

# A busca pela “originalidade religiosa” nas Gálias no período imperial

*The quest for the “religious originality” in Gaul in the imperial period*

**Tatiana Bina\***

**Resumo:** O debate sobre a “romanização”, já tão recorrente desde a década de 1970, pode ter se “naturalizado” como discurso descritivo das realidades provinciais, mas efetivamente talvez não tenha sido ainda devidamente dimensionado historiograficamente o que o sustentou: as evidências arqueológicas não romanas ou romanas mas com alterações locais que foram encontradas a partir do segundo quartel do século XX. O artigo procura fazer uma análise das discussões teóricas que criaram esses *tópoi* e apresentar dois exemplos de evidências arqueológicas que atestariam uma “originalidade religiosa” nas Gálias Romanas no período imperial.

**Abstract:** The debate on “Romanization”, so common since the 70’s, may have been became “naturalized” as a descriptive discourse of the provincial realities, but effectively what sustained it may have not been properly sized historiographically: non-Roman archaeological evidence or Roman but local changes that have been found and highlighted from the second quarter of the century XX. The article tries to make an analysis of the theoretical discussions that created these *topoi* and present two examples of archaeological evidence to attest the existence of a religious originality in Gaul Roman in the imperial period.

**Palavras-chave:**

Arqueologia;  
Religião;  
Império Romano;  
Gália;  
Mudança cultural.

**Keywords:**

Archaeology;  
Religion;  
Roman Empire;  
Gaul;  
Cultural change.

---

Recebido em: 01/02/2015  
Aprovado em: 05/03/2015

---

\* Bacharel e licenciada em História pela FFLCH-Usp. Obteve os títulos de mestre e doutora em Arqueologia pelo Mae/Usp com bolsa da Capes, fez estágio doutoral no *Collège de France* com bolsa sanduíche Capes-PDEE. É membro e supervisora de programas e pesquisa do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (Mae/Usp).

## Introdução

Dentro das perspectivas pós-coloniais e das discussões sobre “romanização”, a religiosidade goza hoje de uma importância sem precedentes. Sendo entendida como parte relevante e articuladora da cultura, parte de seu interesse reside em uma percepção de que a religião seria um “sistema conservativo” (GREEN, 1998); desta maneira, a religiosidade pareceu uma via propícia para se estudar as adequações e inadequações à cultura romana.

Essa perspectiva todavia é nova. O processo de mudança desencadeado com a conquista romana parece ter sido muito mais complexo e interessante do que se tinha imaginado, e de uma história das lutas, da política e da administração jurídica se passou a uma história da etnicidade, da identidade e das mudanças culturais. Algumas das mudanças religiosas parecem ter ocorrido muito rapidamente, como a extinção do sacrifício humano, enquanto outras passaram por processos de combinação de elementos entre a religiosidade gaulesa e romana e perduraram durante todo o Império Romano, como os templos conhecidos como *fana*, ou surgiram e tiveram seu apogeu em diferentes períodos do Império, como os pilares e “colunas de Júpiter”.

Quando se trata das fontes, as principais evidências religiosas mencionadas, baseadas sobretudo no saque de Roma e de Delfos, são as seguintes: a) importância dos druidas e o sacrifício humano contra os inimigos e para a prática da adivinhação serão justamente aqueles que serão suprimidos (Estrabão, IV, 4, 4-6) (Diodoro da Sicília, *Biblioteca histórica*, V, 29) (Pompônio Mela, *Chorographie*, III, 2, 18-1) (Tácito, *Anais*, I, LXI); b) a única fonte que fornece nomes às divindades é *De Bello Gallico* (VI, 16-18), que nomeia Mercúrio, Apolo, Marte, Júpiter e Minerva e Lucano nas *Farsalia* (I, 444-462), mencionando Esus, Teutates e Taranis; c) quanto aos lugares de culto, Lucano descreve o sacrilégio de César contra um bosque sagrado nas *Farsalia* (III, 399-452), assim como Plínio também menciona a existência dos bosques nas *Histórias Naturais* (XVI, XCV).

Essas fontes, datadas entre o fim do séc. I a.C. e o séc. I d.C., enfatizam o horror do sacrifício humano e, à exceção de César, que menciona nomes de deuses romanos, procuram ressaltar as diferenças com a religiosidade romana. O sacrifício humano será duramente combatido, ainda que, em um trecho muito discutido, Amiano Marcelino, no séc. IV d.C, nos *Rerum Gestarum Libri*, XV, 9, 8, volta a falar de bardos e druidas, ainda que seu caráter pareça ter mudado. Segundo Plínio (*Hist. Nat.* XXX, IV, 13), seria já no principado de Tibério que os druidas e outros tipos de adivinhos e médicos desaparecem, embora Suetônio credite o feito a Cláudio (*A vida dos doze Césares*, Cláudio, XXV, 13).

Entretanto, todos esses trechos tão bem conhecidos não dão conta do que aconteceu no que tange à religiosidade gaulesa durante o Império Romano e a transformação dos territórios em províncias.

Este artigo tem como objetivo apresentar e discutir dois tipos de vestígios arqueológicos que atestariam criações originais na religiosidade das Gálias romanas: os *fana* e os pilares e “colunas de Júpiter”. Sua percepção e valorização são frutos de mudanças teóricas, historiográficas e arqueológicas que criaram as condições para diversos estudos.

## Historiografia

### 1ª fase

A ideia de Roma tolerante às outras crenças foi uma constante em toda a historiografia do séc. XIX e XX. Um dos pontos constantemente repetidos é a predisposição romana à aceitação religiosa como forma de dominação, tese aceita e defendida na historiografia pelo menos desde Hegel e largamente baseada em Festo e Mommsen, apoiado em Tertuliano (RÜPKE, 2011, p. 11-15).

A noção de que havia os deuses “dos romanos” e os dos outros povos já estava presente, como destaca Rüpke (2011, p. 16), pelo menos desde Georg Wissowa, pupilo de Mommsen, em *Religion und Kultus der Römer* (1912). Ele afirma que haveria uma decadência dos deuses romanos por conta de sua assimilação com os deuses bárbaros na expansão do Império. Os deuses romanos teriam sido alienados de seu papel tradicional com a proliferação de seu culto. As divindades então já eram vistas como funcionais, com responsabilidades e competências específicas.

O trabalho de Dumézil inaugura, na década de 1940, uma nova fase de estudos sobre a religiosidade romana, antes baseada em alguns textos interpretados a partir de um ponto de vista positivista e de uma arqueologia que só somava seus achados. Dumézil buscava as representações que estruturavam o campo religioso da Roma arcaica (SCHEID, 2001, p. 97); para ele, o pensamento religioso funcionaria por sistemas, dos quais é preciso compreender suas articulações. Seu trabalho com base em métodos linguísticos e da sociologia histórica (SCHEID, 2001, p. 99), a partir de uma perspectiva comparativista, teve como um dos princípios analisar as divindades em suas interrelações, nunca de forma isolada; logo, não seria o nome da divindade o mais importante, mas sim que ela se insira dentro de um quadro funcional, sendo, esse sim, o que caracteriza a religiosidade romana. Um raciocínio que compreende a mudança e a transformação. A difusão, um termo em

voga na época, apesar de já ter sofrido oposição por Durkheim,<sup>1</sup> teria ocorrido por meio de contatos históricos.

Já com Childe (TRIGGER, 2004, p. 242), o difusionismo efetivamente começa a perder importância. Seu interesse está de fato centrado em como funciona a sociedade e não no porquê ela muda nessa época. Para Childe (JONES, 2000, p. 447), a mudança lenta se deve a fatores sociais internos e às rápidas influências externas (como a difusão, a migração ou a conquista). Nesse período, “afirma-se também, um interesse crescente por fatores não econômicos, tais como crenças religiosas, na promoção de mudança social” (TRIGGER, 2004, p. 325). A década de 1960 irá vivenciar, especialmente no campo da Arqueologia, uma enorme discussão sobre a hegemonia na cultura material que levaria à criação de culturas e identidades (GIFFORD, 1960, p. 341-2; JONES, 2000, p. 447).

## 2ª fase

A grande mudança de paradigma nos estudos sobre a religiosidade e sua importância na mudança cultural e, conseqüentemente, as tentativas de efetivamente compreender como aconteceu esse processo para além da conquista romana, nos períodos subsequentes, indo além de um processo de “romanização” como simples aculturação e transformação das sociedades provinciais em romanas, ocorreu na década de 1970, muito sob a influência do livro de Edward Said, *o Orientalismo*, de 1978. Essa mudança de olhar ocorreu principalmente como decorrência dos processos de descolonização e dos avanços técnicos e metodológicos na Arqueologia. Da década de 1970 até os dias de hoje uma série de discussões foi iniciada, como, por exemplo, a crítica ao termo “romanização”, que acabaram por produzir inúmeras tentativas de substituição a partir de termos como “hibridização” ou “emaranhado”.

Whittaker (1997) propõe, por exemplo, o termo “adaptação resistente” no lugar de “romanização”, pois, segundo ele, esse processo não pode ser definido por conformidade e resistência, já que em uma sociedade não existe “uma única classe e um único sistema de valores”, de forma que a cultura romana era apenas mais uma escolha. Às vezes resistência, adaptação e aceitação podem ocorrer simultaneamente.

Uma das grandes discussões se focou nos processos de resistência desses grupos à cultura romana, sobretudo na década de 1990 e no começo dos anos 2000. O termo usado em larga escala por autoras como Miranda Green (1998) e Jane Webster (1997)

---

<sup>1</sup> Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*, de 1912, via as sociedades como organismos vivos. Nessa época, as ideias difusionistas já tinham começado a ser rejeitadas pelos etnólogos e sociólogos europeus ocidentais.

teria, no contexto o suporte para a sua compreensão. Mas é certo que Hodder (1994) levanta um aspecto importante nesse quesito: até que ponto uma continuidade é uma resistência? Lentamente, se percebeu que a “resistência” não era a única resposta possível à situação colonial e a ideia de que haveria “negociações se impôs”.

O “sincretismo”, da década de 70 e ainda em voga até 2000 (WEBSTER 1997, p. 331), foi particularmente empregado no campo da religiosidade como um conceito analítico capaz de compreender o culto a divindades com nomes duplos, ou seja, epítetos locais. Esse conceito foi defendido como uma forma de explicar uma conversão de duas divindades em uma. O termo mais recentemente “evoluiu” para a “creolização” antes de chegar ao hibridismo, como uma maneira de se abordar as “sub-culturas” formadas pela adoção de novas crenças e práticas; o conceito teve como base análises comparativas entre a conquista romana e as conquistas modernas.

Ao mesmo tempo, nas décadas de 1960 e 1970, outra discussão – com enormes repercussões na historiografia anglo-saxã – produziu mudanças de termos nos agrupamentos sociais conhecidos por “tribo” e “raça”, preferindo-se, no lugar, o termo “grupo étnico”. “O aumento da ênfase foi colocada na auto-identificação dos atores sociais envolvidos, nos processos envolvidos na construção de limites de grupo, bem como na interrelação entre os grupos socioculturais. Tais abordagens contrastam com a análise holística tradicional, entidades orgânicas supostamente discretas” (JONES, 2000, p. 448).

No começo deste milênio, houve tentativas de substituição de uma palavra cujo emprego começou a requerer as aspas. Mattingly (2009, p. 285-289) substituiu “romanização” por “identidades”, que para ele seria um melhor construtor analítico para compreender as heterogeneidades: “What has previously been described as Romanization in effect represents the interactions of multiple attempts at defining and redefining identity”.

As identidades se formariam pela coesão de um agrupamento de símbolos, práticas, ritos e narrativas definidas caso a caso. Na medida em que esse atributo é importante ou não no contato com outra identidade, sua resposta pode ser variada, podendo ter consequências múltiplas. Contudo, não se pode esquecer que, no Império Romano, haveria uma relação de poder e esses agrupamentos às vezes eram impostos pelo dominante. Jones (2000, p. 452) acredita que havia um agrupamento de indivíduos provenientes de vários grupos minoritários criando uma bricolagem de identidades.

Essas discussões, porém, levaram ao surgimento de outro problema: uma extrema relativização das religiosidades no Império Romano como sendo um fenômeno

absolutamente local e que se resolveria unicamente no estudo da história de um local arbitrário, que em cada pesquisa precisa ser recortado, podendo estar baseado tanto em um aspecto jurídico-político, geográfico ou até no “substrato local”, retomado de outros modos.<sup>2</sup> E ainda, como consequência, a dificuldade de conectar esse nível com o global e com o social.

Esse debate ainda sem uma resposta definitiva encontrou atualmente em Rüpke (2011, p. 22) uma proposta interessante: a questão é que a fragmentação das construções sociais não atingiu somente a periferia, mas também o seu centro. Ele veria a “religião romana” como um meio de comunicação simbólica e como performance. Sua análise parte dos agrupamentos menores, como o indivíduo e o culto local para uma religiosidade supra-regional. O agrupamento entre esses vários subníveis pode se dar por um agrupamento ou até por rivalidades; o grande problema das análises anteriores é que a política nem sempre tem paralelos com a religiosidade ou uma serve para supor a outra. Não haveria assim uma “religião do Império” em oposição a outras religiosidades, já que a própria existência de um Império organizado é controversa.

Assim, o que se tornou nítido analisando a religiosidade no Império Romano é a multiplicidade de experiências religiosas (PRICE, 2011, p. 201). Isso porque, na definição do que seria romano – algo que também depende da cronologia, do espaço e da perspectiva – e do que não seria, as próprias pesquisas sobre a religiosidade em Roma também tiveram que ser consideradas. A verdade é que o conhecimento da religiosidade na própria Roma tem lacunas e falhas, por exemplo, o período do Principado (PRICE, 2011, p. 253).

Se muitas dessas discussões surgiram em decorrência do pós-colonialismo, essas reflexões também não podem ser desconectadas das reflexões sobre a pós-modernidade e de alguns de seus pressupostos que permeiam todas essas discussões, como a questão da fragmentação dos discursos narrativos, da diversidade das histórias locais, das pluralidades sociais e menor importância das hierarquias sociais: “The very name ‘postmodernism’ implies a development beyond the ideals of modernist thinking which focused on metanarratives and world systems” (HODOS, 2009, p. 9). O pós-colonialismo se inicia a partir dos historiadores e dos discursos literários, a partir de uma perspectiva de análise foucaultiana, tendo como mote a ideia de que as narrativas produzidas no passado e no presente o são em termos do seu intuito comunicativo.

---

<sup>2</sup> O uso do termo *substrato*, proveniente da linguística, também é novo e continua em voga até hoje. As tradições, histórias comuns não são um dado, são narrativas que em um presente são sustentadas por memórias coletivas. Logo, o substrato cultural não existe como um fato anterior às populações romanas durante o Império. Sua existência está assegurada por narrativas contemporâneas. As divindades autóctones não existem assim como reminiscências, mas como narrativas vivas, performances rituais, práticas e cerimônias (HODOS, 2009, p. 12).

## A “originalidade religiosa”

Essas novas abordagens trouxeram à tona a existência de uma religiosidade autóctone, até então mal conhecida por não ser mencionada nas fontes escritas e que não era uma preocupação das buscas arqueológicas realizadas até então. Para as Gálias Romanas, o grande marco é o artigo de Paul-Marie Duval sobre a “originalidade arquitetônica” da Gália romana, de 1963, *L'originalité de l'architecture gallo-romaine*, que estabelece uma diferenciação entre o que podem ser considerados elementos arquitetônicos e estilísticos tipicamente romanos. A “originalidade da arquitetura” estaria, para ele, nos monumentos civis e religiosos, mas é nos últimos que ele irá se concentrar. Entre os atestados dessa “originalidade” da Gália romana, os seguintes vestígios são analisados: os fana, os pilares e “colunas de Júpiter”, os arcos, teatros, troféus, na maneira de figurar as armas e na mistura de estilos helenísticos e italianos. Ele atribui essa diversificação na arquitetura da Gália romana às causas ambientais e ao ambiente guerreiro da conquista (DUVAL, 1989, p. 1055).

Duval não é o primeiro a refletir sobre aspectos ou monumentos inovadores nas Gálias romanas, mas ele é o primeiro a ver essa “originalidade” em conjunto e não como inovações pontuais. Igualmente, ele é um dos primeiros a colocar como questão o “substrato arquitetural” (DUVAL, 1989, p. 1057) sobre o qual a arquitetura grega e romana vai se instaurar.

Em 1963, Duval ainda acredita que as construções megalíticas eram feitas até a época romana (DUVAL, 1989, p. 1057). Na época, o estabelecimento da cronologia ainda era um problema a resolver e fundamental até para distinguir as edificações – tratava-se sobretudo de descobrir quais tinham sido os primeiros monumentos romanos nas Gálias – por quem, quando e se tinha havido influências.

O problema seria descobrir em que medida os gauleses usaram as técnicas romanas para construir edifícios derivando de suas tradições; finalmente, trata-se de definir quando teria acontecido a *interpretatio romana* e a *interpretatio Gallica*. Sim, porque o tipo de construção e os materiais utilizados pelos autóctones divergem dos romanos e os primeiros raramente eram percebidos arqueologicamente até então.

Para Duval, nas áreas “mais celtas”, o vale do Ródano e a Bretanha, haveria o testemunho dos *fana*, templos geralmente de plano quadrado com uma galeria supostamente para a circumbulação, orientados para o Leste; o exemplo mais conhecido ainda é templo de Jano, de Autun, que faz supor que a galeria em torno do seu plano seria feita com outros materiais, entre eles a madeira. De tamanho e construção modesta, o templo geralmente está inserido em um períbolo e às vezes se encontra associado a outros. Uma ampla documentação sobre ele já tinha sido reunida por Albert Grenier, no seu *Manuel d'Archéologie Gallo-Romaine*, em 1934.

O segundo tipo de edifício analisado por Duval são os teatros-anfiteatros, um tipo de construção misto, mas que não teria para ele indícios de um substrato como os *fana*. O terceiro são as habitações, sobretudo, as vilas campestres. Finalmente o quarto tipo, os pilares: os funerários com influência da Síria, da região do Reno, como o de Igel, e o outro tipo, os votivos, os pilares ou as “colunas de Júpiter”, como a Coluna de Cussy, que seriam destinadas a posicionar o mais alto possível a estátua de Júpiter, que poderia ser figurado no seu aspecto “celta”, com a roda, ou como cavaleiro combatendo um monstro gigante. Sua descrição diria que o monumento teria uma base quadrangular, com imagens de divindades, tambor octagonal com os bustos de “planetas”, capitel com as faces das quatro estações. Para ele o monumento teria um simbolismo divino e cósmico, embora ele não explore essas características. Com uma distribuição concentrada na Gália do leste, mas não apenas, o monumento se definiria como galo-romano pela justaposição de seus elementos, em especial a estátua de Júpiter. Em último lugar, a técnica está ligada às fortificações. Uma de suas constatações interessantes é que essas inovações não irão desaparecer ao longo do Império Romano, ao contrário irão continuar até a Antiguidade Tardia (DUVAL, 1989, p. 1083-1084).

A “originalidade” da religiosidade nas províncias passa por um problema substancial: entender as mudanças que se processam na religiosidade – não só “romana” – trazida com o exército e grupos adjacentes, os comerciantes, os trabalhadores que irão construir as estradas, cidades, templos, os veteranos que irão ocupar as colônias, assim como o “corpo” administrativo e que irá se instituir e inserir na população que já tem seus cultos. Daí surge a discussão sobre como perceber e compreender essa religiosidade. A “originalidade” é hoje percebida através de duas abordagens arqueológicas principais:

#### a) O contexto arqueológico

Durante a primeira metade do século XX, as sociedades conquistadas foram consideradas receptoras culturais e teriam adotado passivamente padrões culturais e sociais na expectativa de criação e manutenção de status. Mas com a Arqueologia Pós-Processualista uma nova fase se instaura: se trata de ir além da pura materialidade dos objetos, para, através do contexto, tentar compreender seu uso e a leitura que se faria desses objetos (WEBSTER, 1997). Hingley (2009) ressalta que é no contexto que se pode entender o uso de um objeto “romano”.

#### b) A arqueologia do ritual

Para além do próprio reconhecimento das diferenças e especificidades dos vestígios arqueológicos com importância religiosa, mas que divergem do que foi trazido de fora, outro

tipo de pesquisa lida com o que seria mais tangente à religiosidade: as evidências de ritos que têm entre seus maiores defensores John Scheid (2007, p. 33). As contribuições dessa abordagem vêm na alçada do desenvolvimento e integração de outras disciplinas, como a Botânica e a Zoologia, e procuram resgatar um aspecto de difícil aceção: quais os elementos materiais dos ritos, o que era cultuado, o que era dedicado, como e onde, fornecendo pistas importantes sobre mudanças e continuidades de um período para o outro.

### **Lugares de culto: *Fana***

Apesar dos equívocos e, apesar de datadas, as propostas de Duval se mostraram promissoras. Efetivamente, sobre os templos de plano quadrado, conhecidos como *fana*, uma série de estudos foi realizada, sendo o mais relevante o de Isabelle Fauduet de 1993, em que a autora estabelece uma tipologia dos templos, ainda que muitos não tenham sido até hoje escavados. O que significa que muito do que se sabe sobre eles é proveniente de prospecções e fotografias aéreas. Fora algumas escavações, também muito da sua pesquisa ainda só pode ser feita pela análise da inserção urbanística desse templo. Ainda assim, dos 635 repertoriados por Fauduet, 233 estão em um períbolo, desses só 215 são passíveis de fornecer dados sobre qual era o formato do períbolo e, portanto, seu entorno.

As diferenças entre os *fana* e os templos romanos são várias. A primeira diferença: ele é quadrado, ou próximo dessa forma, enquanto um templo romano é retangular. Em seguida: a existência de uma galeria de circulação, que existiria na maioria dos templos, teria uma cobertura mais baixa que a parte central; a abertura do templo seria para o Leste, assim como a maioria dos templos helênicos; a estátua de culto deveria estar no meio da *cella*; e, finalmente, o templo frequentemente está em posição dominante. O principal indício que garantiria a influência romana sobre a construção desses “templos celtas”, trazendo a eles uma diversidade de expressões, seria para Duval (1963, p. 43), a existência de um *pronaos* e um *podium* no plano quadricular.

O contexto de análise possível aqui não é apenas o contexto da escavação, mas a sua inserção na paisagem em processo de criação. Os *fana* foram, na maior parte dos casos, construídos concomitantemente às estruturas urbanas ao redor. Logo, apesar de associarem elementos arquitetônicos diferentes, não parece haver uma continuidade de ocupação do espaço. O processo de criação de uma estrutura urbana, com plano ortogonal e edifícios com espaços pré-determinados dentro dessa estrutura que formulassem um espaço romano ideal, começou como um projeto da República, pelo que o espaço que esse templo ocupa dentro do espaço urbano cria uma inserção que vai além do campo espacial, chegando ao nível simbólico (ZANKER, 2000).

Haveria 269 templos em assentamentos, dos quais com certeza quarenta e quatro associados diretamente aos espaços urbanos, e 285 no exterior, dos quais, 23 estão em um conjunto de habitações, 47 em vilas e 187 isolados. Segundo Faduét (1993), havia 119 sítios situados mais ou menos entre duas ou três *ciuitates*,<sup>3</sup> a maioria perto de um assentamento; esse dado foi estabelecido através da comparação entre a localização dos *fana* e a posição das primeiras dioceses, inscritas em documentos medievais.

Através de inscrições é possível saber que os rituais e celebrações que ocorriam nos *fana* faziam parte da religiosidade oficial da colônia. O templo e as atividades que nele aconteciam não eram considerados estrangeiros. Percebe-se que o fato de se estar dentro do muro pode ser um indicativo do status do santuário e que ele faria parte dos cultos públicos da cidade. É preciso lembrar que, neste caso, os muros podem ter sido construídos em uma data posterior ao santuário e a noção de fora e dentro da cidade precisa ser bem investigada.

Ao contrário do que se poderia esperar, os *fana* dentro do urbanismo romano não necessariamente tenderiam a se encontrar afastados do centro urbano, embora associados a edifícios de padrão romano, com associações religiosas, como os teatros e termas. Woolf (1998, p. 123), ao trabalhar com a cidade, relativiza a sua importância como fator de “romanização”. Segundo ele, tudo depende do ponto de vista do habitante.

A maioria da construção desses templos data do séc. I d.C. e o abandono ocorre sobretudo entre os séculos II e III d.C. Mas quase todos os vestígios (FAUDUET, 1993, p. 99-150) encontrados datam do séc. I d.C., em especial da primeira metade do século. A prática cultual nesses templos é atestada por oferendas como tabletes e placas, sobretudo, provenientes do nordeste da Gália, moedas – como em Roma, mas com uma cunhagem própria para esses cultos –, lamparinas, anéis, fíbulas. Também foram achadas rodas, datadas do séc. I a.C., na Gália Bélgica, dedicadas a Júpiter Taranis ou Júpiter Ótimo Máximo, sendo essa uma evidência de continuidade importante, já que são encontradas também no séc. I a.C., por exemplo, em Corent (POUX, 2006, p.128).

Entre as esculturas se verificam figuras de terracota de animais, esculturas em pedra do séc. I d.C., e cerca de 64 esculturas e metal. Só há quatro representações de peregrinos, em madeira. As divindades cultuadas seriam Minerva, Júpiter, inclusive I.O.M. e Capitolino, Maia e Mercúrio, Apolo e Sirona, Marte, Minerva e outras divindades femininas, Hércules e Netuno. O culto imperial também não está excluído. Há um grande

---

<sup>3</sup> Nosso trabalho de mestrado se dedicou a compreender em profundidade a inserção desses templos em espaços urbanos. Nas Gálias, diferentes status políticos para os espaços urbanos são verificados, com lógicas de organização e edifícios variados, entre os quais colônias, *ciuitates*, *uici* e assentamentos. As *ciuitates* eram subdivididas em *pagi* e esses em *uici*, os últimos compreendidos também como assentamentos secundários, que mantinham uma relação de dependência com os *pagi* e as *ciuitates*.

número de dedicatórias com variações regionais. Só há 6 tabletes com magia contra inimigos, prática que era mais comum em Roma.

Quanto aos depósitos, é difícil determinar se eram internos ou externos aos templos, ainda mais porque uma arqueologia preocupada com o ritual só se iniciou há pouco tempo e os dados são dispersos. Entre os encontrados há pateras, pratos e copos de cerâmica, prata ou bronze encontrados na cela, abandonados ou em depósitos (depositados com oferendas no interior e ou moedas, com o fundo embaixo e associados a outros vestígios).

Os ex-votos anatêmicos foram encontrados apenas em 20 santuários, provavelmente associados com cultos de cura, desde o séc. I d.C.. Constituídos de placas de bronze, latão martelado e estampado que provavelmente eram afixados em suportes de madeira. Foram encontrados sobretudo na Lionesa, mas não na Bélgica.

Os objetos mais interessantes por indicarem uma mudança clara de culto do período gaulês para o período romano são as armas e miniatura de armas que deixaram de ser dedicados no fim do séc. I d.C., indicando uma desmilitarização ao mesmo tempo que a continuidade simbólica do culto por um período. Primeiro, desapareceram as armas; durante a conquista, a partir da segunda metade do séc. I d.C., há a miniaturização de peças, escudos, lanças e espadas, em lugares que não se encontram depósitos de armas antes da conquista. Esse culto é atestado na Gália Bélgica e em pequenos depósitos na Grã-Bretanha. Enquanto as armas mais antigas eram feitas de ferro, as mais recentes, a partir do séc. I d.C., eram feitas em bronze. As armas em outros tempos teriam sido colocadas presas nos muros em Gournay-sur-Aronde, enquanto em Ribemont-sur-Ancre ficariam em uma esplanada na frente do santuário (BRUNAU, 2006, p. 106). Também miniaturizados, mas mais comuns e datando apenas do séc. I d.C., também foram encontrados instrumentos miniaturizados, como o martelo, dedicados a Marte, Mercúrio, Minerva, Matres, Netuno, em regiões como a Suíça e Normandia, Grã-Bretanha, Saint-Marcel.

Os sacrifícios de animais deveriam provir de depósitos votivos e de restos sacrificiais, restos de refeição e vestígios de limpeza. O maior consumo é de porcos (embora esse diminua no séc. II d.C.), cabras e bois. Os cavalos desaparecem depois da conquista. Em menor número, foram encontrados cães e cervos. Nenhum traço de sacrifício humano foi encontrado, como são encontrados antes da conquista, por exemplo em Gournay-sur-Aronde e Ribemont-sur-Ancre.

Entre as categorias de cargos religiosos mencionadas nas inscrições, há os flâmines, os sacerdotess, os *vergobret* dos Bituriges, mencionados em um vaso depositado em uma fossa.

## Suportes de cultos: pilares e “colunas de Júpiter”

A situação dos pilares e “colunas de Júpiter” é muito mais complicada; esses objetos não foram alvo de tantas pesquisas nos últimos anos (BINA, 2015), embora seus relevos forneçam alguns dos mais importantes documentos sobre a religiosidade dos séculos I e II d.C. e mesmo da religiosidade anterior, como os muito conhecidos pilares de Mavilly e dos Nautes. Pilares e “colunas de Júpiter” eram monumentos diversos no espaço e no tempo, na iconografia empregada e, muito provavelmente, nos ritos e crenças dos quais eram o suporte material.

Os pilares e “colunas de Júpiter” são constituídos, tanto num caso como no outro, por bloco prismáticos sobrepostos, contendo em cada um dos seus lados uma ou duas divindades. A diferença é que os pilares seriam compostos por blocos prismáticos sobrepostos, enquanto as colunas eram constituídas por dois blocos com figuras frontais de divindades em cada uma das suas faces, sobrepostas por uma coluna, com ou sem figuras divinas, e tendo também acima um capitel e uma estátua de Júpiter equestre lutando contra um monstro anguipede. Esses últimos teriam, sem dúvida, sua maior concentração ao redor do Reno. As Gálias contam com um número bem menor de colunas do que as Germânicas, mas, em contrapartida, têm um número substancial de evidências de pilares com uma distribuição geográfica expressiva nas três Gálias, com uma concentração maior na região entre a Gália Lionesa e a Germânia Superior. A datação também é divergente: os pilares teriam seu ápice no séc. I d.C. e as colunas, no séc. II d.C..

Sua localização é incerta, porque a maior parte desses blocos ou foi encontrada em um contexto secundário, como material de construção posterior, ou em necrópoles ou nunca saiu de circulação. As poucas evidências fazem crer que eles deveriam ficar dentro do períbolo dos templos. Por essa razão é muito difícil saber quais eram os rituais associados a eles. Contudo, é fundamental destacar sua importância para a religiosidade do período. Em primeiro lugar, pela quantidade (cerca de 161 blocos com figuração nos quatro lados com divindades). Em segundo lugar, porque a própria forma do pilar parece mais próxima culturalmente dos autóctones e dos romanos. Em terceiro lugar, pela importância da iconografia.

A representação iconográfica é simples: uma figura de pé, vista frontalmente, com rostos sem expressões. A suposição de que essas imagens seriam divindades ocorre por conta de uns poucos casos, tanto na Germânia como na Gália, onde há inscrições com seus nomes e a associação dessas figuras humanas com atributos constantemente associados a figuras divinas. Também no campo da iconografia encontra-se a principal

diferença entre eles: os pilares podem às vezes ter divindades autóctones em algumas cenas, enquanto os pedestais de coluna, não.

Os pilares e “colunas de Júpiter” têm sido utilizados como uma prova da existência de um “panteão local”, ideia muito controvertida por supor que existe um panteão, o que, nos moldes helênicos, não é verdade para os romanos; e, por abarcar como categoria espacial o termo “local” que, embora muito em voga ultimamente, por si só não diz muito: o tempo e o espaço precisam ser bem definidos para uma análise bem sucedida. Metaforicamente, o que a expressão “panteão local” tenta transmitir é que as divindades funcionariam como grupos interligados em diferentes recortes espaciais, por vezes menores do que as províncias ou unidades administrativas.

A conhecida ideia da *interpretatio romana* dos deuses, que teria sido feita por romanos, como talvez César (*De Bello Gallico*, VI, 16-18) e autóctones através da junção de nomes latinos com epítetos locais verificável na epigrafia (JUFER; LUGINBÜL, 2001), tem nos pilares do séc. I d.C. a prova de ser um processo mais lento do que imaginado. O Pilar dos Nautes traz não apenas, em um caso único, a figuração de algumas divindades, como seus nomes como *Esvs* e *Cernnvnvs*. As figurações dessas divindades podem ter se confundido com as de outras, como Hércules, Marte e Mercúrio, mas não voltarão a ocorrer da mesma maneira.

## Conclusão

O tempo provou que Duval tinha colocado uma questão importante e que passou a ser preponderante nas pesquisas sobre as Gálias romanas, sobretudo, no campo religioso. Hoje, a busca pela “originalidade” na arqueologia das Gálias romanas não se dá tanto através de um debate teórico, historiográfico e religioso quanto na formulação das “perguntas” feitas aos sítios arqueológicos.

As recentes pesquisas, sobretudo arqueológicas, têm levantado um cenário muito mais complexo do que o imaginado há alguns anos. A diversidade de evidências, mas também de interpretações, tem indicado uma vivência religiosa provincial mais rica e múltipla do que se imaginava. A discussão sobre as identidades e as etnicidades também teve um peso fundamental para a mudança paradigmática nas escavações.

A ideia de que História é narrativa, uma das conclusões da pós-modernidade, expõe um dos perigos da tentativa de criar um passado coerente, de que hoje temos consciência. A História não é homogênea e muitos fenômenos, à primeira vista, não fazem muito sentido a não ser que tenhamos claro que há uma constante luta por grupos dissonantes para fazer prevalecer suas ideias e valores, com eventuais ganhos, mesmo que às custas das lógicas governantes e de dominação.

Os *fana* se mostraram importantes locais de culto para estudar as mudanças religiosas no Império Romano. A associação de elementos diversificados parece indicar um espaço de integração e o cenário de mudanças mais fortes no séc. I d.C. Mas, como sempre, o que desaparece e quando também são importantes indicativos das transformações, o que parece indicar um século II d.C. com menos tensões entre a religiosidade autóctone e a romana, o que não significa a vitória ou perda de uma sobre a outra, mas o estabelecimento de um equilíbrio de forças. Os pilares e “colunas de Júpiter” parecem indicar a mesma coisa. Os pilares evidenciarium uma religiosidade autóctone em profunda transformação com figurações iconográficas de divindades únicas deste período, enquanto as colunas se aproximariam mais dos modelos romanos.

A busca pela “originalidade” é, assim, uma busca pela diferença, especificidade e formação de um passado complexo e não homogêneo. A missão de identificar os indícios diacrônicos é naturalmente uma tarefa ingrata, de contar a história não apenas das elites nem apenas dos vencedores.

## Referências

- BINA, T. *Os 'Fana' no contexto galo-romano*. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Os panteões galo-romanos nos Pilares e "Colunas de Júpiter"*. 2015. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BRUNAU, J-L. Religion et sanctuaries. In: GOUDINEAU, C. (Éd.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance, 2006.
- DUVAL, P-M. L'originalité de l'architecture gallo-romaine. In: VIIIe CONGRÈS INTERNATIONAL D'ARCHÉOLOGIE CLASSIQUE. Paris: 1963.
- FAUDUET, I. Les temples et tradition en Gaule Romaine. Paris: Errance, 1993.
- GIFFORD, J. C. The type-variety method of ceramic classification as an indicator of cultural phenomena. *American Antiquity*, v. 25, p. 341-347, 1960.
- GREEN, M. J. *God in man's image: thoughts on the genesis and affiliations of some Roman-British cult imaginary*. Britannia/London. London: W.S. Maney and Son, 1998, p. 17-30, 1998. v. 29.
- HINGLEY, R. Cultural diversity and unity: empire and Rome. In: HALES, S.; HODOS, T. R. (Eds.). *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 54-75.

- HODDER, I. *Interpretación en Arqueología*. Barcelona: Crítica, 1994.
- HODOS, T. Local and global perspectives in the study of social and cultural identities. In: HALES, S.; HODOS, T. R. (Eds.). *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 3-31.
- JONES, S. Discourses of identity in the interpretation of the past. In: THOMAS, J. (Ed.). *Interpretative Archaeology: a reader*. Leicester: Leicester University Press, 2000, p. 445-457.
- JUFER, N.; LUGINBÜHL, T. *Répertoire des dieux gaulois: les noms des divinités celtiques connues par l'épigraphie, les texts antiques et la toponymie*. Paris: Errance, 2001.
- MATTINGLY, D. J. (Ed.). Dialogues in Roman imperialism: power, discourse, and discrepant experience. *Journal of Roman Archaeology*, n. 23, 1997.
- \_\_\_\_\_. Cultural crossovers: global and local identities in the Classical World. In: *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 283-295.
- POUX, M. Religion et société: le sanctuaire arverne de Corent In: GOUDINEAU, C. (Éd.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance, 2006.
- PRICE, S. Homogeneity and diversity in the religions of Rome. In: NORTH, J. A.; PRICE, S. R. F. (Eds.). *The Religious History of Roman Empire: pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 253-275.
- RÜPKE, J. Roman Religion and the religion of Empire: some reflections on method. In: NORTH, J. A.; PRICE, S. R. F. (Eds.). *The Religious History of Roman Empire: pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 9-36.
- SCHEID, J. *Religion et piété à Rome*. Paris: Albin Michel, 2001.
- \_\_\_\_\_. A. *La religion des Romains*. Paris: Armand Colin, 2007.
- TRIGGER, B. J. História do pensamento arqueológico. São Paulo: Odysseus, 2004.
- WEBSTER, J. Necessary comparisons: a post-colonial approach to religious syncretism in the Roman provinces. *Culture Contact and Colonialism*, n. 3, p. 324-338, 1997.
- WHITTAKER, C. R. Imperialism and culture: the Roman initiative. In: MATTINGLY (Ed.). Dialogues in Roman imperialism: power, discourse and discrepant experiences in the Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology*, n. 23, 1997.
- WOOLF, G. *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. Urbanization and its discontents in early Roman Gaul. *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. Ser. 38, p.115-131, 2000.
- ZANKER, P. The city as symbol: Rome and the creation of an urban image. *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. Ser. 38. p. 25-41, 2000.