

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

BEATRIZ DA SILVA RONCA

SULIS MINERVA: O CASO DE HIBRIDISMO RELIGIOSO NA BRETANHA ROMANA  
DURANTE OS SÉCULOS I E II D.E.C.

CURITIBA

2024

BEATRIZ DA SILVA RONCA

SULIS MINERVA: O CASO DE HIBRIDISMO RELIGIOSO NA BRETANHA ROMANA  
DURANTE OS SÉCULOS I E II D.E.C.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: prof. Dra. Renata Senna Garraffoni.

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Ronca, Beatriz da Silva

Sulis Minerva : o caso de hibridismo religioso na Bretanha Romana durante os séculos I e II D. E. C. / Beatriz da Silva Ronca. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Renata Senna Garraffoni.

1. Sulis (Divindade celta). 2. Deusas romanas. 3. Fusão cultural. 4. Bretões (Grã-Bretanha). 5. Romanos. I. Garraffoni, Renata Senna, 1974-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação do Mestrado em História. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **BEATRIZ DA SILVA RONCA** intitulada: **SULIS MINERVA: O CASO DE HIBRIDISMO RELIGIOSO NA BRETANHA ROMANA DURANTE OS SÉCULOS I E II D.E.C.**, sob orientação da Profa. Dra. RENATA SENNA GARRAFFONI, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 09 de Setembro de 2024.

Assinatura Eletrônica

09/09/2024 19:03:37.0

RENATA SENNA GARRAFFONI

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

09/09/2024 14:55:41.0

LOURDES M G CONDE FEITOSA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO SAGRADO CORAÇÃO)

Assinatura Eletrônica

09/09/2024 13:21:45.0

PRISCILA PIAZENTINI VIEIRA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

## AGRADECIMENTOS

Ao escolher pesquisar uma Deusa, decidi estudar o feminino que dedicou a vida antes de mim, permitindo que eu pudesse trilhar meu caminho como uma mulher moderna. Esta dissertação não existiria sem o apoio das mulheres com quem tive a sorte de conviver e ter como exemplo. Na minha família, essas mulheres sempre tiveram papel de destaque, não apenas por serem a maioria, mas também por direcionarem e apoiarem meus sonhos e idealizações de vida. A mais importante delas, minha mãe Edilaine Maria da Silva, me deu a oportunidade de iniciar minha aventura na Terra da forma mais amorosa possível, garantindo que eu tivesse para sempre uma amiga e sendo meu maior exemplo de resiliência. À minha avó Iraci da Silva, que sempre me acolheu e me deu o privilégio de morar com ela, serei eternamente grata pelos aprendizados diários. À minha avó Adelaide Turati Ronca, que sempre me lembra do poder da ancestralidade. Às minhas maravilhosas tias, que perto ou longe garantem que eu tenha um círculo de amor no qual me sinto segura: Adriane, Anai, Elaine, Everlaine, Joselia, Luciana e Vera. À minha prima Fernanda, que compartilhou a infância e a vida adulta comigo como se fôssemos irmãs.

Desde pequena era encantada com a vida estudantil e, entrar na universidade e ser uma pesquisadora, rapidamente se tornou um sonho. Este sonho só foi realizado porque, mais uma vez, mulheres acreditaram em mim. Por isso, agradeço à minha primeira orientadora, Adriana Mocelim, pelos sábios ensinamentos que guardo com carinho. À Renata Senna Garraffoni, minha orientadora nesta dissertação, agradeço pelas inúmeras pérolas de sabedoria que compartilhou comigo, pela paciência e sensibilidade em corrigir meus erros e acreditar em mim. Às professoras Priscila Vieira e Lourdes Feitosa, por aceitarem fazer parte da minha história ao participarem na banca de qualificação e na banca de defesa, contribuindo para meu desenvolvimento acadêmico. E à professora Ana Paula Vosne Martins, agradeço pelos diversos apontamentos e palavras que transformaram uma ideia nesta pesquisa.

A todas essas mulheres que me ajudaram e ajudam a escrever minha História, minha eterna gratidão.

## RESUMO

A presente dissertação de mestrado concentra-se na análise deusa romano-bretã Sulis Minerva e em seu templo, localizado na atual cidade de Bath, na Inglaterra, que incluía um complexo de banhos termais. Considerando a deusa como um elemento de intersecção entre a cultura nativa bretã e a cultura romana, utilizo o conceito de hibridismo cultural, proposto pelo historiador Peter Burke, como base para mapear a historiografia relacionada ao templo e às suas descobertas arqueológicas. O objetivo principal é examinar a fusão das práticas religiosas de ambas as culturas e suas complexas interações com o poder e a história das mulheres, buscando compreender os impactos da ocupação romana nas ilhas britânicas que resultaram no reconhecimento de uma deusa bretã no panteão romano. Por meio dessa análise, será destacado como os aspectos relacionados ao feminino e o culto à deusa foram tratados na Bretanhaitânia Romana, contribuindo para as intrincadas relações culturais que deixaram uma marca duradoura na região.

Palavras-chave: Deusa. Bretanha-romana. Hibridismo Cultural.

## **ABSTRACT**

This master's dissertation focuses on the Romano-British goddess Sulis Minerva and her temple, located in the present-day city of Bath, England, which included a complex of thermal baths. Considering the goddess as an intersectional element between the native British and Roman cultures, I employ the concept of cultural hybridity, as proposed by historian Peter Burke, as a start point for mapping the historiography related to the temple and its archaeological discoveries. The aim of this study is to examine the merging of religious practices from both cultures and their complex interactions with power and women's history, to understand the impacts of Roman occupation in the British Isles that led to the recognition of a British goddess within the Roman pantheon. Through this analysis, the study highlights how aspects related to femininity and the worship of the goddess were treated in Roman Britain, contributing to the intricate cultural relations that left a lasting mark on the region.

Key-words: Goddess. Roman Britain. Cultural hybridism.

## SUMARIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>2</b>
<b>2 ROMA, BRETANHA E UMA DEUSA.....</b>	<b>7</b>
2.1 A FORMAÇÃO DE UMA BRETANHA-ROMANA.....	7
2.2 ENTRE A MULHER E A DEUSA.....	20
2.3 A BUSCA POR UM PASSADO CELTA.....	33
<b>3 A CASA DA DEUSA. ....</b>	<b>39</b>
3.1 – ENTRE A POLÍTICA E A RELIGIÃO DE <i>AQUAE SULIS</i> . ....	39
3.2 - UM CULTO E UM TEMPLO .....	41
3.3 ORIGENS DE SULIS.....	47
3.4 - DOCUMENTAÇÃO.....	57
<b>4 DOIS POVOS E UMA BRETANHA: A DINÂMICA DE CONTATO ENTRE BRETÕES E ROMANOS A PARTIR DO TEMPLO DE SULIS MINERVA .....</b>	<b>80</b>
4.1 UMA DEUSA HIBRIDIZADA .....	81
4.2 A POPULAÇÃO FAZ A CIDADE: OS MILITARES E OS COMUNS DE <i>AQUAE SULIS</i> .....	88
4.3 O CULTO A JUSTIÇA.....	93
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>104</b>
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>108</b>

## 1 INTRODUÇÃO.

A ocupação romana na Bretanha representou um momento significativo na história dessas terras, marcando uma transformação profunda na vida dos habitantes nativos. A partir do século I d.e.c, sob o governo de Cláudio, o Império Romano iniciou um processo de expansão e consolidação de sua presença na região: Cláudio não apenas buscou fortificar as fronteiras, como seus predecessores, mas também anexar o território britânico ao romano. Essa anexação ocorreu por meio de uma abordagem que combinava ocupação militar e acordos políticos com líderes nativos, com o objetivo de disseminar a *Romanitas*, ou seja, o modo de vida romano. Neste sentido, o processo de dominação territorial não se limitou apenas à força bruta; também envolveu uma interação cultural significativa entre as culturas romana e britânica. Roma reconheceu que, para garantir a estabilidade e evitar revoltas, era essencial adaptar e hibridizar elementos culturais. Assim, políticas de aproximação cultural foram implementadas, buscando fazer com que a população da nova província se sentisse parte integrante do vasto Império.

Nesta dissertação proponho olhar com mais cautela o viés religioso de todo este processo de poder. Na Antiguidade, cultura e religião estavam intrinsecamente ligadas, e isso era especialmente evidente no cotidiano tanto dos cidadãos romanos quanto dos bretões. A religião desempenhou um papel crucial na aproximação e fusão das duas culturas, resultando em um fenômeno de hibridismo que também preservou parte das tradições religiosas britânicas.

A questão do Hibridismo na Bretanha é tema de minhas pesquisas desde a graduação, quando pesquisei sobre as Deusas-mãe na região durante os dois primeiros séculos d.e.c. Entrei no programa de Pós-Graduação com o objetivo de desenvolver esta pesquisa sobre as deusas na Bretanha contudo, após as discussões realizadas no primeiro semestre, optei juntamente com a minha orientadora, Dra. Renata Senna Garraffoni, direcionar a pesquisa a apenas uma das deusas mencionadas no projeto, Sulis Minerva, que se tornou o tema do presente estudo, pois ela representa o hibridismo na região devido ao seu nome composto pela deusa bretã Sulis e pela deusa romana Minerva..

A presente dissertação partiu, portanto, tanto do meu interesse pessoal no tema religioso bretão, quanto das próprias fontes. Durante a monografia foi possível identificar, por meio de símbolos das iconografias trabalhadas, a forte presença da religião nativa, descendente de uma tradição celta, incrustada em meio a representações de deusa *Matres* romanas, indicando que o culto nativo havia sobrevivido de alguma forma ao domínio

romano<sup>1</sup>. No caso de Sulis Minerva, além de seu nome, há diversos elementos hibridizados em seu culto e em seu templo, que foi o maior complexo de águas termais da Bretanha-romana. Espaço este, com fins religiosos voltados a cura pelas águas que eram vistas como sendo o domínio da deusa, mas também um espaço público, uma casa de banhos. O templo de arquitetura romana, foi erguido sob as fontes de água da deusa Sulis, cultuada há muito tempo pelos bretões, por conter propriedades de cura das enfermidades, sendo assim este foi, possivelmente, o primeiro atributo passível de hibridização com a deusa Minerva, visto que esta, também era relacionada a medicina na tradição greco-romana.

O hibridismo somente pôde ser desenvolvido uma vez que, no processo de colonização, os colonizadores respeitassem certas tradições dos territórios anexados. No caso, tal fenômeno foi devido à prática da *Interpretatio Romana*, segundo a qual, deuses romanos podiam ser considerados em paralelo com deuses de outras culturas, com ajudas de simbolismos e atribuições de culto que poderia aproximar certos deuses ao panteão romano.

O aspecto intrigante da história de Sulis reside no fato de que, em vez de ser associada a um deus romano em um casamento sagrado típico, ela foi incorporada à religião romana por meio de um processo de hibridismo com Minerva, sem que um componente masculino fosse explicitamente mencionado. Sulis Minerva é a única deusa da região que passou por esse tipo de hibridização, o que levanta questionamentos sobre como uma cultura religiosa romana, normalmente associada a deuses da guerra, como Marte, e ao deus do comércio, Mercúrio, se adaptou durante um período de ocupação territorial, ao incluir uma deusa nativa em sua mitologia e conectá-la a outra divindade feminina. Devido a essa particularidade da deusa, proponho investigar o papel das mulheres naquela sociedade e como elas contribuíram para a construção da identidade local. Para isso, foi necessário traçar um panorama dos estudos de gênero, mulheres e deusas na Antiguidade, a fim de identificar os papéis das mulheres romanas e como isso impactou a representação da deusa Sulis Minerva e seu culto.

Será visitado nessa pesquisa, os estudos sobre as Deusas da Antiguidade realizados na década de 1970 por teóricas feministas que trabalharam a figura da Deusa Mãe, que apesar

---

<sup>1</sup> RONCA, Beatriz da Silva. *Deae Matres: A Hibridização e o Arquétipo das Deusas-Mãe da Britânia-Romana nos Séculos I e II d.C.* Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para a obtenção do título de Licenciada em História. Orientadora: Prof. Dr. Adriana Mocelim de Souza. Curitiba: PUCPR, 2019.

de destaque, deixa de lado outras características das divindades femininas. Sulis Minerva, na Bretanha romana, exemplifica uma deusa que vai além da maternidade e fertilidade, sendo conhecida tanto por suas qualidades de cura quanto por sua atuação na justiça. Isso também a torna única, diferenciando-se das representações tradicionais da Deusa Mãe, pois mostra que as divindades femininas podiam assumir papéis importantes na sociedade, além dos associados ao feminino e à proteção. A existência de Sulis Minerva em *Aquae Sulis* demonstra como as deusas podiam transcender estereótipos, assumindo funções sociais e religiosas centrais. Diferente das abordagens que idealizam as deusas como figuras de um passado matriarcal, Sulis Minerva reflete as particularidades das culturas romana e bretã, atuando como guardiã da justiça sem perder suas raízes locais. Essa perspectiva ressalta a importância de entender as divindades femininas em suas várias dimensões, respeitando seus contextos históricos e sociais.

As fontes epigráficas utilizadas nesta pesquisa foram extraídas do livro *Roman Bath* de Barry Cunliffe (1969), renomado arqueólogo que se dedicou à escavação do templo. Essas fontes proporcionam uma rica oportunidade para a análise do culto de Sulis Minerva, permitindo uma discussão aprofundada sobre a inter-relação entre essas duas divindades femininas e a constituição do domínio romano. Este estudo se apoia em leituras pós-coloniais e feministas, oferecendo também uma perspectiva sobre a religiosidade das camadas populares.

O catálogo de fontes foi selecionado e organizado em quatro categorias: seis altares dedicados à deusa, que evidenciam a diversidade da população de *Aquae Sulis* e a prática de seu culto; dois relevos que representam Sulis Minerva de forma figurada e seus elementos simbólicos; quatro lápides dedicadas a soldados romanos, indicando a presença militar na cidade; e três *defixiones*, que revelam as dimensões de poder da deusa em relação aos seus fiéis. Essas fontes permitem uma análise multifacetada das práticas religiosas e sociais da época, enriquecendo a compreensão sobre a influência e o culto de Sulis Minerva na sociedade romana.

O primeiro capítulo, intitulado “Roma, Bretanha e a Deusa”, compõe a história da região da Bretanha durante o primeiro século a.e.c. Nesse contexto, exploramos o impacto do choque cultural entre os romanos e os bretões, bem como como as dinâmicas políticas influenciaram as práticas religiosas. Dado o enfoque em uma fusão de divindades femininas, este capítulo também inclui uma análise das pesquisas sobre deusas e as simbologias

associadas a elas na Antiguidade. Isso nos ajuda a compreender como os conceitos de feminilidade e mulher foram representados no culto e nas imagens de Sulis Minerva, ao mesmo tempo em que examinamos o papel das mulheres na sociedade romana da época. Neste sentido, minha seleção de fontes bibliográficas foi cuidadosamente feita com uma abordagem voltada para a nova história cultural e o pós-colonialismo, com o objetivo de estabelecer diálogo com o conceito de Hibridismo Cultural de Peter Burke. Nesse contexto, consulte referências importantes para fundamentar minha pesquisa. . No campo da História de Roma e sua expansão, destaco as obras de Mary Beard (2017) e Martin Hening (2005), que me forneceram insights essenciais para compreender os eventos históricos relacionados ao Império Romano e sua influência na Bretanha. No que diz respeito à pesquisa sobre mulheres e deusas, as contribuições de estudiosos como Joan Scott (1995), Michelle Perrot (2017), Merlin Stone (1976), Monica Sjöö e Barbara Mor(1987) foram fundamentais para explorar a representação das mulheres e das divindades femininas na sociedade antiga. Já para entender a Bretanha e suas particularidades históricas, recorri às obras de arqueólogos e historiadores renomados, como Barry Cunliffe (1969), Peter Davenport (2021), Geoff Adams (2006), Roger Tomlin (1988) e Richard Hingley (2005), que lançaram luz sobre a região e suas interações com o Império Romano.

No segundo capítulo, “A casa da Deusa”, apresento formalmente a cidade de *Aquae Sulis* e o templo de Sulis Minerva, onde a documentação central para este estudo foi encontrada. Essa documentação inclui seis altares, dois relevos, três lápides e três *defixiones* como já mencionado. Este capítulo se propõe a examinar como a fusão das tradições locais com o culto romano refletiu uma política de autonomia religiosa dentro do Império Romano, destacando como a religião romana se manifestava de maneiras diversas e regionais a partir da análise do Santuário de Sulis Minerva que ilumina o papel da religião e da política em *Aquae Sulis*, e contribuiu para uma compreensão mais ampla da interação entre os cultos locais e o imperialismo romano. Para esta análise será apresentado as perspectivas dos autores Greg Woolf (2021) e Jean-Pierre Vernant (1996), James McBurney (2016), Pérola Sanfelice(2012) e Miranda Green (1992) que contribuem com novas abordagens de estudo para o trabalho arqueológico produzido por Barry Cunliffe e Ian Richmond (1969) responsáveis pela escavação e catalogação do sítio arqueológico de *Aquae Sulis*.

No terceiro capítulo, “Dois povos e uma Bretanha: a dinâmica de contato entre bretões e romanos a partir do templo de Sulis Minerva”, analisarei as fontes provenientes de

*Aquae Sulis* em profundidade, considerando o contexto histórico, a história das religiões romana e bretã, os simbolismos envolvidos e a produção dessas peças. Essa análise proporcionará *insights* valiosos sobre o culto de Sulis Minerva e, principalmente, sobre a vida e as crenças da população da cidade, das pessoas que dedicavam sua devoção a essa deusa. A análise das fontes se inicia com os relevos que oferecem uma visão sobre a representação da mulher e do feminino na religião e na sociedade romana, tendo como base os estudos de Miranda Green (1992), Tatiana Bina (2008), Maren Taborda (2018) , e Alfredo de J. Flores (2018). Em seguida, são apresentados as lápides e os altares que destacam tanto a presença militar constante na cidade e o interesse romano na região, como revelam a diversidade da população local a partir dos estudos de Peter Davenport (2021), Richard Hingley (2022) e Adam Goldsworthy (2016). Por fim, o papel religioso e os impactos de Sulis Minerva no cotidiano é elucidado através das *defixiones* dedicadas a ela, apoiado pelos estudos de Claudia Beltrão Rosa(2006), Edmand Rochedieu (1983), Mircea Eliade (1979), Geoff Adams(2006) e Roger Tomlin (1988).

Durante os capítulos desta dissertação, me proponho a mergulhar nas intrincadas camadas de interação cultural, religião e poder que tensionaram e moldaram a história da ocupação romana nas ilhas britânicas. Meu objetivo central é compreender, a partir do estudo de caso da cultura material de Bath, não apenas do fenômeno do hibridismo cultural, mas também do papel crucial desempenhado pelas tradições religiosas nesse processo. Por meio dessa análise, busco evidenciar como os aspectos do feminino e da deusa eram tratados na Bretanha Romana e nas complexas relações culturais que deixaram sua marca indelével no mundo antigo.

## 2 ROMA, BRETANHA E UMA DEUSA.

A análise dos estereótipos de gênero e da violência na Bretanha antiga, durante a ocupação romana, revela uma complexa interação cultural e narrativas de dominação ao longo da história. A representação de divindades e figuras históricas, tais como Sulis Minerva e Boudica, está intrinsecamente relacionada não só a questões de gênero, mas também poder e identidade étnica. Além disso, o uso do passado como legitimidade discursiva, frequentemente promovido por uma elite intelectual branca e burguesa, serviu para justificar relações de intervenção, exploração territorial e violência racial na Modernidade. Nesse contexto, os estudos decoloniais enfatizam a importância de adotar uma abordagem sensível às diferenças culturais, históricas e de gênero, reconhecendo que as lutas feministas não podem ser simplificadas em uma busca por igualdade, dada a diversidade de experiências e opressões em diferentes contextos culturais. Portanto, a presente dissertação busca ir além do contexto atual, considerando a diversidade cultural para mapear e compreender as experiências das mulheres ao longo da história, em especial na Bretanha dos primeiros séculos d.e.c., seja no contexto religioso ou político contemplando não apenas a mulher, mas também o conceito de feminino, uma vez que a Deusa Sulis Minerva transcende o estereótipo da mulher romana, possivelmente devido à hibridização cultural que ela sofreu. Neste capítulo, são apresentados estudos sobre o contexto histórico, a sociedade romana e as concepções da Deusa, a partir da complexidade desses elementos.

### 2.1 A FORMAÇÃO DE UMA BRETANHA-ROMANA.

A mescla de culturas é evidente no nome da Deusa que será estudada nessa dissertação, por ter surgido e atuado na Bretanha romana, Sulis Minerva possui um caráter misto, tendo uma natureza cruzada entre a Deusa bretã Sulis e a deusa romana Minerva. Para conseguir analisar mais detalhadamente o santuário, o culto e a deusa, é necessário examinar a sociedade que a cultuou. Como se trata de um estudo de caso, o ponto de partida será a cidade de *Aquae Sulis*, atual Bath, no sudoeste da Inglaterra, que foi construída por romanos, em um território ocupado por nativos bretões de diferentes origens, que marchavam para o interior da ilha Britânica, expandindo sua política e cultura. O domínio territorial romano possuía estratégias bem delimitadas de invasão e controle desenvolvidas por eles ao longo de vários séculos.

Pode-se se dizer que a Expansão Romana se iniciou com as Guerras Púnicas durante o século III a.e.c, quando começa a anexar territórios além da península itálica, na região do Mediterrâneo e Oriente Próximo, até que sob o comando de Júlio César conquista a Gália, ao oeste, e consolida poder político por quase toda Europa ocidental. Durante os séculos I e II d.e.c., o período Imperial, uma das principais metas da política do Principado era delimitar fronteiras e difundir a cultura e civilização romanas nos territórios ocupados. Essa dinâmica ocorreu em larga escala no território da Bretanha, onde a maioria dos habitantes era de origem celta, povos possuidores de raízes no leste europeu, que se expandiram por toda a Europa.

Define-se “celtas” como uma sociedade de origem indo-europeia, pertencendo ao grupo étnico que surgiu no primeiro período Neolítico, por volta do quinto milênio d.e.c., na região que atualmente conhecemos como Europa Oriental e sul da Rússia. Essas civilizações indo-europeias compartilhavam uma matriz linguística comum, destacados por Benoist (2013). Estudos realizados no campo da filologia, comprovam que as línguas arcaicas, como o sânscrito, hindi, pali, persa antigo, assim como as línguas eslavas, bálticas, germânicas, latinas, gregas e celtas, são derivações que surgiram em diferentes estágios de desenvolvimento e aprimoramento linguístico dessas diversas civilizações: “Por convenção, distinguem-se três etapas sucessivas dessa língua: o protoindo-europeu, o indo-europeu comum (fase precedente às primeiras dispersões) e o indo-europeu tardio ou vítreo indo-europeu” (BENOIST, 2013, p.1).

De acordo com Wroblewski (2006), é impossível determinar com precisão o momento em que os indo-europeus se espalharam pela Europa. No entanto, é um fato que eles existiram e serviram como a "base" das civilizações no norte da Europa e Ásia, fundamentadas no conceito de tribos (WROBLEWSKI, 2006, p.11). Powell (1965) já ressaltou que os celtas se espalharam a partir do segundo milênio a.e.c., ocupando quase metade da Europa até o século V a.e.c., deixando vestígios de sua cultura material. Apesar da considerável população e extensão territorial, eles nunca conseguiram estabelecer um Estado organizado. O que os unia, em essência, eram a religião e a língua, embora houvesse variações regionais, todas derivadas de uma mesma matriz linguística, conforme mencionado anteriormente. No livro *De Bello Gallico*, Júlio César faz menção à presença de várias "cidades" (tribos) nas três regiões da Gália, o que evidencia a falta de coesão política entre os povos celtas. Apesar disso, no contexto religioso, Powell (1965) destaca o vínculo unificador que compartilhavam com a natureza e suas crenças nos deuses ligados aos fenômenos naturais.

A maneira como Júlio César dividiu o território da Gália teve um grande impacto na historiografia, como evidenciou Wroblewski (2006) ao afirmar que o General romano diferenciou os Belgas, Aquitanos e Celtas (ou gauleses). Estes povos, de acordo com a teoria linguística indo-europeia, têm uma mesma origem como já mencionado acima, e se baseia em um grupo originário em cultura e idiomas da Europa e oriente Próximo. Tal teoria se desenvolveu a partir do método comparativo, como aponta OLIVEIRA (1997, p.47): “O indo-europeu foi esquematicamente reconstruído pela gramática comparativa das línguas indo-européias antigas, documentadas, como o sânscrito, o grego e o latim.” Apesar de não ser possível atribuir a invenção do método comparativo a uma única pessoa é uma técnica de pesquisa na gramática histórica que tem sido empregada por linguistas ao longo de muitos séculos para investigar as transformações das línguas. Entretanto, foi durante o século XIX que o método comparativo foi formalizado e sistematizado por linguistas notáveis, como Franz Bopp e August Schleicher. Eles desempenharam um papel fundamental na aplicação desse método para o estudo das línguas indo-europeias. (OLIVEIRA, 1997, p.49).

A filologia nos ajuda, em parte, a compreender como as tradições encontradas no território europeu desde o quinto milênio a.e.c. eram tão assemelhadas, mas é necessário buscar outros caminhos para este estudo. As fontes escritas são relatos de terceiros e apresentam desafios, inclusive no que diz respeito aos termos técnicos. Wroblewski (2006) por exemplo, identifica contradições, especialmente em termos geográficos, entre as fontes antigas e as evidências arqueológicas, acrescentando uma camada adicional de complexidade para os historiadores. Além disso, é relevante destacar que, devido às interações e trocas culturais ao longo dos anos, nunca podemos ter certeza sobre o que seria autenticamente celta. Wroblewski (2006) argumenta que, uma vez que não houve apenas imposição cultural de um grupo "dominante" sobre um "dominado", mas sim uma troca mútua, ambos os grupos foram influenciados reciprocamente.

Durante a narrativa de *De Bello Gallico*, Júlio César menciona alguns acordos que os romanos fizeram com os gauleses, indicando que havia uma espécie de realeza ou um grupo de destaque entre eles, embora César não se aprofunde muito nesse aspecto. Segundo Almeida (2015), isso pode ser explicado pelo fato de que, ao fazerem acordos com Roma, esses grupos se tornavam cidadãos romanos e passavam a desfrutar dos privilégios que isso acarretava. Essa linha argumentativa, narra que esses privilégios não se limitavam apenas à convivência harmoniosa na sociedade, mas também abrangiam aspectos econômicos e políticos. Almeida (2015) afirma: “[...] as aristocracias locais, com a romanização, receberam o suporte de Roma

para reforçar sua dominação social, e Roma, por sua vez, permitiu que essas aristocracias se beneficiassem dos privilégios concedidos com a cidadania romana" (ALMEIDA, 2015, p. 56). Estes acordos, teriam perdurado na política romana até a época do Principado, regime vigente no período de anexação do território da Bretanha pelos romanos. O paradigma interpretativo da Romanização sugere que, por meio de acordos políticos, a influência de Roma, principalmente por meio de sua cultura, a *Romanitas*, seria disseminada nas regiões sob seu domínio. Sob essa perspectiva, acredita-se que a língua, a legislação, a arquitetura e a religião dessas áreas se tornariam essencialmente romanas. Essa concepção se fundamenta em grande parte nos estudos que foram profundamente influenciados pela teoria da aculturação, conforme explicado por Funari e Garraffoni:

[...] o processo de aculturação é ocasionado pela apoderação da maior parte de outra cultura e pela perda da parte predominante da antiga herança cultural; com a anuência dos membros do grupo aquiescente e, como resultado, sua assimilação não só dos padrões comportamentais, mas também dos valores intrínsecos da cultura com a qual eles passaram a ter contato. (FUNARI; GARRAFFONI, 2018, p.245)

Ou seja, subtede-se que as pessoas das localidades anexadas ao Império Romano foram fundamentalmente obedientes e passivas em relação as leis e normativas, sem apresentar resistência ao sistema do conquistador. Como mencionado anteriormente, os acordos políticos eram feitos com membros da elite em troca de privilégios da cidadania romana, mas e o restante da população? Simplesmente aceitaram a mudança de poder? Para abrir espaço para este tipo de questionamento é necessário olhar para as diferenças e alteridades, como defendem Funari e Garraffoni (2018, p.251) que se tornam indispensáveis para compreender e questionar a perspectiva da Romanização, pois ajuda a analisar as tensões e conflitos surgidos durante o contato entre diferentes culturas. Em vez de enxergar a Romanização como um processo uniforme, a abordagem crítica permite uma visão mais nuançada e complexa da identidade romana e da teoria da Romanização, que necessita do auxílio de conceitos complementares para ser eficaz e inclusivo.

Como contrapartida, há o conceito de Hibridismo Cultural, que por si só compreende a fusão de duas ou mais culturas e/ou civilizações a partir de sua interação, seja esta de caráter pacífico ou não, como BURKE (2003) aponta: "[...] devemos perceber as formas híbridas como o resultado de um único encontro, independentemente de encontros subsequentes

adicionarem novos elementos à mescla ou fortalecerem os elementos pré-existentis" (BURKE, 2003, p.31). O termo Hibridismo Cultural é empregado em abordagens pós-coloniais como uma alternativa ao conceito de Romanização, o qual, por sua vez, promove uma interpretação centrada no poder absoluto de Roma, suprimindo as expressões culturais das populações conquistadas. É fundamental entender que, mesmo em uma política globalizante como a romana, não se excluem aspectos das culturas locais, mas sim se promove uma ressignificação desses elementos. É possível realizar essa análise por meio de artefatos arqueológicos descobertos nas províncias, buscando evitar uma abordagem que se concentre apenas na "história das elites" e, ao invés disso, compreendendo os diferentes grupos sociais e suas vidas cotidianas. No contexto desta pesquisa, Sulis Minerva incorpora a ideia de hibridismo em seu próprio nome. A premissa é de que essas deidades tenham passado pelo processo de *Interpretatio* romana, com o propósito de consolidar o domínio romano na região, resultando na criação de uma nova divindade que simboliza a fusão desses dois povos, por meio do hibridismo, tendo elementos do culto local como relevantes neste processo.

A análise se fundamenta nas complexas relações entre romanos e bretões, que variavam entre conflitos e acordos. Assim, entender o contexto da chegada dos romanos à Bretanha é essencial para uma abordagem crítica dessas interações, bem como para explorar a fusão das deusas Sulis e Minerva.

O Principado Romano, iniciado com Otávio Augusto, sucessor de Júlio César, teve por objetivo político-cultural reestabelecer a tradição romana, e Otávio era a figura que garantiria isso contra uma possível dominação oriental, tendo o senado a seu favor, na justificativa de proteção a República. Com o título de Augusto, "favorecido pelos deuses" e logo depois de *Princeps*. Otávio, de acordo com Mendes (2007, p.29), concentrou um poder ilimitado, controlando as forças militares, o pontificado e os poderes de tribuno, enfraquecendo a participação popular. Ele também melhorou as condições dos militares, expandiu o Império definindo suas fronteiras e consolidou seu governo com o apoio do exército pessoal, a guarda pretoriana. O Principado marcou o início de uma abordagem sistemática (re)organização das áreas conquistadas. Estes territórios eram considerados legítimas zonas de exploração, categorizados como terras públicas romanas, sendo assim, como pontua Mendes (2007, p.8), o que sustentava o governo imperial era a aquisição de recursos das províncias, obtidos em nome do governo por meio de impostos sobre a produção agrícola, extração de minerais e aquisições compulsórias a preços fixos, geralmente abaixo do valor de mercado.

"O modo romano", conhecido como *Romanitas*, era o pilar que Augusto utilizava para manter a coesão do Império, baseado no conjunto de tradições e costumes que formavam o cidadão romano, com o *Princeps* sendo o maior exemplo disso. Os feitos políticos de Otávio, sob a ótica do Principado, garantiram também a continuidade deste modelo por meio de uma dinastia, na qual três décadas após Augusto é na figura de Cláudio (10 a.d.c. – 54 d.e.c) que se expressa. O Imperador Cláudio, foi o responsável por anexar oficialmente a Bretanha como território romano, num ato de legitimar seu poder. Beard (2017) ressalta a importância da conquista da Bretanha por Cláudio para o império na época. Após o estabelecimento do principado, a dualidade entre expansão e consolidação do Império coexistiu ou se alternou, dependendo do imperador em questão. A ocupação da Britânia em 44 d.e.c. “[...] transformou a temporária investida de Júlio César na ilha, cem anos antes, em uma ocupação permanente. Mas dificilmente poderia ser considerada a expansão em grande escala, e ao longo das décadas seguintes ela prosseguiu para o Norte em direção a Escócia muito lentamente” (BEARD, 2017, p.473). A anexação da ilha ao Império foi mais um ato de Cláudio para consolidar sua glória como imperador, já que ele não era conhecido por seus méritos militares, do que para garantir a grandeza do Império. Como Beard (2017) destaca: "O custo da guarnição iria superar qualquer renda de impostos que eles pudessem obter. Mas Cláudio precisava da glória" (BEARD, 2017, p.474). Suas investidas foram caracterizadas por uma grande cautela e avanço consideravelmente lento em comparação com as conquistas de Júlio César, por exemplo.

Pode-se afirmar que, a partir do principado de Cláudio, houve uma crescente preocupação, especialmente nos séculos I e II d.e.c., em relação às questões fronteiriças. Houve um empenho em delimitar essas fronteiras e separar o Império do “mundo bárbaro” e os exércitos desempenharam um papel muito importante em seu governo, como exemplo máximo desse ideal na Bretanha temos o Muro de Adriano. No entanto, ao desconstruir a ideia de proteção contra os bárbaros, Beard (2017) argumenta que o Muro de Adriano pode ser visto como uma "barreira alfandegária, conforme sua interpretação recente, ou como uma tentativa de controlar o movimento de pessoas em geral. Parece ser uma construção mais sólida do que o necessário. O que o muro enfatiza é o poder romano sobre a paisagem" (BEARD, 2017, p.475). A partir dessa demarcação, surgiram outras preocupações e ênfases do império, como a administração, a tributação e a vigilância do território.

Tácito, segundo Carneiro (2020, p.6), retratou o imperador Cláudio como incapaz e ineficaz ao assumir o comando do Império, e algumas das principais características de seu

governo foram a proeminência e influência de sua corte, sua aliança com escravizados e homens livres, a importância de seus libertos em sua administração, a profunda reforma na aristocracia romana, o reforço do papel dos cavaleiros e sua dependência de outros membros de sua família, incluindo libertos e escravizados. Porém seria Sêneca, o responsável por tal imagética.

Não que Tácito, Suetônio ou Dio Cássio não tivessem tido acesso a outras fontes, mas é notória a recepção da obra de Sêneca por estes autores e de sua representação de Cláudio séculos depois de ter escrito sua obra. Os elementos presentes na obra, tais como os vícios e o comportamento de Cláudio, certamente formam a base para as representações construídas. Ou seja, existe uma supremacia da obra senequiana diante de outras prováveis fontes usadas por Tácito e Suetônio. Sêneca constrói uma imagem de Cláudio em que duas características sobressaem às demais: a estupidez, com a qual Cláudio é apresentado no início, e a mais marcante, após a passagem do discurso de Augusto (SEN. Apocol. X), a crueldade. Assim a sua passividade, representada pelo servilismo de Cláudio, é notada apenas diluída em poucas passagens na obra de Sêneca. (VIEIRA, 2012, p.12)

Tentando compreender Cláudio, é necessário também, conhecer seu predecessor, Calígula que governou de 37 d.e.c a 41 d.e.c., apesar de um período curto rendeu várias polêmicas e instabilidades políticas, pontuado principalmente por um comportamento fora dos padrões morais romanos, mais precisamente por uma série de atos considerados tirânicos e cruéis. De acordo com Suetônio, por exemplo, Calígula é descrito como um imperador que agia com inveja, perversidade, arrogância e crueldade em relação a tudo e todos (BRANDÃO, 2013, p.121-136).

Vieira (2012, p.123) afirma, então, que Cláudio se opôs ao governo violento de seu antecessor Calígula ao abraçar o valor da *libertas* como uma virtude essencial, citando, inclusive, a declaração de Saturnino perante o Senado logo após a morte de Calígula, sugerindo a relevância da ideia de *libertas* naquele contexto. Sendo assim, Cláudio tinha como objetivos principais em seu governo a centralização política e a renovação do Senado. Para alcançar esses objetivos, ele afastou alguns dos membros antigos da instituição, sob a justificativa de uma reforma moral, e perseguiu e executou aqueles que poderiam resistir à nova política (VIEIRA, 2012, p.57).

Vê-se que a preocupação do novo *Princeps*, era restaurar o que Calígula tinha prejudicado no governo e na imagem do imperador restituindo velhas tradições, e dentre elas, a expansão territorial do Império para conseguir os apoios políticos necessários.

O Imperador de fato representava uma nova camada na estrutura de comando, mas seu papel costumava ser reativo; não era um estrategista ou um planejador de olho no futuro. [...] Ele seguia a lógica da administração Imperial Romana de que você só conseguirá uma decisão do Imperador se a solicitasse. (BEARD, 2017, p. 478-479)

Movido pela urgência, Claudio inicia a expansão na Bretanha, que se tornou a última província a ser anexada por Roma, ocorrendo uma estabilização de fronteiras e maior contato com as populações locais e trocas culturais entre Bretões e Romanos (MILLAZO, 2009, p.6). Isso é atestado nas fontes clássicas: “A conquista da Britânia, por Cláudio, foi um evento histórico narrado por Suetônio e Sêneca, infelizmente em Tácito a narração deste acontecimento deve estar contida nos volumes perdidos da obra” (CORRÊA, 2011, p.10).

Millazo (2009, p.32) cita que a Bretanha já havia enfrentado algumas incursões durante o período de Júlio César. Essas incursões resultaram em rotas comerciais valiosas para o Império Romano e influências culturais, mas não resultaram na conquista de fato da região naquela época. No entanto, entre 31 a.C. e 42 d.C., a tribo dos Catuvellauni, localizada no sudeste da ilha, experimentou um significativo aumento de poder político e influência. Isso a tornou uma ameaça tanto para tribos vizinhas quanto para Roma. Millazo (2009, p. 64) destaca esse evento como crucial para a subsequente invasão romana na ilha. Nesse período, Roma começou a se aproximar da tribo dos Atrebates, que também estava sob ameaça dos Catuvellauni, sugerindo uma possível proteção. A situação se agravou ainda mais após a fuga de Verica, líder dos Atrebates, que chegou a Roma em 42 d.C. buscando auxílio do imperador Cláudio. Isso proporcionou a Roma a oportunidade de concretizar a invasão em 43 d.C., liderada por Aulo Plauto que se tornaria o primeiro governador da Bretanha. Ele comandou aproximadamente 20.000 soldados divididos em quatro legiões: Legio II Augusta, IX Hispana, XIV Gemina e XX Valeria Victrix. O objetivo era reinstalar Verica como rei dos Atrebates para exercer influência na região e, posteriormente, estabelecer o controle romano sobre a Bretanha.

O embate com os bretões se deu na região do Rio Tâmis, onde as legiões encontraram a resistência bretã liderada por Carataco e Togodumnus, filhos do rei dos Catuvellauni. Perdendo a batalha, Carataco exilou-se em Gales formando uma resistência aos romanos que durou cerca de oito anos. Assim a expansão romana na ilha iniciou-se pelo rio Tâmis seguindo ao norte e oeste, sendo liderada pelo próprio Cláudio.

Cassius Dio apresenta o pedido de Plautius pela presença do imperador como necessitando da assistência de Cláudio para derrotar os bretões que resistiam, que estavam determinados a vingar a morte de Togodumnus. No entanto, Cláudio não era um homem de perfil militar, e é mais provável que os Catuvellauni já estivessem derrotados, permitindo ao imperador aparecer como o conquistador na marcha sobre Camulodunon. O arco de Cláudio diz que ele recebeu a rendição de onze reis sem ter qualquer perda, e Suetônio diz que Cláudio recebeu a rendição dos bretões sem batalhas ou derramamento de sangue (obviamente, um exagero). Cassius Dio relata que ele levou elefantes de guerra e armamentos pesados, que superaram qualquer resistência nativa. Onze tribos do sudeste renderam-se a Cláudio, e os romanos se prepararam para deslocarem-se a oeste e ao norte. Os romanos estabeleceram sua nova capital em Camulodunon e Cláudio retornou a Roma para celebrar sua vitória. Carataco escapou e continuou a resistência a oeste. (MILLAZO, 2009, p.61)

A fronteira, para Cláudio, então, assume grande importância: "nos tempos antigos, a 'inferioridade' dos bárbaros era explicada geograficamente pelo fato de viverem nas fronteiras do mundo, representando o caos que poderia derrubar o império e pôr fim à identidade cultural dos romanos" (ALMEIDA, 2015, p.67). No entanto, é dentro desses territórios provinciais que ocorre o domínio romano como um processo de troca cultural entre romanos e povos nativos, que reorganiza e/ou remodela a identidade tanto dos povos nativos dessas regiões quanto dos romanos, "implementado por meio de vários mecanismos que iam além da coerção e envolviam cooptação, cooperação e identificação" (MENDES, 2006, p.33). Esses mecanismos podem ser observados em formas de culto, produção intelectual e cultural, organização administrativa, reorganização física (por meio da arquitetura), organização militar e até mesmo o surgimento de novos grupos sociais.

Os processos do domínio romano surgem como temas de estudo nos estudos culturais contemporâneos. Como destacado por Beard (2017), há um interesse crescente em examinar como as trocas culturais e as diferenças eram discutidas tanto dentro do Império Romano quanto entre as comunidades anexadas. Além disso, é relevante investigar como a adoção da cultura romana era percebida por essas diversas partes, bem como como as pessoas nas

províncias enxergavam suas próprias crenças e tradições em relação ao poder romano. Considerando que a expansão territorial romana abrangeu um longo período, estendendo-se desde o século V a.C. até o século II d.C., com variações em sua velocidade a complexidade deste processo se reflete nos diversos estágios pelos quais passou, incluindo alianças, formação de zonas de influência, protetorados, conflitos militares e anexações (Mendes, 2007, p. 28). É crucial notar que esses estágios frequentemente ocorriam de maneira simultânea pois diferentes formas de domínio eram aplicadas em cada região e entre diferentes grupos.

Para que isso ocorresse, as elites provinciais desempenhavam uma função intermediária entre o poder romano e as províncias. Suas responsabilidades incluíam a coleta de impostos e o fornecimento de apoio organizacional ao governador, principalmente na comunicação com a população. Esse papel desempenhado pelas elites provinciais ajudava a evitar muitos problemas, como destacado por Beard (2017): "A mesma lógica subjacente operava em todo o Império: hierarquias locais pré-existentes foram transformadas em recursos a serviço de Roma, e o poder dos líderes locais foi subordinado às necessidades do governador imperial" (BEARD, 2017, p. 484).

Essa dinâmica era crucial para o controle das províncias, uma vez que as elites locais tinham o potencial de mobilizar a população em motins ou rebeliões, considerando que o número de romanos nas províncias era menor do que o de nativos (BEARD, 2017, p. 484).

É evidente que o domínio romano enfrentou desafios consideráveis na ocupação da Britânia. Dois notáveis exemplos de resistência ocorreram no século I d.C., protagonizados por líderes locais como Boudica (ou Boadicea) e Carataco. Essas revoltas desempenharam um papel fundamental na construção da identidade britânica, servindo como modelos de resistência contra o domínio romano (MILLAZO, 2009). Tais eventos, liderados por figuras locais, representaram desafios significativos ao domínio romano na região e marcaram a história do Império, sinalizando o enfraquecimento da relação entre romanos e nativos, a cultura local, por sua vez, conseguiu persistir de alguma forma: "os romanos praticamente não fizeram nenhuma tentativa, mesmo durante essa fase mais tranquila de controle imperial, de impor suas normas culturais ou erradicar tradições locais" (BEARD, 2017, p. 481)

Como citado anteriormente, o termo Romanização é um conceito enraizado em aculturação dos povos subtendendo-se que as pessoas das localidades anexadas, neste caso ao Império Romano. Em sua versão mais inicial desenvolvida no início do século XX, Romanização implica em tornar as pessoas fundamentalmente obedientes e passivas em

relação as leis e normativas, sem apresentar resistência ao sistema do conquistador. Já sabemos que não tal conceito não se sustenta mais desta forma a partir da segunda metade do século XX e o caso da Britânia é um bom exemplo de seus problemas, visto que houve duas grandes revoltas já no início do processo de invasão da ilha, indicando forte resistência a dominação. Além disso, com Sulis Minerva, é possível identificar que a cultura nativa não foi aniquilada ou tampouco desprezada totalmente pelos romanos pois, neste caso, optaram por fundir e incluir uma deusa bretã em seu panteão.

Por se tratar de uma divindade resultante da combinação de outras duas, é comum considerar o sincretismo como uma primeira opção para ler as alegorias de Sulis Minerva. Partindo dessa premissa, numa deidade sincrética supõe-se a fusão de duas ou mais práticas religiosas que sustentam um culto que contém elementos de ambos, ou seja, o sincretismo é comumente associado ao campo religioso, pois evoca uma mistura pautada em reinterpretar práticas distintas transformando a matriz: “Identificar um ritual ou tradição como sincréticos é dizer pouco pois todas as religiões têm origens compostas e são continuamente reconstituídas. Parece mais importante focalizar o processo da síntese religiosa” (FERRETTI, 2013, pág. 6). O termo pode não compreender a complexidade e a natureza dinâmica das tradições religiosas. Portanto, em vez de se fixar em uma classificação estática, o autor sugere que é mais valioso analisar e compreender o processo contínuo de síntese religiosa, reconhecendo a constante evolução e adaptação das práticas e crenças ao longo do tempo. Em termos gerais o termo sincretismo pode simplificar uma gama multicultural usando o passado como um ancestral homogêneo:

O termo 'sincretismo' não apenas auxilia na compreensão de um contexto de transformações aceleradas e confusas, mas também aborda crescentes distúrbios comunicativos junto a um movimento criativo, descentralizado e aberto do termo. O paradoxo de ser uma palavra instável habita o sincretismo, devido à sua contínua mudança de significados. Frequentemente, a palavra sincretismo é adornada com sinônimos elegantes ou mais conflitantes, como pastiche, patchwork, marronização, hibridismo, mistura, mulatismo e aculturação, todos relacionados ao jogo ambíguo desempenhado pela chamada contaminação transcultural (Canevacci, 2019, pag. 99)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> The term ‘syncretism’ not only helps with the comprehension of a context of accelerated and confused transformations, but also addresses growing communicative disorders alongside a creative, decentralised, and open movement of the term. The paradox of being an instable word inhabits syncretism, due to its continuous change of meanings. Often, the word syncretism is embellished with elegant or more conflicting synonyms, such as pastiche, patchwork, marronisation, hybridism, blending, mulattism, and acculturation: all related to the ambiguous game played by so-called cross-cultural contamination (Canevacci, 2019, pag. 99). (Todas as traduções que seguem são de minha autoria, exceto quando citadas).

Considerar o sincretismo como algo natural e orgânico é uma passível de crítica. O sincretismo forçado, conforme apontado pelo autor ao referir-se à "diáspora africana para as Américas", acabou por se tornar uma das manifestações mais eficazes desse conceito. Essa prática surge da fusão cultural e religiosa, com o objetivo de promover a união em resposta a um conflito político interno. "O paradoxo de ser uma palavra instável" torna o termo suscetível a adaptações e a usos em contextos de apagamento histórico. Segundo Canevacci (2019) esta relação está pautada na origem do termo e a sua contínua utilização nos estudos humanísticos posteriores:

A origem da palavra sincretismo é quase um mito. A lenda diz que os cretenses estavam sempre prontos para brigar entre si. No entanto, eles se uniram contra qualquer inimigo externo. Se sincretismo significa união ou confederação de cretenses, então o sincretismo é uma iniciativa estratégica de defesa para superar políticas internas divergentes e foi especificamente usada pelos gregos para preservar sua liberdade ao derrotar um inimigo externo (certamente percebido como muito pior do que o vizinho-inimigo familiar). O desejo de unir grupos conflitantes e a busca por alianças nas várias partes da mesma ilha foram usados na migração subsequente do conceito da política para a religião. Tentativas sincretistas foram feitas para forjar alianças teológicas temporárias e combinações recíprocas de diferentes fé ou crenças. Sem qualquer preocupação com a coerência dogmática das várias igrejas católicas, a heresia (ou tolerância instrumental) muitas vezes era um risco que valia a pena correr. (CANEVACCI, 2019, pag. 103)<sup>3</sup>

O conceito, então, como explanado, serve para promover a fusão de duas ou mais religiões, as transformando em algo único; o sincretismo é habitualmente relacionado ao campo religioso devido a sua origem, e de pouco vale quando analisamos sociedades inteiras que se mesclaram com o tempo, intencionalmente ou não, criando assim ritos, crenças e

---

<sup>3</sup> “The origin of the word syncretism is almost a myth. Legend says the Cretans were always ready to quarrel with each other. They would however join forces against any external enemy. If syn-cretism means union or confederation of Cretans, then syncretism is a strategic defence initiative to overcome divergent internal policies, and was specifically used by the Greeks to preserve their freedom whilst defeating an external enemy (certainly perceived as far worse than the familiar neighbour-enemy). The desire to unite conflicting groups and the search for alliances in the various parts of the same island were used in the subsequent migration of the concept from politics to religion. Syncretic attempts were made to forge temporary theological alliances and reciprocal combinations of different faiths or beliefs. Without any concern for the dogmatic coherence of the various Catholic churches, heresy (or instrumental tolerance) was often a risk worth taking.”

cultura. Como alternativa para os estudos, o conceito de Hibridismo Cultural proporciona uma maior abrangência teórica na pesquisa sobre sociedades na antiguidade.

O hibridismo é um fenômeno prevalente nos encontros culturais, como aponta Burke (2003). Ele destaca que a globalização cultural está intrinsecamente ligada à hibridização, afirmando que, por mais que resistamos a ela, não podemos escapar da tendência à mistura (BURKE, 2003, p.2). Essa interação cultural híbrida é evidente em várias dimensões da vida, incluindo música, linguagem, celebrações e, notavelmente, na religião de um povo, muitas vezes de forma inconsciente. É importante observar que o hibridismo é um processo contínuo, não um estado final (BURKE, 2003, p.50). Ainda de acordo com Burke (2003), as zonas de comércio desempenham um papel crucial no processo de hibridização, sendo o ponto de partida em que as trocas culturais acontecem de maneira literal. Essas zonas são frequentemente encontradas nas metrópoles, que funcionam como cruzamentos tanto de comércio quanto de cultura, em que pessoas de diferentes origens se encontram e interagem (BURKE, 2003, p.70). Essas interações promovem misturas que resultam em algo completamente novo, muitas vezes definindo a identidade de uma nova cultura híbrida.

O termo hibridismo desempenha um papel fundamental, também, no campo da História da Religião, pois fornece uma abordagem mais prática para entender as transformações culturais que ocorrem quando sociedades se envolvem em trocas culturais, substituindo termos como aculturação, que sugere a perda ou modificação total de uma cultura, e sincretismo, que implica uma simples mistura. É importante considerar as formas híbridas como o resultado de encontros culturais únicos, independentemente de encontros subsequentes adicionarem novos elementos à mistura ou reforçarem os elementos existentes (BURKE, 2003, p.31).

Em seu ensaio sobre Hibridismo Cultural, Burke (2003) dedica uma seção às imagens híbridas. Ele argumenta que isso é possível porque, geralmente, existem semelhanças entre as duas imagens que estão sendo fundidas, tal perspectiva é importante no presente estudo, pois Sulis e Minerva compartilhavam uma imagética comum, deusas ligadas a cura e a medicina. No caso religioso, Hibridismo Cultural permite destacar semelhanças e diferenças, a diversidade e as dinâmicas de centro e periferia, como exemplificado no caso do Império Romano e da Bretanha, afastando-se das noções de romanização e etnocentrismo que marginalizam as tradições regionais (FERRETI, 2008, p.37). Por outro lado, vale ressaltar que, ao analisar o fenômeno de Sulis Minerva e seu culto, é preciso também discutir as relações que são estabelecidas com o feminino. Apesar de Sulis e Minerva serem divindades e

não mulheres, ambas representam o feminino e seus significados associados em cada cultura. Para estabelecer uma comparação entre a mulher e a deusa, é necessário identificá-las. Nos próximos tópicos, farei uma revisão dessas questões, abordando como essas figuras foram estudadas ao longo do século XX e como podemos aplicar esses estudos no século XXI para uma nova compreensão de Sulis Minerva e seu papel naquela sociedade bretã em constante transformação

## 2.2 ENTRE A MULHER E A DEUSA.

Ao reconhecer Sulis Minerva como uma deidade feminina, surge naturalmente a necessidade de investigar sua natureza como tal. A Deusa em uma religião britânica não é equivalente à deusa na religião romana, pois o termo evoca um conjunto de associações relacionadas ao feminino tratado de maneira distinta em suas respectivas sociedades. É inevitável mencionar o aspecto feminino sem considerar aqueles que possuem as características atribuídas ao que chamamos de mulher - características físicas, sociais e culturais que definem sua identidade e representações dentro de um determinado grupo. Partindo desse pressuposto, surge a necessidade de um estudo conjunto sobre o papel da mulher e das divindades femininas na sociedade britânica-romana. Para isso, é crucial investigar historicamente como essas figuras são abordadas e compreendidas.

A mulher, como protagonista histórica, começa a ganhar a atenção de estudiosos e estudiosas a partir do surgimento dos movimentos feministas, especialmente a partir da década de 1960. À medida que os feminismos avançavam, especialmente com as lutas por direitos básicos, as universidades começaram a se abrir para novas formas de estudar e escrever sobre as mulheres, tanto no presente quanto no passado.

Nesse cenário, a análise das diferenças entre homens e mulheres se tornou mais evidente, revelando as razões e os mecanismos da subordinação e opressão feminina perpetrada pelos homens. A família nuclear, por exemplo, tornou-se um ponto crucial de reflexão, questionando sua estrutura tradicional e determinista, que moldou comportamentos ao longo da história. Em meio a isso, a busca por novos conceitos, como a Igualdade, ganhou destaque entre os pesquisadores de gênero, com o feminismo desempenhando um papel central na transformação das perspectivas.

O movimento feminista tomou maiores proporções em pesquisas universitárias especialmente entre as humanidades, criando os Estudos de Gênero que lançaram a problemática de desigualdade entre homens e mulheres como sendo a base para pensar a filosofia e o existencialismo como fez Simone de Beauvoir em *O Segundo sexo* livro de 1949, e Judith Butler que esteve entre as que inauguraram os estudos *Queer*. Na biologia, o debate de gênero também aconteceu na década de 1970, graças a Shulamith Firestone, ativista canadense que chamou a atenção para a opressão das mulheres em questões de reprodução, foi também fundadora do grupo feminista radical Redstockings, em Nova York, que defendia o direito ao aborto. Logo, a autocrítica do movimento também nasce, ou seja, enxergando as diferenças e pluralidades que o próprio movimento estava eclipsando, assim, o feminismo se desdobra em feminismos negro, oriental, latino-americano e operário, mostrando que os sujeitos que o compõe tem suas singularidades importantes o suficiente para determinar as pautas e lutas sociopolíticas que reivindicaram. Neste cenário nomes como Bell Hooks surge mesclando raça, gênero e cultura com a pergunta *Ain't I a Woman?* como título de seu livro em 1981 chamando atenção para mulheres negras e suas experiências. O entendimento dos feminismos como um movimento não unitário expandiu as possibilidades de pesquisa não só sobre quem fazia a revolução como também questionou como as ciências estavam sendo moldadas.

As ciências humanas em geral, que estavam focadas no sujeito e sua constituição de vida, foram impactadas pelas discussões feministas e a História, como disciplina acadêmica, se tornou ferramenta para investigação das diferenças e interseccionalidades que permeiam a sociedade e cultura, mas claro, nem sempre foi assim. A História, por si só, no século XIX, iniciou como uma narrativa de fatos do passado pautadas em documentação majoritariamente escritas o que apresentava traços de camadas particulares de cada sociedade, afinal a escrita foi um privilégio das elites durante milênios. Essas camadas estudadas pela disciplina, inevitavelmente foram as mais abastadas representadas por nobres, políticos e sacerdotes majoritariamente homens. O que chamamos de História Política, apesar de importante para compreendermos as transformações humanas nas sociedades, não deu conta de suprir a necessidade de compreender a diversidade dos sujeitos históricos. Assim, a Escola dos Annales, surgida na França do início do século XX, em sua 3ª Geração, na década de 1960, repensa uma vertente de estudo intitulada História da Vida Privada a fim de compreender essa “ponta solta” da historiografia. A partir de então, historiadoras também se debruçaram a

compreender a trajetória de mulheres na história, revendo e criticando os universalismos de gênero dentro e fora do movimento feminista.

Um dos mais importantes marcos que se percebe nos estudos feministas é a compreensão do Gênero em sociedade e como este se tornou um “problema binário”. Na historiografia, Joan Scott escreve um artigo intitulado “Gênero: uma categoria útil para análise histórica” (1989), que se tornou um clássico, no qual se preocupa em explicar como o termo até então estava sendo empregado pelas feministas e como a História das Mulheres poderia inseri-lo nos estudos.

Para a autora o uso do conceito de gênero dentro da disciplina é transformador, pois a categoria de classe passa a não suprir as demandas acadêmicas da história social. O termo classe, comumente usados pelos marxistas, se torna uma generalização quando exclui as disparidades e individualidades das pessoas analisadas, portanto, emergiram novos conceitos para os estudos como o de raça e de gênero. Esse tripé: raça, classe e gênero passaram a ser a nova preocupação das pesquisadoras para “incluir a fala dos(as) oprimidos(as) e uma análise do sentido e da natureza de sua opressão” (SCOTT, 1995, p.4).

Com a proliferação dos estudos do sexo e da sexualidade, o gênero se tornou uma palavra particularmente útil, porque ele oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos às mulheres e aos homens. Apesar do fato dos(as) pesquisadores(as) reconhecerem as relações entre o sexo e (o que os sociólogos da família chamaram) “os papéis sexuais”, estes(as) não colocam entre os dois uma relação simples ou direta. O uso do “gênero” coloca a ênfase sobre todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade (SCOTT, 1995, p.7).

Sendo assim, o enfoque dos estudos é investigar a fundo as origens das desigualdades, em como as relações sociais de homens e mulheres, no decorrer da história, formaram as diferenças de gênero, considerando as experiências de cada uma dessas categorias, pensando também em como isso impacta o tempo presente.

Essa experiência é empregada aqui como uma palavra-chave que abre as portas para as subjetividades individuais que formam as noções de gênero na qual as pessoas (mulheres) se identificam.

[...] a experiência, concebida tanto por meio de uma metáfora de visibilidade, quanto por outro modo que tome o significado como transparente, reproduz, mais que contesta, sistemas ideológicos dados-aqueles que presumem que os fatos da história falam por si mesmos e aqueles que se fundamentam em ideias de uma posição natural ou estabelecida entre, digamos, práticas sexuais e convenções sociais, ou entre homossexualidade e heterossexualidade (SCOTT, 1998, p.302.).

A experiência, para Scott, se traduz como uma explicação e não apenas como um dado ou fonte sobre como as relações de poder de gênero se formam e se reproduzem. Nesse contexto, a pesquisa deve se desenvolver como um diálogo entre o observador e o objeto estudado. Quando o objeto é uma pessoa com suas individualidades em um ambiente interseccional, a pesquisa abandona os universalismos, reconhecendo o indivíduo como consequência das experiências históricas vividas. Com essa abordagem, é possível identificar novas identidades de gênero que garantem a pluralidade, transformando a experiência em uma categoria de análise independente e essencial para identificar, quando necessário, os elementos que compõem um personagem histórico. Considerando as mulheres como sujeitos históricos, a experiência individual de cada uma, junto às pluralidades agora reconhecidas, forma os contextos a serem incorporados nas pesquisas de gênero.

Concomitante a isso, os estudos Decoloniais, por sua vez, surgem nos anos de 1990, tentando desconstruir a lógica de normatividade e universalidade europeia que se permeia a economia e cultura, atinge também o gênero: “A proposta do feminismo decolonial é romper com qualquer noção de ponto de partida universal comum, abstrato, para o feminismo” (CASTRO, 2020). Abstrato porque limita a luta feminina a uma realidade de apenas igualdade entre mulheres e homens, quando a História cultural revela que mulheres não brancas ainda estão lutando para serem reconhecidas como indivíduos. Universal, porque os papéis de gênero são diferentes dependendo da sociedade em que uma mulher vive, como explica Maria Lugones (2008, p.18), ao estudar sociedades pré-colombianas, nas quais a divisão sexual de tarefas, não segue a normativa eurocêntrica.

Com o advento das teorias feministas e de gênero, bem como dos estudos focados nos indivíduos, as pesquisas relacionadas a esses temas estão reexaminando o mundo e as interações humanas. As novas abordagens permitem a visão de perspectivas anteriormente obscurecidas no âmbito do pensamento e do imaginário social. A indagação central reside na razão pela qual essas perspectivas estiveram ocultas. Como cientistas das humanidades sabemos que a sociedade é resultado de um conjunto de práticas, relações e regras que

constantemente são feitas e refeitas ao longo dos anos, nunca de maneira estática. Olhando para o passado, identificamos continuidades e rupturas culturais que cada contexto social está submetido de acordo com vários fatores, sendo a economia, religião, cultura, raça, sexo e gênero exemplos que se condensam na figura do indivíduo. Esse indivíduo é a obra e o artista. É o resultado de um processo e o atuante do processo e no fim, só ele é capaz de escolher o que o que se quebra e o que se mantém no processo de constituição da cultura e da sociedade.

Quando grupos marginalizados assumem protagonismo nas pesquisas, trazem perspectivas frescas para desafiar a "normalidade compulsória". Nos estudos de gênero na história, a partir dos anos 1980, pesquisadoras têm explorado várias facetas da experiência feminina. Embora muitos estudos de gênero e raça se concentrem na era do capitalismo, há correntes feministas voltada para a Antiguidade, examinando mulheres, gênero e sexualidade em sociedades antigas com base em descobertas arqueológicas. Isso desloca o foco das fontes escritas tradicionais, dominadas pela elite masculina, para incluir grupos ausentes ou civilizações sem tradição escrita, como os celtas na Bretanha.

Essas abordagens se fazem necessárias quando encaramos os estudos da Antiguidade em que sociedades inteiras foram submetidas a outra militarmente mais forte, produzindo uma noção questionável que tais culturas e tradições foram simplesmente apagadas e dificilmente são lembradas fora deste contexto de "subordinação". A tarefa de dar visibilidades a esses povos, no caso desta pesquisa os grupos nativos da Bretanha pré-romana, encontra na Arqueologia metodologias específicas para novos olhares a essas sociedades e aos indivíduos que as compunham. A perspectiva de gênero também pode ser adicionada à Arqueologia, quando há a intenção de construir aspectos socioculturais das mulheres, numa espécie de "materialização do gênero" que pode ser observada por meio das epígrafias, sepulturas e representações imagéticas (CÂNDIDO, 2012, p. 272).

O uso da cultura material como fonte histórica possibilita que aspectos do dia a dia das sociedades antigas sejam analisados, como no caso desta dissertação, que se debruçará na relação entre gênero e religiosidade. Uma característica marcante da sociedade burguesa-patriarcal-heteronormativa é a presença da religião cristã, centrada num deus masculino, no entanto quando se observa a Antiguidade e o período ágrafo, como fizeram as feministas da segunda onda, é fácil encontrar diversas divindades femininas, sendo muitas delas atribuídas ao epíteto de Deusas. A Arqueologia de gênero, segundo Cândido (2012, p.272), "aponta para elementos no qual o gênero foi alvo de contestação e como o desacordo foi ou não negociado e/ou silenciado pela historiografia".

O estudo de deusas antigas surge, focado na pesquisa sobre a divinização de imagens femininas e a possibilidade de ter havido uma organização social matriarcal e/ou matrilinear. A facilidade de mapear essas deusas antigas, provinha, justamente, de achados arqueológicos de corpos femininos esculpidos, principalmente em pedra, que apontavam supostos cultos de deusas da fertilidade, como é o caso da famosa Vênus de Willendorf. Logo em seguida, com o apoio da mitologia, a deusa não é mais apenas uma representação de fertilidade, mas passa a ser A Grande Deusa. Um dos trabalhos mais famosos a respeito é da autora e artista Merlin Stone, que escreveu o livro intitulado *When God Was a Woman* (Quando Deus era Mulher) em 1976.

Na busca por essa Deusa esquecida, Merlin Stone estabelece três linhas de evidência que o culto ao feminino realmente existiu. A primeira seria que as populações do Paleolítico não compreendiam a conexão entre a concepção e o sexo, não relacionando o papel do homem no processo de fecundação e, assim, uma criança seria fruto exclusivo da mãe: "[...] então a mãe teria sido vista como a única progenitora de sua família, a única produtora da próxima geração. Por esse motivo, seria natural que as crianças adotassem o nome da tribo ou clã de sua mãe."<sup>4</sup> (STONE, 1976, p.11). Isto leva a segunda evidência, de que o início de religiões estaria conectado com uma descendência matrilinear, já que a mulher seria capaz de gerar vida, sendo a primeira ancestral, e nessas populações, era imprescindível aumentar o número demográfico para garantir a sobrevivência, sendo assim, a divinização do feminino foi iniciada. A terceira evidência que a autora cita liga, diretamente, seu estudo ao contexto de contracultura e recepção da Antiguidade, pois são justamente, as evidências arqueológicas de inúmeras esculturas de mulheres chamadas de Vênus e que expressariam a sacralização do feminino e da maternidade (STONE, 1976, p.12-13). Essas estátuas, são imagens de mulheres com seios e ventre e/ou vultas destacados, o que para Stone é uma clássica alusão de gravidez, ou seja, fertilidade.

Stone não foi a única, em 1987 outro livro que se tornou bastante famoso sobre a Grande Deusa foi *The Great Cosmic Mother, rediscovering the religion of the Earth* (A grande Deusa Cósmica, redescobrimo a religião da Terra) coescrito pela artista e escritora anarcofeminista sueca Monica Sjöö (1938-2005) e a poetisa estadunidense Barbara Mor

---

<sup>4</sup> “[...] then the mother would have been seen as the singular parent of her family, the lone producer of the next generation. For this reason, it would be natural for children to take the name of their mother’s tribe or clan” Todas as traduções neste trabalho foram feitas pela autora, a menos que indicado de outra forma.

(1936-2015). Aprofundando ainda mais o trabalho de Stone, neste livro as autoras se debruçam numa espécie de pesquisa religiosa antropológica do passado em que a Deusa e o feminino eram cultuados e sacralizados em todos os aspectos da vida prática. A “Grande Deusa” é enxergada pelas autoras por meio dos possíveis papéis femininos em sociedades ágrafas e da Antiguidade. Dentre diversos livros do chamado movimento da deusa, escolhi este para citar, pois está, já em seu título, fazendo um trabalho interpretativo sobre o passado numa ótica de recepção. O “redescobrimento” de uma religião antigüíssima que exalta o feminino, é tratado dentro do viés feminista que estava buscando enxergar a mulher e o feminino na história do mundo. E o (re)surgimento de uma Deusa serviu a esse papel no tocante a História pré-moderna.

Sjö e Mor (1987) defendem que todas as simbologias e correlações do feminino, natureza, religiosidade e sociedade, afirmando: "A vida é um ambiente feminino no qual o masculino aparece periodicamente, e é criado pelo feminino para desempenhar tarefas altamente especializadas relacionadas à reprodução da espécie e a uma evolução mais complexa."<sup>5</sup> (SJÖ; MOR, 1987. p.25). A argumentação das autoras segue uma linha bastante radical, explicitando que não é uma questão de debate sobre o melhor sexo (não usam o termo gênero), mas que um deles, o feminino, existe há mais tempo e é o responsável pelo desenvolvimento da espécie humana. Ao contrário do que os estudos patriarcais defendem, para as autoras e para a corrente de pensamento da Grande Deusa, a religião ou religiosidade sempre esteve intrínseca ao feminino por meio do “poder gerador” da mulher que se estende desde a geração biológica com a reprodução, até a geração cultural atribuindo ao feminino a criação, religiosa, social e política.

De fato, a natureza desempenhava nas sociedades arcaicas, o protagonismo do dia a dia, e a manifestação dessa Grande Deusa (em uma perspectiva religiosa) estaria em cavernas como representações do útero, os animais como suas crias, o vento como sua voz, as águas e a terra partes do seu próprio corpo e, por isso, todos estes se tornaram locais sagrados onde o culto acontecia. A Deusa estava em tudo, era tudo, e a principal fonte que sustenta isso para Sjöö e Mor (1987) são os achados arqueológicos de estatuetas com corpo feminino que atribuem a Deusa: "As evidências não deixam dúvidas de que essas imagens estavam nas

---

<sup>5</sup> “Life is a female environment in which the male appears, often periodically, and created by the female, to perform highly specialized tasks related to species reproduction and a more complex evolution”

origens do que chamamos de expressão psicológica e espiritual humana." <sup>6</sup>(SJÖÖ; MOR, 1987, p.8).

A mulher, seria quase que uma extensão viva da Grande Deusa e, por isso, também seria a responsável pelo desenvolvimento humano sociocultural; as autoras evidenciam o papel feminino nessas sociedades, contemplando a mulher como sendo a responsável biologicamente por esse feito. Isso se daria pelo fato de o corpo feminino ter se desenvolvido sexualmente, e mudando assim, tanto a reprodução quando a relação entre homínídeos, já que, o sexo passa a ser também instrumentalização do prazer e desenvolvimento de intimidade importante para os primeiros agrupamentos humanos (SJÖÖ; MOR, 1987, p.10). No que tange a cultura, as autoras se detêm à tradicional divisão de tarefas que é atribuída para estes primeiros agrupamentos humanos, na qual a figura masculina seria responsável pela caça e proteção do grupo, enquanto a figura feminina criaria os filhos. No entanto, elas ressaltam o importantíssimo papel feminino no desenvolvimento cultural, pois seriam elas as responsáveis pelas linguagens, manipulação do fogo, agricultura e gastronomia, fatores esses que possibilitaram progresso biológico e social (SJÖÖ; MOR, 1987, p.11).

Se os primeiros seres humanos tivessem dependido exclusivamente de líderes masculinos despóticos e agressivos, ou de vários homens em disputas rituais crônicas pelo poder, a sociedade humana nunca teria se desenvolvido. A cultura humana jamais poderia ter sido inventada. A presença humana na Terra nunca teria evoluído.<sup>7</sup> (SJÖÖ; MOR, 1987, p.12)

A linha de raciocínio em que as mulheres e o feminino sustentaram a base social desenrola-se até chegar no divino, e, neste caso, seu ápice é na concepção de divindades, de deuses que expressariam imagetivamente e simbolicamente tal importância por meio do mito. Este, por sua vez, funcionaria como uma diretriz ou um modelo que rege a moral da cultura e sociedade que o forma, tendo como objetivo dar direcionamento a vida. Este tipo de análise é também usado pelo mitólogo Joseph Campbell (2019) a partir da ideia de formação cultural e identitária levando em conta o imaginário social, pois a sociedade já existe antes do

---

<sup>6</sup> “The evidence leaves no doubt that these images were at the origins of what we call human psychological and spiritual expression.”

<sup>7</sup> “If the first humans had depended solely on despotic and aggressive male leaders, or on several males in chronic, ritualistic contention for power-human society would never have developed. Human culture could never have been invented. The human presence on earth would never have evolved.”

nascimento do indivíduo e, assim, o mito faz a “ponte” para que a pessoa se relacione com a sociedade. Sjöö e Mor (1987) resumem tudo isso ao papel do feminino e da Grande Deusa, retratando a vida como uma obra cósmica dela, que foi possível acessar totalmente nos grupos pré-patriarcais, quando as mulheres teriam um papel de destaque e/ou mais relevante. Apesar de as autoras se debruçaram inúmeras vezes afirmando que o feminino não era inferior, também não se preocupam com estabelecer uma relação igualitária ou equiparada entre os gêneros e/ou sexos, mas sim exaltam a cultura como obra do feminino, provavelmente devido ao momento histórico da segunda onda do feminismo que com certeza influenciou as autoras neste processo de exaltação.

Os estudos de Merlin Stone, Monica Sjöö e Barbara Mor sobre a Grande Deusa trazem uma visão fascinante, mas frequentemente simplista ao tentar resgatar o culto ao feminino como uma narrativa única e primordial das sociedades antigas. Embora essas autoras contribuam ao destacar a importância das figuras femininas nas culturas pré-históricas e antigas, suas abordagens acabam por cair na armadilha do essencialismo, tratando as divindades femininas como representações homogêneas da mulher, da maternidade e da fertilidade, sem levar em conta as diferenças culturais e os contextos específicos de cada sociedade. A teoria da experiência de Joan Scott, como visto anteriormente, critica justamente essa tendência de universalizar as vivências femininas, argumentando que as experiências não surgem de forma neutra, mas são moldadas por relações de poder específicas. Ao apresentar as "Grandes Deusas" como símbolos universais de uma essência feminina atemporal, essas interpretações acabam apagando a complexidade e diversidade das experiências das mulheres na Antiguidade, deixando de lado as dinâmicas de poder, resistência e negociação que moldaram essas figuras. Ao tratar o culto à Deusa como uma manifestação universal da sacralização do feminino, essas abordagens acabam não reconhecendo que as divindades femininas também podiam ser usadas para reforçar normas sociais e exercer controle. Scott nos lembra da importância de dismantelar essas ideias universalistas e de examinar como as experiências e representações das mulheres são constantemente criadas, contestadas e transformadas ao longo do tempo, em vez de vê-las como uma verdade única e imutável. Essa crítica nos permite entender as Deusas da Antiguidade de maneira mais profunda, situando-as como símbolos complexos que refletem as contradições e diversidades das sociedades que as criaram.

Do ponto de vista dos estudos sobre divindades femininas as obras são, portanto, interessantes por trazerem à tona algumas facetas que até então eram pouco analisadas.

Assim, inspiram perceber a importância de outros olhares sobre Sulis Minerva, seu templo e culto, afinal, geralmente se negligência a dimensão feminina da divindade. Ao avançar nesta direção, é possível destacar que há poucas leituras sobre como as deusas poderiam ter sido percebidas na Antiguidade e como podemos distinguir entre uma deusa britânica e uma romana em termos de representação e importância social. No entanto, ao contrário do caráter essencialista de algumas das análises mencionadas, esta pesquisa não busca uma verdade absoluta sobre o feminino, mas visa indicar como as tensões de gênero na sociedade britânica-romana podem ser compreendidas por meio da figura hibridizada da Deusa.

Além disso, nos estudos mencionados até aqui os aspectos socioculturais e religiosos da Antiguidade se resumiriam ao poder da Grande Deusa, sem a necessidade de uma divisão dos domínios desse poder da natureza. Marija Gimbutas (1921-1994) dedicou sua carreira como arqueóloga aos estudos de materiais referentes a representações da Deusa, e foi muito respeitada, e citada, nos estudos dessas feministas. Em *The Language of the Goddess* (1989), um de seus livros sobre a Deusa, transcreve e explica, a partir de achados arqueológicos, os “tipos de deusas”, ou melhor, variantes que podem ser identificadas em esculturas dos períodos paleolítico e neolítico em território europeu. A autora, no entanto, ao usar uma abordagem mais acadêmica do que Stone, Sjö e Mor, aponta uma compulsão por generalizar uma divindade única de caráter maternal.

A relação do feminino com a fertilidade foi o fio condutor para interpretar religiões e cultos antigos, inclusive dos estudos de mitologia nos quais se encontram diversas deusas da Antiguidade relacionadas ao aspecto de mãe e/ou provedora. E esta imagem se sustentou até nas religiões monoteístas como o cristianismo, no qual Maria é a figura feminina mais importante do culto, justamente por ser a mãe do filho de deus.

Partes do corpo feminino são o chamariz para tais interpretações, seios, vulva ou qualquer alusão ao útero que aparece em imagens ou contos mitológicos criam teorias de como as mulheres e/ou o feminino era tratados no passado. Como o mitólogo Joseph Campbell, apresenta em seu livro *Deusas: os mistérios do divino feminino* (2015), a fertilidade feminina correspondia à da terra. O feminino não só sempre esteve mais próximo da natureza como era a própria natureza, uma espécie de pulsão de vida a ser glorificado. Interessante destacar que nessas narrativas, nesses estudos, aparece a palavra mãe e não mulher. O feminino enxergado nesses estudos passa uma ideia de que a única razão pela qual uma mulher pode ser divinizada numa sociedade ágrafa é pelo seu potencial reprodutor, Gimbutas (1989), no entanto, defende outro viés de estudo:

As deusas eram principalmente criadoras de vida, não Vênus ou bonitas, e definitivamente não eram esposas de deuses masculinos. Outro termo geralmente utilizado para a divindade pré-histórica é a "Deusa Mãe", o que também é um equívoco. É verdade que existem imagens de mães e protetoras da juventude, e havia uma Mãe Terra e Mãe dos Mortos, mas o restante das imagens femininas não pode ser generalizado sob o termo Deusa Mãe. As Deusas Pássaro e Serpente, por exemplo, nem sempre são mães, assim como muitas outras imagens de regeneração, como a Deusa Sapo, Deusa Peixe ou Deusa Ouriço, que incorporam poderes transformadores. Elas personificam a Vida, a Morte e a Regeneração; são mais do que fertilidade e maternidade.<sup>8</sup> (GIMBUTAS, 1989, p.316)

Gimbutas (1989), menciona que as características maternas atribuídas a essas Deusas (ou Grande Deusa) tem suas raízes na psicologia Junguiana, especificamente no livro do psicólogo Eric Neumann (1905-1960) intitulado *The Great Mother (A grande mãe)* de 1955, que chamou a atenção e contribuiu, aos estudos do feminino e divindades pré-modernas. Ao utilizar o conceito de arquétipo Neumann (1996) se dedica ao viés da grande mãe que funciona como uma ramificação do feminino: “Quando a psicologia analítica se refere à imagem primordial ou ao arquétipo da ‘Grande Mãe’, não se refere à existência de uma imagem concreta existindo com tempo e espaço, mas a uma imagem interior em operação na psique humana.” (NEUMANN, 1996, p.19). Essa “imagem primordial” teria suas representações em cada cultura e sociedade humana, servindo de modelo interpretativo as deidades femininas encontradas em mitologias. Porém o autor, assim como enfatizado por Gimbutas (1989), fundamenta sua análise na tradição cultural e religiosa indo-europeia, e, como resultado, o arquétipo delineado por Neumann inclui elementos relacionados à cultura e aos papéis de gênero associados a essa tradição, não levando em consideração elementos orientais, africanos ou ameríndios para compor o arquétipo.

Por exemplo, Neumann (1996) explica que o arquétipo da Grande Mãe possui um duplo caráter – elementar (que possui um aspecto conservador, que cuida e protege o que é seu; controlador) e de transformação (o oposto do elementar, está ligado à transformação do feminino; transformação da mulher em mãe; dos ciclos da vida) – esse duplo caráter é correlacionado, porém quando está em desarmonia aflora o aspecto da “Mãe Terrível”. É

---

<sup>8</sup> “The goddesses were mainly life creators, not Venuses or beauties, and most definitely not wives of male gods. The other prevalent general term for the prehistoric divinity is the "Mother Goddess," which is also a misconception. It is true that there are mother images and protectors of Young life, and there was a Mother Earth and Mother of the Dead, but the rest of the female images cannot be generalized under the term Mother Goddess. The Bird and Snake Goddesses, for example, are not always mothers, nor are many other images of regeneration such as the Frog, Fish, or Hedgehog Goddess, who are incarnate of transformative powers. They impersonate Life, Death, and Regeneration; they are more than fertility and motherhood.”

importante ressaltar que tais ações ocorrem na psique e no ego (pois é a ciência da psicologia), no entanto isso pode ser projetado no mundo exterior e inclusive na representação das deusas.

Assim, por exemplo, uma deusa pode ser uma “Mãe Bondosa” quando domina o caráter elementar; por outro lado, ela pode apresentar traços de Mãe Terrível, com predomínio do caráter de transformação. Ambas as características são significativas para a situação do ego e da consciência. A “Mãe Bondosa” pode, por exemplo, estar ligada a um ego infantil e, portanto, típico de uma situação de desenvolvimento negativo [...] por outro lado, a Mãe Terrível coligada à tendência ao caráter de transformação, pode estar orientada no sentido da anima e sua aparição é estimulado a lutar contra o dragão, assim impedindo-se a uma evolução e transformação positivas. (NEUMANN, 1996, p.45)

Com isso a mãe é a nutridora e a punidora de sua prole, quando necessário, ou ainda poderia encarnar a faceta de “Terrível” para defender seus filhos. Essa abordagem, à primeira vista, parece razoável quando identificamos as deusas baseadas no que, modernamente, se entende a categoria de Mãe, tema já debatido na historiografia com os Estudos de Elizabeth Badinter, com seu conceituado livro *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno* de 1985. Nesta obra discute, justamente, como foi criada e desenvolvida a maternidade moderna a partir de expectativas e pressões sociais, fazendo uma análise sociológica e histórica da mulher e da mãe ao longo do tempo formando assim, um mito que reforça a ideia de que a mulher só encontraria uma realização pela maternidade, como uma mãe abnegada disposta a se sacrificar pelos filhos, com a explicação de que isso seria inerente a natureza feminina. Badinter debate as consequências sociais dessas afirmações, como a culpabilidade e frustração femininas inerentes a condição maternal, ou seja, de qualquer forma sendo ou não mães, as aspirações e necessidades das mulheres serão julgadas independentes de escolhas.

Badinter busca na história do passado elementos que formaram o imaginário da sociedade contemporânea a ela, que encara a mulher por meio da mãe. Sendo assim, cabe questionar: é possível que esses (ou essas) pesquisadores/as tenham reproduzido esse padrão de pensamento ao analisar os achados arqueológicos?

A resposta não é tão simples, somos sim todos “frutos do nosso tempo” e algumas questões podem se tornar anacrônicas quando colocadas no papel. As feministas estavam buscando as mulheres da história, e a arqueologia providenciou estatuetas femininas que logo foram tratadas como deusas da fertilidade. Toda a discussão de gênero não está

explicitamente sendo debatida nos livros de Stone, Sjöo e Mor, as autoras estão mais voltadas as questões religiosas como pano de fundo da liberdade sexual feminina e igualdade entre os sexos (lembrando que não usam o termo ‘gênero’) que estavam em vigor na segunda metade do século XX. Assim, a busca à deusa é acima de tudo uma busca ao feminino, e trazer ao foco a religião, pode ter servido como uma legitimidade para reconhecer que o feminino também tem um papel ativo que pode ser performado em sociedade, pois segundo elas, já teria sido grande e poderoso a época da religião da Grande Deusa, nos primórdios, antes de ser oprimido pelo masculino patrilinear.

A questão da maternidade em si pode sim ser problematizada, lembrando que ainda na contemporaneidade, a imagem de mãe e mulher é intimamente relacionada, como por exemplo uma mulher ser considerada como tal apenas após a primeira relação sexual (como um homem), ou mesmo quando engravida, como o famoso clichê “morre a mulher e nasce a mãe”. O feminino, ao que parece, tem sempre que passar pela etapa da maternidade para ser reconhecido.

Quando analisadas, as concepções de virgindade e maternidade passam por um elemento subentendido, o masculino. Ainda ligado as questões biológicas, é por meio do masculino que a menina se torna mulher (rompimento de hímen) e mãe (concepção). A mulher solteira e/ou sem filhos, se torna pária por não ser relacionada com um homem. A preocupação da mulher como mãe está evidente na cultura material da Antiguidade, mas também na mente dos pesquisadores. Buscar na religião antiga toda a plenitude da única coisa que faz a mulher ter um papel ativo na sociedade é o caminho mais lógico, pois é a partir dessa concepção que pode se desenrolar a igualdade, a importância das mulheres perante os homens num contexto religioso em que o deus supremo é masculino.

A imagética da mãe perdura nas artes e epigrafias religiosas durante todo o mundo antigo. No caso da Bretanha não é diferente. Herdeiro de uma cultura nativa celta, a religiosidade antiga nesta região sempre teve uma ligação próxima do feminino e, durante a ocupação romana no território, a partir do século I a.e.c, isto perdurou em cultos de deidades também chamadas de “Deusas-mãe” ou *Deae Matres*. Geralmente a deusa-mãe bretã não é uma só, é comum, no entanto, essas divindades aparecerem como um grupo de três ou com três diferentes representações, explicando assim, o uso do plural. Além disso, na própria imagem em que são representadas há elementos que remetem a triplicidade, esta tríade de Deusas não é por acaso, o número três tem um significado simbólico e filosófico, mas também representaria as fases de vida da mulher: a jovem, a mãe e a velha sábia. Nesta lógica

a etapa da “mãe” seria o ápice de maturidade da mulher que acabaria a vida como a sábia anciã.

No caso da Bretanha nos primeiros séculos d.e.c, dentre diversas representações de deusas-mãe encontram-se, também, outras deusas interessantíssimas, que não é uma necessariamente uma mãe. Sulis Minerva, deusa relacionada a águas medicinais da região sudeste da Bretanha, fruto de hibridismo cultural, pois Sulis era uma divindade nativa da região, enquanto Minerva era uma divindade romana. As duas deusas se fundiram em um caso único na região, já que, o mais comum era uma deusa local ser unificada com um deus romano, no chamado “casamento sagrado”, deixando brecha a uma interpretação que a poder militar romano representado por um deus masculino, estava a dominar terra (no sentido de local, sociedade e cultura) representada pela deusa feminina nativa.

Apesar do santuário de Sulis Minerva ter sido muito conhecido na Antiguidade e na Modernidade, já que abriga termas romanas incrivelmente preservadas, a bibliografia a respeito se limita muito às questões arqueológicas dos achados e pouco à deusa que movimentou um culto muito popular na região. Para olhar uma divindade é preciso compreender quem a cultuou e os ritos, neste sentido, a História e a Arqueologia são as ferramentas disponíveis para isso perpassando pelos conceitos desenvolvidos e atribuídos a tal divindade, como o aspecto feminino, assim como fizeram as feministas do século XX. Sulis Minerva não é deliberadamente chamada de *Mater*, porém há elementos como sua própria representação figurada, que evocam a matrona romana, e toda a concepção de maternidade atribuída a isso. Acredito ser necessário também, mapear as origens étnicas dessa deusa que carrega muitos simbolismos Celtas-bretões junto aos romanos evitando generalizações que comprometem o entendimento do culto.

### 2.3 A BUSCA POR UM PASSADO CELTA.

É necessário mapear quem conta a história dos celtas, ancestrais das ilhas britânicas, para identificar como a recepção dessa cultura e etnia se desenvolveu na modernidade. Há estudos que pesquisam o fenômeno da “celtomania” apontando os diversos problemas da romantização e apropriação moderna do termo. Tal linha de pesquisa aborda o uso do termo celta e sua respectiva cultura como uma estratégia de “marketing” na construção de uma identidade nacional britânica a partir do século XVIII. Há um resgate cultural de um povo

originário, vítima de uma invasão externa (romana), que resistiu (revoltas de Boudica e Carataco são exemplos) e que, enfim, supostamente expulsou os invasores (saída da ocupação romana na ilha Britânica). A história perfeita para os nacionalistas britânicos do século XIX, no auge do imperialismo. Com o passar do tempo, heróis nacionais são resgatados como Arthur e novos aparecem como Boudica/Boudicea: um exemplo claro da mulher celta, que também era guerreira, uma líder, e assim suposições de que tal cultura era matrilinear também surgem enchendo a imaginação de quem tem contato com esse passado, principalmente no século XX, quando esses temas ganharam a cultura popular por meio da literatura e cinema. Quase sempre a historicidade do povo que chamamos de Celta é esquecido ou ignorado, de fato muito das tradições e relatos se perderam com o tempo, rebaixando o termo “celta” para uma característica exclusivamente mítica nas sociedades modernas descendentes desse povo.

Quando se volta à pesquisa para as fontes ou escritos sobre o passado celta, nota-se que novamente esse povo é atravessado por uma longa construção histórica idealizada por quem escreveu. Por não ter uma cultura escrita, a história celta é, primeiramente, contada por seus adversários de guerra, principalmente os romanos, que incrementam sua narrativa de acordo com seus interesses e, posteriormente, são usados pelos historiadores da modernidade: “[...] é necessário lembrar que uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente” (CERTEAU, 1990, p.27).

Belo (2011), explica que os primeiros registros de que ingleses procuravam resgatar um passado anterior a Roma nas ilhas britânicas é encontrado no século XVI, quando a Inglaterra se torna protestante e, assim, qualquer relação com uma Antiguidade romana é menosprezada devido as assimilações com o Papa e ao catolicismo. Ainda neste período, a descoberta das Américas surge com as narrativas relacionando nativos a “povos selvagens”. A autora analisa a líder revoltosa Boudica, que no século I d.e.c se tornou símbolo de resistência contra o domínio de Roma na Bretanha, como exemplo de resgate a esse passado.

A figura de Boudica no século XVI e XVII tem posições contrastantes com aquela do século XVIII, ou seja, de um lado, ela era utilizada para mostrar o respeito dos ancestrais britânicos, e de outro lado, tinha-se o desejo de exorcizar a primitiva selvageria feminina da história nacional.

Durante o final do século XVIII e início do século XIX houve a expansão do Império Britânico, o qual era palco de comparações com o Império

Romano. Essa atitude era de fundamental importância para as pessoas mais abastadas da sociedade inglesa, pois receberam uma educação clássica e, assim, acabavam se identificando com a origem romana. (Belo, 2011, p.7)

Tais Belo (2011) também explana a quantidade de escritos que emergiu durante os séculos XVIII e XIX sobre a história da ilha Britânica, nos quais criavam uma narrativa em que os nativos da ilha foram colonizados por Roma denunciando a violência do exército romano, transformando Boudica uma heroína nacional. Isto, evidentemente, contribuiu na formação da identidade colonizadora britânica do século XIX, mostrando a força e capacidade ancestral que o país tinha para ser uma grande potência: “Durante o século XIX e início do XX, Boudica foi colocada como uma heroína do folclore do Império Britânico. Esses relatos fizeram de Boudica uma figura de propósitos patrióticos [...]” (BELO, p. 8, 2011), sendo inclusive comparada a rainha Vitória, como duas líderes (mulheres) que levaram seu povo para a batalha.

Assim como Tais Belo, Raimundo Sousa (2016) introduz nas primeiras linhas do texto a dicotomia binária de gênero e suas equivalências políticas, como por exemplo, o império colonial sendo masculinizado em oposição a colônia, que neste caso seria representação do feminino. A relação entre consciência e intuição/instinto também toma lugar nesta dualidade, em que o pragmatismo colonial é exaltado em relação ao sentimentalismo dos nativos da colônia, abrindo a pauta civilizatória em relação aos povos sob domínio do imperialismo do século XIX. Propõe, assim, uma análise da literatura inglesa neste período que moldou o ideal do bretão nacionalista usando seus vizinhos irlandeses como sua antítese civilizatória, com bases em dualismo de gênero e racismo. Há também um tipo de análise que parte da construção linguística-literária, Sousa (2016, p.15) cita como o exemplo de “criar a Irlanda”. Neste caso em que a produção literária era feita por uma elite intelectual, o autor aponta certas estratégias narrativas que sustentam o lugar inferior do outro. A principal delas é a descrição desse outro num discurso de autolegitimação de quem escreve, denunciando as “barbaridades” para evidenciar a “civilidade”.

A invenção da Irlanda pelo discurso colonial inglês, por exemplo, parece-nos instigante por evidenciar como a produção de categorias raciais anterior ao século XX era mais complexa do que pressupõem alguns estudiosos do racismo, pois dependia menos da diferença cromática pré-discursiva do que de relações de poder que a forjavam discursivamente; afinal, já que essa colônia situada na Europa mal possuía traços

fenotípicos e particularidades geográficas (i.e. clima, fauna e flora “exóticos”) que a distinguissem das nações “civilizadas”, sua alterização dependia de estratégias discursivas ainda mais contundentes do que aquelas de que o império se valia para justificar, por exemplo, a colonização de regiões africanas, americanas e asiáticas. Ora, ao identificarem o *racismo cultural* como uma “nova” modalidade emergente na segunda metade do século XX, pautada no deslocamento do foco em distinções biológicas que fundamentavam o *racismo científico* para a ênfase em marcadores de diferenças culturais, estudiosos como Barker (1981) e Gilroy (1987) desconsideram que esse *modus operandi*, supostamente mais sofisticado, tem precedentes históricos anteriores. Haja vista a alterização da Irlanda pelo discurso colonial ter-se assentado em disjunções de gênero pautadas na antinomia masculino/feminino – matriz estrutural para quaisquer outras distinções binárias em um sistema de significação falologocêntrico – a fim de estabelecer e naturalizar assimetrias de poder entre império e colônia. (SOUSA, p. 274, 2016.)

As diferenças entre Inglaterra e Irlanda se pautavam na relação dos ancestrais que ali viviam, transformando em um conflito racial entre celtas e anglo-saxões permeado exposto numa conjuntura de gênero em que o celta representava um “feminino histórico” “[...]ao comparar a mulher ao “selvagem” justificava sua subordinação ao marido, e, de outro, ao equiparar o “selvagem” à mulher justificava sua subordinação ao império.” (SOUSA, p.277, 2016)

O autor também utiliza o termo “celtismo”, porém numa conotação diferente. Aqui ele evidencia a raça e suas particularidades no campo das Letras vitoriana, que tende a construir a imagem do irlandês anticolonial numa subespécie, a celta, no que o autor chama de “orientalismo intracontinental” cuja base se sustenta na conjunção de raça e gênero evidenciando o lado feminino da origem celta e, conseqüentemente, sua inferioridade.

Em um período no qual o império era duplamente pressionado pelas *suffragettes* e pelos irlandeses insurgentes, patriarcalistas e celticistas concatenavam ginofobia e etnofobia para argumentar que tanto aquelas quanto estes, porque inelutavelmente femininos e adoecidos, careceriam, respectivamente, da salvaguarda masculina e imperial. (SOUSA, p.284, 2016)

Belo (2018) cita e corrobora com a análise do autor, quando afirma que a selvageria dos bretões na própria Antiguidade era relacionada com estereótipos de gênero. A autora, que trabalha com textos do século I d.e.c. que relatam a revolta de Boudica e os estudos modernos sobre o assunto, explana a violência de gênero que resultou no estupro das filhas de Boudica por soldados romanos, este episódio foi o principal motivo para a Rainha dos Iceni começar

sua empreitada contra a ocupação romana na ilha. Parte da retaliação nativa contra a presença romana, foi justamente a vingança do estupro, caracterizada também, como um “estupro simbólico”, no qual mulheres romanas foram empaladas e tiveram seus seios decepados “[...] Cássio quis mostrar o quanto os bretões eram “bárbaros”, ao cortarem os seios e colocá-los na boca, como se fosse um ritual canibalista, já que esse estereótipo não fazia parte do que era conhecido como humanidade” (BELO, 2018, p. 88).

Autores da Antiguidade que narravam a empreitada romana na região da Bretanha, salientavam as características não-humanas dos nativos, que em sua maioria estava ligado a violência exacerbada durante conflitos, e até associação ao canibalismo na descrição de rituais religiosos. Séculos mais tarde, britânicos reproduziram as violências étnicas para seus vizinhos, que compartilham ancestrais comuns.

A criação de heróis nacionais como no caso de Boudica, foi interessante quando convinha às ideias de supremacia da Inglaterra Vitoriana. Neste sentido, o resgate da rainha guerreira da Antiguidade pode servir de ótima comparação para a rainha guerreira moderna, Vitória, moldando os princípios de “anglicidade” e, até mesmo de maternidade. O uso do passado serve, neste cenário, como legitimidade discursiva do homem, que neste caso é branco, burguês e parte de uma elite intelectual que está descobrindo e ditando o que é ou não a ciência. Tudo isso corroborou para justificar as relações de intervenção e exploração territorial, juntamente com a violência de raça. Sendo assim, podemos traçar um paralelo entre a relação de estereótipos de gênero e violência na Bretanha antiga, particularmente durante a ocupação romana, a partir das concepções de selvageria dos bretões neste período como no caso do estupro das filhas de Boudica por soldados romanos, sendo este um evento que desencadeou a revolta da Rainha dos Iceni.

Essa perspectiva de Bélo nos interessa, pois permite compreender como a representação de divindades e figuras históricas, como Sulis Minerva e Boudica, na antiga Bretanha, está intrinsecamente ligada a questões de gênero, poder e identidade étnica, refletindo as complexas interações culturais e as narrativas de dominação ao longo da história. A escassez de pesquisas sobre essa deusa enfatiza a importância de explorar sua história, rituais e concepção, incluindo os aspectos femininos e as origens étnicas. Em resumo, a análise das fontes subsequentes exige uma compreensão aprofundada da complexidade e da relevância da abordagem de gênero na historiografia. Isso destaca a necessidade de uma análise sensível ao contexto e à diversidade cultural para uma compreensão abrangente das experiências das mulheres ao longo da história. Isso também ressalta a complexidade das

representações e a agência das mulheres na sociedade romana, enfatizando tanto as restrições quanto as oportunidades que enfrentavam, seja na esfera religiosa ou política. Sulis Minerva, como deusa hibridizada, traz o exemplo de como acontecia a dinâmica dessas duas esferas, pois seu templo era também o lugar de termas, onde não apenas devotos, mas toda a população de *Aquae Sulis* frequentava.

A seguir apresento as dependências do edifício, e a documentação a ser analisada, a fim de investigar como a arqueologia religiosa pode ser o mecanismo para compreender as questões de gênero e religião na Bretanha-romana.

### 3 A CASA DA DEUSA.

Ao analisar um santuário é perceptível muitas informações sobre o mesmo tema, imagens, resquícios de um culto. Quando o santuário é, também, uma casa de banhos termais pode oferecer mais uma variedade e complexidade de elementos que comunicam quem frequentava aquele lugar e suas razões para isso.

Neste capítulo, apresento o estudo sobre o Santuário de Sulis Minerva, com o corpo documental escolhido para a pesquisa e como ele estava relacionado à cultura religiosa e à política romana. Uma abordagem mais focada nos centros de culto como *Aquae Sulis*, indica como a religião romana pode ter nuances regionais, questionando generalizações baseadas em estudos mediterrâneos, evidenciando que não havia uma única religiosidade, mas características de culto comuns, como a sacralização de espaços naturais e deusas semelhantes.

#### 3.1 – ENTRE A POLÍTICA E A RELIGIÃO DE *AQUAE SULIS*.

O templo de Sulis Minerva, localizado em Bath, desempenhou um papel crucial na região do sudeste da Inglaterra durante o período romano, pois abrigava uma fonte de águas termais que, por intermédio da Deusa, prometia a cura de doenças. Nesse local, o culto à divindade Sulis passou por uma transformação e resignificação ao se fundir com a deusa romana Minerva, tornando-se um ponto de referência para a devoção local e, conseqüentemente, para o desenvolvimento da cidade de *Aquae Sulis* ao redor do templo, desfrutando de certa autonomia religiosa em relação a Roma. Fazia parte da política romana permitir que cultos locais continuassem a ser praticados, como parte do projeto de poder sobre os novos territórios conquistados (GERRARD, 2007, p.148). Neste sentido, Vernant, mesmo que tenha estudado a religião e mitologia grega, é uma referência interessante, pois ela uma perspectiva em que permite ao estudioso afastar das narrativas poéticas-literária e das artes, focando a análise nos ritos (VERNANT, 1996, p.21). No caso de Sulis Minerva, essa é a única abordagem possível, uma vez que se trata de um culto local, expressando-se por meio de princípios específicos centrados na figura da Deusa, que carrega elementos nativos-bretões e romanos. Portanto, é difícil compreender a deusa Sulis Minerva a partir da mitologia romana, já que ela é um produto regional, por essa razão, a Arqueologia é fundamental, uma

vez que permite um estudo de caso e um olhar mais atento ao intrincado processo de interação cultural.

Uma abordagem mais centrada em comunidades como *Aquae Sulis* e sua cultura material proporciona ao historiador uma maior percepção de como a religiosidade romana poderia ter suas especificidades em diferentes partes do Império Romano, conforme defendido por Greg Woolf. Woolf, em vários de seus trabalhos, questiona generalizações em relação aos cultos romanos, que muitas vezes se baseiam em estudos mediterrâneos, negligenciando o interior, como é o caso da Bretanha. A alternativa para Woolf (2021, p.56) é observar dentro de um contexto regional se há cultos generalizados e se são mais comuns naquela localidade do que em regiões próximas.

A partir desta perspectiva, percebe-se que não havia um tipo comum de religião como uma unidade, mas sim características de culto em comum, como é o caso dos santuários e da sacralização de espaços naturais, como bosques, rios e nascentes.

Muitas localidades produziram evidências de culto em diferentes períodos. A continuidade de práticas é, em muitos casos, uma interpretação viável, mas sempre há outras possibilidades: características geográficas marcantes podem atrair a atenção em mais de um período, enquanto novas religiões muitas vezes se apropriam de lugares já considerados sagrados. (WOOLF, 2021, p.50)

O exemplo que o autor traz é exatamente o que aconteceu em *Acque Sulis*, a fonte de água e a deusa Sulis já eram cultuadas pela população nativa e o templo romano com a deusa hibridizada foi construído neste espaço, como uma continuidade do culto, mas com uma roupagem nova. O autor argumenta que focar a pesquisa nas divindades das religiões romanas é fundamental para delimitar as fronteiras desses cultos antigos.

Se não podemos mapear “religiões”, podemos pelo menos mapear os traços mais característicos do culto a divindades específicas – suas imagens, consagrações, e templos entre eles. Na verdade, isso envolve o pressuposto tácito de que a identidade de uma divindade é a característica mais central de qualquer culto. (WOOLF, 2021, p.58)

Os estudos sobre a deusa Sulis Minerva, possuem caráter arqueológico, pois seu templo, construído sobre uma fonte de águas termais foi, em época romana, transformado em

um banho público que é muito bem preservado, chamando a atenção sobre a história política e arquitetônica da antiga Bretanha-romana. O elemento religioso, apesar de ser sempre mencionado, é tratado de forma bem sistemática, preza-se a descrição do local de culto (o templo) e algumas práticas ritualísticas que ali aconteceram, no entanto, a função cultural da religiosidade naquela religião ainda é pouco explorado pelos estudiosos. Por esse motivo, proponho uma análise que explore esses vieses, primeiramente sobre como o mito e rito se desenvolvem e se potencializaram em culturas da Antiguidade para, então, mapear como isso impactou o culto a Sulis Minerva.

### 3.2 - UM CULTO E UM TEMPLO

Sulis Minerva, como deusa das águas medicinais, possuía na cidade de *Aquae Sulis*, não apenas um templo, mas também um complexo de águas termais que prometiam banhos e tratamentos de saúde. Como patrona, a deusa se confundia com as próprias águas das quais tinha domínio, levantando a questão se as águas eram a própria deusa ou apenas meio de propiciar as curas. De qualquer maneira o templo era o centro do culto, onde os rituais para acesso a cura (ou a deusa) aconteciam.

As principais fontes do culto provêm de altares que os devotos depositaram para reverenciar a deusa. Nesses altares, nota-se que sua principal função seria “prestar votos”, indicando que eles eram o meio usado para manter as “boas relações” com a deusa, como uma espécie de ofenda a ela.

Esses altares desdobram-se em outras funções como a de agradecimento por alguma “graça alcançada”, apontando que a deusa concedia espécies de favores a seus devotos e não apenas a cura de doenças e enfermidades. Existe o registro de uma *defixione* encontrada sob as águas da fonte do templo, mais especificamente no reservatório, que pede encarecidamente a deusa intervenção em uma questão de vingança contra a perda de uma pretendente.

É provável que os pedidos feitos fossem depositados na água do templo, o domínio da deusa, enquanto os alterares de caráter de agradecimento, eram colocados ao redor do altar principal do templo, também usado nos rituais de adivinhação em que os sacrifícios de animais eram feitos.

Cada parte do templo tinha, então, função bem estipulada, criando assim o complexo onde os tratamentos de cura com as águas eram realizados ao mesmo tempo que outros tipos de pedidos e demonstrações de domínio mágico da deusa aconteciam. Esta organização estrutural do templo é estritamente romana, não só pela arquitetura, mas se considerarmos o culto apenas de Sulis antes da chegada romana na região, apenas a fonte e a água bastavam.

O espaço sagrado não era apenas destinado exclusivamente ao culto, mas sim comportava o lugar de interações sociais de toda a comunidade, assim como a movimentação da economia. Como para acessar a deusa era necessária uma forma bem específica de linguagem para se escrever as epigrafias nos altares, surgiu uma mão de obra especializada para tal, que garantia que os votos chegassem na divindade de forma correta (MCBURNEY, 2016).

O mito de Sulis Minerva, como sendo atemporal de poder criador não é possível de se contar, no entanto pode-se mapear as formas de cultos que existiam no templo da deusa que permitem acessar os domínios de poder que ela exercia. A magia que se encontra na produção das epigrafias na forma de altares e *defixiones* proporcionavam a ligação entre o devoto e a deusa, numa relação que acabava mantendo o culto e os rituais que eram performados no templo.

A atual cidade de Bath no sudeste da Inglaterra possui suas origens como assentamento romano desde o século I d.e.c. A região foi ponto estratégico para Roma, quando a consolidou como um *oppidum*. Barry Cunliffe, arqueólogo responsável pela escavação do templo de Sulis Minerva no século XX, e uma das principais fontes bibliográficas sobre o tema, exemplifica definindo que o santuário foi um "ato astuto" de Roma, já que serviu para fins políticos de união da província. Historicamente a construção do templo foi para ele um "ato de romanização", pois, temporalmente, está localizado entre a revolta de Boudica (60-61 d.e.c.), que causou tensão nas relações com os nativos, e pode ter sido influenciado pelo projeto de Agrícola de "monumentalização" urbana na Britânia, cerca de 70 d.e.c. (CUNLIFFE, 1986, p.2). Para McBurney, a consolidação de Roma no poder na Bretanha foi expressa justamente pelas construções de templos, que representavam a paz desses povos, pois permitiu, também, a construção de cidades romanas sem a interferência nativa. A revolta de Boudica, neste caso, foi crucial para esta política de "pacificação" na qual Roma preferiu focar em manter e se consolidar nos territórios ocupados e evitar novas rebeliões a expandir territorialmente para o norte, por exemplo (MCBURNEY, 2016, p.15).

Dada estas dinâmicas complexas, a visão unilateral de “romanização” não supre uma compreensão da história do Império Romano que envolva tanto processos de pacificação quanto realidades de conflito e negociação. Em particular, a compreensão do papel da religião, como pode ser visto no exemplo da construção do templo de Sulis Minerva em Bath, é de vital importância nesse aspecto, visto que a religião era não apenas um instrumento para a integração romana, mas também um tipo de resistência para as comunidades locais contra o domínio romano.

É interessante frisar aqui que a bibliografia base, quando se trata da historicidade da cidade de *Acquea Sulis*, deixa claro que esta só se consolidou com a construção do templo de Sulis Minerva. A urbanização de assentamentos romanos é encarado como tática de domínio territorial, já que estabelece o poder romano nas províncias conquistadas.

As *Coloniae* eram cidades de cidadãos romanos fundadas em territórios conquistados para veteranos militares. *Municipia* eram também cidades importantes sob o domínio romano; ex-magistrados aqui tinham o direito de adquirir a cidadania. As *civitates* eram as cidades principais de um povo distinto; estas eram definidas etnicamente e geograficamente. Embora tivessem um status inferior a outras cidades, elas desempenhavam funções de governo local e estimulavam a economia local. Havia também cidades pequenas que eram administrativamente dependentes de uma colônia, município ou centro de civitas<sup>9</sup>. (MCBURNEY, 2016, p.16)

No caso da Bretanha este processo foi mais demorado se comparado a outras partes do Império, por isso não é possível identificar grandes centros urbanos ali como em outras partes, tal qual Pompeia ou Óstia, por exemplo (MCBURNEY, 2016, p.16). As cidades pequenas, em sua maioria na Britânia, existiam sob funções bem específicas e no caso de *Aquae Sulis*, é evidente que a cidade foi construída como o intuito religioso, o templo mesmo se localiza bem ao centro, dando a entender que a cidade se originou dele (ou no mínimo, por causa dele). Gerrard ainda cita que é possível encarar *Aquae Sulis* como um santuário rural e não necessariamente uma cidade romana (GERRARD, 2007, p.149-150).

---

<sup>9</sup> Coloniae were towns of Roman citizens founded on conquered territory for military veterans. Municipia were also important towns under Roman rule; ex-magistrates here had the right to acquire citizenship. The civitates were chief towns of a distinct people; these were defined ethnically and geographically. Although they were of lower status to other towns, they fulfilled the functions of a local government and stimulated the local economy. There were also small towns which were administratively dependent on a colonia, municipium or civitas centre.

Há poucas evidências de culto pré-romano à Sulis. Foram encontradas nas dependências do templo moedas celtas que indicariam a prática. Mesmo que as moedas sejam mencionadas como principal evidência de culto nativo da deusa, não são suficientes para sustentar o este tipo de argumento, devido a difícil datação delas (MCBURNEY, 2016).

De qualquer forma, os celtas não representavam seus deuses em formas humanas. A religiosidade celta é fortemente ligada a natureza e suas deidades estão inseridas nela. Praticamente tudo relacionado ao mundo da natureza são aspectos de culto na religiosidade celta: florestas, bosques, rochedos, animais e o próprio ciclo das estações indicados por festividades que acompanham um calendário agrícola. Interessante pontuar que tal tradição também se encontra presente na cultura romana: aconteciam festivais sazonais, dos quais temos conhecimento graças ao trabalho - ainda que inacabado- de Ovídio que detalhou tais celebrações. Como Henning aponta,

O ciclo anual era uma coisa maravilhosa; sua continuidade era assegurada por rituais realizados por especialistas em conhecimento divino (ou seja, sacerdotes), que com o tempo poderiam ser considerados indispensáveis para colheitas satisfatórias ou aumento de rebanhos e manadas.<sup>10</sup> (HENING, 2005, p.11).

Os povos chamados de celtas ocuparam grande parte do território europeu desde a idade do Bronze - e não passaram despercebidos pelos seus vizinhos gregos e romanos. Pelo fato de valorizarem a tradição oral e, conseqüentemente, não possuírem cultura escrita, os registros escritos do passado celta que chegaram aos estudiosos, como já mencionado, são provenientes de outros povos que os citam em suas obras. Os primeiros a mencionarem em seus escritos foram os gregos, como Diodoro da Sicília, mas é de Heródoto de Halicarnasso, no século V a.d.c. provavelmente a primeira menção a esse povo. Relatos mais detalhados partiram de historiadores romanos, tais como Tácito, Tito Lívio, Procópio e Dion Cássio, que escreveram pequenos relatos sobre as suas características, a partir do momento em que eles sofreram o domínio romano. Essas narrativas por sua vez, são inspiradas pelo relato de Júlio Cesar sobre os gauleses em *Bello Gallico* escrito durante as campanhas romanas na Gália.

---

<sup>10</sup> “The annual cycle was a wonderful thing; its continuance was secured by rituals performed by specialists in divine lore (i.e. priests), who in time might be regarded as indispensable for satisfactory harvests or increase of flocks and herds”

Neste relato nos deparamos não apenas com a história de uma guerra, mas sim de um trabalho muito cuidadoso de César de descrever seus rivais gauleses, contando sobre seus costumes, vida cotidiana, agricultura e religião. O que interessa aqui é que esta obra é, também, a primeira tentativa de *interpretatio*<sup>11</sup> religiosa de que se tem registro, quando César cita o deus Mercúrio como sendo o mais comum entre os gauleses. Considerando que Mercúrio era um deus romano - e que, provavelmente, os gauleses nunca ouviram sobre ele, é possível que César estava fazendo uma conexão entre Mercúrio e o deus celta Lug, já que ambos possuem simbologia e atributos semelhantes:

Adoram principalmente ao Deus Mercúrio. Muitos são os simulacros, que dele possuem: consideram-no como o inventor de todas as artes, o guia dos caminhos e jornadas, o maior protetor no ganho de dinheiro e no comércio. Veneram depois dele a Apolo, Marte, Jupiter, Minerva. Destes tem quase a mesma opinião, que as mais nações: isto é, que Apolo expele as doenças, Minerva transmite os princípios dos artefactos, Júpiter tem o império dos céus, Marte preside à guerra. A este, quando se preparam pelejas, votam as mais das vezes o que hão de tomar na guerra; imolam, depois de vencerem, os animais tomados, e depositam os mais objetos da presa num lugar. (REIS, Francisco S.(trad). *De Bello Gallico*, Livro VI, XVII)<sup>12</sup>

O exercício de relacionar deuses celtas com romanos pode ter sua origem nas políticas romanas em relação a outros povos e suas religiões. Vale evidenciar que havia algumas semelhanças entre as religiosidades celta e romana que podem ter contribuído para a *Interpretatio*, o que mais chama a atenção é a respeito dos sacrifícios de animais, que ocupam um espaço bem significativo dentro dos rituais, pois endossam uma espécie de conexão entre o fiel e a divindade, um objeto de “negociação” (HENING, 2005, p.12). A preocupação de estabelecer esta conexão com a entidade, no caso romano, perpassa os mínimos detalhes do culto. O nome correto da entidade a ser invocada era importantíssimo, seguido é claro, se seu

---

<sup>11</sup> “prática comum na religião romana que consistia em um complexo fenômeno de assimilação de um deus romano a outro indígena, visível, principalmente em sua teoníma” (GOMES, 2015, p.11)

<sup>12</sup> “Deum máxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. De his eandem fere, quam reliquae gentes habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere. Huic, cum proelio dimicare constituerunt, e aquae bello ceperint plerumque devovent: cum superaverunt, animalia Icapta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum exstructos túmulos locis consecratis conspici licet; neque saepe accidit aut posita tolere audere, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est”.

epíteto e a quantidade de vezes que o deus ou deusa é invocado. Toda a ritualística segue um rigoroso padrão, portanto, precisa de um local apropriado tal como um santuário ou templo (HENING, 2005, p.16). Nas fontes é possível identificar estes elementos, ao nome da deusa, por exemplo, segue uma explicação bem pontual do objetivo pelo qual o altar ou *defixione* foi fabricada.

Pérola Sanfelice explana que, a historiografia da religião romana passou por transformações e incorporou outras culturas religiosas, começando pela grega. O mais significativo no caso foi na época de Augusto, em que este resgatou cultos antigos e fortaleceu a dinâmica religião-estado com o culto ao Imperador. A partir de então a religião toma maior importância também na política romana do Império (SANFELICE, 2012, p.27).

Nota-se que era mais vantajoso para Roma que cultos locais continuassem a ser consumados do que impor a força suas crenças ao povo conquistado. Isso se dava pelo respeito – ou até mesmo um certo temor - romano em relação a deuses estrangeiros, que se transformou em ponto chave para a política romana: "O estado romano ou seus agentes gastaram recursos em um projeto para controlar o mundo natural e honrar uma divindade local, unindo as culturas romana e indígena<sup>13</sup>." (GERRARD, 2007, p.148). Ao mesmo tempo que modificavam os territórios conquistados, também transformavam seu próprio sistema religioso, como uma troca, considerando que como a religiosidade romana é centralizada nos rituais e não necessariamente em deuses. Uma evidência disso é que na Britânia, houve a tentativa de acabar com os Druidas (sacerdotes das religiões celtas), pois havia relatos de que esses faziam sacrifícios humanos. Mesmo essa prática existindo também em alguns cultos romanos “[...] as autoridades romanas não estavam a tolerar desses estranhos sacerdotes estrangeiros” (BEARD, 2017, p.481), um motivo para tal seria que os Druidas, como autoridades locais, desafiavam o poder romano e deveriam ser eliminados para que as práticas religiosas fossem mescladas. Sendo assim, o culto a deuses locais poderia continuar a existir, em muitos casos a partir da *Interpretatio* com esses deuses sendo “anexados” ao panteão romano ou por meio da hibridização, como é o caso de Sulis Minerva.

É evidenciado que a representação de deuses celtas só aconteceu a partir de influência romana. Sendo assim o problema que surge é que estes deuses nativos chegaram a

---

<sup>13</sup> “The Roman state or its agents lavished resources on a project to control the natural world and honour a local deity, bringing Roman and indigenous culture together.”

nós sob o olhar do outro, restando apenas ecos dessa cultura nativa presente nos simbolismos permanentes na hibridização religiosa sofrida por essas deidades. Os deuses celtas, por exemplo, eram adorados em localidades específicas na natureza, como determinados bosques, rios ou nascentes. Portanto, para que a *Interpretatio* ocorresse, a deusa forasteira - Minerva – teve que chegar até Sulis, que mesmo sendo submetida a rituais romanos, num templo romano, sob um olhar romano, seu santuário era localizado onde seu ritual primordial acontecia: uma nascente. Os aspectos de culto à Sulis restaram como expressão daquela cultura nativa mesmo que encoberto pela cultura romana.

### 3.3 ORIGENS DE SULIS.

Para compreender o que significa Sulis Minerva no século I a.e.c., é importante mapear os contextos religiosos e culturais que originaram as duas deusas que se fundiram em uma. Neste momento nos debruçaremos sobre a religião celta/bretã, berço da deusa Sulis, pois o como citado anteriormente, há evidências de que o culto a ela acontecia antes da influência romana na região. A cidade leva o seu nome assim como a maioria da documentação, pois McBurney aponta que há dedicações produzidas durante o período romano que levam apenas o nome de Sulis e não a sua variação híbrida com Minerva. Levando em consideração que esta terceira/nova deusa foi criada no território da Bretanha e cultuada por Bretões após a presença romana é fundamental olhar para as crenças e práticas nativas primeiro, pois Minerva é a forasteira.

Considerando teorias etnológicas, pode-se afirmar que os bretões são de origem celta. Voltando ao *De Bello Gallico*, César aponta que os povos das ilhas são aparentados dos gauleses e, ainda, deixa subentendido que possa ter ocorrido imigração gaulesa para as ilhas na tentativa de fuga da guerra do continente.<sup>14</sup>

Quando menciono celtas, me refiro a um conjunto de tradições e etnicismo do qual não possuía uma centralização de poder, resultando em diversos grupos com costumes distintos. O faz com que sejam chamados de celtas é a verificação de uma linguagem que

---

<sup>14</sup> “De todos estes povos os mais policiados são os que habitam Cancio, região toda marítima: pois pouco diferem dos Gauleses em costumes.” (REIS, Francisco S.(trad). “*De Bello Gallico*,” Julio César, Livro V, XIV. ).

possui origem filológica comum e a religião. Mesmo que cada grupo étnico tenha divindades locais, o culto e alguns deuses específicos permanecem os mesmos, dando base para o estudo desta cultura (POWEEL, 1965). Como mencionado anteriormente, a crença céltica está baseada na natureza: os locais de culto, os instrumentos de culto e as divindades são e provém dela como por exemplo o ritual da colheita do visco (seiva) sagrado do Carvalho, que por sua vez denomina o sacerdote Druída; os locais santuários possuíam seus próprios bosques onde os deuses se manifestavam; sacrifícios eram feitos à deuses ctônicos colocando animais para se decomporem na terra; e os guerreiros mortos em batalhas eram colocados à mercê de corvos para que estes os comecem e levassem seus restos aos deuses celestes. O aspecto que tange a pesquisa é necessariamente um dos atributos mais recorrentes em passagens sobre a religião escritas ainda na Antiguidade, são estes relacionados a água como rios ou lagos, alguns deles com evidências de que foram locais de culto (ou elementos de culto) ainda na idade do Bronze. O rio Tâmis na Inglaterra é um exemplo, pois foram encontrados metais provenientes tanto da Idade do Bronze quando da Idade do Ferro ao longo de sua extensão ao que indica locais sagrados, já que são objetos de valor provavelmente dados de presente a divindades (HENING, 2005, p.1).

A presença da água desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento das civilizações celtas. É notável que em todas as regiões habitadas por esse grupo, rios e, nas ilhas Britânicas, o próprio mar, fazem parte da paisagem e foram incorporados às suas mitologias e à representação de divindades. Como a historiadora Miranda Green destaca: "A simbologia da água, com suas associações de vida, cura e renovação, revela-se apropriada para uma divindade preocupada com o bem-estar de seus seguidores, tanto em vida quanto após a morte" (GREEN, 1992, p. 15). A sacralização da água era uma prática comum nos rituais celtas, enquanto os romanos também acreditavam que características naturais, como cavernas e fontes, podiam ser moradas de divindades (MCBURNEY, 2016, p. 20).

É interessante ressaltar, no entanto, que, na maioria das vezes que a água é referenciada, é associada a divindades femininas que a usam como portal para o Outro Mundo, também chamado de O Mundo das Almas - dependendo do autor que se cita-, se colocando como detentoras de um conhecimento oculto, profundo. Nehalennia (cultuada na região da Holanda) e Sequana (cultuada ao longo do rio Sena) são exemplos conhecidos de divindades aquáticas no mundo celta continental, enquanto, para os celtas bretões Coventina parece ser a mais popular cultuada nos limites da muralha de Adriano (Carrawburgh) com evidências de presença também no norte da Espanha, sendo elevada a título de Augusta

(GREEN, 1992, p.40.). Coventina e Sulis são consideradas personificações da própria fonte de água, prática comum no mundo celta insular (GREEN, 1992, p.155), porém o culto a Coventina não levou a criação de uma cidade nem a necessidade de hibridização com uma deusa romana para ser integrada a religião imperial.

Isso significa que deusas na religião céltica possuem lugar ativo e protagonista desempenhando múltiplos papéis como divindades consortes ou guerreiras, mas muitas são acompanhadas pela característica de maternidade, sustentando princípios de cuidado, proteção.

A mensagem avassaladora que emerge da iconografia é o caráter materno das deusas celtas. Esse maternalismo, por si só, abrangia uma ampla gama de atividades. Isso incluía muitos aspectos da vida - nascimento, adolescência, maturidade, fertilidade, cura, regeneração, proteção contra todo tipo de mal e, de fato, continuava a intervir no destino da humanidade mesmo após a morte.<sup>15</sup> (GREEN, 1992, p.9.)

Mesmo que a maioria das menções a Sulis sejam voltadas a questões de cura e proteção, esses atributos também são relacionados às questões maternas e inclusive há poucas, porém significativas, menções de Sulis como sendo uma deusa-Mãe em alguns altares. Esses altares possuíam pequenas inscrições feitas por devotos que os depositavam ao redor do grande altar sacrificial no centro do templo em formas de pedidos e/ou agradecimentos como veremos a seguir, mas antes é importante conhecermos melhor o templo, local em que o material foi encontrado.

Os resquícios de *Aquae Sulis* foram sendo descobertos na medida que a cidade de Bath se desenvolvia a partir do século XVI, no entanto apenas em 1727 que algo realmente chamou a atenção para o templo, a descoberta da cabeça de bronze pertencente a estátua de Sulis Minerva, que, inicialmente, pensava-se ser de Apolo. Com isso se inicia o que Peter Devenport chamou de “300 anos de escavação”, título do posfácio de seu livro sobre Bath.

A cabeça de Sulis Minerva, hoje usada como símbolo do culto de existiu em Bath, fez com que pesquisadores e acadêmicos se interessassem pelos achados arqueológicos na

---

<sup>15</sup> The overwhelming message which comes across from the iconography is the maternal character of the Celtic goddesses. This maternalism itself embraced a wide range of activities. It included many facets of life—birth, adolescence, maturity, fertility, healing, regeneration, protection against all manner of evil, and indeed continued to take a hand in the destiny of humankind even after death.

cidade, em sua maioria mosaicos e ladrilhos da época romana. Os banhos foram localizados depois da demolição do *Prior's Lodging* em 1754, uma espécie de hospedagem construída no período medieval, localizada perto da abadia, no centro da cidade. Ali se encontrou as fundações do *Kingston Baths*, por causa da demolição muito foi danificado e voltou a ser objeto de interesse arqueológico somente no século XX: “Assim como nas investigações anteriores, nenhum registro dos depósitos arqueológicos estratificados foi feito - levaria setenta anos antes que seu valor começasse a ser compreendido [...]”<sup>16</sup> (DEVENPORT, 2021, p.382). Apenas em 1861 o arqueólogo James Thomas Irvine, que estava na cidade para a restauração da Abadia de Bath, decidiu escavar as ruínas de um hotel próximos dali e, em pouco tempo, identificou ruas romanas sob as escavações que o levou ao templo - inclusive é dele os créditos das primeiras fotografias arqueológicas sobre *Aquae Sulis* – mais precisamente os “Banhos ao Leste” que, por sua vez voltaram ao holofotes arqueológicos em 1923, quando a partir deles foi descoberto o “Grande Banho” e do “Banho Circular”.

Houve considerável decepção com o estado dos restos comparados com os desenhos de 1754 e 1755, mas a perda de grande parte da fase mais recente dos banhos permitiu a escavação e exibição dos períodos anteriores de trabalho e a descoberta do Banho de 1923. As escavações foram publicadas com notável rapidez em 1926, mas a arqueologia complexa só foi compreendida mais plenamente quando Richmond e Cunliffe reinterpretaram os registros e o próprio local nas décadas de 1950 e 60.<sup>17</sup> (DEVENPORT, 2021, p.387)

Ian Richmond e Barry Cunliffe deram a devida atenção que o sítio arqueológico precisava e, juntamente com Bill Wedlake, revolucionaram o “Comitê de escavação em Bath”, responsável pelos achados arqueológicos. Assim, a década de 1960 se torna referência para os estudos sobre *Aquae Sulis* e o templo de Sulis Minerva, principalmente pelas contribuições bibliográficas extremamente detalhadas feita por Cunliffe. Praticamente todo o sítio foi reescavado, revelando mais e mais salas de banho usadas e construídas em cerca de dois milênios de ocupação romana na região.

---

<sup>16</sup> “As with the earlier investigations, no records of the stratified archaeological deposits were made – it would be seventy years before their value would begin to be understood [...]”

<sup>17</sup> There was considerable disappointment at the state of the remains compared with the drawings of 1754 and 1755, but the loss of much of the latest phase of the baths allowed the excavation and display of the earlier periods of work and the discovery of the 1923 Bath. The excavations were published with commendable speed in 1926, but the complex archeology was not more fully understood until Richmond and Cunliffe reinterpreted the records and the site itself, in the 1950s and ‘60s.

Este foi um projeto difícil e um tanto perigoso, pois ao mesmo tempo foi descoberto que uma ameba patogênica contaminava as águas termais. No entanto, envolvidos em roupas de proteção, Cunliffe e sua equipe expuseram o recinto da fonte que Davis havia parcialmente escavado e escondido sob um piso de concreto, bem como o tesouro de oferendas a Sulis Minerva.

As paredes da fonte sagrada estavam tão bem apoiadas em pilares de carvalho que a parte afundada da Sala das Bombas foi sustentada por uma viga de concreto lançada sobre eles. Isso permitiu que o Projeto da Sala das Bombas prosseguisse, e no ano seguinte as caves da Sala das Bombas foram removidas e a escavação do recinto do templo começou [...]”<sup>18</sup> (DEVENPORT, 2021, p.391-392)

O templo por sua vez, é um grande complexo com piscinas, enfermarias onde aconteciam os tratamentos, câmara para adoração à deusa, altar e pátio. Esta configuração é o resultado de um processo de construção e reconstrução que durou desde o século I d.e.c - início da ocupação romana da região - até pelo menos meados do século IV d.e.c., resultando em que o prédio fosse alterado de acordo com as demandas religiosas e políticas.

Quando os romanos invadiram a região pertencente aos Dobunni, no século I d.e.c. (aproximadamente ano 43), já encontraram a fonte de águas termais como ponto importante de culto à Deusa Sulis, que propiciava cura através das águas. Esta localidade era usada pelos bretões como uma espécie de santuário: “Para chegar ao centro onde a água borbulhava, uma passagem de cascalho e pedras grandes foi construída sobre o lamaçal”<sup>19</sup> (CUNLIFFE, 1993, p.4.) e foi ali que romanos começaram a construção o templo no final do século I d.e.c.

Neste primeiro momento o edifício romano, sustentado por colunas no estilo Coríntio, se erguia sob um *podium* onde seu interior guardava estatuas de deuses do panteão romano e da Deusa Sulis Minerva. O templo pode parecer puramente romano à primeira vista, mas basta olhar com mais calma que os elementos celtas aparecem. O "ambulatório" é

---

<sup>18</sup> “This was a difficult and somewhat dangerous projet, as at the same time a pathogenic amoeba was found to contaminate the spring waters. Nonetheless, swathed in protective clothing, Cunliffe and his team exposed the spring enclosure the Davis had partly excavated and hidden under a concrete floor, as well as the treasure trove of offerings to Sulis Minerva.

The walls of the sacred spring were so well founded on oak piles that the subsiding part of the Pump Romm was supported on a concrete beam thrown across them. This allowed the Pump Room Project to proceed, and the following year the Pump Room cellars were removed, and excavation of the temple precinct began [...]”

<sup>19</sup> To reach the centre where the water bubbled up, a causeway of gravel and boulders was built out across the mud.

característico dos celtas que não costumavam cultuar seus deuses em locais fechados, enquanto os romanos não erguiam templos ao redor de nascentes – indicando a hibridização do templo. Num pátio aberto, adentrando-se no complexo, localiza-se o altar direcionado a sacrifícios de animais, com o intuito principal de adivinhações, feitas por um sacerdote *Haruspex*, que previa o futuro a partir das entranhas dos animais, mais especificamente o fígado. Este altar principal servia como eixo central, pois era localizado de tal forma a remeter os pontos cardeais: ao sul e ao norte, duas fachadas erguem-se com temas das quatro estações exibindo Cupidos no topo e a Deusa Luna. Sendo assim a grande entrada como o Frontão com cabeça de Górnona é voltado ao leste, enquanto o templo fica a oeste. Neste altar são dispostas imagens de deuses sendo cada uma das quatro faces possuindo representações de dois deles: Jupiter e Hecules Bibax, Apolo e Mercúrio, Bacco e Rosmerta, Netuno (não foi identificado quem acompanha Netuno no quarto lado do altar – e, também, não há imagem de Sulis Minerva nele). Isto indica um certo apoio ou subserviência a nova deusa (CUNLIFFE, 1993, p.10.).

Além do grande altar sacrificial, o recinto teria sido repleto com diversos altares menores dedicados à divindade, erguidos por particulares em antecipação de um favor divino ou em agradecimento por tê-lo recebido. Essas pedras eram sempre inscritas com os nomes dos doadores. Decoradas com flores ou sustentando recipientes de incenso queimando, elas teriam adicionado uma dimensão vívida ao santuário.<sup>20</sup> (CUNLIFFE, 1993, p.12.)

Onze desses altares mencionados pelo autor estão catalogados no site *Roman Inscriptions of Britain*,<sup>21</sup> e carregam mensagens de legionários e comuns, aparentemente preocupados em mostrar seus votos a deusa, fazendo o altar como um presente à ela: “À deusa Sulis, Lúcio Márcio Memor, harúspice, deu como presente.”<sup>22</sup> Este altar em específico é o único que cita a palavra presente, indicada pela transcrição “*d(ono)*”<sup>23</sup> enquanto os outros trazem a mensagem de “completar seus votos..”, “voluntariamente...”, “merecidamente...”,

<sup>20</sup> In addition to the great sacrificial altar the precinct would have been cluttered with a number of smaller altars to the deity set up by private individuals in anticipation of a divine favor or in thanks for having received one. These stones were always inscribed with the names of the donors. Decked with flowers or supporting containers of smoldering incense, they would have added a vivid dimension to the sanctuary.

<sup>21</sup> Disponível em :< <https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/search?qv=sulis&submit=> >. Acesso em: 18 de abril de 2022.

<sup>22</sup> “*deae Suli L(ucius) Marcius Memor harusp(ex) d(ono) d(edit)*”

<sup>23</sup> “*dono*,-as,-are,-aui,-atum. (donum). Dar (algo) de presente (a alguém), presentear (alguém com algo), conceder, doar. Perdoar. Sacrificar.” (REZENDE, Antônio M.; BIANCHET, Sandra B. Dicionário do Latim essencial, 2014, p.128.)

mensagens curtas e objetivas como se fossem apenas mantenedoras da prece a deusa, de uma forma generalizada não citando nada específico ao contrário das *defixiones*, e todas assinadas por quem as fez. Nesses altares nota-se que os pedidos feitos são direcionados a Sulis e não Sulis Minerva, ainda assim, pela considerável quantidade encontrada, fica nítido que eram elementos muito comuns no culto. Este ato nos evidencia uma prática comum nos rituais romanos, que Henning aborda em sua pesquisa, considerando que para a religião Romana, deusas possuem o arbítrio de decidirem se realizam ou não um pedido, portanto, para que tal pedido fosse aceito, deveria ser entregue a divindade algo em troca, um presente, um sacrifício animal ou uma promessa de que faria um altar para a divindade: “Somente se o (a) deus (a) atendesse sua prece, ele precisaria cumprir sua promessa. <sup>24</sup>[...]” (HENING, 2005. P.17.). Muitos dos altares encontrados dedicados a Sulis Minerva apresentam esta particularidade de serem peças de “encerramento de ritual”, quando as preces feitas já foram atendidas. A característica que atesta isto é a citação de *VOTUM SOLVIT*, algo como “cumpriu seus votos”, uma espécie de pagamento de contas.

O frontão de entrada é uma peça de arte a parte, em forma de triângulo isósceles ricamente adornado com temas aquáticos sendo o centro a imagem de uma cabeça de górgona masculina com cabelos e barba esvoaçantes em formato circular, do qual acredita-se ser uma referência ao Sol, envolta da cabeça há dois círculos adornados com folhas de carvalho. Mesmo com apenas fragmentos foi possível reconstruir esta peça que retrata a Górgona rodeada por duas Vitórias posicionadas dos lados com cada uma carregando um elmo: o da direita possui uma coruja no topo e o da esquerda com o formato do que seria um golfinho – símbolos da deusa Minerva; e um globo nos pés, possivelmente simbolizando o domínio (ou vitória) de Sulis Minerva sob a morte (evidência de sua relação com o Outro Mundo, *underworld*). Logo abaixo, em cada ponta, dois tritões são representados tocando um instrumento de sopro que possivelmente são conchas. O complexo possui caráter oficial de Roma, que este foi projetado por arquitetos e engenheiros romanos não resta dúvida, no entanto, há evidências para acreditar que a decoração foi feita por artesão do norte da Gália já que as seguem um estilo estético observável nas esculturas naquela região (CUNLIFFE, 1986).

---

<sup>24</sup> “Only if the god answered his prayer need he fulfil his vow”

O formato curvilíneo da barba e cabelo da Górgona levanta hipóteses de estudiosos que ainda tentam compreendê-la. Além da possível representação de raios Sol, pode também indicar ondas - em mais uma ligação com o elemento aquático- se transformando assim numa aprovável representação do deus *Oceannus*, referenciado em poemas para celebrar vitórias. Outra teoria sugere que esta imagem masculina indicasse que o templo era dedicado a Netuno e Minerva; ou pode ser o rosto do gigante Tífon também relacionado na mitologia a águas termais, neste caso não seriam tritões nas pontas do frontão e sim serpentes que fazem parte do corpo do gigante; ou um deus celta como Fons ou Nemausus (deus gaulês) já que há uma teoria de Sulis também era filha de uma divindade aquática. De qualquer maneira a premissa mais aceitável é aquela de um deus Solar (romano) presidindo sob uma deusa aquática (bretã), numa espécie de “casamento sagrado” como Cunliffe descreve:

Talvez por trás de tudo isso esteja alguma noção da união sagrada entre um deus céltico masculino do céu, representando o sol, e uma divindade feminina da Terra da primavera, cuja união criou e manteve o fluxo de água quente. O conceito geral é bem conhecido na mitologia céltica e, neste contexto, poderia explicar o elemento masculino na iconografia, onde, em todos os outros aspectos, se esperaria encontrar uma figura feminina. Nesta interpretação, a cabeça emerge como símbolo do espírito céltico da primavera, fundido com as qualidades de Minerva, erguido nos céus dominando tudo. Os fios de significado, tão difíceis para nós desvendar, seriam prontamente compreendidos por um adorador contemporâneo e um lembrete constante do poder da divindade presente.<sup>25</sup>(CUNLIFFE, 1986, p.8.)

Uma *defixione* consiste em um tablete revestido com metal ou couro, seguindo um determinado "modelo" ou roteiro para sua confecção. Havia até mesmo profissionais que ofereciam o serviço de criá-las, já que fazer tal pedido à deusa exigia cautela na escolha das palavras (nos casos em que o próprio cliente confeccionava o tablete, há indícios de que o conteúdo fosse copiado). Embora frequentemente referidas como maldições, essas inscrições podem ser reinterpretadas como pactos com a deusa Sulis Minerva. Uma corrente de estudo enxerga as *defixiones* não como maldições, mas como solicitações de justiça (MCBURNEY,

---

<sup>25</sup> Perhaps behind it all lies some notion of the sacred union between a Celtic male sky god, representing the sun, and a female Earth deity of the spring, whose coming together created and maintained the flow of hot water. The general concept is well known in Celtic mythology and, in this context, could explain the male element in the iconography where, on all other counts, one would have expected to find a female. In this interpretation, the head emerges as a symbol of the Celtic spirit of the spring, conflated with the strengths of Minerva, set aloft in the heavens dominating all. The threads of meaning, so difficult for us to untangle, would have been readily understandable to a contemporary worshipper and a constant reminder of the power of the presiding deity.

2016.). Isso se baseia no fato da maioria das *defixiones* estar associada a roubos, tendo sido elaboradas para que a deusa punisse os ladrões. Um cenário semelhante se apresenta no culto a Mercúrio na cidade de Uley, onde as *defixiones* encontradas tinham o mesmo propósito e motivação. A diferença em relação a Bath é que essa motivação surge com maior frequência nessas fontes, algo pouco comum quando se estuda as *defixiones*. Essa busca por justiça se materializava na punição do responsável pelo ato, funcionando como uma forma de retaliação. Esses tabletes eram depositados na própria fonte, juntamente com oferendas em moedas.

A datação começa com a escrita em Latim, mas a diversidade dos estilos encontrados nos conjuntos de *defixiones* descobertos complica o processo pois há dois tipos de inscrição: *Old Roman Cursive* (a maioria) e *New Roman Cursive* (a partir do século IV d.e.c.). A escrita também se apresenta no que é chamado de Latim Vulgar, que pode indicar que eram feitas pelas classes baixas, enquanto a elite desfrutava os banhos. Como eram depositados em água, a durabilidade de tais objetos era uma preocupação, ao invés de calcário como os altares, as *defixiones* eram feitas em finas placas de metal, principalmente chumbo, cobre e estanho (MCBURNEY, 2016.).

Um fato curioso que James McBurney atesta é o que chama de "Bilingualismo" nas inscrições em relação aos nomes de quem as fazia, além de aparecer nomes bretões (principalmente femininos) nos altares e em algumas lápides indicam, provavelmente, um casamento de militares com nativas, levando em consideração que os nomes masculinos por sua vez eram romanos. É possível identificar também nomes e escrita bretãs misturadas com o Latim.

Mesmo que o objetivo de Roma como potência colonizadora fosse difundir a cultura latina o mais rápido possível em território bretão, no quesito da religião definitivamente não foi uma força verticalizada de coerção. Henning defende que Roma estava de acordo em manter as práticas nativas religiosas de territórios que ocupavam, desde que não interferissem nos interesses do Estado. As representações materiais dos cultos, que se traduzem em esculturas e inscrições, foram produzidas por romanos e/ou bretões que já viviam sob influência romana, portanto não são seriam um problema de busca as origens ou mesmo de resistência (HENNING, 2005, p.20). Porém as práticas religiosas nativas não estavam isentas da influência romana, ou uma política de *interpretatio* que fazia da desta uma coadjuvante em relação a religião romana.

Sanfelice (2012, p. 33) levanta um debate historiográfico acerca do estudo da religiosidade romana na academia, enfocando seu papel como instrumento estatal, especialmente quando relacionado à conquista militar. Isso é evidenciado pela obsessão desses acadêmicos com o deus da guerra, Marte. Essa perspectiva, como aponta Sanfelice, sugere que membros da elite usaram os cultos como ferramenta política para se aproximar das classes populares. A "instrumentalização da religiosidade" implica que os colonizados tiveram um papel passivo no sincretismo religioso. A observação crítica de Sanfelice sobre como se constrói um discurso historiográfico pautado na masculinidade é relevante aqui, pois quando se observa o contexto de Sulis Minerva, surge outra possibilidade de interpretação, não apenas devido ao nome composto, mas também ao simbolismo celta/nativo presente em seu templo, indicando uma possível continuidade cultural. Um desses aspectos é a interação entre entidades femininas nativas e deidades romanas masculinas. Nessa dinâmica de domínio, o elemento dominante é o masculino, levando a uma interpretação que incorpora gênero e misoginia, subjugando o feminino, como ocorria com os povos conquistados. Essa suposição, porém, não se sustenta quando se considera que as divindades femininas não eram vistas como inferiores às masculinas nas religiões celtas (SANFELICE, 2012, pág. 33).

No caso de Sulis, chama a atenção o fato de ela não ter sido associada a um deus romano em um casamento sagrado, mas sim incorporada à religião romana por meio de um processo híbrido com Minerva. Ainda que teorias sugiram a presença de elementos masculinos, como a imagem de rosto masculino no frontão do templo, o culto permanece focado exclusivamente nela. Nesse sentido, o surgimento de uma nova deusa, criada para uma nova configuração social, suscita questionamentos sobre como isso ocorreu. Tudo indica que Sulis era uma deidade de grande poder na região. Quando uso o termo "poder", me refiro à sua relevância e influência, a ponto de Roma reconhecer seu culto e incorporá-lo por meio de Minerva. Vale destacar que, mesmo sendo negligenciada nos estudos epigráficos, Sulis Minerva era oficialmente reconhecida. Aqueles que participavam do culto não eram apenas membros da elite local (que estavam mais próximos da administração romana), mas também cidadãos comuns, conforme expresso nas fontes. Ao registrar seus escritos, esses cidadãos invocavam unicamente o nome de Sulis, não a adaptação romana dela.

As fontes epigráficas, portanto, abrem uma discussão sobre a relação de duas divindades femininas como prática da constituição de domínio romano. Neste sentido, a partir do exposto, o investimento em leituras pós-coloniais e feministas, bem como um olhar para a religiosidade das camadas populares a partir das *defixiones*, se tornaram eixos norteadores da

análise a seguir, para uma melhor compreensão das complexas relações de resistências e poder na região.

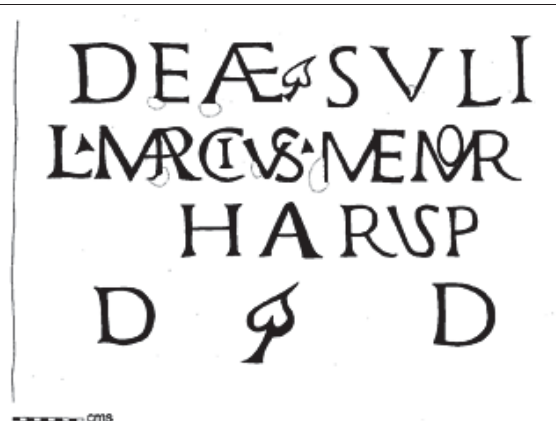
### 3.4 - DOCUMENTAÇÃO.

A arqueologia sobre o culto a Sulis Minerva é vasta, contado com diferentes tipos de inscrições epigráficas, além do próprio templo em si. Neste sentido, as fontes que foram selecionadas para o presente estudo têm como premissa discutir o culto à Sulis Minerva, levando em consideração as razões pelas quais as pessoas se dirigiam à deusa, a partir das *defixiones*, que são as preces em si, e os altares, que representam agradecimentos. Também foi selecionado um conjunto de lápides funerárias, encontradas ao redor do templo, que revelam a pluralidade da população de *Aquae Sulis* devido às diversas origens étnicas dos legionários que atuaram na região.

Os altares e lápides são encontrados no site do *Roman Inscriptions of Britain*, citado anteriormente, mas também estão presentes na publicação de Barry Cunliffe, sobre os achados da escavação, o livro *Roman Bath* de 1969, da coleção: “Reports of the research committee of the society of Antiquaries of London”.

As *defixiones* apresentadas provém do estudo de Roger Tomlin, arqueólogo e linguista Britânico que estudou, minuciosamente, a grafia do latim encontrados em Bath, revelando muitos aspectos sobre a população que frequentava o templo, além da etimologia dos nomes próprios encontrados nas fontes. A seguir apresentamos o catálogo com as informações principais, que serão analisadas no capítulo três, juntamente com as discussões levantadas por Tomlin (1988).

## ALTAR 1.0



Datação: 43 d.e.c. - 410 d.e.c

Local onde foi encontrado: Encontrado durante escavações sob a Sada de Bombas “Pump Room” em frente ao altar de Sulis Minerva.<sup>26</sup>

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/3049>>

Texto Original:

deae Suli

L(ucius) Marcius Memor

harusp(ex)

d(ono) d(edit)

Tradução:

Para a deusa Sulis, Lucius Marcius Memor, adivinho, deu (isto) como presente.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Informações retiradas e diretamente traduzidas do site: “*Roman Inscriptions of Britain*”, Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/>>

<sup>27</sup> As traduções aqui apresentadas, foram feitas por mim diretamente do inglês.

## ALTAR 1.2



Datação: -122 d.e.c.

Disponível em: < <https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/143> >

Local onde foi encontrado: Na Sala de bombas “*Pump Room*”<sup>28</sup>

Texto Original:

[D]eae Suli

pro salute et

incolumita-

[te] Mar(ci) Aufid[i]

[M]aximi (centurio) leg(ionis)

VI Vic(tricis)

[A]ufidius Eu-

Tradução:

À deusa Sulis, para o bem-estar e segurança de Marcus Aufidius Maximus, centurião da Sexta Legião Victrix, Aufidius Eutuches, seu liberto, cumpriu voluntariamente e merecidamente seu voto.

28 Pump Room é um edifício construído em 1790 que fica acima das termas romanas em Bath, Inglaterra. Ele foi construído para abrigar uma fonte de água quente que era considerada medicinal. O Pump Room ainda existe e é um local turístico popular. A "pump room" era um local onde as pessoas podiam beber a água diretamente da nascente ou serem servidas por atendentes. Isso indica a função da sala, que era servir como um local onde as pessoas acessavam e retiravam água da nascente termal usando uma bomba. (DEVENPORT, 2021, p.178)

tuches leb(ertus)	
v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	

## ALTAR 1.3



Datação: 43 d.e.c – 410 d.e.c.

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/144>>

Local onde foi encontrado: desconhecido.

Texto Original:

Deae Suli

[p]ro salute et

[i]ncolumitate

Aufidi Maximi

(centurio) leg(ionis) VI Vic(tricis) M(arcus)

Aufidius Lemnus

libertus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

Tradução:

À deusa Sulis, pelo bem-estar e segurança de Aufidius Maximus, centurião da Sexta Legião Victrix, Marcus Aufidius Lemnus, seu liberto, cumpriu voluntariamente e merecidamente seu voto

## ALTAR 1.4



Datação: 43 d.e.c – 410 d.e.c.

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/149>>

Local onde foi encontrado: Em uma parede na Rua York, no lado sul dos Banhos.

Texto Original:

Priscus

Touti f(ilius)

lapidariu[s]

cives Car[nu-]

tenus Su[li]

deae v(otum) [s(olvit) l(ibens) m(erito)]

Tradução:

Priscus, filho de Toutius, pedreiro, membro da tribo dos Carnutes, à deusa Sulis cumpriu voluntariamente e merecidamente seu voto

## ALTAR 1.5



Datação: 43 d.e.c. – 410 d.e.c.

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/147>>

Local onde foi encontrado: Na cisterna do “Cross Bath”, a 4 metros abaixo do nível da rua

Texto Original:

Dea[e ] Suli

[o]b s[alutem] sac(rum)

G(ai) Iav[oleni Sa]tur[n-]

[al]is [.. ]

[i]m[a]g[in]n(iferi) leg(ionis) II

Aug(ustae) L(ucius) Manius

Dionisias libe(r)t(us)

v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

Tradução:

À deusa Sulis, em nome do bem-estar de Gaius Javolenus Saturnalis, ... legionário da Segunda Legião Augusta, Lucius Manius Dionisias, seu libertado, cumpriu voluntariamente e merecidamente seu voto.

## ALTAR 1.6



Datação: 43 d.e.c. – 410 d.e.c

Local onde foi encontrado: Na sala de banhos quentes.

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/138>>

Texto Original:

Dea(e) Dia-

na(e) sacrati-

ssima(e) votu-

m solvit Vettius B[e-]

nignus lib(ertus)

Tradução:

À deusa Diana mais venerável, Vettius Benignus, um liberto, cumpriu seu voto.

## RELEVO 1.0



Relevo de Minerva.

Datação: não especificada.

Local onde foi encontrado: Grande Banho.

Descrição: A deusa, ricamente vestida, fica ereta em uma niche com topo em forma de frontão. Em sua cabeça, há um capacete, e em sua mão direita, ela segura uma lança, enquanto sua mão esquerda repousa sobre um escudo, sobre o qual pousa uma coruja. Sobre seu estômago, ela usa uma máscara de cabeça de Górgona.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> “The goddess, heavily draped, stands erect in a gable-topped niche. On her head is a helmet and in her right hand she holds a spear, whilst her left hand rests on a shield, upon which perches an owl. Across her stomach she wears a Gorgon's head mask”. (CUNLIFFE, 1969, p, 194).

## RELEVO 2.1



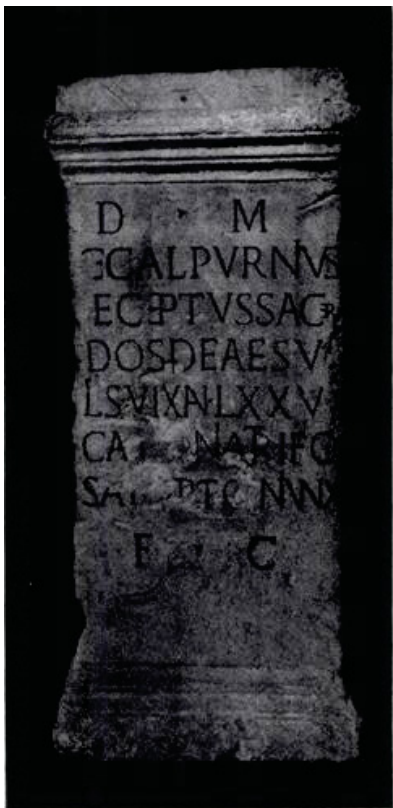
Datação: não especificado.

Local onde foi encontrado: não especificado.

Descrição: O deus, posicionado à direita, veste uma capa curta quadrada sobre os ombros; em sua cabeça, ele usa um capacete com chifres. Ele segura, em sua mão esquerda, um cetro que repousa sobre seu ombro esquerdo. A deusa também segura um cetro de maneira semelhante, mas ela é retratada ricamente vestida e sentada sobre um bloco. Na parte inferior do painel, abaixo dos pés das divindades, há três pequenas figuras vestidas com capas, que podem ser adoradores ou *genii cuculati*, e um animal que pode ser o sacrifício<sup>30</sup>.

30 “The god, standing on the right, wears a short squared cloak over his shoulders, on his head is a horned helmet. He holds, in his left hand, a sceptre which rests on his left shoulder. The goddess is also holding a sceptre in a similar way, but she is shown heavily draped and sitting on a block. At the bottom of the panel, below the feet of the deities, are three small cloaked figures, either worshippers or *genii cuculati*, and an animal which may be the sacrifice”. (CUNLIFFE, 1969, p, 194).

## LÁPIDE 3.0



Datação: Não especificada:

Local onde foi encontrado: Sydney Gardens (parque mais antigo da cidade de Bath, fica nordeste do complexo de banhos).

Disponível em: <https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/155>

Texto Original:

D(is) M(anibus)

G(aius) Calpurnius

[R]eceptus sacer-

dos deae Su-

lis vix(it) an(nos) LXXV

Calpurnia Trifo-

Tradução:

Aos espíritos dos falecidos; Gaius Calpurnius Receptus, sacerdote da deusa Sulis, viveu 75 anos; Calpurnia Trifosa, sua liberta (e) esposa, ergueu isso.

sa l[i]bert(a) coniunx	
------------------------	--

f(aciendum) c(uravit)	
-----------------------	--

## LÁPIDE 3.1



Datação: 43 d.e.c. - 410 d.e.c

Local onde foi encontrado: ao norte dos banhos, com uma urna cinerária.

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/156>>

Texto Original:

Iulius Vita-

lis fabricie(n)s-

is leg(ionis) XX V(aleriae) V(ictricis)

stipendior-

um IX an(n)or(um) XX-

IX natione Be-

lga ex col(l)egio

fabrice(nsium) elatu-

s h(ic) s(itus) e(st)

Tradução:

Júlio Vitalis, armeiro da Vigésima Legião Valéria Victrix, com 9 anos de serviço, aos 29 anos de idade, membro de uma tribo belga, com funeral às custas da Guilda dos Armeiros; ele repousa aqui.

## LÁPIDE 3.2



Datação: 43 d.e.c. - 410 d.e.c

Local onde foi encontrado: Na estrada de Londres

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/158>>

Texto Original:

Dis Manibus

M(arcus) Valerius M(arcus)

fil(ius) Latinus c(iuis) Eq(uester)

mil(es) leg(ionis) XX an(norum)

XXXV stipen(diorum) XX

h(ic) s(itus) e(st)

Tradução:

Aos espíritos dos falecidos; Marcus Valerius Latinus, filho de Marcus, cidadão de Equestris, soldado da Vigésima Legião, com 35 anos de idade, e 20 anos de serviço, está sepultado aqui.

## LAPIDE 3.3



Datação: 43 d.e.c. -410 d.e.c.

Local onde foi encontrado: Borough Walls. (muralhas do complexo de banhos)

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/163>>

Texto Original:

[.. ]

Rusoniae Avent[i-]

nae c(ivi) Mediomatr[ic(ae)]

annor(um) LVIII h(ic) s(ita) e(st); L(ucius)

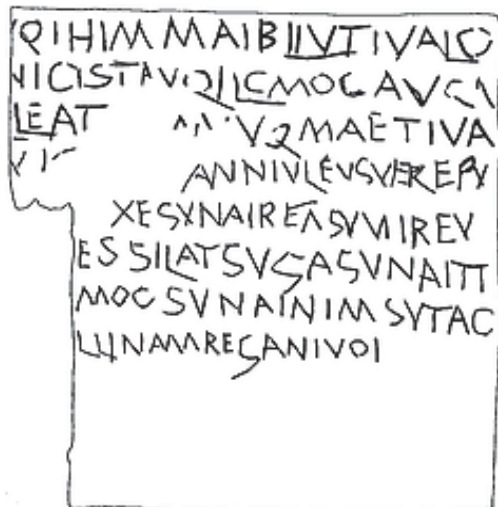
Ulpus Sestius

h(eres) f(aciendum) c(uravit)

Tradução:

Para Rusonia Aventina, uma membra da tribo dos Mediomatrici, com 58 anos de idade; ela repousa aqui; Lucius Ulpus Sestius, seu herdeiro, ergueu isso.

## DEFIXIONE 4.0



Datação: séculos II -IV d.e.c.

Local onde foi encontrado: Reservatório abaixo do King's Bath.

Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/154>>

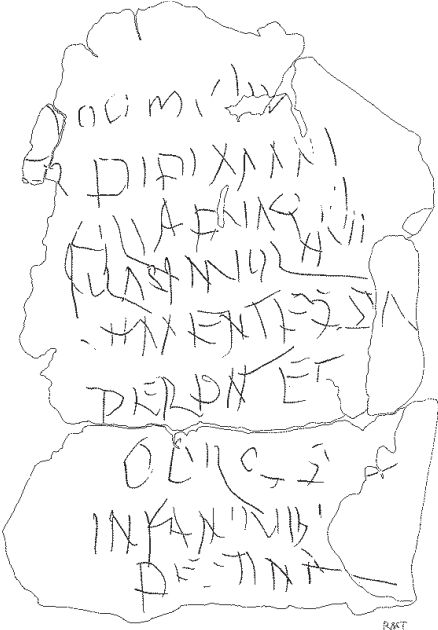
Texto Original:

Qu[i] mihi Vilbiam in[v-]  
 olavit sic liquat com[o](do) aqua  
 ell[...]- m[2-3]ta qui eam [invol-]  
 avit si Velvinna Exs-  
 upereus Verianus Se-  
 verinus A(u)gustalis Com-  
 itianus Catus Minianus  
 Germanill[a] Iovina

Tradução:

Que aquele que levou Vilbia de mim se torne tão líquido quanto água. (Que) ela, que devorou Vilbia de maneira obscena, fique muda, quer seja Velvinna, Exsupereus, Verianus, Severinus, A(u)gustalis, Comitianus, Catus, Minianus, Germanilla (ou) Jovina.

## DEFIXIONE 4.1

	TRANSCRIPT	RESTORED TEXT		
	].ocimeḡdis	[D]ocimeḡdis		
	]erdidimani	[p]erdididi(t) mani-		
	ciliaduaqui	cilia dua qui		
	illasinuolau	illas involavi(t)		
	5	utmentessua	5	ut mentes sua(s)
	perdn̄tet	perd[at] et		
	oculoṣsu[.]ṣ	oculoṣ su[o]ṣ		
	infan̄ubi	in fan̄ ubi		
	ḡestina	ḡestina(t)		

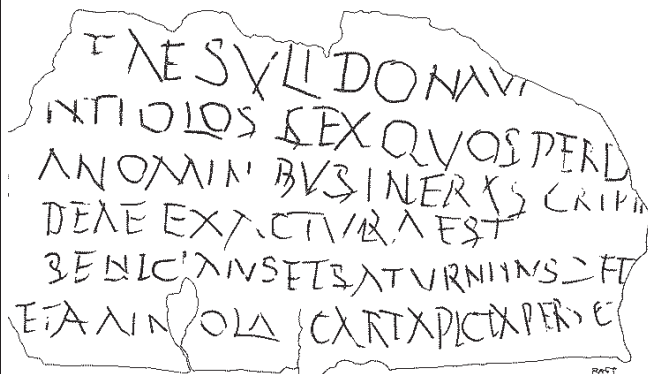
Datação: não informado.

Local onde foi encontrado: não informado.

Disponível: Tomlin, R. S. O. "The curse tablets." In: Cunliffe, B. (org.) The Temple of Sulis Minerva at Bath. Volume 2: The Finds from the Sacred Spring. Oxford: Oxford Univ Comm Archaeol, 1988b, p. 59-280.

Tradução: Docimedis perdeu duas luvas. (Ele pede) que (a pessoa) que as roubou perca a mente e os olhos no templo onde (ela) indicar.

## DEFIXIONE 4.2



## TRANSCRIPT

(a) [.]ęaesulidonau[i]  
 ntiolosşexquosperd[  
 anomin[.]businfrascript. [.  
 deaeexacturaest *vacat*  
 5 seniciaişsetsaturniņuşşęd[  
 etanņ[.]olacartapictaperşę[

## RESTORED TEXT

(a) [d]ęae Suli donavī [arge-]  
 ntiolos şex quos perd[idi]  
 a nomin[i]bus infrascript[is]  
 deae exactura est  
 5 Senicia(n)us et Saturniņus <şęd>  
 et Anņ[i]ola carta picta perşę[ripta]

Datação: não informada.

Tradução: Eu dei à deusa Sulis as seis moedas de prata que perdi. É para a deusa exigir (elas) dos nomes escritos abaixo: Senicianus e Saturninus e Anniola.

#### **4 DOIS POVOS E UMA BRETANHA: A DINÂMICA DE CONTATO ENTRE BRETÕES E ROMANOS A PARTIR DO TEMPLO DE SULIS MINERVA**

Ao examinar um templo, torna-se essencial investigar o culto ali praticado e como ele se desenvolveu na região. O templo de Sulis Minerva transcendeu sua mera condição de edifício romano construído durante um período de ocupação provincial; ele desempenhou um papel central na região sudoeste da Bretanha, quando a política romana estava sob ameaça de revoltas por parte dos nativos. Essa nova deusa pode ser interpretada não como um símbolo de supremacia romana, mas como um emblema da aliança e do acordo cultural e político que asseguraram a pacificação. Além de ser a morada da deusa, o templo também servia como um espaço fundamental de sociabilidade na comunidade, onde os cidadãos desfrutavam das águas termais.

As termas romanas, que se tornaram populares durante o Principado, eram locais de lazer e higiene nas grandes cidades e, segundo Antonio (2010, p.102), símbolos da *Romanitas*, proporcionando ao pesquisador oportunidades de explorar a identidade romana e o processo de dominação territorial, já que esses edifícios foram transformados, incorporados e hibridizados a partir dos aspectos culturais de onde foram erguidos (ANTONIO, p.103-104, 2010).

As múltiplas funções do templo podem ser identificadas nas fontes selecionadas para esta pesquisa. As fontes epigráficas encontradas nas dependências do templo, por exemplo, possuem uma conotação religiosa, por isso permitem explorar a relação da deusa e seu culto. Início, então, pelos seis altares escolhidos, pois compartilham uma característica que chamou minha atenção: a maioria das inscrições menciona a deusa como "Dea Sulli" (à deusa Sulis). Se a deusa oficialmente se chama Sulis Minerva, por que os altares, dedicados em agradecimento, mencionam apenas Sulis? Teria Minerva sido esquecida?

Já os dois relevos, por sua vez, são os únicos que representam a imagem da deusa. De acordo com a descrição de Cunliffe (1969), a deusa é retratada de acordo com o simbolismo romano, usando vestimentas e armas, como seria de se esperar de Minerva. Provavelmente, esses relevos faziam parte da ornamentação original do templo, que foi decorado e construído pelo governo romano local. Por outro lado, as inscrições nos altares e em outras fontes foram produzidas pelos próprios devotos da deusa, que eram pessoas comuns. Portanto, proponho analisar a dinâmica entre a religião "oficial" e "popular".

As lápides, terceira categoria de documentos a serem exploradas, permitem identificar a diversidade cultural presente na cidade de *Aquae Sulis*, que abrigava legionários de diferentes partes do Império, cada um trazendo suas próprias crenças, deuses e práticas mágicas. A magia também estava presente em *Aquae Sulis*, conforme identificado pelas *defixiones*, último grupo de documentos a serem discutidos, que indica que Sulis Minerva possuía poderes para além da cura.

Os pedidos à deusa podem ser interpretados como maldições ou solicitações de justiça. De qualquer forma, eram súplicas de pessoas que se sentiram prejudicadas e acreditavam que Sulis Minerva poderia ajudá-las. A existência desses poderes protetores levanta questões sobre o papel que uma divindade feminina poderia desempenhar, uma vez que o feminino é frequentemente associado à passividade. Os pedidos envolvem magias de vingança e, ao recorrer a Sulis Minerva, suscita uma discussão sobre porque roubos foram levados a uma divindade ao invés de serem resolvidos pela justiça. Teria isso a ver com uma suposta dualidade do feminino na sociedade romano-bretã? Seria uma separação dos aspectos medicinais de Sulis e da justiça de Minerva?

Finalmente, neste terceiro capítulo, com o objetivo de abordar essas questões, exploro o vasto domínio da religião e do simbolismo e seu papel crucial na construção de uma compreensão mais profunda das práticas religiosas e do simbolismo intrínseco ao culto de Sulis Minerva. Começando com a abordagem da representação da própria deusa em relevos e a conexão de sua imagem ao papel da mulher na sociedade romana a partir da hibridização da deusa no primeiro tópico. Será aprofundado no segundo tópico a presença militar como evidente característica da cidade de *Aquae Sulis* e a pluralidade da população local que cultuava a deusa. Em seguida, será explorado como se dava a dinâmica religiosa dessa população com a divindade, evidenciando o diálogo e finalidades dos pedidos de intervenção da deusa na vida cotidiana.

#### 4.1 UMA DEUSA HIBRIDIZADA

A fim de compreender o papel e a significância de Sulis Minerva na Bretanha-romana, é necessário explorar os contextos religiosos e culturais responsáveis por fundirem as duas deusas em questão. Como já explorado no capítulo primeiro, evidências sugerem que o culto a Sulis existia antes da chegada da influência romana na região e que a deusa foi um

chamariz para Roma conquistar a região. Mesmo que a maioria das referências a Sulis esteja ligada à cura, a proteção e aspectos maternais que se assemelham a deusa Minerva e, portanto, facilitou a interpretativo entre as duas. Neste tópico será aprofundado as origens de Minerva e sua importância para os romanos, e como Sulis Minerva se tornou uma deusa hibridizada na Bretanha-romana.

A origem de Minerva pode ser encontrada na obra *Metamorfoses* de Ovídio que narra o mito de Minerva a partir do seu nascimento. Ovídio conta que, certa vez Júpiter, o supremo deus, buscou orientação de um oráculo sobre o destino de seu próximo filho. O oráculo profetizou que Júpiter teria dois herdeiros: um de grande poder e nobreza, e outro que conspiraria contra ele. Para evitar tal destino, Júpiter decidiu transformar sua esposa grávida em uma mosca e a engoliu. Contudo, ela deu à luz mesmo assim, dentro do próprio deus. Sofrendo intensas dores de cabeça, Júpiter solicitou a ajuda de Vulcano, o deus do fogo, para aliviar seu tormento. Ao partir sua cabeça, nasceu Minerva, já adulta, armada e preparada para a guerra. Assim, Minerva foi consagrada como a deusa da estratégia militar, da sabedoria, das artes e da justiça.

Minerva é associada como sendo o equivalente romano da deusa grega Atena e é frequente a menção da mesma história de origem para as duas. Não entrarei aqui na discussão sobre a correção desse paralelo, pois os panteões romano e grego compartilham numerosas semelhanças, resultado de séculos de assimilação de cultos religioso. De qualquer forma, Minerva é reverenciada como uma deusa guerreira pelos romanos, servindo como contraponto ao deus Marte, pois enquanto Marte personifica a luta e a guerra como a arte do combate, Minerva é associada à estratégia. Sua abordagem para derrotar o inimigo não se baseia na força bruta, mas sim na inteligência e na astúcia. Considerando o Hibridismo Cultural da Bretanha-romana, fica claro a compreensão do motivo dessa deusa ser escolhida como protetora de *Acque Sulis*, que como mencionado no capítulo anterior, foi um polo religioso e militar.

Na bibliografia arqueológica de Bath, é incomum menção a imagens da Deusa Sulis Minerva, as que aparecerem estão selecionadas no catálogo fontes -RELEVO 2 e RELEVO 2.1 - que dão um panorama de como a deusa era representada. Nas duas imagens, há a semelhança da Deusa vestindo uma toga romana, a base de seu traje, adornada com equipamentos militares, como capacete, escudo, lança e uma espécie de ombreira imitando uma armadura, o que destaca o papel protetor da deusa. A distinção entre os relevos reside no fato de que, na primeira imagem, a deusa está sozinha, de pé em uma posição quase

onipotente, como se estivesse pronta para o combate se necessário. Já na segunda imagem, ela é acompanhada por uma figura masculina, um deus também com adornos militares, posicionado ao seu lado. Nessa segunda representação, a deusa está sentada, com um cetro descansando em seu ombro esquerdo, e os detalhes das vestimentas são menos evidentes no entalhe.

A vestimenta sempre foi uma característica distintiva dos romanos, assim como de outras culturas, sendo usada para expressar diferenças de classe social e moldar subjetividades de forma visível. No entanto, a vestimenta é apenas um elemento dentro de um conjunto de normas que podem definir grupos sociais. O que é denominado de moda na contemporaneidade é um fenômeno cultural complexo que engloba não apenas o vestuário, mas também comportamentos, estilos, preferências e tendências adotadas por grupos específicos em momentos específicos. A moda reflete as mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais de uma sociedade de acordo com cada período histórico e localidade. Além de ser uma expressão tanto individual quanto coletiva, a moda desempenha um papel dinâmico na formação da identidade pessoal e na comunicação visual (DEBOM, 2018, p. 8-10), e não seria diferente na Antiguidade, se considerarmos que as vestimentas expressavam papéis sociais e de gênero.

Como mencionado por Isbaes (2022), ao discutir sobre as representações do corpo feminino em Pompeia, a vestimenta é umas das características mais marcantes quando identificamos as Matronas e as relacionamos ao conceito de *pudicitia*, evocado por meio das vestimentas amplas que cobrem o corpo e expressões sóbrias, que configurariam a dignidade matronal esperada na sociedade romana. E Sulis Minerva é representada nos relevos com essas vestes matronais, que está diretamente associado ao papel que o feminino precisava performar naquela sociedade romana, o de mãe.

Antes do Principado romano, as mulheres estavam sob tutela agnática, o que as mantinha afastadas da vida pública e política. Com o interesse do Principado na família, o Direito Familiar foi incorporado ao Direito Privado, levando à abolição da tutela. As leis Júlias reduziram os poderes do *Paterfamilias* ao promover a procriação e o casamento, especialmente beneficiando mulheres casadas e com filhos, conferindo-lhes controle sobre o casamento e garantindo o *Ius Lieberorum* após a terceira gravidez. O número de filhos passou a influenciar a entrada de homens na Magistratura, estabelecendo uma idade menor para isso. A definição de uma Matrona dependia da definição de uma não-matrona, ou seja, uma mulher imoral, categorias reforçadas pelas leis, especialmente em relação ao adultério e estupro, que

determinavam quais mulheres deveriam ser respeitadas, as que se adequavam ao casamento e eram recatadas. O status da mulher, não do homem, era crucial para determinar o adultério.

As mudanças mais significativas são as leis de natalidade e de adultério, que tinham como finalidade garantir o que o pilar moral romano, a família, prevalecesse. Augusto percebeu que as leis deveriam focar na natalidade e não na mortalidade, ou seja, geralmente há leis de incentivo ou que garantem estabilidade e longevidade como plano de aposentaria por exemplo, porém a baixa considerável de nascimentos estava ameaçando a garantia de um império longínquo. Para que isso ocorresse com maior êxito, as normativas voltaram-se às mulheres, das quais eram detentoras da capacidade de gerar filhos e, assim, garantir a continuação da *Romanitas* e do Império. (TABORDA, FLORES, 2018, p. 1577). Este cenário gera uma mudança considerável na tratativa das mulheres daquele período, que se transformaram nas responsáveis por toda a estrutura social romana no papel da Matrona.

Durante a dinastia Júlio-Claudiana, as matronas desempenharam papéis importantes no Império e foram frequentemente alvo de poetas, alguns críticos ao regime do Principado, que as retratavam como influentes. Embora não ocupassem cargos políticos diretamente, usavam suas conexões familiares para influenciar a política e competiam pela sucessão imperial de seus filhos (RODRIGUES, 2008,). Agripina Menor, esposa de Cláudio foi uma dessas Augustas incluídas no jogo político pelos autores, ela era neta, filha e esposa de Imperador e mãe do futuro imperador, isso concedeu a ela, influência política, e é apontada inclusive por ser a responsável por fazer de Nero, um imperador tanto nos escritos quanto em esculturas, como é o caso do Sebasteion de Aphrodisias, um grande templo na Cária (Ásia Menor), dedicado a Afrodite a aos imperadores, onde há um relevo retratando Agripina coroando Nero com louros.

A função da mulher romana, personificada pela matrona, era principalmente servir como um modelo do ideal esperado pela sociedade. No entanto, compreender plenamente como isso se refletia na prática é difícil, dado o viés das fontes documentais da época, predominantemente escritas por homens. A exaltação da mulher como um símbolo cultural também teve impacto na religião, como evidenciado pela escolha de Minerva para ser associada a Sulis. Embora Minerva possua uma conotação militar, ela também representa os valores morais romanos naquela região, refletindo o papel das mulheres como guardiãs desses valores. Uma parte crucial do mito de Minerva é seu nascimento sem “mãe”, mas essencialmente da figura masculina de Júpiter evocando uma pureza da moral masculina

vigente na cultura romana, uma deusa feminina “perfeita” por portar as características mais importantes daquela sociedade, tudo o que se esperava de uma matrona.

Minerva era tradicionalmente ligada à virgindade, simbolizando sua pureza imaculada e integridade. Embora não seja comum associá-la diretamente à maternidade no sentido literal, ela é vista como uma protetora feroz. Enquanto os mitos romanos e gregos frequentemente se entrelaçam, no caso de Minerva, sua ascendência não é especificamente mencionada, ao contrário da versão grega no qual sua mãe é Métis, a titânide da sabedoria. Isso resulta na associação de Minerva não apenas com Atena, mas também com Métis, como uma figura materna imaculada e guerreira, personificando a idealização das matronas romanas.

Sulis Minerva quando visualmente representada, era uma deusa romana, prevalecendo os simbolismos de Minerva, e das matronas. Além das vestes, nos relevos 2.0 e 2.1, empunha uma lança e escudo, na região de sua barrida, há uma imagem que Cunliffe (1969) atribuiu como sendo uma máscara de cabeça de górgona, presente na mitologia de Minerva como a Medusa que adorna seu escudo, assim como a coruja que repousa animal relacionado a sabedoria de minerva. A górgona também é encontrada no frontão de entrada do templo, como descrito no segundo capítulo.

É notável que no Relevo 2.0 quando a deusa é retratada sozinha, suas armas a acompanham, mas no Relevo 2.1 onde está acompanhada de um Deus, usa apenas um cetro, tal qual um rei e uma rainha consorte, ou como uma matrona e um *Pater familias*. O deus aqui apresentado possui uma característica bem peculiar, um capacete de chifres.

Erroneamente, a cultura popular associa o capacete com chifre como parte da armadura de guerra que os povos celtas usavam, no entanto os poucos achados arqueológicos de capacetes com adornos cônicos que remeteriam a chifres, possivelmente eram utilizados para fins cerimoniais, indicando a simbologia do deus celta Cernunnos (LANGER, 2021, p. 221-222). Essa representação pode ser encontrada em toda Bretanha, como vestígios dos celtas insulares, ou seja, dos nativos bretões:

Imagens de divindades com chifres provavelmente não apontam para uma divindade específica, ao contrário de Cernunnos, cuja imagem era consistente. Os chifres parecem ter sido usados para aumentar o simbolismo de qualquer papel que um deus já possuía; assim, encontramos chifres adornando figuras com atributos multifacetados. Eles podem ser usados pelo Mercúrio celta, por um deus da guerra ou por uma divindade das florestas, da vegetação e da caça. Sozinhos, os chifres parecem simbolizar fertilidade e virilidade (qualidades vistas especialmente em touros e carneiros, cujos chifres são mais frequentemente adotados para imagens antropomórficas), combinadas com agressão, ferocidade e a capacidade de infligir dor. Portanto, é apropriado que as divindades que às vezes carregam chifres sejam frequentemente deuses da prosperidade e da natureza ou deuses da guerra (GREEN, 2004, p. 96)<sup>31</sup>

Miranda Green (2004), ao descrever o deus chifrudo, defende que a iconografias desse tipo são comuns na região do Norte da Bretanha, durante o período romano-bretão. A associação com esses chifres se daria devido a animais que os usariam para combate, para a agressão, o deus chifrudo seria então um guerreiro poderoso, frequentemente adornado com armas lanças, escudos e capa. Deuses assim eram comuns entre os Brigantes que ocupavam o norte do território bretão.

A interpretação do significado dos chifres varia, podendo ser associada à guerra, prosperidade, natureza ou simbolismo animal. Alguns deuses são representados apenas com a cabeça, muitas vezes com chifres de carneiro, sugerindo uma conexão com a fertilidade e a época de acasalamento. No entanto, também há menção a representações de deuses com chifres sem atributos distintivos, deixando sua função precisa ambígua. Essas representações fornecem insights sobre a complexidade da mitologia e religião dos povos célticos na Grã-Bretanha durante esse período histórico. Segundo Green (2004, p. 97), “deuses com chifres podem estar associados à imagem de prosperidade do Mercúrio Celta, e aqui ocasionalmente há uma interessante ambiguidade na iconografia, que pode ser deliberada”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Images of deities with horns probably do not point to any one specific divinity, unlike Cernunnos whose image was consistent. Horns seem to have been used to increase the symbolism of whatever role a god already possessed; thus we find horns adorning figures with multifarious attributes. They may be worn by the Celtic Mercury, by a war-god, or a woodland deity of vegetation and hunting. Taken by themselves, horns seem to have symbolized fertility and virility (qualities seen especially in bulls and rams, whose horns are most frequently adopted for anthropomorphic images), combined with aggression, ferocity, and the ability to inflict pain. So it is appropriate that the divinities who sometimes bear horns are often either gods of prosperity and nature or are war-deities (GREEN, 2004, p. 96)

<sup>32</sup> Horned gods may be associated with the prosperity imagery of the Celtic Mercury, and here there is occasionally an interesting ambiguity in the iconography, which may be deliberate” (GREEN, 2004, p. 97).

Um exemplo da riqueza e complexidade nas iconografias romano-célticas é a presença comum de Marte, além de Mercúrio. Marte, tradicionalmente associado ao papel militar, também é venerado por suas associações com a cura e a proteção contra doenças, como evidenciado pelo epíteto de Marte Lenus. A representação de Marte Lenus muitas vezes o mostra como uma figura trifronte, com barbas encaracoladas e cabelos, dos quais emergem dois pequenos chifres ou barbatanas, atributos que podem ser comparados a Cernunnos. Para os celtas continentais, Cernunnos frequentemente é retratado com uma natureza tricéfala, sugerindo um domínio sobre múltiplos poderes. Embora a imagem de um deus tricéfalo possa ser associada a conceitos como trindade divina e domínio sobre diferentes esferas, é importante notar que essa característica é mais comumente relacionada à capacidade curativa de Mercúrio. Isso exemplifica a complexidade e a variedade de representações e atribuições de poder a um único deus romano, bem como as inúmeras possibilidades de associações sincréticas que os deuses nativos experimentaram (BINA, 2008 p. 2-6).

Há outro exemplo em Vichy, cidade romana na França, no qual Marte Vorocius é retratado como um guerreiro com capacete e escudo em uma representação em cerâmica, apesar de seu papel como patrono de um santuário de nascente curativa. Essa dualidade entre a imagem guerreira e a função curativa é notável. Além disso, há menção ao simbolismo associado a esses deuses curadores, como a presença de uma serpente cornuda, uma criatura associada à cura e ao bem-estar. Também é destacado o patrocínio especial de Marte às pessoas com aflições oculares, exemplificado por representações de Marte com figuras como corvos e cães, que têm significados simbólicos de visão e cura em várias culturas (GREEN, 2004, p.98-99). Este simbolismo nos serve melhor quando reparamos no Relevô 2.1 onde há um animal que repousa aos pés dos deuses, indicado por Cunliffe (1969) como um possível sacrifício, porém há a possibilidade de ser um cão, animal atribuído ao deus Marte.

Nas representações dessas divindades, como Minerva e Marte Lenus, observa-se uma combinação de características guerreiras e curativas, destacando a dualidade de funções desses deuses na sociedade romana. Essas representações oferecem *insights* valiosos sobre a intricada religião e cultura romano-céltica, revelando uma diversidade de associações e simbolismos presentes na iconografia da época.

Se esses relevos nos fazem refletir sobre as divindades e suas complexas relações e diferentes símbolos que expressam, na sequência o foco de análise será expandido para a população. Neste sentido, utilizando outra categoria de documentação de nosso catálogo, os altares e as lápides que evidenciam a presença das legiões na cidade, será tecida considerações

sobre a composição da população de *Aquae Sulis* e como sua intrincada diversidade influenciou e construiu o culto local a *Sulis Minerva*.

#### 4.2 A POPULAÇÃO FAZ A CIDADE: OS MILITARES E OS COMUNS DE *AQUAE SULIS*.

As representações iconográficas oferecem uma perspectiva fascinante da religião e cultura romano-bretã com diversidade de simbolismo, como visto nos relevos, é possível refletir sobre as divindades e o contexto social do feminino em *Aquae Sulis*. Neste tópico será apresentado o masculino naquela sociedade representado por lápides de soldados do exército romano que lá viveram. Este capítulo revela a interação entre os conquistadores romanos e os povos locais, mostrando como a adaptação e fusão de culturas enriqueceram a vida religiosa e social da Bretanha romana e como a diversidade populacional, moldada pela presença das legiões, influenciou o culto local a *Sulis Minerva*.

Sabemos, como já exposto, que a anexação da Bretanha por Cláudio visava consolidar sua imagem como imperador após o reinado problemático de Calígula. Utilizando o conhecimento prévio sobre a região e alianças estratégicas com elites locais, Roma garantiu a estabilidade e segurança nas áreas recém-conquistadas. As legiões romanas desempenharam um papel crucial na comunicação e proteção dos assentamentos, reforçando a autoridade romana. Essas ações facilitaram a integração definitiva dos territórios à província romana.

O recrutamento para as legiões romanas era realizado por meio de várias práticas, como a conscrição obrigatória, voluntariado, recrutamento entre povos aliados e concessão de cidadania romana como recompensa pelo serviço militar. Inicialmente, durante a República Romana, os soldados eram recrutados entre os cidadãos romanos que possuíam propriedade e eram chamados para o serviço militar obrigatório como um serviço cívico e dever para com a República. Durante o período imperial, o recrutamento para as legiões romanas se tornou mais diversificado contando também com não cidadãos, incluindo povos conquistados e povos de regiões fora do Império Romano abrangendo Itália, Gália, Hispânia, África, e outras províncias. Esses recrutas não cidadãos eram conhecidos como "auxiliares" e desempenhavam papéis importantes nas legiões, muitas vezes atuando como infantaria leve, cavalaria ou em outras funções especializadas (GOLDSWORTHY, 2016, p. 327-407).

Neste período inicial, os únicos 'romanos' na área seriam o exército (e alguns seguidores de acampamento e comerciantes). Mas esses não eram romanos de Roma ou do Lácio. Os legionários que conhecemos, todos cidadãos romanos por definição, vieram de Forum Julii (Fréjus na Provença), Equestris (Nyon na Suíça) e Nicópolis, e um deles pode ter sido um recruta local. Os auxiliares eram espanhóis, gauleses (da atual França) e de origem desconhecida. Os auxiliares ganhavam sua cidadania após completar 20 anos (mais ou menos), mas alguns regimentos distintos conferiam cidadania ao se alistar (DAVENPORT, 2021, p. 43)<sup>33</sup>

Esta diversidade de origens entre os soldados romanos, combinada com a qualidade e o treinamento rigoroso dos legionários e auxiliares, permitiu que Roma reforçasse sua autoridade e assegurasse a integração das novas províncias com a promessa da cidadania como recompensa ao serviço militar. A presença romana, na Bretanha ocupada, se deu, majoritariamente, em forma de legiões. Segundo Davenport (2021, p.42), essas tomaram a região influenciando na administração local para garantir a estabilidade nas áreas recém conquistadas, por meio da segurança e comunicações entre os assentamentos a fim de reforçar a autoridade romana. Com isso era indispensável a qualidade de bons soldados para desempenhar essas funções.

Roma tinha uma reputação a zelar, por isso em campanhas de grande importância selecionava os melhores soldados, aqueles com mais anos de serviços e vitórias no currículo. Neste sentido, a maior parte da expedição para invadir a Bretanha era composta pela *Legio II Augusta* sob o comando de Vespasiano (GOLDSWORTHY, 2016, p. 347) responsável pelo primeiro contato de dominação da região e a *Legio XX Valeria Victrix* que desempenhou um papel mais permanente atuando na administração dos interesses romanos ali (DAVENPORT, 2021, p.43). Na documentação selecionada, é possível identificar que a *Legio II Augusta* se fez presente também em *Aquae Sulis* e um dos seus legionários é mencionado no Altar 1.4, escrito por um liberto que pede a Deusa proteção ao soldado. O autor da inscrição, Lucius Manius Dionisias, deixa claro que é um liberto do soldado Gaius Javolenus Saturnalis. É

---

<sup>33</sup> In this early period the only 'Romans' in the area would have been the army (and some camp followers and traders). But these were not Romans from Rome or Latium. The legionaries that we know of, all Roman citizens by definition, came from Forum Julii (Fréjus in Provence), Equestris (Nyon in Switzerland) and Nicopolis and one may just have been a local recruit. The auxiliaries were Spanish, Gaulish (from modern day France) and of no known origin. Auxiliaries gained their citizenship after completing 20 years (more or less) but some distinguished regiments conferred citizenship on joining (DAVENPORT, 2021, pag.43)

difícil afirmar se é Lucius é um nativo da região ou apenas acompanhou o soldado até lá, mas o interessante é que na inscrição se refere a deusa como Sulis apenas, num tom de reconhecimento a deidade bretã ali cultuada antes da ocupação romana. Seja como for, o altar indica um aspecto interessante do Principado romano, vidas de escravizados e soldados estavam entrelaçadas, desde a época de Augusto quando iniciou a prática de compra de soldados que receberiam cidadania romana após cumprirem serviço militar (GOLDSWORTHY, 2016, p. 294). Mesmo que se possa argumentar que a dinâmica entre os soldados e seus escravos fossem marcadas por humilhação e opressão, há registros, como o do festival de Saturnalia, como aponta Hingley (2022 p. 195-196), no qual os escravos podiam inverter o papel com seus mestres durante as celebrações religiosas. Por fim, vale notar que há também indícios que havia letramento entre escravos e libertos e muitos poderiam juntar dinheiro, podendo escrever de próprio punho ou pagar pelo altar, como o caso de Lucius

Outra legião bastante evidente em *Aquae Sulis* é a Sexta Legião *Victrix* como mencionado nos altares 1.2 e 1.3, exemplos de libertos pedindo proteção a deusa Sulis para seus antigos senhores. *A VI Legio Victrix* de acordo com Collins (2010, p. 142-143), foi uma legião muito importante para a consolidação para Roma, foi responsável pela ascensão de Galba na Hispânia e atuou também na Germânia, chegando na Britânia em cerca de 122 d.e.c onde permaneceu por quase trezentos anos, sendo a última legião a deixar a região no século IV d.e.c.

Se os alterares indicam relações entre soldados, escravizados e libertos, as lápides encontradas no templo não só detalham mais as origens dos homens que compunham as legiões, como também mulheres que por ali estavam. A 3.2, por exemplo, refere-se a um soldado de Equestris (cidade da Gália) Marcus Valerius Latinus, provavelmente um auxiliar que após o período de serviço esperado tornou-se cidadão romano. Testemunho de que as regras de serviço militar eram seguidas de forma adequada na região está na lápide 3.1 de Julio Vitalis, que faleceu com apenas 9 anos de serviços militar, sendo assim foi referido na inscrição apenas como “membro de uma tribo Belga”. Ainda na mesma lápide, há referência sobre o funeral de Vitalis ser financiado pela “Guilda dos Armeiros”. Tipo de organização muito comum na Roma Antiga, as guildas eram formadas por trabalhadores que tinham o objetivo de proteger seus interesses, apoiar seus membros e regulamentar suas profissões, essas organizações também eram chamadas de associações de ofício ou *Collegia*, que não compartilhavam interesses econômicos, mas sim apoio diversos entre seus membros, inclusive para que pudessem ter funeral adequado: “mais razoável a encararmos como

associações de amizade ou de benefício mútuo, com fins limitados, pois proporcionavam aos seus membros pouco mais que funerais e alguns jantares coletivos ocasionais.”(PAULA, 1966, p.8) Paula (1966) argumenta que as associações de ofício no período da República estavam conectadas a fins religiosos, especialmente à Minerva, pois a deusa também é associada ao trabalho manual. Ainda que a documentação apresentada seja de um período posterior a República romana, não deixa de ser significativo a lápide ser depositada dentro do templo de Sulis Minerva, possivelmente evocando a simbologia da guerra e trabalhos manuais presentes na figura da deusa, visto que *Julio Vitalis* foi um armeiro, membro da guilda.

A diversidade de origens dos soldados nas legiões romanas refletia a expansão do Império e em *Aquae Sulis* é somado com o grande número de visitantes as fontes de Sulis que transformou a cidade em um grande caldeirão cultural. A arqueologia oferece valiosas perspectivas sobre as interações e conexões entre soldados e bretões. Por meio de escavações, descobertas de artefatos, estruturas arquitetônicas e inscrições, os arqueólogos conseguiram reconstruir aspectos das relações entre esses dois grupos. Os soldados romanos estacionados na Britânia, incluindo em áreas como *Aquae Sulis*, interagiam com os bretões em vários níveis. Essas interações muitas vezes envolviam atividades comerciais, sociais e culturais, com os soldados romanos adquirindo bens e serviços dos bretões locais e participando de trocas culturais e, também, influenciando a economia local, pois os bretões podiam se beneficiar economicamente fornecendo alimentos, mercadorias e serviços aos soldados romanos estacionados na região, o que criava oportunidades comerciais para os habitantes locais. (DAVENPORT, 2021, pag. 190)

Com o aumento desse comércio, ficaram comuns os assentamentos onde se praticava essas interações, eles eram habitados por uma variedade de pessoas atraídas pelo comércio com a guarnição militar, promoviam a interação entre os habitantes locais e os soldados romanos, estimulando a cooperação e integração étnica na região. Hingley (2022) destaca a presença de mulheres, crianças nos assentamentos extramuros dentro dos fortes romanos, conforme revelado por descobertas arqueológicas em Vindolanda, para o autor a existência desses assentamentos sugere um esforço dos comandantes romanos em estabelecer estabilidade ao longo das fronteiras, enquanto a interação econômica e social entre romanos e locais contribuía para o progresso das áreas de interesse na Bretanha.

A presença feminina também pode ser encontrada em Bath por meio de inscrições com nomes de mulheres que fornecem informações valiosas, como é o caso da Lápide 3.3 pertencente a Rusonia Aventina uma mulher da região de Mediomatrici (ou Metz, Gália) que

faleceu em *Aquae Sulis* aos 58 anos. Sua memória foi honrada por seu herdeiro, indicando sua possível residência na cidade ou uma forte conexão com o templo, sendo possivelmente uma devota da Deusa Sulis Minerva, visto que a lápide foi encontrada nos complexos de banhos. “Por outro lado, ela pode ter sido uma viúva rica, trazida para Bath com seu marido” (DAVENPORT, 2021, pag.190).

Outra mulher bastante conhecida nas inscrições de lápides de *Aquae Sulis* é Calpurnia Trifosa, esposa do sacerdote da deusa, que encomendou a Lápide 3.0 para ele. Calpurnius casou-se com Calpurnia, que era sua escrava, a libertou e deu a ela seu próprio nome. A qualidade da inscrição na lápide de Calpurnius é uma das melhores entre as inscrições de *Aquae Sulis*, esse destaque evidencia a relevância e prestígio de Calpurnia Trifosa na comunidade, revelando também a notável prosperidade e influência de seu marido, Calpurnius. (DAVENPORT, 2021, p.190)

A partir destes exemplos aqui analisados, destaco, por fim um elemento que considero importante: inscrições funerárias são vitais para a arqueologia, particularmente em locais como Bath, durante a era romana por trazerem uma série de informações cotidianas para pesquisadores interessados em diferentes âmbitos da interação social e de gênero. Por meio delas nos defrontamos com informações históricas e culturais que variam desde o nome, títulos, datas e eventos que ajudam os arqueólogos e os historiadores a reconstituir o passado. Além disso, como nos casos discutidos, é possível se aproximar das unidades militares identificando e fornecendo informações sobre a base romana em áreas específicas. Dentro desta perspectiva mais ampla, as inscrições são muito relevantes não apenas por preservarem a memória dos mortos, mas também para a datação precisa de sítios arqueológicos e a compreensão mais clara da cronologia dos eventos históricos, porque muitas vezes trazem datas de morte e referências temporais. Também revelam relações sociais e familiares dos soldados, levando a uma compreensão mais profunda das estruturas sociais e dos relacionamentos interpessoais, são, portanto, uma fonte rica de informações que desempenham um papel vital em nossa compreensão da história e da cultura de uma região.

Como tais lápides estavam no templo de Sulis Minerva, é possível inferir que o templo em si não foi apenas um local religioso ou uma casa de banhos, mas sim um local de múltiplas interações que se converteu em um sítio arqueológico com fontes importantíssimas para o estudo do romano comum, aquele que participa da vida cotidiana: os militares responsáveis pelo bom ordenamento social; o sacerdócio a deusa protetora; e as mulheres, que aparecem como protagonistas nas inscrições, nos aproximando do feminino que fazia parte

daquele mundo, um feminino além da deusa, que mesmo sendo em forma de uma ex-escrava, ou uma esposa, era uma parte essencial da dinâmica social e da história que quando escrita no papel, as exclui. O templo era, portanto, um local multifuncional, construído para a população usufruí-lo como local comum, onde se podia tomar um banho, pedir graças ou vingança. No tópico a seguir será explorado a prática de magia, que no templo de Sulis Minerva estava relacionado a pedido de intervenção da deusa em questões de justiça por crimes, presentes em *defixiones*.

### 4.3 O CULTO A JUSTIÇA.

Iniciamos o capítulo comentando sobre as poucas representações de Sulis Minerva que chegou até nós e sua relação com aspectos sociais do contexto feminino que expressam. Logo em seguida, a partir de outros elementos do templo, as lápides e os altares, foi possível trazer à tona algumas das pessoas, de diferentes origens étnicas e contextos sociais que por lá passaram. Neste último item gostaria de me dedicar ao culto à deusa. A partir das fontes selecionadas, as *defixiones*, o tema da magia passou a me interessar. De forma geral, sabe-se que a religiosidade na Antiguidade envolvia crenças, divindades e rituais, sendo estes últimos fundamentais para transformar a realidade por meio da manipulação de energias invisíveis, denominadas magia. Esta prática, exercida por sacerdotes, xamãs, magos e bruxas, utilizava forças sobrenaturais para interferir na vida das pessoas. A magia, presente em todas as sociedades antigas com religiões definidas, era um fenômeno sociocultural com impactos políticos e econômicos. Embora difícil de datar, a origem dessa prática está ligada a rituais que criam um ambiente propício para acessar e utilizar energias sobrenaturais e divindades.

A relação entre magia e divindades é complexa, pois os rituais mágicos devem ser direcionados a uma divindade específica, que pode ou não atender aos desejos de quem os realiza. Edmond Rochedieu (1983) explora essa relação ao analisar as práticas de magia e seus significados nos rituais de sacrifício desde o Império Babilônico, argumentando que a magia é o oposto da fé, que se baseia na devoção e confiança nas divindades. Para Rochedieu (1983), a magia se mantém nas crenças pela submissão dos deuses e seus poderes à vontade humana.

[...] enquanto nos mantemos no plano religioso, o homem suplica, o homem roga, o homem sacrifica, mas não constrange a divindade a obedecer-lhe. A mentalidade da magia é inteiramente diferente; para aquele que acredita verdadeiramente no valor dos seus processos mágicos, estes entregam a divindade nas suas mãos. (ROCHEDIEU 1983, p.26)

Os "processos mágicos" citados pelo autor referem-se à manutenção da divindade por meio do culto, traduzido nos rituais de sacrifício. Esses rituais envolvem um ato de dar e receber, estabelecendo um laço entre o doador e a divindade. Dar algo à divindade resulta na continuidade da energia de doação, que será retribuída a quem fez o voto. Rochedieu (1983) ressalta que isso não deve ser visto como uma transação comercial, mas como uma dádiva que cria uma corrente contínua de reciprocidade entre o doador e o receptor. Esse voto é uma dádiva que exige outra em retorno, ampliando as energias envolvidas.

Mais recentemente, em seu estudo intitulado *A Religião na Urbs* (2006), Claudia Beltrão Rosa comenta sobre os sacerdotes adivinhos, ou arúspices, que interpretavam sinais dos deuses em rituais de sacrifício animal, com o objetivo de se fazer a vontade dos deuses corretamente e manter uma boa relação com eles. Em *Aquae Sulis* essa prática também acontecia, visto que o Altar 1.0 apresentado no capítulo anterior, foi produzido por um adivinho, Lucius Marcius Menor, como presente a deusa Sulis. Em *Aquae Sulis*, a prática dos arúspices como Lucius Marcius Menor, exemplifica a responsabilidade dos sacerdotes romanos em manter a observância correta das tradições e rituais religiosos, essencial para a vida pública e privada permeada pela religião.

Os sacerdotes romanos, não tinham apenas a responsabilidade de zelar pelo templo, mas eram eles que garantiam que as tradições e rituais religiosos fossem praticadas corretamente na sociedade romana onde a vida pública e privada era permeada pela religião, sendo as figuras de autoridade nas cidades capazes de executar a magia cerimonial.

Uma combinação de excessivo ritualismo e seu domínio por colégios sacerdotais, cujo propósito principal seria a fixação e a repetição das ações rituais, conduziria todas as negociações com os habitantes do mundo divino, cujo favor podia assegurar aos romanos o sucesso na guerra e na paz. (ROSA, 2006, pag.139)

Eliade (1979) já caracterizou a magia como um meio de conexão entre dois mundos por meio da especialização intensa da prática religiosa que media essa relação. Ele enfatiza, também, o papel crucial do simbolismo na formação da religião, pois representações e imagens comunicam ideias que constroem um imaginário consistente do sagrado. Segundo Jung (2008, p.20), os símbolos transcendem seus significados imediatos, substituindo descrições detalhadas por representações simplificadas que facilitam a comunicação entre o divino e o mortal no contexto religioso.

O simbolismo é o responsável pela “comunicação” entre o divino e o mortal, e desse modo, sacrifícios surgem como a conexão do símbolo com a magia ritual. Em suas diversas formas, os sacrifícios eram realizados para acessar divindades e forças sobrenaturais (ROSA, 2006, pag. 131). Na Bretanha-romana, o sacrifício de oferendas era comum e, a qualidade do sacrifício influenciava diretamente a benevolência das divindades e a realização dos pedidos. Esses atos serviam para fortalecer as energias e poderes das divindades por meio de "presentes" (DAVENPORT, 2021, pag. 82). O sacrifício de propiciação, por outro lado, era realizado para apaziguar divindades irritadas ou indiferentes, restaurando a relação que poderia ser perdida pela falta de adoração adequada. Havia também os sacrifícios que envolvem sangue. Estes eram frequentemente utilizados como um elemento poderoso por representar a força vital de um ser vivo, sendo o melhor remédio preventivo contra ameaças desconhecidas, incluindo a morte. Por isso, o sangue era utilizado para combater a seca, neutralizar o horror de condenar à morte um homem ou animal, resistir a epidemias e afastar inimigos vivos ou não (ELIADE, 1992, pag. 108-111). Essa perspectiva explica as práticas de sacrifícios de animais e humanos em certas sociedades, visando alcançar dádivas ou acessar energias sobrenaturais, pois o uso de seres vivos em rituais garante maior poder e força às energias devido ao sangue.

Os rituais de adivinhações realizados no templo de Sulis Minerva consistiam justamente em ler as entranhas de animais sacrificados no altar da deusa pelo sacerdote especializado na prática. Aplicando os estudos de Rochedieu (1983) neste contexto, a deusa seria a responsável por proporcionar que o sacerdote visse o futuro, pois o sangue e o animal sacrificado foi destinado a deusa. O animal e o sangue são os objetos usados no ritual, que propiciam atingir o objetivo de previsão do futuro, que pode ser acessado num espaço atemporal do qual a divindade faz parte e tem acesso. Quando se fortalece a crença na deusa essa retribui a força energética do sacrifício para o ritual interpretado pelo mediador (sacerdote). E assim a magia aconteceria.

As relações entre a vida material e a vida invisível, segundo Eliade (1979, p.113-112), só são possíveis a partir de perspectivas religiosas que consideram a existência de um mundo sobrenatural paralelo, onde residem os mistérios da vida e da morte. Em muitas culturas, esse conceito é referido como o "fio da vida", "véu" ou "rede", algo além da vida mundana que contém o sagrado ou o profano. Esse simbolismo complexo expressa duas ideias essenciais: primeiro, que no Cosmos, assim como na vida humana, tudo está interligado por um mundo invisível; segundo, que certas divindades controlam esses "fios", formando uma vasta "ligação" cósmica.

Os estudos de Eliade (1979) oferecem uma boa perspectiva quanto ao entendimento dos deuses e como acessá-los, pois, ao fazer um paralelo com *Aquae Sulis*, sabendo que tanto a religião romana quanto a religião celta-bretã possuem deuses, e como tais essas divindades vivem num mundo paralelo e invisível ao mundo real, aquele que acredita nestas conexões então precisa de mecanismos para acessar seu deus neste mundo e fazer suas súplicas e pedidos, a forma mais eficaz de conseguir isso é por meio das oferendas. As práticas de oferendas à deusa Sulis Minerva exemplificam essa relação entre a vida material e a vida invisível, pois a existência destes rituais para a deusa representava a crença em um mundo sobrenatural paralelo, onde as divindades detinham poderes sobre aspectos essenciais da vida, incluindo a saúde e a cura. As oferendas para Sulis Minerva envolviam lançar objetos valiosos, como joias e moedas, nas águas sagradas da deusa, que neste contexto era o elemento de conexão entre o mundo visível e o invisível. Essas oferendas tinham o objetivo de pedir proteção, cura ou favor, e, assim, garantir que as energias sobrenaturais fluíssem para beneficiar os fiéis.

Essas práticas pertencem ao campo da magia, cujo objetivo é alterar ou manipular eventos utilizando objetos e forças sobrenaturais (SILVA, 2006, p. 87). Jogar objetos nas fontes de água era uma maneira de invocar a intervenção de Sulis Minerva em questões como a cura de enfermidades ou pedidos de justiça. No entanto, havia alternativas: a cura, por exemplo, podia ser buscada diretamente nas águas medicinais através de banhos. Já os pedidos de justiça exigiam um tipo de comunicação que servia como ponte entre aquele que faz o pedido e a deusa, podendo ocorrer de várias formas. No caso das *defixiones* encaminhadas a Sulis Minerva em busca de justiça, a formularia varia e não necessariamente envolvem práticas mágicas em sua criação, como veremos mais adiante.

De todo modo, Silva (2006), aborda como a magia estava presente no cotidiano romano, não apenas nas atividades religiosas, mas também em diversas atividades do dia a dia

e inclusive da política. A autora evidencia o uso da magia como um instrumento de poder em Roma quando associada a charlatões que a usava como ferramenta de influência negativa perante juízes (SILVA, 2006, p. 87-99). Porém, antes que questões judiciais fossem levantadas pela população, a magia se tonava alternativa para aqueles que preferiam a execução de uma justiça mais assertiva, como em *Aquae Sulis*, em que Sulis Minerva era alvo de apelação por meio das *defixiones*.

Freitas (2023) analisou seis *defixiones* da antiga cidade romana de *Monontiacum*, atual Mainz na Alemanha, semelhantes às encontradas em Bath. A autora explica que essas placas de maldição, se caracterizavam como tal, pois apresentavam elementos de invocação de poderes sobrenaturais com o objetivo de punição e solicitação de intervenção divina, atendendo aos desejos dos praticantes de magia.

Este documento epigráfico preenche os requisitos compositivos de uma defixio, identificando a divindade rogada, o(s) alvo(s) da rogativa, o(s) motivo(s) da execração, a oferenda como retribuição, sendo esta, muitas vezes, a morte mesma do execrado (FREITAS, 2023, p. 412).

A necessidade de solucionar problemas pela magia é algo inerente a diversas sociedades em que a crença no sobrenatural esteja presente, o modo como a magia se manifesta em determinada cultura depende da sua mitologia, das suas divindades e hierarquias religiosas, em forma de sacrifícios, orações ou amuletos que sobrevivem ao tempo e chegam até nós como cultura material merecedora de atenção, pois carregam elementos muito importantes para o estudo do passado.

Em Bath foram encontradas as *defixiones*, com inscrições que solicitam a Sulis Minerva intervenção em casos de injustiça. Normalmente inscrições como essas são encontradas enterradas, mas no caso de *Aquae Sulis* eram depositadas nas águas, assim como as demais oferendas. A exposição prolongada a água do templo fez com que muitas das *defixiones* ficassem mais deterioradas quando comparadas com *defixiones* de outras regiões, mas ainda assim é possível fazer um estudo tendo como base aquelas placas que estão mais Geoff Adams (2006), quando escreve sobre as *defixiones* na Bretanha, enfatiza o caráter único que carregam ao se referirem especificamente a pedidos de vingança, enquanto em outras partes do Império os pedidos eram direcionados a casos em que se solicitava que alguém apenas mudasse sua forma de agir. Na Bretanha, as *defixiones* visavam corrigir um mal já cometido contra o autor da maldição (ADAMS, 2006, p.12), sendo os mais comuns casos de roubo. O exemplar 4.1 há um caso de roubo de luvas no qual o autor pede para que o ladrão

“perca a mente”. Nota-se que tais inscrições são bem claras a respeito de seu propósito, considerando o pouco espaço para escrita. As medidas das placas podiam variar, mas basicamente eram pequenas e portáteis, feitas com a finalidade de serem fáceis de manusear e transportar. Elas eram inscritas com um estilete de metal e, geralmente, feitas de chumbo devido à sua disponibilidade, maleabilidade e durabilidade (RAHRAVAN, 2021, p.7). Um aspecto importante é o cuidado como eram produzidas as inscrições, pois a legibilidade e a clareza eram importantes para garantir que as mensagens fossem compreendidas pelos deuses aos quais eram dirigidas.

No caso de *Aquae Sulis*, a escrita das *defixiones* tem um caráter simples e direto, buscando sempre inteligibilidade daquilo que se pede a Deusa, como é o caso da *defixione* 4.2, em que o suplicante oferece a deusa Sulis as moedas que perdeu para que possa ser cobrado das pessoas que cita na própria inscrição. Escrita de forma bem objetiva a inscrição remete a urgência da resolução do problema para que a deusa não confunda quem foi lesado com quem deve pagar, e soar como uma ordem no tocante de pagar pelos serviços da deusa combinando a prática mágica da *defixione* com a oferenda. Outro ponto muito curioso nessa inscrição, é o fato de se remeter a deusa “Sulis” e não a “Sulis Minerva”, abrindo os questionamentos em relação ao real tratamento que os devotos davam para a deusa. Afinal, se Sulis Minerva é o nome “oficial”, uma deidade romana hibridizada como já detalhado, e uma *defixione* precisa ser bem escrita e objetiva, não haveria risco de não ter suas súplicas atendidas devido ao fato de o nome da deusa estar incompleto? Devenport (2021) em um estudo sobre as *defixiones* de Bath, apresenta uma explicação interessante: afirma que foram possivelmente escritas pelos próprios devotos em Latim Vulgar usado pela população, assim o nome aparece como as pessoas a conheciam no dia a dia, algo que não aconteceria se fosse escrito por um escriba, por exemplo. Em suas palavras:

As formas padrão [de escrita] implicam que orientações foram dadas, mas talvez fosse importante que a deusa recebesse a tábua da mão do suplicante. Isso é sugerido também por uma maldição que contém a frase 'a página escrita conforme copiada'. O formato foi fornecido, a escrita era sua tarefa. Uma tábua pode ser lida, mas não entendida. Isso porque, embora esteja em letras latinas, parece estar em britânico. Sabe-se o suficiente sobre essa língua para reconhecê-la, mas não para entender o texto aqui, exceto por alguns nomes prováveis. Talvez não seja surpreendente que o britânico fosse falado sob a ocupação romana, mas seu uso escrito é: isso implica que o suplicante não falava latim, a língua normal da administração e religião, e provavelmente implica um status social muito baixo. (DAVENPORT, 2021, Pag198)<sup>34</sup>

Mesmo não mencionando diretamente a *defixio* 4.0 aqui analisada, o autor revela informações sobre o uso do latim Vulgar e os casos em que a língua bretã foi empregada nas inscrições encontradas em Bath, ele destaca a diversidade linguística e cultural presente em *Aquae Sulis*, indicando que diferentes idiomas e tradições eram utilizados pelos habitantes locais em suas práticas mágico-religiosas corroborando com a teoria do Hibridismo cultural-religioso. A menção unicamente do nome de Sulis, escrita numa *defixio* produzida por um membro das camadas populares pode indicar, também, o culto a deusa fora uma maneira de perpetuar a herança religiosa bretã mesmo num cenário de influência romana numa espécie de perseverança religiosa dos bretões.

Características da continuidade cultural bretã podem aparecer nas *defixiones* de várias formas. Na 4.0 temos a informação sobre roubo de uma mulher, Vilbia, e o solicitante pede a Deusa a intercessão de vingança, para os possíveis responsáveis, listados no final da inscrição. Esta *defixio*, é umas das mais conhecidas de Bath, por possuir informações importantíssimas sobre a relação social da mulher naquela sociedade e como o culto a deusa era praticado para todo tipo de pedido de justiça.

[...]pode-se dizer que 'Vilbia' é um possível nome feminino celta.

---

<sup>34</sup> “The standard forms imply that guidance was given, but perhaps it was important that the goddess received the tablet from the supplicant’s hand. This is suggested as well by one curse that contains the line ‘the written page as copied out’. The form was provided, the writing was yours to do.

[...]One tablet can be read but not understood. This is because while it is in Latin letters, it appears to be in British. Enough is known of this language to recognise it, but not to understand the wording here, other than a few probable names. It is perhaps not surprising that British was spoken under the Roman occupation, but its being written is: it implies that the supplicant spoke no Latin, the normal language of administration and religion, and this probably implies a very low status”

Embora as 'tábuas de maldição' sempre usem o verbo *involare* no sentido de roubar propriedade pessoal, como roupas, moedas e joias, ele também ocorre no latim vulgar no sentido especial de 'arrebatar' pessoas, não no sentido moderno de 'roubar' suas afeições, mas de roubá-las como objetos [...]Quer *Vilbia* fosse realmente propriedade do escritor ou apenas sua concubina, parece que esse é o sentido aqui. (site RIB)

Neste caso do roubo de *Vilbia*, podemos apenas suspeitar de quem ela foi. Sabemos que se trata de uma mulher inserida numa situação de posse com o autor da inscrição e que os suspeitos do roubo são na sua maioria homens: “*Exsupereus, Verianus, Severinus, A(u)gustalis, Comitianus, Catus, Minianus*”. Como mencionado nos estudos da *defixione* pelo *Roman Inscriptions of Britain*, o nome *Vilbia* tem origem celta, o que torna possível encontrar explicitamente características nativas da região em um período de ocupação política romana plena na província (sendo a datação oficial da *defixione* ser a partir do século II d.e.c.). Isto evidencia, o que já discutimos no capítulo 2, que a teoria de Romanização aplicada a Bretanha não considera as camadas populares daquela sociedade, fonte interessante para perceber como a etnicidade local sobreviveu de alguma forma, ainda que sob influências romanas. Neste sentido, o conceito de Hibridismo que emprego nesta dissertação para ser mais adequado, pois bretões mantiveram e adaptaram suas identidades por meio de práticas religiosas como as *defixiones*, que incorporavam nomes originários em rituais mágicos em templo de contexto romano.

Esta dinâmica presente na *defixione* ilustra não apenas a sobreposição de culturas, mas também a relação entre elas no tocante ao único nome bretão mencionado ser o da mulher que, por sua vez, foi roubada. Pela falta de fontes que denunciavam outros roubos de mulheres, não se pode afirmar se foi um caso isolado ou se era comum roubo de escravas. Uma outra hipótese possível é pensar que o autor estaria enfurecido por ter sido abandonado por *Vilbia* e, com o coração partido, demanda justiça à deusa. Seja como for, este exemplo abre precedentes para reflexões que a centralidade está em *Vilbia*, mulher/concubina/propriedade. Sendo nativa e provável escrava, roubada no sentido literal ou figurado, *Vilbia* surge de uma *defixione* nos provocando a pensar que se as mulheres romanas já são pouco mencionadas nos estudos, e quando aparecem são muito atreladas a suas funções de mãe e esposa, quase nada sabemos das nativas. O curioso é que essa *defixione* ao mesmo tempo que não diz quase nada sobre *Vilbia*, nos diz muito sobre os apagamentos de tantas histórias, como a das mulheres bretãs que passaram por um duplo silenciamento, consequente

tanto ao seu gênero e etnia. De alguma forma esta plaquinha pode ser, em uma leitura feminista que defendo, permanência da presença e lembrança de como tantas pessoas ficaram de fora das leituras sobre as relações romano-bretãs.

Roger Tomlin (1988) argumenta que o tratamento de casos de roubo é comum nas *defixiones* britânicas, mas não exclusivo delas. A partir do seu estudo comparativo com tabletes de maldição gregos, o autor identificou paralelos nas formas de escrita, como se fossem fórmulas prontas ou uma linguagem própria dessa prática. Quando usadas com fins de reparar injustiças, é essencial que os fiéis realmente acreditassem que eram as vítimas, pois estavam pedindo ajuda a um deus respeitado, o que se traduz na seriedade das inscrições. Sendo assim, aqueles que pediam intervenção a Sulis nos casos de furto se identificavam, com seus nomes completos para garantir que a deusa soubesse de quem se tratava, certos de que seus pedidos seriam atendidos. Neste sentido, Tomlin (1988, p. 62) defende outra interpretação possível, pois afirma que “as tábuas são petições por justiça, não feitiços mágicos.”. O autor desenvolve tal argumento baseado no fato de que esses tabletes de maldição de Bath não tentam manipular forças sobrenaturais ou possuem fórmulas para controlar poderes ocultos, mas sim confiam na justiça divina depositado na esperança de ajuda dos deuses. Essa distinção ressalta a natureza específica das *defixiones* como instrumentos de busca por intervenção divina no contexto exclusivo de *Aquae Sulis*.

De todo modo, a análise das *defixiones* mostra uma prática fascinante dentro da religião romana, na qual as pessoas acreditavam poder influenciar o mundo divino pelas inscrições. Por meio delas buscavam ajuda para resolver conflitos, apelando diretamente a deusa. Pelo teor extremamente sério e por ser uma prática comum aos habitantes de *Aquae Sulis*, acredito que as *defixiones* não eram apenas um ritual mágico, mas também uma maneira de aliviar as tensões emocionais dos romanos. Ao inscrever suas queixas e maldições, eles transferiam suas frustrações e sentimentos de injustiça para as divindades, esperando que essas entidades superiores intervissem em seu favor, respeitando uma forma correta de aclamar seus pedidos, ao mencionar seus nomes, o que perdeu, possíveis responsáveis e solicitação de vingança.

O uso dessas tabuletas continuou por séculos, refletindo uma confiança generalizada na sua eficácia. Isso mostra que os romanos acreditavam profundamente na justiça divina e que suas petições eram levadas a sério pelos deuses. A prática não era restrita a escribas profissionais; pessoas comuns, de diferentes níveis de alfabetização, escreviam suas próprias *defixiones*, o que revela uma participação ativa e pessoal nesse aspecto religioso. Isso é

evidenciado no estudo de Funari (2002) que analisa inscrições de Bath no século III d.e.c, onde também é possível identificar dois tipos de escrita do latim vulgar indicando a origem humilde dos autores das inscrições. A persistência dessa prática ao longo dos séculos mostra o quanto ela era importante para os romanos, tanto como uma ferramenta espiritual quanto emocional.

As *defixiones* representam exemplos fascinantes da forma como os romanos entrelaçavam suas crenças religiosas com aspectos da vida cotidiana, abordando tanto questões legais quanto de justiça pessoal. Cultural e religiosamente, essas inscrições refletem as convicções espirituais e práticas mágicas dos habitantes de *Aquae Sulis*, revelando sua conexão com Sulis Minerva. Socialmente, as *defixiones* abordam disputas, injustiças e crimes que preocupavam a comunidade, demonstrando como as pessoas buscavam justiça e proteção da deusa em momentos de conflito. Essas inscrições servem como testemunhos tangíveis da vida cotidiana e das preocupações daquela época, oferecendo entendimentos cruciais para historiadores e arqueólogos sobre tal sociedade, economia e práticas religiosas da época. No contexto arqueológico, as *defixiones* enriquecem nossa compreensão da ocupação e do uso dos espaços em *Aquae Sulis*, integrando-se ao registro material que auxilia na reconstrução da história local. Cada inscrição expressa a preocupação dos autores com perdas materiais, como roubo de objetos pessoais ou oferendas às divindades locais, como a deusa Sulis em Bath.

Os templos, no contexto da religiosidade romana, eram fundamentais como centros sagrados de culto, rituais e conexão com as divindades, desempenhando um papel crucial na coesão social, na manifestação da devoção religiosa e na preservação da ordem cósmica. Esses locais eram essenciais para a vida pública e social, onde a comunidade se reunia para celebrar festivais religiosos, participar de cerimônias e buscar orientação espiritual. A arquitetura dos templos frequentemente refletia a associação tradicional entre templo e teatro, destacando a íntima ligação entre a religião e as formas de representação pública na sociedade romana (ROSA, 2006 p.143-144). As escavações e descobertas de artefatos, estruturas arquitetônicas e inscrições permitem reconstruir as relações comerciais, sociais e culturais entre os cidadãos de *Aquae Sulis*. A diversidade de origens dos soldados nas legiões romanas na cidade combinada com o grande número de visitantes às fontes de Sulis, a transformou em um caldeirão cultural, e a arqueologia fornece *insights* valiosos sobre as interações entre soldados e bretões, revelando como esses grupos compartilhavam a devoção a Sulis Minerva.

As representações da Deusa e os artefatos relacionados a seu culto são fundamentais para compreender as complexas relações religiosas, culturais e sociais da Bretanha romana. A

deusa hibridizada pode ser olhada a partir da relação entre religião e política por meio das suas representações como uma matrona, evidenciando sua conexão com o feminino romano e enfatizando o papel crucial das mulheres como transmissoras da cultura e tradição. Sulis Minerva emergiu como uma figura central na Bretanha romana, não apenas como uma deusa capaz de curar e punir, mas também como um símbolo da interação complexa entre religião e cultura. Sua representação e seu culto não só enfatiza atributos de proteção e guerra, mas também estabelece uma conexão simbólica com valores femininos, refletindo o papel crucial das mulheres como guardiãs desses ideais na sociedade romana, expressando uma dualidade de funções divinas, aliada à influência política das matronas, ilustra a profundidade das interações sociais e religiosas na Antiguidade, destacando o papel dos cultos e práticas mágicas na construção de identidades sociais e políticas dentro do contexto romano-bretão.

## 5 CONCLUSÃO

Pesquisar sobre Sulis Minerva, em vez de focar em Deusas-Mãe de uma perspectiva geral, permitiu explorar diversos temas relacionados à sociedade da Bretanha-romana. Utilizando a visão teórica das feministas e aplicando o conceito de hibridismo, pude oferecer uma nova perspectiva sobre a interação entre culturas distintas sem me limitar às elites.

A utilização de documentos, como os relatos de Júlio César sobre os gauleses e a cultura material do templo de Aquae Sulis, possibilitou uma análise multifacetada das relações entre o conquistador e o conquistado. As inscrições encontradas no templo revelam as origens bretãs da população, evidenciando como estas sobreviveram à invasão romana e permaneceram presentes na cultura local.

Nesse contexto, o estudo da dinâmica das relações sociais com base no conceito de hibridismo cultural na Bretanha romana dos séculos I e II d.C. demonstra que a interação entre as culturas romana e bretã resultou em uma fusão complexa e dinâmica de elementos culturais, sociais e religiosos. Essa fusão oferece uma visão mais abrangente e multifacetada da sociedade que se desenvolveu em Aquae Sulis. A análise dessas interações sociais é especialmente elucidada por meio da figura da deusa Sulis Minerva, que integra características tanto da deusa romana Minerva quanto da deusa bretã Sulis. Isso demonstra que as tradições locais foram adaptadas e integradas ao panteão romano de forma a expressar a nova realidade cultural da Bretanha, evidenciada pelos artefatos arqueológicos que remetem à cultura nativa.

Aliada à arqueologia, a historiografia sobre as mulheres foi fundamental para atestar a real importância de uma deusa naquele novo contexto. Sulis Minerva emerge como um reflexo da idealização do gênero feminino ao se comportar como uma Matrona, aquela que protege seus filhos e, se necessário, pode até vingá-los. Seus domínios de culto, ligados à cura e à justiça, permitiram sua associação com uma figura materna que zela pelos seus fiéis e pela moral, estabelecendo uma clara distinção entre o certo e o errado. Sua representação como uma matrona conecta-a ao feminino romano, enfatizando o papel crucial das mulheres como transmissoras de cultura e tradição, a dualidade de suas funções divinas e sua influência política ilustram a profundidade das interações sociais e religiosas na Antiguidade.

A presença do culto de Sulis Minerva, como uma deusa resultante do hibridismo cultural, contribuiu para consolidar o domínio romano sobre a região, ao mesmo tempo em

que respeitou e integrou elementos das tradições locais, promovendo uma convivência simbiótica entre os ocupantes romanos e os povos nativos. O santuário, central para a cidade de *Aquae Sulis*, exemplifica a política romana de assimilação cultural, na qual a continuidade dos cultos locais era incentivada para facilitar a aceitação do poder romano. O estudo revela que o hibridismo cultural foi não apenas uma estratégia política, mas também uma transformação recíproca que deixou marcas profundas na iconografia e nas práticas religiosas da região. Esse processo permitiu a preservação de características da religiosidade nativa por meio da deusa Sulis, ao mesmo tempo em que introduziu elementos da prática ritual romana e dos costumes romanos, representados pela deusa Minerva, adaptando os cultos locais às formas e rituais romanos.

O templo de Sulis Minerva, desempenhou papel central para coesão social e na manifestação da devoção religiosa, pois se tornou local essencial para a vida pública e social. Por meio da sua arquitetura é possível destacar a íntima ligação entre religião e representação pública na sociedade romana e peças como as *defixiones*, altares e relevos exemplificam, práticas religiosas e mágicas nas quais os romanos buscavam intervenção divina para resolver conflitos pessoais, a formação da cidade como um polo militar e ilustração da mulher mãe na sociedade romana.

A abordagem decolonial e a arqueologia de gênero complementam essa análise, questionando as normatividades de uma perspectiva eurocêntrica e patriarcal, pois ao valorizar a experiência individual e a pluralidade das identidades de gênero, esses estudos fornecem um entendimento mais rico e diversificado das práticas religiosas e culturais na Bretanha-romana. Sendo assim, a partir da análise dos relevos da deusa Sulis Minerva é possível identificar uma complexa conexão entre religião, política e gênero, por meio de uma divindade que incorpora elementos de cura e guerra, sublinhando também a dualidade das funções divinas da deusa. A teoria feminista e os estudos de gênero apresentados no capítulo XXXX permitem uma reinterpretação do papel de Sulis Minerva, destacando o feminino não apenas como um símbolo de fertilidade e maternidade, mas também como uma representação de poder e proteção. Isso se exemplifica na escolha de Minerva como figura central e representação da *romanitas* em *Aquae Sulis*, pois esta deusa foi integrada à imagem da matrona romana como portadora da cultura e tradição. No entanto, a responsabilidade que garantir a ordem cultural em *Aquae Sulis* não recaia exclusivamente na representação da deusa, mas foi um esforço conjunto a forma militar.

A presença militar romana em *Aquae Sulis*, evidenciada por meio dos altares e das lápides, revela a relação dos soldados com a administração do Império Romano e fornecem *insights* valiosos sobre a vida cotidiana e social dos habitantes da cidade, incluindo soldados e mulheres como Calpurnia Trifosa, cujas histórias revelam tanto a integração quanto a diversidade dentro da comunidade romana na Britânia. A prática de erguer altares e lápides não apenas honrava divindades e indivíduos, mas também servia como um meio de solidificar identidades pessoais e comunitárias dentro do contexto romano. A presença militar romana não apenas estabeleceu ordem e segurança na região, mas também estimulou o comércio e a interação cultural entre os romanos e os habitantes locais, promovendo uma dinâmica de cooperação e influência mútua. Essa interação econômica e social contribuiu significativamente para o desenvolvimento e a prosperidade de *Aquae Sulis* como um centro urbano na Bretanha Romana.

Por fim, vale ressaltar que o templo de Sulis Minerva não era apenas um local religioso, mas um centro multifuncional onde os cidadãos podiam tomar banhos, pedir graças ou vingança, refletindo a vida cotidiana de militares, sacerdotes e mulheres. A arqueologia, por meio de inscrições, nos aproxima das mulheres que desempenhavam papéis essenciais na dinâmica social, muitas vezes excluídas dos registros escritos tradicionais. Portanto, a figura de Sulis Minerva em *Aquae Sulis* é mais do que uma representação divina; ela é um reflexo das dinâmicas sociais e culturais da Bretanha romana, evidenciando a complexa relação entre gênero, poder e religião. A deusa, com suas múltiplas facetas, simboliza a interseção entre o feminino e o divino, oferecendo diferentes caminhos de estudo sobre a construção de identidades e o papel das mulheres na sociedade romana.

Ao examinar Sulis Minerva e a população de *Aquae Sulis* a partir das fontes arqueológicas, somos levados a compreender a complexidade das trocas culturais na Bretanha romana. O culto a essa deusa hibridizada revela como as tradições locais se integraram ao panteão romano, evidenciando a coexistência e transformação mútua dessas culturas ao longo do tempo. Sulis Minerva não era apenas uma divindade que simbolizava proteção e ordem, mas também um ponto de tensão social, personificando a interseção entre o feminino divino e as dinâmicas de poder na sociedade romana. Ao explorar suas representações artísticas e os artefatos associados a ela, é possível vislumbrar tanto as práticas religiosas cotidianas quanto as interações sociais e de gênero que moldavam essa sociedade. Assim, Sulis Minerva não só uniu culturas, mas também ofereceu um espaço para a expressão e convivência de identidades

diversas, forçadas a coexistir na Bretanha romana, destacando a riqueza e profundidade das relações humanas nesse contexto histórico fascinante.

## 6 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Priscila Adriane Ferreira. **Os Gregos, os Romanos e os Celtas**: contatos entre culturas e a representação do Gaulês no De Bello Gallico de Júlio César. Dossiê História e Representações da Antiguidade. Revista Cantareira n.22 p.55-68 janeiro-julho 2015.

BANCEL, Nicolas; DAVID, Thomas; THOMAS, Dominic. The invention of Race. Cap. 1- HOQUET, Thierry. **Biologization of Race and Racialization of the Human Bernier, Buffon, Linnaeus**. Routledge:2014

BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga**. Tradução Luis Reyes Gil. Edição 1. São Paulo: Planeta, 2017 Capítulo 12, Roma fora de Roma.

BELO, Tais Pagoto. **Boudica nas Representações do Feminino**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

BECK, Maurício; TEIXEIRA, Karoline Da Cunha. **Do Mesmo e do Diferente das Corporações de ofício às universidades corporativas**. Entremeios: Revista de Estudos do Discurso. v. 20, Especial, dez. 2019. Disponível em: <http://www.entremeios.inf.br>. Acesso em: 01 de junho de 2024.

BENOIST. Alain de. **O Mundo dos Indo-Europeus**. Legio Victrix, 2013. Disponível em: [https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebnoist/pdf/o\\_mundo\\_dos\\_indo-europeus.pdf](https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/alaindebnoist/pdf/o_mundo_dos_indo-europeus.pdf). Acesso em 02 mai. 2023.

BINA, Djalma. **Cernunnos e o Gério de Três Cabeças e as Triadas Celtas**. Ciclo e metamorfoses do deus cervo. Toulouse: Lucterios, 2014. p. 55-72. Disponível em: [https://www.academia.edu/87374791/CERNUNNOS\\_E\\_O\\_G%C3%89RIO\\_DE\\_TR%C3%8AS\\_CABE%C3%87AS\\_E\\_AS\\_TRIADAS\\_CELTAS?uc-g-sw=9557971](https://www.academia.edu/87374791/CERNUNNOS_E_O_G%C3%89RIO_DE_TR%C3%8AS_CABE%C3%87AS_E_AS_TRIADAS_CELTAS?uc-g-sw=9557971) Acesso em 30 de novembro de 2023.

BRANDÃO, José Luís L. **Páginas de Suetônio: A imolação do tirano Calígula**. Boletim de Estudos Clássicos, n. 61, p. 121-129, 2017.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do Mito**. Editora Palas Athena, São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. **Deusas, os mistérios do divino feminino**. Palas Athena, São Paulo: 2015

CAPRETTINI, Gian P; FERRARO, Guido; FILORAMO, Giovanni. **Mythos/Logos**. Enciclopédia Einaudi, volume 2, Imprensa nacional – Casa da Moeda, 1983, p.75-104.

CASTRO, Suzana. **Feminismo Decolonial**. Revista de Filosofia, Natal, v. 27, n. 52, jan.-abr. 2020.

CAZARINI DE FREITAS, Renata. **Sem perdão: em busca de justiça (ou vingança?) usando defixiones na antiga Mogontiacum (Mainz)**. In *Magia, encantamentos e feitiçaria*, organizado por SILVA, Semíramis Corsi; MARQUETTI, Flávia Regina; FUNARI, Pedro Paulo. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2023, 398-433.

CESAR, Julius. **De Bello Gallico** (100-44 A.C) Tradução de F. Sotero. São Paulo: Edições Cultura, 2001.

CUNLIFFE, Barry. **The sanctuary of sulis Minerva at Bath: a brief review**. P.1-15. *Pagan gods and shrines of the roman empire*. Edited by Martin Henig and Anthony King. Oxford University Committee for Archaeology, Monograph number 8, 1986.

DEBOM, Paulo. **Moda: Nascimento, Conceito e História**. *Veredas da História*, v. 11, n. 2, p. 7-25, dez. 2018.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Arcádia, Portugal: 1979.

\_\_\_\_\_. **O mito do Eterno Retorno**. Editora Mercuryo, São Paulo, 1992.

GERRARD, James. **The temple of Sulis Minerva at Bath and the end of Roman Britain**. *The Antiquaries journal*, 87, p.148-164, 2007.

GOLDSWORTHY, Adrian. **Em nome de Roma**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

GOMES, Raquel de Moraes Soutelo. **Interação cultural e interpretatio na epigrafia votiva: O caso da fachada ocidental do conuentus Bracaraugustanus**. Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, 2015.

GIMBUTAS, Marija. **The Language of the Goddess**. Harper & Row, São Francisco: 1989.

GRAHAM-CAMPBELL, James. LANGER, Johnni. SANTOS, Renata. **"O Poder do Bárbaro: A Construção da Imagem dos Vikings na Arte Oitocentista"**. In: *Anais do XX Congresso Internacional de História da Arte*. São Paulo: Editora Artística, 2005. pp. 8-10.

HENING, Martin. **Religion in Roman Britain**. Taylor & Francis e-Library, 2005. ISBN 0-203-27602-7

HESPANHA, António Manuel. **As Origens Das Corporações De Ofício: As Corporações Em Roma**. Revista de História, n. 65, v. XXXII, p. [páginas do artigo], jan./mar. 1966. Trabalho apresentado ao III Simpósio de Professores Universitários de História, Franca, 3 a 7 de nov. 1965.

HINGLEY, Richard. **Conquering the Ocean: The Roman Invasion of Britain**. Editora: Oxford University Press, 2022.

\_\_\_\_\_ **Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire**. Routledge, 2005.

ISBAES, Gabriela. **O corpo feminino na Antiguidade romana: belezas e padrões representacionais nas pinturas de Pompeia**. Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, n. 20, p. 72-90, 2022.

JACOBINA, Clarissa Velozo. **Bruxas: um itinerário pela segunda onda do feminismo**. Tese de Mestrado em Memória social, UNIRIO. Rio de Janeiro: 2020.

JOHNSON, Marguerite. **Classical reception studies - some pedagogical approaches**. CLASSICVM, v.2, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1964.

MARTINS, Thiago Silvério. **A morte e a Família Imperial: breves considerações das atitudes perante a morte na *Consolatio ad Liviam* (século I a.C.)**. Revista Gaia: vol.12, n.1, 2021.

MCBURNEY, James. **The cult of Sulis-Minerva at Bath: the religious ritual of the patron goddess at Bath**. Master degree. Victoria University of Wellington, Wellington, 2016.

MENDES, João Pedro. **Da magia na antiguidade**. Revista HUMANITAS, vol. XLV, 1993, p. 199-212.

MENDES, Norma Musco; SILVA, Gilvan Ventura. (org.). **Repensando o Império Romano: perspectiva econômica, política e cultural**. MENDES, Norma Musco. Capítulo I: O Sistema Político do Principado. Rio de Janeiro, Mauad, 2006.

MILNOR, Kristina. **Gender, Domesticity, and the Age of Augustus: Inventing Private Life**. Oxford: Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory. 2006.

NETO, Félix Jácome. **A recusa da interação: um ensaio historiográfico sobre o etnocentrismo e racismo na Grécia Antiga**. Revista Brasileira de História, vol. 40, no 84, pp. 21-41, 2020.

NEUMANN, Erich. A grande mãe. 2. Ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

OLIVEIRA, João Bittencourt de. **Contribuição do Método Comparativo para a Determinação da Existência do Indo-Europeu**. Revista Philologus , v. 9, p. 41-51, 1997.

PERROT, Michelle. **Excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

PISSINATI, Isabela. **Agripina Menor: muito além de ser apenas a mãe de um imperador**. Alétheia - Estudos sobre Antiguidade e Medievo , v. 1, n. 1, p. 10, 28 fev. 2022.

POWELL, T. G. E. **Os Celtas**. Lisboa: Editorial Mundi, 1965.

RAHRAVAN, Fahimeh. **The Roman Curse Tablets from the Bath Manuscripts for Religion and Magic**. International Journal of Social Science and Humanity vol. 13, no. 1, pp. 6-12, 2023.

ROCHEDIEU, Edmond. **Antigos Cultos: ritos, mitos e símbolos da antiguidade a idade média**, Editora Verbo 1983.

SCOTT, Joan W. **A Invisibilidade da Experiência**. Projeto História, no 16, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. **Gênero: uma categoria útil para a análise histórica**”. Educação & Realidade, v.20,n.2, 1995.

SILVA, G. V.; MENDES, N. M. **A religião na urbs**. In: VENTURA, G.; MENDES, N. (Orgs.). Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 7-14.

SILVA, Semíramis Corsi. **Relações de Poder em um processo de Magia no século II d.C.: uma análise do discurso Apologia de Apuleio**. UNESP Universidade Estadual Paulista, Franca, 2006.

SJÖÖ, Monica; MOR, Barbara. **The Great Cosmic Mother**. Harper & Row, São Francisco: 1987.

SOUSA, Raimundo. **A representação dos celtas na cultura letrada vitoriana**. Itinerários, Araraquara, n. 42, p.271-286, jan./jun. 2016.

STONE, Merlin. **When God was a Woman**. A Harvest/HBJ Book, New York: 1976.

TROMBETTA, Silvana. **Druidismo e Magia: Rituais Sagrados entre os Celtas**. In: Magia, encantamentos e feitiçaria, organizado por SILVA, Semíramis Corsi; MARQUETTI, Flávia Regina; FUNARI, Pedro Paulo. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2023, 434-465.

MILAZZO, Bernardo Luiz Martins. **A construção da fronteira étnica no processo de romanização na Britânia romana: Os casos de resistência das revoltas de Carataco e Boudica durante o século I d.C. 2009**. 150 p. Dissertação (Mestrado em História Antiga e Medieval) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

TUANA, Nancy; SULLIVAN, Shannon. Race and Epistemologies of Ignorance. CAP. 2 - ALCOFF, Linda Martin. **Epistemology of Ignorance**. State University of New York Press, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. **As fronteiras do mito**. Gallimard, Paris: 1996. Tradução: BELEBONI, Renata Cardoso; Revisão: FUNARI, Pedro Paulo A. Textos Didáticos IFCH, UNICAMP, 2005, p.4-18

\_\_\_\_\_. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2009.

VIEIRA, Willian Mancini. **Imago Claudii: as representações de Sêneca, Tácito e Suetônio sobre o Imperador Cláudio e seu principado**. 2012. 174 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História. Programa de Pós-graduação em História. Área de concentração: Poder e Linguagens.

WROBLEWSKI, Erik. **Noções básicas e primeiros passos: “os celtas”**. Revista Vernáculo, [ISSN 2317-4021] Curitiba, n.17 e 18, p. 138-158, 2006.