

O Triplismo nas produções iconográficas e epigráficas religiosas da Gália e da Britânia  
(séculos I e II d.C.)

ÉRIKAVITAL PEDREIRA\*

O número três talvez seja o número mais universalmente envolto em uma aura de misticismo e significação ideológica. Muitas sociedades antigas fizeram uso do número três, relacionando-o às suas divindades ou conferindo-lhe um significado mágico ou sagrado (MACCANA, 1970:48). Podemos destacar as tríades divinas egípcias (*Osíris, Ísis e Hórus*); mesopotâmicas (*An, Enki e Enlil* ou *Apsu, Mummu e Tiamat*); e da cultura clássica Greco-romana (*Zeus, Posêidon e Hades* – no caso grego – e *Júpiter, Juno e Minerva* – no caso romano) (GARCÍA, 2011-2012:172), bem como a tríade de deuses celtas *Teutates, Taranis e Esus*, destacada por Lucano (século I d.C.), como exemplos que podem nos suscitar reflexões preliminares acerca do evento que chamaremos de triplismo.

Dumézil<sup>1</sup> (1939) menciona o triplismo ao ressaltar a estruturação trina da sociedade indo-europeia – sacerdotes, guerreiros, camponeses/artesãos – além de sua teoria das três divindades principais, segundo a qual os deuses estariam divididos entre três grupos, relacionados às atividades humanas, ressaltadas por ele.

Percebemos assim, que em muitas culturas e sociedades o número três assume uma significação importante, representando vida (masculino, feminino e prole), o mundo visível (céu, terra e “outro mundo”), o espaço (antes, depois e aqui), e neste contexto, uma porta de comunicação entre os “mundos” (MACKILLOP, 2005).

Em meio às populações ditas celtas<sup>2</sup> o número três e tudo o que relacionado ao “triplo”, ocupa uma posição de destaque, o que pode ser observado tanto na documentação literária quanto na arqueológica. De acordo com Vendryes (1997:47), o triplismo seria uma concepção

---

\*Doutoranda do Programa de Pós graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do NEREIDA/UFF. Bolsista CNPq.

<sup>1</sup> A teoria de Dumézil tem recebido, desde sua confecção, diversas críticas que destacam algumas inexatidões e incoerências cometidas pelo autor (BOULHOSA, 2006:4), as quais não citaremos aqui. Contudo, a apresentamos, como forma de demonstrar a discussão que vem sendo feita sobre o número três e a ideia de triplismo ao longo dos anos.

<sup>2</sup> O termo “celta” utilizado para denominar diversas sociedades da proto-história da Europa Central e Ocidental, incluindo os habitantes das Ilhas, foi alvo de uma ampla discussão entre arqueólogos da Escola Inglesa, que durou de fins da década de 80 até fins da década de 90. Os principais críticos à utilização do termo foram os arqueólogos J. Collis (1996) e S. James (1997). As discussões entre eles e o casal Megaw (1996; 1998) foram publicadas na revista *Antiquity*. No presente trabalho atribuímos a denominação “celta” às populações que habitaram as Ilhas Britânicas e a Gália desde a pré-história e durante o período de dominação romana. Concordamos assim, com Cunliffe (2003), que nos fala de uma “arte” e um sistema de crenças compartilhado, surgido a partir de uma língua em comum, e da circulação de objetos, pessoas e ideias. Ressaltamos, porém que as sociedades celtas eram heterogêneas e não estavam unidas por um poder centralizado, nem tão pouco se identificavam como pertencentes a uma etnia em comum.



celta, segundo a qual, uma pessoa, ou personalidade, é dividida em três, cada uma representando um dos aspectos da atividade total.

A partir destas considerações, na presente pesquisa buscamos problematizar a ocorrência do triplismo nas produções iconográfica e epigráfica religiosas da Gália e da Britânia entre os séculos I e II d.C. E, através da observação e análise da manutenção das representações triplas – ainda que em meio a apropriações e ressignificações feitas, por essas sociedades, de novas formas de culto, novos elementos, atributos e epítetos, além de uma nova estética de rerepresentação das divindades – compreender o significado e a importância do triplismo para as populações celtas de ambas as províncias romanas.

Cabe ressaltar, contudo, que este breve trabalho constitui alguns estudos preliminares de nosso projeto de pesquisa de doutorado iniciado no presente semestre (2015.1), logo, nesta fase inicial de pesquisa ainda não possuímos conclusões sobre o tema, assim com, o levantamento completo das fontes, e tampouco sua análise detalhada. De modo que este trabalho apresenta as etapas do projeto a serem desenvolvidas no decorrer da pesquisa, tendo em vista os seguintes objetivos, a saber: analisar a manutenção do triplismo nas representações iconográficas religiosas e de função devocional/ritual no período pós-conquista romana; analisar a importância de significação do triplismo para as populações celtas da Gália e da Britânia; coletar, analisar e classificar as produções triplas, tanto representações iconográficas, quanto inscrições epigráficas, da Gália e da Britânia Romanas, como resultados da hibridização cultural.

Apesar das inúmeras evidências da importância do triplismo e do número três para as sociedades ditas celtas, comprovada, tanto pela iconografia e epigrafia, quanto pela literatura medieval irlandesa e galesa, são poucos os pesquisadores que se debruçam efetivamente sobre o tema, a saber: Miranda Green (1992; 1997; 2004; 2007); MacKillop (1998; 2005) como os mais recentes. Geralmente, os que tratam da questão, apesar de serem pesquisadores importantes e de renome no cenário acadêmico, abordam-na de uma maneira geral, apresentando evidências sem, no entanto, problematizá-las a fundo. Ou ainda, o triplismo é tratado em grandes manuais sobre a “civilização celta”, nos quais aparece de maneira um tanto superficial. Outro problema recorrente é a escassez de uma bibliografia mais recente, com novas descobertas arqueológicas.

Desta forma, nosso objetivo com o presente trabalho é, dando continuidade às pesquisas realizadas durante o curso de mestrado<sup>3</sup> (concluído em março de 2014) – no qual entramos em contato com o triplismo nas representações iconográficas das *Deae Matres* da Britânia – iniciar um debate sobre o tema, sem, contudo, esgotá-lo. Logo, não temos a pretensão de solucionar todas as questões que possam surgir acerca do triplismo entre as sociedades celtas, mas acreditamos que este estudo pode vir a suscitar o interesse de outros pesquisadores, que poderão dar continuidade às reflexões em um momento posterior no cenário brasileiro.

Para Rees e Rees (1961:186-204 *apud* GARCÍA, 2011-1012:173), entre as populações celtas, o três significava ou representava o “todo”, a completude, tanto em termos espaciais (céu, terra e mundo aquático), quanto temporais (passado, presente e futuro) e inclusive parentais (antepassados, contemporâneos e descendentes) (GARCÍA, 2011-2012:173). Da mesma forma, Green (2004:116) ressalta que as representações triplas não significariam ou indicariam o número três propriamente, mas sim, trariam a ideia de totalidade, de modo que o triplismo poderia ser um simbolismo para todos os múltiplos em geral, visto que o três teria sido escolhido como uma composição artística mais coerente e simétrica (GREEN, 1992:169).

Segundo a mencionada autora (2007:18), o artesanato celta era aparentemente não representativo ou narrativo; seus produtores tendiam a se distanciar do realismo, privilegiando assim, uma forma de representação mais abstrata e esquemática. Suas representações tendiam quase sempre ao exagero, bem como à distorção da realidade, o que poderia ser conseguido pela multiplicação e/ou ampliação de toda imagem ou de um elemento apenas. Tanto o exagero quanto a multiplicação serviriam ao mesmo propósito: aumentar a potência/poder do símbolo, atributo ou divindade em questão.

Ainda sobre imagética de divindades celtas, Green (1992:169) nos lembra que esta era frequentemente utilizada para fazer uma afirmação positiva sobre o poder da divindade, ou seja, a imagem funcionaria como um reconhecimento direto de poder. A representação tripla, assim como o exagero, tinha então, o objetivo de retirar a divindade do “mundo real” e limitado dos seres humanos e colocá-la no mundo do sobrenatural, onde habitariam os deuses, demonstrando que as divindades e seus poderes não eram limitados e transcendiam este mundo. A esse respeito, Lambrechts (1942:33-34) ressalta que triplicar as imagens religiosas era uma maneira de dignificar e enfatizar o poder e magnificência das divindades.

---

<sup>3</sup> PEDREIRA, E. V. *Transmitindo Mensagens: As Representações das Deusas-Mães da Britânia Romana (séculos I e II d.C.)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense/PPGH, 2014.

Como mencionado, o uso simbólico do número três aparece constantemente na literatura vernacular da Irlanda e do País de Gales (GREEN, 1992:169; GARCÍA, 2011-2012:173-175), entretanto não nos ateremos a estas questões e fontes, visto que o presente trabalho se propõe a estudar o triplismo a partir da análise do material arqueológico disponível e produzido nas províncias da Gália e da Britânia durante os primeiros séculos de dominação romana destas regiões, mais precisamente entre os séculos I e II d.C. Este material consiste basicamente em representações iconográficas de divindades e/ou entidades do “sobrenatural”, inscrições epigráficas de dedicação às divindades, além de representações de artefatos utilizados em atividades rituais (jarros e vasos, por exemplo).

Cabe ressaltar que, apesar da dominação de cada uma das províncias (e regiões internas) apresentarem particularidades no que diz respeito à sua conquista e sua consolidação – devido a questões como especificidades locais (natureza), relações comerciais que já existiam, ou não, entre o Mediterrâneo e as populações “celtas” heterogêneas, além de possíveis rebeliões das sociedades dominadas – as ações “romanas” eram de certa forma semelhantes em relação à organização política e espacial.

Como nos mostra Bina (2005:85), no período entre o século I e o século III d.C. a Gália passou por diversas mudanças político-administrativas, no entanto, as mais significativas foram as medidas políticas de Augusto (século I d.C.), que se basearam no urbanismo e na participação (cooptação) da própria aristocracia local, que aspirava a cargos e posições de importância nessas cidades.

Da mesma forma, na Britânia, foram estabelecidas com alguns chefes tribais relações diplomáticas e amigáveis, o que auxiliou no avanço da conquista romana no interior da Ilha. Tais chefes eram reconhecidos como “reis-clientes”, que apesar de pertencerem ao cenário político-religioso de suas tribos, passaram a ser clientes de Roma e tinham o dever de auxiliá-la na manutenção da paz no Império (WEBSTER, 1993:113).

Sendo assim, as ações romanas nas províncias instituíram uma nova lógica de organização espacial, que se fez refletir também na organização social, ao inserir membros das elites locais em um novo complexo administrativo através da obtenção da cidadania e aquisição de cargos públicos municipais. A dominação romana, então, se baseou, principalmente, na divulgação de símbolos pertencentes à lógica imperial. Nesse contexto também podem ser incluídos a construção de templos e a mudança nas representações iconográficas das divindades, que passaram a ser representadas antropomorficamente.

Podemos afirmar que a apropriação feita pelos indígenas de práticas culturais romanas contribuiu de forma determinante para a consolidação da conquista. Entretanto, a ressignificação destas práticas, feita pelas sociedades locais, estava diretamente relacionada às características regionais e ao seu próprio referencial cultural; donde, percebe-se que os indígenas tiveram um papel ativo nesta dinâmica de ajustamento, de ressignificação e de hibridismo cultural (MENDES, 2007:262).

Cabe destacar que mesmo com a divulgação de símbolos “romanizados”, verificamos a manutenção de diversos elementos e práticas locais, dentre eles o triplismo. E a partir dos contatos e interações culturais entre essas sociedades e os “romanos”<sup>4</sup> que adentraram seus territórios, verificamos a construção de sociedades híbridas. O triplismo, por exemplo, se estendeu a novas formas de culto quando passou a ser aplicado a divindades do panteão Greco-romano, além de aparecer em inscrições epigráficas.

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

Desta forma, como já mencionado, o estilo decorativo local não desapareceu com a ocupação romana. Ainda que a estética Clássica Greco-Romana<sup>5</sup> tenha sido dominante nesse período, as formas de expressão indígenas continuaram a ser utilizadas na produção de cabeças exageradamente grandes, de corpos esquemáticos<sup>6</sup> – em algumas representações de divindades – e no próprio triplismo (GREEN, 2007:118).

No que concerne às inscrições epigráficas, ressaltamos que essas são de grande importância para as nossas pesquisas, pois, além de complementarem as informações da

---

<sup>4</sup> Dentre esses também estavam soldados e mercadores vindos de outras regiões do Império, mas que de certa forma denominamos “romanos” por serem também agentes da dominação romana sobre essas regiões, principalmente na Britânia, a qual recebeu mais colonos vindos das outras províncias (Gália e Espanha, por exemplo) do que de Roma e da Península Itálica, propriamente.

<sup>5</sup> O retrato romano, geralmente, caracterizava-se por um modelo visual que buscava a semelhança com o indivíduo retratado, como por exemplo, representações de “homens endurecidos pela batalha, envelhecidos, imberbes, com rugas, às vezes com cicatrizes faciais, com cabeças raspadas ou calvos, barbeados, olhares para frente e intensamente realista” (WELCH, 2006:9 *apud* GOMES, 2014:115), o objetivo do artista seria o de incorporar os traços pessoais de cada indivíduo.

<sup>6</sup> As representações humanas indígenas muitas vezes carregam rostos semelhantes a máscaras, enquanto os corpos são rígidos, como se representassem “arquétipos” e não propriamente indivíduos. Este, porém, não significava um estilo de composição inferior ao estilo Clássico (GREEN, 1997:205), isso demonstra, apenas que as sociedades celtas não identificavam suas divindades em termos humanos.

documentação imagética, a partir delas podemos tomar conhecimento da identidade dos dedicantes e seu local de origem, bem como indicações sobre quais divindades eram cultuadas, as localidades onde foram produzidas e/ou depositadas.

Devido ao destaque dado às representações triplas no artesanato e na religiosidade celta, consideramos que o número três possuía, para essas sociedades, um poder mágico especial (Lambrechts, 1942:40), o que Lambrechts designa como um símbolo de totalidade, exaltação das forças da natureza e uma expressão de extrema potência dos artefatos e entidades com ele envolvidos. Da mesma forma, MacKillop (1998:364), ao se referir à documentação iconográfica da Europa céltica continental e insular, afirma que o número três é o que está mais carregado de significação simbólica. Isso fica evidente também na predileção de alguns artesãos gauleses pela repetição tripla, desde o período Lá Téné<sup>7</sup> (Déchelette, 1908:1513 apud García, 2011-2012:175).

Ao analisar as produções iconográficas, tanto da Gália, quanto da Britânia durante o período proposto, observamos que muitas das representações humanas consistiam em representações de divindades, que quando triplas, em nosso entendimento, serviria para potencializar a função que cada uma delas representava. Vendryes (1952) argumenta que figuras trinas sempre possuem entre elas uma personalidade dominante e outras duas, menores, as quais seriam figuras virtuais, logo, segundo o autor, existiria uma imagem dominante que foi duplicada duas vezes.

Cabe destacar que o triplismo não é específico de apenas uma divindade em particular. Apesar de algumas divindades serem definidas por sua forma tripla (as *Deae Matres*), existem outras cuja multiplicação é incomum e às vezes rara, como por exemplo, o deus guerreiro triplo – que acreditamos ser o deus *Marte* – encontrado em Lower Slaughter, Gloucestershire (GREEN, 1992:170). Também os *Genii Cucullati* tem sua representação tripla restrita à província da Britânia, (e algumas poucas ocorrências na Gália) onde aparecem sob a forma de três duendes trajando capuzes e, geralmente, portando atributos relacionados à fertilidade e/ou acompanhando uma *Mater*.

Green (1992:184) destaca que divindades que usualmente são representadas sob forma única podem aparecer ocasionalmente sob a forma tripla ou ainda portando um elemento ou atributo triplicados, como na imagem dos *Genii* idênticos carregando frutas, (encontradas em

---

<sup>7</sup> A cultura La Téné ocorreu em fins da Idade do Ferro Europeia, entre 450 a.C. e a conquista romana durante o século I a.C. Foi assim nomeada após a descoberta do sítio arqueológico, de mesmo nome, na região norte de Neuchâtel, na Suíça. Informação retirada do site <http://archaeology.about.com/od/ironage/qt/La-Tene-Culture.htm> em 29/09/2014.

Tours) ou ainda três figuras estilizadas encontradas na Borgonha. Em ambos os casos, os “trigêmeos” representariam imagens triplicadas da mesma divindade, simbolizando, assim a intensificação de seus poderes.

Já em outras representações iconográficas que apresentam o triplismo, podem existir diferenças significativas entre as entidades representadas, no que diz respeito ao tamanho, tratamento, atributos, vestimenta e até mesmo nas feições. Nesses casos, o triplismo pode simbolizar diferentes estações do ano ou períodos da vida dos seres humanos – quando as imagens diferem – ou ainda diferentes aspectos de prosperidade podem estar sendo representados – quando são os elementos ou atributos que variam (GREEN, 1992:170-171).

As *Deae Matres*, por exemplo, aparecem em muitas representações diferindo umas das outras no que concerne a seus atributos, feições, penteados e vestes. Estas divindades, apesar de serem essencialmente indígenas, passaram a ser representadas como matronas, sob uma estética Clássica. No entanto, as relações mais interessantes entre essas divindades celtas e a mitologia Greco-romana estão nas interações e associações feitas entre elas e as *Parcas* e as *Ninfas* (no caso da deusa *Coventina*), tanto na iconografia, quanto na epigrafia.

Apesar da deusa *Coventina* não ser considerada propriamente uma *Mater*, ela nos interessa aqui, justamente por ter recebido uma representação tripla sob a forma de três *Ninfas*, além de em duas inscrições receber os epítetos de “deusa-ninfa” e “ninfa”<sup>8</sup>, das quais uma segue abaixo:

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

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

(RIB 1527)

As *Matres* aparecem em duas epígrafes associadas às *Parcas*, uma encontrada em Skinburness (RIB 881) e outra encontrada em Carlisle (RIB 951). Estas entidades formavam um grupo de três deusas, as quais, segundo a mitologia Greco-romana, determinavam o curso da vida humana e o destino dos homens, decidindo questões sobre vida e morte. Segundo a mitologia, uma das deusas tece o fio da vida, uma segunda cuida da extensão do fio, enquanto a última corta-o, levando o indivíduo à morte.

**MATRIBVS PARCIS VITI VACL..**

---

<sup>8</sup> Tanto a imagem quanto as inscrições foram encontradas próximo à Muralha de Adriano, no poço de Coventina em Carrawburgh.

Para as *Matres*, as *Parcas*...

(RIB 881)

**MATRIB PARC PRO SALVT SANCTIAE GEMINAE**

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

(RIB 951)

Dentre as representações triplas mais recorrentes, além das *Deae Matres* e dos *Genii Cucullati* (na Britânia), destacam-se também as imagens de três cabeças ou faces e os animais que apresentam partes do seu corpo triplicado (sendo o touro com três chifres o mais encontrado).

Verificamos a cabeça ou face triplas aplicadas a várias divindades, não sendo exclusivas de uma em particular. Isso fica evidente nos diversos suportes encontrados, no tratamento recebido pelas imagens e nos símbolos associados a elas. Também é possível perceber que alguns rostos representados são masculinos enquanto outros são femininos, apesar de estes últimos serem mais raros (GARCÍA, 2011-2012:176).

Estas várias representações contendo três faces ou três cabeças, encontradas principalmente na Gália, demonstram a grande importância que a cabeça humana<sup>9</sup> possuía para as populações celtas. A concentração dessas imagens está presente no nordeste, no sul e no oeste da Gália. Na Britânia, porém, as cabeças/faces triplicadas são mais raras e suas evidências são esparsas, encontradas principalmente no sul e no oeste. Alguns outros exemplos também foram encontrados ao norte da Britânia, na Escócia e na Irlanda (GREEN, 1992:171-172).

Ainda de acordo com Green(1992), essas imagens podem aparecer contendo apenas as três faces/cabeças, desprovidas de corpo, ou com apenas um corpo representado, suportando as três cabeças ou faces. A imagem, ainda, pode aparecer sozinha ou associada a atributos ou outras imagens que deem informações sobre sua identidade. É o que ocorre com uma estatueta de bronze encontrada em Cébazat, próximo à Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme), cuja cabeça está triplicada. A julgar por seu atributo principal – um diadema decorado com uma forma de vegetação – estima-se que a estatueta possa ser uma representação da deusa Diana (COURCELLE-SENEUIL, 1910:161).

Por fim, no que concerne a triplicidade em animais, Green (1997:214-216) afirma que essa serviria para potencializar ao máximo todos os aspectos relacionados animal representado, tais como: o destino e a sorte dos seres humanos, a descendência, a disponibilidade de

---

<sup>9</sup> Cortar e carregar a cabeça de uma pessoa, geralmente um inimigo ou prisioneiro de guerra, traria o controle dos poderes da pessoa morta. A cabeça humana assim, tornou-se um símbolo recorrente na iconografia por ter uma significação especial mágica para algumas sociedades celtas (GREEN, 2004:116).

alimentos, a guerra, a ostentação de poder, a honra, a regeneração e o pós-morte. O touro com três chifres, por exemplo, é uma das representações mais recorrentes, mas não é a única. Outros animais de grande importância para as sociedades celtas também aparecem regularmente, como o cavalo, que em algumas moedas da Britânia, é representado com três caudas (GREEN, 1992:170).

Os touros com três chifres seriam símbolos de força, virilidade e fecundidade, assim como as representações trifálicas (DEONNA, 1954 apud GARCÍA, 2011-2013:175). Segundo MacKillop (1998) um exemplo consiste em uma representação do deus Mercúrio, encontrada na Gália, na qual o deus, além de possuir três faces, também é representado portando três falos.

Além de estar presente nas imagens de divindades e animais, o triplismo também pode ser encontrado em representações de objetos devocionais e/ou utilizados em práticas rituais, os quais eram parte integrante da religiosidade politeísta. Um exemplo interessante é o conjunto de três vasos feitos de argila. Os vasos, contendo formato esférico, estão apoiados em uma base circular, formando ao mesmo tempo um triângulo (alusão ao número três) e um círculo, o que os mantém em comunicação mútua. As formas circulares, geralmente simbolizam perfeição e completude, demonstrando um ciclo interminável.

Acerca das inscrições epigráficas, as que mais evidenciam o triplismo, além daquelas dedicadas às *Matres*, são as dedicadas à deusa *Trittia* encontradas na Gália, cujo próprio nome significa “três”, “terceiro(a)” (DELAMARRE, 2003:303). As inscrições seguem abaixo:

**TRITTIAE L(UCIUS) IUL(IUS) CERTI F(ILIIUS) MARTINUS V(OTUM) S(OLVIT) L(IBENS) M(ERITO)**  
**Lucius Certi Filius, filho de Martinus pagou seu voto de bom grado para Trittia**

**TRITTIAE M(ARCUS) VIBIUS LONGUS V.S.L.M.**  
**Marcus Vibius Longus pagou seu voto de bom grado para Trittia**

**TRITT]I(A)E IU[LIUS?] TENCI V.S.L.M.<sup>10</sup>**

Na maioria dos casos, fica evidente a associação entre divindades do panteão Greco-romano e a forma de representação tripla – o relevo triplicado do deus Marte, a estatueta com a cabeça triplicada da deusa Diana, o deus Mercúrio trifálico com três faces; divindades indígenas sob uma estética Clássica – as *Deae Matres* representadas como matronas; ou ainda divindades indígenas associadas a entidades da mitologia Greco-romana (as *Matres* como

---

<sup>10</sup> Não conseguimos uma tradução válida, pois a inscrição se encontra bastante danificada.



*Parcas* e *Coventina* sob a forma tripla de *Ninfas*); além das epígrafes, dedicadas às divindades locais – *Deae Matres* e a deusa *Trittia* – que consiste em uma prática romanizada.

A partir destas interações, as quais defendemos serem manifestações de práticas religiosas híbridas, observamos que ainda sob intensas transformações (devido ao contato com o “mundo romano/romanizado”), o triplismo permanece como elemento de grande importância para as sociedades locais em construção, visto que interage e se adequa às novas realidades cultural-religiosas. Acreditamos, assim, serem estas novas representações, resultados da hibridização cultural, o que passaremos a analisar agora.

A partir de nossos estudos sobre as sociedades celtas da Gália e da Britânia durante o período de dominação romana, percebemos claramente o resultado de interações e contatos empreendidos entre essas populações locais e os “romanos” (membros do exército, colonos, funcionários administrativos, mercadores) que adentraram seus territórios. Essas interações, segundo Bhabha (1998), ocorrem no cotidiano vivenciado (construção do espaço e práticas de religiosidade, por exemplo), no qual novos elementos inseridos são constantemente adotados (ou rejeitados), traduzidos, ressignificados e reinterpretados na diversidade de contextos e valores culturais.

Percebemos então, que os usos que determinada sociedade faz de alguns elementos, ganham novos sentidos e novos usos quando inseridos em uma sociedade distinta, com um referencial cultural também distinto. Entendemos estes novos usos como uma transgressão da ordem imposta a fim de adequá-la às necessidades específicas. Bhabha designa como negociação esse processo que ocorre no cotidiano através da transgressão ou modificação da ordem estabelecida. E que, caracterizam-se por serem, muitas vezes, ações imperceptíveis, para quem as pratica. Desta forma, o colonizado está, a todo momento, atribuindo novos usos a elementos diversos, que lhes chegam através das relações entre a sua cultura e a cultura do colonizador. Este processo gera o que Bhabha designa como hibridismo cultural.

Como revisão do hibridismo de Bhabha, propomos utilizar o conceito de hibridização, que destaca o dinamismo do processo (em oposição ao caráter estático e uniforme que a noção de hibridismo sugere), enfatizando a atuação (o agenciamento) das populações nele envolvidas (JIMÉNEZ, 2011:117; VAN DOMMELEN, 2012:403). Durante este processo ocorre a ressignificação dos símbolos culturais preexistentes, não existindo mais uma soberania cultural e sim culturas híbridas. A identidade vai sendo construída durante ligações e negociações em meio a cultura vivenciada, que passa a ser híbrida, dinâmica e aberta.

Ainda de acordo com Bhabha (1998:315), as culturas híbridas são construídas no “terceiro espaço”, que se caracteriza por ser o local do encontro e do convívio, onde há a construção e reelaboração de identidades, gerando algo novo. O “terceiro espaço” aglutina toda gama de elementos culturais e linguísticos, que ao interagirem resultam na formação de uma terceira cultura.

No contexto do nosso trabalho, o “terceiro espaço” de Bhabha está representado na construção do espaço urbano, carregado de símbolos da lógica imperial romana, construído nas províncias. Dentro deste espaço, as práticas culturais “romanas/romanizadas” e locais se interpenetram, gerando uma terceira cultura e em nossas análises específicas, uma terceira forma de religiosidade, na qual percebemos a manutenção e utilização do triplismo, em contextos diversos, como uma evidência de hibridização.

Tendo em vista que nossas análises permeiam as práticas rituais e de religiosidade, aplicamos a elas a teoria de C. Bell (1992;1997), que corrobora as demandas de nosso trabalho ao enfatizar a adaptação dos rituais ao contexto no qual são realizados. Bell (1997), ao tratar do estudo dos rituais, afirma que estes podem ser tanto fixos quanto adaptáveis; e que apesar de construir uma tradição – o que ela aponta como a chave para a construção da identidade da comunidade – esta não é estática, mas é, “constantemente produzida e reproduzida, podada para um perfil claro e suavizada para absorver elementos revitalizantes” (1997:123). Segundo a autora, o ritual está em constante reinterpretação e renegociação, o que legitima a substituição do termo “ritual” por “ritualização”, demonstrando que este consiste em uma forma estratégica de ação.

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

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

Assim como os rituais, com a produção iconográfica ocorre o mesmo. O produtor, de determinada estatueta ou relevo irá representar em seu trabalho elementos pertencentes ao seu

cotidiano e vivência, comunicando e transmitindo mensagens não verbais, as quais serão compreendidas pelos membros de sua sociedade, que compartilham um mesmo referencial cultural. Desta forma, sob o respaldo da Teoria Pós-colonial privilegiamos, em nossa pesquisa, a análise do material arqueológico encontrado nas províncias da Gália e da Britânia durante os dois primeiros séculos de dominação romana. Isto porque, buscamos compreender os contatos culturais pela perspectiva das sociedades colonizadas.

Utilizamos, assim, o auxílio da Arqueologia a fim de compreender as relações sociais e de poder que ocorrem no interior das sociedades, através da interpretação dos vestígios de cultura material. Da mesma forma, a Epigrafia possui um importante papel em nossas pesquisas, pois, como abordamos anteriormente, a partir dela podemos encontrar indícios de como os códigos romanos atuaram nas sociedades locais e foram recebidas por estas, e de que forma os indígenas utilizaram tais códigos em seu próprio proveito e necessidades.

Consideramos, pois, que os achados de cultura material<sup>11</sup> possuem informações importantes sobre o cotidiano de uma sociedade. As imagens, por exemplo, são compreendidas de forma sincrônica, global e imediata (THEML, 1998:306) podendo transmitir mensagens instantâneas a quem as observam. Contudo, para captarmos as mensagens transmitidas pela cultura material, faz-se necessário conhecer a sociedade em questão, sua cultura e seus códigos de linguagem.

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

Logo, tanto o produtor, quanto o receptor possuem um papel importante na dinâmica de divulgação/recepção das mensagens presentes nas imagens. Neste sentido, Baxandall (2006), atenta para a importância do propósito do autor na produção da obra, buscando por meio desta, compreender as ações e intenções humanas. Também propõe estabelecer a relação entre o objeto e as circunstâncias de sua produção, a fim de identificar as possíveis intenções do agente envolvido.

---

<sup>11</sup> Por cultura material entendemos os vestígios culturais (utensílios, representações artísticas, vestuário...) de uma sociedade, as produções que a representam como um todo. Cultura material é o que uma sociedade produz enquanto vivencia o cotidiano.



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

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

Dito isto, concordamos com Bérard (1983), que compreende as imagens como narrativas que abordam questões do cotidiano através da união de elementos estáveis e constantes presentes na sociedade em questão. Esses elementos se articulam na imagem para formar uma mensagem, logo compreendemos as imagens como sistemas de signos criadores de significados.

Por fim, concluímos com a apresentação de nossas hipóteses, as quais, acreditamos, serão validadas até o término de nossos estudos. Sendo assim, acreditamos que o triplismo era um método utilizado por artesãos e devotos para transmitir uma mensagem, dentro do simbolismo da imagem produzida/adorada; o número três e o triplismo significavam para as sociedades celtas a representação do infinito, a partir de ideias como: “começo, meio e fim”, “céu, terra e Outro Mundo”, “nascimento, morte e regeneração”, “passado, presente e futuro”, entre outras; a representação tripla era uma forma de reconhecer o poder dos deuses e seu *status* de entidades do “sobrenatural”, que não precisariam estar em conformidade com as restrições do “mundo real”; na produção iconográfica e epigráfica da Gália e da Britânia durante os dois primeiros séculos de efetiva dominação romana, fica visível a formação de práticas de religiosidade híbridas

#### Bibliografia

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

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



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

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

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

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

BINA, Tatiana. *O Casamento Divino*. Brathair5 2005, pp. 84-94.

BLANCO GARCÍA, J. F. (2011-12) “*Triplismo en la Hispania céltica*”, Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología, 77-78, pp. 171-202.

BOULHOSA, P. P. A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. Brathair6(2) 2006, pp. 3-31.

COLLIS, J. *Celtic Myths*. Antiquity. 71, 1997.

CUNLIFFE. *The Celts. A very short introduction*. Oxford: Oxford University, 2003.

COURCELLE-SENEUIL, J. L. *Les dieux gaulois d'après les monuments figurés*. Paris, 1910.

DAVIDSON. A construção de um espaço para o Império Romano: arquitetura, monumentos e ordenamento espacial. Estudo de casos: Cidade de Roma e Bretanha Romana – séculos I e II. Niterói: Universidade Federal Fluminense/PPGH, 2004.

DELAMARRE, X. *Dictionnaire de la Langue Gauloise* (2a. ed.). Paris: Editions Errance, 2003.

DUMÉZIL, G. *Mythes et dieux des germains: essai d'interprétation comparative*. Paris: Ernest Leroux, 1939.

GREEN, Miranda J. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. New York: Thames and Hudson, 1992.

GOMES, C. S. *Arte e Representação na propaganda política: uma reflexão comparativa sobre a linguagem visual na construção do poder pessoal militar em Roma (88-44 a.E.C)*. Rio de Janeiro:UFRJ/PPGHC, 2014.

\_\_\_\_\_. *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. Londres: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames & Hudson, 1997.

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

\_\_\_\_\_. *Arte Celta*. Madri: Akal, 2007.

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

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



LAMBRECHTS, P. *Contributions à l'étude des divinités celtiques*. Brugge, 1942.

MacCana, Proinsias. *Celtic Mythology*. New York: Hamlyn, 1970.

MacKillop, James. *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Myths and Legends of the Celts*, Penguin, 2005.

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

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

MENDES, N. M. e ARAÚJO, Y. "Epigrafia, Sociedade e Religião: O caso da Lusitânia.". In: *PHOÏNIX* 13: 257-279, 2007.

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

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

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

VENDRYES, J. "L'Unité en trois personnes chez les Celtes". Em *Choix d'Études Linguistiques et Celtiques*. Paris: pp. 233-246, 1952.

\_\_\_\_\_. *La religion des Celtes*, Coop Breizh, Spezet, 1997

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

WELCH, Katherine E. 'Domi Militiaque: Romana domestic aesthetics and war booty in the Republic'. In: (edited by) DILLON, Sheila and WELCH, Katherine E. *Representations of war in Ancient Rome*. Cambridge University Press, 2006b, p.91-161.

#### Sites Consultados

Archaeology About Education <http://archaeology.about.com/od/ironage/qt/La-Tene-Culture.htm> último acesso em 29/09/2014.

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

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

Corpus Inscriptionum Latinarum [http://cil.bbaw.de/cil\\_en/index\\_en.html](http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html) último acesso em 30/09/2014.

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



# XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

LUGARES DOS HISTORIADORES: VELHOS E NOVOS DESAFIOS

27 A 31 DE JULHO DE 2015

FLORIANÓPOLIS - SC