidade; Hibridização*. A partir destes subtópicos analisamos as imagens de maneira “cruzada”, ou seja, privilegiando as similaridades entre elas, as quais nos mostram como essas divindades eram cultuadas dentro da sociedade romano-bretã; esta forma de análise também torna o estudo mais dinâmico.

Nesse tópico também buscamos compreender e explicar a presença de cada um dos elementos/atributos nas imagens (vasos, vestuário, estilos de penteado das divindades, cestos com frutas, crianças, animais, vegetais, entre outros), comparando com a possível utilização ou significado destes no novo meio social, construído durante os contatos decorridos da dominação romana da Britânia.

Por fim, analisamos também um possível relacionamento das divindades no contexto da imagem, entre si e com os dedicantes/observadores externos. Estas relações ficam visíveis por meio do posicionamento das divindades no suporte, que podem estar voltadas para seus acompanhantes dentro da imagem ou ainda de maneira frontal para os dedicantes, bem como do direcionamento de suas cabeças e olhares. Também observamos que algumas das imagens apresentam “movimento”, como se as entidades dentro dela estivessem realizando atividades, dando à imagem um caráter narrativo de um evento ou ritual.

Como já explicitamos, ao final desta dissertação encontra-se um catálogo no qual estão presentes e descritas, respectivamente, algumas inscrições epigráficas e representações iconográficas relativas às *Matres*. Privilegamos, obviamente, as inscrições e imagens produzidas entre os séculos I e II d.C., que caracterizam nosso recorte temporal. Contudo, alguns achados estão sem uma datação específica, ou porque foram perdidos ou porque esta informação não nos foi disponibilizada pelo museu ou instituição onde se encontra a peça.

Ao final do trabalho, o catálogo está dividido entre as inscrições epigráficas dedicadas às *Matres* e as imagens propriamente ditas. Para uma melhor organização, as epígrafes foram

marcadas com a letra “E” inicial, enquanto que as imagens foram marcadas pela letra “I”, ou seja, uma epígrafe encontrada Carrawburgh é designada como *ECa*, enquanto que uma imagem da mesma região seria *ICa*.

Apesar de algumas limitações, cada uma das peças conta com uma ficha catalográfica na qual divulgamos a localidade e o contexto onde foi encontrada a epígrafe ou a imagem, o ano de achado e a data de sua produção (quando possui), o material utilizado, as referências (livro, catálogo, museu, com as informações sobre a peça) e a sua localização atual. Também tomamos o cuidado de realizar uma descrição minuciosa tanto das imagens quanto das epígrafes, a fim de auxiliar a compreensão e o uso destas no presente trabalho.

CAPÍTULO I – DISCUTINDO CONCEITOS: HIBRIDIZAÇÃO, RITUALIZAÇÃO E CULTURA MATERIAL

Atualmente vivenciamos em nossa sociedade um momento de grande interação cultural, promovida pelo avanço dos meios de comunicação e fruto da globalização. Este evento garante que os mesmos símbolos e elementos cheguem a todas as partes do globo, o que pode ser exemplificado com situações e hábitos do cotidiano, como o vestuário, a alimentação, as formas de governo, a adoção de uma língua franca, ou seja, o modo de vida em geral encontra-se de certa forma “uniformizado”.

Cancline (2003) afirma que o processo de globalização afeta diretamente as culturas locais, levando a uma hibridização. Segundo o autor, o processo resulta tanto em uma homogeneização cultural quanto em relações interculturais. A homogeneização tende a negar, abafar e silenciar as culturas locais; enquanto as relações entre culturas impedem uma total unificação, mantendo-as abertas a novas contribuições e permanecendo, ao mesmo tempo, carregadas de símbolos, valores e práticas próprias.

Observa-se uma maior importância dada à produção global em detrimento das produções culturais das localidades, ocasionada por uma propaganda de unicidade, de pertencimento a uma nova ordem que se apresenta, por meio de produtos, bens, ideias e valores. As hierarquias mais baixas e/ou as sociedades subalternas se sentem impelidas a integrar este contexto.

1.1. Repensando o contato: uma abordagem Pós-colonial

Demonstrando que a dominação ocorre além do plano econômico e político, manifestando-se também no âmbito cultural, Said (1995) afirma que é justamente da uniformização que surgem movimentos de resistência, cujo objetivo é um retorno às “raízes” e às tradições, na tentativa de reafirmar as etnias e as identidades locais. Segundo Said, sempre há alguma resistência e/ou oposição aos colonizadores. Divide ele, então o que denomina “cultura de resistência” em dois momentos. A primeira – resistência primária – seria, propriamente, a luta física ocorrida nos primeiros contatos de dominação; em um segundo momento observa-se a resistência secundária ou ideológica, caracterizando o momento no qual se busca a reconstrução de tudo o que foi suprimido.

A resistência secundária ou ideológica se caracteriza por uma tentativa de reconstruir a comunidade estilhaçada, salvar e restaurar o sentido e a concretude da comunidade contra

todas as pressões do sistema colonial (SAID, 1995:266). O autor ainda compreende a resistência não como uma simples reação das populações colonizadas à dominação ou à imposição de um padrão, mas como uma forma alternativa, construída por estas populações, de conceber a história e os acontecimentos. Desta forma, Said ressalta que a luta no mundo colonial envolve muito mais do que armas e exércitos, envolve também ideias, formas, imagens e representações.

Pensando a globalização no contexto de nosso trabalho, admitimos que o Império Romano em sua vasta extensão possibilitou diversas experiências de interação cultural – sendo a Britânia um exemplo. Roma estabeleceu uma ordem global fundamentada em configurações jurídicas, políticas e morais, concebidas como eternas e necessárias para garantir a paz e a justiça. Porém, nunca afastou ou impediu completamente as ameaças ao sistema oferecidas por aqueles que estavam fora do modelo global (MENDES, 2007; 2011).

Acreditamos, assim, que o processo globalizante não anula as culturas locais, ao contrário, as faz resignificarem-se a fim de se adequarem às novas realidades. Hingley (1997; 2010), por exemplo, em seus estudos sobre o Império Romano, vincula o conceito de Romanização⁴ à teoria da globalização, defendendo a ideia de se observar as especificidades locais dentro do global (Império Romano). Tal observação é possível através da análise de materiais arqueológicos encontrados nas províncias, na tentativa de fugir de uma “história das elites” e de entender os demais grupos sociais e seu cotidiano.

Percebemos, assim, que os atuais estudos sobre o Império Romano – a exemplo de Hingley (1997; 2010), Webster (2003) e Woolf (1990; 1998; 2001; 2005), dentre outros – vêm contestando as teses tradicionais⁵, defendendo, ao invés, que este não pode ser estudado como um sistema homogêneo, visto que a dominação romana se estendeu por um vasto território e abarcou uma grande diversidade de populações e culturas. Entendem eles o Império Romano como um conjunto de diversas experiências, no qual cada província manteve suas características locais, adequando as práticas romanas às suas necessidades específicas. Logo,

⁴ O conceito de Romanização tem sido alvo de exaustivas discussões, a saber: Mommsen (1974); Haverfield (1900); Macmullen (1929); Millet (1990; 1996); Hingley (1997; 2010); Jones (1997); Woolf (1998); Webster (2003); Mendes (2008). Concordamos com Mendes, compreendendo os processos de Romanização como mudanças bidirecionais e multifacetadas. Através da apresentação de símbolos culturais romanos, as sociedades indígenas são inseridas na lógica de mundo do dominador. Ao mesmo tempo estes símbolos passam por processos de assimilação, apropriação e adaptação ao serem inseridos na cultura dos povos dominados. Romanização sob esta lógica configura-se em um processo dialético na medida em que veicula elementos fundamentais da identidade cultural romana e seu ajustamento com a diversidade cultural dos povos conquistados, facilitando o desenvolvimento de culturas híbridas no interior do Império.

⁵ Autores que defendem a aculturação das sociedades conquistadas, ou seja, a total absorção da cultura local pela cultura do dominador, levando ao desaparecimento da primeira. Para o caso romano, os principais defensores desta teoria foram Mommsen (1974) e Haverfield (1900).

a veiculação de símbolos da lógica imperial romana não significou um abandono de práticas culturais locais.

Desta forma, tentam esses autores fugir à lógica de uma dominação irrestrita e homogênea associada à ideia de aculturação, argumentando que por esse viés ocultaríamos as reais relações de poder resultantes do contato entre culturas. Concordam eles com Said (1995) quando este afirma que as culturas estão em constante transformação a partir do contato com elementos estrangeiros, que ganham novos sentidos e novos usos quando inseridos em culturas diferentes. Segundo Said, as culturas estão mutuamente imbricadas, ou seja, nenhuma é pura ou única, mas todas são híbridas e heterogêneas. Logo, não existem culturas únicas ou monolíticas, pois as culturas mais adotam elementos estrangeiros do que os excluem.

Seguindo esta linha de abordagem, utilizamos em nossa pesquisa a Teoria Pós-colonial, pois nossos estudos se pautam na análise das ações das populações locais frente à inserção de elementos da “cultura imperial romana” em seus territórios. As pesquisas realizadas pelos teóricos que defendem a Teoria Pós-colonial, como Said (1995) e Bhabha (1998), dão-nos subsídios para identificar como as relações entre Roma e as populações locais afetaram ambos os lados e de que maneira os elementos e as práticas culturais foram mantidos, apropriados, negociados e ressignificados nesse contexto de contato.

A Teoria Pós-colonial surgiu a partir de estudos culturais aliados à crítica literária, visando, principalmente, uma reflexão sobre a independência dos povos que viviam sob o regime colonial europeu. Sendo assim, os objetos de análise iniciais dos estudos pós-coloniais são as obras literárias escritas durante e após a dominação colonial, bem como as sociedades nelas retratadas. A partir dessas análises os estudos pós-coloniais objetivam compreender os efeitos sócio-políticos que os processos de colonização e descolonização deixaram nas sociedades recém-emancipadas e como corroboraram na reformulação e reconstrução de suas identidades.

A Teoria Pós-colonial, assim, ganhou maior evidência em fins dos anos 80 e início dos anos 90, principalmente com a contestação de teorias raciais e o surgimento de ideias que privilegiam identidades como o africanismo, o orientalismo e o arabismo. A saber: o processo de descolonização e independência dos países da África e da Ásia, a Conferência de Bandung, além do enfraquecimento das metrópoles europeias no pós-guerra. O “Outro” ganha maior evidência nas relações “império” e “colônias”/”ex-colônias” (PHRYSTHON, 2004:3).

Como nos mostra Van Dommelen (2011:2), a partir de meados dos anos 90 observamos uma inclinação dos arqueólogos que estudam Roma para os estudos pós-

coloniais, o que fomentou discussões acerca do poder imperial e as formas como as populações conquistadas lidaram com a dominação. A Teoria Pós-colonial, assim, coloca em evidência tópicos como resistência, apropriação e modos de contato.

Percebe-se, portanto, que a referida teoria vem contestar estudos e conceitos anteriores, que são legitimadores de dominação e poder, através da premissa de que tanto as sociedades colonizadas quanto as colonizadoras foram afetadas pelo processo colonial. Desta forma, os estudos pós-coloniais advêm dos testemunhos dos colonizados, ou seja, do subalterno. Seria, então, uma resposta da periferia ao centro, uma tentativa de dar voz à alteridade. A Teoria Pós-colonial tenta afirmar o papel do periférico na História, rejeitando as polaridades que explicam a realidade do “Outro” através de categorias binárias.

Em seu livro *The Postcolonial studies reader* de 2003, Ashcroft, Griffiths e Tiffin, salientam que alguns autores que defendem a Teoria Pós-colonial acreditam que esta só se aplica ao período pós-independência das colônias, já outros argumentam que a teoria é melhor aplicada para designar a totalidade de práticas e toda a diversidade que caracteriza as sociedades do mundo pós-colonial, desde o momento da colonização até os dias de hoje. Segundo estes últimos, o colonialismo não chegou ao fim com a independência política das colônias, mas persiste em um modelo neocolonial, ativo ainda em muitas sociedades.

É importante ressaltar que a Teoria Pós-colonial abarca discussões acerca de migrações, escravidão, subordinação, resistência, representação, diferença, raça, gênero, lugar, além de respostas – das sociedades coloniais – à influência de discursos imperiais relacionados à história, filosofia e linguagem (ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2003:2). Desta forma, apesar da autoridade imperial exportar para as colônias sua língua e sua literatura como parte de uma “missão civilizatória” que pretende suprimir a cultura indígena, Said (1995) afirma que esta não é totalmente abandonada e/ou suprimida.

Apesar dessa teoria não constituir um *corpus* unificado e ter entre seus teóricos defensores de correntes diversas, todos mantêm em comum a busca pelas experiências e relatos das populações locais, a fim de embasar suas críticas ao sistema colonial, além de construir um discurso alternativo dos acontecimentos. Por fim, a Teoria Pós-colonial ressalta as transformações que ocorreram tanto nas sociedades locais, quanto nas coloniais, demonstrando que o contato não se resumiu à dominação pura e simples de um pelo outro, mas de uma interação entre práticas culturais e cotidianas.

A maioria dos autores pós-coloniais, por exemplo, defende que a cultura imperial é por vezes apropriada e utilizada em projetos de resistência e/ou processos de hibridização. Assim

sendo, classificamos o pós-colonialismo como um processo contínuo de resistência e reconstrução, pois percebemos que cada sociedade faz uso dos elementos em circulação em consonância com suas necessidades cotidianas, associando-os às suas tradições e seu entendimento de mundo.

Segundo Jiménez (2011), o termo hibridismo teve um importante papel na construção de discursos colonialistas (de racismo), visto que utilizavam a classificação científica do tema, que afirmava que o híbrido era um ser infértil, que tendia ao desaparecimento. A partir dos novos estudos acerca do contato entre culturas – os quais criticam a existência de uma superioridade cultural e de culturas fechadas e homogêneas – a autora questiona a utilização do termo, visto que admitir a existência do hibridismo é aceitar também a existência de culturas puras e distintas (JIMÉNEZ, 2011:104); por outro lado, atenta ela que, abandonar a ideia da existência de culturas essencialistas pela ideia da natureza essencialmente híbrida de todas as produções culturais coloca em xeque o sentido de pensar o hibridismo.

Jiménez ressalta, ademais, que entender o hibridismo como resultado dos contatos multiculturais reproduz a criação de uma grade classificatória que está intimamente ligada à noção de pureza cultural (2011:114). Sobre isto Van Dommelen nos mostra que o “puro” e o “híbrido” podem ser vistos como resultados de processos sociais de classificação que permitem ao híbrido, com o passar do tempo, ser considerado o padrão de pureza, se tornando a fonte para a criação de novos híbridos (2001:75-82 *apud* JIMÉNEZ, 2011:114).

Segundo Van Dommelen (2012), as ideias de hibridização são utilizadas para a melhor compreensão das complexidades e contradições dos contextos coloniais, visto que a partir da década de 1990, como já explicitado, houve um gradual reconhecimento do envolvimento das populações indígenas no colonialismo, o que levou à emergência de novas formas culturais. O conceito de hibridização destaca o dinamismo do processo (em oposição ao caráter estático e uniforme que a noção de hibridismo sugere), enfatizando a atuação (o agenciamento) das populações nele envolvidas. Ele não só reconhece que indígenas e agentes coloniais são apenas duas categorias de uma gama muito maior de grupos e comunidades interagindo em uma situação colonial – que envolve aspectos sociais e econômicos (além de culturais), mas também distingue que, como resultado de intensivos contatos, novas práticas, identidades e objetos foram criados, os quais não são nem indígenas, nem coloniais, mas representam e contribuem na construção de um novo contexto cultural (VAN DOMMELEN, 2012:403).

Jiménez concorda com Van Dommelen quando afirma que a hibridização se torna a prática cultural que explica um processo pelo qual as pessoas, ao invés de reificar noções de

cultura, recuperam um papel ativo nos encontros culturais (VAN DOMMELEN 2006:139-9 *apud* JIMÉNEZ, 2011:117). Segundo a autora, toda forma de cultura é híbrida, pois deriva seu significado de processos referenciais. Entende, assim, a hibridização como fusão e ruptura, que não ocorrem ao acaso, mas são construídas de acordo com metáforas de similaridade e diferença, através de representações metonímicas da parte para o todo e através de imagens de presença parcial (2011:118). Contudo, Jiménez atenta para a profunda relação entre hibridismos e colonialismo, esse como um produto do poder colonial, produzido no seio daquele, que segundo, Bhabha, é o reverso das representações coloniais. (1994:114 *apud* JIMÉNEZ 2011:117)

Sendo assim, Jiménez (2011:113) propõe como alternativa o estudo da hibridização sob a perspectiva pós-colonial, como observamos em Bhabha (1998), e a relevância deste modelo para a Arqueologia, a partir dos estudos de Van Dommelen (2011). Este autor ressalta a contribuição da Arqueologia para os estudos pós-coloniais, pois esta os auxilia através da análise da cultura material.

Como já explicitado, a Teoria Pós-colonial se baseia em leituras que privilegiam o ponto de vista do ser colonizado. O hibridismo, como conceito, é utilizado por alguns autores pós-coloniais como um dos conceitos chave pra compor essa teoria. O hibridismo trata justamente das interações e das relações sutis entre colonizador e colonizado. Essas interações e relações se encontram no “terceiro espaço” de Bhabha, que se caracteriza por ser um espaço de comunicação, negociação e tradução.

A partir do conceito de hibridismo, Bhabha (1998) desconstrói a ideia de uma relação entre duas culturas distintas, que se estruturam em polos binários, e admite um interrelacionamento onde os indivíduos apresentam características que se interpenetram. Bhabha se ocupa em analisar a construção e a desconstrução da identidade do Outro (colonizado). Segundo ele, na busca pela inserção na cultura do colonizador, o subalterno torna-se imitador, produzindo e reproduzindo imagens de si mesmo, baseando-se nos valores culturais e sociais da cultura dominante (BHABHA 1998:130 *apud* NEVES; ALMEIDA, 2012:128).

Para Bhabha, a mímica é um mecanismo pelo qual o colonizador mantém o seu poder através da imposição de elementos de sua cultura (língua, religião, modos de vestir, comportamento...) ao Outro. Contudo, a mímica caracteriza-se principalmente por sua imperfeição, garantindo assim, que o colonizado nunca chegue à posição (lugar) do colonizador. A mímica é como uma camuflagem, não uma harmonização ou repressão da

diferença, mas uma forma de semelhança, que difere da presença e a defende, expondo-a em parte metonicamente (BHABHA, 1998:135-6).

Para Souza (2008) a mímica opera por repetição; repetição esta do mesmo diferenciado. A maneira pela qual o colonizado se apropria do discurso e dos modos de vida do colonizador seria, assim, uma espécie de “repetição de presença parcial”, pois a parte que falta é exatamente essa, que torna possível ver que se está frente a um indiano anglicizado – no caso específico tratado Bhabha – que é diferente de um inglês (BHABHA, 1998:34 *apud* SOUZA, 2008:103).

Bhabha empresta a noção de “tradução cultural” de Walter Benjamim (1923; 1969) e sugere que todas as formas de cultura se relacionam umas com as outras através de suas atividades simbólicas. Essa relação é mediada pelo processo de tradução que cria um espaço de representação colonial que é aberto para contenção e ambivalência (BHABHA 1994:33 *apud* JIMÉNEZ, 2011:115). Sendo assim, para o autor, “tradução cultural” é um processo de repetição e imitação da parte dos colonizados, mas durante a dominação, a língua (cultura, arte, religiosidade...) do dominante se torna híbrida.

Percebemos, assim, que a mímica, de acordo com Bhabha, compreende uma ambivalência, visto que o ser colonizado “é quase o mesmo, não exatamente”, pois a própria imagem física do colonizado o denuncia aos olhos do colonizador (NEVES; ALMEIDA, 2012:129), o que o coloca em uma zona de desconforto. Isso ocorre, pois, na produção mimética imperfeita, o colonizado passa a não pertencer mais ao seu local de origem e ao mesmo tempo não está inserido efetivamente nos padrões do colonizador, permanecendo no que o autor denomina “entrelugar”, que são espaços de fronteira de contatos interculturais. O indivíduo passa, então, a ser em si mesmo um amálgama de ambas as culturas, um ser híbrido.

Para Bhabha (1998), a ideia de espacialidade é central neste processo, pois o colonizado sempre irá se sentir fora de seu lugar; afinal este é deslocado, separado de sua origem. Esses deslocamentos, como já explicitado, tornam-se zonas de desconforto, que o obrigam a uma redefinição de suas identidades. Desta forma, ao separar um indivíduo de seu lugar de origem e inseri-lo em outro contexto, observam-se transformações para que haja adequações à nova realidade.

As elites locais, por exemplo, vivenciam uma dualidade, pois elas ocupam uma posição superior em relação aos demais habitantes locais, enquanto que em relação aos colonizadores ocupam uma posição inferior. A partir dessa dualidade, Bhabha pensa o hibridismo. Para tanto, critica uma ideia de bipolaridade, que pressupõe dois lados em

oposição, colonizador *versus* colonizado, defendendo a criação de um “terceiro espaço”, o “entrelugar”, o local do encontro e do convívio, onde há a construção e reelaboração de identidades, gerando algo novo.

Os “entrelugares” contradizem a noção de aculturação, pois são pontos de revisão, renovação e diferenciação dos arranjos sociais e, por isso, podem perturbar e/ou transgredir uma ordem imposta. Os “entrelugares” são uma temporalidade de construção e contradição social, que é interativa e intersticial, uma intersubjetividade insurgente que é interdisciplinar (BHABHA, 1998:315). Ou seja, são espaços de contatos interculturais cujas características resultam do cruzamento de referências, das contestações políticas e da construção de novas estratégias de sobrevivência.

Partindo desse contexto, Spivak (*apud* NEVES; ALMEIDA, 2012:130) propõe uma estratificação que descreve a produção social colonial através de quatro grupos. O primeiro grupo compreende os dominantes estrangeiros; o segundo grupo, os dominantes indígenas em geral; o terceiro grupo, os dominantes indígenas regionais e locais; enquanto o quarto grupo é formado pelo “povo”.

Segundo a autora, os membros do terceiro grupo – e acrescentamos aí também os membros do segundo grupo – pertencem a esse “entrelugar” classificado por Bhabha, pois são intermediários entre o “povo” e o colonizador. Spivak, contudo, atenta para o cuidado em não homogeneizar os grupos em questão, admitindo que o “povo”, por exemplo, não é formado por pessoas com as mesmas condições sociais, políticas e/ou econômicas, ou que realizam as mesmas atividades. Deve-se, assim, atentar para as diferentes faixas-etárias, gêneros e divisões de trabalho dentro destas sociedades.

Jiménez (2011:116) ressalta que apesar de alguns grupos estarem inseridos dentro de um mesmo código linguístico (aqui consideramos em um mesmo contexto cultural) e do mesmo significado simbólico da cultura material, a linguagem se estratifica em várias vozes e/ou dialetos sociais que dependem de variantes como o contexto, grupos que compartilham certo comportamento, grupos etários, gerações, diferentes ocupações, grupos produtivos, discursos de alteridade, etc. Essas muitas vozes tem significado apenas como parte de um todo e são compreendidas pela interação constante de significados que podem, potencialmente, condicionar o “Outro”.

De acordo com Bhabha, os membros de uma sociedade colonizada – principalmente as elites – vivem em um contexto no qual pelo menos dois conjuntos de valores coexistem simultaneamente: o conjunto de valores dos colonizadores e o conjunto de valores dos

colonizados, criando, segundo ele, uma ironia. Desta forma, a construção da identidade se torna algo conflitante e ambíguo, enquanto a cultura passa a ser uma prática desconfortável e perturbadora de sobrevivência e complementaridade – entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado (BHABHA, 1998:245).

Sendo assim, o colonizado, apesar de apreender as práticas culturais do colonizador, não abandona completamente suas próprias práticas. Por outro lado, o colonizador, apesar de impor seus costumes e valores a fim de concretizar a dominação, não pretende, de fato, introduzir o dominado em sua esfera dominante. A isso Bhabha denomina “paranoia do poder colonial”: o colonizador receia que o colonizado ocupe o seu lugar.

Nesta dinâmica, o colonizado deseja ocupar o lugar do colonizador. No entanto, enquanto o colonizador preocupa-se com a ameaça de perder o seu lugar para o colonizado, este, ao mesmo tempo em que almeja a ascensão, pretende manter o seu lugar de colonizado. Para Bhabha, trata-se de uma estratégia de se apropriar do “Outro”. O objetivo do colonizado, contudo, não é se tornar colonizador, mas de se apropriar de elementos suficientes a fim de se adequar ao novo espaço criado pelo processo de colonização.

Bhabha também ressalta que apesar da imitação e da mímica, com as quais as populações colonizadas lidam com a presença do colonizador, o relacionamento entre ambos é marcado por constantes contestações e oposições. Para o autor, a mímica não significa uma rejeição da oposição, ao contrário, a partir desta observa-se a aberta oposição, o que pode ser explicado pela ideia do próprio autor de que a oposição não pode ser reduzida à intenção. Logo, a repetição é a transgressão, pois, ao tentar reproduzir o mesmo que faz o colonizador, porém não completamente, o colonizado faz alterações no cotidiano que transgridem a ordem imposta.

Percebemos, assim, que os usos padrão de uma determinada cultura ganham novos sentidos e novos usos quando inseridos em uma cultura diferente, visto que, como nos mostra Said (1995), as culturas não são fechadas e impenetráveis, mas estão em constante transformação, pois carregam marcas de diferentes experiências e contatos. Entendemos esses novos usos como uma transgressão à ordem, a fim de adequá-la às necessidades específicas em um novo contexto cultural.

Para Bhabha, a transgressão ou modificação dos padrões se caracteriza por uma negociação que ocorre de forma imperceptível no cotidiano, onde as culturas se constroem de maneira contínua. Ou seja, o colonizado está a todo momento atribuindo novos usos a elementos diversos que lhes chegam através das relações entre a sua cultura e a cultura do

colonizador. Logo, as culturas são construções e as tradições são invenções, estando constantemente em processo de hibridismo.

A importância do hibridismo para Bhabha não é poder traçar dois momentos originários a partir dos quais surge um terceiro; o hibridismo é, para Bhabha, o “terceiro espaço” que possibilita o surgimento de outras posições. O “terceiro espaço” aglutina toda a gama de elementos culturais e linguísticos que, ao interagirem, resultam no hibridismo, ou seja, na produção de uma terceira cultura. Bhabha conclui que a identidade é construída durante ligações e negociações, que tornam a cultura híbrida, dinâmica e aberta. A partir dos contatos ocorre a ressignificação dos símbolos culturais tradicionais, não existindo mais uma soberania cultural e sim culturas híbridas que devem ser pensadas e repensadas continuamente.

O autor ressalta assim, a formação de modalidades híbridas, que longe de indicar corrupção ou declínio cultural, mostram-se como a mais comum e efetiva forma de oposição subversiva (Cf. ASHCROFT; GRIFFITHS; TIFFIN, 2003:9).

1.2. Tratando de rituais

No presente trabalho observamos estes processos de hibridização a partir da análise das práticas de religiosidade que foram se formando na Britânia entre os séculos I e II d.C., durante a conquista romana do território. Tais práticas eram politeístas, ou seja, vários deuses eram adorados. A religiosidade também era baseada e centrada em rituais que eram realizados a fim de agradar, fazer pedidos ou honrar as divindades. As práticas rituais ganham, assim, destaque e importância em nossas análises, sendo propício um breve estudo acerca do que entendemos por elas.

Bell (1997), ao tratar do estudo dos rituais, afirma que estes podem ser tanto fixos quanto adaptáveis; e que apesar de construir uma tradição – o que ela aponta como a chave para a construção da identidade da comunidade – esta não é estática, mas é “constantemente produzida e reproduzida, podada para um perfil claro e suavizada para absorver elementos revitalizantes” (1997:123). Logo, segundo a autora, o ritual está em constante reinterpretação e renegociação.

Bell nos mostra, assim, que os rituais possuem, além de um caráter sagrado/sobrenatural, uma tradição que, segundo ela, é um “tradicionalismo inovador”, pois os rituais devem atender às necessidades que se apresentam no momento e/ou na sociedade em que são realizados. Assim, Bell substitui o termo “tradição” por “tradicionalização”, que

representa o processo no qual cada comunidade religiosa, ou indivíduo, negocia, transforma, incorpora, modifica a cultura religiosa que recebe – a tradição é sempre reescrita ou reinventada (BELL, 1997:145-150).

Segundo Bell, os rituais são as formas pelas quais os indivíduos constroem e reconstróem seus mundos (1992:3), ou seja, são mecanismos que reforçam a identidade dos membros de um grupo e ordenam o mundo no qual estes estão inseridos. Para a autora, os rituais se caracterizam por serem meios pelos quais crenças coletivas são simultaneamente geradas, experimentadas e afirmadas como reais pela comunidade.

Logo, não podem os rituais ser analisados isoladamente, ou seja, separados de um contexto social. Ao contrário, devem ser estudados quando integrados às atividades sociais, pois estabelecem relações de hierarquia social, estando também relacionados às questões de distinção das identidades locais, ao ordenamento das diferenças sociais e ao controle da contenção e negociação envolvidas na apropriação de símbolos (BELL, 1997:130).

Assim sendo, Bell tenta observar e analisar como a noção de ritual vem sendo usada nos estudos de religião, sociedade e cultura; buscando também formular uma abordagem para as atividades rituais que seja menos permeada pelo binômio “pensamento” *versus* “ação”. Seu interesse está no porquê as atividades ritualizadas fazem o que fazem. Bell acredita ser mais interessante observar como as atividades humanas estabelecem e manipulam suas próprias diferenciações e propósitos, ao invés de se preocupar em definir uma categoria para o que é ou não um ritual. A autora se ocupa, então, de explorar as estratégias e a lógica cultural que residem nas atividades rituais.

Para tanto, a proposta de Bell é substituir o termo “ritual” por “ritualização”, desde que compreende os rituais como formas estratégicas de ação. Quando analisado como “ritualização”, o “agir de modo ritualizado” é visto como uma estratégia particular de diferenciação cultural. O objetivo de Bell é compreender por que a forma de ação ritualizada se diferencia das demais ações, ou seja, o que caracteriza um ritual, o que o torna diferente das ações cotidianas.

A autora define “ritualização” como a construção de ações ritualizadas, ou uma forma estratégica de agir, ou ainda, uma forma efetiva de agir, apenas sob certas circunstâncias culturais (BELL, 1997:140-141), ou seja, é o “modo apropriado” de agir, respondendo a um contexto ou situação particular. Desta forma, a “ritualização” cria o sagrado por diferenciação do que é profano, visto que é orquestrada para distinguir e privilegiar o que está sendo feito em comparação com outras atividades mais cotidianas, criando uma distinção qualitativa entre

o sagrado e o cotidiano (BELL, 1997:74).

Bell também nos informa da importância do corpo na “ritualização”. Segundo ela, a “ritualização” se caracteriza principalmente pela interação entre o corpo e o meio ambiente – que é estruturado e estruturante (1997:98). A produção de um corpo ritualizado se dá através de um ciclo de interações entre a “ritualização”, o meio ambiente e o próprio corpo. Ao mesmo tempo em que as ações ritualizadas ocorrem neste ambiente por meio de um instrumento, que é o corpo, este interage com o ambiente (no qual ocorrem os rituais) e o altera.

Ao explorar como as formas ritualizadas de agir negociam a autoridade, a sociedade e os próprios indivíduos, Bell tenta delinear as dinâmicas sociais pelas quais as atividades rituais reproduzem e manipulam o seu próprio terreno contextual. Ela ressalta que, dentro de um corpo social, os princípios permitem à pessoa ritualizada gerar esquemas estratégicos que podem apropriar ou dominar outras situações sócio-culturais.

Desta forma, a “ritualização” nada mais é do que uma estratégia para a construção de relações de poder limitadas e limitadoras. Contudo, não se trata de um relacionamento no qual um grupo social tem controle absoluto sobre o outro, mas de uma relação que envolve simultaneamente consentimento e resistência, desentendimento e apropriação. Observamos assim, populações ou grupos que estão ligados por sistemas de práticas rituais, construídos a partir de uma “organização complexa de oposições binárias” (incluindo oposições verticais, horizontais e central/local), que geram tanto conjuntos flexíveis de relações quanto diferenciação e integração de atividades, deuses, lugares sagrados (BELL, 1997:125)

Retomando a ideia de “tradicionalização” utilizada pela autora, percebemos que, apesar dos rituais possuírem uma tradição, a partir das relações descritas acima, eles não permanecem imutáveis, mas recebem inovações à medida em que há o contato com novos elementos e novos símbolos. Logo, as atividades rituais sofrem transformações (inovações) para atender às demandas de uma sociedade ou de um período (no qual estão sendo empregadas).

Afirmamos, então, que os rituais transmitem mensagens, que são compreendidas pelos membros de uma sociedade e que pertencem a uma mesma cultura. Essas mensagens são carregadas de significados e símbolos que fazem sentido em um dado contexto cultural. Podemos admitir, assim, que os rituais são “formas pelas quais estruturamos e interpretamos o nosso mundo” (BELL, 1997:267).

1.3. Trabalhando com imagens e objetos

Assim como os rituais, com a produção iconográfica ocorre o mesmo. O produtor de determinada estatueta ou relevo irá aplicar ao seu trabalho elementos pertencentes ao seu cotidiano e vivência, comunicando e transmitindo mensagens não verbais, que serão compreendidas pelos membros de sua sociedade, que compartilham um mesmo referencial cultural.

Joly (2007) afirma que a imagem constitui uma linguagem específica e heterogênea que se distingue do mundo real, e que propõe, por meio de signos particulares, uma representação escolhida e forçosamente orientada. Segundo a autora, devemos abordar a imagem do ponto de vista da significação, considerando assim seu modo de produção de sentido, ou seja, a maneira como elas suscitam significados e interpretações (2007:30).

Desta forma, o signo deve despertar naqueles que o recebem uma atitude interpretativa. Logo, tudo pode ser signo, pois os seres humanos, tal qual seres socializados, aprendem a interpretar o mundo que os rodeia, seja ele cultural ou natural (JOLY, 2007:31).

Joly ressalta, ainda, que o signo mantém uma relação solidária entre pelo menos três polos: a face perceptível do signo – *representamen* ou significante; aquilo que representa: objeto ou referente; e aquilo que significa: interpretante ou significado (2007:36). Assim sendo, a imagem depende da produção de um sujeito direcionada a um receptor. A imagem é, então, como uma mensagem visual, que composta por diferentes tipos de signos equivale a uma linguagem. Logo, trata-se de um instrumento de expressão e comunicação.

Joly também destaca que dependendo do meio em que estamos inseridos, compreendemos alguns signos (imagens) quase que instantaneamente, pois fazem parte do nosso referencial cultural. Em outras palavras, a significação depende, além do receptor, do contexto da sua produção/aparição, assim como, compreender por que, por quem, como, onde, quando e para quem ela foi produzida. Da mesma forma, Paiva (2006) afirma que estas questões são essenciais para a compreensão e melhor utilização dessas fontes. A partir delas podemos identificar a existência de códigos, traços e símbolos, assim como a ausência de alguns elementos, ou elementos ocultos podem significar “silêncios” na imagem.

Nesse sentido, Baxandall (2006), atenta para a importância do propósito do autor na produção da obra, buscando por meio desta compreender as ações e intenções humanas. O autor também propõe estabelecer a relação entre o objeto e as circunstâncias de sua produção, a fim de identificar as possíveis intenções do agente envolvido. Para tanto, o autor utiliza o método idiográfico (teleológico), que visa identificar e compreender as singularidades a partir

de elementos diferenciadores, e não de fórmulas generalizadoras.

O método idiográfico é um método científico que considera os fatos individualmente. Este método se caracteriza por uma análise singular, na tentativa de apreender vários elementos, o que leva a um conhecimento profundo da imagem como um todo. O objetivo central de Baxandall é reconstruir os contextos e os problemas específicos que levaram à produção da obra.

Segundo Baxandall, o criador da imagem deve estar atento à capacidade visual de seu público, visto que este observa o mundo a sua volta a partir daquilo que a sua sociedade valoriza. O artista deve considerar também que ele faz parte desta sociedade, com a qual compartilha experiências e hábitos visuais.

Já Aumont (1993) se ocupa em analisar a reciprocidade existente na relação entre o espectador e a imagem. Essa relação ele caracteriza como um processo de “mão dupla”, visto que, ao mesmo tempo em que o observador constrói a imagem, ela também o constrói. Segundo Aumont, a relação imagem/espectador é definida pela capacidade de percepção deste, por seu conhecimento prévio, pelos valores e gostos e por sua vinculação num contexto (1993, p.77). Cabe, então, ao pesquisador perceber que é o domínio do simbólico que faz a mediação entre o espectador e a realidade.

Aumont (1993:607) parte do princípio do olhar do espectador, que está relacionado a processos históricos, culturais, orgânicos e psíquicos. Segundo ele, a imagem é produzida e só existe a partir do momento que é vista (1993:619), pois esta é a sua função principal. Desta forma, Aumont afirma que a imagem é construída pelo espectador, ao mesmo tempo em que o espectador é construído pela imagem, através da reafirmação ou modificação de valores disseminados por esta.

Corroborando as ideias de Baxandall e Aumont, S. L. Dyson (1995) defende que os vestígios arqueológicos – incluindo a iconografia – podem ser lidos como textos. Podemos considerar, assim, as sociedades da Antiguidade como autoras, no momento em que ocupam um território, produzem utensílios, material iconográfico e epigráfico. O material produzido constitui um discurso para os indivíduos de uma sociedade e ainda para outras, que entram em contato com esta.

No que concerne aos arqueólogos e demais pesquisadores que irão analisar os registros materiais, estes são ao mesmo tempo leitores e autores. Leitores, por tentar decifrar e dar um significado ao material arqueológico e autores, quando expressam interpretação do mesmo (DYSON, 1995:27). Neste sentido, S. L. Dyson ressalta que o trabalho do arqueólogo segue

tanto uma abordagem indutiva, pela inferência primeira do registro e do contexto arqueológicos; quanto dedutiva, empreendendo a formulação de hipóteses, que então serão testadas.

Consideramos, pois, que a iconografia e os achados de cultura material possuem informações importantes sobre o cotidiano de uma sociedade. Segundo Theml (1998:305), a cultura material nos dá tantas informações quanto os textos escritos e as imagens, e por serem compreendidas de forma sincrônica, global e imediata (THEML, 1998:306) podem ainda fomentar novos questionamentos. Contudo, para captarmos as mensagens transmitidas pela cultura material faz-se necessário conhecer a sociedade em questão, sua cultura e seus códigos de linguagem.

Admitimos, assim, que a imagem fala, isto é, produz mensagens e informações sobre a cultura/sociedade que a produziu, logo compreendemos as imagens como algo construído e manipulado socialmente. Francastel (1993:16) afirma que o artista utiliza técnicas para informar uma matéria, ou seja, ele cria objetos para permitir à sociedade tomar consciência dela mesma e comunicar a outras suas hipóteses. A arte nos informa, em suma, mais sobre os modos de pensamento de um grupo social que sobre os acontecimentos e sobre o quadro material da vida de um artista e seu ambiente. A obra está no imaginário.

Dito isso, acreditamos que a forma como alguém vê algo depende do seu lugar na hierarquia social, ou seja, depende do *status* do indivíduo, ou ainda de seu pertencimento ou não a determinado grupo. A compreensão das representações e símbolos, assim, depende da recepção que terão em cada grupo social. Cabe ao produtor gerar sentido para o receptor, comunicar-lhe aquilo que lhe é compreensível e familiar a partir dos elementos que utiliza para criar a imagem. As imagens apresentam a quem as observam características da cultura na qual foram produzidas.

Burke (2004) nos chama a atenção para a importância de ir além do entendimento dos signos (que compõem a imagem) como meios de comunicação apenas, ao invés, também precisamos compreendê-los como formas de pensar. Acreditamos, então, que na maioria das produções a mensagem é criada por consequência de uma produção que representa as visões de mundo do artista. Logo, é preciso estudar não só a imagem em si, mas também considerar suas condições sociais de produção, circulação e consumo, isto é, os aspectos de sua trajetória na sociedade (REDE, 1993:280). Para tanto, Rede (1993; 2012) defende que o processo de interpretação requer a inserção do documento iconográfico no contexto no qual tivera existência enquanto elemento material e visual de uma cultura, um contexto no qual ele fora

produto e vetor de relações sociais.

Assim como Rede (1993), Aldhouse Green (2004:7) também afirma que para a interpretação coerente das imagens deve-se considerar seu contexto, suas condições de produção, circulação, recepção e apropriação, assim como os simbolismos e o estilo de tratamento nelas evidenciado. Meneses (1983:110 *apud* REDE, 2012:148) denomina este processo de “desdocumentalização”, ou seja, significa reinserir as imagens (ou qualquer outro artefato) em seu contexto social, cultural, político e econômico, e considerar as circunstâncias nas quais foram encomendadas, além de pensar o local para onde foram forjadas.

A imagem religiosa, por exemplo, é posta em determinado lugar para cumprir uma função, identificar um local de adoração, chamar a atenção dos dedicantes e estimular pensamentos e ações para com a divindade. Uma imagem posta em um templo, santuário ou em qualquer outro lugar sagrado, pode estar sinalizando a habitação da divindade; a imagem ali posicionada serve para reverenciar e honrar a divindade (GREEN, 1997:202-203).

Corroborando esta ideia, Green (2004) defende que as imagens desempenham um papel ativo no contexto cultural em que são produzidas, mudando concepções e reforçando ideias e identidades. Devemos, assim, considerar a influência da identidade na produção estatuária, visto que seu produtor irá projetar no trabalho características de sua própria vivência e entendimento de mundo. Assim como Baxandall (1991; 2006), Bustamante (2003, aula) afirma que o produtor da imagem encontra-se numa relação dialógica com a sociedade na qual está inserido, ou seja, produz por diversas motivações sócio-culturais e seus produtos retornam à sociedade reforçando, criticando e/ou formulando novos valores e práticas.

Na presente pesquisa estudamos os contatos culturais entre “romanos” e indígenas da Britânia entre os séculos I e II d. C., através do estudo das práticas de religiosidade. Analisamos estes contatos com base nos estudos pós-coloniais, buscando contemplar não apenas as contribuições culturais “romanas”, mas também as ações indígenas frente a este relacionamento político, social e cultural.

Por se tratarem de sociedades que não possuíam uma tradição de registros escritos, as populações celtas⁶ vêm sendo estudadas por meio dos relatos de autores gregos e romanos,

⁶ O termo “celta”, utilizado para denominar diversas sociedades da proto-história da Europa Central e Ocidental, incluindo os habitantes das Ilhas, foi alvo de uma ampla discussão entre arqueólogos da Escola Inglesa, que durou de fins da década de 80 até fins da década de 90. Os principais críticos à utilização do termo foram os arqueólogos J. Collis (1996) e S. James (1997). As discussões entre estes e o casal Megaw (1996;1998), foram publicadas na revista *Antiquity*. No presente trabalho, atribuímos a denominação “celta” às populações que habitaram as Ilhas Britânicas desde a pré-história e durante o período de dominação romana. Concordamos assim com Cunliffe (2003), que nos fala de uma arte e um sistema de crenças compartilhado, surgido a partir de uma língua em comum, e da circulação de objetos, pessoas e ideias. Ressaltamos, contudo, que as sociedades celtas

que são analisados conjuntamente ao material arqueológico. Isto ocorre, pois as fontes textuais, analisadas isoladamente, fornecem-nos informações apenas sob a perspectiva do “Outro” (grego e romano). Recorremos, assim, à Arqueologia e à análise da cultura material, resgatados em sítios arqueológicos, tais como: locais de sepultamento, assentamentos, espaços de práticas rituais e depósitos de objetos votivos na paisagem. Ou seja, a partir dos vestígios arqueológicos podemos reconstruir muito do modo de vida dessas populações.

Desta forma, a Arqueologia nos dá subsídios para compreender as relações sociais e de poder que ocorrem no interior das sociedades não letradas através da interpretação dos vestígios de cultura material. Por meio da leitura dos vestígios arqueológicos chega-se à reconstrução das atividades e ações que levaram ao estado atual do material encontrado (FUNARI, 2003:31-32).

A Arqueologia Histórica, assim, contribui amplamente com o nosso trabalho, pois ao se preocupar com questões como a interpretação arqueológica, tem como proposta uma atenção maior aos aspectos sociais, culturais, políticos e econômicos das sociedades estudadas.

Segundo Funari (2003:32), a Arqueologia nada mais é do que uma leitura, ainda que um tipo particular de leitura, na medida em que o “texto” em questão não é composto de palavras, mas de objetos concretos que passaram por modificações e foram deslocados de seu local de origem. Logo, assim como S. L. Dyson, Funari também ressalta a subjetividade no trabalho do arqueólogo – e demais pesquisadores – pois os dados encontrados e anotados devem ser interpretados, e serão, por diferentes estudiosos, que podem chegar a propor interpretações diversas (FUNARI, 2003:32). Neste sentido, com o auxílio do pós-processualismo também observamos a possibilidade de compreender o passado como uma construção social com base no olhar subjetivo do arqueólogo (STANCHI, 2008:28).

A corrente teórica pós-processual, ou interpretativa, também levanta questões acerca do simbólico e do cognitivo a partir da análise da cultura material, através da qual podemos compreender a dinâmica cultural e a mudança social ocorrida em um determinado tempo. Também é possível observar a interação e a intervenção humana no ambiente, percebida na modificação da paisagem⁷.

Da mesma forma, a epigrafia possui um importante papel em nossas pesquisas, pois a

eram heterogêneas e não estavam unidas por um poder centralizado, nem tão pouco se identificavam como pertencentes a uma etnia em comum.

⁷ Algumas considerações deste parágrafo foram retiradas do site www.historiaehistoria.com.br, publicadas no dia 18/07/2012.

partir de elementos como a grafia, o nome, as dedicatórias e a estética, podemos encontrar indícios de como os códigos romanos atuaram nas sociedades locais, como foram recebidos por estas, e de que forma os indígenas utilizaram tais códigos em seu proveito e necessidades.

A partir dessas considerações, Miller (2010) evidencia a necessidade de uma disciplina que estude as produções humanas. Segundo ele, esta disciplina consiste nos Estudos da Cultura Material, que se ocupam dos artefatos, ou seja, do mundo dos objetos criados pelos seres humanos. Miller afirma que a análise da cultura material é a melhor maneira de entender, transmitir e apreciar a humanidade (2010, p. 10).

Por cultura material entendemos os vestígios culturais (utensílios, representações artísticas, vestuário...) de uma sociedade, as produções que a representam como um todo. Cultura material é o que uma sociedade produz enquanto vivencia o cotidiano; logo, não é interessante prendermo-nos à individualidade de cada membro da sociedade estudada. O que importa, propriamente, no estudo da cultura material é a forma como aqueles utensílios e instrumentos foram empregados no desenvolvimento da sociedade, o porquê de as residências terem sido fabricadas de determinada forma, a disposição dos túmulos e os enfoques iconográficos em um cemitério, a recorrência de um estilo arquitetônico, a forma como a vegetação nativa foi parcialmente desmatada para dar lugar a plantações ou construções.

Segundo Richard Bucaille e Jean-Marie Pesez (1989), o estudo da cultura material não busca os grandes fatos, os que causam rupturas e de certa forma marcam a história. Antes de tudo, os vestígios de cultura material nos trazem o corriqueiro, o cotidiano dentro da sociedade e, por esses motivos, configura-se no estudo da coletividade, dos hábitos, dos valores e tradições da sociedade em questão. Não podemos conceber, contudo, que o estudo da cultura material – ao focar as ações recorrentes – não admita as mudanças que ocorrem graças às interações culturais, ao contrário, compreendemos que estas mudanças ocorrem também no cotidiano, muitas vezes de forma imperceptível, mas contínua, como nos mostra Bhabha (1998).

Acreditamos que através da cultura material (de forma especial na iconografia e na epigrafia que são as bases do presente trabalho) são divulgadas mensagens não verbais que dizem respeito aos hábitos, modos de vida, religiosidade e cotidiano de um determinado grupo. Utilizamos, assim, além da ideia de Baxandall (2010) em ressaltar a intenção do autor na produção da obra, o método de Bérard (1983), conjuntamente com as ideias de Aumont (1993), os quais, em nosso entendimento, complementam-se a fim de gerar uma análise mais apurada do material escolhido. Concordamos, assim, como Joly (2007:50), quando afirma que

não existe um método absoluto para análise, mas opções a serem feitas ou inventadas em função dos objetos.

Consideramos, então, a imagem como uma mensagem visual, compreendida entre a expressão e a comunicação. A abordagem analítica deve levar em conta a função desta mensagem, o seu horizonte de expectativa e os seus diferentes tipos de contexto (JOLY, 2007:77). Entendemos as imagens como composições de signos, criadoras de significados. Seriam, assim, espaços de articulação de unidades formais mínimas, segundo uma lógica, gerando sistemas comunicativos (SCHIMITT-PANTEL; THELAMON, 1983; BERÁRD, 1983).

Bérard compreende as imagens como narrativas que abordam questões do cotidiano através da união de elementos estáveis e constantes presentes na sociedade em questão. Estes elementos se articulam na imagem para gerar uma mensagem, logo, entendemos as imagens como sistemas de signos criadores de significados (THEML, 1998, p.307). Podemos afirmar, então, que as imagens são formadas por elementos individualizáveis que, articulados de acordo com princípios ordenadores, criam sentido e fazem comunicar um significado (REDE, 1993). Esses elementos que, como vimos, fazem parte do cotidiano, são familiares e comuns às vivências dos membros dessa sociedade e, por isso, quando unidos na imagem querem dizer algo, transmitem uma mensagem reconhecível e inteligível que faz sentido para os membros da comunidade que compartilham o mesmo referencial cultural.

Admitimos, assim, que na análise das imagens nada deve ser ignorado, cada detalhe deve ser explorado, pois “a obra de arte é sempre heterogênea, associando e combinando fragmentos, que ao nível da representação se inserem em conjuntos de variadas experiências” (FRANCASTELL, 1993:25).

Complementando essa ideia, Aumont (1993) afirma que as imagens são construídas pelo “olhar” humano a partir de um dispositivo, que pode ser uma pintura, uma fotografia, um filme, ou como em nosso caso particular, a iconografia. Para o autor, a imagem só existe e possui sentido se for vista, ou seja, se há interação entre o que foi produzido e seu observador/espectador, pois este é seu objetivo primário. Segundo Funari (2003), os objetos (e também as imagens) são indicativos das relações sociais nas quais foram produzidos e apropriados. Logo, os artefatos tem uma função primária (uma utilidade prática), mas também funções secundárias (simbólicas).

Aumont propõe que é possível encontrar três aspectos de valores no corpus iconográfico: *um valor de representação*, no qual as imagens representam coisas concretas;

um valor simbólico, onde a imagem, simbólica, representa coisas abstratas, cujo valor é dado de forma pragmática e depende da aceitabilidade social dos símbolos representados; e *um valor de signo*, quando a imagem representa um conteúdo cujos caracteres não são visualmente refletidos por ela.

Aumont, ainda afirma que é possível identificar três modos (funções) referentes à iconografia: *o modo Simbólico*, que é encontrado na iconografia mítico-religiosa e permite acesso às esferas do sagrado pela manifestação mais ou menos direta da divindade (monarca ou deus) como expressão da legitimidade do poder; *o modo Epistemológico*, quando a imagem traz informações (visuais) sobre o mundo que pode ser conhecido, inclusive, em alguns de seus aspectos não visuais; e *o modo Estético*, no qual a imagem é destinada a agradar seu espectador, podendo ser através da monumentalidade, da harmonia das formas ou do material utilizado.

Dito isto, objetivamos contemplar a produção, a análise e a interpretação de imagens, bem como a compreensão do significado destas para as sociedades celtas da Britânia, antes e durante a ocupação romana de seus territórios.

1.4. Delimitando a documentação e o objeto de pesquisa

Segundo Paiva (2006), a iconografia passou a ter nos últimos anos um papel essencial dentro do campo das pesquisas históricas, sendo considerada também como registro histórico, realizado por meio de ícones, de imagens pintadas, desenhadas impressas ou imaginadas e, ainda, esculpidas, modeladas, talhadas, gravadas em material fotográfico e cinematográfico (PAIVA, 2006:17). Dessa forma, podemos considerar a iconografia como uma fonte histórica bastante rica e que traz nela contida as escolhas do produtor e todo o contexto no qual foi concebida.

Também Burke (2004) ressalta que as imagens, e a arte como um todo, podem fornecer evidências para aspectos da realidade social que os textos não abordam. Em nosso caso específico, ao lidarmos com populações ditas celtas, as quais não se ocupavam com a produção de registros escritos, nos resta apenas apelar para os textos produzidos por membros das elites grega e romana, que, seguramente escreviam para seus pares. Assim sendo, utilizar apenas tais textos como forma de compreender as sociedades da Britânia Romana, por exemplo, nos garantem, muitas vezes, uma imagem estereotipada de seus membros, moldada de acordo com os ideais Greco-romanos.

Devemos, então, abrir campo para o estudo da cultura material como forma de

compreender estas populações. A cultura material nos permite contemplar as relações cotidianas, ou seja, o compartilhamento de valores menos eruditos ou formalizados dentro de uma sociedade (REDE, 2012:139). Privilegiamos, então, como já ressaltado, as imagens religiosas das divindades denominadas *Deae Matres*, produzidas na Britânia Romana entre os séculos I e II d.C.

Desta forma, o que nos interessa com relação à iconografia e às imagens como um todo, é que são representações que integram a dimensão do real, do cotidiano, da história vivenciada. O campo icônico e figurativo influencia diretamente nossos julgamentos, nossa forma de viver, trabalhar, morar, vestir, se alimentar, expressar nossas crenças, construir nossas práticas culturais e representar o mundo em que vivemos (PAIVA, 2006:26).

Ao longo de nosso trabalho, ao apresentarmos alguns dos resultados provenientes da conquista romana da Britânia, tais como o reordenamento do espaço ao estilo romanizado e a inserção de cultos e práticas religiosas, também romanizadas, não podemos deixar de nos preocupar com as modificações para além de um sentido macro. Precisamos observar aquelas que ocorrem em um sentido microscópico, que se caracterizam por mudanças no cotidiano, nas formas de conceber a religiosidade e nos próprios modos de vida de uma sociedade bastante heterogênea que se viu inundada por uma vasta gama de elementos até certo ponto estranhos à sua vivência.

Esses questionamentos, que estão entre as principais preocupações da Teoria Pós-colonial, nos fizeram buscar vestígios que nos permitissem compreender o mundo do colonizado, seus modos de vida e suas práticas culturais frente à entrada do colonizador, suas respostas à nova ordem e os processos pelos quais passaram as sociedades envolvidas nos contatos interculturais nos anos subsequentes à conquista. Ademais, procuramos, também, pensar a existência dos diferentes estratos sociais dessas populações colonizadas, que são tão heterogêneos quanto as demais populações celtas em geral e seus próprios colonizadores.

Passamos, assim, a conceber o papel ativo das populações locais, as quais contribuíram em grande parte nas situações de contato com o colonizador. Percebemos que as imagens – produzidas essencialmente pelas sociedades locais ou ainda por setores subalternos desta nova sociedade em construção – nos auxiliam a compreender o papel dos indígenas na formação de culturas híbridas.

Concordamos com Joly (2007:29) acerca do caráter ambíguo da imagem, que pode ser tudo e também o seu contrário – visual e imaterial, fabricada e natural, real e virtual, móvel e imóvel, sagrada e profana, antiga e contemporânea, ligada à vida e à morte, analógica,

comparativa, convencional, expressiva, construtora e desconstrutora, benéfica e ameaçadora. Ademais, o que no contexto deste trabalho faz-se importante, a imagem pode servir também como instrumento de intercessão entre o homem e o mundo, intermediária com o além, com o sagrado e a morte (JOLY, 2007:67) – contudo esta imagem polimorfa não impede a sua utilização nem a sua compreensão.

Cabe lembrar, também, que as imagens não devem ser entendidas como verdades absolutas de uma realidade passada ou presente. Devemos compreender as imagens como fontes que são, e, como tal, foram construídas por um produtor, com certos propósitos e direcionadas a receptores que as interpretam de acordo com seus referenciais – sejam eles contemporâneos à época de produção da imagem ou não. Logo, as imagens não são retratos fiéis da realidade, mas são o resultado de escolhas, seleções e olhares de seus produtores e dos demais agentes que estavam envolvidos com sua produção (PAIVA, 2006:20).

Segundo Burke, precisamos ter em mente que as imagens não nos dão acesso ao mundo social diretamente, mas nos possibilitam entrar em contato com as visões contemporâneas ao mundo no qual foram produzidas. A distorção da realidade, por exemplo, que muitas vezes é utilizada por artistas em suas obras, pode em um primeiro momento dificultar o entendimento do período em que a obra foi produzida; já em um segundo momento, quando melhor analisada, pode apresentar aspectos ocultos, como mentalidades, ideologias e identidades (BURKE, 2004).

Como nos mostra Joly (2007:30), para compreendermos as imagens, a sua especificidade, assim como as mensagens que elas veiculam, é necessário um esforço mínimo de análise. Para tanto, é preciso saber com o que se está lidando e a razão de fazê-lo. Classificamos, assim, a imagem como um objeto secundário em relação a outro objeto que ela representa, enquanto a iconografia é a imagem registrada e a representação por meio da imagem (PAIVA, 2006).

A imagem está na categoria das representações, se ela se assemelha é porque ela não é a própria “coisa”. A sua função é de evocar e significar outra coisa, que não ela própria, utilizando o processo da similitude (JOLY, 2007:43). As imagens, então, não podem ser consideradas um “retrato fiel” da realidade, mas sim uma construção desta, feita pelo produtor da imagem. Paiva (2006) ressalta que apesar da iconografia ter o poder de representar um período, esta não pode ser vista como a própria realidade, pois está carregada do referencial cultural e da visão de mundo de seu produtor.

Logo, devemos sempre considerar que a produção da imagem depende da ação de um

sujeito e de observadores, que a interpretam de formas diferenciadas, de acordo com seus valores culturais e com a sua época. Sendo assim, concebemos as imagens como discursos ou mensagens, produzidas por um emissor para um receptor. A mensagem, por sua vez, é compreendida pela divulgação de símbolos que fazem sentido em um dado contexto cultural.

Como já ressaltamos, para que o trabalho com as representações iconográficas e epigráficas auxiliem em nossa pesquisa, precisamos responder algumas perguntas: como e onde a imagem foi produzida, quem a produziu e para quem esta foi produzida, o porquê de sua produção e de que forma foi produzida. Isto se dá, porque devemos ter em mente que o material que analisamos é fruto do trabalho de artesãos, encomendado por indivíduos, que inseridos em determinados contextos políticos e sociais, podem interferir na criação, produção e circulação dessa iconografia.

A documentação que analisamos é produzida durante os primeiros séculos de dominação romana da Britânia, mais precisamente, entre os séculos I e II d.C. É preciso ressaltar que esta dominação foi sedimentada, em muitos momentos, de forma não coercitiva, por meio de mecanismos que permeavam a divulgação de símbolos culturais e de religiosidade. Além disso, os “romanos” que habitaram a Britânia no período de dominação eram, principalmente, membros de legiões vindos de outras províncias. Logo, as práticas culturais e religiosas levadas por estas, já haviam passado por ressignificações e, por isso, já eram híbridas.

Acreditamos, assim, que composição heterogênea do Império Romano (diversas províncias com populações distintas e, em muitos casos, também heterogêneas) levou à necessidade da criação de mecanismos de integração de sua diversidade cultural, o que se deu por meio de práticas de domínio não coercitivas. Verificamos a tentativa de estabelecer um código cultural comum, que fosse acessível e que pudesse ser compartilhado por todos os habitantes do Império. A reorganização espacial e política das regiões conquistadas, bem como a política religiosa romana, constituíram mecanismos importantes de integração.

Da mesma forma, ao analisarmos os achados de cultura material, os quais nos fornecem dados interessantes para repensarmos as relações entre Roma e suas províncias, buscamos o ponto de vista das populações locais. Percebemos que estas não permaneceram passivas à dominação romana, mas participaram ativamente da construção de uma cultura romano-bretã a partir de adoções e ressignificações de elementos da cultura do dominante, bem como permanências de elementos de seu próprio referencial cultural.

Segundo Câmara (2008), o estudo da cultura material nos permite conhecer algumas

características das práticas de religiosidade das sociedades antigas. A partir de seu trabalho com a Arqueologia Cognitiva e os avanços da Arqueologia Pós-processual, tem-se buscado indicadores na cultura material para a religião e para as ações rituais e como interpretar estes símbolos (CÂMARA, 2008:18-19). Tacla (2011:87) também ressalta que os estudos das religiosidades pré e proto-históricas tem recebido grande colaboração dos avanços das pesquisas arqueológicas, sobretudo aquelas ligadas ao estudo da paisagem e do ritual.

Assim sendo, acreditamos que a entrada de “formas” da cultura e da religião “romanas” não anularam práticas locais. Ao contrário, estas foram ressignificadas a fim de atender às novas necessidades que se apresentavam às sociedades conquistadas. Nosso objetivo, então, é compreender a dinâmica social romano-bretã.

Ao compreender as representações imagéticas e iconográficas como transmissoras de mensagens – estas são produzidas a fim de comunicar uma mensagem a ser compreendida pelos membros de uma sociedade ou grupo – consideramo-las suportes de informações importantes sobre as sociedades que as produziram e suas práticas culturais. Elas abordam questões do cotidiano e podem ser compreendidas como narrativas que fazem sentido em um determinado contexto cultural. Dessa forma, para as imagens objetivamos analisar cada um dos elementos presentes nas mesmas, a fim de detectarmos permanências, modificações, inovações, ou seja, a hibridização.

A Britânia da Idade do Ferro, por exemplo, é caracterizada pela escassa quantidade de imagens. Não existiam representações das divindades nos mesmos padrões iconográficos das sociedades grega e romana. Sendo apenas após a conquista que passamos a observar uma produção mais significativa de imagens das divindades, representadas antropomorficamente. A partir de então, as imagens passam a nos dar uma ideia de como os deuses passaram a ser vistos e cultuados. Da mesma forma, os artesãos locais tiveram de se adequar às novas demandas, às novas formas de arte (pintura de murais e mosaicos) e à introdução de novos materiais, como, por exemplo, zinco e chumbo (GREEN, 2007:27).

Como nos mostra Green (1997; 2004), o culto às *Deae Matres* atingiu sua maturidade apenas no período romano, quando estas passaram a ter uma representação física. Porém, o culto a estas divindades permaneceu basicamente indígena. Assim sendo, apesar de ganharem uma iconografia representativa e alguns atributos de divindades clássicas (*patra* e cornucópia), bem como nomes latinos (*matres/matronae*), estas divindades mantiveram suas propriedades originais (cura, fertilidade, maternidade, proteção para a vida e pós-morte), bem como suas imagens que, ainda que sob contornos Greco-romanos, mantiveram o triplismo,

uma de suas principais características.

Para Green (2004) a adesão de tais imagens não aponta uma mudança na concepção de divindade, tampouco na forma de crença, mas a inserção e associação de novos elementos aos rituais e crenças já existentes, de modo a representar formas de resistência ou estratégias políticas. As imagens passam a ser entendidas como ferramentas utilizadas tanto por indígenas quanto por agentes coloniais, na tentativa de disseminar mensagens específicas relacionadas a poder, política, identidade, unidade e dissensão (GREEN, 2004, p.229).

De acordo com Webster (2003), o simples fato de produzir imagens ou inscrições de divindades locais demonstra a permanência destas. Ao mesmo tempo esta manutenção pode ser interpretada como uma resistência à dominação. Webster faz uso do conceito de “adaptação resistente” para explicar uma dinâmica simultânea de resistência/ adaptação/ aceitação à entrada da cultura do colonizador. Segundo a autora, a resistência não pode ser percebida pelo colonizador, pois se utiliza de sua própria rede de significados (CÂMARA, 2008); ou seja, no caso das imagens, se utiliza de elementos familiares ao colonizador, que serão modificados na configuração da imagem a fim de se adequarem aos anseios do colonizado.

Do mesmo modo, Green (2004) argumenta que a construção de sistemas alternativos, como a utilização de novas tecnologias e o acréscimo de hábitos iconográficos e epigráficos, foram respostas à imposição ou à introdução da crença do colonizador. Visto que muitas das representações, usando a forma de arte romana, retratam divindades totalmente celtas em seu caráter. Por outro lado, a autora também afirma que a adoção de formas de expressão romanas significa que a percepção dos celtas do sobrenatural se definiu com mais clareza (GREEN, 2007). Segundo ela, a interação entre as culturas romana e indígena produziu uma nova tradição híbrida celto-romana, a partir do equilíbrio entre elementos romanos e locais pré-existentes. Desta forma, Green (2007) aponta para uma mescla entre crença e arte romana e céltica.

Concordamos com a teoria de Bhabha (1998) acerca da construção cotidiana da cultura e da identidade por meio da vivência e da convivência contínua com novos elementos. Acreditamos que esta construção implica escolhas, as quais são feitas pelos produtores da imagem e por quem as encomenda. É neste ponto que concebemos a hibridização, que não é pura e simplesmente a adição e rejeição de elementos, mas sim a configuração de algo novo de novas formas de culto e uma nova forma de conceber as divindades.

A partir da inserção da prática de produção de iconografia religiosa, observamos

algumas variações interessantes que marcam a produção local como uma inovação. A estatuária romana foi parcialmente apropriada e trabalhada utilizando técnicas locais, de acordo com práticas locais. Porém as produções provinciais não se ajustaram completamente aos padrões romanos. Ao invés disso, recriaram os itens romanizados parcialmente, de acordo com a lógica das populações indígenas. Logo, essas novas produções fazem sentido no contexto provincial, através de uma relação entre o que elas não são e ao que elas são similares (JIMÉNEZ, 2011:117).

Para tanto, dentro dos limites desta dissertação, estudamos os resultados das interações culturais entre estas sociedades através da análise de produções iconográficas, e também de epigrafia, nas imagens das divindades conhecidas como *Deae Matres*, produzidas entre os séculos I e II d.C. na Britânia Romana. Escolhemos as *Matres* primeiramente por uma questão de interesse no que diz respeito ao culto das águas céltico, pela manifestação tripla destas divindades, que nos suscita alguns questionamentos interessantes e também para adequar a pesquisa ao período de dois anos proposto para a conclusão do mestrado.

As *Matres* eram divindades maternais, intimamente relacionadas à fertilidade, não apenas da terra, mas também à fertilidade dos seres vivos e dos seres humanos. Também eram cultuadas por seu poder curativo, estando também aí sua ligação com o culto das águas. Seus atributos principais seguem essa mesma temática, sendo as *Matres*, em sua maioria, representadas portando pães, bolos, frutas, crianças e também aspergindo água. Estas divindades também eram usualmente representadas em sua forma tripla, o que poderia significar a intensificação dos poderes de uma divindade, a representação de três divindades distintas (o que pode ser percebido pelas diferenças nas vestimentas e atributos das deusas que compõem a representação tripla), ou as diferentes fases da vida das mulheres (juventude, fase adulta e velhice).

Green (2004) nos mostra que o culto às *Deae Matres* era bastante difundido no Sul da Gália, no Norte da Itália, Espanha e Britânia, e muitos de seus dedicantes eram pessoas humildes, (baixas patentes do exército, libertos e escravos). Para Green, a julgar pela escassez e das esculturas em pedra, a adoração das *Matres* não era popular entre os estratos culturais mais altos dessas sociedades. Segundo ela, a epigrafia confirma este fato ao evidenciar a identidade dos dedicantes.

Ao longo de nossa pesquisa, percebemos que na Britânia as evidências do culto às *Matres* estão dispersas e pouco preservadas, contudo, não concordamos inteiramente com Green, acerca da ausência das elites no culto. Uma exceção à regra, por exemplo, é Londres,

onde houve aparentemente um culto próspero às Deusas-Mães. Como vemos no mapa abaixo, também é possível encontrar evidências em Cirencester e Bath, além de alguns poucos exemplos no norte da Província, principalmente na região próxima à Muralha de Adriano.

Buscamos com a análise desta iconografia em especial, observar as produções subsequentes ao contato das sociedades locais (indígenas da Britânia) com o colonizador (império romano), a fim de observar as modificações presentes nas imagens, as quais em nosso entendimento são reflexos das transformações na própria religiosidade – mudanças na forma de culto; adoção de novas divindades, atributos, nomes e epítetos, por exemplo.

Mapa 1

Legenda:

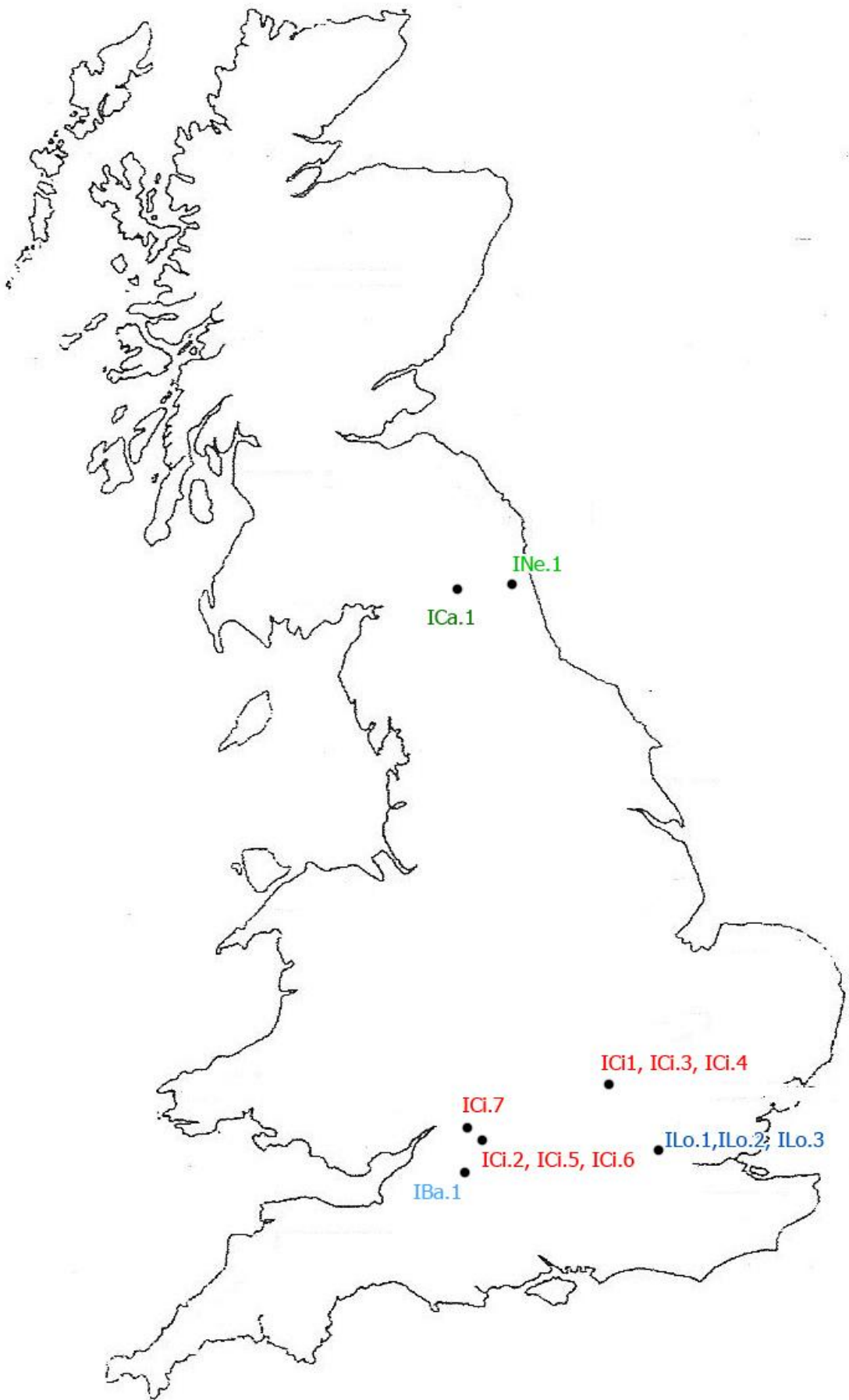
ILo.1, ILo.2 e ILo.3: Londres e proximidades;

IBa.1: Bath;

ICi.1, ICi.2, ICi.3, ICi.4, ICi.5, ICi.6 e ICi.7: Cirencester e outras regiões de Gloucestershire;

ICa.1: Muralha de Adriano, Carrawburgh;

INe.1: Muralha de Adriano, New Castle.



CAPÍTULO II – CONSIDERAÇÕES SOBRE A OCUPAÇÃO ROMANA DA BRITÂNIA: ESPAÇO E RELIGIOSIDADE

2.1. Primeiros contatos, Conquista e Consolidação

Os primeiros contatos com Roma pelas invasões de Júlio César (55 e 54 a.C.) dividiram a Britânia entre tribos aliadas e inimigas de Roma. As tribos que se tornaram aliadas (pertencentes ao sudeste) passaram a ter acesso ao comércio com o Mediterrâneo através da utilização de moedas. Muitas destas moedas, inclusive, carregavam os nomes de chefes locais, que cada vez mais demandavam artigos de luxo (vinho, azeite e *garum*⁸, além de utensílios de cerâmica como copos e vasos). Como nos aponta Davidson (2004:152), “os reinos bretões do sudeste da ilha, especialmente as tribos dos *atrebates* e *catuvellauni*, foram recebendo gradualmente a influência romana, à medida que participavam mais ativamente do intercâmbio comercial com o mundo mediterrâneo”. Apesar desses contatos prévios, foi apenas após a conquista de Cláudio (43 d.C.) que a Britânia passou a fazer parte do que podemos designar como o “sistema mundial romano”.

Foram estabelecidas com alguns chefes tribais, relações diplomáticas e amigáveis, o que auxiliou no avanço da conquista romana no interior da Ilha. Tais chefes eram reconhecidos como “reis-clientes”, que apesar de ainda pertencerem ao cenário político-religioso de suas tribos, passaram a ser clientes de Roma e tinham o dever de auxiliá-la na manutenção da paz no Império (Webster, 1993:113). Logo, um reino-cliente (como a tribo dos *icenos* e a tribo dos *atrebates*, por exemplo) tinha a liberdade de manter suas próprias leis e independência enquanto gozava da proteção conferida por Roma contra possíveis ataques externos. A existência de reis-clientes era uma característica comum no Império Romano, caracterizando uma forma de administração imperial em áreas onde ainda havia a impossibilidade (ou desinteresse) de uma anexação total (HANSON, 1997:69-70).

A ação romana na província instituiu uma nova lógica de organização espacial que se fez refletir também na organização social ao inserir membros das elites locais em um novo complexo administrativo através da obtenção da cidadania e da aquisição de cargos públicos municipais. Contudo, a Britânia manteve-se como uma das regiões mais “resistentes” à dominação romana, apresentando momentos de revolta armada, usurpações e manutenção de

⁸ O *garum* ou liquagem era um gênero de condimento muito utilizado na Antiguidade. É feito de sangue, vísceras e outras partes selecionadas do atum ou da cavala, misturadas com peixes pequenos, crustáceos e moluscos esmagados; tudo isto era deixado em salmoura ao sol durante cerca de dois meses, ou aquecido artificialmente. Extraído do site <http://ind.millenniumbcp.pt/pt/particulares> em 18/01/2014.

práticas religiosas locais. Para Millet (2005), isso se deu graças ao relativo isolamento geográfico da Britânia em relação às demais províncias do Império.

As ações de Agrícola, governador entre 77-84 d.C., relatadas por Tácito, influíram na historiografia criando imagens de uma Britânia pacificada quase que por completo, urbanizada e organizada (DAVIDSON, 2004:151). Porém, as fontes clássicas demonstram que a conquista da Britânia se realizou em um processo lento e gradual. Como nos afirma Davidson (2004), a Ilha só ganhou maior coesão durante o século II d.C.

Segundo Woolf (2001:314-315), a dominação fez com que as populações conquistadas passassem a conviver com uma nova paisagem e com novas relações sociais correspondentes às representações que integravam o projeto cultural romano. A dominação romana se fez sentir na divulgação de símbolos pertencentes à lógica imperial. Neste âmbito também podem ser incluídas a construção de templos – antes escassos na paisagem da Britânia e a mudança nas representações iconográficas das divindades, que passaram a ser representadas antropomorficamente. Algumas variações também podem ser observadas nas práticas de enterramento, já em fins do século I d.C., quando os habitantes da província passaram a utilizar a cremação como prática mais corrente.

A apropriação feita pelas populações locais de práticas culturais romanas contribuiu de forma determinante para a consolidação da conquista. Entretanto, a ressignificação dessas práticas feita pelos bretões estava diretamente ligada às características regionais e ao seu próprio referencial cultural; donde, percebe-se que “os nativos tiveram um papel ativo nesta dinâmica de ajustamento, de ressignificação e de hibridismo cultural.” (MENDES, 2007:262).

Desta forma, Davidson (2004:192) aponta que mesmo com um certo grau de padronização, com o qual eram feitas as plantas urbanas, o ordenamento das cidades e o estilo dos prédios, assim como a construção de estradas, muralhas e caminhos, não foram absolutamente homogêneos. O estilo das construções sofreu variações, dependendo, em muitos casos, das tradições locais, da situação financeira das elites, além da disponibilidade da matéria-prima encontrada.

Para Bhabha (1998), a construção da terceira cultura, ou seja, do híbrido, passa primeiro pela construção do espaço. Isso ocorre, pois ao modificar o espaço reconhecível do colonizado, o colonizador tenta introduzi-lo em seu próprio mundo, através da imposição de símbolos e códigos de seu referencial cultural. Ao mesmo tempo o colonizado se apropria de elementos que lhes são interessantes, trazendo-os para as suas atividades, inserindo-os no seu cotidiano e adequando-os às suas próprias necessidades. Esse evento cria o que Bhabha

chama de “entrelugares”, que são o resultado do cruzamento de referências interculturais.

Um exemplo típico dessas apropriações/ transformações na Britânia são os *fora*. Um *forum* romano era caracterizado por ser um complexo com vários edifícios. Já no caso específico da Britânia, o *forum* apresenta uma planta muito mais simples, consistindo em um único edifício. Também é importante destacar que os templos adjacentes ao *forum* eram quase inexistentes na Britânia e quando existiam consistiam em altares ou pequenas *cellae*. Nas cidades maiores da província, os templos de grande porte eram geralmente posteriores ao *forum*, estando sempre destacados do mesmo. Verificamos, assim, indícios de hibridização, visto que, apesar de ainda serem denominados e entendidos como *fora*, mantendo basicamente as mesmas funções⁹, estas construções assumiram características locais, adequando-se às necessidades das regiões onde foram construídas. Entretanto não nos alongaremos muito nessa questão, pois não caracteriza o objetivo central de nosso trabalho. Deteremo-nos mais adiante em analisar as representações iconográficas de cunho religioso, as quais também apresentam um caráter híbrido marcante.

Os prédios, os monumentos e a arquitetura como um todo eram um importante meio de comunicação entre o Império e as províncias, transmitindo, como ressalta Davidson (2004), ideais de eternidade, universalidade e poder. Cabe ressaltar aqui que a grande extensão territorial, bem como a diversidade cultural do Império Romano, levou à necessidade da criação de mecanismos de integração das áreas conquistadas. Verificamos, assim, a tentativa de se estabelecer um código cultural em comum que fosse acessível e que pudesse ser compartilhado por todos os habitantes do Império. A reorganização espacial das províncias e a política religiosa romana, pautada na “tolerância” de práticas locais, representam alguns desses mecanismos.

Ressaltamos, assim, que as pessoas que habitavam o Império Romano (em seu contexto amplo, levando em consideração suas diversas províncias, bem como sua diversidade local) experimentavam o poder visualmente, a partir de elementos como a arte, monumentos, rituais religiosos, vestuário, cerimoniais, entre outros (OLSON, 2008:5). Todos esses elementos e símbolos visuais auxiliam inclusive na manutenção das hierarquias.

Desta forma, a dominação da província não ocorreu apenas de forma coercitiva, através da força e poderio militar. Como afirma Said (1995:38), a luta pela hegemonia e pela sua manutenção, não se restringe a soldados e armas, mas abrangem também ideias, formas, imagens e representações, sustentadas por potentes formações ideológicas que consolidam a

⁹ Geralmente os *fora* eram locais onde se realizavam cerimônias, eleições, discursos públicos, além de ser o centro dos assuntos comerciais, servindo como mercado.

autoridade. Os processos de Romanização, assim, também foram facilitados pela constante presença do poder imperial e pela construção de um espaço social privilegiado que congregasse diversos símbolos que conseguissem seduzir as sociedades locais a segui-los e compartilhá-los (Mendes; Araújo, 2007:263).

A *ciuitas* foi este espaço privilegiado, propício para concentrar populações e controlar os fluxos de pessoas, mercadorias e moedas, visto que suas construções geravam um reordenamento visual e espacial que auxiliava na criação de elementos em comum em todas as regiões do Império, inserindo os habitantes das províncias no modelo e lógica romanos. Dessa forma, a cidade romana ou *ciuitas* era a principal forma de difundir a *Humanitas*¹⁰. Nesse sentido, compreendemos que o discurso hegemônico de Roma foi construído em meio a noções de barbárie e civilização (*Humanitas*). As representações que colocam o “Outro” como o bárbaro, desprovido de cultura, só são viáveis se este for diferente o bastante para justificar sua posição de subordinação. A partir desta ideia, caberia ao “civilizado” organizar e criar um espaço propício à disseminação da cultura, iniciado através do processo de conquista territorial (JIMÉNEZ, 2011:117).

A construção de estradas e pontes é uma das primeiras obras de infra-estrutura e ocorre de maneira concomitante à conquista, visto que facilitam o deslocamento das tropas. Além de permitir a locomoção de tropas de defesa, comerciantes e suprimentos, possibilitava também a criação de uma rede fiscal eficiente para o recolhimento dos impostos. Ademais, também foi construído nas *ciuitates* um complexo com *forum*, templo e basílica (com algumas particularidades, já explicitadas anteriormente), além de aquedutos para a distribuição de água.

Segundo Davidson (2004), a intervenção no espaço comunicava visualmente a hegemonia do Império, prescrevendo condutas e estabelecendo símbolos que fossem reconhecidos em todas as regiões. As cidades eram organizadas a partir de uma hierarquia no interior da província e cada cidade possuía seu estatuto sócio-jurídico, definido pela quantidade de instituições romanas que possuísse. As cidades, assim, variavam de acordo com o seu posicionamento perante o governo provincial.

As colônias, por exemplo, consistiam em cidades de padrão romano, habitadas por veteranos do exército imigrante que possuíam a cidadania completa, e sua administração

¹⁰ Podemos relacionar o termo à ideia de civilização, sendo este 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 consagrado pela tradição dos ancestrais (MENDES, 2007:278).

reproduzia a base da organização institucional romana (Mendes, 2006:243). As colônias eram fundadas na Britânia como parte de uma política imperial de difusão da cultura romana, garantindo um exemplo de *modus vivendi* às comunidades vizinhas, além de proteção territorial a partir do assentamento de veteranos das legiões (WACHER, 1976:17). As colônias serviam, ainda, como centros administrativos das províncias.

Segundo Hingley (2006:70), a colônia estabelecida em *Camulodunum* – atual Colchester – foi construída exatamente nos padrões arquitetônicos romanos e contava com o maior templo e o maior teatro da província da Britânia. A colônia se tornou o centro do governo local, além de possuir estradas pavimentadas e um complexo com fórum e basílica. O templo de Cláudio encontrado em *Camulodunum* indica que a cidade operava como centro do Culto Imperial na província antes da revolta de Boudicca entre os anos 60 e 61 d.C. Outras colônias formadas na Britânia foram *Lindum* (Lincoln) e *Eboracum* (York) na região norte, e *Glevum* (Gloucester) na região oeste (BENNETT, 2001:9; WACHER, 1976:22-23).

Os *municipia* eram assentamentos locais preexistentes que passaram a ser organizados sob o modelo romano. Os *municipia*, embora estivessem sob a autoridade romana, preservaram certo grau de autonomia em seus costumes locais e administração. Possuíam, contudo, encargos financeiros e militares com Roma. As reconstruções feitas de *Verulamium* – atual Saint Alban – indicam que esta se tratava de um *municipium latinum*, provavelmente o único da Britânia. De acordo com Hingley (2006:90), as evidências de escavações indicam que a elite de *Verulamium* recebeu a cidadania romana e mantinha um bom relacionamento com a metrópole, estabelecendo-se como uma cidade próspera durante os anos de conquista.

Ademais, Hingley (2006:83) ressalta ainda que *Londinium* – atual Londres – era um importante centro comercial. Inicialmente, nesta cidade não existiam muitos assentamentos romanos, nem evidências de uma ocupação pré-romana, sendo alguns poucos e pequenos sítios encontrados ao sul do rio Tâmisa. Este rio era um importante meio de comunicação e de troca entre populações próximas à região sul das Ilhas. Além disso, a circulação de pessoas também era facilitada pelo amplo sistema de estradas. Igualmente, havia algumas indústrias de produção de cerâmica, além de um sistema de distribuição de água encanada durante o primeiro século, entretanto não foram encontrados prédios públicos ou de grande porte até a segunda metade do século I d.C.

Londinium provavelmente foi um *municipium romanum* enquanto que *Verulamium* foi um *municipium latinum*. Assim como o *municipium latinum*, os *municipia romana* eram originados de núcleos indígenas e gozavam de autonomia administrativa. Contudo,

diferentemente do primeiro, também contavam com os direitos e os privilégios da cidadania completa (BENNETT, 2001:11-12). A partir do segundo século já tinham sido construídos na cidade um grande *forum*, um anfiteatro, um palácio e um forte, fazendo com que *Londinium*, que já contava com uma localização privilegiada, ascendesse e se tornasse um dos mais bem sucedidos assentamentos estabelecidos na Britânia, se tornando, assim, a capital da província.

Inicialmente, a ocupação espacial ocorreu fora dos “padrões romanos”, dividida entre assentamentos militares (nas áreas hostis à conquista) e reinos-clientes (já mencionados), pois os colonizadores se depararam com uma estrutura tribal rural dominada por uma elite guerreira que dividia o território em diferentes reinos (tribos). Logo, as novas disposições urbanas, que foram sendo instaladas no decorrer do processo de ocupação diferiam bastante da organização anterior, que consistiam em *hillforts*¹¹ bem desenvolvidos e pequenos assentamentos no sudeste; pequenos assentamentos e grandes aglomerações em Midlands e East Anglia; e *hillforts*, fazendas e assentamentos reclusos (fechados), no norte da Ilha, Escócia e País de Gales (GARROW; GOSDEN, 2012:28-29).

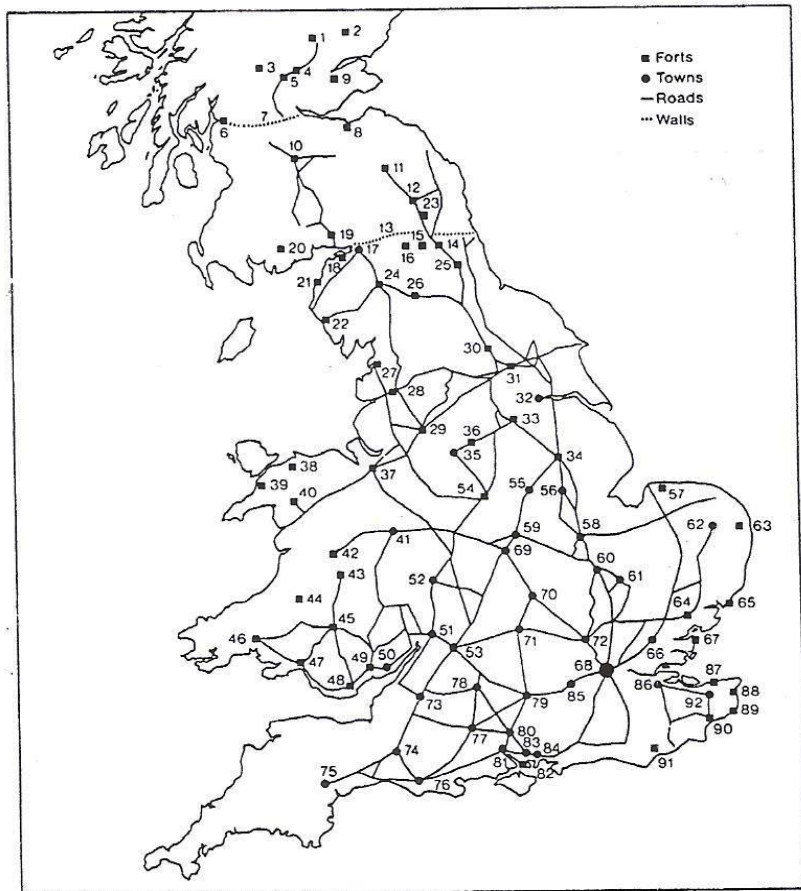
No mapa a seguir podemos ver as cidades, os fortes e os caminhos que foram criados durante o período de ocupação romana da Britânia (Mapa 2):

¹¹ *Hillforts* eram assentamentos fortificados localizados em topo de colina. Segundo Cunliffe (1997) eram residências da elite. Com a expansão do comércio, os artigos de luxo do Mediterrâneo se tornaram cada vez mais acessíveis e disponíveis para as elites locais; neste período, os *hillforts* cresceram em tamanho e complexidade, pois se tornaram por volta do século II a.C., centros de atividades sociais, econômicas e políticas, sendo também centros de atividades rituais. Essa concentração de atividades pode denotar uma centralidade na chefia de alguns territórios da Britânia (principalmente da região sudeste), facilitando acordos posteriores entre Roma e os chefes locais. Vale destacar que há uma grande contenda a respeito da interpretação dos *hillforts* (vide HILL 1995, ARMIT 2007, KARL 2008). No período pré-romano, com o fortalecimento das lideranças no sul da Britânia e aumento das interações com o Continente, tem-se o surgimento dos chamados *oppida* (Cf. Woolf). Contudo, é preciso ressaltar que os *hillforts* não desapareceram ante o desenvolvimento dos *oppida*. Alguns *hillforts* permaneceram em uso até a conquista romana.

The chief towns, forts and roads of Roman Britain. N.B. Some towns started their lives as forts, but this development is not shown on the map.

- 1 Pinnata Castra (Inchtuthil)
- 2 (Cardean)
- 3 (Dalginross)
- 4 (Strageath)
- 5 (Ardoch)
- 6 (Old Kilpatrick)
- 7 (Antonine Wall)
- 8 (Inveresk)
- 9 (Carpow)
- 10 (Castledykes)
- 11 Trimontium (Newstead)
- 12 Bremenium (High Rochester)
- 13 (Hadrian's Wall)
- 14 Corstopitum (Corbridge)
- 15 Vercovicium (Housesteads)
- 16 Vindolanda (Chesterholm)
- 17 Luguvalium (Carlisle)
- 18 Maia (Bowness)
- 19 Blatobulgium (Birrens)
- 20 (Glenlochar)
- 21 Alauna (Maryport)
- 22 Glanvanta (Ravenglass)
- 23 Habitancum (Risingham)
- 24 Brocavum (Brougham)
- 25 Longovicum (Lanchester)
- 26 Verterae (Brough)
- 27 (Lancaster)
- 28 Bremetennacum (Ribchester)
- 29 Mamucium (Manchester)
- 30 Isurium (Aldborough)
- 31 Eboracum (York) colonia
- 32 Petuaria (Brough)
- 33 Danum (Doncaster)
- 34 Lindum (Lincoln) colonia
- 35 Aquae Arnemetiae (Buxton)

- 36 Navio (Brough, Derbyshire)
- 37 Deva (Chester)
- 38 Canovium (Caerhun)
- 39 Segontium (Caernarvon)
- 40 (Tomen-y-Mur)
- 41 Viroconium (Wroxeter)
- 42 Mediomannum (Caersws)
- 43 (Castell Collen)
- 44 (Dolaucothi) mine
- 45 Cicutio (Y Gaer)
- 46 Moridunum (Carmarthen)
- 47 Nidum (Neath)
- 48 (Cardiff)
- 49 Isca Silurum (Caerleon)
- 50 Venta Silurum (Caerwent)
- 51 Glevum (Gloucester) colonia
- 52 Salinae (Droitwich)
- 53 Corinium (Cirencester)
- 54 Derwentio (Littlechester)
- 55 Margidunum (Castle Hill)
- 56 Causennae (Ancaster)
- 57 Branodunum (Brancaester)
- 58 Durobrivae (Water Newton)
- 59 Ratae (Leicester)
- 60 Durovigutum (Godmanchester)
- 61 Durolipons (Cambridge)
- 62 Venta Icenorum (Caistor)
- 63 Gariannonum (Burgh Castle)
- 64 Camulodunum (Colchester) colonia
- 65 (Walton Castle)
- 66 Caesaromagus (Chelmsford)
- 67 Othona (Bradwell)
- 68 Londinium (London)
- 69 Venonae (High Cross)
- 70 Lactodorum (Towcester)
- 71 (Aldchester)
- 72 Verulamium (St Albans)
- 73 Aquae Sulis (Bath)
- 74 Lindinis (Ilchester)
- 75 Isca Dumnoniorum (Exeter)
- 76 Durnovaria (Dorchester)
- 77 Sorviodunum (Old Sarum)
- 78 Cunetio (Mildenhall)
- 79 Calleva (Silchester)
- 80 Venta Belgarum (Winchester)
- 81 Clausentum (Bitterne)
- 82 Portus Adurni (Portchester)
- 83 (Fishbourne) villa
- 84 Noviomagus (Chichester)
- 85 Pontes (Staines)
- 86 Durobrivae (Rochester)
- 87 Regulbium (Reculver)
- 88 Rutupiae (Richborough)
- 89 Dubris (Dover)
- 90 Lemanis (Lympne)
- 91 Anderita (Pevensy)
- 92 Durovernum (Cauterbury)



(DAVIDISON, 2004:173)

Não obstante, também havia diversos outros assentamentos locais que mantiveram suas próprias leis e características, mas estavam sujeitos à tributação e não possuíam direitos civis, políticos ou fiscais. Neste ponto, Hingley (2010:53-55) nos chama atenção para o estudo das áreas rurais da Britânia Romana e sua organização, uma vez que o campo era o local onde vivia a maior parte da população da província e onde os processos de Romanização se deram de forma menos efetiva, visto que foram mantidas as formas de assentamento locais, demonstrando que o impacto romano na Britânia não ocorreu de maneira uniforme e integral. No mapa abaixo podemos verificar os assentamentos das tribos bretãs na Idade do Ferro e ainda no período de conquista romana da província (MAPA 3):



(SANTOS, 2006:46)

Essa hierarquização das formas de assentamentos facilitava a cooptação de membros da população local que buscavam uma maior interação com Roma a fim de obter a cidadania e *status* elevado nas províncias. Através da lógica do prestígio, as autoridades imperiais visavam atrair as elites provinciais, inserindo-as em uma rede de alianças com Roma. Segundo Mendes e Araújo (2007:265), a rede de interdependências entre as elites cêntricas e locais auxiliou na consolidação da conquista também em âmbito ideológico. A formação dessas redes de relações pessoais entre as elites provinciais e o “Estado romano” agiu como um mecanismo regulador e de controle social, que proporcionou um campo de atuação política para essas elites locais, dentro da lógica imperial.

Em nosso entendimento, o interesse romano pela Britânia apresentava tanto razões políticas (ampliação das áreas de influência do Império) quanto econômicas (exploração de minérios, obtenção de bens alimentícios e escravos, além da expansão de mercados e de redes comerciais). Por esses motivos, o processo de dominação da Britânia (tal como em outras regiões conquistadas por Roma) teve como uma de suas características a forte presença de estrangeiros, tanto civis quanto militares, advindos de todas as regiões do Império.

Segundo Van Dommelen (2012:398), para que haja colonização deve haver, em primeiro lugar, um ou mais grupos de pessoas estrangeiras (colonizadores) em uma região relativamente distante do seu lugar de origem; em segundo lugar relações sócio-econômicas assimétricas entre os grupos de colonizados e colonizadores. Desta forma, Van Dommelen chama atenção para a importância dos processos de migração, bem como as particularidades dos próprios migrantes.

A primeira intervenção no espaço foi basicamente militar. As legiões que participaram do processo de conquista (*II Augusta, XIV Gemina, XX Valeria Victrix, IX Hispana*) foram estacionadas em pontos de concentração estratégicos, nos quais foram construídos fortes, a fim de que pudessem se deslocar sempre que necessário. Uma das tarefas importantes do exército era o controle das rotas de tráfego, que poderiam ser utilizadas por populações hostis para acessar o território do Império (HANEL, 2007).

Com a instalação das cidades foram implementadas também novas estruturas de governo, como autoridades, leis e órgãos (DAVIDSON, 2004:193). A autoridade máxima das cidades era o Conselho de Decuriões, que eram escolhidos entre os membros mais ricos, assim como os demais cargos altos da administração eram formados por membros das elites locais. Também participavam do governo libertos, filhos de legionários e cidadãos romanos provenientes de outras províncias (DAVIDSON, 2004:194).

Como nos mostram Garrow e Gosden (2012), com Roma vieram para a Britânia algumas unidades de produção de metais e cerâmica. Juntamente também vieram artesãos (ceramistas, ferreiros, tecelões) de várias províncias do Império e ao mesmo tempo foram abertas oficinas a fim de difundir o estilo clássico, levando os artesãos indígenas a se adequarem aos novos padrões.

Salway (1993) nos mostra que os romanos não possuíam qualquer tipo de preconceito racial, tal qual concebido pelas teorias raciais dos séculos XIX e XX. Ao invés, assumiam que qualquer indivíduo ou grupo de indivíduos seriam capazes de apreender a cultura romana. Também os próprios romanos poderiam se apropriar de elementos das culturas com as quais entravam em contato, principalmente no que diz respeito à arte e à religiosidade (SALWAY, 1993:359-360). Como afirma Beltrão (aula do dia 25/11/2013), a adoção de divindades seria uma forma de absorver outras culturas. Sendo assim, muitas das divindades cultuadas em Roma eram provenientes das crenças de outras populações, demonstrando que a “força” do Império Romano estaria nas composições que vêm de fora.

Dito isso, é importante ressaltar, que a partir do principado, muito do que chamamos “romano” provém do contato e da interação entre diferentes sociedades e culturas. Millet (2005:45-46) nos mostra que quando a Britânia foi invadida e uma administração de tipo romana foi ali estabelecida, muitos dos que vieram consolidar a ocupação não provinham exatamente da cidade de Roma, mas de diversas partes do Império e das províncias vizinhas. Desta forma, entendemos o “romano” deste período como um híbrido entre o romano, o grego, o médio oriental, o africano e uma série de outras populações.

Corroborando esta ideia, Frere (1974) já nos anos 70 observou que os agentes responsáveis pelo estabelecimento de novas práticas culturais na Britânia (soldados, colonos “romanos”, os próprios indígenas, e outros estrangeiros – mercadores, artesãos, funcionários urbanos, oficiais administrativos), estabeleceram na província uma nova sociedade que não era a sociedade mediterrânea de Roma ou Itália, mas a versão provincial desta sociedade, que auxiliou e garantiu a sobrevivência do Império (FRERE, 1974:342). Millet (2005) sugere que o relativo isolamento da Britânia permitiu que seus habitantes desenvolvessem uma nova cultura (romano-bretã), bastante característica e exclusiva. Uma cultura completamente nova na qual é impossível distinguir elementos indígenas e romanos – ou considerados romanos (MILLET, 2005:6-8).

No caso dos legionários e soldados auxiliares que fizeram parte do processo de ocupação da Ilha, estes vinham principalmente de outras províncias, tais como Gália, Espanha

e da região dos Países Baixos. Apesar de trazerem consigo o projeto de ocupação “romano” e portando uma tal identidade¹² que muitas vezes os faziam se reconhecer como romanos, suas práticas culturais (nisso também incluída a sua religiosidade) já haviam passado por apropriações e ressignificações; por isso, eram híbridas.

Nesse sentido, entendemos que essa ocupação gera uma constante troca de materiais (e aspectos culturais) que conecta diferentes regiões e populações e cria uma rede emaranhada de identidades a serem analisadas e estudadas a partir da cultura material, resultante destes encontros em determinados lugares (VAN DOMMELEN; KNAPP, 2010 *apud* SILVA, 2013:29).

A partir do exposto, percebemos que o contingente de soldados recrutados por Roma e transferidos para a Britânia, e a diversidade de suas origens, somado ao grande número de pessoas que iam para as Ilhas por diversos motivos – mercadores, artesãos, magistrados, entre outros – fez com que uma grande quantidade de cultos se propagasse por toda a província. Dentre os casos mais representativos estão o mitraísmo, o culto à Serápis e à Isis e um pouco mais tarde, o cristianismo (DAVIDSON, 2004:211), dos quais não trataremos aqui. Pretendemos, no entanto, introduzir os resultados das interações que ocorreram entre essa gama variada de práticas religiosas advindas de todas as regiões do Império, e que ao chegarem à Britânia já eram híbridas e novas, para então enveredarmos pela análise da iconografia religiosa representativa das *Deae Matres*.

2.2. Religiosidade Romano-bretã

Durante o período romano da Britânia podem ser identificados três grandes grupos de crenças religiosas: a romana clássica, a oriental e as práticas religiosas locais. As duas primeiras foram introduzidas no período da conquista (GREEN, 2003:7). Entretanto, não é possível fazer distinções nítidas entre as crenças e práticas rituais originárias da Britânia e aquelas provenientes do mundo Greco-romano. Primeiramente porque a ideia de “*Humanitas*” já estava presente nas Ilhas pelo menos cem anos antes da conquista oficial em 43 d.C., o que já trazia contribuições à religião e à cultura neste período. Em segundo lugar, porque sempre houve ligações entre a Britânia e a Gália, a qual já estava envolta nas ideologias e na cultura material do Mediterrâneo (ALDHOUSE-GREEN, 2004:193). No entanto, ALDHOUSE-

¹²Identidades étnicas são por definição subjetivas, dinâmicas e construções situacionais. Essas são construídas em redor de um corpus de clichês, estereótipos e histórias inventadas; um processo de interação entre a auto-imagem e a imagem construída pelos outros. Sendo assim, as identidades étnicas são moldadas, canalizadas e modificadas através da interação constante entre a imagem do grupo e a práxis do indivíduo, e a ação coletiva (ROYMANS, 2004:221).

GREEN ressalta que é possível identificar alguns temas religiosos, seres sobrenaturais e métodos de veneração.

Cabe ressaltar que alguns cultos chegaram à Britânia provenientes da própria Gália, trazidos, como já ressaltamos, por peregrinos, comerciantes, artistas e unidades do exército romano. Nesse ponto devemos atentar para o “profundo deslocamento social” causado pela ocupação colonial, além de reconhecer o “impacto” que a cosmologia romana causou na população da Britânia (WEBSTER, 1995; DRINKWATER, 2000 *Apud* ALDHOUSE-GREEN, 2004:194).

É pouco provável, no entanto, como vimos em Hingley (2010), que as ações imperiais fossem idênticas em todas as partes da Britânia ou ainda em todos os estratos da sociedade. Antes, em um primeiro momento, em partes mais remotas da Britânia (distantes do continente), a difusão de uma cultura “romanizada” foi pouco eficaz no que concerne a estilos de vida e práticas religiosas, sendo identificadas apenas em meio às elites locais que foram amplamente encorajadas a adotar o modo de vida romanizado, como a língua latina e o uso da toga, por exemplo (GREEN, 2003:12).

A partir da segunda metade do século I d.C., contudo, Aldhouse-Green (2004) destaca que as formas de expressar o mundo sobrenatural se tornaram mais sólidas e codificadas em uma gramática de comportamento e atitudes comuns e compartilhadas com a Gália, a Renânia, a Ibéria e com a própria Península Itálica. Isso inclui uma arquitetura sagrada, nomes de divindades e adoradores em inscrições epigráficas e a utilização de uma iconografia repetitiva que servia como uma linguagem visual de identificação religiosa. Todas essas características vieram de Roma (Aldhouse-Green, 2004:194).

Webster (1995:153) argumenta que a religiosidade romano-bretã era essencialmente céltica, recebendo apenas um verniz romano. No entanto, afirma que as perspectivas arqueológicas das divindades indígenas são amplamente derivadas do período romano-bretão. Logo, as informações que temos da religiosidade bretã pré-romana são esparsas e pouco consistentes.

Com relação à religiosidade da Britânia pré-romana, muitos trabalhos apontam para a existência de crenças anímicas e de cultos variados, geralmente associados à guerra, natureza e fertilidade (GREEN, 1995:465-466; WATTS, 2005:2). Os elementos da natureza (terra, sol, água, árvores, animais) eram investidos de significados religiosos. Cunliffe (1997:183) define a religiosidade celta como uma forma de religiosidade rica, parcial e confusa, graças as evidências disponíveis que apontam uma grande variedade de práticas.

Essa ligação com a natureza tende a demonstrar que o mundo natural não se apresenta como algo dissociado do indivíduo. Por conseguinte a paisagem está sendo construída enquanto é habitada. Ou seja, como nos mostra Tacla (2011), em um processo cotidiano a paisagem é construída de forma ritualizada, através da deposição de oferendas e dedicações às divindades, assim como na forma de inscrições ou estátuas.

Por outro lado, essas divindades não podem ser precisamente definidas, visto que não possuímos informações suficientes acerca do conjunto de deuses cultuados, suas funções ou manifestações. Tais divindades eram, em sua grande maioria, polivalentes e poliformes. Cunliffe (1997:184-185) argumenta que em um primeiro momento observamos a religiosidade celta como possuidora de infinitos deuses e deusas. Entretanto, se considerarmos os muitos nomes, atributos, títulos e epítetos inerentes a cada divindade, esse número torna-se reduzido. Ou seja, segundo o autor, ainda que existissem infinitas divindades, seria possível detectar uma estrutura binária simples na qual existiriam o masculino/tribo/céu/guerra e o feminino/local/terra/fertilidade.

Alguns autores defendem inclusive a possibilidade de uma “tendência monoteísta” na religiosidade celta (Cf. TACLA, 2001:89). Eliade (1982:144-145 *apud* TACLA, 2001:89) é um defensor dessa ideia, alegando que o panteão céltico foi criado a partir da *Interpretatio* de César e que os nomes das divindades encontrados em monumentos e inscrições eram antes epítetos e não divindades autônomas. Já Cunliffe (1997) e Aldhouse-Green (2004), argumentam em favor da individualidade encontrada nas múltiplas imagens de divindades celtas.

Green (2007) afirma que só após o contato romano-bretão passamos a ter mais dados e documentação acerca das divindades locais. Estas receberam novos atributos, porém, mantiveram características locais. Segundo a autora, a interação entre os multifacetados deuses locais e o panteão romano produziu uma cultura híbrida e nova que passou a contar com elementos de ambas as formas de religiosidade, não podendo mais ser dissociados e/ou identificados propriamente como apenas romanizados ou locais.

É importante frisar que a religião aqui não se tratava somente de crença ou apenas honrarias aos deuses, antes caracterizava uma alta complexidade que envolvia relações de poder e negociações entre grupos e indivíduos, entre a Britânia e Roma (WOOLF, 1998 *apud* ALDHOUSE-GREEN, 2004:194). Mendes (2007) ressalta que as práticas relacionadas a inclusão e não exclusão foi um dos fatores fundamentais para a reprodução do Império Romano, favorecendo a integração das províncias e atuando como mecanismos de

identificação das elites locais ao “modo de vida romano”. Entretanto, os indígenas adotaram apenas o que lhes era interessante, além de ressignificarem as práticas romanizadas de acordo com suas necessidades e realidades, ou seja, no decorrer de sua utilização e emprego cotidiano. Logo, percebemos que as populações locais tiveram um papel ativo nessa dinâmica de ajustamento, ressignificação e hibridização cultural (MENDES, 2007:262).

Desta forma, assim como o reordenamento espacial e a inserção de membros das elites locais no sistema administrativo imperial, acreditamos que também a religiosidade, por ter sido um importante aspecto da identidade cultural romana, configurou-se em um discurso de poder e uma forma de dominação não coercitiva através da apropriação, ressignificação e contribuições por parte das populações locais, de símbolos, modelos, valores e rituais.

É importante ressaltar que a religião romana era norteada por cultos e rituais que, se realizados de forma correta, poderiam garantir aos praticantes, e à comunidade como um todo, favores divinos (SCHEID, 1998:22-23). Da mesma forma, a comunidade deveria demonstrar respeito aos deuses, pois o comportamento impróprio de um único indivíduo poderia comprometer todo o grupo e a *pax deorum*¹³. Logo, percebemos que a religião romana não era apenas uma forma de satisfação pessoal, mas sim uma atividade pública de caráter cívico (BAYET, 1984:66).

Um dos cultos de grande importância durante o Império foi o Culto Imperial¹⁴. A sua difusão demonstra a associação entre religiosidade e política, apresentando-se como um fator importante de negociação entre Roma e as províncias. O Culto Imperial, assim, pode ser entendido como um instrumento de identificação e de integração das elites locais ao sistema de domínio imperial romano, ao mesmo tempo em que se adequava às necessidades e padrões das províncias, recebendo um novo formato em cada uma delas.

O Culto Imperial, ao ser adotado por diversas sociedades no interior do Império, recebeu contribuições de práticas locais, assumindo características próprias nas diferentes províncias e recebendo elementos distintos (familiares às sociedades locais) que auxiliaram na sua propagação. Em algumas localidades (como na Gália, na Galácia, e na Britânia) esse culto era realizado conjuntamente com o culto a alguma divindade indígena.

¹³ Concórdia entre homens e deuses que garantia a ordem romana (BELTRÃO, 2006:146).

¹⁴ O Culto Imperial teve início durante o Principado, como forma de instituir que ninguém poderia dispor de honrarias maiores que as de Augusto. Foram concedidas então, a este e à sua família, honras iguais as que se concediam aos deuses (SCHEID, 1998:136). Assim como os tradicionais cultos públicos, o Culto Imperial era realizado em ocasiões especiais, como o aniversário do imperador, ou para celebrar uma grande vitória, por exemplo. O *genius* do imperador era o principal objeto de culto, além de suas qualidades e poderes. O gênio de Augusto era geralmente representado como um *togatus*, tendo os traços do princeps em questão e carregando um corno de abundância e uma pátera (SCHEID, 1998:136).

Na província da Britânia a principal evidência do Culto Imperial é o templo de Cláudio, construído em *Camulodunum* (atual Colchester) e destruído durante a revolta de Boudicca entre 60 e 61 d.C. Também existem outras representações do culto diferentes da tradicional, nas quais o imperador é, muitas vezes, associado à principal divindade local assumindo a forma do casamento sagrado¹⁵ (*vide* *ECi.3/catálogo* ficha nº4).

A elite imperial considerava usual, então, que cada população tivesse suas próprias divindades e tradições religiosas, incentivando a manutenção de cultos locais, não impondo suas crenças ou práticas específicas (MENDES; OTERO, 2005:202). Essa “tolerância”, por outro lado, não se fundamentava na “benevolência”, mas possivelmente no temor em não desafiar os deuses de outras sociedades que poderiam vir a ser úteis para Roma (WEBSTER, 1995:158). Sendo assim, as divindades estrangeiras eram frequentemente incluídas nas crenças e/ou adotadas para o panteão romano, ou ainda eram associadas às divindades greco-romanas, recebendo e incluindo os nomes e epítetos destas nos seus próprios (*Interpretatio*).

Como nos mostra Webster (1997:326), o processo de *Interpretatio* ocorreu também para as populações locais, ou seja, estas também interpretaram, associaram e se apropriaram de divindades, bem como de práticas romanas. A prática do ex-voto, produções epigráficas com dedicações e os nomes das divindades, e a construção de templos, ocorreram mais intensamente no período posterior à conquista, inserindo alguns “padrões romanos” nas práticas de religiosidade bretãs. Neste sentido, Webster (1997:157) defende a ocorrência de processos de negociação, adaptação e resistência.

As maiores contribuições de Roma à religiosidade bretã pode ser percebida através da iconografia e da epigrafia, nas quais observamos esse processo de interação entre divindades e práticas locais e romanizadas. Segundo Webster, a iconografia do período pós-conquista romana na Britânia compreende três grupos principais: o primeiro é formado por divindades Greco-romanas, incluindo todas as demais adotadas por Roma; no segundo grupo estão divindades que não são reconhecidas no panteão clássico e geralmente são entendidas como “deuses celtas”; no terceiro grupo encontramos representações híbridas, ou seja, divindades romano-celtas (WEBSTER, 1997 *apud* MENDES; OTERO, 2005:202-203).

As evidências descritas acima só passaram a ser produzidas após a entrada dos romanos na Britânia. Antes da conquista não havia uma massiva produção de imagens na

¹⁵ Associações entre uma divindade masculina romana e uma divindade feminina céltica. O caso de Mercúrio e Rosmerta, por exemplo, é mais comum de associação divina deste tipo na Britânia: os dois deuses aparecem juntos num alto relevo, de forma a representar uma aliança ou “casamento” entre a divindade romana e a indígena.

província. Mesmo a construção de edifícios religiosos não ocorria nos padrões clássicos e geralmente as divindades eram cultuadas na Natureza. O que fica evidente nas representações de animais (pássaros e touros, por exemplo), que eram manifestações muito difundidas entre os celtas desde o período de *Hallstatt*¹⁶, enquanto as figuras humanas eram extremamente raras nas representações iconográficas religiosas.

Contudo, como nos mostra Green (1992), a imagética das divindades manteve muito das crenças locais. Uma divindade representada iconograficamente geralmente aparecia com seu poder expresso visualmente através da multiplicação de toda ou parte da imagem, atributo ou algum membro de seu corpo. Dentre elas, a representação tripla era a mais recorrente e também a que denotava maior poder à divindade, de forma que mesmo se houvesse uma representação dupla, quádrupla ou ainda em maior quantidade, a representação tripla transcenderia em poder qualquer outra (GREEN, 1992:169).

Isto porque, além da simples intensificação do poder da divindade, o triplismo possui um significado simbólico especial nas práticas de religiosidade celtas. O triplismo poderia ser um simbolismo para todos os múltiplos em geral, como aponta Green (1992:169). Ele não significaria o número três propriamente, mas pode ter sido escolhido por sua simetria e composição artística. Além disso, o número três era visto por essas sociedades como um símbolo de totalidade e uma exaltação das forças da natureza (GREEN, 1992:170). Segundo Green, o triplismo pode ter diversas funções. Quando a imagem é tripla e idêntica, significa intensificação dos poderes da entidade representada; se as imagens diferem ligeiramente, podem significar diferentes estações do ano e/ou períodos da vida; e onde os elementos e atributos variam, em uma imagem triplamente representada, aspectos diferentes podem estar sendo também representados.

Para Green, o triplismo era um método utilizado por artesãos ou devotos para transmitir uma mensagem dentro do simbolismo da divindade adorada. Dessa forma servia tanto para aumentar o poder da divindade quanto para honrá-la, além de adicionar um elemento mágico à própria imagem. A representação tripla, assim, era uma forma de reconhecer o poder dos deuses e seu *status* de entidades sobrenaturais, que não precisam estar em conformidade com as restrições do mundo real (GREEN, 1992:204).

Embora as divindades locais devam muito às ideias romanas de representação imagética, o triplismo, como é concebido na religiosidade celta, é estrangeiro ao mundo romano (sendo conhecido neste contexto clássico apenas nas representações das Ninfas e das

¹⁶ Ocorreu entre 750 a.C. e 450 a.C. e caracterizou a Idade do Ferro europeia. Recebeu esse nome graças ao sítio arqueológico de Hallstatt, encontrado a sudeste de Salzburgo.

Parcas), configurando-se como uma característica importante das sociedades celtas, como atesta também a Literatura Irlandesa Medieval. Na Britânia, o triplismo atingiu o seu auge nas representações das divindades femininas, principalmente as *Deae Matres*, que eram identificadas precisamente por sua forma tripla.

Essas divindades também eram, em sua essência, e como seu próprio nome afirma, divindades maternas. Elas aparecem quase sempre vestidas e o seu sexo nunca é destacado, exceto em casos em que está representada a amamentação – *Deae Nutrix* (GREEN, 1992:202-203).

Ao que tudo indica, seu culto se desenvolveu de uma prática de religiosidade ligada à fertilidade, ressaltando que as populações celtas possuíam atividades econômicas essencialmente agrárias (o que, em nosso entendimento, explica em muito as práticas religiosas que ressaltam as estações do ano e a Mãe Terra). Porém se desenvolveu para um conceito mais profundo, sendo relacionadas também à proteção e ao bem-estar em todos os aspectos da vida, além de cuidar do pós-morte.

Essas “funções” ficam visíveis em muitos dos atributos com os quais são representadas. Desta forma, observamos seu caráter maternal nas representações em que aparecem acompanhadas de crianças e bebês (muitas vezes sendo amamentados e/ou apaziguados). As ligações com a fertilidade são atestadas pela presença de pães, bolos, frutas, peixes, entre outros, enquanto as características relacionadas ao pós-morte são evidenciadas por atributos como cães e serpentes, entre outros animais – os quais também podem simbolizar cura e renascimento (GREEN, 1992:203).

Não apenas as *Matres*, mas as divindades femininas como um todo, ainda que conhecidas sob vários nomes, possuíam as mesmas “funções” básicas concernentes à fertilidade e à vida, mas com algumas variações. Essas deusas eram amplamente cultuadas como protetoras das vias aquáticas ou ainda como consortes de divindades masculinas. Segundo Green (1995:106), as divindades femininas eram cultuadas a fim de trazer fertilidade tanto à terra quanto aos animais e aos próprios seres humanos.

Cunliffe (1993:14) observa que as divindades femininas representavam as várias faces da Mãe Terra e muitas delas habitavam ambientes aquáticos ou úmidos. Desta forma, havia a crença que fontes, rios, lagos, pântanos, entre outros, poderiam conectar os indivíduos às divindades, permitindo a comunicação entre eles. Essa crença fica evidenciada na grande quantidade de objetos encontrados nesses meios. A fim de agradar as divindades, agradecê-las, ou obter favores como a cura de enfermidades, por exemplo, os suplicantes ofereciam

objetos caros, demonstrando sacrifício. Assim sendo, pelos meios aquáticos também era possível acessar o “Outro Mundo”, um lugar ocupado pelos deuses e espíritos dos mortos, e que existe no subterrâneo ou no além-mar (CÂMARA, 2008:19).

Cabe ressaltar que a água, em seus mais variados cursos, era fonte de veneração especial para as sociedades celtas, pois, além de ser entendida como uma fonte de vida e cura e como um meio que possibilita a locomoção, também poderia ser destrutiva, através, por exemplo, das tempestades (GREEN, 1997:138). Na tradição celta a água é o elemento fundamental da criação e no qual se processam as transformações de todos os seres vivos (GUYONVARCH; LE ROUX, 1986:384). Desta forma, encontramos muitos indícios da utilização da água e/ou de cursos d’água, bem como meios aquáticos como um todo, para fins rituais.

Por sua vez, Allason-Jones (2002) menciona que existem fortes evidências da associação entre água e cura em meio às populações celtas, pois, como também destaca Green (1995), as divindades relacionadas ao culto das águas possuíam um papel fundamental na cura e no bem-estar dos indivíduos e da sociedade. A forte ligação entre cura, regeneração e fertilidade explica o fato das divindades com atributos curativos serem femininas em sua maioria. O templo de Bath, por exemplo, era um local de cura e recuperação de enfermos graças à presença de fontes termais no local. A divindade ligada a essas fontes sagradas era conhecida por Sulis e representava o espírito da água personificado. De acordo com Green (1995:93), Sulis era percebida como parte integrante e inseparável da fonte.

Outra divindade ligada aos meios aquáticos era amplamente cultuada em Carrawburgh, no norte da Britânia, próximo à Muralha de Adriano. Ali, Coventina também representava o espírito da fonte personificado. Entretanto, apesar de habitar um meio aquático, poucas oferendas encontradas no santuário apontam para este aspecto. Allason-Jones (2002:118) afirma que Coventina era uma divindade possuidora de muitos atributos, não tendo “responsabilidades” específicas. Ao invés, seus atributos estavam relacionados a múltiplos aspectos da vida de seus dedicantes.

Da mesma forma, Watts (2005) demonstra através do número de inscrições oferecidas à Coventina, que esta possuía uma grande quantidade de dedicantes, a grande maioria membros do exército romano, pertencentes a unidades auxiliares formadas por homens originários, principalmente da região dos Países Baixos, as quais estavam estacionadas próximas à Muralha. Esses soldados buscavam proteção para as batalhas, auxílio nas campanhas e no pós-morte.

A julgar pelo grande número de inscrições encontrado, Coventina aparece como uma das mais importantes deusas aquáticas da Britânia (ALBERRO, 2004:82). Segundo Green (1995:99), é possível perceber a importância desta para os “romanos” (membros do exército) que lhe atribuíram epítetos de “*sancta*” e “*augusta*” até então não atribuídos a nenhuma divindade local. Coventina, assim, parece ter sido a única divindade da Britânia a receber estas denominações (ALLASON-JONES, 1996:112). Acreditamos que a atribuição desses epítetos à Coventina se relaciona à necessidade desses homens por proteção, visto que estavam distantes de sua terra natal e enfrentando diversas dificuldades no que diz respeito às questões da conquista da província.

DEAE SANC COVONTINE VICENTIVS PRO SALVTE SVA VLLMD

Para a santa deusa Coventina, Vicentius oferece espontaneamente, alegremente e merecidamente para
o seu bem-estar

(altar em pedra, *RIB* 1533; *ECa.12*/catálogo ficha nº38)

COVETINA AGVSTA VOTV MANIBVS SVIS SATVRNINVS FECIT GABINIVS

Para Coventina Augusta, oferecido por seus antepassados Saturninus e Gabinus fizeram isto

(incensário, *RIB* 1531; *ECa.10*/catálogo ficha nº36)

A Primeira inscrição apresentada acima parece ter sido feita por um soldado peregrino, em vista de seu nome único, ou seja, sem os *tria nomina*, apesar de *Vicentius* ser um nome latino (Allason-Jones; McKay, 1985:17).

Também na segunda inscrição acreditamos que seus dedicantes se tratam de soldados em missão, provavelmente membros de alguma tropa auxiliar e/ou soldados de baixa patente, visto que, assim como *Vicentius*, não mencionam qualquer oficialidade em sua dedicação. Corroborando essa hipótese, uma segunda inscrição feita por eles (*RIB* 1530), em outro incensário, apresenta indícios de que suas atividades eram arriscadas e lhes causavam temor, fazendo-os necessitar da intervenção dos deuses em suas missões.

GABIVNS IF EL CSI SATVRNI

Deste lado da região e dos campos infernais. Saturninus e Gabinus

(incensário, *RIB* 1530; *ECa.9*/catálogo ficha nº35)

A divindade Coventina também é descrita como deusa-ninfa e ninfa em duas epígrafes (*ECa.5*/catálogo ficha nº31; *ECa.6*/catálogo ficha nº32), provavelmente graças à sua ligação com os meios aquáticos e conseqüentemente com a cura. Allason-Jones (1996:108) destaca que próximo ao poço de Coventina foi encontrado também um santuário dedicado às ninfas e ao *genius loci*, ampliando assim as possibilidades de uma real associação entre estas entidades (Coventina e as ninfas). Esse ponto será retomado no Capítulo III durante a análise do conjunto *ICa.1*/catálogo ficha nº 55, no qual estaria representada a deusa.

Com a mesma importância, as *Matres*, ou deusas-mães, eram cultuadas quase que universalmente entre as sociedades ditas celtas (HAYWOOD, 2009:52). Segundo Green (1992:189), as evidências epigráficas e iconográficas das *Matres* podem ser encontradas desde o noroeste da Escócia até o Leste da Hungria. Contudo, as concentrações estão na Renânia, no Vale do Ródano (em Lyon) e na região da Borgonha. Henig (1984:32) destaca que apesar das *Matres*, geralmente cultuadas em trios, serem originalmente célticas, elas seriam recém-chegadas à Britânia, tendo sua representatividade importada durante o período romano, principalmente da Renânia. Isso é atestado pela ausência de nomes topográficos na região das Ilhas (GREEN, 1997:79).

Sendo assim, as evidências do culto a essas divindades na Britânia estão dispersas e relativamente pouco preservadas, o que sugere que nessa região do Império o culto às deusas-mães era pouco popular, ou ainda negligenciado pelos estratos altos da sociedade. Não só nas Ilhas, mas também no sul da Gália, no norte da Itália e na Espanha, seus dedicantes eram frequentemente, como já mencionamos, pessoas humildes, baixas patentes militares, libertos e escravos (GREEN, 1992:198-199). A epigrafia comprova este fato demonstrando que onde há evidências na Britânia, a maioria dos dedicantes identificados são soldados rasos, à exceção de Londres, onde parece ter ocorrido um culto próspero das *Matres*. Porém nessa região apenas uma epígrafe datada do século III (fora de nosso recorte temporal), mencionando-as foi encontrada, sendo mais comuns no local as representações imagéticas.

No que concerne às epígrafes, Aldhouse-Green (2004:201) menciona que o ato de “confundir” os nomes de divindades romanas com divindades indígenas era endêmico no Império Romano e pode ser entendido como um mecanismo de negociação. Isso pode fomentar alguns questionamentos acerca da existência de nomes formalizados para as divindades antes da entrada romana na região. Webster (1995) acredita que a utilização de nomes para as divindades, ainda que nomes locais, representariam o poder da palavra romana – latim e prática da epigrafia. Já Aldhouse-Green (2004) defende que estes nomes, ainda que

produzidos na presença romana, assim como a nova iconografia, representariam um desejo das sociedades locais de estabelecer uma expressão religiosa alternativa para agir como contraponto ou resistência ao estilo de vida “romanizado”.

Segundo Green (2004:195), a entrada de valores romanos na esfera cultural, social, política e religiosa da Britânia ocasionou uma certa tensão e fratura na identidade religiosa local, levando a um retorno às origens. Um exemplo é a imagem das *Suleviae* (IBa.1/catálogo ficha nº54) que, por seu estilo esquemático e abstrato, seria uma demonstração de equilíbrio entre a iconografia clássica do templo (com várias representações de Sulis, associada à Minerva) e uma estética local (GREEN 2004:202)

Segundo Henig (1984:43), o ato de fazer inscrições em pedra com os nomes das divindades representa uma mudança fundamental na forma de conceituar deuses e deusas locais. Ao que Webster (1995:156-156) rebate, afirmando que quem implantou/adotou os hábitos epigráficos foram soldados e oficiais do exército, bem como uma elite que já estava em contato com hábitos romanizados bem antes da conquista.

Contrário a isso, Webster (1995:159) acredita que as populações locais evitaram a prática da epigrafia ou empregaram-na invocando apenas os nomes de divindades indígenas. Corroborando esse fato verificamos que existem não menos que 169 inscrições epigráficas que se referem apenas a divindades não clássicas. Duas das divindades mais citadas são precisamente as deusas-mães (49 inscrições) e Coventina (14 inscrições). Estas divindades também não possuíam uma associação no panteão romano, tampouco uma mitologia escrita (WEBSTER, 1995:154-155), sendo identificadas como inteiramente locais.

Ademais, concordamos com Green (1997:80) acerca da importância das inscrições, as quais podem nos informar sobre a identidade dos dedicantes. Assim como as indicações de nomes de localidades, as inscrições podem representar tanto o local de nascimento do dedicante quanto o local onde o altar ou dedicação foram feitos.

Uma grande parte das dedicações apresentam nomes únicos, ou seja, sem os *tria nomina*, o que pode indicar que se tratam de dedicantes locais da própria Britânia, ou ainda viajantes de outras províncias, assim como soldados de regimentos auxiliares, considerados peregrinos, mas que também não possuem o *status* de cidadão pleno. Alguns destes dedicantes, como *Sulinus*, mencionam suas funções (escultor) e outros ainda marcam sua ancestralidade e seu local de origem a partir de sua filiação, como, por exemplo, *Similis* (tribo dos *cantiacorum*), e o próprio *Sulinus* (filho de *Brucetus*).

SVLE(V)IS SVLINVS BRUCETI (FILIUS) V(OTVM) SOLVIT L(IBENS) M(ERITO)

Sulinus, filho de Brucetus, cumpriu seu voto merecida e voluntariamente para as *Suleviae*
(altar em pedra, *RIB* 105; *ECi.1*/catálogo ficha nº2)

**SVLEVIS SVLINVS SCULTOR BRUCETI F(ILIVS) SACRVM F(ECIT) L(IBENS)
M(ERITO)**

Sulinus, um escultor, filho de Brucetus, fez esta oferenda, alegre e merecidamente para as
Suleviae
(altar em pedra, *RIB* 151; *EBa.1*/catálogo ficha nº6)

**MATRIBVS SVLEVIS SIMILIS ATTI F(ILIVS) CI(VIS) CANT(IVS) V(OTVM)
L(IBENS) S(OLVIT)**

Similis, filho de Attius, um homem da tribo dos *cantiacorum*, de bom grado cumpriu este voto
para as *Matres Suleviae*¹⁷
(altar em pedra, *RIB* 192; *Eco.1*/catálogo ficha nº7)

MAT SAC GEMELLVS VSLM

Gemellus cumpriu seu voto, de bom grado e merecidamente, sagrado para as Deusas-Mães
(altar em pedra, *RIB* 1033; *EBi.4*/ catálogo ficha nº21)

Outros dedicantes apresentam os *tria nomina*, o que pode demonstrar que possuíam a cidadania romana. Entretanto, podem ser estrangeiros vindos de outra província, até mesmo da própria Itália, ou ainda membros das elites locais que receberam cargos municipais ou adquiriram a cidadania por seu *status* e poder na Britânia. Um exemplo é o dedicante *Marcus Nantonius Orbiotalus*. Este homem não menciona sua posição, cargo ou oficialidade na inscrição, contudo acreditamos tratar-se de um “celta” (bretão ou gaulês) romanizado, visto que o nome *Nantonius*, que se trata do *gentio nomen*, seria a versão latinizada do céltico *Nanto*, que significa “riacho” ou “vale”, residindo aí também uma ligação com os meios aquáticos e possivelmente o motivo pelo qual o dedicante adotou este nome. Além disso, *Orbiotalus* também seria um nome de origem celta¹⁸.

¹⁷ A associação das *Suleviae* com as *Matres* pode estar relacionada com a ligação que ambas as divindades possuem com os meios aquáticos, fertilidade, cura, entre outros.

¹⁸ Informações retiradas do site <http://encyclopedie.arbre-celtique.com/nantonius-6744.htm> em 18/01/2014.

Também no caso de *Marcus Rustius Massa*, o nome *Rustius* teria uma origem celta, o que pode significar, como no caso anterior, que o dedicante era originário da própria província da Britânia.

MATRIBVS M NANTONIVS ORBIOTAL VSLM

Marcus Nantonius Orbiotalus cumpriu um voto para as *Deae Matres* merecidamente e de bom grado

(altar em pedra, *RIB* 618; *EYs.1*/catálogo ficha nº12)

MATRIBVS SVIS MARCVS RVSTIVS V S • MASSA • L M

Marcus Rustius Massa cumpre seu voto, com prazer, merecidamente e de bom grado para suas próprias *Deusas-Mães*

(altar em pedra, *RIB* 654; *EYr.2*/catálogo ficha nº15)

É importante ressaltar, contudo, que a os *tria nomina* não caracterizava a obtenção da cidadania romana, já que a maioria dos cidadãos não possuía tal direito.

Outra inscrição com os *tria nomina*, foi realizada por um soldado, *Marcus Minucius Audens*, da VI Legião *Victrix*, a qual ocupou a região de York por volta de 130 d.C. A dedicação, contudo, se torna mais interessante por ter sido feita para as *Matres* de diversas localidades. Em nosso entendimento isso evidencia que as *Matres* eram conhecidas e cultuadas em diferentes regiões do Império, além de corroborar nossa hipótese de que, conjuntamente com a locomoção de pessoas e objetos entre as províncias, ocorria também a disseminação de cultos, rituais, crenças e diferentes práticas religiosas.

MAT AF ITA GA M • MINV AVDE MIL LEG VI VIC GVBER LEG VI V S L L M

Para as *Deae Matres* africanas, italianas e gaulesas, Marcus Minucius Audens, soldado da VI Legião *Victrix* e um piloto da VI Legião cumpriu o seu voto merecidamente e de bom grado

(altar em pedra, *RIB* 653; *EYr.1*/catálogo ficha nº14)

Dedicações às Deusas-Mães de outras localidades eram recorrentes. As regiões poderiam estar definidas na inscrição, como no exemplo acima, e na epígrafe *EWi.1*/ficha nº1(abaixo), mas também as divindades poderiam aparecer sob epítetos de *Matres Ollototae*¹⁹

¹⁹ *Matres* de “todos os povos”.

(*ECh.3/ficha nº10; EBi.2/ficha nº19; EBi.3/ficha nº20*) ou *Matres Tramarinis*²⁰ (*ERs.1/ficha nº24; EBi.1/ficha nº18*). No que concerne a essas inscrições, defendemos que as dedicações podem ter sido feitas por estrangeiros referindo-se às *Matres* de seus locais de origem, ou ainda de regiões por onde passaram ou estiveram estacionados (nos casos em que foram dedicadas por membros do exército).

**MATRIB(VS) ITALIS GERMANIS GAL(LIS) BRIT(ANNIS) ANTONIVS
LUCRETIANVS B(ENE)F(ICIARIVS) C(ON)S(VLARIS) RESTITVIT**

Antonius Lucretianus, *beneficiarius consularis*, restaurou para as *Deae Matres* da Itália,
Germânia, Gália e Britânia.

(altar em pedra, *RIB 88; EWi.1/catálogo ficha nº1*)

**I O M ET MATRIBVS OLLTOTIS SIVE TRANSMARINIS POMPONIVS
DONATVS B F COS PRO SALVTE SVA ET SVORVM VSLA**²¹

Ponponius Donatus, *beneficiarius* do governo, para seu próprio bem estar e de sua casa,
cumpriu seu voto de bom grado, para Júpiter, melhor e maior e para as Deusas-Mães

Ollototae, ou de além-mar

(altar em pedra, *RIB 1030; EBi.1/catálogo ficha nº18*)

DEAB MATRIB OLOT TB CL QVINTIANVS B F COS VSLM

Tiberius Claudius Quintianus, *beneficiarius* cumpriu seu voto, de bom grado e
mercidamente, para as Deusas-Mães *Ollototae*

(altar em pedra, *RIB 1031; EBi.2/catálogo ficha nº19*)

MATRIB OLLOTO CART*OVAL MARTI VETTO GENIO LOCI LIT IXT

Regimento de Cavalaria dos *Vettones*... Para as Deusas-Mães *Ollototae*

(altar em pedra, *RIB 1032; EBi.3/catálogo ficha nº20*)

MATRIBVS TRAMARINIS IVL VICTOR VSLM

²⁰ *Matres* de “além-mar”.

²¹ Nesta inscrição podemos observar a associação/relação entre Júpiter, um deus do panteão Greco-romano e as *Deae Matres*, que representam neste contexto divindades indígenas, o que pode ser compreendido como uma modalidade do casamento divino (entre um deus clássico e uma deusa local). Também esta inscrição poderia representar uma variação do Culto Imperial, no qual o *genio* do imperador é associado a uma divindade local, visto que a dedicação se refere a *I(oui) O(ptimo) M(aximo)*.

Julius Victor cumpriu seu voto, de bom grado e merecidamente, para as *Matres* de além-mar.
(altar em pedra, *RIB* 1224; *ERs.1*/catálogo ficha nº24)

A função de *beneficiarius* também aparece com frequências nas inscrições que analisamos aqui (*EWi.1*/ficha nº1; *EBi.1*/ficha nº18; *EBi.2*/ficha nº19). Um *Beneficiarius* era um soldado que, liberado de suas funções habituais, passava a assumir alguma outra função especializada, como, por exemplo, servir funcionários do governo provincial.

Coincidentemente, todas as inscrições que encontramos que mencionam a função de *beneficiarius* também se referem às *Matres Ollototae/Tramarinis*, o que, como já destacamos, pode significar que esses indivíduos eram estrangeiros, o que também é atestado por sua participação no exército romano. Estes indivíduos, assim, buscavam cultuar as divindades de seus locais de origem e de outras províncias.

Outras funções e cargos também foram expressos por alguns dedicantes nas inscrições epigráficas, tais como tribuno (*EBi.5*/ficha nº22; *ERs.1*/ficha nº24²²) e decurião (*ERi.1*/ficha nº11). Geralmente as funções descritas estão relacionadas à oficialidade e ao comando de legiões e tropas auxiliares, como veremos em algumas inscrições dedicadas à deusa Coventina no próximo tópico deste capítulo.

DEAB MATRIB M INGENVIVS ASIATICVS DEC AL II ASTVRVM VSLM

Marcus Ingenuius Asiaticus, decurião do segundo regimento de cavalaria Asturium, cumpriu este voto para as deusas-mães, merecidamente e de bom grado.
(altar em pedra, *RIB* 586; *ERi.1*/catálogo ficha nº11)

MATRIBVS... TRIB... INST... IRI...

Para as Deusas-Mães...tribuno...sob a direção de...
(altar em pedra, *RIB* 1034; *EBi.5*/catálogo ficha nº22)

Também encontramos algumas inscrições sem a identidade de seus dedicantes. Muitas vezes isso se deve ao estado de conservação da peça, em alguns casos, por exemplo, apenas o prefixo **MATR** foi mantido, a partir do qual identificamos sua relação com as *Deae Matres*. Isso pode ser observado em *ECh.1*/ficha nº8; *EYs.2*/ficha nº13 e *EHch.1*/ficha nº25. Em outros casos, como em *ECh.2*/ficha nº9, o nome do dedicante parece não ter sido adicionado já no

²² Julius Victor seria um tribuno da tropa auxiliar *I Vangionum*, esta informação pode ser confirmadas através de outras duas inscrições feitas pelo mesmo homem, as quais podem ser encontradas em *RIB* 1208 e *RIB* 1217.

momento de confecção da epigrafe.

...] MATRE / [...] OPVS QVOD / [...] NAM RESTITVTVM EST

... à Mãe...o trabalho o qual foi restaurado após cair em ruína
(placa/laje em pedra, *RIB* 455; *ECh.1*/catálogo ficha nº8)

DEAE / MAT / RIB DO / NVM

Um presente para as deusas-mães
(altar em pedra, *RIB* 456; *ECh.2*/catálogo ficha nº9)

MATRIBVS M

Para as *deae matres* ... merecidamente
(altar em pedra, *RIB* 629; *EYs.2*/catálogo ficha nº13)

DEABVS MATRIBVS ...E...

Para as *Matres*...
(altar em pedra, *RIB* 1424; *EHch.1*/catálogo ficha nº25)

Como já explicitamos, muitas das dedicações oferecidas às *Matres*, ou ainda à Coventina, entre outras divindades (que não abordaremos aqui), foram feitas por soldados, membros das legiões ou de tropas auxiliares. Essas tropas permaneceram na Britânia durante todo o processo de conquista, auxiliando na construção dos assentamentos e disseminando traços da “cultura romana”. Tomamos conhecimento de suas identidades e posicionamento na província graças às inscrições epigráficas deixadas por seus membros.

2.3. Religiosidade e Exército Híbridos

As legiões que vieram para a Britânia em 43 d.C. foram a *II Augusta* e a *XIV Gemina*, do Exército Germano Superior; a *XX Valeria Victrix*, do Exército Germano Inferior; e a *IX Hispana*, da Panonia (BIRLEY, 2005:227). Essas legiões não permaneceram estáticas na província, pois, como nos mostra Birley (2005), se locomoviam de acordo com a necessidade de proteção e supressão de revoltas na Britânia (e outras regiões).

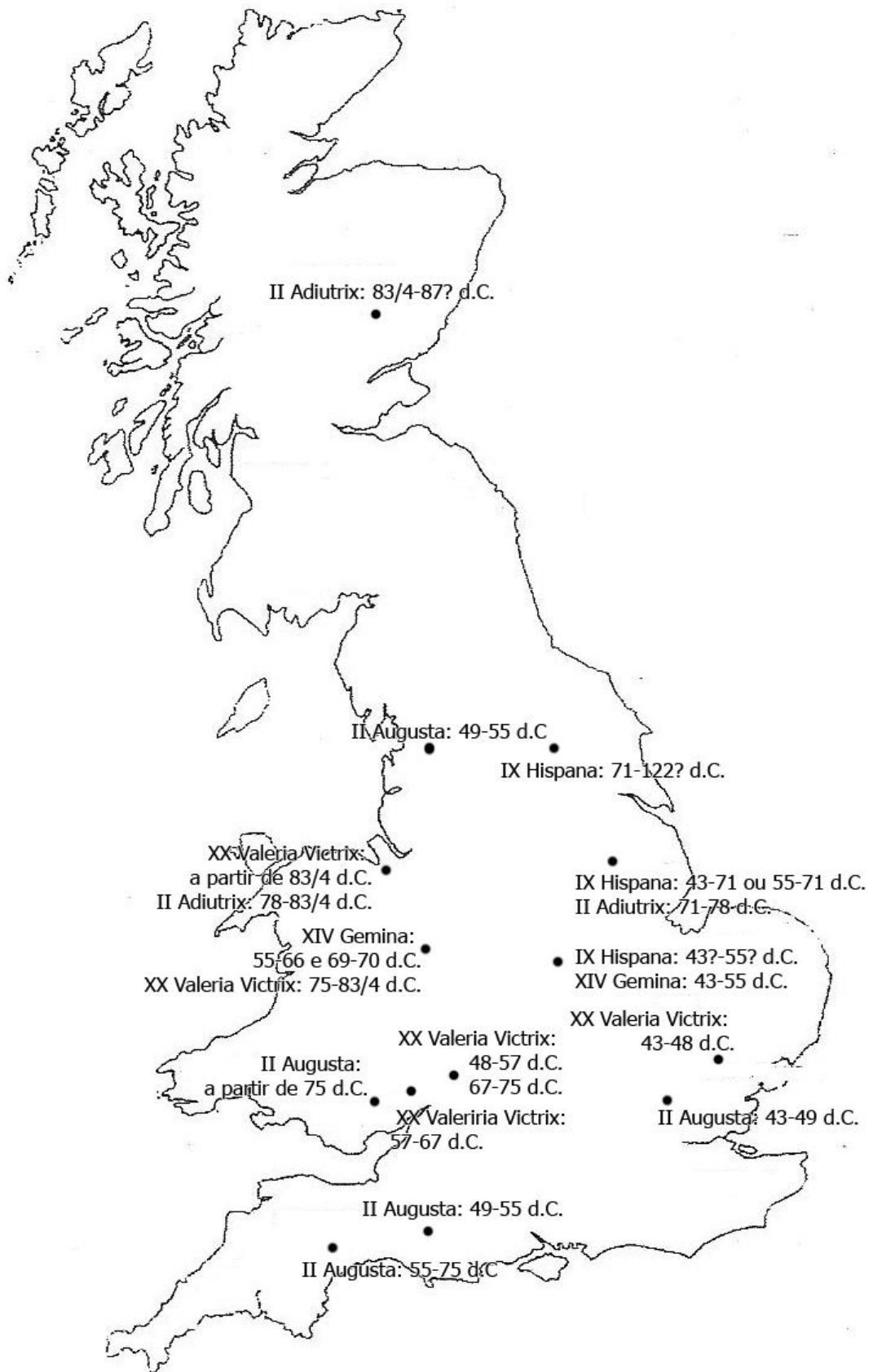
A *XIV Gemina*, por exemplo, foi retirada da Britânia por Nero entre 66 e 67 d.C. Retornou em 69 d.C., mas rapidamente se juntou às tropas romanas na região da Renânia e

não retornou mais para a Britânia. Em 71 d.C. Petillius Cerialis chegou como governador da província e trouxe consigo a recém formada *II Audiutrix*, que permaneceu na Britânia até 86 d.C. Entre 122 e 133 d.C., a Britânia contou com uma nova legião, a *VI Victrix*, que ocupou a base da *IX Hispana* em York, quando esta deixou a Britânia em 130 d.C. (BIRLEY, 2005:227)

Birley (2005:228) ainda nos mostra o posicionamento aproximado das legiões:

- *II Augusta*: Sudeste da Britânia, 43-49 d.C.; Lake Farm ou Dorchester, Dorset?, 49-55 d.C.; Exeter, 55-75 d.C.; Caerleon a partir de 75 d.C.;
- *IX Hispana*: Leicester?, 43?-55? d.C.; Lincoln, 43-71 ou 55-71 d.C.; York, 71-122? d.C.; próximo a Carlisle, 122-125? d.C.; provavelmente foi para Nijmegen na Germânia Inferior durante o governo do imperador Trajano;
- *XIV Gemina*: Leicester?, 43-55 d.C.; Wroxeter, 55-66 e 69-70 d.C.; entre 66-69 d.C. estava na Península Itálica;
- *XX Valeria Victrix*: Colchester, 43-48 d.C.; Kingsholm, Gloucester, 48-57 d.C.; Usk, 57-67 d.C.; Gloucester, 67-75 d.C.; Wroxeter, 75-83/4 d.C.; Chester, a partir de 83/4 d.C.;
- *II Adiutrix*: Lincoln, 71-78 d.C.; Chester, 78-83/4 d.C.; Inchtuthil, 83/4-87? d.C.

Abaixo segue o mapeamento das legiões com seu posicionamento (destacado acima) na província da Britânia (Mapa 4):



Além das legiões, também foram convocados para a conquista tropas auxiliares. Estas, consideradas peregrinas, adquiriam o *status* social de cidadão de segunda classe, com poucos direitos e baixos salários, estando, assim, abaixo dos legionários. Geralmente os grupos auxiliares eram recrutados entre tribos marginais. Estas eram intensamente exploradas por Roma como um terreno fértil para a obtenção de soldados relativamente baratos, dentre os quais era fácil disseminar os valores de bravura e lealdade à autoridade (ROYMANS, 2004:223).

Desta forma, segundo Roymans (2004), as unidades de soldados auxiliares eram formadas basicamente por etnias mistas, lideradas por chefes que não pertenciam às suas localidades. A única exceção eram os grupos da província fronteiriça à Gália, Bélgica e o exército vizinho dos distritos da Germânia Inferior e Germânia Superior, que eram formados por batavos. Estes mantinham o direito de suprir as tropas auxiliares com unidades étnicas homogêneas sob seus próprios comandantes. Estes grupos de batavos, oito no total, foram enviados para a Britânia durante o processo de conquista, a fim de se unirem à XIV Legião.

Os batavos eram pertencentes a uma tribo de cavaleiros e nadadores que viviam em uma ilha entre o rio Waal e o rio Reno, situados na Província Romana da Germânia Inferior (na região dos Países Baixos)²³. Esse grupo nos é particularmente interessante, pois, além de terem tido sua identidade em grande parte moldada pela interação com o mundo romano, sendo conscientemente cultivada por Roma, principalmente no que diz respeito ao exército (ROYMANS, 2004:221-223), algumas das inscrições que utilizamos em nosso trabalho, principalmente aquelas dedicadas à deusa Coventina, foram feitas por membros deste grupo.

Como aponta Stoll (2007:451), a vida militar era permeada por cultos e rituais desde seu início (*Sacramentum*, o juramento de serviço do soldado, os *auspicia* do comandante, o ritual de *lustratio* do exército, com seus sacrifícios e procissões). Os rituais, assim, para os membros do exército, tinham a função de criar, consolidar e demonstrar lealdade ao supremo comando imperial – o Culto Imperial, era o eixo da integração política que cobria todo o Império – enquanto, simultaneamente, promovia a disciplina e a emergência de uma identidade corporativa dentro de cada regimento e do exército profissional como um todo. Rituais serviam para fortalecer e ostentar poder (STOLL, 2007:451).

Segundo Bell (1997:267), os rituais são “formas pelas quais estruturamos e interpretamos o nosso mundo”, além de permitir a divulgação e difusão de traços culturais. Os membros do exército romano, por exemplo, ainda que provenientes de outras províncias, ao

²³ Informação retirada do site <http://www.roman-britain.org/military/coh1bat.htm>, em 14/01/2014.

participarem de uma determinada prática ritual eram inseridos em uma visão de mundo “romanizada”, passando a vivenciá-la e a disseminá-la. Entretanto, a partir da ideia de “tradicionalização”, utilizada por Bell, percebemos que, apesar de os rituais possuírem uma tradição, estes não permanecem imutáveis, mas recebem inovações à medida em que há o contato com novos elementos e novos símbolos. Logo, as atividades rituais sofrem transformações (inovações) para atender às demandas de uma sociedade ou de um período (no qual estão sendo empregadas).

Graças à prática do recrutamento local, somada à sua excessiva mobilidade, os soldados e regimentos eram portadores de cultura, não apenas de cultura material, mas de cultos e rituais. Não apenas da cultura e religiosidade “romanas”, mas também da cultura e da religiosidade de seus locais de origem e/ou dos locais onde permaneceram estacionados. Isso permitiu e contribuiu com a difusão de cultos que possuíam uma tradição local limitada, que puderam assim, alcançar diversas áreas do Império.

Muitas vezes distantes de suas próprias localidades, os soldados entravam em contato com um amplo espectro de ideias religiosas, visto que obrigatoriamente também passavam a manter relações com as populações locais (STOLL, 2007:466). Assim sendo, Stoll (2007:464) ressalta que os soldados eram livres para praticar qualquer culto, desde que não entrassem em conflito com a lei e com a ordem públicas. Os membros do exército não apenas adotavam novos cultos e divindades, como também transportavam aqueles com os quais estivessem mais familiarizados, levando-os inclusive para suas regiões de origem, caso retornassem (STOLL, 2007:467-468).

Corroborando esta ideia, cabe ressaltar que a adição de novos cultos e novas divindades não implicou a eliminação de crenças e cultos que já conheciam e/ou praticavam. Antes observamos a transformação destes rituais e destas práticas em algo novo. A partir da ocupação do exército romano e das relações deste com as populações locais, verificamos uma constante troca de materiais e práticas culturais diversas que levaram a um processo de emaranhamento no qual as relações entre indivíduos e “coisas” (cultura material, rituais, crenças, valores...), entre indivíduos e indivíduos e entre “coisas” e “coisas” criam e recriam a existência humana e a vida em sociedade (HODDER, 2012).

De fato, um dos cultos que se tornou extremamente popular entre os membros do exército foi o culto à deusa Coventina. As evidências numismáticas apontam para um apogeu do culto em fins do século II e início do século III d.C. (GREEN, 2004:206). Segundo Green, além de grandes somas de moedas, os dedicantes de Coventina doavam diversos objetos

personais, tais como joias e artefatos de cerâmica, bronze, entre outros. Um dos dedicantes, por exemplo, depositou no Poço de Coventina um anel dedicado às *Matres* (ALLASON-JONES; MCKAY, 1985 *apud* GREEN, 2004:206). Foram encontradas, inclusive, certa quantidade de solas de sapatos e sapatos, os quais possuem um significado funeral – dado o contexto militar da localidade no qual eram frequentes batalhas, derrotas e morte de soldados – representando, segundo Salway (1981:705 *apud* ALLASON-JONE, 1996:118), a jornada dos indivíduos para o mundo dos mortos.

Segundo Allason-Jones (1996:107), o poço fica situado em um pequeno vale a oeste do forte de Carrawburgh (Procolitia), que também possui várias fundações religiosas datadas do período romano. Durante as escavações (por volta de 1876) foi descoberto um reservatório retangular – e mais tarde uma estrutura de templo romano-bretão onde o reservatório ficava aberto para o céu – cercado algumas nascentes, provavelmente construído pelos soldados do forte.

Apesar de Coventina possuir adoradores estrangeiros (membros de unidades auxiliares do exército vindos da Alemanha e região dos Países Baixos) e apesar de o culto ter sido exportado para outras regiões (Gália e Espanha), como também ressalta Allason-Jones (1996), o grande número de inscrições encontradas no santuário de Carrawburgh assegura a sua origem no norte da Britânia (GREEN, 2004:203). Existem documentadas até então quatorze dedicações à deusa Coventina, todas encontradas próximo à Muralha de Adriano, incluindo as que foram feitas por membros de quatro unidades de infantaria auxiliar, as quais são a *V Raetorum*, a *I Batavorum*, a *I Cugernorum*, e a *I Frisiavonum*.

Dentre as inscrições apresentadas, observamos algumas variações na escrita do nome da divindade. Isso se deve, provavelmente, no fato da língua céltica ser apenas “falada” e não escrita, abrindo, assim, um grande leque no que concerne à transcrição das palavras. Contudo, pela aproximação dos radicais encontrados nas inscrições, ao que tudo indica trata-se da mesma divindade (ALLASON-JONES, 1996:108).

**DEAE COVENTINE P...ANVS MLCHO VRETORVM... VOTVM LIBES ANIMOR ET
POSIVIT**

Para deusa Coventina P... Anus, um soldado da V Raetorum, fez uma oferenda espontânea e sincera.
(altar em pedra, *RIB* 1529; *ECa.8*/catálogo ficha nº35)

DEAE COVENTINAE T D... COSCONIANVS PR COH I BAT LM

Para a deusa Coventina Titus D... Cosconianus, comandante do Grupo I Batavorum, doa espontânea e

merecidamente.

(Dedicação votiva e relevo em pedra, *RIB* 1534; *ECa.13*/catálogo ficha nº40)

COVENTIA AELIVS TERTIVS PREF COH I BAT VSLM

Para Coventina, Aelius Tertius, comandante do Grupo I Batavorum, cumpre um voto de bom grado e merecidamente

(altar em pedra, *RIB* 1535; *ECa.14*/catálogo ficha nº41)

DEAE COVENTINE COH I CVBERNORVM AVR CAMPESTER VPLA

Para a deusa Coventina, o I Grupo Cugernorum, sob Aurelius Campester, apresenta esta oferenda orgulhosa e voluntariamente.

(altar em pedra, *RIB* 1524; *ECa.3*/catálogo ficha nº30)

DE CONVETI VOT RETVLIT MAVS OPTIO CHO PFRIXIAV

Um voto foi pago por Maus, *optio* no I Grupo Frisiavonum, para a deusa Coventina

(altar em pedra, *RIB* 1523; *ECa.2*/catálogo ficha nº29)

Os demais altares dedicados à deusa não citam nenhum regimento ou grupo específico do exército. Apesar de terem a identificação de seus dedicantes, parecem se relacionar a interesses particulares ou provavelmente representam o cumprimento de um voto em agradecimento individual (*RIB* 1522, *ECa.1*/catálogo ficha nº28; *RIB* 1525, *ECa.4*/catálogo ficha nº31; *RIB* 1528, *ECa.7*/catálogo ficha nº34), pela família (*RIB* 1526; *ECa.5*/catálogo ficha nº32) ou ainda por um grupo em missão (*RIB* 1532; *ECa.11*/catálogo ficha nº38).

DEAE COVENTINAE BELLICUS VSLM

Bellicus cumpriu seu voto, merecidamente e de bom grado, para a deusa Coventina

(altar em pedra, *RIB* 1522; *ECa.1*/catálogo ficha nº28)

DIE COVENTINE ARELIVS CROTVS GERMAN

Aurelius Crotus, o germano, (fez isto), para a deusa Coventina

(altar em pedra, *RIB* 1525; *ECa.4*/catálogo ficha nº31)

DEAE NINFAE COVENTINE MADVHVS GERM POS PRO SE ET SVIS VSLM

Para deusa ninfa Coventina, Maduhus, o germano, cumpriu um voto merecidamente e de bom grado para ele e sua família

(altar em pedra, *RIB* 1526; *ECa.5*/catálogo ficha nº32)

DEAE COVEN VINOMATHVS VSLM

Vinomathus cumpriu um voto, merecidamente e de bom grado para a deusa Coventina

(altar em pedra, *RIB* 1528; *ECa.7*/catálogo ficha nº34)

DEAE COVENTINE CROTVS VT LBES SOLVI PRO M SA

Para a deusa Coventina, Crotus e seus libertos cumpriram para a saúde dos soldados

(altar em pedra, *RIB* 1532; *ECa.11*/catálogo ficha nº38)

Cabe destacar, ainda, que os dedicantes das inscrições aqui analisadas se caracterizam por serem, em sua grande maioria, advindos de províncias conquistadas por Roma; muitos deles, inclusive, se autodenominam “germanos”, marcando assim seu local de origem e identidade. Também dentre as inscrições apresentadas observamos que três delas foram feitas por comandantes de unidades (*RIB* 1524, *ECa.3*/catálogo ficha nº30; *RIB* 1534, *ECa.13*/catálogo ficha nº40; *RIB* 1535, *ECa.14*/catálogo ficha nº41), sendo interessante observar, a julgar por seus nomes, que estes também foram recrutados entre habitantes de províncias do Império Romano.

Observando as dedicações e as invocações feitas por legionários e membros das tropas auxiliares às divindades locais, observamos claramente a necessidade que os membros do exército tinham de proteção para as batalhas, além de assegurarem que receberiam auxílio no pós-morte caso as campanhas militares falhassem e fossem derrotados. Desta forma, concluímos que as divindades adquiriam atributos relacionados às necessidades de seus dedicantes, além de receberem epítetos e associações feitas também pelos dedicantes, que se relacionam aos seus pedidos e aspirações mais frequentes. Tai atribuições serão melhor analisadas a seguir, ao longo do Capítulo III.

CAPÍTULO III – ANÁLISE ICONOGRÁFICA

3.1. A produção iconográfica na Britânia – As *Deae Matres*

O artesanato, tanto a produção de imagens quanto de objetos para fins rituais e cotidianos, era uma atividade fundamental nas sociedades ditas celtas. Segundo Green (2007:27), a produção artesanal estava ligada à vida social, econômica, intelectual e religiosa destas sociedades. Como nos mostra a autora, o artesanato das populações celtas adornava uma grande variedade de objetos, tais como espadas, recipientes, torques, espelhos, entre outros, os quais poderiam também ser utilizados para fins rituais. Desta forma, o artesanato também se tratava de um veículo de expressão religiosa, sendo impressa em objetos que seriam utilizados em rituais e/ou sacrificados às divindades.

De acordo com Green (2007:18), a “arte” bretã, e celta como um todo, era aparentemente não representativa ou narrativa. Seus produtores tendiam a se distanciar do realismo, privilegiando, assim, uma forma de representação mais abstrata e esquemática. Desta maneira, suas produções tendiam quase sempre ao exagero, bem como à distorção da realidade. Isso ocorria através da utilização de dois efeitos principais: a remoção da imagem do mundo real e o aumento de seu poder visualmente (GREEN, 1997:200), o que poderia ser conseguido pela multiplicação e/ou exagero de toda a imagem ou de um elemento apenas. Tanto o exagero quanto a multiplicação serviam ao mesmo propósito: o de aumentar a potência/poder do símbolo ou da divindade em questão.

Como nos mostra Green (1997:201), essa prática de tirar a imagem do plano real e levá-la para o plano sobrenatural através de uma iconografia estilizada e abstrata, contrastava, e muito, com o estilo naturalista da iconografia Greco-romana²⁴. Contudo, não significava um estilo de composição inferior ao estilo Clássico (GREEN, 1997:205). Isso demonstra apenas que as sociedades celtas não identificavam suas divindades em termos humanos, sendo introduzido esse tipo de representação iconográfica religiosa somente após a conquista romana.

Assim sendo, atestamos que a produção estatuária religiosa da Britânia ganha maior vigor durante o período romano, quando houve um aumento na representação antropomórfica, principalmente de imagens divinas. Contudo, o estilo decorativo local não desapareceu com a

²⁴ O retrato romano, geralmente, caracterizava-se por um modelo visual que buscava a semelhança com o indivíduo retratado, como por exemplo, representações de “homens endurecidos pela batalha, envelhecidos, imberbes, com rugas, às vezes com cicatrizes faciais, com cabeças raspadas ou calvos, barbeado, olhares para frente e intensamente realista” (WELCH, 2006:9), o objetivo do artista então, seria o de incorporar os traços pessoais de cada indivíduo.

ocupação romana. Ainda que a estética “realista” Clássica tenha sido dominante nesse período, as formas de expressão indígenas continuaram a ser utilizadas na produção de cabeças exageradamente grandes, de corpos esquemáticos em algumas representações de divindades, e no próprio triplismo (GREEN, 2007:118).

Muitos dos deuses e deusas com nomes documentados em inscrições aparecem como imagens romanizadas, com roupas e penteados ao estilo Greco-romano, mas com muitos emblemas célticos. Logo, mesmo Green (2007:147) defendendo que a adoção de formas romanas de expressão significa que as percepções das sociedades celtas do sobrenatural se definiram com mais clareza, acreditamos que a adoção e a adaptação de algumas tradições estrangeiras ocorreram de forma dinâmica, sendo transformadas em algo novo, híbrido, ou seja, em elementos de uma nova cultura.

Apesar do grande fluxo de pessoas vindas do continente para habitar as Ilhas, a maioria das esculturas em pedra da Britânia foi feita por artesãos indígenas da própria província, muitos deles, contudo, permanecem anônimos até os dias de hoje (HENIG, 2003: 106). Igualmente, Green (2007:34) ressalta que alguns dos artistas desse período eram romanizados, advindos de outras regiões do Império, mas a grande maioria era local. Green (2007:40) também aponta que antes da conquista romana já existiam escolas e oficinas de artesãos nas regiões de Londres, East Anglia, Gales e Escócia; e que provavelmente alguns artesãos trabalhavam sob o sistema de patronato de chefes guerreiros desde a Idade do Ferro. Entretanto, a seu ver, todos os artesãos possuíam patronos da elite, podendo estes pertencer a diferentes grupos sociais de acordo com suas habilidades (GREEN, 2007:32-33).

Esse sistema de patronato, ao que tudo indica, se manteve durante o período romano. Inicialmente os artesãos trabalhavam para os membros do exército em oficinas dentro dos próprios fortes. Segundo Henig (2003), muitos dos trabalhos estavam sob os créditos de artesãos das regiões de Cotswold, Lincolnshire e Dorset. Alguns destes escultores parecem ter participado de oficinas em Londres e outros ainda podem ter trabalhado no forte de Caerleon (HENIG, 2003: 99).

A produção dependia em muito do criador e de seu cliente e grande parte dela provavelmente era escolha do contratante, como, por exemplo, o tema, o tamanho e o material com o qual seria feita a imagem. Isso fica notório também na produção como um todo, a partir da observação de elementos diversos, emblemas, estilos e padrões, se levarmos em conta o caráter híbrido dos indivíduos que migraram para a Britânia nos primeiros séculos de conquista. Segundo Green (2004; 2007), a utilização de uma variedade de estilos artísticos,

verificados durante o período romano, bem como um elevado grau de abstração, representam a forma consciente com a qual os artesãos indígenas produziam suas imagens, demonstrando, assim, que não adotaram passivamente e/ou completamente os novos padrões estéticos.

As divindades – *Suleviae* – encontradas em Bath (*vide catálogo, IBa.1*), por exemplo, são descritas pela autora como uma demonstração de equilíbrio entre a iconografia clássica do templo (no qual estão várias representações da deusa local *Sulis* associada à Minerva) e uma estética local (GREEN, 2004:202). Essas divindades, ao que parece, eram cultuadas não apenas em Bath, mas também em Cirencester, Colchester e Binchester, de acordo com as evidências epigráficas.

Devemos atentar também para o fato de que a escolha era muitas vezes limitada pela disponibilidade de um artesão hábil e pela existência do próprio material escolhido (HENIG, 2003:106). Com relação à matéria-prima, Henig menciona que os vestígios indicam que esta era basicamente local e que a maioria dos trabalhos eram feitos em rocha calcária. Muitas das representações das *Matres*, por exemplo, apontam nesse sentido. Podemos destacar algumas esculturas que representam essas divindades e que utilizam esse tipo de material, como, por exemplo, a maioria das imagens que utilizamos em nosso catálogo. Consideramos que isso se reflete também na disponibilidade financeira dos dedicantes que, como vimos anteriormente (no Capítulo II), pertenciam, em sua maioria, aos estratos mais humildes da sociedade e a patentes baixas do exército. A esse respeito Green (2004:106) ressalta que provavelmente as mulheres faziam oferendas menores, a maioria de objetos pessoais, e algumas dedicações eram feitas conjuntamente por um homem e uma mulher, como no exemplo abaixo:

DEABVS MATRIBVS OLLTOTIS IVL SECVNDVS ET AELIA AVGVSTINA

Julius Secundos e Aelia Agustina fizeram para as deusas-mães *Ollotatae*

(altar em arenito vermelho, RIB 574; *ECh.3/catálogo* ficha nº10)

A composição iconográfica destas divindades, as *Matres*, também nos fornece indícios de como elas eram vistas por seus dedicantes durante o período romano. A grande maioria é representada sentada de forma rígida e totalmente vestida, acreditamos que isso se deva ao seu caráter maternal, além de toda uma tradição de representação de divindades femininas entronizadas²⁵. Contudo, observamos algumas variações interessantes que passaremos a

²⁵ Essa era uma tradição iconográfica na Grécia arcaica, assim como na Etrúria. Entre as populações celtas, o único exemplar que temos antes do período romano, corresponde à estátua feminina do santuário de Vix (da transição final do período hallstattiano/início do latêniano). As demais ocorrências de estátuas em santuários

analisar aqui.

Elencamos ao todo quatorze imagens das *Deae Matres* para a análise, a grande maioria datada aproximadamente do século II d.C. Encontramos ainda algumas que não apresentavam datação específica, contudo optamos por mantê-las. De acordo com Green (2004:199), isso ocorre graças à pobre representação das *Matres* na Britânia, o que limita o estudo das imagens, diferentemente da Gália e da Germânia. Apesar dessa dificuldade, identificamos alguns grupos geográficos que correspondem a diferentes áreas da província.

No sul foram encontrados dois centros principais do culto: Londres e Cirencester, (em Gloucestershire, na região conhecida como *Corinium Dabunorum*, sendo nesta localidade a grande maioria de nossos achados). Encontramos também uma única imagem em Bath, proveniente do templo dedicado à deusa Sulis-Minerva. Nessas regiões, principalmente em Cirencester, os atributos das divindades presentes nas imagens apontam para uma forte ligação com a fertilidade, tanto da terra quanto dos animais e seres humanos, além de uma forte ligação com a água e os meios úmidos.

Já ao norte, onde também encontramos evidências, a iconografia se relaciona mais com a prosperidade em geral do que propriamente com a fertilidade/maternidade. Isso se deve à presença militar constante no norte da província desde o período de ocupação romana da Ilha, sendo a maioria de seus dedicantes homens membros do exército. Estes buscavam principalmente proteção em vários aspectos da vida, nas batalhas e também no pós-morte. Identificamos, assim, uma ocorrência na região de Carrawburgh, no poço dedicado à deusa Coventina, próximo à Muralha de Adriano e uma segunda imagem em New Castle-upon-Tyne, que não possui datação.

Green (2004:202) ainda menciona uma imagem em York – três divindades representadas sentadas e com suas mãos direitas ao redor dos seios, também estão representados na imagem juntamente a elas, adoradores e oferendas sacrificiais – e ainda Carlisle como um centro do culto a essas divindades. Segundo ela, uma das imagens encontradas nessa região constitui uma tríade de divindades que carregam uma faca, bolo e flores, respectivamente, além de cada uma delas possuir uma tigela em seus colos. Contudo, como não encontramos essas imagens, nem sua localização atual, optamos por não levá-las em consideração nesta análise.

Apesar das variações que encontramos em algumas inscrições, como, por exemplo, *Matres Olotatae*, *Matres Domesticae*, *Suleviae* ou até mesmo associações com as Parcas ou

correspondem a imagens dos guerreiros sentados de Lattes, Glanum e Entremont (todas do período lateniense médio e final).

Ninfas da cultura Greco-romana, o que acreditamos se tratar de uma forma de *Interpretatio*, observamos nas divindades uma recorrência iconográfica que indica, se não os mesmos atributos, os mesmos usos e empregos, tais como proteção da vida, do pós-morte e contra doenças e esterilidade; também por isso, indicando noções de fertilidade, maternidade, abundância e prosperidade. Desta forma, optamos por analisar as imagens conjuntamente, relacionando suas similaridades a partir de seus atributos, usos, vestuário e adornos, bem como o triplismo e alguns elementos ocultos.

3.1.1. Representação Tripla, Fertilidade e Maternidade

Ainda que as representações iconográficas e epigráficas da *Deae Matres* tenham surgido apenas no período romano, o triplismo, característico dessas divindades, e na maioria dos casos, presente nas imagens, é um elemento característico da religiosidade das sociedades celtas. Como já mencionamos, um dos empregos da representação tripla estava em potencializar os atributos e a própria divindade, além de representar o seu poder visualmente, dado que o triplismo não significaria o número três propriamente, mas sim traria uma ideia de totalidade e completude. Isso se manifesta em algumas representações que sugerem a relação entre presente/passado/futuro, Céu/Terra/Outro Mundo, terra/ar (ou fogo)/água, por exemplo (GREEN, 2004:116).

A representação tripla, assim como o exagero, também tinha como objetivo retirar a divindade do “mundo real” e limitado dos seres humanos e colocá-la no mundo do sobrenatural, onde habitam os deuses, demonstrando, assim, que as divindades e seus poderes transcendiam este mundo e não eram limitados, ainda que se manifestassem no mundo dos homens. O triplismo está presente em todas as representações que encontramos das *Matres*, porém com algumas variações. A maioria das imagens retratam três deusas com características diferentes entre si. Em nosso entendimento isso significa a representação de três divindades distintas, as quais unidas poderiam se tornar mais poderosas, ou ainda, por exemplo, cada uma estava relacionada a uma fase da vida ou pedido apresentado pelo dedicante (proteção, fertilidade, maternidade, etc.).

Uma das diferenças mais notáveis está nos atributos com que foram representadas. No conjunto *ICi.2* percebemos claramente que a divindade central carrega um bebê (*imagem 1a*), se diferenciando das demais e até mesmo ocupando um lugar de maior destaque, parecendo, inclusive, um pouco maior que as outras duas deusas. No contexto da representação, o bebê remete à maternidade, demonstrando o caráter maternal dessas divindades para com os seres

humanos (isso também fica visível em *ICi.1/catálogo ficha nº47*). O fato de o bebê estar enrolado em um manto pode significar proteção e cuidados, conferidos pela divindade a este e aos próprios dedicantes, que talvez estejam representados no bebê. Também acreditamos que é provável que a posse de um bebê esteja relacionada à fertilidade humana, visto que a divindade pode ser comparada a uma mulher que deu à luz; sendo estas (fertilidade e maternidade) as intenções dos dedicantes ao encomendar ou produzir a imagem.

A *imagem Ib* apresenta os atributos da divindade da direita. Identificamos que a *Mater* segura uma cesta ou bandeja contendo algumas frutas, duas frutas esféricas e uma com um formato cilíndrico. Na *imagem Ic* observamos os atributos da divindade da esquerda, a qual também carrega uma bandeja ou cesta, contendo três frutas, todas as três esféricas. Desta forma, apesar de os atributos de ambas as deusas remeterem à fertilidade da terra (frutas), além da provisão e abundância de alimentos, observamos também outros simbolismos na natureza das frutas apresentadas, conferindo às deusas certa individualidade e evidenciando que se tratam de entidades distintas. Nesse caso específico o triplismo relaciona cada divindade a uma questão distinta da vida de seus dedicantes ao serem representadas portando atributos diferentes.

Aqui, a representação tripla também fica visível nos atributos das divindades laterais (cada uma delas portando três frutas). As três frutas esféricas podem ser hipoteticamente identificadas como maçãs (assim como na imagem *ICi.4/catálogo ficha nº*), que além de fertilidade, podem significar também imortalidade, pois o seu formato esférico representa um ciclo sem fim, ou seja, a eternidade. Nas sociedades celtas as maçãs também representavam um símbolo de vida após a morte²⁶, sendo assim, a divindade que as carregam pode estar relacionada também à proteção no pós-morte. Já o conjunto com duas frutas esféricas e uma fruta em formato fálico, ao que tudo indica, estaria relacionado à fertilidade de homens e animais, visto que estaria representado o órgão genital masculino, ou ainda à proteção contra a esterilidade.

²⁶ WILKINSON, 2008:98

Conjunto ICi.2



<http://coriniummuseum.org/>

Imagem 1a

Imagem 1b



Imagem 1c



O caráter maternal também está visível em *ICi.1*. Nesta imagem identificamos três divindades distintas, com a individualidade marcada principalmente pelo seu posicionamento,

seus gestos e suas atitudes na representação. Aqui as divindades aparecem sentadas em semicírculo em um banco, contudo de forma descontraída, relaxada e pouco formal. A maternidade é marcada pela presença de três infantes, cada um deles acompanhando uma das deusas. A criança que acompanha a *Mater* que está à direita parece ser amamentada (*imagem 2a*), o que representa, além de cuidados maternos, também a provisão e geração de alimentos pelas divindades, como se estas fossem responsáveis pela nutrição dos indivíduos, que se dá pela fertilidade da terra – plantação, crescimento, colheita. Sendo assim, o triplismo tende a enfatizar o lado materno das deusas, intensificando-o e potencializando-o.

O fato de os infantes estarem nus (*imagem 2b*) pode significar ingenuidade e/ou necessidade de cuidados e proteção. Neste caso, acreditamos serem os infantes uma representação dos próprios seres humanos: vulneráveis e que precisam do amparo das divindades e de sua influência e ligação com o mundo natural e principalmente com a água, que é fonte de vida, que nesta imagem pode ser representada pelo leite que alimenta um dos infantes. As *Matres* estão vestidas tal qual matronas, utilizando, ao que tudo indica, túnica e *stola*²⁷, e parecem participar de um “encontro de mães”, no qual conversam e atuam como em uma cena cotidiana. Percebemos, assim, que a imagem parece ter movimento, visto que as personagens, tanto as deusas quanto seus acompanhantes, não estão estáticos na cena, parecendo relacionar-se mutuamente.

Conjunto ICi.1

Imagem 2a



Imagem 2b



<http://coriniummuseum.org/>

²⁷ A *stola* era uma peça do vestuário feminino, que consistia em um tecido plissado, corresponde à *toga* masculina, também utilizada por sobre a túnica. A *stola* era utilizada geralmente por mulheres casadas e caracterizava uma peça importante do vestuário das matronas romanas (OLSON, 2008:27).

Outro caso em que, ainda sob a forma tripla, o caráter individual das divindades é mantido, está evidenciado no conjunto *ICi.3*. Nessa imagem, além dos atributos, identificamos claras diferenças no vestuário, nos penteados e até nas feições das divindades. As três deusas também estão vestidas como matronas romanas, utilizando túnicas e *stolas*, além da ornamentação de seus cabelos que também remetem a penteados utilizados por mulheres no período.

A divindade da direita aparenta ser um pouco mais jovem que as demais. Está trajando uma túnica e uma *stola*, que cai por cima de seu ombro esquerdo, exatamente como a divindade central. Entre essas duas deusas as diferenças se concentram no estilo de cabelo (*imagem 3a*). Ambas parecem usar o *tutulus*²⁸ (*imagem 3b*), mas o penteado da deusa que está ao centro é mais elaborado, evidenciando, talvez, maior *status*. A divindade da esquerda, por outro lado, parece estar trajando, além da túnica, um *ricinium* preso à altura do peito por uma fíbula ou broche, que, segundo Olson (2008), era uma espécie de xale que era utilizado geralmente por mulheres viúvas. A julgar também pelas suas feições e o penteado que está usando (*imagem 3c*) – simples e seus cabelos parecem atados por uma *vitae*²⁹ (*imagem 3d*) – o artesão pode ter querido retratar uma mulher mais idosa.

Conjunto *ICi.3*

Imagem 3c

Imagem 3a

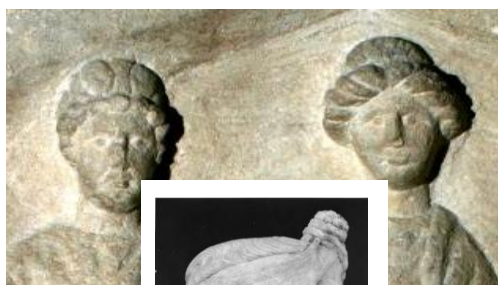


Imagem 3b



OLSON, 2008



<http://coriniummuseum.org/>



OLSON, 2008

Imagem 3d

²⁸ Estilo de penteado originalmente etrusco, utilizado geralmente pelas matronas e consistia em dividir as mechas de cabelo e moldá-las em um coque atrás da cabeça (*ibidem*, 2008:39-40).

²⁹ Eram faixas ou fitas de lã com as quais as mulheres, geralmente noivas e jovens, as quais deveriam demonstrar pureza e simplicidade, utilizavam para prender os cabelos (*ibidem* 36-37).

Como mencionamos, os atributos das três divindades também são distintos. Enquanto a deusa da esquerda carrega uma bandeja com pães (*imagem 3e*), as divindades do centro e da direita parecem carregar frutas (*imagem 3f*). Neste conjunto, o triplismo também está em destaque nos atributos. A divindade da esquerda carrega três pães, atributo que remete à fertilidade da terra e à abundância de alimentos, tendo ainda seu caráter intensificado pela representação tripla. A divindade que se encontra à direita está portando seis frutas ao todo, três com o formato esférico, remetendo mais uma vez à eternidade e assim sendo ao pós-morte (*vide catálogo, ICi.4 e Conjunto ICi.2*), e três frutas com o formato cilíndrico; todos os poderes mais uma vez intensificados ou atingindo a “perfeita” proporção através do triplismo.

Ao que parece, o atributo da divindade central não faz qualquer menção à representação tripla. Sua bandeja carregada de frutas pode simbolizar abundância e provisão de alimentos, visto que está mais cheia se comparada com as das outras duas deusas, dando-lhe maior destaque nesta tríade.



Imagem 3f



Imagem 3e

Ainda com relação ao triplismo, algumas representações interessantes apresentam apenas uma *Mater*, enquanto outros elementos dentro da imagem estão sob a forma tripla. Nesses casos a repetição de um mesmo elemento pode ter diversas significações, como, por exemplo, o efeito de intensidade, a intenção de conotar a dualidade ou mais facetas do que está sendo figurado ou de valores a ele ligados, tentativa de perfazer o todo pela dupla [ou em nosso caso específico, tripla] representação de uma parte (FRONTISI-DUCROUX, 1997:89-102).

No Conjunto *ICi.4*, por exemplo, observamos uma única *Mater* sentada, de frente para o observador externo. O triplismo nessa representação está marcado pelas maçãs que a

divindade carrega em seu colo (*imagem 4a*). A *Mater* parece estar vestida como que para um ritual, utilizando sobre a cabeça uma *palla* (*imagem 4b*). Nesse contexto, as maças, como já mencionado, possuem uma grande variedade de empregos, simbolizando eternidade e começo, meio e fim da vida, como em um ciclo.

Conjunto ICi.4

Imagem 4b



Imagem 4a



OLSON, 2008

<http://coriniummuseum.org/>

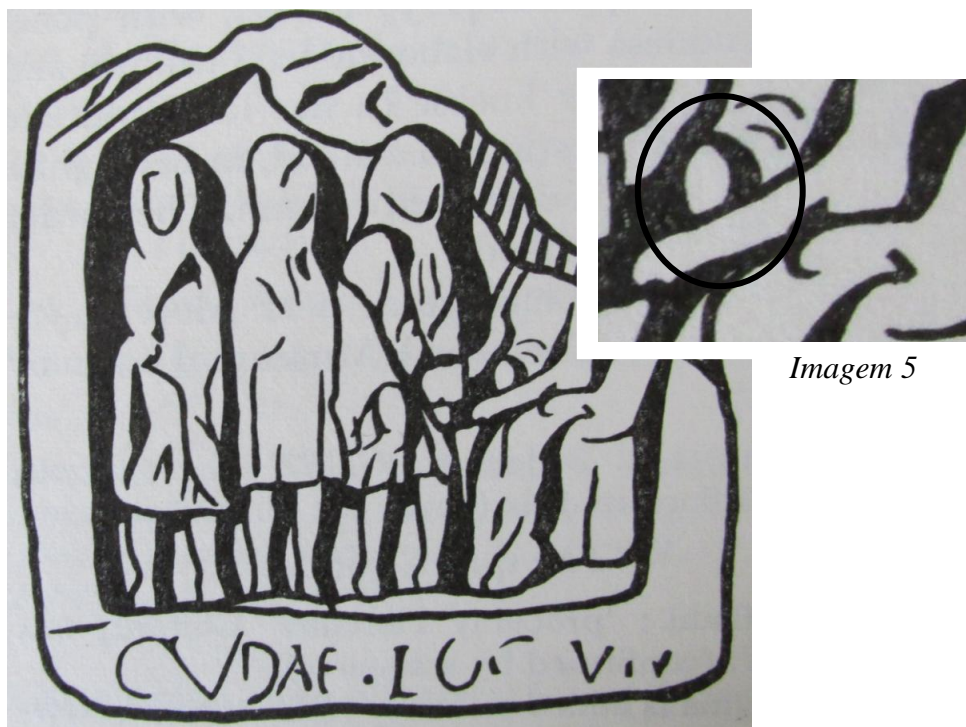
Um exemplo recorrente na região de Ciincester são as representações da divindade acompanhada de três *Genii Cucullati*. Estas entidades são divindades masculinas representadas utilizando um capuz - *cucullus*. No continente, os *Genii Cucullati* costumam aparecer sob sua forma única, contudo na Britânia a maioria de suas representações é sob a forma tripla, e geralmente são bastante similares uns aos outros no que concerne ao vestuário (GREEN, 2004:185). De acordo com Green, outra diferença marcante entre os *Genii*

Cucullati do continente e os da Britânia se relaciona ao seu tamanho/altura; em outras províncias como Gália e Germânia, eles eram representados como gigantes; nas Ilhas se assemelhavam a duendes.

Geralmente os *Genii Cucullati* possuíam como atributo ovos, os quais possuem uma íntima relação com a fertilidade e o nascimento, além de ser o repositório de uma nova vida, assim como os testículos masculinos. Os ovos também representam um símbolo de eternidade. Acreditamos que, por essa razão, aparecem frequentemente acompanhando as *Deae Matres* ou ao menos associados a elas.

Um dos Conjuntos (*ICi.7*) que encontramos na região dos *Dobunni* (Cirencester) consiste em uma *Mater* acompanhada de três *Genii Cucullati*. A *Mater* está sentada em direção a seus acompanhantes e parece receber ou entregar algo ao que está mais próximo. O que fica mais marcante nessa representação é a presença dos *Genii Cucullati* em forma tripla, intensificando ao máximo o simbolismo de fertilidade da imagem, evidenciado também pela existência de um ovo (*imagem 5*) no colo da deusa.

Conjunto ICi.7



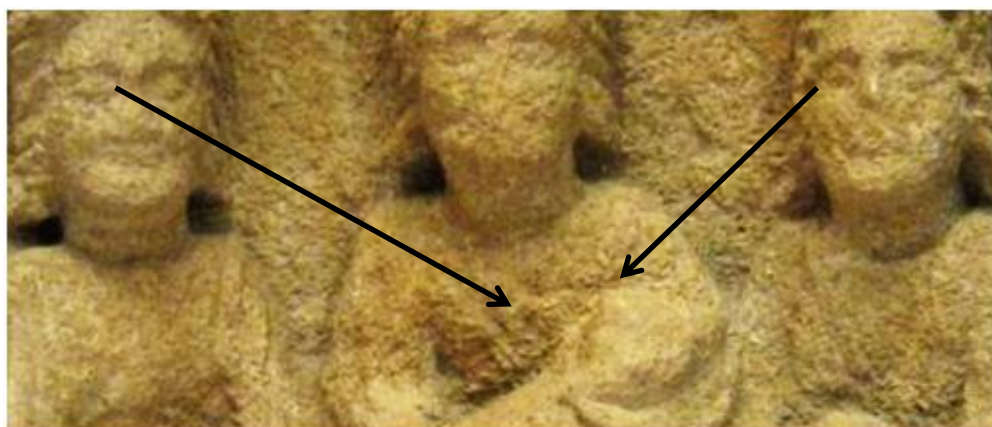
(COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965)

Outro fato importante na imagem é o relacionamento das personagens na cena. Assim

como em *ICi.1*, as entidades, deusa e *Genii Cucullati*, não parecem estáticas, mas sim desempenhando atividades, além de o fato de a divindade estar voltada para seus acompanhantes demonstrar um relacionamento entre eles. Segundo Rede (1993:270), a direção do olhar, por exemplo, coloca o seu portador em relação com as demais personagens da cena, bem como com o próprio receptor externo. Desta forma, o olhar, os gestos e as feições fisionômicas também tem um papel importante na construção da iconografia, remetendo à mensagem pretendida pelo autor.

Também no *Conjunto ICi.2*, analisado anteriormente, observamos o relacionamento entre as divindades a partir do olhar que as deusas laterais lançam à *Mater* central, que é quem carrega o bebê (*imagem 6*). Segundo Green (2004), este olhar também demonstra afeição e cuidados para com a criança, a observação de suas necessidades, visto que são as divindades laterais que carregam os alimentos (frutas).

Imagem 6



Outro *Conjunto (ICi.5)*, ainda na mesma localidade, também mostra o triplismo na representação dos *Genii Cucullati* enquanto apenas uma deusa está presente. Esta parece carregar uma cornucópia (*imagem 7a*), símbolo de abundância, riqueza e também fertilidade, enquanto dois dos *Genii Cucullati* carregam espadas (*imagem 7b*), as quais podem ser associadas à proteção contra a esterilidade, visto que além de serem utilizadas em batalhas também representam símbolos fálicos. Outra observação importante consiste no fato de a deusa representar a própria fertilidade personificada, estando os *Genii Cucullati* ali para defendê-la.

Um elemento interessante do *Conjunto* é a presença um grande visco que se encontra formando o arco do pequeno templo (estrutura que emoldura a imagem) onde o conjunto está representado (*imagem 7c*). O visco, nesse contexto, pode simbolizar proteção, fertilidade e

saúde, corroborando assim os simbolismos da cornucópia e das espadas, bem como o próprio formato fático característico dos *Genii Cucullati*.

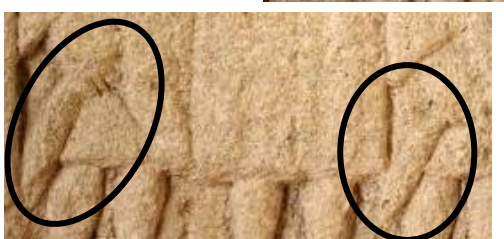
Conjunto ICi.5

Imagem 7c



Imagem 7b

Imagem 7a



<http://coriniummuseum.org/>

O mais provável é que as espadas representadas foram escolhas dos dedicantes que encomendaram a imagem, os quais possivelmente faziam parte de um contexto militar e/ou pertenciam ao exército. Da mesma forma, em uma das imagens encontradas em Londres (Conjunto ILo.3), as *Matres*, em sua forma tripla, se apresentam vestidas com aparatos do exército, tais quais *loricas* – armaduras (imagem 8a) – e também o que parecem ser elmos (imagem 8b) sobre as cabeças. Em nosso entendimento, essas divindades estão representadas como vitoriosas sobre a morte e/ou a esterilidade, assim como os *Genii Cucullati* da imagem anterior. Acreditamos que estas foram produções de indivíduos que viviam esta realidade das

batalhas, a preocupação com as vitórias e também com a vida após a morte, na qual as divindades lhes garantiriam proteção.

Conjunto ILo.3

Imagem 8b



Imagem 8a



http://www.bbc.co.uk/schools/primaryhistory/romans/religion/teachers_resources.shtml

Assim como em *ICi.5*, este *Conjunto* de Londres também traz uma representação vegetal. Por serem sociedades basicamente rurais, as populações celtas possuíam uma forte ligação com o “mundo natural”, tanto que, segundo Green (2007), suas produções continham muito desses motivos animais e vegetais desde a Idade do Ferro e foram mantidos durante o período romano. As *Matres* em *ILo.3* são representadas carregando, além de cestos de frutas em seus colos, ramos de palma em suas mãos (*Imagem 8c*)³⁰, os quais podem simbolizar triunfo, vitória e paz. De fato, também o suporte ou moldura da imagem remete a uma folha de palma, como verificado acima.

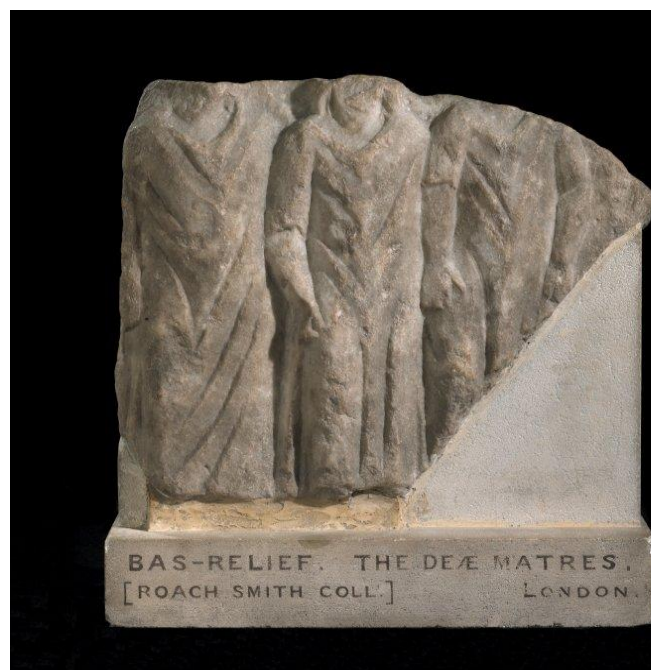
³⁰ Apesar de a imagem não estar muito nítida, é possível identificar na região mais clara da representação uma estrutura similar a um ramo em uma das mãos da divindade.



Imagem 8c

Também o *Conjunto ILo.1* faz alusão a formas vegetais. Nesta representação, na qual podemos observar uma tríade de *Matres* aparentemente similares, os ramos parecem surgir de fluxos d'água em meio as dobras da parte inferior de suas vestes, até se formarem completamente na parte superior das mesmas (*imagem 9*). Os ramos ou folhas de palma aqui e em *ILo.3*, assim como qualquer outra representação vegetal, poderiam significar vida eterna, simbolizando, também, à vida após a morte e à própria ideia de morte. Esses atributos muitas vezes são encontrados relacionados a um contexto militar no qual as batalhas, a vitória e a morte estavam sempre associados uns aos outros e estavam sempre presentes.

Conjunto ILo.1



<http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=120171>

Imagem 9



3.1.2. Água, Pós-morte e Eternidade

Assim como os vegetais – o visco e a palma, que simbolizam a vida eterna e imortalidade, por exemplo – também os animais representam, em sua maioria, mediadores do “mundo dos vivos” com o “Outro Mundo”. Encontramos presentes em algumas imagens, animais que revelam a ligação das *Deae Matres* com este lado mais oculto da vida dos seres humanos. Retomando o *Conjunto ICI.1*, apesar de à primeira vista identificarmos apenas elementos que remetem à maternidade e à fertilidade, tais como os infantes e a própria cena de amamentação, observamos no colo da *Mater* que está ao centro um cão de pequeno porte (*Imagem 10*). Esse animal, apesar de fazer menção à relação entre essas divindades e o meio natural, também demonstra uma forte relação com o sobrenatural, simbolizando regeneração e vida após a morte.

Um segundo exemplo da presença de símbolos animais junto às *Matres* está em *ICI.3*. Aqui identificamos golfinhos estilizados representados na parte inferior das vestes das divindades (*Imagem 11*); estes aparecem ocultos, simbolizando o “desconhecido”, o “obscuro” e, por conseguinte, a morte. Segundo Green (referência), os golfinhos, além de atestarem a relação das divindades com a água, por se tratarem de animais marinhos, também simbolizam a viagem feita no pós-morte para as “Ilhas Eternas”.

Também em *ICI.4* identificamos na parte inferior das vestes da divindade um elemento oculto, este parece uma forma de barbatana (*Imagem 12*), simbolizando assim um animal marinho. Da mesma forma que os golfinhos do exemplo anterior, a presença desse elemento da fauna pode fazer menção a viagem feita pelos seres humanos no pós-morte e ainda a associação da *Mater* com o “Outro Mundo”, assegurando mais uma vez a proteção dos dedicantes na vida após a morte.



Imagem 10



Imagem 11

Imagem 12



Com relação à vida após a morte, ainda podemos citar a própria representação da maçã, presente também em *ICi.4*, além de *ICi.2* e *ICi.3*, e já tão comentada, ao simbolizar, por seu formato esférico a eternidade e o ciclo vital (nascimento, fertilidade, morte). Defendemos também que qualquer representação que faça menção ao mistério e ao “oculto” podem estar relacionadas ao processo de morte, visto que este jazia como inexplicável, incompreensível e temerário para os indivíduos que tentavam assim, ocupar as *Deae Matres* com pedidos de proteção para essas questões.

Logo, em *ICi.7* percebemos que o *Genius* que se encontra à direita tenta esconder algo por sob a capa, denotando aí “aquilo que está oculto” (*Imagem 13*). Da mesma forma, a capa utilizada por essas entidades, por si só já oculta, esconde algo do observador externo.



Imagem 13

O próprio elemento – a água, presente em todas as imagens que se relacionam às *Deae Matres* – ainda que apareça de forma subliminar – representa por excelência a comunicação com o “Outro Mundo”. Os meios aquáticos ou úmidos são zonas liminares que criam fronteiras ou fazem transição entre terra e água e, por isso, eram reconhecidos como zonas propícias para a comunicação com as divindades que ali residiam. Para Cunliffe (1993:14), isso fica evidente no ato dos dedicantes em atirar objetos e oferendas em rios, lagos, fontes, entre outros meios aquáticos, como ocorreu em Bath e também em Carrawburgh, no poço da deusa Coventina. Provavelmente o objetivo dos dedicantes era que os objetos arremessados nesses meios alcançassem as divindades.

No conjunto das imagens que destacamos, a relação das *Deae Matres* com a água pode ser percebida inclusive em suas vestes, nas quais as dobras da parte inferior muitas vezes se convertem em ondulações e movimentos da água. Dois exemplos em que essa representação fica evidente são os *Conjuntos ILo.1* e *ICi.2*. No primeiro (*Imagem 14*), o fluxo d’água formado pelas vestes forma um movimento ascendente, vindo de três direções distintas (direita, centro e esquerda) dando a impressão de que as divindades estão emergindo de um meio aquático, assim como os ramos formados na parte superior de suas vestes, os quais já mencionamos.



Imagem 14

Já no segundo exemplo (*Imagem 15*), o fluxo d’água formado pela parte inferior das vestes, parece fazer o movimento oposto, ou seja, a água flui das *Matres* que estão à direita e à esquerda para um ponto em comum, o centro, unindo-se ao fluxo d’água que sai das vestes da *Mater* central, gerando ao fim uma queda d’água. Nesta imagem é interessante observar as

diferenças nas ondulações das dobras das vestes que, em nosso entendimento, podem significar o encontro de diferentes cursos d'água e/ou nascentes, um mais “calmo” (o da direita) e outro com águas mais agitadas (o da esquerda).



Imagem 15

Um exemplo bem marcante da associação das divindades femininas com a água pode ser encontrado no *Conjunto ICa.1*. Nessa representação, na qual está a deusa Coventina em sua forma tripla, podemos identificar diversos elementos que remetem à água, como os jarros que estas carregam em ambas as mãos, além de suas próprias vestes, cujas dobras parecem formar pequenas ondas dando a supor que as divindades estão submersas. O vestuário consiste apenas em *pallae* (*vide Conjunto ICi.4*), as quais cobrem as cabeças das deusas e se estendem por todo o corpo enrolando e cobrindo apenas sua parte inferior, parecendo, assim, barbatanas (*Imagens 16a e 16b*), como na *imagem 13*, que podem também fazer alusão à ligação que as divindades têm com o mundo natural e com o sobrenatural. A *palla* pode significar que as divindades estão participando de um ritual que é representado também tanto pela pequena estrutura que remete a um templo – e que emoldura o relevo, representando, assim, um local apropriado para a realização de uma prática ritual – quanto pelo ato de aspersão da água de um dos jarros, que pode simbolizar a própria ação ritual.

Acreditamos que os dois jarros, que cada uma das divindades carrega, fazem alusão ao próprio poço da deusa Coventina. Com um dos jarros as divindades carregam água (*imagem 16c*), enquanto que com o outro, despejam água (*Imagem 16d*). O fluxo d'água que sai do segundo jarro parece interminável, dando a impressão de ser uma fonte perene, possivelmente, uma representação da fonte situada em Carrawburgh. Também é possível perceber que os fluxos d'água que saem dos jarros formam um arco (*Imagem 16e*) que interliga as três divindades. Nesse conjunto o triplismo intensifica os poderes da deusa Coventina, transformando-a em três divindades que pela representação parecem ser as responsáveis pelo abastecimento e manutenção da água do poço.

Ainda no *Conjunto* é possível perceber certa individualidade entre as representações, que é marcada principalmente pela divisão dos arcos do pequeno templo e pelas colunas que as mantêm cada uma em seu próprio nicho. O posicionamento das divindades também é interessante, estas estão reclinadas, como se estivessem se deixando levar pela correnteza – demonstrando mais uma vez que estão submersas e que possuem forte ligação com o elemento água, provavelmente ali residindo – mas mantêm um relacionamento com o observador/dedicante através dos olhares e do interior dos jarros de onde flui a água, direcionados para o mundo externo.

O fato de uma das divindades estar com o corpo voltado para a direita, enquanto as demais estão voltadas para a esquerda, nos remete também a um reflexo que gerou uma duplicação. Essa percepção pode levar a hipótese de que se trata de uma divindade (possivelmente a da esquerda) e duas réplicas, formadas pelo reflexo dessa primeira na água. Por fim, a imagem possui um caráter dinâmico, dando a entender que as divindades estão em plena atividade – a realização de um ritual – assim como ocorre nos *Conjuntos ICi.1 e ICi.7*.

Conjunto ICa.1

ALLSON-JONES, 2002

Imagem 16c

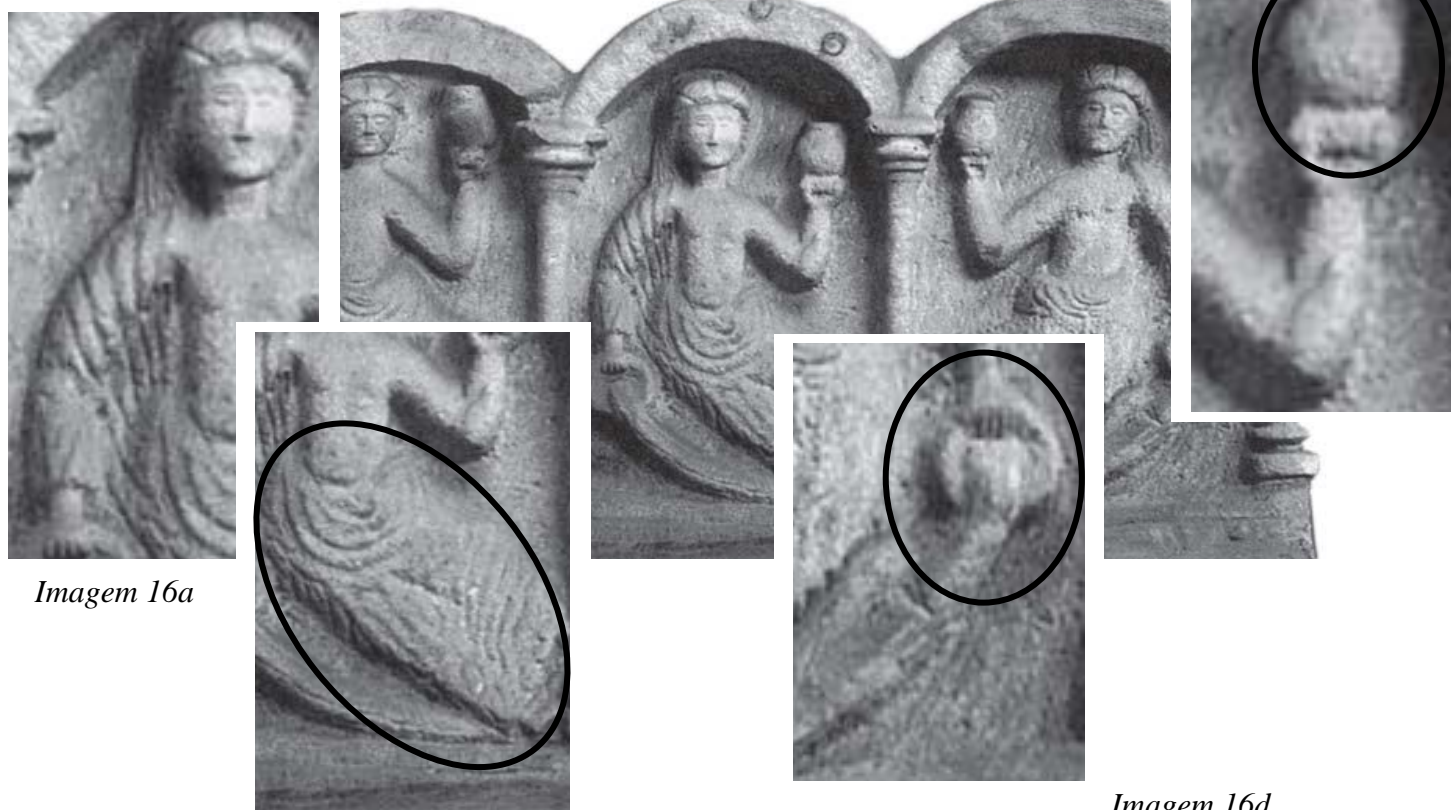


Imagem 16a

Imagem 16b

Imagem 16d

Imagem 16e



Em todos os exemplos em que encontramos o elemento água em destaque observamos que as divindades parecem emergir ou ainda estar submersas nos meios aquáticos. Isso fica perceptível muitas vezes pelas dobras das vestes, as quais se assemelham a ondas ou fluxos da água. Essa presença das divindades nos meios aquáticos ou úmidos nos remete às crenças das sociedades celtas, de que os deuses residiam na Natureza e até se misturavam a ela. Desta forma, é importante ressaltar que essas divindades seriam nada mais que a personificação desses meios aquáticos, mantendo em si próprias características que as associam a eles. É interessante pensar, assim, em uma metamorfose da água que se transformaria nas divindades sob a forma humana, a partir do fato de que em algumas imagens estas divindades parecem surgir da água.

3.1.3 Hibridização

As referências à água também estão presentes no *Conjunto IBa.1*, no qual, segundo Cunliffe (1997:187), é a representação da deusa Sulis em sua forma tripla. A ligação com a água fica evidente pelo local onde foi encontrada a peça – na fonte do templo dedicado à Sulis, em Bath. Contudo, o que nos chama atenção nessa imagem é o estilo utilizado pelo artesão que se caracteriza por ser abstrato e fora do padrão Greco-romano, apresentando corpos esquemáticos e cabeças avantajadas (*Imagem 17d*), sem contar com o triplismo característico das *Matres*.

Apesar de as figuras representando a forma humana serem raras na Britânia da Idade do Ferro, a cabeça humana era um símbolo recorrente por ter uma significação especial no mundo celta (GREEN, 2007:115). Segundo Green, as representações humanas locais muitas vezes carregam rostos semelhantes a máscaras, enquanto os corpos são rígidos (*Imagem 17b*), como se representassem “arquetipos” e não propriamente indivíduos. Desta forma, nas representações de forma humana célticas o realismo está quase sempre subjugado à uma arte esquemática que tende ao exagero e à distorção (GREEN, 2007:116).

No *Conjunto IBa.1* identificamos muito desta arte esquemática – rostos parecendo

máscaras (*Imagem 17a*), corpos rígidos e os braços cruzados (*Imagem 17c*), cabeças maiores que os outros membros, multiplicação da divindade – dando a impressão de que se trata de uma produção local livre de qualquer contribuição do estilo artístico romanizado. Entretanto, alguns poucos elementos e características refutam essa hipótese, garantindo-nos que se trata de uma representação iconográfica de caráter híbrido.

Conjunto IBa.1

Imagem 17a



Imagem 17d



Imagem 17c



Imagem 17b

GREEN, 1995

Primeiramente, devemos levar em consideração o período de produção da imagem – século II d.C. – que já representa um momento de relativa consolidação da conquista romana da Britânia. O fato de Green destacar que neste período pode ter havido uma tentativa de retorno às origens pré-romanas, sendo esta uma explicação possível para esta imagem em particular – o fato de representar um grupo de três divindades femininas, com atributos

ligados à água e conseqüentemente à fertilidade (*Matres*), já demonstra adesão de seu produtor à uma prática trazida pelo colonizador, visto que as *Deae Matres* só passaram a ser representadas iconograficamente após o contato com a “cultura romana”.

Outro elemento importante e que demonstra o caráter híbrido dessa imagem, bem como o de seu produtor, está no fato de o *Conjunto* parecer possuir uma epígrafe dedicatória escrita em latim (*RIB151; EBa.1/catálogo ficha nº6*), o que caracteriza, também, uma prática romana. Apesar de não termos total certeza sobre a ligação entre a inscrição e a imagem, acreditamos estarem relacionadas, pois além de terem sido encontradas no mesmo local, a inscrição encontra-se em uma base de estátua que poderia ser o suporte da estatueta.

Também cabe destacar que as vestes das divindades em questão parecem representar túnicas, ainda que sob um estilo diferente, o que também remeteria aos costumes romanizados. Não só em *IBa.1*, mas na grande maioria das demais representações que analisamos até aqui, as divindades parecem utilizar vestes comuns às matronas romanas, demonstrando, assim, que os produtores e dedicantes das *Deae Matres* as viam realmente como “mães” e protetoras dos seres vivos, logo, deveriam portar-se como tal. Segundo Olsen (2008:6), o vestuário, entre outros símbolos visuais era uma forma muda, mas imediata e eficaz de transmitir uma infinidade de fatos (ou ficções) para o espectador como riqueza, posição social, nascimento, prestígio, entre outros.

Em nosso entendimento, o fato de as divindades com funções maternais, ainda que essencialmente locais como as *Matres*, serem representadas com trajes próprios das mulheres romanizadas da elite, sugerem um *status* alto conferido a estas deusas, garantindo-lhes importância e prestígio dentro de uma sociedade em pleno processo de hibridização. As vestimentas e adornos femininos, por exemplo, proporcionavam às mulheres certa autoridade, influência e poder no meio social (PATTERSON, 1982:2 *apud* OLSON, 2008:5).

Isso ocorre, pois os dedicantes geralmente tendiam a representar seus deuses como membros da elite poderosa que, em sua maioria, já havia aderido aos valores e estilo de vida “romano”, bem como seus modos de vestir. Verificamos aí o hibridismo na iconografia dessas divindades, as quais, por não possuírem uma representação sob a forma humana pré-romana, foram idealizadas de acordo com a nova realidade da Britânia pós-conquista. Da mesma forma, penteados e adornos utilizados nas imagens pelas divindades também estariam de acordo com essa lógica.

Uma das representações que mais demonstra a associação entre as *Matres* e as matronas de uma elite romanizada é o *Conjunto ICI.3*. Nele, como já analisado, duas das

divindades aparecem vestindo túnicas e *stolas*, enquanto uma terceira carrega um *ricinium* por sobre as vestes. Neste relevo também os penteados se assemelham àqueles utilizados pelas mulheres na sociedade, tais como o *tutulus*, ou ainda com os cabelos atados por uma *vitae*.

No *Conjunto INe.1* as divindades também parecem utilizar túnicas sobrepostas por o que parecem ser *stolas* (*Imagem 18a*), contudo estas divindades apresentam um ar masculinizado, provavelmente por terem sido produzidas e cultuadas em um contexto militar (próximo à Muralha de Adriano, onde diversas tropas permaneceram estacionadas), como vimos no *Conjunto ILo.3*. Curiosamente as divindades assumiram a forma de oficiais romanos, mas mantiveram um pouco do estilo esquemático das produções pré-romanas: seus braços, por exemplo, encontram-se cruzados (*Imagem 18b*), não carregando qualquer atributo evidente, assim como as divindades do *Conjunto IBa.1*.

Conjunto INe.1

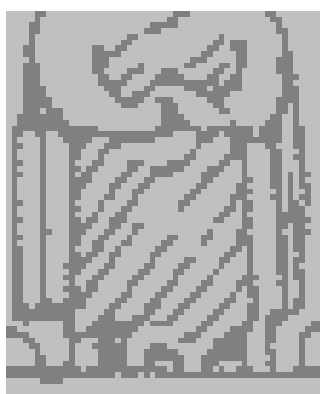


Imagem 18a

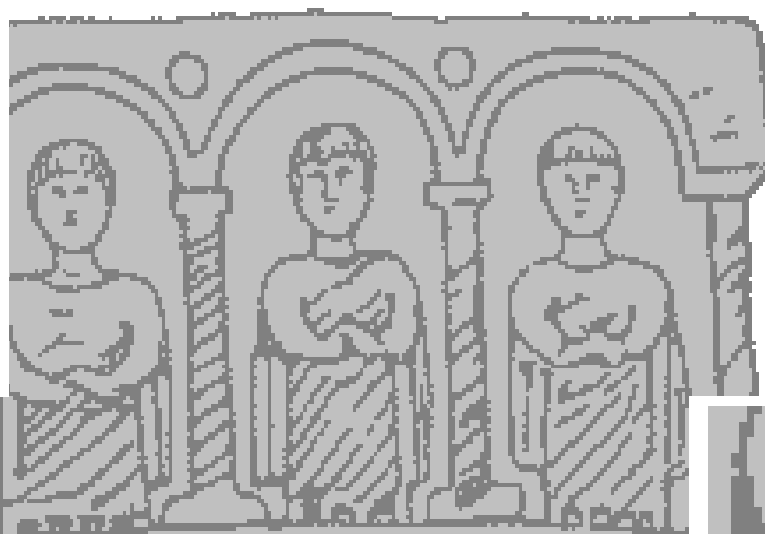


Imagem 18b



http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

A peça também possui uma inscrição epigráfica (*Imagem 18c*) que, segundo o nome do dedicante, parece ter sido feita por um legionário ou membro de uma tropa auxiliar, visto que este faz a dedicação às *Deabus Matribus Tramarinis*, ou seja, às *Deae Matres* de sua terra natal no exterior.



Imagem 18c

DEA MATRIBVS TRAN[S] MARINIS PATRIS AVRELIVS IUVENALIS S[acrum]

Para as santas deusas-mães de sua terra natal, além-mar, Aurelius Juvenalis, fez esta oferenda
(relevo em pedra, *RIB* 1318/catálogo ficha nº56)

Como já explicitado anteriormente, as sociedades da Britânia da Idade do Ferro mantinham uma estreita relação entre as práticas religiosas e a natureza, ao que tudo indica, por se tratarem de sociedades de economia basicamente rural, dependentes dos ciclos naturais e das estações do ano. Sendo assim, faziam suas deposições em meios aquáticos e úmidos, além de rituais e oferendas a céu aberto, nos locais onde, segundo suas crenças, habitassem as divindades. Logo, antes da ocupação romana, estruturas similares a templos eram escassas na paisagem da Britânia.

Após a conquista, observamos a construção de alguns templos, sendo, porém, poucos no estilo clássico (templo de Cláudio em *Camulodunum* – Colchester; e o templo de Sulis-Minerva em Bath). Em sua grande maioria os templos da Britânia eram de tipo romano-céltico, o qual poderia assumir diversos formatos de acordo com a localidade e a necessidade. Esses templos eram bem diferentes dos de estilo clássico, mantendo, todavia, alguns elementos romanizados em sua composição (técnicas de alvenaria, escultura e carpintaria, e elementos artísticos – colunas, pintura em afresco e mosaicos)³¹.

Não pretendendo nos alongar nesta questão, utilizamos tais informações a fim de observar que grande parte das divindades aqui apresentadas estão alocadas em molduras ou estruturas semelhantes a pequenos templos, o que remete a um costume do colonizador em construir templos para honrar as divindades. Contudo, muitas das estatuetas e relevos que analisamos podem ter sido cultuadas fora do espaço dos templos, sendo, em nosso entendimento, a pequena estrutura de templo uma forma de as populações locais manterem sua prática de culto na Natureza e, ao mesmo tempo, já inseridos em uma nova realidade religiosa, honrarem suas divindades com a construção de um pequeno templo. Alguns desses nichos possuem muitos dos elementos básicos de um templo ao estilo clássico, tais como

³¹ Informações retiradas do site http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm em 20/01/2014

frontão e colunas como percebemos nos *Conjuntos ICI.2, ICI.3, ICI.5, ICA.1 e IINE.1*. Outros, entretanto, mantêm um padrão mais local e abstrato, como por exemplo, no *Conjunto IBA.1 e ILO.3*.

Aproximando-nos da conclusão deste capítulo, não podemos deixar de abordar as associações feitas pelos dedicantes entre as *Deae Matres* e as entidades do imaginário religioso e mitológico Greco-romano, como as Ninfas e as Parcas. Tanto o triplismo quanto seus atributos relacionados aos meios aquáticos, à natureza e à fertilidade, assim como ao ciclo vital (nascimento, fertilidade, morte e pós-morte) e destino dos indivíduos, podem ter contribuído para essas associações.

A deusa Coventina, por exemplo, geralmente é representada demonstrando fortes ligações com a água (*ICA.1/catálogo ficha nº55; RIB 1534, ECA.13/catálogo ficha nº40*) e em duas inscrições epigráficas recebe respectivamente os epítetos de “deusa-ninfa”(RIB 1526; *ECA.5/catálogo ficha nº32*) e “ninfa”, como se observa a seguir:

NIMPHAE COVENTINAE ...TIANVS DECVRIO ...SLE...V ... M

Para a ninfa Coventina [...] tianus o decurião [...] um voto [cumprido livremente e] merecidamente."

(altar em pedra, *RIB 1527; ECA.6/catálogo ficha nº33*)

Como indicam as evidências epigráficas, parece ter existido próximo ao poço dedicado à Coventina um templo construído para as ninfas e para os *Genii Loci*, onde podem ser encontradas dedicações como as evidenciadas abaixo. Logo, esse pode ter sido um dos motivos que levou a associação das entidades (Coventina e as ninfas), além de seus atributos relacionados aos meios aquáticos ou úmidos. Em nosso entendimento, essa associação motivou a produção da imagem tripla da deusa, que analisamos neste capítulo.

NYMPHIS VEXILLATIO LEG VI VIC

O regimento da *VI Legião Victrix* fez para as Ninfas

(base, *RIB 1547*)

NYMPHIS ET GENIO LOCI MARCUS HISPANIUS MODESTINUS PRAEFECTUS COHORTIS PRIMAE BATAVORUM PRO SE ET SUIS LIBENS MERITO (POSUIT)

Para as *Ninfas* e *Genius* deste local, Marcus Hispanius Modestinus, comandante do I Regimento dos *Batavi*, por seu bem-estar e de sua família, fez de bom grado e merecidamente

(altar, *RIB 1563a*)

Também as *Matres*, assim como Coventina, apesar de manter seu nome e muitos dos epítetos da religiosidade local, aparecem em duas epígrafes associadas às Parcas. Estas entidades formavam um grupo de três deusas, as quais, segundo a mitologia Greco-romana, determinavam o curso da vida humana e o destino dos homens, decidindo questões sobre vida e morte. Segundo a mitologia, uma das deusas tece o fio da vida, uma segunda cuida da extensão do fio, enquanto a última corta-o, levando o indivíduo à morte.

Defendemos, assim, que a associação que os dedicantes fazem entre as *Matres* e as Parcas (além de ser motivada pela representação tripla) se relaciona também com a ligação que as *Deae Matres* teriam com o ciclo vital humano, protegendo os indivíduos desde o nascimento, principalmente por seu caráter maternal, auxiliando na manutenção da fertilidade e da saúde, além de cuidar do pós-morte. Duas inscrições relacionando as *Matres* às Parcas foram encontradas: uma em Skinburness (*RIB* 881; *ESk.1*/catálogo ficha nº16) e a outra Carlisle (*RIB* 951; *ECr.1*/catálogo ficha nº17) .

Também foi encontrada em Carlisle outra inscrição, direcionada às Parcas apenas, o que pode significar que as Parcas e as *Matres* já eram vistas como as mesmas divindades nessa região, não sendo necessário marcar a associação pela repetição de nomes e/ou epítetos.

PARCIS PROBO DONATALIS PATER V.S.L.M

Para as *Parcas*, por uma casa promissora, Natalis, um pai, cumpriu seu voto merecidamente e
de bom grado
(altar, *RIB* 953)

A partir do exposto neste tópico e pautados nas análises aqui realizadas, concluímos para este capítulo que os contatos interculturais ocorridos na Britânia Romana, a partir da interação entre costumes e práticas locais e elementos e valores “romanizados” de diversas regiões do Império, contribuíram para a geração de uma sociedade em constante hibridização.

Em virtude dos recentes estudos sobre materialidade e cultura material (HODDER, 2012), acreditamos que as relações sociais que se configuraram na Britânia Romana levaram também a produção de práticas culturais emaranhadas, as quais se formam a partir das relações/ligações existentes entre os indivíduos e as “coisas” que estes possuem e adotam (sejam elas materiais – monumentos, estatuetas, templos, objetos, utensílios – ou imateriais – crenças, rituais, valores, língua).

Desta forma, percebemos que as divindades aqui apresentadas, a partir das interações culturais e de religiosidade, passaram a ser compostas por elementos diversos que foram

adquiridos por intermédio das relações sociais. Verificamos, assim, uma dependência mútua entre os indivíduos (aqui dedicantes e devotos) e suas práticas de religiosidade, as quais não desaparecerem, mas auxiliaram na composição e criação de novas crenças e representações das divindades. Isso fica visível nos muitos atributos que as Deusas-Mães, assim como Coventina, receberam a partir da entrada do exército romano. Tais atributos, passaram a atender às necessidades dos soldados em campanha.

As trocas incessantes com o novo resultaram, assim, na produção de novas práticas e em novas formas de compreender o “mundo dos seres humanos” e o “mundo das divindades”. Essas inovações, em âmbito sócio-cultural e religioso, levaram a inovações e transformações também na forma de representar o novo contexto em construção. Desta forma, as novas relações sociais e de poder, bem como os novos atores que passaram a integrar a sociedade romano-bretã, são perceptíveis nas imagens representativas de Coventina e das *Deae Matres*.

CONCLUSÃO

A partir do exposto ao longo do presente trabalho buscamos compreender as relações de interação cultural ocorridas durante o processo de ocupação romana da Britânia e seus desdobramentos, nos dois primeiros séculos de conquista. Observamos essa interação através de uma dinâmica constante de circulação, adoção e ressignificação de códigos, os quais estão expressos nas formas de ver e entender o mundo, ou seja, na maneira como os indivíduos vivem e se relacionam uns com os outros.

Esses códigos estão presentes na maneira de organizar e ocupar o espaço, nas normas de conduta ou etiquetas sociais, em conceitos e modelos que permeiam uma sociedade; ou ainda, se apresentam materializados em objetos, artefatos e utensílios do cotidiano dessa mesma sociedade, que são compartilhados por seus membros e agem como reguladores das relações de convivência e ordenamento social. Uma vez em circulação, os códigos disseminam informações sobre as sociedades que os produziram.

Concluimos, ao longo da pesquisa, que as sociedades em interação compartilham seus códigos de forma dinâmica – afirmando, assim, que as culturas são abertas e permeáveis – os quais se atualizam e se modificam durante os contatos culturais. As mudanças ocorrem a partir da interação com elementos externos, o que ocasiona, como vimos, uma negociação que consiste na adoção, ressignificação e adaptação do novo ao contexto social, ou ainda, a sua recusa.

Analisamos esses processos por meio das práticas religiosas que se formaram na província da Britânia a partir da entrada de elementos da religiosidade romana e da manutenção de elementos da religiosidade bretã. Seguindo as ideias de autores que defendem a Teoria Pós-Colonial, acreditamos que essa manutenção demonstra o papel ativo das sociedades dominadas durante a colonização. Essas sociedades não tiveram suas práticas culturais anuladas, ao contrário, diante da inserção das práticas do colonizador, ressignificaram o que lhes era interessante, levando a criação de práticas, crenças e culturas híbridas.

Isso se torna possível também graças à flexibilidade dos rituais que, apesar de serem construídos com base em tradições, podem ser adaptáveis, passando assim por constantes reinterpretações e renegociações. Isso ocorre pois os rituais devem atender às necessidades que se apresentam no momento e/ou na sociedade em que são realizados. A cultura religiosa, assim, pode ser modificada a fim de auxiliar os indivíduos a estruturar e compreender o

contexto social no qual vivem e se relacionam.

Também o Império Romano, como um todo, caracteriza-se por ter sido formado por culturas híbridas, devido ao grande número de populações que abarcou e à diversidade de práticas que foram mantidas, ressignificadas e inovadas por meio dos contatos culturais. Quando da interação e a posterior negociação, observamos que os códigos não são mais os mesmos, mas através de ajustes constantes tornam-se algo novo e carregado de variações que se apresentam de grupo para grupo e/ou de população para população, gerando uma pluralidade de variantes, situações e combinações que caracterizam a sociedade romano-bretã, por exemplo.

Ao mesmo tempo, tendo em mente que o Império Romano não era homogêneo, podemos afirmar que esta nova sociedade romano-bretã já possui uma formação originalmente híbrida, não apenas por representar o resultado das negociações entre romanos e bretões, mas também por ter sido habitada por uma forma também híbrida de “romano”, os quais não eram provenientes da cidade de Roma, tampouco da Península Itálica, mas consistiam em soldados, legionário ou membros de tropas auxiliares, advindos de outras províncias (principalmente Gália e Germânia) já colonizadas por Roma. E também mercadores, viajantes, escravos, entre outros, vindos de várias regiões do Império. Estes indivíduos chegaram à Britânia carregados de um estilo de vida romanizado, já ressignificado, praticantes de uma religiosidade já híbrida, ajustada às divindades e cultos dos seus próprios locais de origem.

O primeiro momento da conquista caracterizou-se por uma forte presença militar, assim como a realização de um ordenamento político e espacial ao estilo “romano”, a fim de atrair os membros das elites locais, bem como inserir toda a sociedade em um novo contexto cultural. Essas elites indígenas já mantinham contatos com produtos e valores romanizados desde, pelo menos, o século I a.C e adotaram muito dos modos de vida “romano”, pautando o poder na província em ser “o mais romano possível”. O objetivo, assim, era comunicar visualmente a cultura do colonizador, criando para isso um novo espaço, no qual se instalaram construções, sob uma nova arquitetura, assim como vestuário e rituais, fazendo com que as populações locais passassem a conviver com novos códigos em seu cotidiano, aderindo-os e adequando-os às suas necessidades.

Cabe ressaltar que a maior parte da sociedade manteve como base os seus costumes locais, adequando-os aos novos elementos e às novas crenças. Isso fica visível, por exemplo, nas estatuetas das divindades, que antes escassas, passaram a ser produzidas inclusive por

artesãos locais, mas mantiveram muitas vezes os nomes e epítetos indígenas de deuses e deusas (como no caso de Coventina), seus atributos, poderes e características básicas (como no caso da representação tripla das *Deae Matres*). Da mesma forma, as epígrafes dedicatórias, apesar de caracterizarem uma prática essencialmente romana, passaram também a carregar nomes de dedicantes e divindades locais.

Também muitas associações foram feitas entre as deusas-mães e personagens e/ou deuses do panteão ou da mitologia Greco-romana. Essas deusas poderiam aparecer em imagens ou inscrições sob a forma de ninfas (Coventina, por exemplo), devido a sua ligação com os meios aquáticos e também ao triplismo; ou ainda como as parcas, tanto pela representação tripla quanto pela relação destas entidades e das próprias *Matres* com as fases da vida dos seres humanos – nascimento, fertilidade morte e pós-morte.

Essas associações, entre outras modificações sofridas pelas deusas-mães – principalmente na representação iconográfica de forma humana sob um estilo clássico, evidenciado nas roupas, acessórios e penteados – juntamente com a manutenção de elementos célticos, demonstram a formação de uma sociedade e de uma religiosidade híbridas, marcadas pela construção de práticas inteiramente novas, as quais não podem mais ser classificadas como romanizadas ou puramente bretãs, assim como não é possível distinguir e/ou separar os elementos contidos na imagem ou na epígrafe. Também suas funções passaram a ser adequadas pelos dedicantes de acordo com as situações para as quais eram evocadas. Logo, devemos ter em mente que a grande maioria das transformações não ocorre de forma previamente planejada, pelo contrário, ocorrem de forma imperceptível e corriqueira, enquanto os indivíduos vivenciam o cotidiano.

Dito isto, percebemos, após a análise das imagens representativas das *Deae Matres*, que estas comunicam situações da sociedade onde foram produzidas, ou seja, narram fatos e acontecimentos – cotidianos – dessa sociedade, visto que são produzidas e/ou encomendadas por indivíduos que pertencem a mesma sociedade e compartilham com seus membros valores e ideias sob a forma de códigos. As imagens que estudamos aqui transmitem mensagens a partir de elementos que são familiares aos membros da comunidade – utensílios, vestes, penteados, feições, exagero ou triplicação de um elemento, etc – e auxiliam, assim, a reafirmar padrões e estilos de vida. Essas imagens podem ser descritas como híbridas, pois foram produzidas em uma sociedade que assim se construiu, por indivíduos e para indivíduos que estão inseridos nessa dinâmica social.

Da mesma forma, as imagens que analisamos, tal como narrativas, auxiliam-nos a

compreender as relações que permeavam a sociedade romano-bretã entre os séculos I e II d.C., bem como tomar conhecimento dos grupos de indivíduos que faziam parte dessa sociedade, através do conhecimento dos dedicantes das *Matres* tanto pela presença de seus nomes e identidades, quanto pela ausência destes.

BIBLIOGRAFIA

ALBERRO, M. *La diosa céltica Coventina em las Islas Británicas, Las Galias y Galicia*. In: Anuario Brigantino, 2004, nº27.

ALLASON-JONES, L. *Roman jet in the Yorkshire Museum*. UK: Paperback, 1996.

_____. Coventina's Well. In: BILLINGTON, S. e GREEN, M. *The Concept of Goddess*. London & New York: Routledge, 2002.

ALDHOUSE-GREEN, M. J. *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*. London: British Museum Press, 1995.

_____. *An archaeology of images: iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*. London: Routledge, 2004.

_____. *Gallo British Deities and their Shrines*. In: TODD, M. (ed). *Companion to Roman Britain*. Australia: BlackWell Publishing, 2006.

ARMIT, I. *Hillfort at War: from Maiden Castle to Taniwaha*. PPS 73, 2007, pp. 25-38.

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G. e TIFFIN, H., (eds). *The Post-colonial studies reader*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2003.

AUMONT, J. *A Imagem*. Campinas: Papirus Editora, 1993.

BAXANDALL. *Padrões de Intenção. A explicação histórica de quadros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BAYET, J. *La Religion Romana, história política y psicológica*. Madri: Cristandad, 1984.

BELL, C. *Ritual Theory Ritual Practice*. Oxford University Press, 1992.

_____. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, 1997.

BENNETT, J. *Towns in Roman Britain*. Princess Risborough, Shire Publications, 2001.

BÉRARD, c. *Héros de tout poil. D'Hérakles imberbe à Tarzan barbu: Petite sémiologie d'Héraclès*. In: F, Lissarrague; F. Thelamon (eds). pp 111-119, 1983.

BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIRLEY, A. R. *Making Emperors. Imperial Instrument or Independence Force?* In:

- ERDKAMP, P. *Companion to Roman Army*. Australia: BlackWell Publishing, 2007.
- BUCAILLE, R. e PESEZ, J. *Cultura Material*. In: *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa: IN-CM, 1989, vol.16 - *Homo — Domesticação — Cultura Material*, pp11-47.
- BURKE, Peter. *Testemunha Ocular*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004.
- BURKERT, W. *Religião Grega na época Clássica e Arcaica*. Fundação Calouste Gulbenkian, Serviço de Educação, 1993.
- CÂMARA, J. R. C. de C. R. *Fons Sulis. A água e o Outro Mundo Celta*. *Brathair* 8 (1): 17-26, 2008.
- CANCLINI, N.G. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- _____. *Globalização Imaginada*. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2003.
- COLLINGWOOD, R.G.; MYRES, J.N.L. *Roman Britain and the English Settlements*. Oxford: Oxford University Press, 1937.
- COLLIS, J. *Celtic Myths*. *Antiquity*. 71, 1997.
- CUNLIFFE, B. *Fertility, Propitiation and the Gods in the British Iron Age*. Vijftiende Kroon-Voordrecht, 1993.
- _____. *The Ancient Celts*. Oxford: Oxford University, 1997.
- _____. *The Celts. A very short introduction*. Oxford: Oxford University, 2003.
- DAVIDSON (2004). *A construção de um espaço para o Império Romano: arquitetura, monumentos e ordenamento espacial. Estudo de casos: Cidade de Roma e Bretanha Romana – séculos I e II*. Niterói, Universidade Federal Fluminense. Doutorado.
- DYSON, S. L. Is there a text in this site? In: SMALL, D. B., *Methods in the Mediterranean. Historical and Archaeological views on texts and archaeology*. Mnemosyne: Biblioteca Cássica Batava, 1995.
- ENCARNAÇÃO, J. *Epigrafia. As Pedras que Falam*. Universidade de Coimbra, 2006.
- ENRIQUEZ, Mariana. *Mitología Celta*. Buenos Aires: Gradifco, 2007.
- FRANCASTEL, P. *A Realidade Figurativa*. Rio de Janeiro: Perspectiva Editor, 1993.

FRERE, S. *Britannia: A History of Roman Britain*. Londres: Cardinal, 1974.

FRONTISI-DUCROUX, F. Face et profil: les deux masques. In: Bérard, C; Bron, C; Pomari, A (eds), pp 89-102, 1987.

FUNARI, FUNARI, Pedro Paulo. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2003.

_____. *Teoria e Arqueologia Histórica: a América Latina e o Mundo*. Vestígios, v. 1, pp 49-56, 2007.

GARRAFFONI, R. Richard Hingley. Globalizing Roman Culture – Unity, Diversity and Empire. London & New York. Routledge, 2005, 208 p. In: *História: Questões & Debates, Curitiba*, 48/49: 441-445, Editora UFPR, 2008.

GARROW, D; GOSDEN, C. *Technologies of Enchantment? Exploring Celtic Art: 400 BC to 100 AD*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

GREEN, M. *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. Londres: Routledge, 1995.

_____. *The Gods of Roman Britain*. Buckinghamshire: A Shire Archaeology Book, 2004.

_____. *Arte Celta*. Madri: Akal, 2007.

GUYONVARCH, C. e LE ROUX, F. *A Civilização Celta*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1993.

HANEL, N. *Military Camps, Canabae and Vici. The Archaeological Evidence*. In: ERDKAMP, P. *Companion to Roman Army*. Australia: BlackWell Publishing, 2007.

HANSON, W.S. *Forces of Change and Methods of Control*. , In: MATTINGLY, D.J. (Org.). *Dialogues in Roman Imperialism; power, discourse and discrepant experience in the Roman Empire*. *Journal of Roman Archeology (Supplementary Series) 23*, 1997.

HAYWOOD, J. *Os Celtas. Da Idade do Bronze aos nossos dias*. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2009.

HILL, J.D. *How should We Understand Iron Age Societies and Hillforts? A Contextual Study from Southern Britain*. In: HILL, J.D.CUMBERPATCH, C.G. (eds.) *Different Iron Ages - Studies on the Iron Age in Temperate Europe* Oxford: Tempus Reparatum 602 (BAR International Series), 1995, pp. 45-66.

_____. *Ritual and rubbish in the Iron Age of Wessex: a study on the formation of a specific archaeological record* Oxford: Tempus Reparatum, 1995 (BAR British series ; 242).

HENIG, M. *Religion in Roman Britain*. Londres: B T Batsford LTD, 1984.

_____. *The Art of Roman Britain*. Londres: B. T. Batsford Ltd, 2003.

HINGLEY, R. Resistance and Domination: Social Change in Roman Britain, In: JONES, S. *The Archaeology of Ethnicity*. Londres e Nova York: Routledge, 1997.

_____. *Boudica. Iron Age warrior Queen*. Londres: Hambledon Continuum, 2006.

_____. *O Imperialismo Romano: Novas perspectivas a partir da Bretanha*. Campinas: Annablume, 2010.

HODDER, Ian. *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

JAMES, S. Celts, politics and motivation in archaeology. *Antiquity* 72: 200-209, 1998.

JIMÉNEZ, A. *Pure hybridism: Late Iron Age sculpture in southern Iberia*. In: *World Archaeology* Vol. 43(1): 102-123. Taylor & Francis, 2011.

JOLY, M. *Introdução a análise da imagem*. São Paulo: Papirus, 2007.

JONES, S. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*. Londres: Routledge, 1997.

KARL, R. *Random Coincidences? Or: The return of the Celtic to Iron Age Britain*. *PPS* 74, 2008, pp. 69-78.

MEGAW, J. e MEGAW, M. *Ancient Celts and modern Ethnicity*. *Antiquity* 70:175-181, 1996.

_____. *The mechanism of (Celtic) dreams?: a partial response to our critics*. *Antiquity* 72:432-435, 1998.

MENDES, N. e. OTERO, U. B. *"Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no Império Romano."* *PHOÏNIX* 11: 196-220, 2005.

_____. *Império e Romanização: estratégias de dominação e colapso*. In: Brathair, 2007.

_____. e ARAÚJO, Y. *"Epigrafia, Sociedade e Religião: O caso da Lusitânia."* In:

PHOÏNIX 13: 257-279, 2007.

_____. *Romanização: A historicidade de um conceito*, In: G.V.d.S., Adriana Pereira Campos, Maria Beatriz Nader, Sebastião Pimentel Franco, Sérgio Alberto Feldman. *Os Impérios e suas matrizes políticas e culturais*. Vitória: Flor e Cultura: 37-52, 2008.

_____. *A experiência imperialista romana como um campo de reflexão comparativa*. In: BELTRÃO da Rosa, Claudia [et al.] org. *A busca do antigo*. Rio de Janeiro: Trarepa: NAU, 2011.

MENESES, U. T. B. de. *História e Imagem: Iconografia/Iconologia e além*. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

MILLER, Daniel. *Trecos, Troços e Coisas. Estudos Antropológicos sobre a Cultura Material*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2013.

MILLET, M. *The Romanization of Britain*. Cambridge: Cambridge University, 1990.

_____. *Roman Britain*. Londres: Batsford, 2005.

NEVES, C. R.; ALMEIDA, A. C. A identidade do “Outro” colonizado à luz das reflexões dos estudos Pós-Coloniais. In: *Em Tempo de Histórias*. Brasília: PPGHIS/UnB. Nº 20 Jan-Jul, 2012.

OLIVIERI, F. *Os Celtas e os cultos das Águas: Crenças e Rituais*. In: *Brathair* 6(2): 79-88, 2006.

OLSON, K. *Dress and the Roman woman Self presentation and society*. London and New York: Routledge, 2008.

PAIVA, E. F. *História e Imagens*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

POTTER, T. W e JOHNS, C. *Roman Britain*. Londres: The British Museum Press, 2002.

PRIETO, A. e. M., N. *Religion e Ideologia en el Imperio Romano*. Madri: Akal, 1979.

RHYS, J. *Celtic Britain*. Londres: Senate, 1904.

RIVES, J. *Religion in the Roman World*. Londres: Routledge, 2000.

ROSA, C. B. A Religião na Urbs. In: S., G. V. D. e. MENDES, N. M. *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro, Mauad: 137-160, 2006.

ROYMANS, N. *The Batavians in the Early Roman Empire. Ethnic Identity and Imperial Power*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004.

REDE, Marcelo. *Iconografia, História, Antigüidade Grega 1: Tendências e Debates*. Anais do Museu Paulista, São Paulo, v. 1, p. 263-285, 1993.

_____. *História e cultura material*. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, Ronaldo. (Orgs). *Novos Domínios da História*. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

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

SALWAY, P. *A History of Roman Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

SANTOS, I. A. (2006). *Celtas e Romanos: Interações culturais através dos adornos pessoais*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, monografia.

SCHEID, J. *La Religion des Romains*. Paris: Armand Colin, 1998.

SCHIMITT-PANTEL, P; THELAMON, F. *Image et Histoire: illustration ou document*. In: Lissarrague, F; Thelamon, F (eds). p. 9-20, 1983.

SILVA, B. S. (2013). *Estrabão e as Províncias da Gália e da Ibéria: um estudo sobre a Geografia e o Império Romano*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Mestrado.

SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha*. In: ABDALA JÚNIOR, B. (org). *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

SOUZA, M. M. *Mímica, Diferença e Repetição*. In: Anuário de Literatura v. 13, n. 1. Santa Catarina, 2008.

STOLL, O. *The Religions of the Armies*. In: ERDKAMP, P. *Companion to Roman Army*. Australia: BlackWell Publishing, 2007.

TACLA, A. B. A Religiosidade Celta: Politeísmo "Naturalista"? In: *Caderno do CEIA*. 1, 8-28, 2008.

_____. *Caos ou Ordem? Multiplicidade ou Unidade? Observações acerca da Religiosidade Celta*. In: ZIERER, A. e VIEIRA, A.L.B. (eds.) *Simbologias, Influências e Continuidades: Cultura e Poder*. São Luís do Maranhão: UEMA/FAPEMA, 2011.

THEML, N. *Ordem e transgressão do corpo nos vasos atenienses*. In: SILVA, F. C. T. *História e Imagem*. UFRJ, IFCS, PPGHC, 305-319, 1998.

VAN DOMMELEN, P. *Postcolonial Archaeologies between discourse and practice*. In: *World Archaeology* Vol. 43(1): 1-6. Taylor & Francis, 2011.

_____. *Colonialism and Migration in the Ancient Mediterranean*. In: *The Annual Review of Anthropology*. 41: 393-409, 2012.

WACHER, J. *The Towns of Roman Britain*. Londres: Guild Publishing, 1976.

WATTS, D. *Boudicca's Heirs. Women in Early Britain*. Londres: Routledge, 2005.

WEBSTER, J. *Interpretatio, Roman world power and the celtic gods*. In: *Britannia*, vol.26. Society for the promotion of Roman studies, 1995.

_____. *Necessary Comparisons: A Post-Colonial approach to religious syncretism in the Roman provinces*. In: *World Archeology*, vol.28, n.3, *Culture, Contrast and Colonialism*. Londres: Taylor & Francis, 1997.

_____. *A negotiated sincretism: readings on the development of Romano-Celtic religion*. Portsmouth, Oxbow Books, 1997.

_____. *Art as Resistance and Negotiation*. In: *Roman Imperialism and Provincial Art*. S. e. SCOTT, J. W. Cambridge: Cambridge University, 2003.

WOOLF, G. *World systems analysis and the Roman Empire*. In: *Journal of Roman Archaeology* 3, 1990.

_____. *Rethinking the Oppida*. *Oxford Journal of Archaeology*, 12 (2), pp. 223-234, 1993.

_____. *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge University Press, 1998.

_____. *Inventing Empire in Ancient Rome*, In: ALCOCK, S.E, D'AITROY T.E. et alii (org) *Empires*. Cambridge University Press, 2001

_____. *Provincial Perspectives*, In: GALINSKY, K. (Org.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SITES CONSULTADOS

BBC http://www.bbc.co.uk/schools/primaryhistory/romans/religion/teachers_resources.shtml
último acesso em 14/01/2014.

British History Online <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=120171> último
acesso em 15/01/2014.

British Museum <https://www.britishmuseum.org/> último acesso em 30/01/2014.

Cheshire West Museums <http://www.cheshirewestmuseums.org/> último acesso em
20/01/2014.

Colchester + Ipswich Museums <http://www.cimuseums.org.uk/> último acesso em 20/01/2014.

Corinium Museum <http://coriniummuseum.org/> último acesso em 30/01/2014.

Encyclopédie de l'Arbre Celtique <http://encyclopedie.arbre-celtique.com/nantonius-6744.htm>
[último](#) acesso em 18/01/2014.

English Heritage <http://www.english-heritage.org.uk/> último acesso em 25/01/2014.
<http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=120171>;

Guild Hall <http://www.guildhall.org/> ultimo acesso em 15/01/2014.

História e-história <http://www.historiaehistoria.com.br> último acesso em 18/01/2014.

Leeds City Council <http://www.leeds.gov.uk/> último acesso em 17/01/2014.

Millennium Bcp <http://ind.millenniumbcp.pt/pt/particulares> último acesso em 18/01/2014.

Nereida <http://www.historia.uff.br/nereida> último acesso em 30/01/2014.

Ribchester Roman Museum <http://ribchesterromanmuseum.org/> último acesso em 28/01/2014.

The Roman Baths Museum http://www.romanbaths.co.uk/explore/Search_Details.aspx último
acesso em 20/01/2014.

The Roman Inscriptions of Britain by R.G. Collingwood & R. P. Wright An Epitome
http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm último acesso em 20/01/2014.

Universidade Federal de Campina Grande <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/MGNike00.html> último acesso em 25/01/2014.

Université Lumière Lyon 2 <http://theses.univ-lyon2.fr> último acesso em 25/01/2014.

Yorkshire Museum <http://www.yorkshiremuseum.org.uk/> último acesso em 28/01/2014.

CATÁLOGO

ÍNDICE DO CATÓLOGO

Introdução.....	124
Inscrições Epigráficas.....	125
FICHA N°1.....	125
FICHA N°2.....	127
FICHA N°3.....	129
FICHA N°4.....	131
FICHA N°5.....	133
FICHA N°6.....	135
FICHA N°7.....	137
FICHA N°8.....	139
FICHA N°9.....	141
FICHA N°10.....	143
FICHA N°11.....	145
FICHA N°12.....	147
FICHA N°13.....	149
FICHA N°14.....	151
FICHA N°15.....	153
FICHA N°16.....	155
FICHA N°17.....	157
FICHA N°18.....	159
FICHA N°19.....	161
FICHA N°20.....	163
FICHA N°21.....	165
FICHA N°22.....	167
FICHA N°23.....	169
FICHA N°24.....	170
FICHA N°25.....	172
FICHA N°26.....	174
FICHA N°27.....	176
FICHA N°28.....	178

FICHA N°29.....	180
FICHA N°30.....	182
FICHA N°31.....	184
FICHA N°32.....	186
FICHA N°33.....	188
FICHA N°34.....	190
FICHA N°35.....	192
FICHA N°36.....	194
FICHA N°37.....	196
FICHA N°38.....	198
FICHA N°39.....	200
FICHA N°40.....	202
FICHA N°41.....	204
FICHA N°42.....	206
FICHA N°43.....	208
Representações Iconográficas.....	210
FICHA N°44.....	210
FICHA N°45.....	213
FICHA N°46.....	217
FICHA N°47.....	220
FICHA N°48.....	223
FICHA N°49.....	226
FICHA N°50.....	229
FICHA N°51.....	231
FICHA N°52.....	234
FICHA N°53.....	236
FICHA N°54.....	238
FICHA N°55.....	241
FICHA N°56.....	243

INTRODUÇÃO DO CATÁLOGO

No presente catálogo contemplamos tanto inscrições epigráficas, quanto representações iconográficas relativas às divindades conhecidas como *Deae Matres*, assim como, também à deusa Coventina.

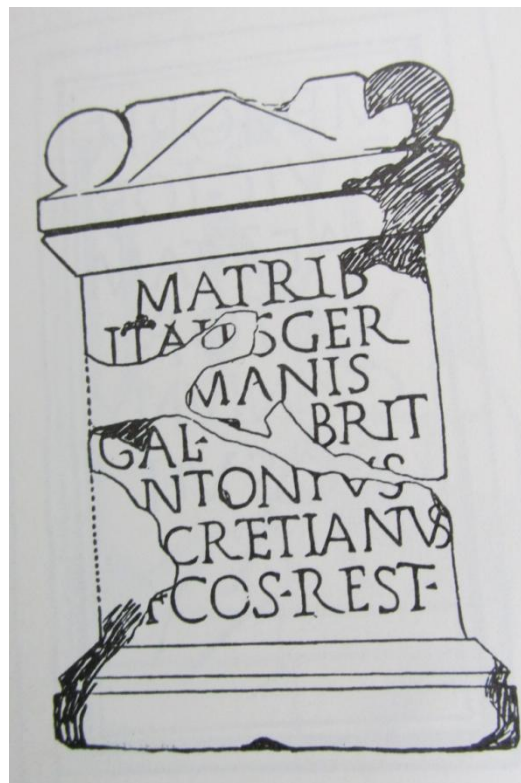
As inscrições estão dispostas e descritas na primeira parte do catálogo e foram de extrema importância para a composição deste trabalho, visto que nos auxiliaram na identificação dos dedicantes das *Matres* e da deusa Coventina.

Já a iconografia, que se encontra na segunda parte do catálogo, constitui a documentação base desta dissertação. A iconografia, relativa também às *Matres* e à Coventina, permite a comprovação de nossas hipóteses acerca da elaboração de uma religiosidade romano-bretã híbrida, a partir da análise dos elementos, que unidos, compõem as imagens.

Para a melhor utilização dos documentos aqui apresentados, cada uma das epígrafes e das imagens foi minuciosamente descrita, além de receber uma ficha contendo suas informações básicas, tais como local e ano de achado, localização atual (geralmente algum museu ou instituição acadêmica, existindo também epígrafes que foram mantidas em seu local de origem), material e dimensões da peça, além de comentários e outras informações pertinentes à mesma.

Inscrições Epigráficas

FICHA Nº1



Inscrição: *EWi.1*

Localidade: Winchester, Hampshire.

Ano de descoberta: 1854

Data: Final do século I e início do século II d.C.

Material: Arenito

Contexto: Encontrada na extremidade sul da *Jewry Street*, Winchester durante a demolição de um muro da antiga cadeia municipal.

Texto original: MATRIB(VS) ITALIS GERMANIS GAL(LIS) BRIT(ANNIS) ANTONIVS LUCRETIANVS B(ENE)F(ICIARIVS) C(ON)S(VLARIS) RESTITVIT

Tradução: Antonius Lucretianus, *beneficarius consularis*, restaurou para as *Deae Matres* da Itália, Germânia, Gália e Britânia.

Descrição: Altar, com 13x20 polegadas (51 centímetros de altura, 33 centímetros de largura e 24 centímetros de diâmetro), com as laterais planas e lisas; na parte superior é formado por uma base não plana que lembra um pequeno frontão; parte da face, onde se vê a inscrição está danificada; o altar contém inscrição em latim dedicada às Deusas-Mães de quatro diferentes localidades do Império (a própria Itália e as províncias da Germânia, Gália e Britânia).

Comentários: *Beneficiarius* era um soldado que, liberado de suas funções habituais, passava a assumir alguma outra função especializada, neste caso, servir funcionários do governo provincial. Em nosso entendimento, essa dedicação múltipla evidencia que as *Matres* eram conhecidas e cultuadas em diferentes regiões do Império, além de corroborar nossa hipótese de que conjuntamente com a locomoção de pessoas e objetos entre as províncias, ocorria também a disseminação de cultos, rituais, crenças e diferentes práticas religiosas.

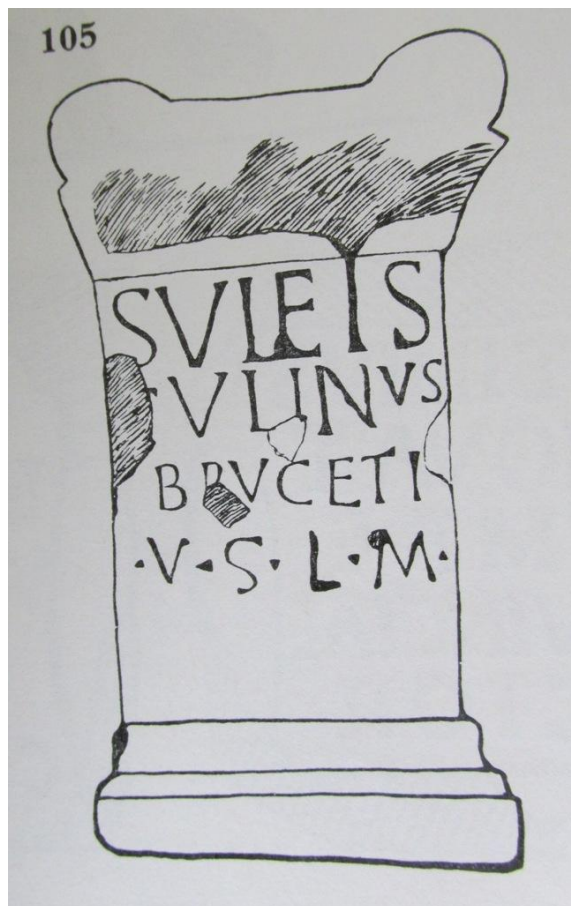
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<https://www.britishmuseum.org/>

Localização atual: *British Museum*, Londres.

FICHA Nº2



Inscrição: *ECi.1*

Localidade: Ashcroft, na parte noroeste da cidade e a sudeste da estação ferroviária de Cirencester.

Ano de descoberta: 1899

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado próximo à estação ferroviária de Cirencester, juntamente com dois relevos contendo a representação tripla das *Matres*, os quais acreditamos ser *ICi.1/ficha nº47* e *ICi.3/ficha nº49*, além de outras esculturas (não mencionadas) no terreno entre duas casas.

Texto original: SVLE(V)IS SVLINVS BRUCETI (FILIUS) V(OTVM) SOLVIT L(IBENS) M(ERITO)

Tradução: Sulinus, filho de Brucetus, cumpriu seu voto merecida e voluntariamente para as *Suleviae*

Descrição: Altar em pedra, contendo 12x23 polegadas (30 cm e meio por 58 cm e meio) e com as laterais planas e lisas; na face frontal possui uma inscrição em latim dedicada às *Suleviae* (que além deste altar também podem ser encontradas em *RIB* 106, *ECi.2/ficha nº3*; *RIB* 151, *EBa.1/ficha nº6*; *RIB* 1035, *EBi.6/ficha nº23*); essas divindades (ou divindade, se estivesse em forma única) eram associadas à *Sulis-Minerva*, também existe uma forte associação entre as *Suleviae* e as *Matres*, como nos mostra uma inscrição de Colchester (*RIB* 192; *ECo.1/ficha nº7*), provavelmente por causa de sua ligação com os meios aquáticos e também por sua ocasional representação tripla; ao que tudo indica, a dedicação é feita por Sulinus, filho de Brucetus (que parece ser um indivíduo da localidade, dado o seu nome bretão), que era um escultor da Britânia, o que é atestado na inscrição de Bath (*RIB* 151; *EBa.1/ficha nº5*); a peça está relativamente conservada, mas a face do seu capitel foi bastante danificada e parte da inscrição também está ilegível.

Comentários: Com relação ao conjunto de inscrições que mencionam as *Suleviae*, podemos destacar duas teorias interessantes: a primeira acredita que esse grupo de inscrições marca o trabalho do escultor Sulinus; a segunda acredita que a quantidade atesta a existência de um santuário ligado às *Suleviae*, visto que não apenas na Britânia, mas também nas regiões da Gália, próximas ao Reno e ao Danúbio, foram encontradas aproximadamente 36 aparições dessas divindades.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://coriniummuseum.org/>

Localização atual: *Corinium Museum*, Gloucestershire.

FICHA Nº3



Inscrição: *ECi.2*

Localidade: *Cricklade Road, Cirencester*

Ano de descoberta: 1902

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Desconhecido

Texto original: SVLEVIS PRIMVS ... IIAS

Tradução: Para as *Sulevi*, o Primeiro...

Descrição: Parte superior de um altar em pedra bastante danificado, tendo restado apenas parte do corpo e o capitel. Originalmente a peça continha 267 mm de largura, 256 mm de diâmetro e 271 mm de altura. A inscrição na face frontal encontra-se desgastada, gerando a impossibilidade de identificar os dedicantes. Além desse exemplo, as *Suleviae* também são cultuadas em *RIB* 105, *ECi.1*/ficha nº2; *RIB* 151, *EBa.1*/ficha nº6; *RIB* 1035, *EBi.6*/ficha nº23).

Comentários: A julgar pela inscrição PRIMVS .../ “o primeiro”, a dedicação pode ter sido feita por membros de um grupo auxiliar de infantaria do exército romano.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://coriniummuseum.org/>

Localização atual: *Corinium Museum*, Gloucestershire.

FICHA Nº4



Inscrição: *ECi.3*

Localidade: *Price's Row*, Cirencester

Ano de descoberta: 1972

Data: Não especificado

Material: Arenito

Contexto: Encontrado durante escavações em *Price's Row*, Cirencester.

Texto original: DEO MER ET MATRI

Tradução: Para o deus Mercúrio e as *Matres*

Descrição: Parte superior de um altar em arenito, bastante danificado, tendo restado apenas parte do corpo e o capitel em estilo dórico. As dimensões não foram disponibilizadas pelo *Corinium Museum*, também não temos informação sobre estatueta ou relevo que pudesse compor a peça em conjunto com a inscrição epigráfica.

Comentários: A dedicação direcionada a um deus do panteão Greco-romano e uma divindade

(no caso a triplicação da divindade, as *Matres*) representa o que denominamos casamento divino ou casamento sagrado, caracterizado pela representação de um deus do colonizador (romano) e de uma divindade local (bretã).

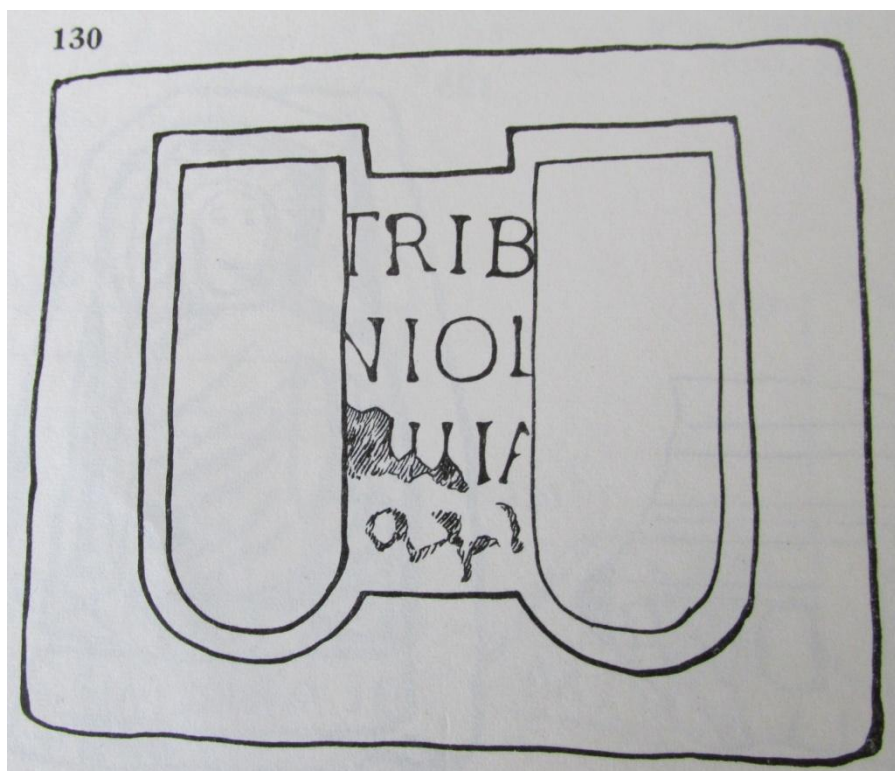
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://coriniummuseum.org/>

Localização atual: *Corinium Museum*, Gloucestershire.

FICHA Nº5



Inscrição: *EGL.1*

Localidade: Daglingworth, Gloucestershire

Ano de descoberta: 1925

Data: Não especificado

Material: Oólito

Contexto: Foi colocado de cabeça para baixo na parte externa da parede norte da sacristia da igreja de Daglingworth.

Texto original: MATRIBVS ET GENIO LOCI ...ILIA...

Tradução: Para as *Matres* e o *Genius* deste local

Descrição: Placa dedicatória de 24x21 polegadas, feita de oólito, foi recortado para formar um quadro com dupla janela; a placa contém algumas partes danificadas, mas é possível compreender a inscrição, na qual identificamos uma dedicação tanto às *Matres* quanto ao *Genio* do local, contudo não sabemos nada sobre seu dedicante; em virtude do contexto onde foi encontrada, acreditamos na hipótese de que foi utilizada como parte da construção da igreja, sendo dada à época, como um pedaço de pedra propício a este fim, visto que a

fundação da igreja data do período anglo-saxão; a inscrição remete ao *RIB* 129; *ICi.7/ficha* nº53, que além de ter sido encontrado na mesma localidade, apresenta uma imagem que parece ser a representação de uma Deusa-Mãe com três *Genii Cucullati*; infelizmente não conseguimos a foto da imagem original, apenas o desenho disponibilizado em *Roman Inscriptions of Britain, vol. I*.

Comentários: A palavra “*ilia*” pode significar (*v*)*ilia*, visto que em 1690 foi descoberta uma *villa* romana próxima ao local, a noroeste de Cirencester³².

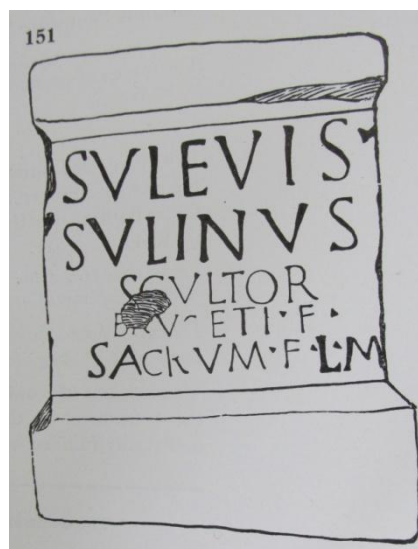
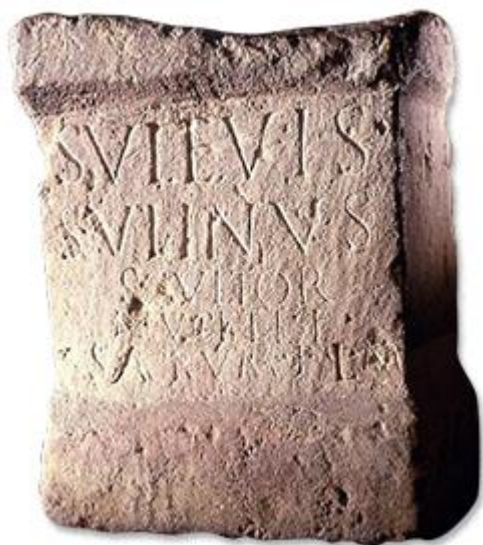
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: Parte externa da parede norte da sacristia da igreja de Daglingworth, Gloucestershire.

³² COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

FICHA Nº6



Inscrição: *EBa.1*

Localidade: *Stall Street, Bath.*

Ano de descoberta: 1753

Data: Não especificado

Material: Oólito

Contexto: Encontrada no lado oeste da parte inferior de Stall Street

Texto original: SVLEVIS SVLINVS SCULTOR BRUCETI F(ILIVS) SACRVM F(ECIT)
L(IBENS) M(ERITO)

Tradução: Sulinus, um escultor, filho de Brucetus, fez esta oferenda, alegre e merecidamente para as *Suleviae*

Descrição: Base de estátua, feita de oólito, contendo 18x23x12 polegadas (590 milímetros de altura), possui as laterais planas e lisas e um suporte retangular sobre o capitel, onde possivelmente fora colocada uma estatueta; a inscrição está completa e em bom estado e foi também feita por Sulinus e dedicada às *Suleviae*, estas divindades eram cultuadas na região do Danúbio, da qual possivelmente também veio o seu dedicante; Sulinus reafirma sua identidade de filho de Brucetus, o que é interessante e nos faz pensar em uma valorização do

local, da ancestralidade indígena, acrescentando o seu ofício de escultor.

Comentários: Sulinus também fez uma dedicação similar às *Suleviae* em Cirencester – *RIB* 105; *ECi.1*/ficha nº2, estas divindades também aparecem em *RIB* 106; *ECi.2*/ficha nº3, *RIB* 192; *ECo.1*/ficha nº7 e *RIB* 1035; *Ebi.6*./ficha nº23.

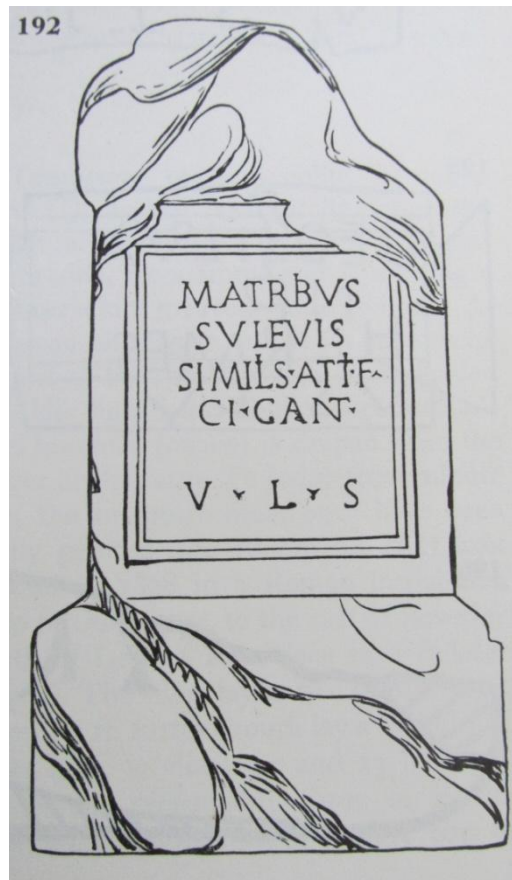
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

http://www.romanbaths.co.uk/explore/Search_Details.aspx

Localização atual: *Roman Baths Museum*, Bath.

FICHA Nº7



Inscrição: *ECo.1*

Localidade: *Balkerne Lane*, Colchester.

Ano de descoberta: 1881

Data: Não especificado

Material: Arenito verde

Contexto: Encontrado a oeste da muralha oeste da cidade de *Camulodunnum* (Colchester Romana).

Texto original: MATRIBVS SVLEVIS SIMILIS ATTI F(ILIVS) CI(VIS) CANT(IVS)
V(OTVM) L(IBENS) S(OLVIT)

Tradução: Similis, filho de Attius, um homem da tribo dos *cantiacorum*, de bom grado cumpriu este voto para as *Matres Suleviae*

Descrição: Base de altar ou estátua em arenito verde contendo painéis nos quatro lados e com 27x48x23 polegadas; na parte frontal vê-se a inscrição em latim, que está completa e conservada, contudo a parte superior do capitel está completamente danificada; a inscrição é dedicada às *Suleviae*, que nesta epígrafe são associadas às *Matres*, ou ainda representam a forma tripla da deusa *Sulis* (do templo de Bath); a dedicação é feita por Similis, que se identifica como filho de um homem de nome Attius, provavelmente um indígena, e afirma sua identidade de membro da tribo dos *cantiacorum*.

Comentários: A associação das *Suleviae* com as *Matres* pode estar relacionada com a ligação que ambas as divindades possuem com os meios aquáticos, fertilidade, cura, entre outros; a tribo dos *cantiacorum* ficava na região de Kent (*Cantium*), no extremo sudeste da Britânia, próximo ao continente; infelizmente não conseguimos a foto da imagem original, apesar de termos entrado em contato com o *Colchester Museum*, utilizamos apenas o desenho disponibilizado em *Roman Inscriptions of Britain vol. I*.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.cimuseums.org.uk/>

Localização atual: *Colchester Museum*, Colchester.

FICHA Nº8



Inscrição: *ECh.1*

Localidade: *Watergate Street, Chester*

Ano de descoberta: 1938

Data: Não especificado

Material: Arenito amarelo

Contexto: Utilizado de cabeça para baixo em uma parede de adega (ou porão), na casa de número 64.

Texto original: [...] MATRE / [...] OPVS QVOD / [...] NAM RESTITVTVM EST

Tradução: ... à Mãe...o trabalho o qual foi restaurado após cair em ruína

Descrição: Canto inferior direito de uma laje de construção em arenito amarelo, contendo 14x13x5 polegadas; a inscrição está em latim e consiste em uma dedicação, possivelmente às deusas-mães, porém o texto está bastante danificado e incompleto, assim como a peça ao todo; por causa do pouco que restou do texto não é possível identificar dedicantes.

Comentários: É possível que a palavra *Matre* seja um erro, variante das palavras *Matri* ou *Matribus*, isso nos remete a um possível dedicante indígena ou que tinha pouca intimidade com o latim da cidade de Roma, utilizando assim variações da língua, que ocorreram em todo o Império e podem ser observadas nas dedicações às divindades e inscrições de todo o tipo, nas mais variadas províncias.

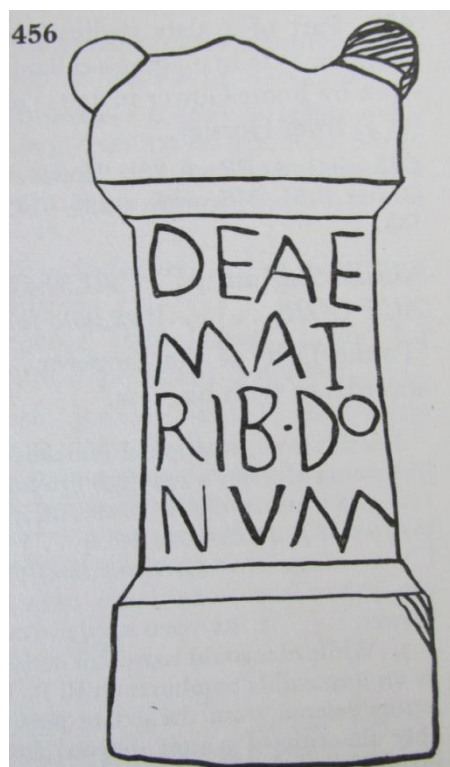
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.cheshirewestmuseums.org/>

Localização atual: *Grosvenor Museum*, Chester.

FICHA Nº9



Inscrição: *ECh.2*

Localidade: Atrás da *Corn Exchange*, Chester.

Ano de descoberta: 1862

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado na parte sudeste da *Cathedral Close*, próximo ao muro romano leste.

Texto original: DEAE / MAT / RIB DO / NVM

Tradução: Um presente para as deusas-mães

Descrição: Altar em pedra, possuindo 26 polegadas de altura e 12 polegadas de largura, contendo as laterais planas; está relativamente conservado apesar do capitel um pouco danificado; da inscrição, que consiste em uma dedicação às Deusas-Mães, nada se perdeu, contudo, não existe a identificação do dedicante ou dedicantes na inscrição.

Comentários: Provavelmente o autor da imagem preferiu escrever *Deae* ao invés de *Deab*

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.cheshirewestmuseums.org/>

Localização atual: *Grosvenor Museum*, Chester.

FICHA Nº10



Inscrição: *ECh.3*

Localidade: *Heronbridge, Chester*

Ano de descoberta: 1931

Data: Por volta do século II d.C.

Material: Arenito vermelho

Contexto: Encontrado em meio a detritos romanos em *Red House Croft*.

Texto original: DEABVS MATRIBVS OLLTOTIS IVL SECVNDVS ET AELIA
AVGVSTINA

Tradução: Julius Secundos e Aelia Agustina fizeram para as deusas-mães *Ollotatae*

Descrição: Altar em arenito vermelho, contendo 25 polegadas de altura e 15 polegadas de largura; possui na lateral direita o desenho de um jarro – o que pode ser uma alusão à água, sendo o jarro um container – e do lado esquerdo uma *patera* – que eram pratos longos utilizados frequentemente em rituais e para libações; a peça está bastante erodida, com uma rachadura que corta a face onde se encontra a inscrição, além de estar com a parte esquerda do capitel quebrada, a sua base também está danificada; a inscrição contida no altar é uma dedicação em latim às Deusas-Mães *ollotatae*, este adjetivo significa “de outros povos” ou ainda “de todos os povos”; segundo Collingwood (1965), o nome do dedicante masculino Julius Secundus pode ser uma alternativa para Lucius Verecundus, e a partir do nome feminino, Aelia Agustina, é possível datar este altar para a primeira metade do segundo século.

Comentários: Em nosso entendimento ambos os dedicantes não são originários da Britânia, visto que ao fazerem dedicações a divindades de “outros povos” ou “todos os povos” remetem talvez, às deusas que cultuavam em seu local de origem.

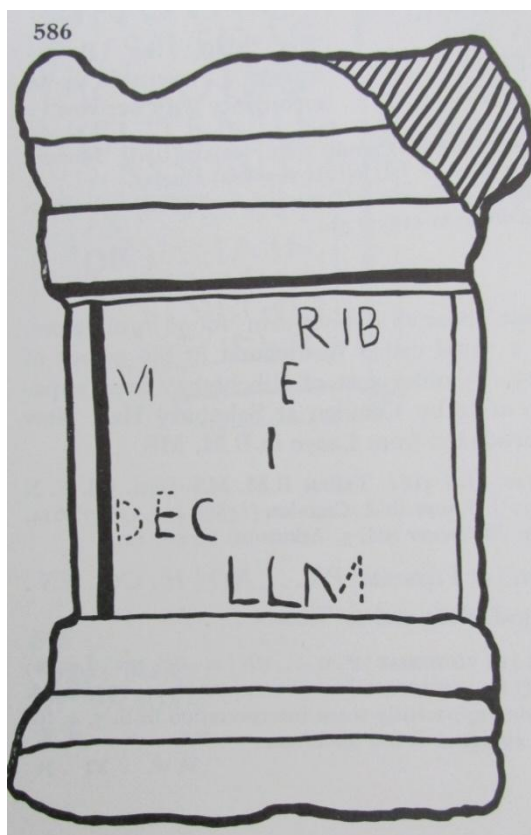
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.cheshirewestmuseums.org/>

Localização atual: *Glosvenor Museum*, Chester.

FICHA Nº11



Inscrição: *ERi.1*

Localidade: Ribchester, Lancashire.

Ano de descoberta: 1580

Data: Século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Em 1580 foi levado de *Dinkley Hall*; em 1824 foi levado para a *Stonyhurst College*, onde uma placa de bronze foi anexada na sua parte lateral direita.

Texto original: DEAB MATRIB M INGENVIVS ASIATICVS DEC AL II ASTVRVM
VSLM

Tradução: Marcus Ingenuius Asiaticus, decurião do segundo regimento de cavalaria Asturium, cumpriu este voto para as deusas-mães, merecidamente e de bom grado.

Descrição: Altar em pedra, contendo 22 polegadas de altura e 32 polegadas de comprimento; possui o dorso e as laterais lisas; a inscrição nele contida está em latim e caracteriza uma dedicação às *Matres*; a face onde se vê a inscrição está bastante danificada e tomamos conhecimento de uma boa parte dela graças à sua compilação quando foi encontrada no século XVI; este altar, a julgar pelo seu dedicante, apresenta uma característica marcante do culto às Deusas-Mães no norte da Britânia, que era realizado, em sua maioria, por soldados e oficiais do exército; seu dedicante, Marcus Ingenuius Asiaticus, utiliza o tria nomina, por ser um oficial do exército romano, tendo como o último nome, provavelmente, a indicação de seu local de origem; como o próprio dedicante ressalta, ele era um decurião de cavalaria, ou seja, era um oficial no comando de uma turma de cavalaria auxiliar, a qual compunha uma subdivisão com aproximadamente 32 soldados.

Comentários: Talvez os primeiros ocupantes do forte de Ribchester eram Ala II *Asturum*, uma das quinhentas unidades de cavalaria auxiliar recrutadas entre a tribo *Astures* do noroeste da Espanha.

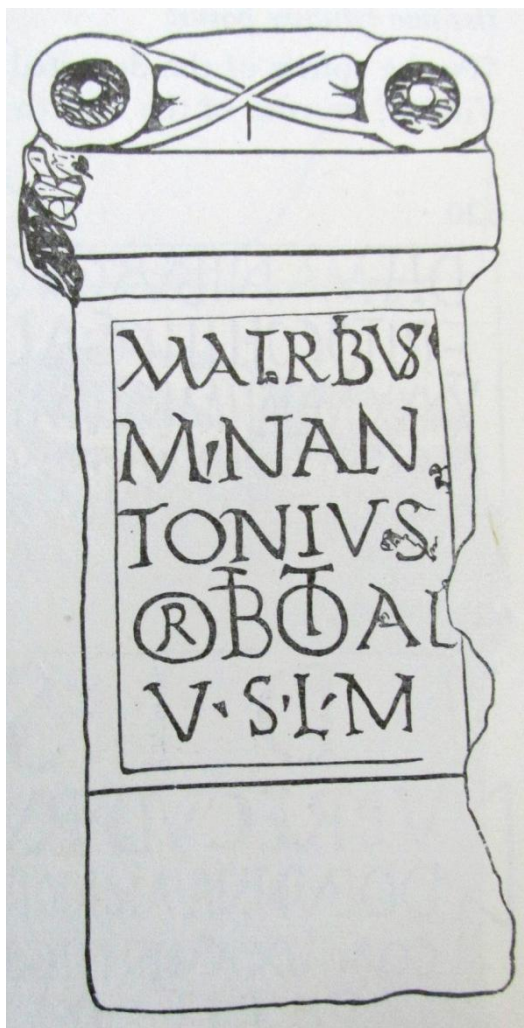
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://ribchesterromanmuseum.org/>

Localização atual: *Ribchester Roman Museum*.

FICHA Nº12



Inscrição: *EYs.1*

Localidade: Doncaster, Yorkshire

Ano de descoberta: 1781

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado durante escavações para a construção de uma casa em *St. Sepulchre Gate*, que leva ao sul do sítio do forte romano em Doncaster.

Texto original: MATRIBVS M NANTONIVS ORBIOTAL VSLM

Tradução: Marcus Nantonius Orbotalus cumpriu um voto para as *Deae Matres*

merecidamente e de bom grado.

Descrição: Altar feito em pedra contendo 15 polegadas de largura e 29 polegadas de altura. Em sua lateral esquerda está representado um vaso com flores, podendo significar a associação das *Matres* com a fertilidade; na lateral direita está representado um jarro o qual podemos relacionar com os meios aquáticos, visto que é geralmente utilizado para carregar e armazenar água. A inscrição, que parece estar completa, foi feita na face frontal e está em latim. Apesar de não termos conseguido a foto da peça original, a partir do desenho percebemos que a peça está relativamente conservada, apesar de algumas escoriações na lateral esquerda; apresenta um capitel simples, sobre o qual parece estar a base de uma estátua, contudo não sabemos ao certo se o altar carregava uma estatueta, visto que não há qualquer informação a respeito nas fontes consultadas (*vide* referências), ou no catálogo do museu onde está a peça atualmente.

Comentários: O nome *Nantonius*, que se trata do *gentio nomem*, seria a versão latinizada do céltico *Nanto*, que significa “riacho” ou “vale”, residindo aí também a ligação com os meios aquáticos e possivelmente o motivo pelo qual o dedicante adotou este nome. *Orbitalus* também seria um nome de origem celta.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

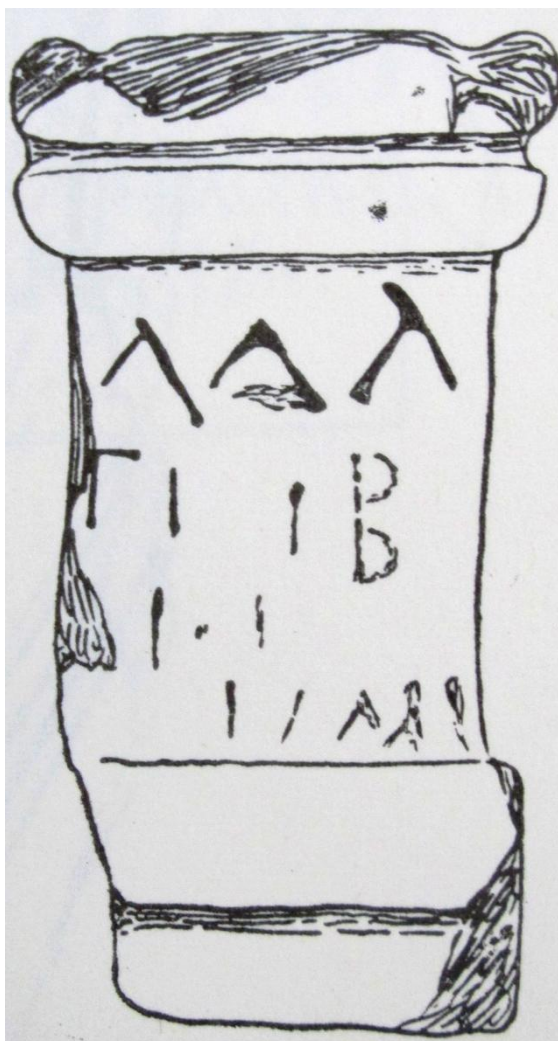
http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://encyclopedie.arbre-celtique.com/nantonius-6744.htm>

<http://www.yorkshiremuseum.org.uk/>

Localização atual: *Yorkshire Museum*, York.

FICHA Nº13



Inscrição: *EYs.2*

Localidade: Adel, Yorkshire.

Ano de descoberta: 1879

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado durante a remoção da casa do sacristão do lado norte da igreja em *Church Lane*, em *Chapel Allerton*, a 2 milhas e meia ao norte de Leeds

Texto original: MATRIBVS M

Tradução: Para as *deae matres* ... merecidamente

Descrição: Altar em pedra, relativamente pequeno, contendo apenas 9 polgadas de largura por 17 polegadas de altura; a parte esquerda de sua base foi perdida, e a inscrição em latim, que se encontra na face frontal da peça também está bastante erodida; seu capitel, contudo, parece estar intacto. Infelizmente não obtivemos a foto da peça original, a fim de observarmos seu real estado.

Comentários: A partir da inscrição encontrada na peça, não foi possível tomar conhecimento de seus dedicantes, visto que esta apresenta algumas partes ilegíveis.

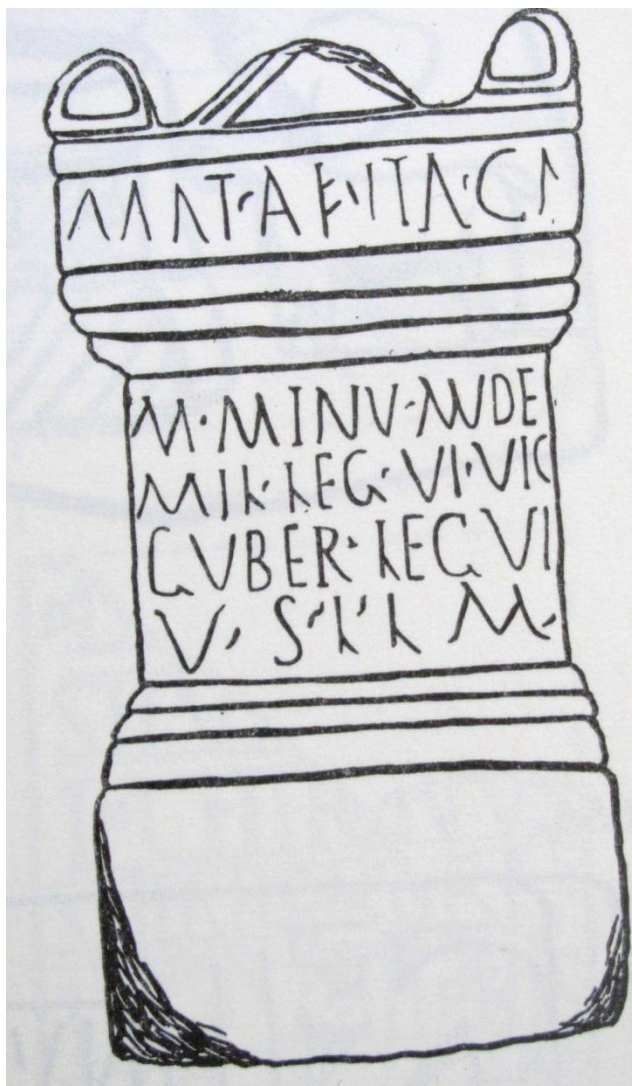
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.leeds.gov.uk/>

Localização atual: *Leeds Museum*.

FICHA Nº14



Inscrição: *EYr.1*

Localidade: York

Ano de descoberta: 1752

Data: Segunda metade do século II d.C.

Material: Rocha calcária

Contexto: Encontrado em *Micklegate*, do lado oposto da *Holy Trinity Church*.

Texto original: MAT AF ITA GA M • MINV AVDE MIL LEG VI VIC GVBER LEG VI V S
LLM

Tradução: Para as *Deae Matres* africanas, italianas e gaulesas, Marcus Minucius Audens, soldado da VI Legião *Victrix* e um piloto da VI Legião cumpriu o seu voto merecidamente e de bom grado.

Descrição: Altar em pedra, relativamente pequeno, contendo 5 polegadas e meia de largura por 10 polegadas de altura, com ambas as laterais lisas e inscrição em latim na face frontal. A julgar pelo desenho (o *Yorkshire Museum* não nos disponibilizou fotos da peça original), o altar encontra-se em perfeito estado, com capitel e base intactos; também a inscrição não apresenta danos ou partes ilegíveis. O que nos chama a atenção nessa inscrição é a dedicação, em si, feita para *Matres* de diversas regiões, assim como ocorre na ficha nº1, epígrafe *EWi.1*, o que nos mostra que estas divindades eram cultuadas em diversas localidades do Império, demonstrando sua adoção, além do deslocamento de seu culto através de soldados e viajantes.

Comentários: Segundo nossas pesquisas, a VI Legião, *Victrix*, ocupou a região de York por volta de 130 d.C., ou seja, durante o século II. Esta inscrição comprova este fato, visto que foi realizada por um soldado desta Legião.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.yorkshiremuseum.org.uk/>

Localização atual: *Yorkshire Museum*, Yorkshire.

FICHA Nº15



Inscrição: *EYr.2*

Localidade: York

Ano de descoberta: 1850

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado em *Park Place, Monkgate*, na rodovia que leva a nordeste de Malton.

Texto original: MATRIBVS SVIS MARCVS RVSTIVS V S • MASSA • L M

Tradução: Marcus Rustius Massa cumpre seu voto, com prazer, merecidamente e de bom grado para suas próprias Deusas-Mães

Descrição: Parte inferior de um pequeno altar, contendo 7 polegadas de largura por 8 polegadas de altura; possui ambas as laterais lisas. Sua base, a julgar pelo desenho, parece intacta, em estilo dórico, contudo boa parte de seu corpo, assim como o capitel foi perdida. A

inscrição que se encontra na face frontal, apesar dos danos na peça, foi apenas parcialmente danificada, permitindo o seu entendimento.

Comentários: O nome *Rustius* teria uma origem celta, o que pode significar que o dedicante era originário da própria província da Britânia ou ainda de outra província.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.yorkshiremuseum.org.uk/>

Localização atual: *Yorkshire Museum*, Yorkshire.

FICHA Nº16



Inscrição: ESk.1

Localidade: Skinburness, Cumbria

Ano de descoberta: 1866

Data: Não especificado

Material: Arenito

Contexto: Encontrado na costa de *Skinburness*, duas milhas ao norte de *Silloth*.

Texto original: MATRIBVS PARCIS VITI VACI...

Tradução: Para as *Matres*, as *Parcas*...

Descrição: Parte superior do altar, contendo 6 polegadas de largura por 8 polegadas de altura. A inscrição em latim encontra-se na face frontal do altar, porém não pode ser lida na íntegra, devido aos danos sofridos pela peça. Também o capitel está apenas parcialmente preservado.

Comentários: Nesta inscrição as *Deae Matres* são associadas às *Parcas*, entidades da mitologia Greco-romana que são responsáveis pelo destino dos seres humanos. Provavelmente a associação reside no fato de *Matres* se relacionarem a várias fases da vida

dos seres vivos, tais como nascimento, fertilidade, maternidade, morte e pós-morte.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm;

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online

Localização atual: British Museum, Londres.

FICHA Nº17



Inscrição: ECr.1

Localidade: Carlisle

Ano de descoberta: 1861

Data: Não especificado

Material: Arenito castanho

Contexto: Encontrado próximo ao *Carlisle Journal Office*, em *English Street*, Calisle.

Texto original: MATRIB PARC PRO SALVT SANCTIAE GEMINAE

Tradução: Pelo bem estar de Sanctia Gemina, para as Deusas-Mães, as *Parcas*.

Descrição: Base de arenito, contendo 30 polegadas de largura, 12 polegadas de diâmetro de 8 polegadas de altura. Na face frontal está a inscrição em latim, em meio a qual podemos

observar entre as palavras *matrib* e *parc*, e entre as palavras *sanctiae* e *gemmae*, a representação de uma espécie de vegetação o fruto, o que pode simbolizar uma ligação com a fertilidade ou provisão de alimentos. No topo da base existe um suporte no qual estaria encaixada uma estatueta/relevo das *Matres*, provavelmente.

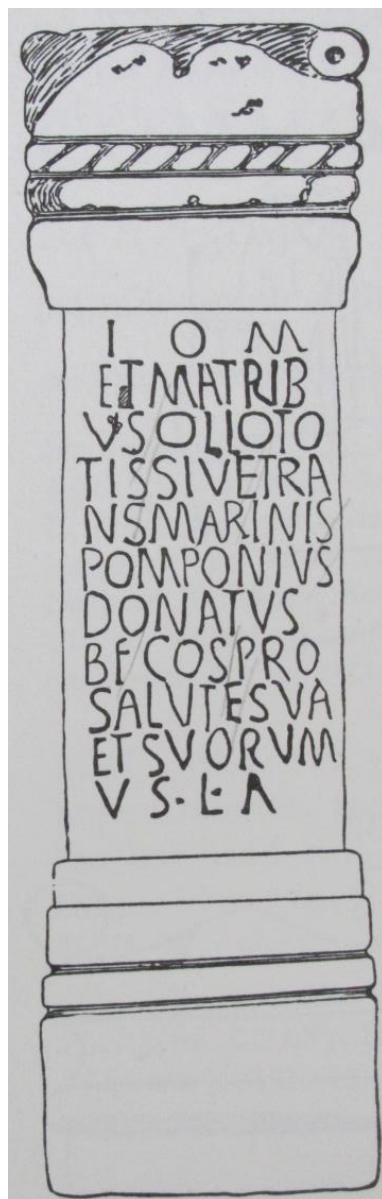
Comentários: Também nesta inscrição, assim como em *ESk.1*/ficha nº16, as *Matres* são associadas às *Parcas*. Também foi encontrada em Carlisle outra inscrição, direcionada às *Parcas* apenas, *RIB 953, Parcis Probo Donatalis pater v.s.l.m.*, o que pode significar que as *Parcas* e as *Matres* já eram vistas como as mesmas divindades nesta região, não sendo necessário marcar a associação pela repetição de nomes e/ou epítetos. Também é interessante observar que o dedicante desta epígrafe é uma mulher, possivelmente da elite local, visto que poucas são as inscrições feitas apenas por mulheres devido às questões financeiras, ou ainda de *status*. a este respeito, Green ressalta que as dedicações feitas por mulheres às divindades eram em sua maioria de objetos pessoais, principalmente joias.; em *ECh.3*/ficha nº10, por exemplo, verificamos a dedicação de uma mulher, acompanhada por um homem.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: *Carlisle Museum*, Carlisle.

FICHA Nº18



Inscrição: *EBi.1*

Localidade: Binchester

Ano de descoberta: 1891

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado na parte sul do forte de Binchester

Texto original: I O M ET MATRIBVS OLLTOTIS SIVE TRANSMARINIS POMPONIVS
DONATVS B F COS PRO SALVTE SVA ET SVORVM VSLA

Tradução: Ponponius Donatus, *beneficiarius* do governo, para seu próprio bem estar e de sua casa, cumpriu seu voto de bom grado, para Júpiter, melhor e maior e para as Deusas-Mães *Ollototae*, ou de além-mar.

Descrição: Altar em pedra contendo 14 polegadas de largura e 51 polegadas de altura; em sua lateral direita carrega a representação de uma *paterna* e um jarro, remetendo a ações rituais, tais como libações, enquanto na lateral esquerda estão uma faca e um machado, os quais também podem servir para fins rituais, principalmente sacrificiais, ou ainda relacionados às armas e ao exército. O altar está relativamente conservado, mantendo a inscrição, em latim, na íntegra em sua face frontal; também a base e o capitel, em estilo dórico, de acordo com o desenho, apresentam pouco desgaste. Os atributos representados na peça (*paterna*, jarro, faca, machado) podem remeter às diferentes funções das Deusas-Mães, aqui as *Ollototae*, originárias das crenças de diferentes sociedades.

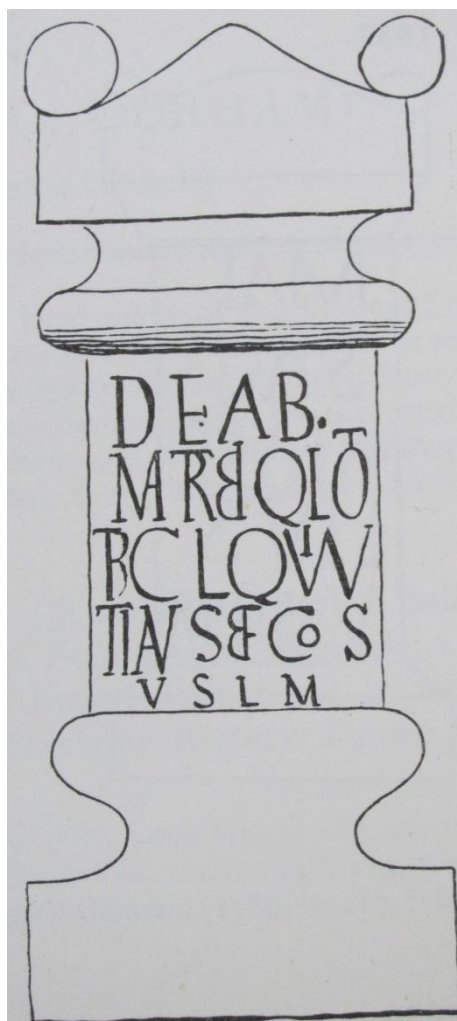
Comentários: Nesta inscrição podemos observar a associação/relação entre Júpiter, um deus do panteão Greco-romano e as *Deae Matres*, as quais, apesar de estarem presentes em diversas regiões do Império (*Ollototae*), representam neste contexto divindades indígenas, o que pode ser compreendido como uma modalidade do casamento divino (entre um deus clássico e uma deusa local). Também esta inscrição poderia representar uma variação do Culto Imperial, no qual o *genio* do imperador é associado a uma divindade local, visto que a dedicação se refere a *I(oui) O(ptimo) M(aximo)*. A referência às *Matres Ollototae* também pode ser vista em *ECh.3/ficha nº10*, *EBi.2/ficha nº19* e *EBi.3/ficha nº20*. Para *beneficiarius* *vide* ficha nº1.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: *Black Gate*. New Castle-upon-Tyne.

FICHA Nº19



Inscrição: *EBi.2*

Localidade: Binchester

Ano de descoberta: 1600

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Desconhecido

Texto original: DEAB MATRIB OLOT TB CL QVINTIANVS B F COS VSLM

Tradução: Tiberius Claudius Quintianus, *beneficiarius* cumpriu seu voto, de bom grado e

merecidamente, para as Deusas-Mães *Ollototae*³³

Descrição: Como a peça foi perdida não possuímos qualquer informação sobre suas dimensões ou possíveis representações imagéticas que fizessem parte de sua composição original.

Comentários: Para *beneficiarius* vide ficha nº1. Para *Matres Ollototae* vide ficha nº18

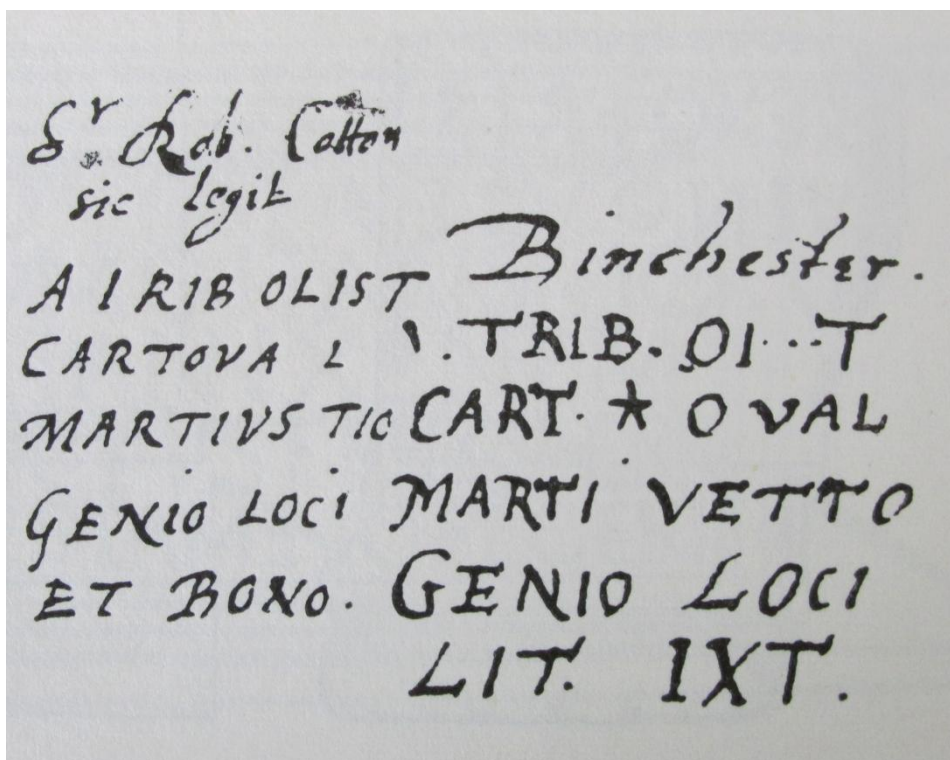
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: A peça foi perdida.

³³ Tradução proposta por Collingwood e Wright (1965).

FICHA Nº20



Inscrição: *EBi.3*

Localidade: Binchester

Ano de descoberta: 1599

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Desconhecido

Texto original: MATRIB OLLOTO CART*OVAL MARTI VETTO GENIO LOCI LIT IXT

Tradução: Regimento de Cavalaria dos *Vettones*... Para as Deusas-Mães *Ollototae*³⁴

Descrição: Como a peça foi perdida não possuímos qualquer informação sobre suas dimensões ou possíveis representações imagéticas que fizessem parte de sua composição original.

Comentários: Apesar da data de produção do altar ser desconhecida, acreditamos estar

³⁴ Tradução proposta por Collingwood e Wright (1965).

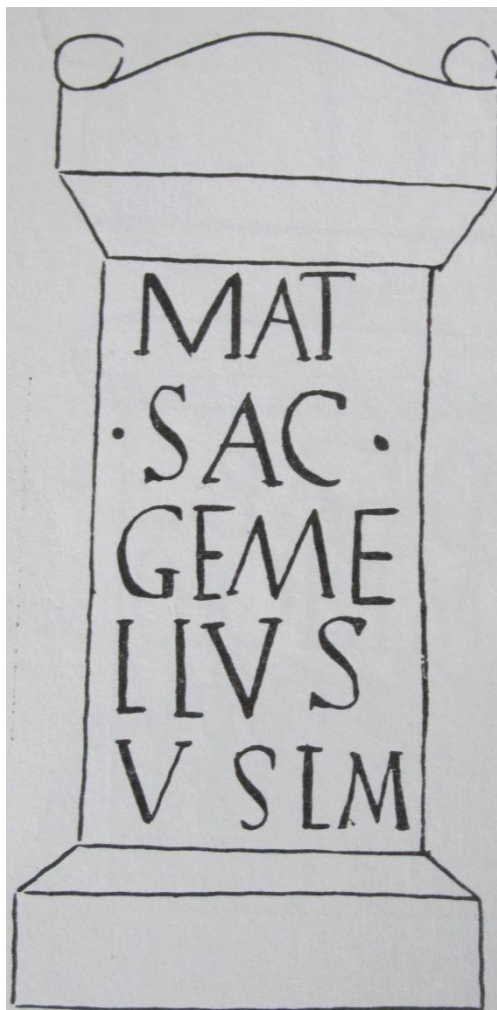
situada em fins do século II e início do século III, visto que esta seria a data de atuação do Regimento dos *Vettones* na Britânia. Optamos assim por manter a inscrição em nosso *corpus* documental, visto que esta pode ter sido produzida dentro de nosso recorte temporal. Para *Matres Ollototae* vide ficha nº18.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: A peça foi perdida.

FICHA Nº21



Inscrição: *EBi.4*

Localidade: Binchester

Ano de descoberta: 1732

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado em uma cozinha em Binchester

Texto original: MAT SAC GEMELLVS VSLM

Tradução: Gemellus cumpriu seu voto, de bom grado e merecidamente, sagrado para as

Deusas-Mães

Descrição: Como a peça foi perdida não possuímos qualquer informação sobre suas dimensões ou possíveis representações imagéticas que fizessem parte de sua composição original.

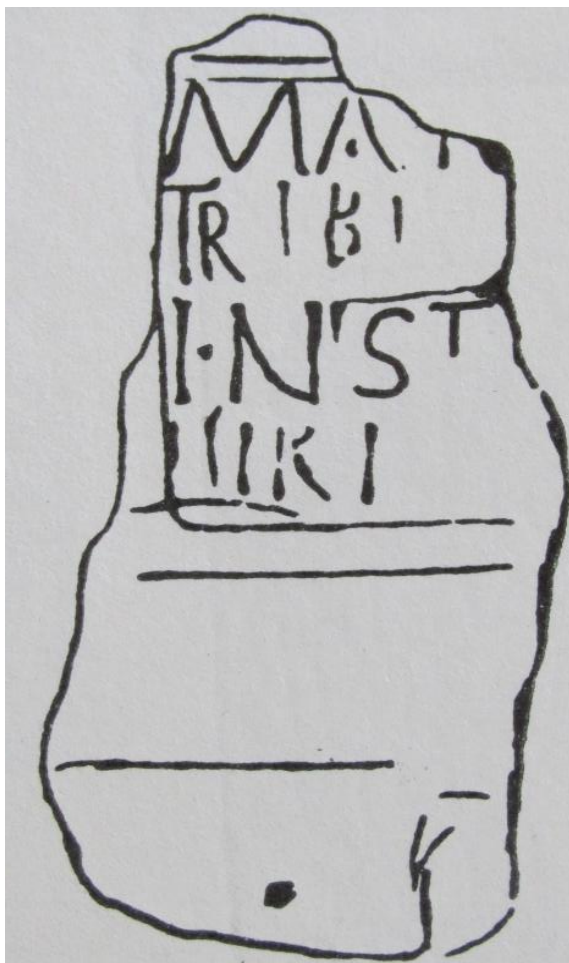
Comentários: -

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: A peça foi perdida.

FICHA Nº22



Inscrição: *EBi.5*

Localidade: Binchester

Ano de descoberta: 1879

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Desconhecido

Texto original: MATRIBVS... TRIB... INST... IRI...

Tradução: Para as Deusas-Mães...tribuno...sob a direção de...

Descrição: Parte esquerda inferior de um altar em pedra, bastante danificada. O altar continha originalmente 8 polegadas de largura por 16 polegadas de altura. A inscrição, em latim e na

face frontal da peça, devido ao desgaste não está completa.

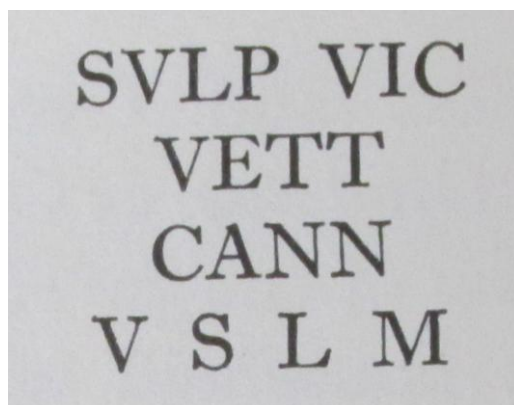
Comentários: Os tribunos mencionados aqui não representam os tribunos da plebe, visto que não havia tribunato da plebe nas povíncias. Este tribuno, possivelmente se refere a um cargo do exército.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: *Durhan Colleges Collection*, Durhan.

FICHA Nº23



Inscrição: *EBi.6*

Localidade: Binchester

Ano de descoberta: 1760

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Descohecido

Texto original: SVLEVIS? ALA VETTON CANN VSLM³⁵

Tradução: O Regimento de Cavalaria dos *Vettones* cumpriu este voto de bom grado e merecidamente para as *Suleviae*

Descrição: Como a peça foi perdida, não possuímos qualquer informação sobre suas dimensões ou possíveis representações imagéticas que fizessem parte de sua composição original.

Comentários: Para *Suleviae* vide fichas nº 2, 3, 6 e 7.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: A peça foi perdida.

³⁵ Apesar de estar ligeiramente diferente do que viria a ser inscrição “original”, esta forma foi retirada do livro *The Roman Inscriptions of Britain* (COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965).

FICHA N°24



Inscrição: *ERs.1*

Localidade: Risingham

Ano de descoberta: 1778

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado em Risingham, e mais tarde levado para Campville.

Texto original: MATRIBVS TRAMARINIS IVL VICTOR VSLM

Tradução: Julius Victor cumpriu seu voto, de bom grado e merecidamente, para as *Matres* de além-mar.

Descrição: Altar em pedra, contendo 13 polegadas de largura e 27 polegadas de altura. Assim como os demais altares possui o aspecto de ampulheta, porém seu capitel é decorado; tanto na parte superior esquerda quanto na direita estão presente discos, dentro dos quais estão duas flores de seis pétalas, podendo estar aí o simbolismo do triplismo, visto que o número 6 é múltiplo do número 3; pelas laterais e borda inferior do capitel foi gravado um motivo similar às flores do disco, estas flores podem estar relacionadas à natureza e à fertilidade; no centro do capitel observamos outra menção ao triplismo, com a representação de um triângulo (três pontas), o que aqui pode significar completude e eternidade, visto que dentro do triângulo parece existir uma outra forma de vegetação, semelhante a uma pinha, o que pode significar a vida eterna, ou vida no pós-morte.

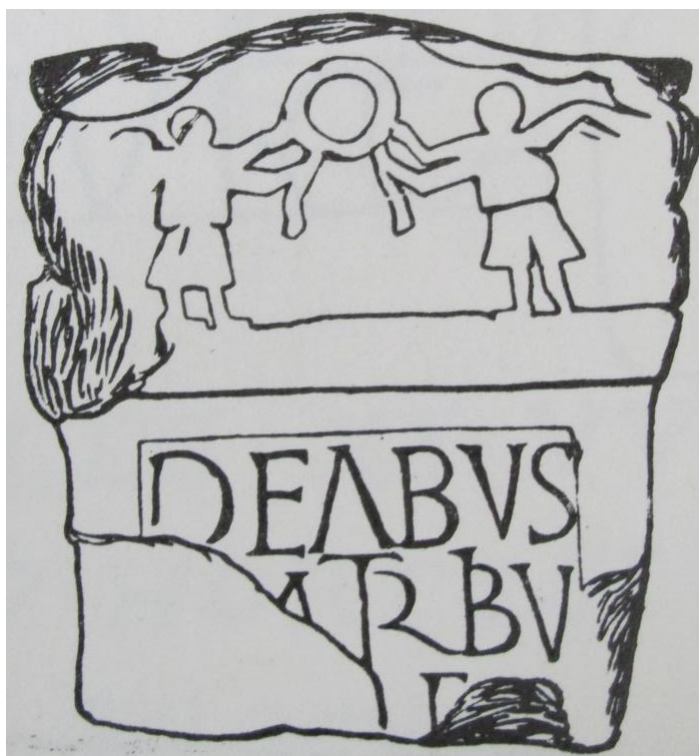
Comentários: Julius Victor seria um tribuno da tropa auxiliar *I Vangionum*, o mesmo tribuno fez as dedicações em *RIB* 1208 e *RIB* 1217; para tribuno, *vide* ficha nº22. Para *Matres* de “além-mar” ou de “outras terras” *vide* ficha nº18.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: *Alnwick Castle*, Northumberland.

FICHA Nº25



Inscrição: *EHCh.1*

Localidade: Halton Chesters

Ano de descoberta: Por volta de 1840

Data: Não Especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Desconhecido

Texto original: DEABVS MATRIBVS ...E...

Tradução: Para as *Matres*...

Descrição: Parte superior de um altar, bastante danificada, com a inscrição na face frontal inscrita em latim, porém incompleta, devido ao desgaste da peça, permitindo-nos saber que foram dedicadas às *Matres*, porém não temos conhecimentos de seus dedicantes. As medidas originais foram perdidas, contendo esta pequena parte 11 polegadas de largura por 12

polegadas de altura. No capitel é possível ver um desenho de duas divindades aladas, as quais, em nosso entendimento são duas Vitórias carregando um objeto que parece ser uma guirlanda (atributo comum a esta divindade). Na lateral direita está representado um jarro, ou *urceus*, o qual era geralmente utilizado para carregar líquidos em atividades rituais, evidenciando uma possível ligação entre as divindades cultuadas e os meios aquáticos; e na lateral esquerda uma *patera*, utilizada geralmente em rituais de libação; acreditamos que as imagens descritas na peça podem estar relacionada à prática ritual e a tentativa dos dedicantes de representá-lo.

Comentários: As representações das “Vitórias” nesta epigrafe se relacionam, provavelmente, a dedicantes que almejavam o sucesso em algum aspecto de suas vidas, acreditamos assim, que os dedicantes seriam soldados em busca de sucesso militar. Também é possível sustentar a hipótese que se tratavam de membros do exército, por causa da localidade da peça (próximo à Muralha de Adriano), onde se encontravam diversas tropas estacionadas. Nesta região da Muralha de Adriano eram comuns as dedicações à deusa Vitória, na busca por sucesso nas campanhas dos legionários e tropas auxiliares (*vide RIB 1316, RIB 1337, RIB 1731, entre outros*).

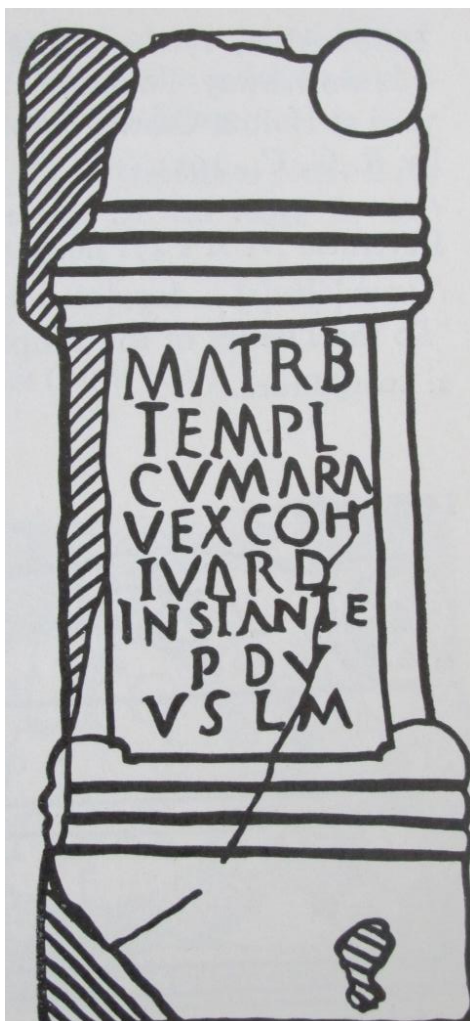
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/MGNike00.html>

Localização atual: *Black Gate*, Newcastle-upon-Tyne.

FICHA Nº26



Inscrição: *ERd.1*

Localidade: Entre Rudchester e Halton Chesters

Ano de descoberta: 1931

Data: Século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado em *Milecastle 19*.

Texto original: MATRIB TEMPL CVM ARA VEX COH I VARD INSTANTE P D... V... V
S L M

Tradução: O regimento da I tropa dos *Vardulli* ergueu o templo com este altar e dedicou de bom grado, cumprindo seu voto para as *Matres*, sob a direção de Publius D(...) V(...)

Descrição: Altar em pedra, contendo 12 polegadas de largura, por 29 polegadas de altura. Pelo desenho acima (não tivemos acesso à fotografia), a peça parece estar bastante conservada, tendo a inscrição, na face central, completa e apenas algum desgaste na lateral esquerda. Em sua lateral direita possui a representação de uma faca e na lateral esquerda a representação de um machado. Os dois objetos possuem uma significado ritual, sendo recorrentes nas dedicações a estas divindades. Os machados, por exemplo, durante a pré-história estavam associados ao *status* de seu dono, e além de serem utilizados em rituais eram muitas vezes depositados em locais de oferenda às divindades.

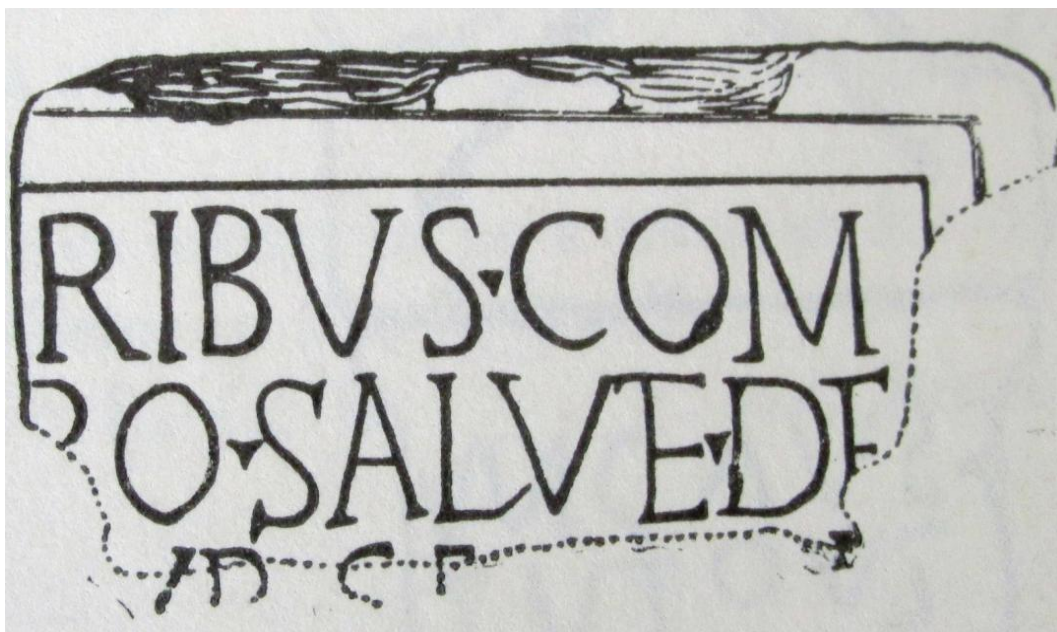
Comentários: Os *Vardulli* seriam de origem basca, que assim como outras populações, eram utilizados pelos oficiais romanos para compor as tropas auxiliares. Estas ocupavam principalmente a região da Muralha de Adriano, a fim de proteger o *Limes* da invasão de populações hostis ao Império.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: *Durham Colleges Collection*, Durham.

FICHA Nº27



Inscrição: *EChs.1*

Localidade: Chesters

Ano de descoberta: 1884

Data: Não especificado

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado em uma terma/casa de banho fora do forte de Chesters.

Texto original: MATRIBVS COMMVN PRO SALVTE DECVR AVR SEVERI ...

Tradução: Para as *Matres* da comunidade, pela saúde do decurião Aurelius Severus

Descrição: Parte de uma placa dedicatória contendo 15 polegadas de largura e 8 polegadas de altura. A inscrição, na face frontal da placa foi preservada, mesmo esta estando parcialmente danificada. Não conseguimos, contudo, afirmar o real estado da peça, visto que o *Chesters Museum* não nos disponibilizou a foto da peça.

Comentários: Também em *RIB* 1541, ficha nº43, encontramos uma referência às *Matres Communes*, ou seja, da comunidade ou do assentamento onde foram cultuadas. Acreditamos que os dedicantes percebiam essas divindades como residentes nas comunidades onde faziam

as oferendas e dedicações, similar, por exemplo, ao *Genio Loci*.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº28



Inscrição: *ECa.1*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina em Carrawburgh

Texto original: DEAE CONVENTINAE BELLICVS VSLM

Tradução: Bellicus cumpriu seu voto, merecidamente e de bom grado, para a deusa Coventina

Descrição: Altar em pedra, contendo 8 polegadas de largura e 15 polegadas de altura, contendo ambas as laterais lisas. A inscrição em latim encontra-se na face frontal e tanto o capitel quanto a base estão em estilo dórico. Segundo o desenho (o *Chesters Museum* não disponibilizou a foto da peça), o altar encontra-se em bom estado de conservação.

Comentários: A julgar pelo nome do dedicante e a região na qual foi encontrada a epígrafe, acreditamos se tratar de um soldado, provavelmente de baixa patente, pois não apresenta sua oficialidade na inscrição, e membro de tropa auxiliar, a julgar pelo seu nome único, sem a *tria nomina*.

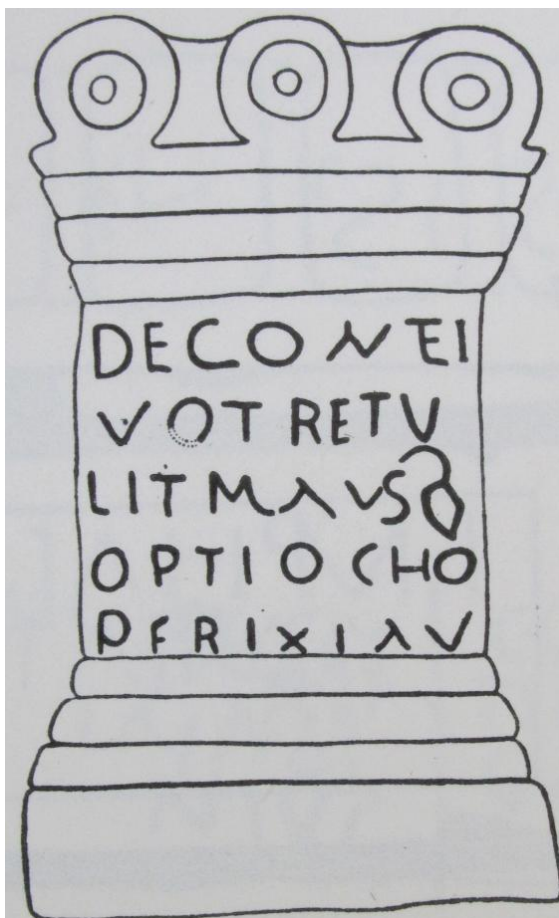
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº29



Inscrição: *ECa.2*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DE CONVETI VOT RETVLIT MAVS OPTIO CHO PFRIXIAV

Tradução: Um voto foi pago por Maus, *optio* no I Grupo Frisiavonum, para a deusa Coventina

Descrição: Altar em pedra, contendo 9 polegadas de largura por 15 polegadas de altura. Na lateral esquerda está representadas uma coroa ou guirlanda com fitas, semelhante à representada na epígrafe *EHCh.1* ficha nº24, remetendo ao uma atividade ritual; a dedicação possui um claro caráter militar, o que pode ser atestado pela inscrição feita por membro de uma tropa auxiliar; e na lateral direita um conjunto de tabulações escritas. Tanto o capitel quanto a base possuem o estilo dórico. A inscrição em latim na parte frontal, a julgar pelo desenho, parece estar em bom estado de conservação, assim como toda a peça.

Comentários: Um *optio* em um grupo de infantaria era um soldado de baixa patente subordinado ao centurião. O soldado que fez essa dedicação fazia parte do grupo dos *Frisiavonum*.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº30



Inscrição: *ECa.3*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DEAE COVENTINE COH I CVBERNORVM AVR CAMPESTER V P L A

Tradução: Para a deusa Coventina, o I Grupo Cugernorum, sob Aurelius Campester, apresenta esta oferenda orgulhosa e voluntariamente.

Descrição: Altar em pedra contendo 7 polegadas de largura, por 14 polegadas de altura, com ambas as laterais lisas. Tanto o capitel quanto a base possuem o estilo dórico. A inscrição em latim encontra-se na face frontal da peça, estendendo-se também para a base, e a julgar pelo desenho está em bom estado de conservação, assim como o próprio altar.

Comentários: Os membros das tribos dos *Cugernorum*, da Germânia Inferior, eram recrutados e utilizados pelo exército romano, assim como outras tribos (*Batavorum*, *Frisiavonum*, entre outras) como tropas auxiliares peregrinas nas campanhas militares.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº31



Inscrição: *ECa.4*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DIE COVENTINE ARELIVS CROTVS GERMAN

Tradução: Aurelius Crotus, o germano, (fez isto), para a deusa Coventina

Descrição: Altar em pedra, contendo 6 polegadas de largura e 11 polegadas de altura, sem informações sobre as laterais, contudo a inscrição em latim encontra-se na face frontal. A julgar pelo desenho, encontra-se em bom estado de conservação. O altar possui a base e o

capitel em estilo dórico e o capitel é decorado com três desenhos circulares, os quais acreditamos serem comuns e bastante utilizados, tendo em vista a recorrência do modelo. Também toda a peça é decorada com traça e desenhos sob uma estética geométrica.

Comentários: O dedicante da imagem, Aurelius Crotus, possui um *praenomen* e um *cognomen*, contudo não possui um *nomen gentile*, auto-designando-se “o germano”, ou seja, “não romano”, apesar de fazer parte do exército.

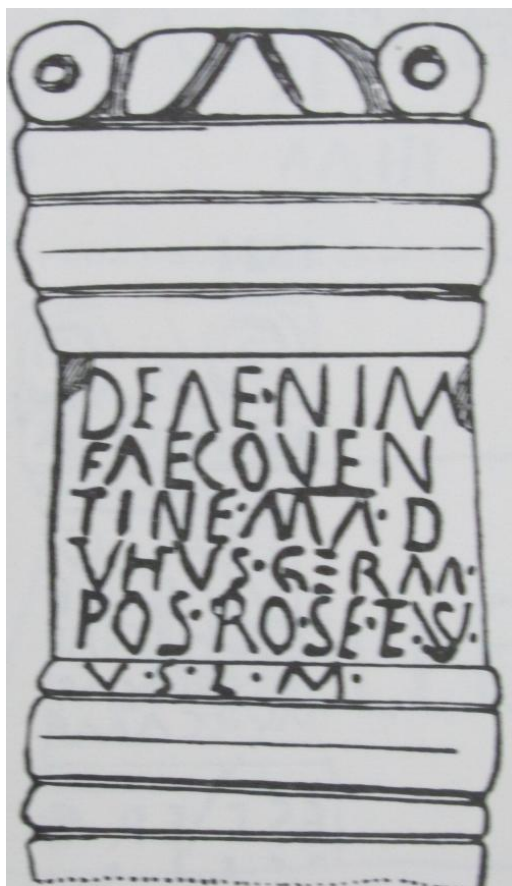
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº32



Inscrição: *ECa.5*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DEAE NIMFAE COVENTINE MADVHVS GER M POS PRO SE ET SVIS
VSLM

Tradução: Para deusa ninfa Coventina, Maduhus, o germano, cumpriu um voto
mercidamente e de bom grado para ele e sua família

Descrição: Altar com 5 polegadas e meia de largura e 10 polegadas de altura, contendo o desenho de um jarro, ou *urceus*, na lateral esquerda, que evidencia uma relação com o elemento água, visto que é um instrumento utilizado para carregar líquidos, e o desenho de uma *patera* na lateral direita que possui um significado ritual, pois era utilizada para libações durante estas cerimônias. A inscrição em latim encontra-se na face frontal da peça e tanto o capitel quanto a base possuem o estilo dórico.

Comentários: Assim como em *ECa.1*, ficha nº28, o dedicante Maduhus também se auto denomina “o germano”, demonstrando assim a sua origem e identidade, contudo possui apenas o *praenomen*.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº33



Inscrição: *ECa.6*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1889

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: NIMPHAE COVENTINAE ...TIANVS DECVRIO ...SLE...V ... M

Tradução: Para a ninfa Coventina ...Tianus, decurião, cumpriu um voto merecidamente e de livre vontade.

Descrição: Placa dedicatória em pedra, contendo 38 polegadas de largura e 15 polegadas de altura, contendo a inscrição em latim. A julgar pelo desenho a peça encontra-se conservada, porém com algumas danificações em sua borda e na própria inscrição, na qual está ilegível o nome completo do dedicante.

Comentários: Por causa dos danos na inscrição apenas temos a informação de que o dedicante era um decurião. Também nessa inscrição, assim como em *ECa.5/ficha nº32*, a deusa Coventina é comparada às ninfas, provavelmente por sua ligação com os meios aquáticos.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº34



Inscrição: *ECa.7*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DAE COVEN VINOMATHVS VSLM

Tradução: Vinomathus cumpriu um voto, merecidamente e de bom grado para a deusa Coventina

Descrição: Altar em pedra contendo 7 polegadas de largura por 9 polegadas de altura. Possui

ambas as laterais lisas e na parte frontal encontra-se a inscrição em latim, relativamente conservada. No capitel está representado um rosto que tudo indica ser a representação da própria divindade; os olhos da divindade estão fechados, podendo significar que esta não mantém relações com o meio externo e sua cabeça parece estar coberta por faixa ou manto (*palla*), demonstrando uma atitude ritual.

Comentários: As representações de cabeças eram recorrentes na estatuária celta e geralmente os rostos representados se assemelhavam em muito com máscaras ao invés de rostos humanos.

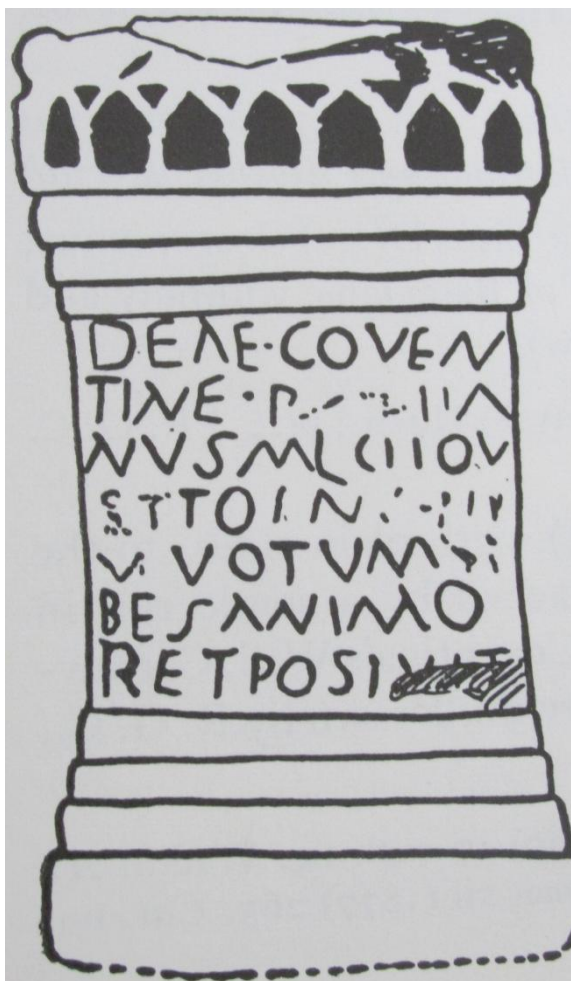
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº35



Inscrição: *E.Ca.8*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DEAE COVENTINE P...ANVS MLCHO VRETORVM... VOTVM LIBES
ANIMOR ET POSIVIT

Tradução: Para deusa Coventina P... Anus, um soldado da V Raetorum, fez uma oferenda espontânea e sincera.

Descrição: Altar em pedra contendo 6 polegadas e meia de largura por 11 polegadas e meia de altura; na lateral esquerda possui o desenho de uma árvore, o que pode significar prosperidade, ligação com os meios naturais e fertilidade, além de algumas espécies de árvores terem um significado sagrado; e na lateral direita uma figura humana que parece estar trajando uma espécie de *kilt*, provavelmente uma divindade que carrega uma guirlanda ou coroa na mão direita – possivelmente um símbolo de triunfo e vitória – e um ramo ou cornucópia na mão esquerda – símbolo de fertilidade, abundância e provisão de alimentos.

Comentários: Os membros da infantaria dos *Raetorum* eram recrutados em diversas regiões, dentre elas onde hoje é a parte ocidental da Áustria, sudeste da Alemanha e sudoeste da República Checa.

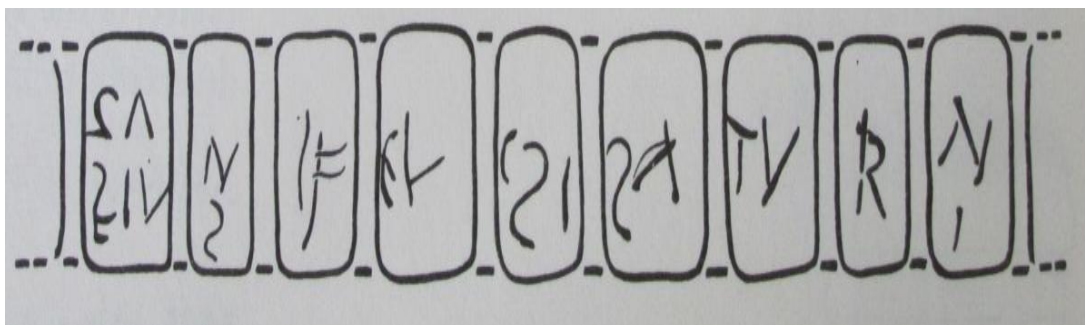
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº36



Inscrição: *ECa.9*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Argila

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: CV GST SATVRNI GABINIVS F

Tradução: Para Coventina Augusta, Saturninus e Gabinus fizeram isto

Descrição: Incensário de argila, contendo 8 polegadas e $\frac{1}{4}$ de extensão na parte superior (“boca”) por 8 polegadas e $\frac{1}{4}$ de altura; o acendedor fica a uma distância de $\frac{1}{4}$ de polegada da inscrição. A haste é dividida em nove painéis, como a foto da peça não nos foi disponibilizada não possuímos mais informações acerca de possíveis desenhos ou representações nela contidos. A peça foi completamente enegrecida pelo fogo.

Comentários: Durante a análise das epígrafes acreditamos ter havido uma divergência de traduções entre a que está disponível em Collingwood (1965) e a que está disponível no *RIB online*. Segundo a primeira, exposta acima, a inscrição faz menção a deusa Coventina (sendo este o motivo de ela compor o catálogo de epígrafes); já de acordo com a segunda não menciona a divindade, a saber: *Deste lado da região e dos campos infernais. Saturninus e Gabinus*. Esta segunda tradução utilizamos no Capítulo II desta dissertação (p.66).

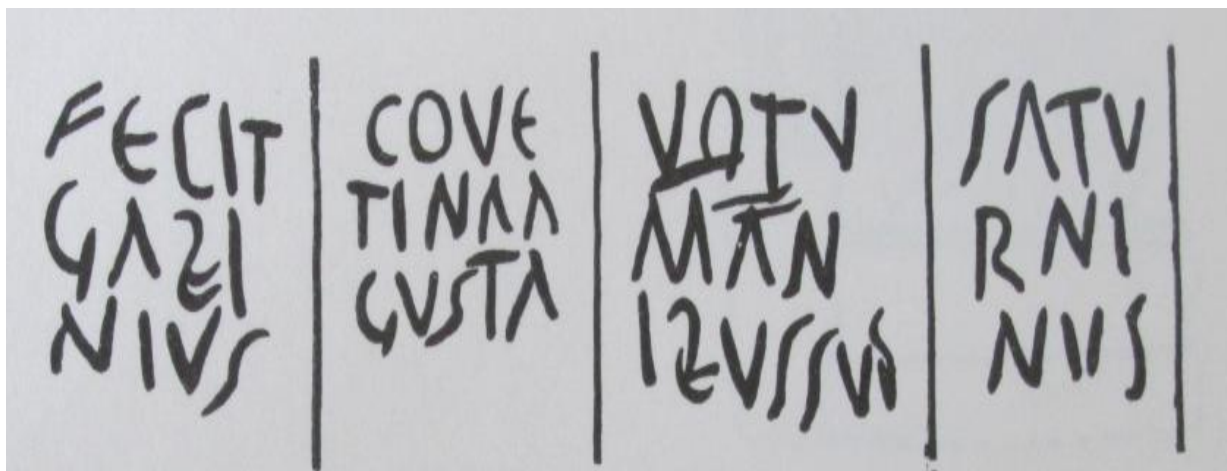
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº37



Inscrição: *ECa.10*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Argila

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: COVETINA AGVSTA VOTV MANIBVS SVIS SATVRNINVS FECIT GABINIVS

Tradução: Para Coventina Augusta, oferecido por seus antepassados. Saturninus e Gabinus fizeram isto

Descrição: Incensário de argila contendo 7 polegadas de extensão na parte superior (“boca”) por 8 polegadas e meia de altura; o acendedor fica a uma distância de ¼ de polegada da inscrição. Cada uma das quatro laterais forma um painel flanqueado por colunas de ambos os lados e um frontão acima, criando uma estrutura similar a um pequeno templo. A peça foi completamente enegrecida pelo fogo. O *Chesters Museum* não disponibilizou a foto da peça

Comentários: Acreditamos ser Coventina uma divindade de grande importância para seus dedicantes, pois parece ter sido a única divindade da Britânia a receber o epíteto de “*augusta*” (assim como “*sancta*”).

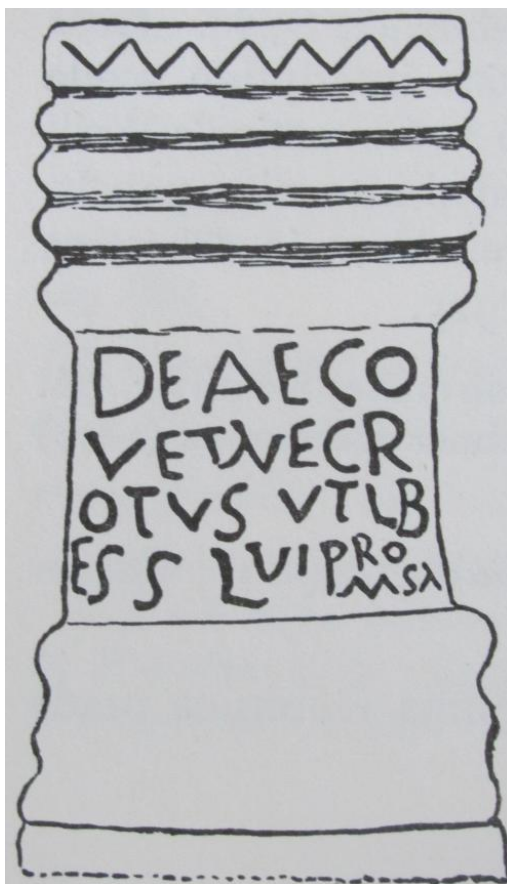
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº38



Inscrição: *ECa.11*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DEAE COVETINE CROTVS VT LBES SOLVI PRO M SA

Tradução: Para a deusa Coventina, Crotus e seus libertos cumpriram para a saúde dos soldados

Descrição: Altar contendo 5 polegadas de largura e 10 polegadas de altura, possui ambas as

laterais lisas e a inscrição, em latim, na face frontal. O capitel, decorado com motivos geométricos, e a base estão em estilo dórico. A julgar pelo desenho, tanto a peça quanto a inscrição, que está completa, parecem estar bem conservadas.

Comentários: Como demonstra a inscrição, a deusa Coventina era evocada para cuidar dos mais variados fins, sendo o bem-estar, a saúde, a vitória nas batalhas e o auxílio no pós-morte os pedidos mais comuns dos soldados estacionados em Carrawburgh. Isso demonstra que os atributos inerentes às divindades são, muitas vezes, conferidos a estas pelos próprios dedicantes, a fim de atender às suas necessidades e anseios.

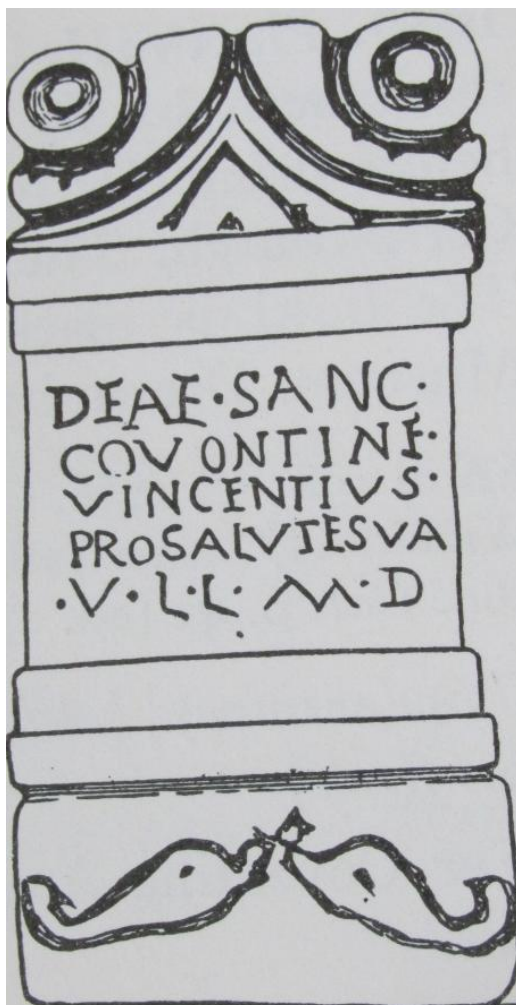
Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum Museum*, Chesters.

FICHA Nº39



Inscrição: *ECa.12*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DEAE SANC COVONTINE VINCENTIVS PRO SALVTE SVA V L L M D

Tradução: Para a santa deusa Coventina, Vicentius oferece espontaneamente, alegremente e

merecidamente para o seu bem-estar

Descrição: Altar em pedra, contendo 9 polegadas de largura e 19 polegadas de altura; em sua lateral esquerda possui o desenho de uma faca, e em sua lateral direita o desenho de uma *patera*, ambos os instrumentos são utilizados em cerimônias rituais, devendo ser esta a intenção do dedicante. O altar possui a inscrição, em latim, na face frontal. O capitel, decorado com motivos abstratos, e a base estão em estilo dórico e na base é possível identificar dois golfinhos, os quais atestam a relação da divindade com os meios aquáticos, significando também uma ligação com o Outro Mundo, visto que os animais seriam intermediários entre o “mundo dos vivos” e o “mundo dos mortos”. Os golfinhos também estão representados em *ICi.3/ficha n°49*.

Comentários: O epíteto “*sancta*” (assim como “*augusta*”) era exclusivo, até então, de divindades do panteão Greco-romano, logo acreditamos ser Coventina uma divindade de grande importância para seus dedicantes, pois parece ter sido a única divindade da Britânia a receber tais epítetos.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº40



Inscrição: *ECa.13*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: DEAE COVENTINAE T D... COSCONIANVS PR COH I BAT L M

Tradução: Para a deusa Coventina Titus D... Cosconianus, comandante do Grupo I Batavorum, doa espontânea e merecidamente.

Descrição: Dedicção votiva, contendo 16 polegadas de largura e 29 polegadas de altura. A inscrição, em latim, encontra-se na face frontal, sobre a qual existe um relevo no qual estaria

retratado a deusa Coventina. A divindade aqui representada possui características bastante similares das apresentadas em *ICa.1*/ficha nº55. Aqui também a divindade encontra-se reclinada e com a parte superior do corpo desnudo, com os seios à mostra. A divindade parece estar vestida com um manto apenas, o qual lhe cobre os membros inferiores dando-lhes um aspecto de barbatanas, fazendo supor que a deusa está submersa em meio aquático ou emergindo dele, o que é reforçado pela “onda” sobre a qual a divindade se apoia. Na mão direita a deusa carrega um ramo de palma que significa vitória e trunfos (militares, dado o contexto de produção do relevo).

Comentários: O comandante Titus D... Cosconianus possui a *tria nomina*, o que pode significar que era proveniente da cidade de Roma ou que possuía pais ou patronos desta cidade.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

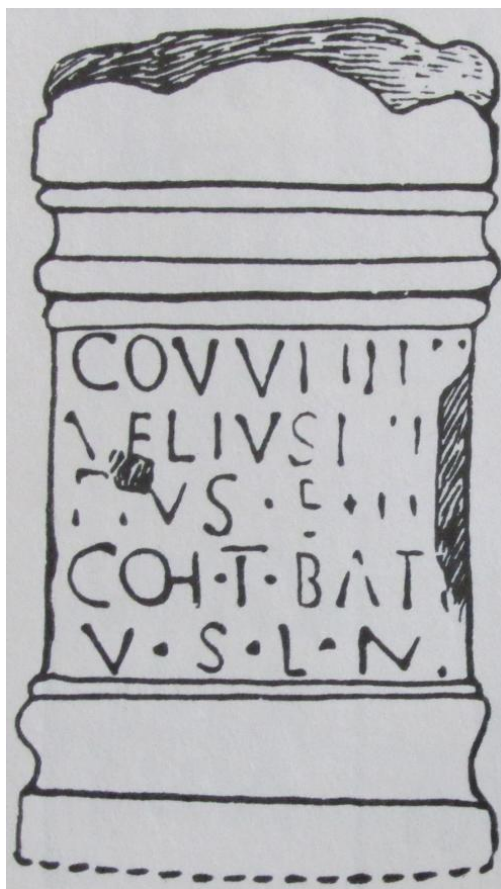
http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://theses.univ-lyon2.fr>

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº41



Inscrição: *ECa.14*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Encontrado no poço da deusa Coventina, em Carrawburgh

Texto original: COVVENTI AELIVS TERTIVS PREF COH I BAT VSLM

Tradução: Para Coventina, Aelius Tertius, comandante do Grupo I Batavorum, cumpre um voto de bom grado e merecidamente

Descrição: Altar em pedra contendo 7 polegadas e meia de largura e 14 polegadas e meia de

altura, com ambas as laterais lisas e a inscrição em latim na face frontal. Tanto o capitel quanto a base estão em estilo dórico; no capitel um anel/arco foi preso por um grampo. A julgar pelo desenho a peça encontra-se em bom estado de conservação, assim como a própria inscrição, que parece estar completa.

Comentários: Aelius Tertius parece ser um oficial do exército “não romano” visto que, além de ser comandante de um grupo de infantaria auxiliar, o *I Batavorum*, não possui o *nomen gentile*, podendo ser germano, gaulês, batavo, entre outros. Os *batavi* provinham da Germânia Inferior, região onde hoje encontram-se os Países Baixos e eram recrutados e utilizados pelo exército romano para suprir as tropas auxiliares.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

FICHA Nº42



Inscrição: *ECa.15*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1950

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Desconhecido

Texto original: MATRIBVS ALBINIVS QVART MILD

Tradução: O soldado Albinus Quartus doou para as *Matres*

Descrição: Altar em pedra, contendo 9 polegadas de largura e 17 polegadas de altura. Atualmente encontra-se bastante danificado. Possui a lateral esquerda lisa e na lateral direita

está representada uma guirlanda ou grinalda (*vide EHCh.1/ficha nº25 e ECa.8/ficha nº35*). Tanto a base quanto o capitel possuem o estilo dórico e a inscrição, em latim, encontra-se na face frontal da peça. Não havia estatueta ou relevo em sua composição original.

Comentários: O dedicante do altar se identifica como soldado, contudo não temos conhecimento se era um legionário (o que é possível dado o seu nome composto pelo *preanomen* e *cognomen*) ou um membro de tropa auxiliar.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: *Museum of Antiquities*, New Castle-upon-Tyne.

FICHA Nº43



Inscrição: *ECa.16*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Provavelmente fins do século II d.C.

Material: Pedra (tipo não especificado)

Contexto: Desconhecido

Texto original: MATRIBVS COMMVN ...

Tradução: Para as *Matres* do acampamento/assentamento...

Descrição: Fragmento de altar em pedra, do qual restou apenas a parte superior, com tronco e capitel. Possui ambos os lados planos e lisos e a inscrição, em latim, a qual não está completa,

devido aos danos na peça, encontra-se na face frontal da mesma. Atualmente possui 5 polegadas de largura por 9 polegadas de altura, contudo não temos informações sobre suas medidas originais.

Comentários: Por causa dos danos na inscrição não é possível identificar o dedicante ou dedicantes, sabemos apenas, graças à localidade onde foi encontrada a peça, que se tratavam de membros do exército em busca de proteção das divindades que habitavam aquela região, invocando as “*Matres da Comunidade*” ou seja, do assentamento militar.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

<http://www.english-heritage.org.uk/>

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chesters.

Representações Iconográficas

FICHA Nº44

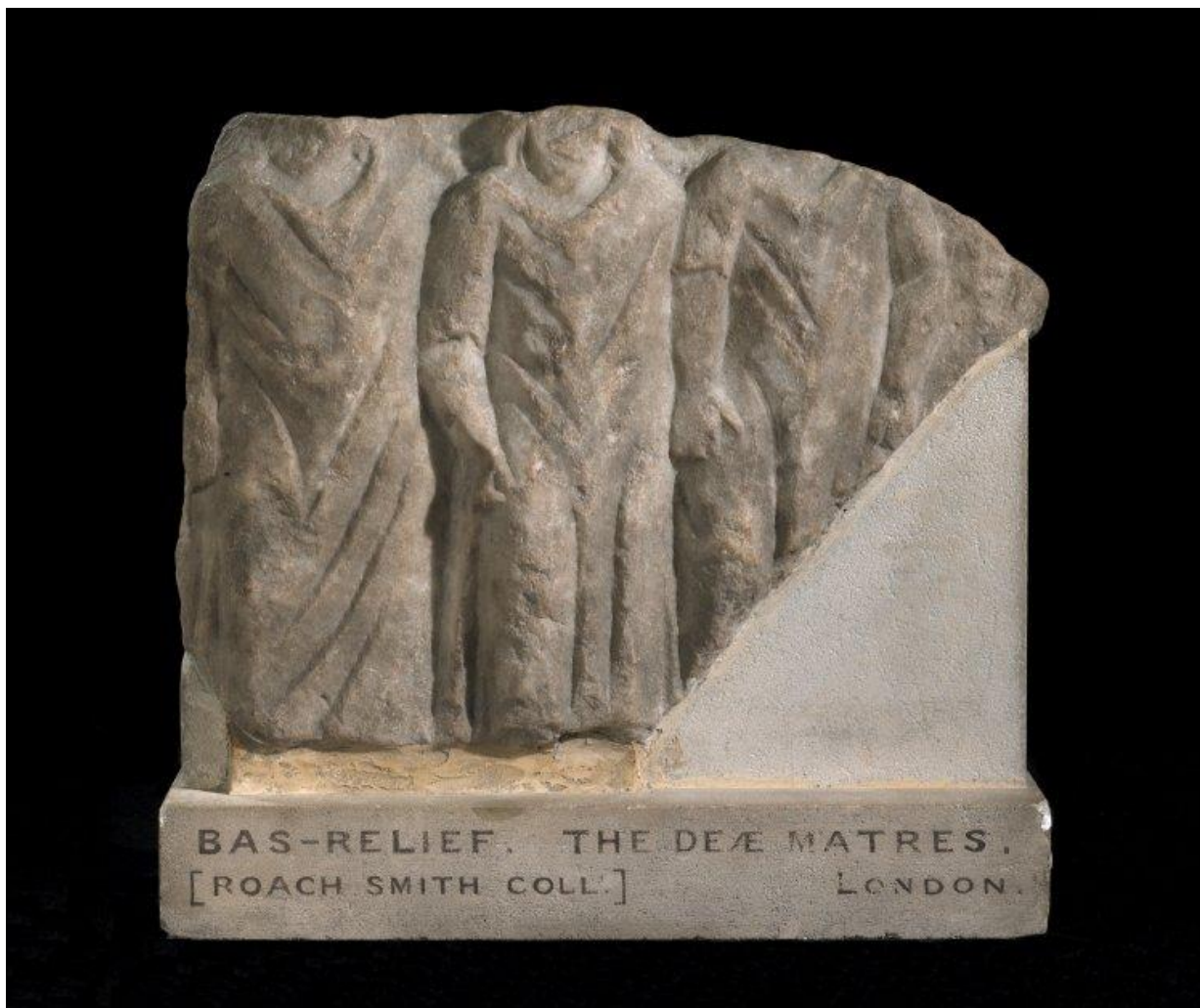


Imagem: *Ilo.1*

Localidade: Londres

Ano de descoberta: Por volta de 1859

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Rocha calcária

Contexto: Desconhecido

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Base de relevo e relevo representativo das *Deae Matres*, contendo 345 mm de largura, 330 mm de altura e 105 mm de espessura. Na imagem estão representadas três divindades trajando vestes longas drapeadas, possivelmente uma túnica com *stola*, caracterizando um alto *status* social. Aparentemente as divindades estão de pé, posicionadas uma ao lado da outra, em posição frontal, ou seja, de frente para o observador/espectador, remetendo a uma relação das deusas com o meio externo; contudo, não sabemos ao certo para onde se direcionavam seus rostos/olhares, pois a parte da peça que continha as cabeças foi perdida. Em um primeiro momento, as divindades parecem idênticas umas às outras, porém, sob um olhar mais criterioso observamos algumas diferenças em suas vestes. A figura da esquerda tem o drapeado da parte de baixo das vestes em diagonal direcionado/fluindo também para a esquerda; não é possível identificarmos os braços da figura, seu braço esquerdo pode ter se perdido e o braço direito, parece, propositalmente oculto atrás da imagem central. A imagem posicionada ao centro possui as dobras de suas vestes com o caimento reto voltado para baixo e também para o centro; seu braço e mão esquerda estão visíveis e seus dedos formando levemente uma concha sugerem que pode estar ou esteve carregando algo (o que não conseguimos identificar); seu braço e mão direita também permanecem ocultos atrás da figura da direita. A divindade da direita possui os dois braços e mãos visíveis, rentes ao corpo, sua mão esquerda, também sob o formato de concha, sugere que carrega ou carregou algo; a parte de baixo de suas vestes foi perdida, mas conseguimos identificar pela parte superior, que estas também são drapeadas; sugerimos assim, que seguindo o padrão das vestes da divindade da esquerda, as dobras de suas vestes possivelmente estão em diagonal, direcionadas/fluindo para a direita. Este padrão de fluidez das dobras das vestes nos remete a um fluxo ou curso d'água (*vide* fichas nº48; 53; 54; 55) que seguem direções diferentes (direita, centro, esquerda), simbolizando, possivelmente cura, regeneração e ainda um ciclo vital (dado os diferentes cursos por onde seguem as águas). Se olharmos atentamente parece que as divindades estão saindo/emergindo da água, advindas de várias direções. Outro elemento visível nas vestes das três *Matres* parecem ser ramos, representados na parte superior (um em cada veste), aparentando se fundir com os fluxos d'água, ou ainda ascender deles. Essa imagem de vegetação pode estar associada à fertilidade da terra, conseguida por meio da água e gerando vida.

Comentários: Não conseguimos dispor de informações sobre o contexto no qual foi

encontrada a peça. Também fica difícil atestar a existência de uma inscrição conjunta ao relevo, pois temos apenas uma evidência de inscrição epigráfica encontrada em Londres, e a mesma não faz parte de nosso recorte temporal, pertencendo ao século III d.C. Presumimos que se havia alguma inscrição presente, esta não foi encontrada em Londres, sugerindo que a inscrição foi levada para outra região, ou ainda, que a imagem foi produzida em outra região e trazida para Londres.

Referências: <http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=120171>;

<https://www.britishmuseum.org/>

Localização Atual: *British Museum*, Londres.

FICHA Nº45



© English Heritage
<http://www.british-history.ac.uk/>

Imagem: *I.Lo.2a*

Localidade: Mark Lane, Londres

Ano de descoberta: Por volta de 1840

Data: Fins do século II d.C.

Material: Pedra (o tipo não foi especificado)

Contexto: Desconhecido

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Fragmento de escultura contendo três *Deae Matres*, retratadas sentadas em um banco (entronadas), lado a lado, segurando cestos de frutas apoiados em seus colos.

Infelizmente o *GuildHall Museum* não nos disponibilizou as medidas da imagem, mas de acordo com Green (2004:199) as imagens encontradas em Londres eram geralmente peças de grande porte, o que atesta a importância e riqueza da cidade, assim como de seus habitantes e pessoas que por ela circulavam (geralmente oficiais, mercadores e estrangeiros de diversas regiões do Império). Apenas a parte inferior da peça está preservada, impossibilitando a análise de seus rostos ou feições, ou ainda para onde se direcionavam seus olhares e cabeça, se para os observadores externos, mantendo certa relação com estes, por exemplo, ou em um relacionamento entre as próprias deusas, no contexto da imagem. Também não podemos afirmar seguramente se haviam adornos, penteados ou *pallas*, cobrindo as cabeças das divindades. De certa forma, ao observarmos suas vestes, caracterizadas por *stola*, possivelmente dispostas sobre túnicas, remetemo-nos ao vestuário de matronas. Sua posição rígida, como se estivessem sentadas em tronos, pode significar um alto *status* social e poder (desde que são divindades). As três entidades parecem similares entre si, trajando o mesmo tipo de vestes, como já foi especificado, e carregando aparentemente os mesmos atributos – cestos de frutas. Não conseguimos identificar a qualidade das frutas representadas, se estas eram as mesmas ou variadas, entre as divindades. Green (2004:199) afirma ser esta uma representação “tradicional” das *Matres*, por sua postura rígida e sentada, seus trajes longos, cobrindo todo o corpo e atributos corriqueiros, como as frutas, simbolizando a fertilidade da terra e a abundância de alimentos, o que caracteriza uma das principais funções destas deusas. Apesar de serem quase idênticas, as divindades laterais parecem mais recuadas com relação à divindade central, que está em maior evidência, o que pode significar uma maior importância desta, talvez por sua idade, por exemplo, (o que não podemos atestar sem os traços faciais). Em outros casos essa maior evidência pode ser dada pela representação da maternidade (*vide* *ICI.2/ficha nº48*). No caso de se tratarem de três entidades idênticas (o que é possível, dado o vestuário e os atributos) acreditamos ser a intensificação dos poderes destas divindades, com as quais os dedicantes buscam abundância e prosperidade.

Comentários: Não conseguimos dispor de informações sobre o contexto no qual foi encontrada a peça. Também fica difícil atestar a existência de uma inscrição conjunta ao relevo, pois temos apenas uma evidência de inscrição epigráfica encontrada em Londres, e a mesma não faz parte de nosso recorte temporal, pertencendo ao século III d.C. Presumimos que se havia alguma inscrição presente, esta não foi encontrada em Londres, sugerindo que a inscrição foi levada para outra região, ou ainda, que a imagem foi produzida em outra região e trazida para Londres.

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

[http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=120171;](http://www.british-history.ac.uk/report.aspx?compid=120171)

<http://www.guildhall.org/>

Localização Atual: *GuildHall Museum*, Londres.



Imagem: *IL.2b*

Descrição: Desenho feito em aquarela e grafite, em 1848, por J.W. Archer, retratando as três *Deae Matres* representadas iconograficamente em uma escultura encontrada em Londres, datada do final do segundo século II d.C. No desenho é possível observar as mesmas características descritas acima, vestuário, atributos, postura, obviamente com um pouco mais de nitidez; trata-se portanto de um desenho fiel da imagem descrita acima, sem qualquer tipo de reconstrução hipotética, da parte danificada, realizada pelo autor.

Localização Atual: *British Museum*, Londres.

FICHA Nº46



Imagem: ILo.3

Localidade: Londres

Ano de descoberta: Desconhecido

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Prata (GREEN, 2004:199) ou liga de cobre.

Contexto: Desconhecido

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Placa em forma de pena ou folha de palma retratando três *Deae Matres* em relevo. As *Matres* estão representadas sentadas (entronadas) uma ao lado da outra formando um leve semicírculo, o que demonstra uma interação entre elas; também seus corpos estão levemente voltados uns para os outros, enquanto suas cabeças e rostos parecem estar direcionados para o

observador, fazendo com que as divindades também interajam com o meio externo, conferindo atenção aos seus dedicantes. Dentro da moldura pena/folha, identificamos uma estrutura similar à representação de um templo, este formado por três arcos e duas colunas laterais, as quais parecem conter os capitéis em estilo coríntio, (apenas a coluna da esquerda está nítida, enquanto a da direita pode ter se desgastado ao longo do tempo) representando, possivelmente, um local sagrado, onde habitam as divindades representadas. Apesar de cada divindade possuir um arco individual do “templo”, estes não apresentam colunas entre as divindades ou outras divisões entre si (diferentemente de *ICa.1/ficha nº55*), mantendo assim, em nosso entendimento, uma relação de unidade entre as deusas na imagem. As três divindades parecem estar trajando *loricas* (armaduras utilizadas pelos membros do exército), o que lhes confere um caráter guerreiro, de preparação para a batalha, ou proteção de seus dedicantes; seus cabelos parecem estar presos para trás ou ainda as cabeças protegidas por elmos. Todas as três divindades carregam cestos em seus colos, porém não podemos atestar o seu conteúdo, podendo ser atributos peculiares das *Matres*, relacionados diretamente à fertilidade e abundância, como por exemplo, pães, frutas ou ainda bolos. Segundo Green (2004:199) as divindades também carregam cada uma um ramo em uma de suas mãos que possivelmente seria uma folha de palma, como representa o próprio suporte da estrutura (remetendo-nos também a *Ilo.1/ficha nº44* e *ICi.5/ficha nº51*); estas folhas seriam, na região do Mediterrâneo, símbolos de triunfo, vitória, paz e vida eterna. Sendo assim, identificamos as divindades deste relevo como “vitoriosas” sobre a morte, a derrota nas batalhas, a infertilidade e a doença. Ainda que não saibamos a natureza de seus dedicantes, seus atributos nos sugerem que se tratavam de membros do exército, possivelmente oficiais, ou pertencentes à elite do exército, pois as peças em metal tendiam ser mais caras que as de pedra, demandando recursos financeiros maiores para a sua encomenda e produção.

Comentários: Possuímos pouquíssima ou nenhuma informação sobre a produção, local de achado e localidade atual desta peça. Tomamos conhecimento dela por um livro de M. Green (*vide referências*) que não nos disponibilizou imagens, apenas uma breve descrição; sua imagem foi encontrada em um site (*vide referências*), no qual não foram feitas descrições ou disponibilizadas informações; apenas sabemos que esta foi encontrada em Londres (local impreciso) e que possivelmente pertencia a uma família romano-bretã, que a mantinha em sua casa.

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

http://www.bbc.co.uk/schools/primaryhistory/romans/religion/teachers_resources.shtml

Localização Atual: Desconhecida

FICHA Nº47



Imagem: *ICi.1*

Localidade: Ashcroft, Cirencester

Ano de descoberta: 1899

Data: Possivelmente século II d.C.

Material: Rocha calcária

Contexto: Desconhecido

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Relevo retratando três *Deae Matres* em uma atitude relaxada e descontraída, sentadas no que parece ser um banco e dispostas em semicírculo. As dimensões da imagem não foram disponibilizadas pelo *Corinium Museum*, porém pela própria foto, podemos perceber que não se trata de uma peça com uma estrutura muito grande. A postura das divindades na imagem sugere que estas estão se relacionando mutuamente como se estivessem em um encontro informal. Contudo, o fato de seus rostos parecerem estar voltados

para frente, garante uma atenção para com o observador e o meio externo. Tanto por suas posturas, quanto por vestes diferenciadas, presumimos que se tratam de três entidades distintas. Não temos como identificar penteados ou adornos nas cabeças, assim como suas feições adequadamente, pois a parte superior do relevo está quebrada. A *Mater* da esquerda parece estar vestida com uma túnica e por cima uma *stola* que lhe cobre todo o corpo; já a divindade central, também trajando túnica e *stola*, parece ter a parte inferior de suas vestes presa entre as pernas, revelando-as do joelho para baixo, exatamente como ocorre com as vestes da divindade da direita, que também mantém as pernas à mostra, demonstrando a informalidade do encontro, composto apenas por mulheres; diferentemente das outras duas *Matres*, a divindade da direita não parece estar com os membros superiores cobertos pela *stola*, que parece apenas pender de suas costas, revelando a túnica, o que marca ainda mais a informalidade do encontro. Cada deusa está acompanhada de um infante, os quais parecem se relacionar também com as outras duas deusas, além de sua própria “mãe”. Estes acompanhantes, que se encontram nus, remetem à inocência e necessidade de cuidados, demonstrando claramente o caráter maternal da imagem. O infante da esquerda alcança o seio de sua “mãe”, demonstrando um ato de amamentação, provisão de alimento e nutrição; o acompanhante da *Mater* central também parece tentar alcançar um dos seios da *Matre* lactante, mas é detido por sua própria “mãe” que segura seu braço direito; este infante parece ter perdido a cabeça ou parte dela. O infante que acompanha a divindade da direita, apoia seu braço esquerdo no colo de sua “mãe”, a qual pousa um dos braços em suas costas, demonstrando afeição; o braço direito do infante repousa no colo da divindade central, demonstrando uma relação íntima também entre ambos. A *Mater* que está ao centro também carrega um cão de pequeno porte em seu colo. O ato pode ser mais uma representação de cuidado materno, porém o cão também pode representar um elemento do “Outro Mundo”, simbolizando regeneração e vida após a morte. Green (2004:199-200) ressalta que diferentemente das demais imagens retratando deusas-mães, que são geralmente representadas sentadas (entronadas) em uma posição rígida (*vide* fichas nº44; 45; 48; 49), as que compõem este relevo parecem se divertir, em uma atitude despreocupada, conversando como se estivessem em um encontro informal. Sugerimos que o artista pode ter desejado retratar um encontro corriqueiro entre “mães”, o que possivelmente fazia parte do cotidiano de algumas mulheres daquela sociedade, como se o sobrenatural, “o mundo das divindades”, imitasse o real ou vice versa.

Comentários: Não tomamos conhecimento do contexto onde foi encontrada a peça, apenas

que esta estava em Ashcroft, Cirencester. Também não encontramos vestígios de inscrição relacionada a esta, cabe ressaltar que as inscrições que têm relação com as *Matres* encontradas em Cirencester e proximidades (regiões de Gloucestershire) remetem basicamente às *Suleviae* (*vide* fichas nº2; 3) e aos *Genii Cucullati* e às *Matres* (*vide* ficha nº5).

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://coriniummuseum.org/>

Localização Atual: *Corinium Museum*, Cirencester.

FICHA Nº48



Imagem: *ICi.2*

Localidade: Leases, Cirencester

Ano de descoberta: 1862

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Rocha Cálcarea

Contexto: Foi encontrado no viveiro de Leases

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Relevô representando três *Deae Matres* sentadas (entronadas), formando um leve semicírculo, o que demonstra um relacionamento mútuo entre elas (como em *ICi.I/ficha nº47*); também é possível notar um relacionamento com o observador/expectador, visto que estão com seus corpos e cabeças direcionados para o meio externo. O *Corinium Museum* não disponibilizou as dimensões da imagem, contudo acreditamos não se tratar de uma imagem de grande porte. As três divindades estão trajando vestes formais, caracterizadas possivelmente por túnica e *stola*, vestes comuns para mulheres casadas e/ou “mães”, cobrindo-lhes todo o corpo, deixando apenas mãos e pés visíveis. Assim como em *Ilo.I/ficha nº44*, as vestes são drapeadas na parte inferior, remetendo, em nosso entendimento à fluidez da água. Porém, diferentemente de *Ilo.I* (na qual as divindades parecem ascender da água), os cursos d’água das vestes convergem para um ponto, como se caíssem em uma queda d’água – as dobras das vestes da divindade da direita estão fluindo em diagonal para a esquerda; as dobras das vestes da divindade da esquerda parecem fluir em diagonal para a direita; e estas parecem se encontrar com o drapeado reto e discreto, direcionado para baixo, da divindade do centro, gerando assim, a queda d’água – essa ligação com a água remete aos atributos de cura, fonte de vida da terra e também dos seres humanos e regeneração, destas divindades; devemos ressaltar também que estas divindades habitavam os meios aquáticos, os quais também caracterizam um meio de comunicação com o “Outro Mundo” (observamos a queda d’água, mas onde cai a água?). Também é importante ressaltar as diferenças nos estilos das dobras nas vestes: as da divindade da esquerda possuem dobras retas, ainda que na diagonal, podendo significar um curso d’água mais calmo e linear, remetendo talvez a uma maior maturidade, ainda que jovem; as da divindade da direita apresentam dobras onduladas, podendo significar um curso d’água mais revoltoso e impiedoso, provavelmente por ser a *Mater* mais jovem; ambos os cursos se direcionam a um único e linear curso, representado pela divindade central, que pode ser a mais velha e mais experiente das três, o que é evidenciado também pela representação da maternidade. Além de percebermos sua individualidade nas diferenças presentes nas vestes, também podemos atestar que se tratam de divindades distintas pelas diferenças observadas em seus penteados. Tanto a divindade da esquerda quanto a que está no centro, parecem usar um coque baixo, trançado e preso atrás da nuca, que era um penteado comum, utilizado por mulheres no século II d.C.; no entanto, também podem estar utilizando *pallas*. A divindade da esquerda parece estar usando o “penteado melão”, que consiste em pequenas tranças feitas desde o topo da cabeça até o pescoço e presas atrás da nuca,

provavelmente por uma *vitae*, utilizado usualmente por moças que ainda não eram casadas, o que também corrobora nossas hipóteses de que esta divindade é mais jovem que as outras. Os atributos das três deusas também são diferentes, podendo representar diferentes funções. Tanto a *Mater* da direita, quanto a da esquerda carregam cestos com frutas, representando a fertilidade da terra e também uma forma ou fonte de alimento. A *Mater* central carrega um bebê, que parece estar enrolado em um tecido; esse atributo remete diretamente à maternidade, a cuidados maternos da divindade para com os seres humanos (representado pelo bebê) e ainda à própria fertilidade humana, se pensarmos na *Mater* como a representação de uma mulher que deu à luz. A divindade que carrega o bebê está em destaque na cena, não só porque ocupa o lugar central, mas por representar uma matrona, o que lhe confere maior *status* com relação às demais, que parecem observar o bebê com afeição, dado o ligeiro sorriso em seus rostos. Suas feições são relativamente similares, representando certa ligação entre elas. Todo o conjunto foi esculpido dentro de uma estrutura que remete a um pequeno templo: as *Matres* estão unidas sob um único arco, demonstrando que mantêm uma ligação e pertencem ao mesmo local sagrado; a pequena réplica de templo ainda possui uma estrutura que remete a um frontão, este está com sua parte superior danificada.

Comentários: Não encontramos vestígios de inscrição relacionada a esta imagem, cabe ressaltar que as inscrições que têm relação com as *Matres* encontradas em Cirencester e proximidades (regiões de Gloucestershire) remetem basicamente às *Suleviae* (*vide* fichas nº2; 3) e aos *Genii Cucullati* e às *Matres* (*vide* ficha nº5).

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://coriniummuseum.org/>

Localização Atual: *Corinium Museum*, Cirencester.

FICHA Nº49



Imagem: *ICi.3*

Localidade: Ascroft, Cirencester

Ano de descoberta: 1899

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Rocha Calcária

Contexto: Desconhecido

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Relevô contendo a representação de três *Deae Matres*, emoldurado pelo que parece ser a réplica de um pequeno templo, representando o *locus* das divindades, ou seja, seu local sagrado. As dimensões da imagem não foram disponibilizadas pelo *Corinium Museum*, porém acreditamos não se tratar de uma imagem de grande porte, aparentemente. As três divindades se encontram sentadas (entronadas) lado a lado com seus corpos, rostos e olhares voltados quase que totalmente para o observador externo, mantendo assim um relacionamento com seus possíveis dedicantes; os atributos que carregam parecem estar sendo oferecidos para o espectador. As divindades possuem atributos, vestes, penteados e feições diferenciadas, conferindo-lhes certa individualidade e demonstrando que se tratam de divindades distintas. Tanto a divindade da esquerda, quanto a divindade central possuem vestes bastante similares: túnicas cobertas por *stola* drapeadas, cobrindo toda a parte superior do corpo, incluindo os braços. Já a *Mater* da direita, além de utilizar a túnica, utiliza também uma espécie de xale ou *ricinium*, que cobre ambos os ombros, o que pode demonstrar que esta possui mais idade do que as outras duas; as abas do *ricinium* estão presas por um broche à altura do peito da divindade, o que caracteriza uma prática tanto das sociedades celtas, quanto dos romanos/romanizados, que utilizavam amplamente e cotidianamente ornamentos para prender as vestes, tais quais fíbulas, broches e alfinetes. Apesar das diferenças na parte superior, as partes inferiores das vestes das três divindades parecem estar recolhidas entre suas pernas, deixando-as à mostra desde a parte do joelho até embaixo. Esta forma de disposição das vestes faz com que o tecido ganhe uma fluidez, que parece um fluxo d'água jorrando, como fontes, remetendo assim à fonte de vida geradora, possivelmente de alimento, dados os demais atributos destas divindades; a parte inferior das vestes também pode remeter a golfinhos estilizados, pois além de demonstrarem relação com o elemento água, também desempenham um papel de comunicação com o "Outro Mundo". A divindade da esquerda parece portar uma bandeja com pães, mais precisamente três pães, remetendo ao triplismo. A *Mater* da direita carrega uma bandeja com frutas, na qual conseguimos identificar três frutas com formato esférico e três frutas com formato cilíndrico, também fazendo menção ao triplismo, além da fertilidade. A divindade ao centro carrega uma terceira bandeja contendo o que parecem ser bolos, ou ainda mais frutas com o formato esférico. Esta última parece carregar mais alimentos, estando em maior evidência com relação às outras duas entidades. Também é possível observar sua importância por seu penteado, que parece mais elaborado,

caracterizando o *tutulus*, que seria um costume das matronas, mostrando assim, que esta divindade representa uma mulher em sua fase mais importante para esta sociedade, a de mulher casada e possivelmente “mãe”. A divindade da esquerda retrata uma mulher um pouco mais jovem, mas com as mesmas características no vestuário e penteado (menos elaborado). A divindade da direita utiliza um penteado simples, parecendo que seus cabelos estão atados por uma *vitae*, o que significa comedimento e modéstia, talvez por representar uma mulher mais velha.

Comentários: Não tomamos conhecimento do contexto onde foi encontrada a peça, apenas que esta estava em Ashcroft, Cirencester. Também não encontramos vestígios de inscrição relacionada a esta; cabe ressaltar que as inscrições que têm relação com as *Matres* encontradas em Cirencester e proximidades (regiões de Gloucestershire) remetem basicamente às *Suleviae* (vide fichas nº2; 3) e aos *Genii Cucullati* e às *Matres* (vide ficha nº5).

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://coriniummuseum.org/>

Localização Atual: *Corinium Museum*, Cirencester.

FICHA Nº50



Imagem: *ICi.4*

Localidade: Ashcroft, Cirencester

Ano de descoberta: 1899

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Rocha calcária

Contexto: Desconhecido

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Escultura de uma única *Mater*, retratada sentada (entronada), no que parece ser um pequeno trono, carregando três maçãs em seu colo. Infelizmente o *Corinium Museum* não disponibilizou as dimensões da estatueta. A divindade parece estar ereta, em uma posição rígida, com sua cabeça e olhar direcionados para o observador externo, caracterizando um relacionamento com seus dedicantes. Está trajando possivelmente uma túnica, que cobre toda a parte superior do corpo, evidenciando apenas as mãos, que retêm as maçãs em seu colo. A parte inferior das vestes está presa entre as pernas da divindade, desnudando-as do joelho para baixo, formando o que parece ser uma barbatana. Esta pode remeter à relação da *Mater* com os meios aquáticos ou úmidos, ou ainda caracterizar uma espécie de metamorfose da divindade, que teria também uma parte ou forma animal, (se pensarmos que as representações antropomórficas eram recentes na Britânia, sendo as representações de animais sagrados comuns na Idade do Ferro). A divindade ainda cobre a cabeça com uma *palla*, caracterizando possivelmente um momento ritual. Seu único atributo são as maçãs que, neste contexto, representam fertilidade e imortalidade, pois o seu formato esférico representa um ciclo sem fim, ou seja, eternidade; nas sociedades celtas representava também um símbolo de vida após a morte, relacionando esta divindade, para além da fertilidade e da vida, também com a morte, podendo significar proteção no pós-morte para seus dedicantes. Apesar de estar representada em uma forma única, a divindade, ao portar as três maçãs, também está associada ao triplismo, representando totalidade e completude; também podemos especular, a partir do simbolismo da maçã em representar um ciclo vital, que o triplismo aqui pode significar, começo, meio e fim da vida, em um ciclo eterno.

Comentários: não encontramos vestígios de inscrição relacionada a esta, mas cabe ressaltar que as inscrições que têm relação com as *Matres* encontradas em Cirencester e proximidades (regiões de Gloucestershire) remetem basicamente às *Suleviae* (vide fichas nº2; 3) e aos *Genii Cucullati* e às *Matres* (vide ficha nº5).

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://coriniummuseum.org/>

Localização atual: *Corinium Museum*, Cirencester.

FICHA Nº51



Imagem: *ICi.5*

Localidade: Cirencester

Ano de descoberta: 1964

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Rocha calcária

Contexto: Encontrado próximo à região do fórum, durante a construção da nova delegacia.

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Relevô apresentando uma única *Mater* acompanhada de três indivíduos, os quais seria os *Genii Cucullati*. Infelizmente o *Corinium Museum* não disponibilizou as dimensões do relevô. A deusa está trajando vestes longas, possivelmente uma túnica com *stola*, que cobre todo o seu corpo. E está sentada em direção ao meio externo, introduzindo o observador no contexto da imagem; apesar das feições de seu rosto estarem bastante desgastadas, acreditamos que seu olhar também é frontal. A divindade carrega uma cornucópia, representando um símbolo de fertilidade e abundância, típico da iconografia Greco-romana. Seus cabelos parecem estar cobertos por uma *palla*, caracterizando um momento ritual ou cerimonial. Pelo desgaste da imagem também não é possível identificar precisamente as feições dos acompanhantes da deusa, mas ao que tudo indica suas atenções estão voltadas tanto para ela, quanto para os observadores, mais uma vez inserindo-os no contexto da imagem. O *Genius* central parece esconder as mãos debaixo da capa e parece estar voltado totalmente para frente. Já os outros dois, que ocupam as laterais, estão posicionados levemente voltados para a direita, onde se encontra a *Mater*, como se estivessem oferecendo proteção ou prestando reverência; cada um segura uma espada com a mão direita, que está visível, enquanto a mão esquerda também está oculta. As espadas, por serem objetos fálicos também podem indicar fertilidade e/ou proteção contra a infertilidade/esterilidade; também pode significar proteção, tanto da divindade, que parece estar sendo venerada pelos próprios *Genii Cucullati*, quanto dos dedicantes, podendo ser também uma associação com a guerra ou batalhas, exército, etc; logo, seus dedicantes devem ter sido membros do exército. Como moldura da imagem está a réplica de um pequeno templo, com teto único caracterizando um tipo de templo romano-bretão. Sobre as cabeças dos componentes da imagem está um arco também único, reunindo todos em um único local sagrado, demonstrando certa relação entre eles; o arco parece ser formado por uma grande folha de visco, o que está intimamente relacionado à proteção, fertilidade e saúde, corroborando assim os simbolismos da cornucópia e das próprias espadas. Aqui o triplismo, assim como nas imagens *ICi.6/ficha nº52* e *ICi.7/ficha nº53*, está marcado pela presença dos *Genii Cucullati*, mantendo o simbolismo básico de aumento do poder da divindade, claramente aqui relacionada à fertilidade e proteção, completude e totalidade.

Comentários: Na região de Gloucestershire foram encontradas duas inscrições que associam

as *Matres* e os *Genii Cucullati* (fichas nº5; 53), contudo nenhuma delas se relaciona a esta imagem em especial.

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://coriniummuseum.org/>

Localização atual: *Corinium Museum*, Cirencester.

FICHA Nº52



Imagem: *ICi.6*

Localidade: *Price's Row*, Cirencester.

Ano de descoberta: 1972

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Rocha calcária

Contexto: Encontrada em *Price's Row*, na Rodovia de *Watermoor*

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: Relevô, bastante desgastado, onde podemos identificar uma *Mater* sentada na extremidade esquerda e acompanhada por uma tríade de *Genii Cucullati*. Infelizmente o *Corinium Museum* não disponibilizou as dimensões do relevô. A divindade está sentada com

seu corpo voltado para frente, para os observadores externos, introduzindo-os no contexto da cena. Não conseguimos identificar suas vestes precisamente, mas a julgar pela parte superior, ela poderia estar trajando uma túnica com *stola*. Também não pudemos identificar qualquer possível atributo, entretanto, por possuir um volume sobre a cabeça, acreditamos que está utilizando uma *palla*, representando assim, uma atividade ritual ou cerimonial. Seus acompanhantes estão trajando capas e capuzes, trajes característicos dos *Genii Cucullati*. Os três acompanhantes estão de pé, mas apenas o da direita parece estar levemente voltado para a *Mater*; não parece que as quatro entidades mantenham alguma relação entre si no contexto da imagem; os rostos dos três *Genii* também estão voltados para o observador externo ou possível dedicante. Não conseguimos identificar seus membros superiores (braços e mãos), mas acreditamos que tanto a figura central quanto a da esquerda trazem as mãos sob as capas. Já o *Genius* da direita parece carregar um elemento que identificamos como um ovo, um atributo comum aos *Genii Cucullati* e que também está ligado à fertilidade, nascimento e vida. Aqui o triplismo, assim como nas imagens *ICi.5/ficha nº51* e *ICi.7/ficha nº53*, está marcado pela presença dos *Genii Cucullati*, mantendo o simbolismo básico de aumento do poder da divindade, claramente relacionada aqui à fertilidade.

Comentários: Na região de Gloucestershire foram encontradas duas inscrições que associam as *Matres* e os *Genii Cucullati* (fichas nº5; 53), contudo nenhuma delas se relaciona a esta imagem em especial.

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://coriniummuseum.org/>

Localização atual: *Corinium Museum*, Cirencester.

FICHA Nº53

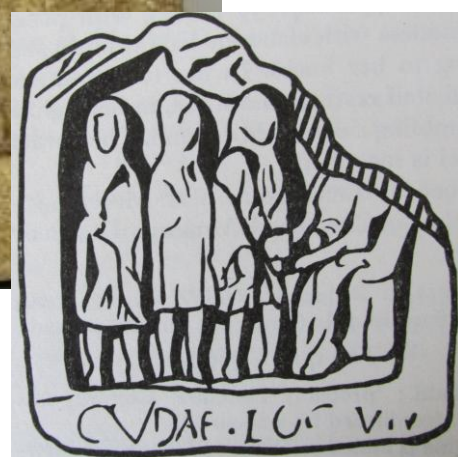


Imagem: *ICi.7*

Localidade: Daglingworth, Gloucestershire

Ano de descoberta: 1951

Data: Possivelmente entre fins do século I e início do século II d.C.

Material: Oólito

Contexto: Encontrado durante uma aragem do solo, à ½ milha da Igreja de Daglingworth e próximo da região onde havia uma *Villa* romana.

Inscrição: Possui

Texto original: CVDAE LO...V...

Tradução: -

Descrição: Relevo, no qual está representada uma *Mater*, que está com a cabeça e a parte dos ombros quebrada e três entidades masculinas, que identificamos como três *Genii Cucullati*, pois estão trajando capas e capuzes. A divindade está sentada na extremidade direita do relevo, trajando vestes longas, possivelmente uma túnica, que se funde ao seu assento, dando um aspecto aquoso ao conjunto, evidenciando assim, a relação da deusa com a água. Na

imagem parece que a divindade surge de um meio aquático, o que pode simbolizar um meio de ligação deste mundo com o “Outro Mundo”. Ela está voltada quase que totalmente para a esquerda, na direção dos seus acompanhantes e parece entregar ou receber algo do *Genius* mais próximo, porém não conseguimos identificar a natureza do objeto por causa do desgaste da imagem; conseguimos identificar, apenas por intermédio do desenho, um objeto esférico no colo da *Mater*, que pode ser a representação de um ovo, a julgar pelo seu aspecto e a ligação que possui com os *Genii Cucullati*, representando neste contexto fertilidade, nascimento e vida. O *Genius* mais próximo, apesar de receber ou entregar algo para deusa, possui o seu rosto voltado para o observador externo, provavelmente chamando sua atenção para o objeto compartilhado e seu significado no contexto da imagem, contudo o seu corpo está direcionado para a divindade, demonstrando uma interação com a mesma. Da mesma forma, a entidade central está quase que totalmente voltada em direção à *Mater* demonstrando reverência e mantém os membros superiores sob a capa. A entidade da esquerda mantém tanto a cabeça quanto o corpo direcionados ao meio externo, interagindo com os dedicantes e, em nosso entendimento, conferindo-lhes acesso aos atributos da imagem, os quais, acreditamos que se relacionam à fertilidade, mas não apenas tendo a água como um elemento de acesso ao “mundo dos mortos” e das divindades ou como forma de representar a viagem do pós-morte; este último *Genius* também parece segurar a aba da capa com a mão direita, como para não revelar o que está por baixo, representando assim um elemento oculto, o que também associamos à morte, por seu caráter obscuro e impreciso.

Comentários: Apesar de identificarmos o possível nome da divindade presente na imagem (*CUDAÆ*), que Green (2004:186) afirma significar prosperidade. A compreensão de toda a inscrição está prejudicada por sua precária conservação, mas acreditamos que se refira, além da divindade, aos *Genii Cucullati*.

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://coriniummuseum.org/>

Localização atual: *Corinium Museum*, Cirencester.

FICHA Nº54



Imagem: *IBa.1*

Localidade: Bath

Ano de descoberta: Não especificado

Data: Século I ou II d.C.

Material: Argila

Contexto: Foi encontrada no templo da deusa *Sulis-Minerva*, na cidade de Bath

Inscrição: Supomos que a inscrição (*RIB 151; EBa.1/ficha nº6*) se refira à imagem, visto que a epígrafe se constitui em uma dedicação às *Suleviae*, as quais são ditas, representadas neste relevo. Tanto a epígrafe quanto a imagem, foram encontradas na cidade de Bath.

Texto original: SVLEVIS SVLINVS SCULTOR BRUCETI F(ILIVS) SACRVM F(ECIT)
L(IBENS) M(ERITO)

Tradução: Sulinus, um escultor, filho de Brucetus, fez esta oferenda, alegre e merecidamente para as *Suleviae*.

Descrição: O relevo retrata as *Suleviae*, as quais podem ser consideradas Deusas-Mães ou ainda a deusa *Sulis* em sua forma tripla. A placa possui 24,8 centímetros de altura. Possui um formato arredondado e um de seus flancos inferiores está quebrado, permitindo a visualização de apenas parte da divindade da direita (braço e ombro direitos, pescoço e cabeça). Diferentemente das demais estatuetas e relevos que se aproximam mais do estilo naturalista romano, as divindades representadas aqui mantiveram um estilo esquemático e semiabstrato, presente em muitas formas de artesanato indígena. Observamos claramente a importância dada às cabeças, que ocupam lugar de destaque na imagem, frente aos membros e pescoços muito finos; seus rostos, contudo não retratam fielmente a fisionomia de seres humanos, parecendo que as divindades estão utilizando máscaras, sendo este mais um traço comum da estatuária das sociedades celtas. As divindades parecem estar flutuando, visto a ausência dos membros inferiores, entretanto não sabemos se estes são originalmente ausentes ou se foram danificados com o passar do tempo. Se o propósito do autor é que fossem inexistentes, acreditamos ser uma representação das *Matres* em meio aquático, (como em *ICa. I/ficha nº55*) sendo importante destacar que a parte inferior de suas vestes, por conter dobras, remete a uma queda d'água, ou ainda que estas divindades estão emergindo do meio aquático. Os braços das três entidades parecem estar igualmente dispostos, (apesar de a divindade da esquerda estar com parte deles quebrada e apenas o braço esquerdo da divindade da direita está visível) cruzados sobre a região do peito, posição comum em outras estatuetas de origem celta, formando o que parece ser um símbolo do “infinito”, remetendo-nos mais uma vez ao ciclo vital, nascimento, crescimento, fertilidade (para o nascimento de frutos, seres humanos e animais) e morte, além da regeneração e pós-morte, que também se relacionam com a água. As três divindades estão dispostas de pé, lado a lado; a divindade central parece estar em maior evidência, em primeiro plano, enquanto as laterais parecem estar recuadas; apesar desta disposição das divindades na imagem e de uma leve diferença nos tamanhos de suas cabeças, acreditamos não se tratarem de entes distintos, por sua semelhança. Ao invés, pensamos ser uma única deusa representada três vezes e este triplismo pode significar a intensificação dos poderes desta divindade, que possui, a partir do observado, uma forte ligação com a água,

desde que a placa foi encontrada no templo da deusa *Sulis*. Acreditamos que esta divindade está associada também à cura e à regeneração, assim como à vida, da qual a água é fonte geradora; a água também pode remeter ao “Outro Mundo” como um meio de comunicação com este e com as divindades, tendo assim, uma associação com a vida no pós-morte. As divindades estão alocadas em um nicho, que poderia ser a representação de um pequeno templo, sob um estilo abstrato. Neste, as deusas estão separadas por arcos sobre as cabeças, conferindo-lhes certa individualidade.

Comentários: Acreditamos que o produtor da epígrafe, Sulinus, também tenha produzido a placa, visto que ele mesmo se autodesigna como escultor e, ao que tudo indica, um escultor local, que pode ter desejado manter alguns padrões estéticos da iconografia bretã, ainda que a representação iconográfica das divindades, assim como a produção epigráfica, marcam a contribuição romana na obra. Encontramos o trabalho de Sulinus em mais uma obra, também dedicada às *Suleviae*, em Cirencester (*RIB* 105; *ECi.1/ficha nº2*); as *Suleviae* também são mencionadas em outras duas dedicações, que aparentemente não se relacionam ao escultor Sulinus, uma também em Cirencester (*RIB* 106; *ECi.2/ficha nº3*) e outra em Binchester (*RIB* 1035; *EBi.6/ficha nº23*).

Referências: GREEN, 2004; OLSON, 2008.

<http://www.romanbaths.co.uk/>

Localização atual: *Roman Baths Museum*, Bath.

FICHA Nº55



Imagem: *ICa.1*

Localidade: Carrawburgh

Ano de descoberta: 1876

Data: Fins do século II d.C.

Material: Rocha Calcária

Contexto: Encontrado no poço dedicado à deusa Coventina

Inscrição: Não possui

Texto original: -

Tradução: -

Descrição: No baixo relevo acima, observamos três entidades femininas reclinadas, todas elas seguram jarros em uma das mãos, o que pode significar armazenamento e provisão de água. Na outra mão as divindades derramam líquido de um segundo jarro, remetendo à própria fonte da divindade em Carrawburgh, a qual seria inesgotável, pois seria ela a própria divindade, o que demonstra sua ligação com a água e conseqüentemente com a cura e a fertilidade. O ato de aspergir água também demonstraria uma atitude ritual das divindades. Como a entidade

está representada em forma tripla, alguns autores acreditam ser a prova de que Coventina era um grupo de três divindades. As deusas parecem estar vestindo *pallas* apenas, as quais pendem de suas cabeças, se “misturam” com a água e cobrem apenas um de seus ombros e a parte inferior de seus corpos, gerando a impressão de que as divindades possuem barbatanas (como em *ICi.4/ficha nº50* e *ECa.13/ficha nº40*), podendo significar que a divindade passou por uma metamorfose, adquirindo forma humana, ou ainda uma ligação com os meios naturais e mais ainda com o sobrenatural, visto que os animais seriam intermediários entre o “mundo dos vivos” e o “mundo dos mortos” e das divindades. Sua posição reclinada sugere que as deusas estão submersas em meio aquático e estão sendo “levadas” pela água. A água que está sendo despejada pelas divindades se une em um grande arco, gerando uma ligação entre elas, apesar de estarem individualizadas pela pequena estrutura similar a um templo, na qual estão representadas. Neste “templo” cada entidade ocupa um nicho próprio, delimitado pelas colunas, com os capiteis em estilo dórico, e os arcos. As três deusas mantêm uma relação com o observador externo, através de seu olhar frontal, inserindo-o no ritual que está sendo realizado.

Comentários: O fato de duas divindades estarem voltadas para a direita e apenas uma estar direcionada para a esquerda, sugere que esta última seja a divindade “real”, enquanto as demais seriam reflexos gerados pela água. Também existe a possibilidade de se tratar de apenas uma deusa e duas auxiliares.

Referências: GREEN, 2004; ALLASON-JONES, 2002.

Localização atual: *Chesters Roman Fort Museum*, Chester.

FICHA Nº56



Imagem: *INe.1*

Localidade: Newcastle upon Tyne

Ano de descoberta: 1958

Data: Não especificado

Material: Rocha Calcária

Contexto: Foi utilizada na construção de uma parede das instalações tipográficas dos Senhores Michell, na área externa da Igreja de St. Nicholas.

Inscrição: Possui

Texto original: DEA MATRIBVS TRAN[s] MARINIS PATRIS AVRELIVS IUVENALIS
S[acrum]

Tradução: Para as santas deusas-mães de sua terra natal, além-mar, Aurelius Juvenalis, fez esta oferenda.

Descrição: A imagem possui 26 polegadas de comprimento e 18 polegadas de altura. As

divindades estão representadas sentadas de forma rígida, cada uma em seu próprio nicho, em uma estrutura similar a um pequeno templo. As divindades parecem estar trajando uma túnica sobreposta por uma *stola*, que lhe caem sobre os ombros, ou ainda, togas, as quais eram utilizadas, geralmente, por homens. Apesar de serem chamadas *Deabus Matribus*, sua fisionomia e vestes se assemelham às de oficiais romanos, assim como o seu estilo de penteado, com os cabelos curtos, ou utilizando elmos. As divindades não parecem carregar atributos, possuindo os braços cruzados na frente do corpo, assim como *IBa.1/ficha nº54*, porém, a julgar pela inscrição, acreditamos ser esta uma dedicação feita por um soldado, que provavelmente buscava proteção nas batalhas e no contexto militar como um todo (vitórias, derrotas, morte e pós-morte).

Comentários: Uma hipótese para a fisionomia masculinizada das divindades seria que não se tratariam das *Matres* (às quais estão presentes apenas na inscrição), mas seria a representação de membros do exército, dedicantes e devotos das *Deae Matres*. Também a inscrição se refere às *Matres Tranmarinis*, ou seja, de além-mar, o que pode significar que a dedicação foi realizada por indivíduos de outras regiões do Império, para as divindades de suas próprias províncias, que trouxeram para a Britânia.

Referências: COLLINGWOOD; WRIGHT, 1965; GREEN, 2004; OLSON, 2008.

http://www.roman-britain.org/epigraphy/rib_index.htm

Localização atual: *Black Gate*, New Castle-upon-Tyne.