

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**FILIPPO LOURENÇO OLIVIERI**

**O PAPEL DOS DRUIDAS NA SOCIEDADE CÉLTICA  
NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C.**

**NITERÓI**

**2008**

**FILIPPO LOURENÇO OLIVIERI**

**O PAPEL DOS DRUIDAS NA SOCIEDADE CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do Grau de Doutor em História.

Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> CIRO FLAMARION SANTANA CARDOSO

Niterói  
2008

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

**O49 Olivieri, Filippo Lourenço.**

O papel dos druidas na sociedade céltica na Gália nos séculos II e I a.C. / Filippo Lourenço Olivieri. – 2008.

312 f. ; il.

Orientador: Ciro Flamarion Santana Cardoso.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, 2008.

Bibliografia: f. xxx-xxx.

1. História da Gália. 2. Druidas e druidismo. 3. Civilização celta. 4. Celtas - Religião. I. Cardoso, Ciro Flamarion Santana. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia III. Título.

CDD 936.402

**FILIPPO LOURENÇO OLIVIERI**

**O PAPEL DOS DRUIDAS NA SOCIEDADE CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do Grau de Doutor em História. Área de Concentração: História Social.

Aprovada em março de 2008.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Ciro Flamarion Santana Cardoso – Orientador  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Livia Lindóia Paes Barreto – Co-orientadora  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Norma Musco Mendes  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Cláudia Beltrão da Rosa  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Adriene Baron Tacla  
Universidade Federal Fluminense

Niterói  
2008

Dedico este trabalho a minha esposa Vânia Maria de Carvalho Olivieri e a meu filho Breno Salgado de Carvalho Olivieri.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, professor Ciro Flamarion Cardoso, que com sua vasta erudição muito me ensinou. Agradeço também por ter apontado novas questões para a tese, sempre valorizando o rigor da pesquisa.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo apoio na realização desta pesquisa através de bolsa de Doutorado.

A minha co-orientadora, professora Lívia Paes Barreto, pela paciência e por mostrar-me a riqueza da língua latina.

À professora Sônia Rebel de Araújo, por sua atenção.

À professora Norma Musco Mendes, pela indicação de bibliografia.

Aos professores Luciana de Campos e Johnni Langer, pelo apoio.

Aos meus colegas do Grupo Celtas, meus companheiros de debates: Carolina Ramos Regis, Erick Carvalho de Mello, Germano Almeida de Sá Britto, Luis Gustavo Reis Rodrigues e Pedro Peixoto.

Aos colegas e companheiros da Pós-Graduação da UFF: Ana Rodrigues, Beatriz Bísio, Bruno Oliveira, Jeanne Crespo, Marcelo Vilela.

À Patrícia Heloísa de Carvalho, pela ajuda com o Abstract.

À Maria Luiza Duret, por me ouvir.

Finalmente, ao meu pai Ottavio Olivieri e a minha mãe Maria Lourenço Olivieri.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é pesquisar o papel dos druidas na sociedade céltica na Gália pré-romana, principalmente através das fontes clássicas, em articulação com a pesquisa arqueológica e a literatura irlandesa pré-cristã. Os druidas faziam parte da elite celta na Gália (e na Britânia) pré-romana nos séculos II e I a.C. e detinham prerrogativas político-religiosas e judiciárias. Ao contrário da maioria das concepções, as prerrogativas políticas permitiam que exercessem ingerência sobre assuntos ligados ao comércio e à eleição do *vergobreto* entre os povos que se tornaram Estado.

Os druidas atuavam nos *oppida* e podem ter participado da formação estatal de povos do centro-leste da Gália. Neste contexto, intermediavam as relações entre as *civitates* celtas e a República romana. O fornecimento de vinho italiano para os *oppida* celtas na Gália nos séculos II e I a. C., principalmente para ser consumido nos festins religiosos, passava pela ingerência do grupo político-religioso. Os druidas também eram responsáveis pela administração dos cultos nos santuários, incluindo os sacrifícios humanos e animais, e pela elaboração de um sistema de crenças religiosas. Estas crenças legitimavam os festins e buscavam estimular o engajamento da clientela (os *ambactos*) a serviço dos nobres, bem como realçar sentimentos de identidade entre muitos povos da Gália pré-romana.

No período do Alto Império, os druidas não estavam apenas à frente da oposição a Roma. Neste período eles desapareceram como instituição, mas muitos tiveram participação ativa na romanização da Gália através do engajamento em carreiras instauradas pela ordem romana. A “fusão” do culto imperial com crenças celtas foi um dos principais fatores que legitimaram a dominação romana. Muitos druidas tornaram-se decuriões, professores ou sacerdotes nos templos romanos.

Palavras-chave: História da Gália, druidas, Civilização celta.

## ABSTRACT

This thesis aims at examine the role of druids in Celtic society in pre-Roman Gaul, mainly through classic sources in combination with an archaeological research and Irish pre-Christian literature. Druids belonged to Celtic upper class in pre-Roman Gaul (and in Britain) between II and I B.C. and owned political, religious and legal prerogatives. Differently from what most points of view ascertain, political prerogatives did allow druids obtain control on subjects related to trade and to the election of the *vergobret* for peoples newly emancipated as an Estate.

Besides their influence in *oppida*, druids may have played a part in the Estate formation of center west Gaulish peoples. In such a context, they intersected relations between Celtic *civitates* and the Roman Republic. Moreover, Italian vine provision for Celtic *oppida* between II and I centuries B.C. – mainly the one to be used on religious feasts – was submitted to this political religious group's control. Druids were also responsible for the organization of cults in sanctuaries, including human and animal sacrifices, and for the elaboration of a religious beliefs system. Such beliefs legitimated feasts and sought to encourage the engagement of customers (the *ambacts*) to serve aristocracy, besides strengthening an identity feeling among many pre-Roman Gaulish peoples.

During High Empire, druids did more than lead an opposition toward Rome. Although they had vanished as an institution, many of them had an active participation in Gaul Romanization through engagement on occupations designated by Roman supremacy. Imperial cult 'fusion' with Celtic beliefs was one of the main causes that contributed to legitimate Roman domination. Several druids became decurions, teachers or priests in Roman temples.

Key-word: History of Gaul, Druids, Celtic Civilization.



## O PAPEL DOS DRUIDAS NA SOCIEDADE CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C.

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>PARTE I. A CIVILIZAÇÃO CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C</b> .....	10
1. A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C.....	10
1.1. A geografia humana da Gália – as Gálias Aquitânia, Céltica e Bélgica .....	10
1.2. A sociedade celta na Gália.....	15
1.2.1. Os <i>equites</i> de César – a nobreza guerreira céltica .....	15
1.3. A clientela – <i>ambactos</i> , <i>soldúrios</i> e <i>vassos</i> .....	19
1.4. O festim – fontes clássicas e irlandesas.....	28
1.4.1. Vestígios arqueológicos dos festins.....	33
1.4.2. O festim – suporte da estrutura social celta.....	38
1.5. As <i>civitates</i> e os <i>pagi</i> de César – definições.....	42
1.5.1. Autonomia e “mobilidade” dos <i>pagi</i> .....	47
1.6. A “plebe” de César .....	51
1.6.1. Os artesãos.....	53
1.6.2. Os escravos.....	55
1.7. A realeza gaulesa – o <i>vergobreto</i> descrito por César .....	59
2. A FORMAÇÃO DE ESTADOS CELTAS NA GÁLIA – A CIVILIZAÇÃO DOS <i>OPPIDA</i> .....	64
2.1. A tribo e o Estado .....	64
2.1.1. A chefatura – a um passo do Estado.....	65
2.1.2. As relações de centro-periferia.....	67
2.1.3. O Estado .....	68
2.2. A incorporação da Gália à esfera romana.....	70
2.2.1. A conquista do sudeste da Gália.....	70
2.2.2. As campanhas de César .....	72
2.3. A civilização dos <i>oppida</i> .....	74
2.3.1. Cronologia .....	74
2.3.2. A definição do termo <i>oppidum</i> através do <i>De Bello Gallico</i> .....	77

2.3.3. A origem dos <i>oppida</i> .....	78
2.3.4. Arquitetura e traçado das muralhas .....	79
2.3.5. Os <i>oppida</i> do litoral sul da Gália .....	82
2.3.6. O comércio com o Mundo Mediterrâneo .....	83
2.4. O papel dos <i>oppida</i> na formação dos Estados celtas .....	85
2.4.1. Centralização, estratificação de poder e territórios definidos.....	85
2.4.2. Cunhagem de moedas: comércio e poder .....	88
2.4.3. As múltiplas funções dos <i>oppida</i> .....	90
2.4.4. Centros político-religiosos.....	91
2.5. Um estudo de caso – a formação do Estado éduo .....	93
2.5.1. Breve história do éduos – o <i>oppidum</i> de Bibracte .....	93
2.5.2. Os éduos: da chefatura ao Estado .....	97
2.5.3. O poder dos druidas na formação do Estado éduo .....	102

## **PARTE II. AS FUNÇÕES POLÍTICAS, JURÍDICAS E RELIGIOSAS DOS DRUIDAS NA GÁLIA PRÉ-ROMANA..... 104**

3. AS FUNÇÕES POLÍTICO-JUDICIÁRIAS DOS DRUIDAS .....	104
3.1. O druida Diviciaco e o relato de Cícero .....	104
3.2. O druida Diviciaco e o relato de César .....	109
3.3. O “senado” de druidas e a eleição do <i>vergobreto</i> .....	117
3.3.1. A eleição do <i>vergobreto</i> em comparação com a eleição do rei da Irlanda pré-cristã..	123
3.4. Os druidas como embaixadores e mediadores das guerras.....	127
3.4.1. O relato de Apiano.....	128
3.4.2. Um relato da mitologia irlandesa .....	130
3.4.3. Druidas à frente dos exércitos e a ritualização da guerra .....	131
3.4.4. Os druidas e a guerra nos relatos irlandeses .....	135
4. O PAPEL DOS DRUIDAS NOS LUGARES DE CULTO .....	138
4.1. A Teoria Pós-colonial.....	138
4.1.2. Aplicação do termo “romanização” para a Gália antes da conquista romana.....	138
4.2. Os santuários celtas na Gália .....	140
4.2.1. Os santuários nos <i>oppida</i> .....	145
4.2.2. O santuário do <i>oppidum</i> de Corent.....	146

4.2.3. O comércio de ânforas não indica romanização.....	148
4.2.4. O vinho: oferenda e consumo.....	150
4.2.5. A ingerência dos druidas no consumo do vinho.....	153
4.2.6. As moedas fabricadas nos santuários.....	158
4.2.7. A representação da aristocracia celta nas moedas.....	160
4.2.8. Os druidas e a emissão de moedas: oferenda e propaganda.....	163
4.2.9. O sacrifício de animais nos santuários.....	168
4.2.10. Os druidas e a imolação dos animais: sacrifício e manipulação.....	173
4.2.11. O papel dos druidas nos lugares de culto celtas – o festim.....	177
5. O SISTEMA DE CRENÇAS DOS DRUIDAS.....	185
5.1. O “Mercúrio celta” na <i>Interpretatio Romana</i> de César – o deus Lug.....	185
5.2. Os sacrifícios humanos – as principais fontes clássicas e indícios arqueológicos.....	188
5.2.1. Os sacrifícios humanos e o lugar dos druidas.....	192
5.3. A alma segundo os druidas: as cabeças decepadas.....	195
6. OS DRUIDAS E A “IDENTIDADE CELTA”.....	200
6.1. Identidade e fronteiras étnicas.....	200
6.1.1. Construção da identidade celta na Gália. Descendência patrilinear e druidismo.....	202
6.1.2. Costumes: o festim, a clientela e o sacrifício.....	205
6.1.3. A guerra das Gálias e o sentimento de identidade celta.....	207
6.1.4. O sistema de crenças e a identidade.....	210
6.1.5. Os <i>oppida</i> e a identidade celta.....	211
6.1.6. O Estado éduo e a formação de uma identidade.....	213
6.1.7. Identidade através das moedas: oralidade e escrita.....	216
6.1.8. A adoção da cidadania romana: a <i>tria nomina</i> .....	218
7. O DESAPARECIMENTO DOS DRUIDAS E A INTEGRAÇÃO DAS ELITES CELTAS À ORDEM ROMANA.....	225
7.1. O culto imperial e a sagração de Lugdunum.....	225
7.2. <i>Religio</i> e <i>superstitio</i> no discurso romano sobre os druidas.....	231
7.3. Os editos contra os druidas e a romanização.....	236
7.4. Os druidas no Baixo Império: referências sobre druidesas e relatos de Ausônio.....	240

7.5. O papel dos druidas na negociação da identidade celta – religião, ensino e administração .....	242
7.6. Negociação na religião e na arte religiosa “galo-romana” .....	253
<b>CONCLUSÃO</b> .....	259
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	267
<b>ANEXOS</b> .....	292
<b>SUMÁRIO DE FIGURAS</b>	
Figura 1. Representação dos principais povos celtas da Gália e do sul da Britânia nos séculos II e I a.C.....	292
Figura 2. Representação de um dos cavaleiros ( <i>equites</i> ), citados por César .....	293
Figura 3. Representação da distribuição das ânforas Dressel 1 durante o período anterior à conquista de César .....	294
Figura 4. Reconstituição da principal entrada do <i>oppidum</i> de Bibracte .....	295
Figura 5. Representação do <i>oppidum</i> de Bibracte .....	296
Figura 6. Mapa da Gália no século I a.C .....	297
Figura 7. Maquete representando o santuário do <i>oppidum</i> de Corent.....	298
Figura 8. Moeda dos éduos em meados do século I a.C.....	299
Figura 9. Sepultura de cremação de Saint-Georges-des-Beillargeaux .....	300
Figura 10. Representação do festim realizado no santuário do <i>oppidum</i> de Corent .....	301
Figura 11. Mapa dos éduos e sua zona de influência em meados do século I a.C.....	302
Figura 12. Druidas na coleta do visco segundo Henri-Paul Motte (1900) .....	303
Figura 13. Reconstituição de um <i>fanum</i> “galo-romano” .....	304
Figura 14. Estátuas de La Tène média encontradas nas proximidades de Bordeaux.....	305
Figura 15. Estátuas de La Tène final encontradas na Bretanha e na região dos Cevenas.....	306
Figura 16. Cernunos ladeado de Apolo e Mercúrio.....	307
<b>GLOSSÁRIO</b> .....	308

## O PAPEL DOS DRUIDAS NA SOCIEDADE CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C.

### INTRODUÇÃO

#### Os druidas

No século III a.C., povos falantes de línguas pertencentes ao subgrupo celta das línguas indo-européias ocupavam uma vasta região que se estendia da Península Ibérica até o Baixo Danúbio e a Galácia (Turquia); da Irlanda ao Norte da Itália. Este território tão vasto jamais constituiu um império ou alcançou unidade administrativa ou política, nem houve uma unidade étnica. Podemos, contudo, observar uma relativa unidade cultural e religiosa, pelo menos na Gália e na Britânia.

Um dos grandes desafios que acompanham os estudos acerca dos celtas da Antiguidade é a falta de fontes escritas elaboradas por eles mesmos. Isso coloca o pesquisador diante do discurso dos autores clássicos sobre o “bárbaro”. Essa questão também atravessa a pesquisa sobre os druidas. Os relatos sobre este grupo provêm de autores gregos e romanos. Em sua maioria, foram escritos em um momento em que os druidas estavam em vias de desaparecer sob a ordem romana. Muitas vezes, são citados como opositores a Roma e associados a sacrifícios humanos.

A palavra druida não é encontrada em nenhum texto epigráfico.<sup>1</sup> Desta forma, as informações em sua totalidade provêm das fontes textuais clássicas ou da literatura irlandesa, onde o termo druida (ant. irl. *druí*) também está presente. Os relatos atestam a presença deste grupo na Gália, na Britânia e na Irlanda.

Nosso objetivo foi ir além dos estudos tradicionais, que costumam conceber os druidas somente como um grupo de religiosos entre os celtas. Imbuídos desse propósito, nossa pesquisa abordou temas originais, entre eles a questão dos druidas na formação do Estado entre os celtas; buscamos discriminar de forma objetiva quem eram os “senadores” gauleses no discurso de César ou o papel ativo dos druidas na romanização da Gália. Não se trata apenas de supervalorizar o papel dos druidas, mas de não legitimar uma contradição que

---

<sup>1</sup> Ver KENDRICK, T. D. *Druids Or A Study in Celtic Prehistory*. New York: R. V. Coleman, 2003, p. 100. Uma inscrição gaulesa, hoje perdida, “Silvano | sacr et nymphis loci | arete drvis | antistita somno monita”. Outra tardia, da Ilha de Man, com a inscrição em gaélico “Dovaidona maqi droata” Dovaidona filha do druida.

costuma minimizar tal papel, quando o que percebemos nos textos clássicos parece indicar todo o contrário. Além disso, a pesquisa arqueológica, cada vez mais, avalia a existência de um grupo especializado presente nas atividades dos santuários celtas da Gália. Dessa forma, rejeitamos a visão, ainda forte, que exclui os druidas na participação da dinâmica da sociedade celta e das transformações ocorridas antes da conquista romana.

Estamos longe da imagem idealizada dos druidas, segundo a qual estes praticavam cultos naturalistas em florestas sombrias e afastadas. Na verdade, eles com certeza exerciam suas atividades nos *oppida*, ainda que certas atividades de cunho religioso pudessem ser praticadas nas florestas adjacentes. Também não se trata de reduzir tal grupo à recorrente imagem do druida colhendo o visco, mesmo que tal prática não esteja descartada. Nossa pesquisa acerca do tema proposto buscou ser coerente com o título da tese e abordar as várias prerrogativas desse grupo na sociedade celta na Gália. A grande maioria dos estudos acerca dos druidas não se ocupa em analisar sua participação nas transformações na sociedade celta.

É comum as obras sobre os celtas ou mesmo sobre os druidas limitarem-se em repetir os relatos dos autores clássicos, os relatos de César, em particular. Além disso, existe uma forte tendência em ver os druidas como os promotores da resistência contra a ocupação romana. Tal ponto de vista recorrente está impregnado de idealismo e não corresponde a toda a realidade, apesar de, a seu favor, poder-se invocar elementos de confirmação presentes nas fontes.

### **Natureza das fontes**

Utilizamos três tipos de fontes em nossa pesquisa, foram as clássicas o nosso material privilegiado.

1. Fontes textuais clássicas. Trata-se de um *corpus* de textos redigidos principalmente entre o século I a.C. e o IV d.C. Estes relatos compõem nossas principais fontes acerca dos celtas e em particular dos druidas. O termo druida é sempre expresso no plural, mesmo quando Cícero se refere ao druida Diviciaco. Estes textos foram escritos em sua quase totalidade por gregos ou romanos. Muitas vezes os relatos são relativos a momentos de “tensão”, quando os celtas são vistos como inimigos. É o caso dos relatos de César sobre as guerras contra os celtas; e de Tito Lívio, sobre as invasões celtas na Itália e o sítio de Roma, entre outros exemplos. Em que pesem todas as generalizações e distorções feitas, são os relatos de que dispomos para abordar os celtas da Antiguidade.

Nossas principais fontes são: César, em *A guerra das Gálias*; Diodoro da Sicília, em *Biblioteca histórica*; Estrabão, em *Geografia* e Plínio, o antigo, em *História natural*. César, em *A guerra das Gálias*, é nossa fonte mais relevante, por apresentar o relato mais completo e por ter sido testemunha dos eventos descritos. É importante ressaltar que, com a exceção de César, todos os outros autores – cujo relato sobreviveu- escreveram quando a Gália já fazia parte da esfera romana.

2. Fontes arqueológicas. Buscamos dialogar com a pesquisa arqueológica. Nossa intenção é fazer inferências, úteis para a História, a partir das conclusões dos arqueólogos acerca das escavações em sítios principalmente do período pré-romano, em particular no que é hoje a França. Vale ressaltar que a pesquisa arqueológica francesa vem apresentando um notável avanço nos últimos vinte anos, com a descoberta de novos sítios e com campanhas de escavações sistemáticas e organizadas em sítios já conhecidos, como é o caso de Bibracte (Mont Beuvray, Borgonha), o antigo *oppidum* dos éduos. Neste local está em funcionamento um importante centro de pesquisa acerca dos celtas da segunda Idade do Ferro, o *Centre archéologique européen du Mont Beuvray*.

A pesquisa arqueológica é fundamental para que possamos reavaliar as análises acerca das fontes clássicas. Novas técnicas de análise do material descoberto estão permitindo a confirmação de algumas informações de autores antigos. Como exemplos, temos a descoberta das muralhas dos *oppida*, coerentes com as descrições de César sobre os *muris gallicis*; o achado de importantes santuários no norte da França, como Gournay e Ribemont, cujas descobertas se articulam com os relatos baseados em Posidônio; a recente descoberta do *oppidum* de Coirent, no centro da França, cujos indícios das práticas de festins são coerentes com os relatos de Ateneu.

3. Fontes literárias irlandesas. Trata-se de um *corpus* de textos escritos, em sua grande maioria, na Idade Média, entre os séculos IX e XIII, por eclesiásticos irlandeses. Porém, abordam um período anterior,<sup>2</sup> que pode ser caracterizado como relativo à “Idade do Ferro Irlandesa”. Esses textos, às vezes chamados de mitológicos, referem-se às divindades celtas da Irlanda e oferecem dados sobre a sociedade.

Alguns autores evitam utilizar esse material como instrumento para abordar os celtas da Gália ou da Britânia pré-romanas devido à distância temporal e geográfica. Não pretendemos, absolutamente, entender que a sociedade da Gália pré-romana e da Irlanda pré-cristã eram idênticas. Todavia, muitas narrativas presentes no Ciclo de Ulster, como o *Conto*

---

<sup>2</sup> DILLON, Myles. *Early Irish Literature*. Dublin: Four Courts Press, 1994, p. 2. O Ciclo de Ulster pode representar um período do século I a.C.

do porco de Mac Dathó, *O festim de Bricriu* ou ainda o mais importante relato da literatura irlandesa, o *Seqüestro das vacas de Cooley*, apresentam notáveis analogias com os textos clássicos, em particular, os baseados em Posidônio, tais como Diodoro Sículo e Ateneu. Certos temas recorrentes na literatura irlandesa, como as contestações durante os festins, a degola da cabeça do inimigo ou o papel dos druidas – nosso tema –, apresentam analogias nos textos clássicos. Barry Cunliffe<sup>3</sup> avalia que as correspondências entre a sociedade gaulesa e o Ciclo de Ulster derivam de uma mesma tradição ou de uma mesma fonte. Entendemos que esta fonte repousa sobre o mesmo patrimônio cultural, levado do continente europeu para as ilhas britânicas.

O fato de a literatura irlandesa apresentar personagens identificados como druidas, como Cathbad, pede uma investigação. Nossa utilização desse material permite-nos enriquecer nossas análises. Mas, a literatura irlandesa sempre ocupa um lugar complementar.

## Hipóteses

Buscamos demonstrar a viabilidade de nossas hipóteses.

Pretendemos demonstrar que, no momento da conquista de César, já havia Estados celtas na Gália, notadamente o Estado éduo. Este mantinha relações com Roma e, em parte devido a isso, logrou incrementar o seu desenvolvimento estatal. Contudo, sustentamos que o Estado celta tem suas originalidades, particularmente representado pelo fenômeno dos *oppida*. O modelo Centro-periferia permitiu que fundamentássemos nossas posições.

Buscamos nos diferenciar da antiga concepção de que os druidas não estavam presentes na vida político-econômica celta na Gália. Muito pelo contrário, eles eram atuantes, tendo, mesmo, ingerência sobre o comércio de vinho oriundo do mundo romano. A capitalização do vinho, para fins de cunho eminentemente religioso, se dava principalmente mediante os sacrifícios e festins. A pesquisa arqueológica nos lugares de culto permite avaliar a dimensão do uso do vinho nas cerimônias culturais organizadas pelo grupo que administrava estes santuários.

Visamos sustentar que a utilização de elementos oriundos de contatos com o mundo mediterrâneo, como a moeda e o vinho, foram reutilizados para fins inerentes à dinâmica celta gaulesa, não se tratando, portanto, de um processo de romanização, como muitas vezes é interpretado.

---

<sup>3</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Celts. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 61-63.



Buscamos analisar a hipótese de que o deus Mercúrio citado por César em sua *Interpretatio romana* da religião gaulesa seria na verdade o deus celta Lug. Em que pese o fato de tal interpretação ser quase unânime entre os especialistas, entendemos haver a necessidade de uma análise mais profunda do tema, e de uma articulação com o nosso tema.

Visamos demonstrar, com o auxílio das concepções de Fredrik Barth, que, antes da conquista romana, os druidas teriam representado o elemento agregador de uma identidade celta em boa parte da Gália. Os *oppida* tiveram um relevante papel canalizador identitário dos celtas na Gália. Elementos como a clientela, o festim e os sacrifícios foram fundamentais para a manutenção da identidade celta na Gália.

Objetivamos uma nova análise das vicissitudes que envolveram o desaparecimento dos druidas após a conquista romana. O período de Augusto marca a efetiva romanização da Gália e os druidas, dotados de cidadania romana, tiveram uma participação ativa no processo de romanização e lograram ingressar na ordem romana mediante atividades como religião, ensino e administração (como decuriões). O seu papel na resistência contra Roma de fato ocorreu, mas não correspondeu à maioria dos druidas. Na verdade, o papel dos druidas na integração da Gália à ordem romana deu-se de forma decisiva, seja por meio do forte incremento do culto imperial, seja mediante a adoção ativa da administração romana. A Teoria Pós-colonial foi crucial para a nossa análise e questionamento da participação das elites locais na romanização.

### **Formação de Estado e modelo Centro-periferia**

Utilizamos o termo “civilização”, no capítulo sobre formação de Estado por referência ao período escolhido para pesquisa. Este compreende a chamada “Civilização dos *oppida*”. Trata-se do período de existência dos *oppida*, a parte final de La Tène média para os *oppida* mais antigos, mas, principalmente o período de La Tène final, aproximadamente entre 130 e 30 a.C.. Alguns sobreviveram no início do período romano. A idéia de uma “civilização” remete à uniformidade da estrutura das cidadelas amuralhadas, bem como de certos aspectos da cultura material encontrados. O “fenômeno” dos *oppida* estendeu-se por parte da Europa temperada, do sudoeste da Britânia até o Médio Danúbio. No caso da Gália, nossa região de estudo, o território chega, aproximadamente, até o norte dos Cevenas.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> FICHTI, Stephan. *La ville celtique. Les oppida de 150 av. J.C. à 15 ap. J.C.* Paris: Errance, 2005, p. 17-20; 36-40. BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Villes, villages et campagnes de L'Europe celtique Du debut du II millénaire à la fin du I siècle av. J.C.* Paris: Hachette, 1989, p. 28.

A bibliografia sobre formação estatal entre os celtas está intimamente relacionada com a “Civilização dos *oppida*“. Estudos dessa natureza relativos ao “mundo bárbaro” são escassos. Para os estudos sobre a formação de Estados celtas utilizamos elementos do modelo Centro-periferia. Em nossa idéia, havia estados celtas formados antes da conquista de César. Isso se deu devido em parte aos estímulos iniciais provenientes das relações com o mundo mediterrâneo, que permitiu aos Estados celtas seu desenvolvimento. Porém, a formação de Estado celta foi um fenômeno intrínseco a determinadas regiões do domínio celta, como o centro-leste da Gália. Tratou-se, na verdade, de um fenômeno com elementos originais dos celtas do final da Idade do Ferro. O comércio com Roma foi um fator acelerador do processo, mas o seu desenvolvimento teve particularidades celtas.

Nossa posição em relação à formação estatal celta e à evolução dos Estados celtas não deve ser interpretada como uma consideração de imitações da formação estatal mediterrânea ou romana em particular, mas como um fenômeno em parte resultado de estímulos fora do mundo celta, evoluído de forma singular. Esta evolução inclui apropriações de elementos originariamente não celtas, como o vinho e a moeda.

### **A romanização e a teoria Pós-colonial**

A utilização do termo “romanização” tem sido objeto de discussão. Durante muito tempo, houve a idéia de que o avanço de Roma implicava obrigatoriamente na “romanização” dos povos que estabeleciam contatos, pacíficos ou não, com o Estado romano. Tal idéia vem sendo amplamente questionada. Muitas vezes ocorreu que se confundisse a história de Roma com a romanização.<sup>5</sup> Assim, os discursos modernos sobre as relações entre Roma e os povos conquistados centraram-se excessivamente em Roma. O estudo sobre os povos celtas na maioria das vezes se depara com termos como: pré-romano e pós-romano, onde a referência é relativa a Roma; pré-conquista ou pós-conquista, onde a referência é a conquista por Roma. Os pesquisadores franceses por vezes utilizam termos como Gália independente, mas, ainda, independente em relação a Roma. Assim, Roma tende a ser a referência privilegiada. Dessa forma, a questão de descentrar os estudos sobre Roma esbarra em referências à própria Roma.

Richard Hingley acredita ser ingênuo simplesmente demolir a idéia de romanização: “Como criaremos coerência nos nossos estudos sobre Roma e o seu sistema imperial sem ao

---

<sup>5</sup> Ver LE ROUX, Patrick. Regarder vers Rome aujourd’hui. In: GRAS, Michel. (Dir.). *Mélanges de l’École française de Rome*. Roma: Mefra, 118-1, 2006, p. 160. CECCONI, Giovanni A. Romanizzazione, diversità culturale, politicamente corretto. In: *Mélanges de l’École française de Rome*. *Idem*, p. 81-94. Para um estudo do conceito de romanização.

mesmo tempo recriar a romanização?”<sup>6</sup> Esta questão é relevante pois entendemos não ser necessário desqualificar o termo “romanização”, já consagrado. Devemos ter o rigor de considerar a singularidade dos povos que tiveram contato com Roma, como os celtas, e perceber que, antes da conquista romana, eles lograram adquirir elementos do mundo clássico, mas transformando-os de acordo com a sua dinâmica social própria. Na verdade, os celtas tiveram a sua própria história, mas sua apreensão depende do discurso produzido pelos autores clássicos, bem como do avanço da pesquisa arqueológica. Desta forma, os especialistas devem estar atentos para não reproduzirem o discurso da romanização dos “bárbaros” antes da efetiva conquista romana.

Para o período anterior à conquista, os celtas adotaram elementos do mundo mediterrâneo, em particular, elementos romanos, através de apropriação, sem com isso ter ocorrido a adoção da cultura romana. Nesse contexto, desconsideraremos o uso de termos como romanização ou aculturação. Reconhecemos a influência romana; mas a adoção de elementos oriundos de contatos com Roma não romanizaram os celtas. Evitamos utilizar termos como “nativos” ou “indígenas”, por descaracterizarem a singularidade dos povos pesquisados – já que os grupos assim caracterizados o são em contraste com aqueles que *não* seriam nativos ou indígenas. Assim, os termos “celtas”, ou “gauleses”, são, acreditamos, mais apropriados, apesar das generalizações modernas inadequadas e costumeiras.<sup>7</sup>

Nossa posição em relação à romanização e o redimensionamento de seu conceito está em consonância com preceitos gerais da Teoria Pós-colonial, como foram expostos por Norma Mendes.<sup>8</sup> Entendemos que, no tocante ao período romano, as populações celtas da Gália não foram passivas frente à ação de Roma. As elites celtas buscaram se integrar e, assim, manter privilégios aderindo à ordem romana. Nesse contexto, a adoção de elementos romanos acompanhou a adoção da identidade romana. Na verdade, a cultura oriunda dessa adesão costuma ser chamada de “galo-romana”. Nossa abordagem, quanto ao período romano, compreende a noção de negociação ativa<sup>9</sup> por parte das elites. Nesse ponto, levamos em conta o papel dos druidas. Esta leitura é original, uma vez que as abordagens tradicionais posicionam este grupo somente como resistente ao Império.

---

<sup>6</sup> HINGLEY, Richard. Recreating coherence without reinventing Romanization. In: *Digressus. The internet journal of the Classical World*. Romanization? Supplement 1, 2003, p. 115.

<sup>7</sup> Ver DIETLER, Michael. Celticism, Celtitude and Celticity. The consumption of the past in the age of globalization. In: RIECKHOFF, Sabine. (org.). *Celtes et Gaulois. l'Archéologie face à l'Histoire*. Glux-en-Glenne: Centre européen du Mont-Beuvray, Collection Bibracte n° 12/1, 2006, p.239-242.

<sup>8</sup> MENDES, Norma Musco. Romanização, navegação e comércio no litoral do Algarve. In: *Phoïnix 7*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001, p. 313-314.

<sup>9</sup> HINGLEY, Richard. Recreating coherence without reinventing Romanization. *Op. cit.* p. 112.

A distinção entre períodos pré e pós-romano pode ser observada através da pesquisa arqueológica empreendida no *oppidum* de Bibracte, “capital” do povo celta dos éduos. Este sítio foi habitado desde o Neolítico, mas a existência do *oppidum* tem o seu período estabelecido entre 130 a.C. até, aproximadamente, 25 d.C. (principado de Tibério). A pesquisa arqueológica empreendida até o momento compreende principalmente a segunda metade do século I a.C., notadamente o período de Augusto, e o início do século I d.C. As escavações têm encontrado traços inequívocos de “romanização”, representados por casas com traçado romano – inclusive átrio, peristilo, alvenaria romana – correlato aos das casas romanas do fim da República. Estas construções são datadas do período de Augusto ou posteriores. Uma vez que a metade da existência do *oppidum* se dá após a conquista, concluída em 51 d.C., as referidas construções pertencem ao “período romano”. Contudo, alguns especialistas costumam generalizar essa “romanização” considerando-a anterior às campanhas de César. Obviamente, o surgimento dessas habitações trinta anos após a conquista evoca as relações entre os éduos e os romanos desde a instauração da Gália Narbonense, mas não implica uma romanização pré-conquista.

Levamos em conta que a romanização não foi um fenômeno que ocorreu de forma instantânea, nem uniforme, para todas as província e mesmo regiões das províncias. Isto vale para a Gália. Assim, como ressalta Norma Mendes:

Afastamo-nos da idéia de Romanização como uma transferência unilateral de cultura ou como um sistema generalizado e homogêneo ocorrendo entre dois sistemas culturais autônomos, um romano e outro indígena; optamos por entender a Romanização como um processo de mudança relacionado com as idéias de controle social e identidade.<sup>10</sup>

Nossa posição acerca da romanização compreende a distinção entre dois períodos, antes e após a conquista romana. Para o período antes da conquista de César, houve influências mediterrâneas oriundas da prática do mercenariato de guerreiros gauleses contratados por Estados do período helenístico, mas principalmente devido aos contatos comerciais posteriores com mercadores italianos, nos séculos II e I a.C. Para esta fase não concordamos com o uso do termo romanização. Na verdade, estamos diante, unicamente, de uma apropriação ressignificada de elementos originários do mundo mediterrâneo, como o vinho e a moeda. Para o período após a conquista, entendemos que o termo romanização é coerente com as mudanças ocorridas na sociedade celta na Gália, particularmente a partir do Principado de Augusto.

---

<sup>10</sup> MENDES, Norma Musco. “Romanização: cultura imperial”. In: *Phoënix* 5. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 307.

Os druidas devem ser vistos como participantes ativos do desenvolvimento da sociedade celta. No período pré-romano, foram os druidas promotores da apropriação de elementos mediterrâneos e de seu redimensionamento na dinâmica celta. No período pós-romano, foram os druidas os principais estimuladores e mesmo protagonistas da adoção da identidade romana provincial gaulesa.

## PARTE I. A CIVILIZAÇÃO CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C

### 1. A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL CÉLTICA NA GÁLIA NOS SÉCULOS II E I A.C.

#### 1.1. A geografia humana na Gália – as Gálias Aquitânia, Bélgica e Celta

A Gália tinha por limites o Mar Mediterrâneo (sul), os Pirineus (sudoeste), os Alpes e o Reno (leste e sudeste), o Oceano Atlântico (oeste) e o Canal da Mancha (noroeste), e novamente o Reno (norte). Esse conjunto compreendia os territórios da França, Bélgica, Luxemburgo, metade oeste da Suíça, sul da Holanda (margem esquerda do Reno) e oeste da Alemanha (ainda, margem esquerda do Reno). Tal região perfaz um total de 639 mil km<sup>2</sup>.<sup>11</sup>

Nesse conjunto, os romanos distinguem várias “Gálias”. Em César temos:

A Gália é em seu conjunto dividida em três partes, uma é habitada pelos belgas, outra pelos aquitanos e a terceira pelo povo que em sua própria língua se chamam celta, em latim, gauleses (*galli*). Todos esses são diferentes dos outros em língua, instituições e leis. Os gauleses são separados dos aquitanos pelo rio Garona, dos belgas pelo Marne e o Sena. (...) A parte que é separada do país que, como vimos, é habitada pelos gauleses é delimitada pelo rio Ródano, o Oceano e os território dos belgas<sup>12</sup>.

Estrabão, por sua vez “corrige” o relato de César, acerca do limite sudeste:

Após a Ibéria, a Celta se estende para o leste até o rio Reno. Na face norte ela é banhada pelo canal da Britânia, pois esta ilha se estende paralelamente a ela (à Celta) sobre o mesmo comprimento de cinco mil estádios. Ao leste é, então, o rio Reno que a limita, e que tem o seu curso paralelo aos Pirineus. Seus limites sul são, primeiro, os Alpes a partir do Reno, depois o Mediterrâneo limitado ao golfo dito Galático – no qual se situam as cidades famosas de Massalia e Narbona. Forma o oposto desse golfo, que dá as costas, um outro golfo do mesmo nome, como o chamamos, Galático, olhando ao norte a Britânia.<sup>13</sup>

As pesquisas das últimas décadas vêm confirmando, em linhas gerais, a razão de ser da divisão etnográfica traçada por César. As entidades étnico-culturais da Gália pré-romana podem ser delineadas através das modernas pesquisas arqueológicas.

Jean-Louis Brunaux busca um retrato dos domínios culturais da Gália, assim:

<sup>11</sup> LOT, Ferdinand. *La Gaule. Les fondaments ethniques, sociaux et politiques de la nation française*. Paris: Marabout, 1967, p. 26.

<sup>12</sup> CÉSAR. *A Guerra das Gálias*. I, 1.

<sup>13</sup> ESTRABÃO. *Geografia*. IV, 1. O autor confirma em outra passagem o limite sudeste da Celta no rio Var que deságua no Mediterrâneo a alguns quilômetros a oeste da Nice.

Os resultados dos trabalhos arqueológicos dos últimos trinta anos fizeram surgir cinco grandes domínios regionais que apresentam certa coerência, tanto pelas produções materiais como nos conjuntos arquitetônicos. O **sudeste da Gália**, correspondendo aproximadamente à antiga província *Transalpina* dos romanos, está separado, pelos arqueólogos, do resto da Gália, por causa de influências estrangeiras há longo tempo evidentes como as de Marselha, os iberos, os romanos e os ligures. Desde alguns decênios, o **centro-leste** da Gália se revela igualmente uma entidade geográfica e étnica evidente, marcada, a princípio, pelas conseqüências da presença nessa região da brilhante cultura hallstattiana e por suas relações comerciais manifestas com o mundo itálico desde o II século a.C. Esta cultura material colocada em evidência pelos arqueólogos recobre bem o território que César, no início da *Guerra das Gálias*, indica ser ocupado por aqueles que nomeavam a si próprios celtas. A terceira região de que há vinte anos a arqueologia desenha os contornos, é o **norte da Gália**, *grosso modo* toda a região situada entre o Sena e o Reno. A produção material aí apresenta um arcaísmo. As armas e os vestígios, testemunhos de manifestações religiosas, são abundantes. Nessa região encontramos uma entidade geográfica assinalada por César no início de sua obra. É o domínio dos belgas, povos que invadiram e ocuparam grandes partes desses territórios e exerceram uma profunda influência sobre os celtas autóctones que já se encontravam estabelecidos, principalmente na parte oriental (Ardenas francesa e belga, Luxemburgo, Sarre). A quarta região corresponde igualmente àquela assinalada por César. É o país dos **aquitanos**, menor que as outras entidades geográficas, mas também individualizada pela produção material e pela influência ibérica. A última região, não evocada por César na descrição inicial, certamente por razões de clareza e simplificação, mas cuja realidade étnica e política aparecem no relato dos eventos da conquista, é a **Bretanha**.<sup>14</sup> (Ênfases nossas)

Barry Cunliffe,<sup>15</sup> citando Alain Duval, delinea as subdivisões da Gália no tempo das conquistas de César. O autor divide a Gália em cinco regiões culturais deixando de fora a Província Romana e o leste da Bélgica. Assim: a Aquitânia – entre o Garona e os Pirineus; a Céltica – dividida em três regiões culturais: a Armórica, entre o Sena e a embocadura do Garona; o centro, entre as Cevenas e o Loire; e o centro-leste, entre o Sena, o Loire e o norte da Província.

John Haywood,<sup>16</sup> por sua vez, destaca os armoricanos dos demais gauleses, dividindo, assim a Céltica.

Paul-Marie Duval<sup>17</sup> busca traçar as diferentes regiões célticas da Gália. As oito divisões propostas são: os aquitanos ao sul do Garona; a Gália central, correspondendo ao Maciço Central e áreas adjacentes; o vale do Ródano, incluindo os alóbroges; os celto-ligures, no sul da Provença; os armoricanos; os belgas, incluindo toda a bacia do Reno até o alto Reno; a região do Champanhe-Ardenas e o leste da Gália, da Borgonha até a Suíça.

Todas essas divisões, pelo menos em linhas gerais, acabam por confirmar as afirmações de César, em sua divisão geral de aquitanos, belgas e celtas.

<sup>14</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion em Gaule: Essai d'anthropologie celtique*. Paris: Errance, 2004, p. 12.

<sup>15</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians: Spheres of Interaction*. New York: Methuen, 1988, p. 93.

<sup>16</sup> HAYWOOD, John. *Atlas of the Celtic World*. London: Thames & Hudson, 2001, p. 53.

<sup>17</sup> DUVAL, Paul-Marie. *Los Celtas*. Madrid: Aguilar, 1977, mapa 450.

**A Gália Aquitânia.** Segundo César, primeiro a utilizar o termo, a Aquitânia<sup>18</sup> compreendia uma das porções da Gália e situava-se entre o rio Garona, os Pirineus e o oceano Atlântico (golfo da Gasconha). Christian Goudineau,<sup>19</sup> ao analisar os mapas baseados em Estrabão, confirma esses limites. Mas, Estrabão talvez estivesse equivocado ao dar os montes Cemene (maciço do Cevena) como limite. Estrabão diferencia os aquitanos dos celtas “propriamente ditos”, assim:

Certos autores dividiam a Céltica em três partes e nomeavam os celtas, os aquitanos e os belgas. Eles consideravam os aquitanos como formando um povo absolutamente em separado, em razão, não somente de sua língua, mas também de sua aparência física, e os associavam mais aos iberos do que aos gauleses. Os outros, ao contrário, são gauleses de aspecto, se eles não falam todos a mesma língua, ao menos há entre eles poucas diferenças. Os regimes políticos e os gêneros de vida apresentam, da mesma forma, pouca diferença.<sup>20</sup>

Por outro lado, Diodoro Sículo<sup>21</sup> não faz tais distinções; pelo contrário, considera celtas (*Keltoi*) os habitantes das bordas dos Pirineus, bem como os das proximidades de Massília e dos Alpes. Amiano Marcelino<sup>22</sup> sustenta, baseado em Timageno ou em César, que os aquitanos diferem dos outros gauleses na língua, nas instituições e nas leis (*língua institutis legibusque discrepantes*). É possível este autor estar inspirado em César,<sup>23</sup> este último, em sua descrição das diferenças entre os aquitanos, celtas e belgas, utiliza as mesmas expressões, na mesma ordem, ou seja, César fala em: língua, instituições e leis (*língua, institutis, legibus inter se differunt*). Plínio,<sup>24</sup> por sua vez, declara que, em tempos antigos, a Aquitânia chamava-se Armórica, ou seja, o mesmo nome da região da Bretanha e imediações.

Sobre a Aquitânia, Barry Cunliffe afirma:

Uma consideração final. O Garona deve ter sido um divisor cultural. César, na sua famosa abertura de seus *Comentários à guerra das Gálias*, explicitamente afirma que “Os celtas são separados dos aquitanos pelo rio Garona”, a mesma afirmação é feita por Estrabão, que deve ter usado César como fonte. Os dados arqueológicos emprestam algum suporte a esta idéia. Os grandes *oppida*, típicos dos gauleses celtas, não são encontrados ao sul do rio, onde os modelos de assentamento parecem ser diferentes. Ao mesmo tempo, não há razões que apoiem que o rio

<sup>18</sup> Vale ressaltar que há três “Aquitânias”. A Aquitânia de César, entre o Garona e os Pirineus; a Aquitânia “Augusteana” que foi determinada em 27 a.C. por Augusto, e se estendia dos Pirineus até o Loire, logo se incorporou grande parte da Gália Céltica e a Aquitânia região da França atual que compreende boa parte da Aquitânia cesariana. Em nosso trabalho, nos interessa a Aquitânia designada por César.

<sup>19</sup> GOUDINEAU, Christian. Les provinces de Gaule: problèmes d’histoire et de géographie. In: \_\_\_\_\_. *Regard sur la Gaule*. Paris: Errance, 1998, p. 311-324, a reconstrução dos mapas baseados em ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 1, demonstram que o autor erra ao situar o Maciço dos Pirineus perpendicular ao Maciço dos Cevenas.

<sup>20</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 1.

<sup>21</sup> DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica*. V, 32.

<sup>22</sup> AMIANO MARCELINO. *Histórias*. XV, 11.

<sup>23</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 1.

<sup>24</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural*. IV, 105.



seja uma fronteira precisa, o corredor de comunicação Aude-Garona providenciou o que deve ter sido uma zona de grande movimento, criando um contato entre os dois grupos étnicos.<sup>25</sup>

A Aquitânia foi uma região de povoamento céltico comprovado. Contudo, antes da chegada da cultura céltica, na verdade da cultura de La Tène, um povoamento ibérico se instalou nessa região, particularmente nas regiões próximas aos Pirineus.

**A Gália Bélgica.** César<sup>26</sup> aponta a *Gallia Bélgica* como a terceira porção da Gália. A Bélgica estaria situada entre o Reno, o Sena e o Marne. Estrabão,<sup>27</sup> por sua vez, estende a fronteira sul da Bélgica até o rio Loire. Possivelmente baseada em Posidônio, esta afirmação não encontra apoio em outros textos e na arqueologia. Os belgas teriam habitado a Europa central (Baviera e Boêmia) e penetram na Gália, no final do século IV a.C.<sup>28</sup> Ao chegarem teriam expulsado outros povos celtas anteriormente instalados, é o que nos informa César: “(...) A maior parte dos belgas era de origem germana; (...) eles haviam passado o Reno e tinham se fixado nesses lugares (Bélgica) devido à fertilidade do solo, tinham expulsado os habitantes gauleses (...)”<sup>29</sup> A origem dos belgas pode ser situada na Europa central; penetraram na Gália a partir do sul da Alemanha ou da Boêmia. Contudo, a Gália Bélgica não é necessariamente um conjunto cultural homogêneo. Segundo Stephan Fichtl, é possível identificar algumas entidades culturais com características celtas e germanas:

(...) nós não podemos falar (no caso dos belgas) de uma verdadeira unidade, mas de uma série de entidades. Entre as entidades, é necessário, reter, em particular, a oeste o *Belgium*, que é composto pelos belovacos e ambianos, os quais se pode dizer que são verdadeiramente de cultura belga. Mais ao sul, no vale do Aisne, os remos e os suessones, que compõem uma entidade muito próxima da Gália central. Mais a leste, os tréveros constituem uma entidade original, que mantinha muitos contatos com a Gália central e com Roma. Mais ao norte, estavam os nérvios e os morinos, até a embocadura do Reno, um território que é extremamente próximo do mundo germânico. A cultura belga é, então, uma cultura mista entre celtas e germanos. É interessante salientar que a Gália Bélgica é formada tanto de germanos como de celtas; saber quem é quem é perda de tempo.<sup>30</sup>

Colin Wells<sup>31</sup> afirma que a chave da questão de distinguir os celtas dos germanos reside nos belgas. Para o autor, em certos contextos, César os vê como gauleses, em outros,

<sup>25</sup> CUNLIFFE, Barry. *Facing the Ocean: The Atlantic and its Peoples. 8000 BC-AD1500*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 334.

<sup>26</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 1.

<sup>27</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 3.

<sup>28</sup> LEMAN-DELERIE, Germaine. La Belgique et le Nord de la France du III au I siècle avant J.C. In: KRUTA, Venceslas (org.). *Celtes, Boiens, Rèmes Volques...* Musée royal de Mariemont, 2006, p. 202.

<sup>29</sup> CÉSAR. *Op. cit.* II, 4.

<sup>30</sup> FICHTL, Stephan. Les belges. In: CHARPENTIER, Vincent. (org.). *Redécouverte des Gaulois*. Paris: Errance/France Culture, Collection Les éclats du passé, 1995, p. 101-102.

<sup>31</sup> WELLS, Colin. Celts and Germans in the Rhineland. In: GREEN, Miranda (org.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1995, p. 607.

ele aponta os belgas como tendo origem germânica. O autor afirma a presença de dialetos celtas. Em seus comentários, o procônsul diferenciaria “duas Bêlgicas”. A Gália Bêlgica em sua totalidade, e o *Belgium*,<sup>32</sup> que seria a Bêlgica “propriamente dita”. Esta porção ficaria situada no sudoeste da Gália Bêlgica. O coração desta região compreendia principalmente povos como os belovacos, os atrebatas, os ambianos e virumandos,<sup>33</sup> correspondendo aos departamentos franceses da Picardia e Alta Normandia. Segundo César,<sup>34</sup> foram os belgas do *Belgium* que migraram para a Britânia. Segundo Ian Mathieson Stead,<sup>35</sup> a idéia de que essa migração para o sudeste da Britânia teria ocorrido em torno de 75 a.C. passou a ser questionada a partir dos anos de 1960. Na verdade, a chegada dos belgas ao norte da Gália e a sua travessia do Canal da Mancha teria acontecido entre o fim do IV e o fim do III século a.C.<sup>36</sup> Para Angus Konstam,<sup>37</sup> a fixação de tribos belgas no sudeste da Britânia teria se dado à custa de outros povos celtas, deslocados para o norte da ilha.

Na verdade, a chegada dos belgas ao norte da Gália corresponde à última grande onda de celtas a entrar e se estabelecer na Gália.<sup>38</sup> Outros grupos celtas podem ter entrado na Gália juntamente com os belgas. Jean-Louis Brunaux<sup>39</sup> sugere o caso dos volcas, por exemplo, participantes das invasões célticas nos Bálcãs juntamente com tribos belgas e se estabeleceram na Galácia. É possível a chegada dos volcas tectósagos e volcas arecomícios ao sul da Gália (Languedoc e Midi-Pirineus, na França) ter acontecido na mesma onda que trouxe os belgas. Todavia, é difícil precisar se os volcas pertenciam ao mesmo grupo cultural dos belgas. A presença dos belgas na Europa danubiana pode ser também atestada pela presença de um povo, os belgites citados por Plínio,<sup>40</sup> situados na Panônia.

**A Gália Céltica.** César<sup>41</sup> diferencia os celtas dos demais gauleses, aquitanos e belgas. Os celtas estariam estabelecidos entre o Garona e o Sena. No decorrer deste trabalho, exporemos principalmente os povos da Gália Céltica, os éduos e os arvernos.

<sup>32</sup> CÉSAR. *Op. cit.* V, 12; V, 24; V, 25; VIII, 46 VIII, 49; VIII, 54.

<sup>33</sup> Segundo FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois: III-I siècles av. J.-C.* Paris: Errance, 2005, p. 138, os povos principais do *Belgium* seriam os atrebatas, belovacos e ambianos.

<sup>34</sup> CÉSAR. *Op. cit.* V, 12.

<sup>35</sup> STEAD, Ian Mathieson. *The Belgae in Britain: The Aylesford Culture.* In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts.* New York: Rizzoli International Publications, Inc., 1999, p. 610.

<sup>36</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois.* Paris: Les Belles Lettres, 2005, p. 75.

<sup>37</sup> KONSTAM, Angus. *Historical Atlas of the Celtic World.* New York: Checkmark Books, 2001, p. 70.

<sup>38</sup> A invasão dos cimbrós e teutões, entre outros, não é considerada como um estabelecimento de populações de fato. Além disso, a afiliação étnico-cultural desses povos ainda é muito discutida.

<sup>39</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois.* Paris: Errance, 2005, p. 38. O autor evoca a semelhança dos vocábulos “belga” e “volca”. Segundo DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise.* Paris: Errance, 2001, p. 274-275, volcas “falcão”. Por sua vez KRUTA, Venceslas. *Les Celtes: Histoire et Dictionnaire.* Paris: Robert Laffont, 2000, p. 457-458, especula belgas como os “os maiores”.

<sup>40</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural.* III, 148.

<sup>41</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 1.

Algumas entidades culturais podem ser distinguidas na Gália Céltica. Barry Cunliffe,<sup>42</sup> citando Alain Duval, distingue três regiões culturais nessa área, no tempo das campanhas de César. As três divisões: a Armórica e as regiões atlânticas até a embocadura do Garona; o centro da Gália, do Loire até a vertente norte dos Cevenas e o leste da Gália, ao norte da província romana até o médio Sena, fronteira com a Gália Bélgica.

**A Armórica**<sup>43</sup> corresponde aos povos vizinhos do Oceano Atlântico, entre o Loire e o Sena. Na verdade, se confunde com região da Bretanha francesa. César,<sup>44</sup> por ocasião da coalizão gaulesa em 52 a.C., relaciona os povos armoricanos: coriosólitas, redones, ambivários, caletes, osimínios, lexóvios e unelos.

**O centro da Gália**, a região central<sup>45</sup> teve como povo mais eminente os arvernos e a sua clientela, além dos povos entre o Loire e o Atlântico.

**O leste da Gália** teve como povo mais importante os éduos.<sup>46</sup> Além destes, outros povos que merecem destaque são os sequanos e helvécios. (Ver anexos, figura 1, p. 292: Representação dos principais povos celtas da Gália e da Britânia nos séculos II e I a.C.)

## 1.2. A sociedade celta na Gália

### 1.2.1. Os equites de César – a nobreza guerreira celta

Segundo César, os druidas e os *equites* formavam a nobreza. A principal função dos *equites* era a guerra. Sobre a sociedade celta ele relata:

Em toda a Gália há dois tipos de homens que são tidos em consideração. Pois a plebe (*plebes*), que nada ousa por si, e a nenhum conselho é admitida, quase é tida no lugar de escravos, não ousam nada por si mesmos e não são consultados por ninguém. A maior parte deles, quando estão cheios de dívidas e de impostos, entrega-se em submissão àqueles que são mais poderosos, colocando-se a serviço dos nobres, que têm sobre eles os mesmos direitos que os senhores sobre os escravos. Quanto a essas duas classes, uma é a dos druidas (*druidum*) a outra é a dos cavaleiros (*equites*). Os primeiros se ocupam das coisas religiosas (*divinis intersunt*), presidem aos sacrifícios públicos e privados e regulam as práticas religiosas (*religionis interpretantur*). Um grande número de adolescentes vem se instruir em torno deles; e eles são objeto de grande admiração. São eles, com efeito, que decidem acerca de quase todas as contestações públicas e privadas; se é cometido um crime, se houve um assassinato; se há questões acerca de heranças ou limites, são eles que decidem que fixam as recompensas e

<sup>42</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarian*. *Op. cit.* p. 93.

<sup>43</sup> DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise*. Paris: Errance, 2001, p. 45; 193. Armórica, de *are* “diante” de e *moro* “mar”. Literalmente, diante do mar, condição que traduz a geografia da Armórica.

<sup>44</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 75

<sup>45</sup> Optamos nessa parte do trabalho pela divisão proposta por Alain Duval. Dessa forma, diferenciaremos os celtas do centro (oeste do Loire) e os do leste (leste do Loire).

<sup>46</sup> Ver BARRAL, Philippe *et al.* Les territoires de la fin de l’âge du Fer entr eLoire et Saône: les Éduens et les voisins. Problématique et éléments de réponse. In: GARCIA, Dominique. et VERDIN, Florence. (Dir.). *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d’Europe occidentale*, Paris: Errance, p. 278-284.

penas. Se uma pessoa ou povo não aceita seus veredictos, eles os interditam dos sacrifícios. Esta é para eles a pena mais grave de todas. Aqueles que recebem essa interdição são banidos e são tidos como ímpios e criminosos; são, então, banidos e todos evitam aproximação e conversa e consideram-nos funestos; e eles não podem demandar justiça, nem tem honra. Todos esses druidas são comandados por um chefe único que exerce sobre eles a autoridade suprema. Com a sua morte, outro que tenha proeminência é escolhido para suceder-lo; se muitos são dignos do cargo, eles submetem-se ao voto entre todos os druidas, ou mesmo através das armas.<sup>47</sup>

Uma vez que César associa os cavaleiros à guerra, principal atividade, começamos por relatar o estilo de guerra entre os celtas na Gália.

A forma de combate à qual o guerreiro celta estava afeito diferia muito daquela das legiões romanas. As armas celtas, aparentemente, não estavam adaptadas para um combate ao estilo do legionário romano. O estilo de combate baseado no desafio não era a regra, mas é possível que o combate entre os guerreiros celtas fosse próximo desse tipo. Segundo Allen, as espadas tornaram-se mais longas a partir do final do século III a.C., às vezes, com um comprimento de lâmina de 90 cm.<sup>48</sup> O autor, citando Pausânias, aponta para o fato de que, na Itália, os cavaleiros costumavam descer dos cavalos para combater a pé. O guerreiro, um nobre, descia do carro de combate e desafiava o oponente, tratava-se do combate singular, como descrito por Diodoro.<sup>49</sup> Contudo, essa forma não deve ser generalizada. Com o abandono quase total do carro de combate, pelo menos no mundo céltico continental, no curso do século II a.C., a cavalaria tornou-se mais valorizada. Todavia, o aumento do tamanho das espadas coincidente com o abandono progressivo dos carros pode ter uma explicação. O cavaleiro necessitava de uma espada mais longa.

De qualquer forma, as espadas tornaram-se mais longas a partir de La Tène média e as pontas das lâminas assumem uma forma arredondada, chegando ao máximo desse formato no século I a.C. Tal fato caracterizaria um estilo de luta a boa distância entre os contendores. Esse fenômeno pode ter sido relevante na derrota dos celtas frente às legiões romanas, como pretende Rankin: “A perda da capacidade de manobrar com essas armas em corpo-a-corpo muito próximo geralmente foi uma importante causa da derrota dos celtas”.<sup>50</sup> Políbio<sup>51</sup> já

<sup>47</sup> CESAR. *Op. cit.* VI, 13.

<sup>48</sup> ALLEN, Stephen. *Celtic Warrior. 300 BC. – AD 100*. London: Osprey, 2004, p. 46. Os achados arqueológicos confirmam as fontes. No século I a.C., as lâminas das espadas celtas na Gália haviam atingido, não raro, um comprimento de 90 cm, com a ponta arredondada. Ver PERRIN, Franck. et SCHONFELDER, Martin (org.). *La tombe à char de Verna (Isère): Témoignage de l'aristocratie celtique em territoire allobroge*. Lyon: Association Lyonnaise pour la Promotion de l'Archéologie en Rhône-Alpes, 2003, p. 74. A sepultura alóbroge de Verna, datada de La Tène D1b, mostra espadas com comprimento total de 101,5 e 102 cm.

<sup>49</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 29.

<sup>50</sup> RANKIN, David. *The Celts and the Classical World*. London: Routledge, 1987, p. 69.

<sup>51</sup> POLÍBIO. *Histórias*. II, 33.

ressaltava, acerca dos celtas do norte da Itália, no século III a.C., o grande comprimento da lâmina e o formato arredondado da ponta indicam uma espada apropriada para o corte e não para a estocada. Dioniso de Helicarnasso,<sup>52</sup> na mesma linha, relata que o guerreiro celta tenta colocar todo o peso do corpo no golpe com a espada, como se quisesse cortar o corpo do oponente em pedaços. O costume disseminado do corte das cabeças do inimigo atesta bem o uso de uma arma própria ao corte ao invés da estocada e de uso pela cavalaria dos séculos II e I a.C.<sup>53</sup> Sobre isso, André Rapin afirma

(...) Com uma lâmina de oitenta a noventa centímetros de comprimento, a espada tornou-se longa, reta como um sabre, como o usado pela cavalaria nos últimos períodos. Uma arma desse tamanho atingia até o tornozelo, seria de difícil manejo para a infantaria, dificultando a corrida durante o ataque.<sup>54</sup>

O combate singular aparece nos textos mitológicos da Irlanda. Em relatos como *A razzia das vacas de Cooley (Táin Bó Cúalngé)*<sup>55</sup> pode-se perceber toda a importância que os celtas davam a esse tipo de combate. Numa cena, Cuchulainn<sup>56</sup> enfrenta vários oponentes em combate singular e, depois de matá-los, expõe suas cabeças:

(...) A razão pela qual eles vieram a esse encontro com Cuchulainn era por causa de seus feitos do dia precedente, ou seja, que ele havia matado os dois filhos de Nera (...) e matou também Orlan, filho de Ailill e de Medb, e mostrou suas cabeças aos homens.<sup>57</sup>

O furor do guerreiro também é relatado de forma bastante emblemática. No momento em que Cuchulainn está morrendo e os guerreiros temem chegar perto do seu corpo:

(...) A neve fundiu a trinta pés de cada lado dele, por causa da elevação do calor do guerreiro e por causa do calor do corpo de Cuchulainn. O rapaz (oponente de Cuchulainn) não pôde ficar próximo dele por causa da grandeza de sua cólera e do ardor do guerreiro e por causa do calor do seu corpo.<sup>58</sup>

Outros aspectos contribuíram para caracterizar a idéia do guerreiro celta como o protótipo do combatente impulsivo e bárbaro. O costume de cortar e expor as cabeças dos

<sup>52</sup> DIONISO DE HELICARNASSO. *História de Roma*. XIV, 10.

<sup>53</sup> WILCOX, Peter. *Rome's enemies 2: Gallic and British Celts*. London: Osprey, 1996, p. 46-47.

<sup>54</sup> RAPIN, André. Weaponry. In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Publications Inc., 1997, p. 346.

<sup>55</sup> Mais importante relato mitológico da antiga Irlanda. Representa o combate entre a província de Connaugh, liderado pela rainha Medb e o rei Ailill, contra os ulates (atual Ulster), liderado pelo rei Conchobar. O motivo da guerra é a posse de um touro divino, o touro de Cúalngé.

<sup>56</sup> O mais importante herói dos mitos irlandeses. Protótipo do guerreiro destemido e invencível.

<sup>57</sup> GUYONVARCH, Christian (trad.). *La Razzia des Vaches de Cooley*. Paris: Gallimard, 1994, p. 104.

<sup>58</sup> *Ibidem*. p. 116. Cuchulainn é o herói mais importante da mitologia irlandesa.

inimigos foi um tema recorrente entre os autores clássicos.<sup>59</sup> O aspecto religioso de tal prática, contudo, nunca chega ser explorado por esses autores.<sup>60</sup> O furor guerreiro, como citado em relação a Cuchulainn, é realçado em alguns relatos, tal como César elogia a bravura de dois chefes alóbroges que combateram com ele durante suas campanhas na Gália e o seguiram em suas campanhas contra Pompeu.

Entre os efetivos de sua cavalaria, contava César com dois irmãos alóbroges, Roucilo e Eco, filhos de Adbucilo, que por muitos anos esteve à frente da sua nação; eram homens de coragem excepcional, de cujos préstimos valiosíssimos e de grande bravura, César se servira deles em todas as companhias da Gália<sup>61</sup>.

Os druidas, muito possivelmente, estariam diretamente envolvidos na exaltação da coragem do guerreiro e em incutir-lhe o desprezo pela morte. César relata: “Fazem (os druidas), sobretudo, acreditar que as almas não perecem, mas passam, depois da morte, de uns para outros corpos, e com isso julgam incitar-se principalmente ao valor, desprezando o medo da morte.”<sup>62</sup> Sobre esse ponto, temos o relato de Tácito,<sup>63</sup> acerca do confronto entre as legiões de Suetônio Paulino e um exército bretão, por ocasião da revolta da rainha bretã Boudicéia, em 61 d.C. A cena relatada pelo escritor romano, afirma que os druidas e um grupo de mulheres (druidessas?) estariam incitando os guerreiros para que enfrentassem os legionários.

Os guerreiros celtas não tiveram condições de fazer frente contra a disciplina e a organização das legiões de Roma. A impressão causada em muitos autores antigos pode ser qualificada nas palavras de Rankin de uma “inocente e arcaica coragem”.<sup>64</sup> A dependência do primeiro impacto sobre o exército inimigo poderia levar os autores clássicos a desqualificar os celtas como estrategistas. Para Políbio,<sup>65</sup> os celtas, com seu temperamento impulsivo e avesso à reflexão, são qualificados como irracionais, em contraste com o pragmatismo romano em combate. Os celtas teriam pouco senso de realidade e instabilidade (*athesia*). Em sua descrição da batalha de Telamon, que opôs Roma e os gauleses cisalpinos, Políbio coloca que os romanos puderam utilizar os cenômanos como aliados contra os insubres. Essa volatilidade

<sup>59</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* II, 18; DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 29; ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 5; TITO LÍVIO. *História*. X, 26 e XXIII, 24; ATHENEU. *Deipnosophistes*. IV, 154.

<sup>60</sup> RITCHIE, W. F. and. G, J. N. The army, weapons and fighting. In: GREEN, Miranda. *The Celtic World*. *Op. cit.*, p. 54.

<sup>61</sup> CÉSAR. *A Guerra Civil*. III, 59.

<sup>62</sup> CÉSAR. *A guerra das Gálias*. *Op. cit.* VI, 14.

<sup>63</sup> TÁCITO. *Anais*, XIV, 30.

<sup>64</sup> RANKIN, David. *Op. cit.* p. 77. ALLEN, Stephen. *Lords of Battle. The World of Celtic Warrior*. Oxford: Osprey Pub., 2007, p. 122-129. O autor expõe sobre o estilo de combate dos guerreiros.

<sup>65</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* II, 35.

de comportamento era um fator que tornava os celtas mais vulneráveis às derrotas. Tal tendência, em mudar de lado com facilidade, é realçada, como vimos, diversas vezes por César, que apesar de se queixar desse aspecto, em muito se beneficiou dele, colocando vários povos da Gália ao seu favor na luta contra outros povos revoltosos.

Entretanto, nos momentos de derrota, alguns relatos traçam um quadro do guerreiro desistindo de sua causa. A morte, a fuga ou a captura do chefe podia abalar a moral dos guerreiros e fazê-los se entregar ao vencedor. Dião Cássio<sup>66</sup> narra alguns exemplos acerca das rebeliões dos alóbroges, entre 62 e 61 a.C., após a morte de seu chefe, Catugnato, os alóbroges se rendem. Após a derrota e morte de Boudicéia frente aos romanos, em 61 a.C, ele diz: “quanto a eles (os icenos), como haviam sido na realidade vencidos, eles se dispersam”.<sup>67</sup>

Para Alain Deyber,<sup>68</sup> a sociedade céltica era organizada militarmente com sua hierarquia e códigos próprios. Jean-Louis Brunaux<sup>69</sup> afirma que preliminares da guerra seriam extremamente ritualizadas e que os exércitos celtas não se precipitavam sobre os romanos porque eram simplesmente desorganizados. Havia todo um sistema de códigos utilizado antes das batalhas. Esses códigos eram compreendidos entre dois exércitos celtas. Se tomarmos os relatos de Diodoro<sup>70</sup> e de Estrabão,<sup>71</sup> acerca dos bardos ou dos druidas detendo dois exércitos prestes a se enfrentar, percebe que dois exércitos celtas alinhados frente-a-frente deveriam respeitar as prerrogativas dos druidas. Diodoro inclusive afirma que o exército inimigo também devia respeitar a autoridade dos mediadores. Contudo, os romanos não deviam entender os códigos celtas para as guerras e os consideravam bárbaros. (Ver anexos, figura 2, p. 293: Representação de um dos cavaleiros (*equites*), citados por César).

### 1.3. A clientela – *ambactos, soldúrios e vassos*

As relações de fidelidade entre os nobres celtas e os guerreiros a eles agregados eram um tipo de relação social importante. César<sup>72</sup> faz um pequeno relato de como essas relações funcionavam entre os gauleses. Acerca da nobreza guerreira, afirma que se cercam de clientes

<sup>66</sup> DIÃO CÁSSIO. *História romana*. XXXVII, 47-49.

<sup>67</sup> *Ibidem*. LXII, 12, 6.

<sup>68</sup> DEYBER, Alain. Ambiorix e Vercingétorix: Entre guerre traditionnelle et modernité. In: GUINCHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (org.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Collection Bibracte, 5, 2002, p. 259-267.

<sup>69</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule. Op. cit.*, p. 68-69. O uso de gestos para ofender e irritar o inimigo, entre outras práticas.

<sup>70</sup> DIODORO. *Op. cit.* V, 31.

<sup>71</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4.

<sup>72</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 15.

e *ambactos* (*ita plurimos circum se ambactos clientesque habet*). A quantidade desses homens seria tanto maior quanto maior fosse a estirpe (*genere*) do nobre ou os seus recursos em riquezas (*copiisque amplissimus*). Fazer-se acompanhar de um grande número desses homens, os *ambactos*, seria o maior sinal de crédito (*gratiam*) e poder (*potentiamque*) que os celtas conheciam. César fornece um exemplo da importância dos *ambactos* para os gauleses, principalmente nas circunstâncias em que os chefes queriam impor sua vontade. É o caso do helvécio Orgetorix, aliado ao éduo Dumnorix e ao sequano Castico para possivelmente tentar restituir a realeza entre os helvécios. Assim:

Este plano (de restabelecer a realeza) foi denunciado aos helvécios. Segundo seus costumes Orgetorix preso por correntes foi coagido a dizer qual era o plano; condenado, ele deveria ser queimado vivo. Fixado o dia em que deveria revelar o plano, Orgetorix fez comparecer ao tribunal todos os seus, em torno de dez mil homens, que ele havia juntado em todas as partes, e fez vir também todos os seus clientes (*clientes*) e os seus devedores, cujo número era grande; graças a eles ele pôde se abster de revelar o plano.<sup>73</sup>

Num outro momento da Guerra das Gálias, César sitiava as tropas de Vercingetórix, que estavam no principal *oppidum* dos arvernos, Gergóvia. Ele havia solicitado um reforço de cavalaria dos éduos, aliados dos romanos desde o início da guerra. Os éduos mandam dez mil cavaleiros sob o comando do nobre éduo Litavico. Este, com o aval do *vergobreto* dos éduos, constrói uma história em que César havia destruído a nobreza édua. Devido a isso massacra os romanos que acompanhavam os cavaleiros éduos. César deixa Gergóvia e desfaz a invenção de Litavico. Este, então, foge para Gergóvia e se junta a Vercingetórix. César relata que os clientes de Litavico não o abandonaram, seria uma desonra para um gaulês fugir a uma dívida:

(...) Sabidas estas coisas foi descoberta a fraude de Litavico. Os éduos então estendem as mãos em sinal de rendimento e, lançando suas armas ao chão, começam a pedir perdão. Litavico foge para a Gergóvia com os seus clientes (*clientibus*), pois, segundo o costume gaulês, ainda que no maior desespero (*extrema fortuna deserere patronos*) não é permitido abandonar os patronos<sup>74</sup>.

Outra referência aos *ambactos* provém de uma inscrição monetária em uma moeda dos mediomatricos (Mosela, Lorena). A moeda possui um rosto com a inscrição *arc ambacti*,<sup>75</sup> no anverso há um animal, um cavalo.

O significado semântico da palavra gaulesa *ambactos* traduz perfeitamente o sentido do termo. Segundo Xavier Delamarre,<sup>76</sup> *ambactos* significaria “servidor, enviado”. Trata-se

<sup>73</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 4.

<sup>74</sup> *Ibidem.* VII, 40.

<sup>75</sup> FICHTL, Stephan. *La Ville Celtique. Les oppida. Op. cit.* p. 141. Moeda 8987.



de um composto formado por *ambi-actos*, sendo *amb(i)* “ao redor” e *actos* particípio do verbo \**ag-* “ir, conseguir”, assim, literalmente *ambactos* seria “aquele que circula ao redor”. O autor também cita uma passagem de Festo que relata ser *ambactus* uma palavra gaulesa, com o significado de servo (*seruus ambactus*). Outras línguas celtas ajudam à recomposição: do antigo irlandês *imm-aig* “servidor, enviado”, antigo bretão *ambaith*. Este vocábulo passou para o vocabulário germânico resultando no alemão *amt*, “serviço”. Passou também para o finlandês como *ammatti* “ofício”. E está na origem da palavra embaixada<sup>77</sup> e embaixador. A propósito dos celtas do norte da Itália, Políbio já havia notado o costume do clientelismo: “Eles (os celtas) dedicavam grande aplicação em se cercar de acompanhantes (*hetairos*)<sup>78</sup> porque o mais famoso e o mais poderoso digno de crédito é aquele entre eles que possa ter o maior número de homens para servir e estar próximo.”<sup>79</sup>

Em sua exposição acerca dos guerreiros celtas, Diodoro Sículo relata que os chefes cercam-se de homens que lhes são devotados.

Eles (os gauleses de alta estirpe) conduzem nas guerras também seus homens livres para servi-los, escolhidos entre os pobres, e esses atendentes são utilizados nas batalhas como aurigas e porta escudos. (...) Quando os seus inimigos caem, eles cortam suas cabeças e fixam-nas aos pescoços dos seus cavalos; e dão as armas dos seus oponentes aos seus atendentes de armas, que cobertos de sangue, carregam-nas como butim. Cantam, então, canções de vitória (...).<sup>80</sup>

Outra referência acerca dos guerreiros que cercam os chefes celtas é dada por Ateneu, que cita o livro XXIII das *Histórias* de Posidônio.

(...) Posidônio de Apaméia relata, em seu vigésimo terceiro livro das *Histórias* que os celtas conduziam com eles quando partiam para a guerra, acompanhantes de vida que eles chamavam parasitas ou comensais. Esses últimos recitavam louvores aos seus mestres nas assembléias numerosas, mas também a cada um deles em particular.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la Langue Gauloise. Op. cit.* p. 35-36. *Ambi* significa “em torno, dos dois lados”, comum em antropônimos como ambivarítios, ambianos e etnonímios como Ambiorix, Ambigato.

<sup>77</sup> Ver LAMBERT, Pierre-Yves. *La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies.* Paris: Errance, 2003, p. 189. A palavra francesa *ambassade* teria “viajado”. Originária do italiano *ambasciata* passou para o provençal *ambaissada* e daí para o francês.

<sup>78</sup> Segundo BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule. Op. cit.* p. 73. *Hetairos* seria uma “assembléia de companheiros”.

<sup>79</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* II, 17, 12.

<sup>80</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 29. O autor não se refere aos aurigas de carroças de carga, mas os que conduzem os carros de combate, os essedários que conduzem o *essedum*, como citados por CÉSAR. *Op.cit.* IV, 24, acerca dos bretões.

<sup>81</sup> ATENEU. *Op. cit.* VI, 246 d.

O outro termo de origem céltica citado pelas fontes clássicas é *soldúrio*. Jean-Louis Brunaux<sup>82</sup> afirma que *soldúrios* seriam instituição tipicamente céltica. Da mesma forma que *ambactos*, *soldúrio* é citado por César durante suas campanhas contra os aquitanos. O chefe dos sotiates,<sup>83</sup> Adiatuano, lutou contra as legiões de Públio Crasso, em 56 a.C. Adiatuano era seguido por seiscentos guerreiros chamados *soldúrios*.

Enquanto esta rendição chamava a atenção dos nossos, do outro lado, surge o chefe supremo Adiatuano, que tenta uma ação com seiscentos homens devotados a sua pessoa e chamados de *soldúrios* (*soldurios*). A condição desses homens é a seguinte: eles gozam de todos os benefícios da vida com aqueles em relação aos quais eles são unidos por laços de amizade; se o chefe é morto de forma violenta, eles devem sofrer a mesma sorte ou então devem matar-se; e não há um único exemplo de um destes que tenha se recusado a morrer quando havia perecido aquele ao qual se devotara<sup>84</sup>.

Outra referência acerca dos soldúrios chegou até nós através de Nicolau de Damasco,<sup>85</sup> citado por Ateneu em seu *Banquete dos sofistas*.

Nicolau de Damasco no livro 110 (das *Histórias*) diz que Adiatomos (Adiatuano), rei (*Basileu*) dos sotiates, uma tribo céltica, tinha em torno dele seiscentos homens de elite, que os gálatas chamavam na sua língua materna de *solidures*, que em grego podemos traduzir como ligados por um voto (*eucholimeoi*). Os reis (*Basileus*) têm esses homens como companheiros de vida e companheiros de morte, uma vez que eles fazem um voto. Em troca, eles tomam parte do poder com ele (o rei), têm as mesmas roupas e mesma moradia e morrem ao mesmo tempo. Se o rei morre por doença, em combate ou de qualquer outra maneira. E não há pessoa que diga que um deles não se deu à morte, seja na vitória ou na derrota do rei.<sup>86</sup>

No quadro seguinte temos os termos utilizados para designar os guerreiros fiéis à nobreza céltica. Os vocábulos *ambactos*, *soldúrios* e *uassos* são de origem céltica (gaulesa). Os vocábulos *eucholimeoi*, *hetairos* e *parasitas* são de origem grega.

---

<sup>82</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Paris: Errance, 2000, p. 213.

<sup>83</sup> Tribo da Aquitânia histórica estabelecida na Aquitânia (Lot-et-Garonne). O seu *oppidum* principal era a atual Sos.

<sup>84</sup> CÉSAR. *Op. cit.* III, 22.

<sup>85</sup> Nicolau de Damasco ou Damasceno foi historiador, poeta e filósofo judeu sírio helenizado. Nascido em Damas (Síria) em 74 a.C. Foi instrutor de Herodes, o Grande. Sua obra é variada, pois compôs tragédias e comédias, entre outras. Compôs uma obra chamada de *História universal* em 144 livros, cujos fragmentos foram compilados, sobretudo, por Ateneu. Disponível em <http://www.cosmovisions.com/nicolasdamas.htm>. Acessado em 4/3/2006.

<sup>86</sup> ATENEU. *Op. cit.* VI, 54.

Vocábulo	Referência clássica	Significado	Contexto (personagem)
<i>ambacti</i>	insc. monetária	servidor, enviado	
<i>ambactos</i>	César	servidor, enviado	Litavico (chefe de cavalaria)
<i>soldúrios</i>	César	guarda-costa, fiel, devotado	Aduatuano (chefe supremo)
<i>soldúrios eucholimeoi</i>	Nicolau de Damasco (Ateneu)	devotado	Aduatuano (rei)
<i>soldúrios</i>	insc. monetária	significado celta	Cunobelino <sup>87</sup> (rei)
<i>Uassos</i>	antroponímios	servidor, submisso	Vasorix, dagovasos
<i>Hetairos</i>	Políbio	combatentes	
<i>parasitas</i>	Posidônio (Ateneu)	acompanhantes	assembléias

Para Xavier Delamarre,<sup>88</sup> *soldúrio* significaria “guarda-costa, fiel, devotado”.

Por fim, outro vocábulo gaulês de sentido próximo dos anteriores é *uassos*. Segundo Delamarre<sup>89</sup> significa “servidor, submisso”. Essa palavra resultou no latim medieval *uassus* e seu derivado *uassallus* (vassalo). Em antigo irlandês temos *foss* “servidor”, galês, *gwas* “servo, rapaz”. Esta palavra costuma ser associada aos costumes feudais da Idade Média.<sup>90</sup>

Vários exemplos encontrados no relato de César demonstram que os nobres celtas se cercavam de homens devotados a suas causas. Esta devoção chegava impedir abandonar os seus patronos mesmo em casos de caírem em desgraça frente a sua tribo ou povo. O éduo Dumnorix tem uma cavalaria própria.<sup>91</sup> Da mesma forma, o atrebata Commio tinha uma cavalaria com trezentos cavaleiros.<sup>92</sup>

Jean-Louis Brunaux define dessa forma a função dos *ambactos*:

Os *ambactos* são equivalentes aos *soldúrios* e aparecem bem como homens que se engajam quase que religiosamente ao serviço de um homem seguindo-o e a seu grupo. Este qualificativo de vassalo, geralmente reservado ao mundo medieval, não parece de fato impróprio quando se trata dos gaulêses, uma vez que, se seguirmos Marc Bloch, este tipo de relação se desenvolveu

<sup>87</sup> Cunobelino é citado como rei dos bretões (*britannorum regis*) por Suetônio. *Vida dos doze Césares. Calígula*. XLIV, 2. Cunobelino (cão de Belino ou Beleno) foi rei da tribo belga dos trinovantes. Morreu entre 40 ou 43 d.C. Shakespeare inspirou-se nele para compor o personagem Cymbeline.

<sup>88</sup> DELAMARRE. *Op. cit.* p. 235. Uma inscrição monetária descoberta na Inglaterra indica que o rei bretão dos trinovantes, Cunobelino, tinha os seus *soldúrios*. A inscrição monetária é: *Cuno(belinos) Solidu(ros)*. Uma vez que a inscrição foi encontrada na Britânia, fica muito improvável que os *soldúrios* fossem uma instituição apenas aquitana e inspirada em modelos ibéricos.

<sup>89</sup> *Ibidem.* p. 258-259. *Uassos* também está presente em antroponímios como Uassorix (rei dos servidores) e Dagovasso (bom servidor).

<sup>90</sup> Ver LAUNAY, Olivier. *A civilização dos celtas*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Ed. 1978, p. 62-63. O autor coloca que esse vocábulo teria, com o tempo, adquirido o sentido de homem e marido.

<sup>91</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 18.

<sup>92</sup> *Ibidem.* IV, 35.

na França a partir de antigos hábitos do patronato gaulês. A palavra vassalo é, ela própria, de origem gaulesa.<sup>93</sup>

March Bloch, de fato, atesta que o termo vassalo e o costume feudal da vassalagem teriam origem celta.

(...) Todavia, progressivamente, cedeu lugar a uma palavra indígena: vassalo (*vassus*, *vassalus*), à qual estava reservado um belo futuro. Este recém-chegado (vocábulo vassalo) não tinha nascido romano, era celta, pelas origens. (...) o significado de vassalo, no momento de sua passagem ao latim vulgar, era singularmente, mais humilde: jovem rapaz – esta significação devia perpetuar-se durante toda a Idade Média no diminutivo do francês “valet” – e também por um desvio semântico, análogo ao que sofreu o latim *puer*, escravo doméstico.<sup>94</sup>

Não devemos, todavia, entender que estamos diante de uma sociedade do tipo feudal, como alerta Stuart Piggott, uma vez que tal termo se adequa a uma sociedade mais urbana:

(...) Foi certamente uma característica da Európa bárbara dos fins da Pré-História e, como veremos, pode ter contribuído para o que legitimamente se pode chamar de sociedade feudal da Alta Idade Média. É uma estrutura mais apropriada à organização rural do que à urbana e às sociedades simples, mais do que às complexas, com vínculos pessoais e um código pouco civilizado de comportamento apropriado a grupos restritos de famílias, clãs e pequenas tribos, e num estado endêmico de guerras; na sua forma primitiva não é capaz de expansão intelectual nem facilmente se pode acomodar a modos mais impessoais, e, portanto, mais civilizados, de convívio ou de organização.<sup>95</sup>

A função dos clientes é analisada por Pierre Lévêque,<sup>96</sup> a propósito dos indo-europeus. Lévêque afirma que a fraternidade guerreira estaria na origem de três conceitos aliados: a amizade como camaradagem, a liberdade como os homens da tribo que têm voz e a igualdade que se aproximaria da noção jurídica atual.

Brunaux<sup>97</sup> afirma, a relação que unia os *ambactos* ou *soldúrios* aos seus patronos não era estritamente hierarquizada, mas um laço muito forte em torno de parentesco e amizade viril. Esse autor destaca o comentário de Nicolau de Damas, relatado por Ateneu, de o *soldúrio*, por exemplo, estar ligado ao seu patrono por um voto. O autor compara esses

<sup>93</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion em Gaule. Op. cit.* p. 46.

<sup>94</sup> BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, n° 6, 2001, p. 169.

<sup>95</sup> PIGGOTT, Stuart. *A Europa antiga. Do início da agricultura à Antiguidade clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981, p. 292. O autor alerta ser um erro chamar as comunidades célticas e germânicas antigas de feudais.

<sup>96</sup> LÉVÊQUE, Pierre. *As primeiras civilizações. Volume III – Os indo-europeus e semitas*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 67.

<sup>97</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion em Gaule. Op. cit.* p. 64-65.

homens devotados aos seus líderes com a guarda pretoriana<sup>98</sup> romana. Brunaux supõe que tal relação se basearia na virtude dos homens escolhidos para tal função.

Tal relação supõe, em sua origem, o prestígio de um homem que atrai para si os companheiros devotados a sua causa, antes de tudo pela admiração de sua virtude. Isso se revela na guerra, nos combates, por sua coragem. Os homens que nos exercícios militares puderam apreciar essas qualidades ou aqueles que simplesmente entenderam que deveriam se aproximar desse homem, se colocaram sob sua proteção, oferecendo-lhe os seus serviços. Se a guerra se deflagrava, ele se encontrava à frente de um pequeno grupo.<sup>99</sup>

Nerys Thomas Petterson atesta que na Irlanda pré-cristã essa prática do clientelismo também ocorria. O termo irlandês era *fuidir* e identificava “aquele que havia perdido sua terra por alguma dívida totalmente sujeitado a uma relação de dependência com o senhor”.<sup>100</sup> É interessante a descrição de César dos *equites* gauleses manterem um círculo de clientes, entre outras razões, por questões de dívidas destes, mas também por precisarem dos serviços daqueles.

Simon James coloca que na Gália a concentração de clientes era uma importante fonte de poder.

Outra importante fonte de poder além da agricultura era a aquisição de clientes. Clientes eram pessoas com obrigações de dar suporte e servir os nobres, em troca recebiam proteção e talvez mesmo a vida. Uma vez que a autoridade dos nobres crescia, eles tornavam-se mais aptos para controlar a economia agrícola e outras fontes de riqueza da comunidade. Passaram, então, a adquirir clientes de outras tribos, e, assim, formar alianças pessoais com povos vizinhos. No final da Idade do Ferro (pelo menos na Gália), parece que esse tipo de vínculo tornara-se mesmo mais importante que a realeza ou outras relações.<sup>101</sup>

O autor<sup>102</sup> especula que a necessidade de manter os clientes pode ter levado os aristocratas e se envolver mais com o comércio de vinho proveniente do mundo mediterrâneo.

Podemos ver, através dos textos clássicos e das considerações dos autores modernos, que, na Gália pré-romana, o sistema de clientelismo, através dos *ambactos* ou *soldúrios*, era uma forma tipicamente céltica dos nobres fortalecerem o seu poder.

Quanto à questão da distinção de nomenclatura entre *ambactos* e *soldúrios*, através do quadro demonstramos o termo *soldúrios* utilizado quando referido a personagens com *status*

<sup>98</sup> Ver LAMBOLEY, Jean-Luc. *Lexique d'histoire et civilisation romaine*. Paris: Ellipses, 1995, p. 101. Na origem um pequeno número de homens que cercava os pretores. No império, tornam-se uma guarda imperial. Entre suas funções no período imperial destacam-se: escolta dos imperadores e de sua família.

<sup>99</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule*. *Op. cit.* p. 73.

<sup>100</sup> PETERSON, Nerys Thomas. Clans are not primordial: Pré-Viking Irish society and the modeling of pre-Roman societies in northern Europe. In: ARNOLD, Bettina & GIBSON, D. Blair (Ed.). *Celtic chiefdom, Celtic state. The evolution of complex social systems in prehistoric Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 135.

<sup>101</sup> JAMES, Simon. *Exploring the World of the Celts*. London: Thames & Hudson, 1998, p. 71.

<sup>102</sup> *Ibidem*. p. 118.

de rei ou chefe máximo, é o caso dos reis Adiatuano e Cunobelino. Assim, o rei ou o líder tribal cercava-se de *soldúrios*. Já o aristocrata, de um modo geral, era o caso de Litavico, que conduzia um corpo de cavalaria, cercava-se de *ambactos*. É possível que aqueles devotados ao rei, os *soldúrios*, levassem essa devoção ao extremo, uma vez que o rei torna-se mais visado que um guerreiro, mesmo nobre. Já os *ambactos*, ainda que devotados até a morte, não deviam partilhar, por exemplo, as roupas, como afirma Nicolau de Damasco acerca dos *soldúrios*.

Tal relação de clientelismo, sem dúvida, chamou a atenção dos autores clássicos que viram, nessa prática, uma espécie típica dos celtas. O exemplo de Dumnorix é o mais emblemático. O chefe éduo, como foi dito, mantinha uma espécie de corpo de cavalaria às suas próprias expensas. Seu prestígio era tal que o *vergobreto* éduo Lisco<sup>103</sup> queixou-se com César sobre o perigo da influência de Dumnorix entre os éduos e outros povos. Segundo Lisco, o trigo<sup>104</sup> solicitado por César aos éduos não havia sido fornecido por obra de Dumnorix:

(...) certos personagens, tinham conseguido tal influência (*auctoritas*) com a população, e mais poder pessoal privado do que os atuais magistrados. Essas pessoas, por sedição e linguagem insolente intimidavam a população contra a coleta de trigo (...).<sup>105</sup>

Todo esse prestígio devia-se, principalmente à quantidade de *ambactos* em torno de Dumnorix, formando quase um “Estado” dentro do Estado éduo. Ele, inclusive, conseguiu prestígio entre os helvécios e entre os bituriges, através de casamentos entre a sua família e a de nobres desses povos.<sup>106</sup>

Outra questão debatida pelos estudiosos diz respeito a citações de César que, num momento, distingue os *ambactos* dos clientes (*cliens*)<sup>107</sup> e, em outro, cita somente clientes.<sup>108</sup> Para Christian Guyonvarc’h e Françoise Le Roux<sup>109</sup> esses dois termos usados por César não são intercambiáveis e nem são sinônimos. Os *ambactos* seriam acompanhantes e comensais, inferiores em riqueza, mas não em importância. Os autores consideram que os *ambactos*

<sup>103</sup> Lisco foi eleito *vergobreto* dos éduos em 58 a.C., ano em que César inicia suas campanhas na Gália.

<sup>104</sup> César havia solicitado remessas de trigo ao éduos para sustentar suas campanhas. Nesse momento específico, o cônsul preparava-se para deter a migração dos helvécios em direção ao interior da Gália e precisava de provisões para suas legiões.

<sup>105</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 17.

<sup>106</sup> *Ibidem.* I, 18.

<sup>107</sup> FÁRIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte, Livraria Garnier, 2003, p. 197. É aquele que está sob proteção de.

<sup>108</sup> Respectivamente CÉSAR. *Op. cit.* VI, 15 e VII, 40.

<sup>109</sup> GUYONVARC’H, Christian-J. & LE ROUX, Françoise. *La société celtique dans l’idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européenne*. Rennes: Ed. Ouest-France, 1991, p. 80-81.

também faziam parte dos *equites*. Os clientes, por sua vez, estavam ligados aos seus patronos por motivo de dívidas ou algum contrato.

Diodoro Sículo afirma: “Eles (os celtas da Gália) também conduzem nas guerras os seus homens livres para servi-los, escolhendo-os entre os homens pobres, e esses atendentes eles utilizam na batalha como cocheiros e porta-escudos”.<sup>110</sup> Dessa forma, podemos entender que os *ambactos* ligavam-se a um nobre talvez por opção, por reconhecer em tal homem as qualidades necessárias para um guerreiro ou, mesmo, por interesses pessoais. Os *ambactos* compunham a cavalaria dos nobres. Quanto aos clientes, talvez estivessem próximos ao que César<sup>111</sup> chamou de plebe (*plebs*) e certamente estavam ligados aos *equites* por circunstâncias de dívidas. Estes, provavelmente devido a sua condição social inferior, não podiam lutar a cavalo, mas compunham a infantaria ou, levando em conta a citação de Diodoro Sículo, seriam também aurigas<sup>112</sup> e porta-escudos.

Jean-Louis Brunaux<sup>113</sup> afirma que sejam *ambactos* ou *soldúrios*, esses homens devotados aos nobres na causa e na arte da guerra. O autor também afirma que a prática do clientelismo se estendia a todos os homens livres, mesmo no interior dos clãs e das famílias.<sup>114</sup>

A causa dos nobres invariavelmente implicava em contingentes humanos para a guerra, pode ser evocada no momento em que Vercingetorix reúne homens como clientes para tomar Gergóvia e se opor a César.<sup>115</sup> Brunaux<sup>116</sup> entende que a força dessa clientela demandada por Vercingetorix pôde formar um exército. Para esse autor, ao curso do século II a.C., a clientela guerreira toma cada vez mais uma forma política. Os festins teriam um importante papel nesse fenômeno.

---

<sup>110</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 29.

<sup>111</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 13.

<sup>112</sup> TÁCITO. *Histórias*. III, 45. Em 60 d.C., a rainha dos brigantes, Cartimandua, desposou Velocato, seu auriga, como seu segundo esposo.

<sup>113</sup> BRUNAU, Jean-Louis. & LAMBOT, Bernard. *Guerre et armement chez les gaulois. (450-52 av. J.-C.)*. Paris: Errance, Collection des Hesperides, 1987, p. 24.

<sup>114</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Gaulois*. Paris: Errance, 2005, p. 99.

<sup>115</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 4.

<sup>116</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 99-100.

#### 1.4. O festim<sup>117</sup> – fontes clássicas e irlandesas

A analogia entre as fontes clássicas e as fontes literárias costuma ser controversa. Contudo, os relatos irlandeses, principalmente oriundos do Ciclo de Ulster<sup>118</sup> apresentam notáveis correlações com certas matérias das fontes clássicas. Barry Cunliffe faz importantes observações sobre a viabilidade dessas correlações principalmente através dos relatos sobre o festim:

O sistema social relatado no Ciclo de Ulster apresenta fortes similaridades com a sociedade gaulesa descrita por Posidônio no início do século I a.C., e numa menor extensão por César, cinquenta anos depois. As correspondências são tão próximas que é difícil não aceitar que ambas se originaram de uma mesma tradição. (...).

Posidônio contou a estória (os relatos sobre festins) a partir de uma fonte que devia fazer parte de um conto popular que ele ouviu ao invés de ter sido testemunha. Em qualquer evento, as similaridades entre as tradições gaulesas e irlandesas sugerem fortemente uma fonte comum, seja a tradição oral ou um comportamento observado.<sup>119</sup>

Cunliffe afirma que os relatos oriundos de César apresentariam menores similaridades com a Irlanda do que os relatos de Posidônio. O autor talvez esteja se referindo ao fato de o procônsul não fazer referências aos festins gauleses. Entretanto, não citá-los, não significa, absolutamente, que eles não existiram. O festim era uma instituição onipresente na sociedade gaulesa pré-romana ou irlandesa pré-cristã.

Em sua análise das instituições indo-européias, Pierre Lévêque<sup>120</sup> discorre sobre os banquetes e distingue duas formas essenciais: o banquete oferecido por um personagem rico, chefe poderoso ou o oferecido pelo próprio rei. Bernard Sergent<sup>121</sup> afirma que o festim era uma instituição típica dos indo-europeus e encontram-se inúmeros exemplos de festins famosos entre os gregos.

Segundo Jean-Louis Brunaux, “Os banquetes (entre os gauleses) acompanhavam todos os momentos da vida social. Eles são, após o sacrifício, os momentos mais importantes das festas religiosas. Eles concluem as assembléias religiosas e judiciárias”.<sup>122</sup> Dentre as atividades dos celtas que chamaram a atenção dos autores clássicos, os banquetes têm lugar especial.

<sup>117</sup> DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la Langue Gauloise*. Op. cit. 272. A palavra gaulesa para festim, é *ulido*, conhecida através de uma inscrição do antropônimo Ulidorix “aquele dos ricos festins” e de outro nome de pessoa, Ulittius. É equivalente ao v. irlandês *fled* “festim”, banquete, galês *gwledd*. *Idem*. *Noms de personnes celtiques*. Dans *l'épigraphie classique*. Paris: Errance: 207, p. 203. Atesta C(aios) Ulittius Secundus.

<sup>118</sup> Um dos quatro ciclos da literatura mitológica da Irlanda.

<sup>119</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Celts. A Very Short Introduction*. Op. cit., p. 61; 63.

<sup>120</sup> LÉVÊQUE, Pierre. *As primeiras civilizações*. Op. cit. p. 64.

<sup>121</sup> SERGENT, Bernard. *Les Indo-européens*. Op. cit. p. 300.

<sup>122</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. Op. cit. p. 246.



Em Diodoro Sículo encontramos um relato sobre esses banquetes.

(...) Quando eles têm suas refeições, todos se sentam, não sobre cadeiras, mas no chão. Usam peles de lobos ou de cães.<sup>123</sup> As refeições eram servidas por jovens, tanto meninos quanto meninas, em idade apropriada. Próximos da fogueira de pilha de carvão estão os caldeirões com espetos cheios de pedaços de carne. Os guerreiros mais bravos são recompensados com a melhor porção de carne, da mesma forma que os poetas receberam Ajax quando de sua exaltação pelos chefes após o seu retorno vitorioso do combate singular com Heitor.

Para Ajax, então, a porção traseira.

Pedaços, enormes, em sua honra.

Eles convidam estrangeiros para os seus festins, e não fazem perguntas, tais como, quem eles são e o que necessitam, até após a refeição. Também é seu costume, sempre durante o curso da refeição, de, por qualquer questão trivial, uma ocasião para disputas e desafiar-se uns aos outros para um combate singular, sem qualquer preocupação com suas vidas (...).<sup>124</sup>

Em Floro (70 – 140 d.C.), também se encontra um relato acerca dos festins como um encontro em contexto político e religioso. O autor refere-se a um momento em que Vercingetorix prepara a rebelião contra César. “(...) Encontravam-se em locais de assembléia (*conciliabulis*), juntava-se a multidão nas florestas sagradas (*lucis*) para os festins, Vercingetorix os incita, com fortes discursos, a reivindicarem o direito a recobrem a liberdade.”<sup>125</sup> Baseado em Posidônio, Ateneu relata os costumes ligados aos festins dos gauleses.

(...) Após espalhar palha sobre a terra, os celtas colocavam seus alimentos à sua frente, sobre mesas de madeira que se elevavam ligeiramente do solo. Eles se alimentam de pão em pequena quantidade, mas consomem muitos pedaços de carne cozidos na água ou grelhados sobre carvão ou espetos. Eles levam os alimentos à boca com vontade, à maneira dos leões, tomando membros inteiros com as duas mãos e destrinchando-os com os dentes. Se um naco é difícil de arrancar, ele é cortado com uma pequena faca que eles guardam dentro de uma caixa especial fixada na bainha de suas espadas. Aqueles que habitam nas margens dos rios ou dos mares interiores e exteriores comem também peixe que eles cozinham (após tê-lo temperado) com sal, vinagre e cominho.<sup>126</sup> Eles utilizam este último (o cominho) em suas bebidas. Eles não utilizam do óleo de oliva devido à raridade deste e falta de costume, uma vez que o consideram desagradável (ao paladar). Quando os numerosos (convivas) se reúnem para as refeições, eles se sentam em círculo; no meio toma lugar o personagem mais importante, aquele que se distingue de todos por sua conduta em combate, por sua nascença e riqueza; ele é como o corifeu de um coral. Ao lado dele, em seguida, de cada lado, tomam lugar (outros convivas) segundo o seu valor. Entre os servos de armas, aqueles que portam os escudos longos ficam próximos de seus mestres, mas atrás. Os doríforos (ou porta lanças) sentam-se em círculo na frente de seus mestres e comem ao mesmo tempo em que este. Os servidores servem a bebida em vasos de barro ou de prata, muito semelhantes às nossas *oenochôes*. Os pratos onde colocam os alimentos são da mesma natureza; alguns em bronze. Há, também, recipientes de madeira ou de vime trançado. Os ricos bebem vinho transportado da Itália ou de Massalia. Ele é bebido puro, mas pode ser misturado com um pouco de água. Entre aqueles que são menos

<sup>123</sup> Ver DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 67-68; 110, gaulês *cuno* “cão” e “lobo”, v. irl. *cu* e *bledinos* “lobo”, v. irl. *bled*. O cão era um animal muito apreciado pelos celtas. Sua carne era consumida e há evidências de que o cão era sacrificado.

<sup>124</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 28.

<sup>125</sup> FLORO. *Epitoma*. III, 11.

<sup>126</sup> O cominho (*Cuminum cyminum*) é uma planta muito usada como tempero. O cominho é considerado originário da França ou do Oriente Médio.

ricos é uma bebida bebe-se uma cerveja de trigo com mel.<sup>127</sup> Mas, o povo contenta-se com uma cerveja mais simples. Eles a chamam *corma*.<sup>128</sup> Eles bebem em pequenos goles em um mesmo recipiente, jamais mais de um *ciatos*.<sup>129</sup> Mas, eles o fazem com muita frequência. O escravo faz circular essa bebida, da direita e da esquerda. É desta maneira que eles servem, é também desta maneira que eles adoram os seus deuses, direcionando para a direita.<sup>130</sup>

Segundo Ateneu, Posidônio passa, então, a descrever o banquete promovido pelo rei arverno Louérnio, em meados do século II a.C. O relato chama a atenção pela enorme quantidade de bebida e alimentos que teriam sido disponibilizadas para a população.

(...) Posidônio descreve ainda a riqueza de Luérnio, o pai de Bituito que foi derrotado pelos romanos. Ele relata que Luérnio queria ganhar os favores do povo, percorria os campos em um carro e distribuía ouro e prata para miríades de homens que o seguiam. Ele fez construir um recinto de doze estádios quadrados dentro do qual colocaram caldeirões de bebida de um grande valor e onde se preparavam tal quantidade de víveres que durante muitos dias era permitido a qualquer um que entrasse e aproveitasse de tudo que era preparado, o serviço era feito de forma ininterrupta.<sup>131</sup>

Os combates singulares entre os contendores da “porção do campeão” também chamaram a atenção de Posidônio, assim:

(...) Posidônio, no seu trigésimo terceiro livro das *Histórias*: Os celtas, durante o curso do festim, se batem em combate singular. Com efeito, estando excitados e equipados de suas armas, eles se engajam num combate imaginário, terminando por levar ao combate uns contra os outros, mesmo até se ferirem; e mesmo irritam aqueles que estão atrás (os sentados próximo da cena) que não os impedem, e eles podem perder a vida. Ele diz, também, que no passado, quando todos eram servidos, o homem mais forte tinha direito à coxa. Mas, se alguém a reclamasse, os dois adversários duelavam até a morte. Outros coletam ouro e prata nos locais de assembléia pública, ou em outros casos obtém ânforas de vinho; e juram solenemente devolver como presente aos seus próximos e amigos; eles deitam as costas sobre os seus escudos e qualquer um do seu lado pode cortar a sua cabeça com a espada.<sup>132</sup>

<sup>127</sup> POSIDONIUS. *The Translation of the Fragments. Cambridge Classical Texts and Commentaries*. Volume III. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 135. I. G. Kidd, afirma que o escritor grego cometeu aqui um erro, uma vez que a cerveja era feita a partir da cevada e não do trigo. Quanto ao mel, este constituiria uma bebida à parte. Ver GUYONVARCH, Christian-J. (trad.). *La Razzia des vaches de Cooley*. *Op. cit.* p. 112. Segundo este autor, nos festins da Irlanda pré-cristã a bebida consumida era o vinho e o hidromel.

<sup>128</sup> DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise*. *Op. cit.* p. 111. Em gaulês a cerveja era designada por *curmi*, v. irlandês *cuirm* “cerveja” ou “bebida alcoólica”. Uma inscrição encontrada em Augustodunum (Autun) diz: *nata uimpi – curmi da*, que costuma ser traduzido como: “bela garota, oferece a cerveja”. A palavra latina *ceruesia* “cerveja” é derivada do gaulês *curmi*.

<sup>129</sup> POSIDONIUS. *The Translation of the Fragments*. *Op. cit.* p. 135. Provavelmente, equivalente a uma concha cheia ou uma medida ática, em torno de ¼ de litro.

<sup>130</sup> ATENEU. *Op. cit.* IV, 151-152.

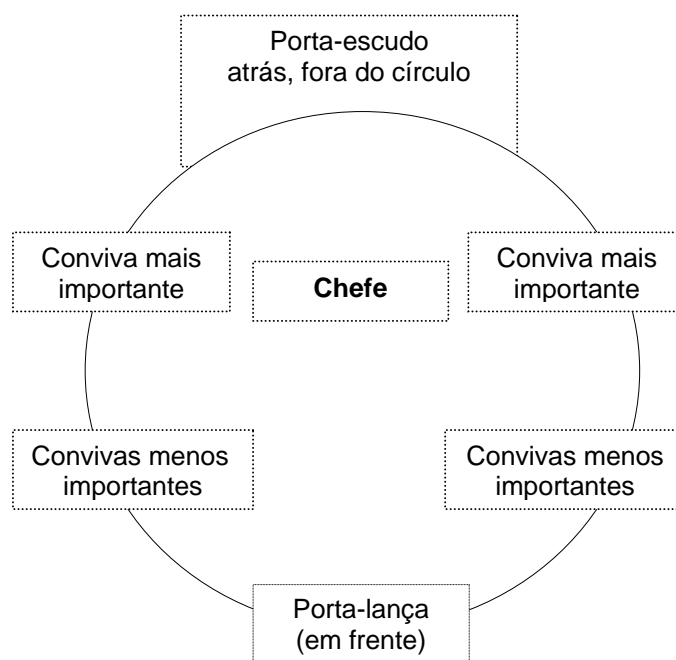
<sup>131</sup> *Ibidem*. IV, 152.

<sup>132</sup> *Ibidem*. IV, 154, d-e.

O filósofo Eustáquio de Tessalônica<sup>133</sup> baseia-se em Posidônio para dar a mesma informação sobre os banquetes dos gauleses. O autor faz referência à *Odisséia*<sup>134</sup> onde em um banquete patrocinado por Alcino corta-se um pedaço da parte de trás de um javali oferecido em honra de um poeta chamado Demódoco. O autor teria se baseado na mesma passagem que Ateneu citou.<sup>135</sup>

Posidônio teria relatado que não apenas pedaços das partes posteriores, mas também da coxa eram muito cobiçados, quando ele escreveu que quando havia qualquer distribuição de porções, “o melhor homem teria a coxa; mas se alguém a reclamasse, eles poderiam decidir por um duelo até a morte”.<sup>136</sup>

A seguir expomos o “esquema” da organização do banquete celta na Gália de acordo com Ateneu, baseado no relato de Posidônio de Apaméia. O chefe senta-se no meio. Os convivas e o porta-lança sentam-se em círculo, ao passo que o porta-escudo, certamente cumpre a função de uma espécie de guarda-costas, senta-se atrás, mas fora do círculo.



A posição do conviva mais importante ao lado do chefe, como relata Ateneu, é também verificada na antiga Irlanda através de uma passagem do conto *A embriaguêz dos*

<sup>133</sup> Eustáquio de Tessalônica foi um erudito bizantino que morreu em Tessalônica (Grécia) entre 1192 e 1194. É autor de comentários filosóficos sobre a *Iliada* e a *Odisséia*. Sobre a *Odisséia* escreveu o *Commentari ad Homeri Odysseam*.

<sup>134</sup> HOMERO. *Odisséia*. VIII, 475.

<sup>135</sup> POSIDONIUS. *The Translation of the Fragments*. *Op. cit.* p. 347.

<sup>136</sup> EUSTÁQUIO DE TESSALÔNICA. Comentários sobre a *Odisséia* de Homero. In: POSIDONIUS. *The Translation of the Fragments*. *Op. cit.* p. 347.

*ulates*, no qual durante um festim promovido pelo rei do Ulster, Conchobar, Cuchulainn toma assento ao lado do rei, por ser o campeão do Ulster: “(...) Quando Cuchullainn ouviu aquilo (que já era meia-noite, hora de tomar assento), ele disse a Conchobar, pois ele estava sentado ao lado do rei, no lugar do herói (...)”.<sup>137</sup> A proteção de um guerreiro ilustre durante um festim por homens portando escudos é relatada em *O conto do porco de Mac Dathó*. Durante um festim, o herói Conall alega ser o merecedor da porção do campeão, a coxa do porco. Para evitar que Conall fosse atacado pelos homens do reino de Connaught, um reino inimigo do de Ulster, os *ulates* o protegeram com seus escudos.

(...) Cet deixou o porco, então, Conall debruçou-se sobre o porco, dizendo: “Eu contesto!” Os homens do Connaught não podiam apresentar um guerreiro equivalente a ele, mesmo assim, os *ulates* formaram uma proteção com seus escudos, para o caso de algum conviva mal educado o atacar pelos lados.<sup>138</sup>

*O festim de Bricriu (Fled Bricrend)* conta um festim promovido pelo guerreiro Bricriu. Neste, vários heróis irlandeses estão presentes. A parte que nos interessa diz respeito à disputa pela chamada porção do campeão,<sup>139</sup> novamente, o melhor guerreiro teria direito ao pernil. É um relato notavelmente semelhante ao de Ateneu.

Bricriu dirige-se ao guerreiro Lóegure Búadach: “Uma vez a parte do campeão estará com vocês em minha casa.” E, Bricriu continuou: “Ela (a porção do campeão) será para vocês em Emain para sempre. E a porção do campeão em minha casa será dificilmente contestada, por não ser a porção de um tolo. Eu tenho um caldeirão que conteria três guerreiros dos *ulates*<sup>140</sup> e que é usado para guardar vinho não diluído. Eu tenho um porco de vinte e sete anos que desde filhote é alimentado só com lavagem e leite fresco (...). A porção do campeão estará em minha casa. Desde que você seja o melhor guerreiro do Ulster, ela será sua por direito, e eu entendo que você a merece.”<sup>141</sup>

Em *O conto do porco de Mac Dathó* encontramos os mesmos temas de *O festim de Bricriu*, disputas durante um banquete visam desqualificar os oponentes e conseguir o direito de destrinchar primeiro o porco e merecer o pernil, a porção do campeão. Os guerreiros se sucedem em vários desafios até que, por fim, o merecedor se destaca. Para Jeffrey Gantz,<sup>142</sup> trata-se da quintessência dos contos do Ciclo de Ulster, porém é um dos raros contos desse ciclo em que o herói irlandês Cuchulainn não está presente.

<sup>137</sup> GANTZ, Jeffrey (trad.). *The Intoxication of the Ulaid*. In: \_\_\_\_\_. *Op. cit.* p. 196.

<sup>138</sup> *Ibidem*. *The Tale of Macc Da Thó's Pig*. *Op. cit.* p. 186.

<sup>139</sup> RANKIN, David. *Op. cit.* p. 60. Em antigo irlandês a porção do campeão chamava-se *curadmir*.

<sup>140</sup> GUYONVARCH, Chirstian-J. e LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. Rennes: Ouest-France, 1986, p. 414. Os *Ulates* eram habitantes do Ulster, região ao nordeste da Irlanda. Atualmente correspondendo à Irlanda do norte e regiões adjacentes. A “capital” era Emain Macha.

<sup>141</sup> GANTZ, Jeffrey (trad.). *Bricriu's Feast*. In: \_\_\_\_\_. *Op. cit.* p. 223-224.

<sup>142</sup> *Ibidem*. *The Tale of Macc Da Thó's Pig*. p. 179-180.

Na seqüência, um homem triunfou sobre todos os da Irlanda: Cet, filho de Mágu do Connachta.<sup>143</sup> Ele suspendeu suas armas sobre todos; então, tomou uma faca nas mãos e curvou-se sobre o porco, dizendo: “Ache entre os homens da Irlanda um que possa me superar em façanhas, de outra forma, eu irei destrinchar o porco”. Inamush, que era igual a Cet, não foi achado, e os ulates fizeram silêncio. (...) Lógure (guerreiro do Ulster) disse: “não é direito que Cet deva destrinchar o porco diante dos nossos olhares”.<sup>144</sup>

Como podemos observar, o costume de realizar festins era bastante difundido no mundo celta. Os relatos dos festins irlandeses estão muito próximos daqueles nas fontes clássicas. Os festins promovidos pelos chefes celtas não podem ser vistos meramente como uma costume menor, comum a outros povos. Essa “instituição”, o festim, tinha uma função social bem demarcada. Para Cunliffe, o festim teria uma função bem definida, pois seria um mecanismo utilizado para manter a ordem na hierarquia social, referindo-se aos relatos de Ateneu, baseados em Posidônio.

Nesses relatos fascinantes, Posidônio está, de fato, nos contando como a ordem social era mantida. O festim era a ocasião quando a nobreza reunida observava o simbólico corte das porções e a resposta de cada um dos membros às porções oferecidas. Se o destrinchador oferecia a porção do herói a um homem e outro considerava a si próprio um guerreiro merecedor, então, poderia contestar a divisão. Se a contestação desagradasse, violência física poderia ser utilizada até que a disputa fosse resolvida. A contestação era observada pela assembléia reunida, que aceitava o resultado com uma nova ordem. Dessa forma, a hierarquia da nobreza era estabelecida até a próxima ocasião.<sup>145</sup>

Essas contestações podem ser observadas em alguns relatos irlandeses, como aquele em que Conall precisa ser protegido pelos companheiros. É possível que esse momento fosse de grande tensão dentro do seio da comunidade, que os *ambactos* tivessem o seu papel, não apenas no campo de batalha, mas, também para garantir a seu chefe o respeito a sua contestação, muitas vezes, como vemos, pelas armas. Esses homens valorosos que tinham direito ao pernil eram admirados e visavam manter o respeito de seus seguidores. Aquilo que, como visto, César afirmava: o maior poder de um nobre era ter o maior número de *ambactos*, de seguidores.

#### 1.4.1. Vestígios arqueológicos dos festins

Em um estudo sobre a presença de restos de animais sacrificados em festins celtas na Gália, Patrice Meniel coloca:

<sup>143</sup> Ver MACKILLOP, James. *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 422. Connachta era um reino irlandês que ficava ao oeste da ilha. Costumavam ser rivais dos ulates.

<sup>144</sup> GANTZ, Jeffrey (trad.). *The Tale of Macc Da Thó's Pig*. In: \_\_\_\_\_. *Op. cit.* p. 183.

<sup>145</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans and Barbarians*. *Op. cit.* p. 89-90.

Na Antiguidade, os banquetes ocupavam um lugar primordial na vida social. Tratava-se de reuniões no curso das quais as carnes, geralmente originárias de sacrifícios sangrentos, e as bebidas eram partilhadas e consumidas. Estas duas formas de consumação são a essência do banquete.<sup>146</sup>

Michael Dietler<sup>147</sup> discrimina três tipos de festim 1) Festim diacrítico: quando a lógica simbólica é dividir a sociedade em comensalidades diferentes, encontra-se em muitas sociedades de classes diferentes. 2) Festim patronal: freqüente em facções políticas formais – e trata-se sempre do caso com o chefe e os reis –, é uma notação de poder, uma forma de manter o poder. Se não o fizer, o patrono corre o risco de perder rapidamente o seu prestígio e o seu poder. Dessa forma, pode funcionar, a princípio, como os festins diacríticos. 3) Festim promocional: funciona nas sociedades onde não há função política formal central. É um tipo de festim que opera sobre o princípio de trocas e que utiliza a hospitalidade comensal para ganhar o prestígio e manter a influência dentro da sociedade. Nas sociedades hierarquizadas, todas as formas de banquetes operam, a princípio, tanto os banquetes diacríticos operados entre classes diferentes, como os banquetes promocionais, entre as classes mais baixas e os patronais, entre duas classes. O autor afirma que cada banquete possui os seus próprios tipos de vasilhas, ou seja, objetos específicos de uso durante o festim<sup>148</sup>.

Os vestígios arqueológicos demonstram que os gauleses do período de La Tène final tinham o festim como uma atividade de grande importância. Matthieu Poux e Michel Feugère<sup>149</sup> questionam a abordagem de pesquisadores anglo-saxões, que costumam articular a prática do festim com questões de poder pela análise do material arqueológico da primeira Idade do Ferro (período de Hallstatt).<sup>150</sup> Este modelo sociológico seria estendido à segunda Idade do Ferro (período de La Tène).<sup>151</sup> Para esses autores a comparação do material funerário encontrado nas tumbas halstattianas não serviria de fonte para o primeiro século a.C. Os autores citam o material das tumbas de Hochdorf, Vix e Kleinaspegle e os compara com o

<sup>146</sup> MÉNIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux. Elevage, repas et sacrifice*. Paris: Errance, 2001, p. 63.

<sup>147</sup> DIETLER, Michael. Débat de cloture de la table ronde. *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer*. In: *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer*. Op. cit. p. 323-324.

<sup>148</sup> *Ibidem*. p. 324.

<sup>149</sup> POUX, Matthieu et FEUDÈRE, Michel. Le festin, miroir privilégié des elites de la Gaule indépendante. In: GUICHARD, Vincet. et PERRIN, Franck. (org.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte – 5, 2002, p. 200-201.

<sup>150</sup> Sobre o tema do festim no período de Hallstatt, ver: TACLA, Adriene Baron. Hospitalidade e a política da comensalidade nas tribos de Vix e Hochdorf. In: *Phoînix*. Laboratório de História Antiga – UFRJ. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 21-48.

<sup>151</sup> Ver DIETLER, Michael. Early “Celtic” sócio-political relations: ideological representation and social competition in dynamic comparative perspective. In: ARNOLD, Bettina. and GIBSON, D. Blair. (org.). *Celtic chieftdom, Celtic state*. Op. cit., p. 66.

encontrado em Boé (Lot-et-Garonne),<sup>152</sup> datado do terceiro quartel do século I a.C. Este sítio situa-se próximo de Aginum (Agen), o principal *oppidum* dos nitiobroges. Dentre as peças que evocam incontestavelmente um festim encontrado no túmulo de Boe, temos um par de cães de lareira<sup>153</sup> cuja função era cozinhar a carne. Para esses autores, entre o final de Hallstatt e o final de La Tène ocorreram muitas revoluções históricas, econômicas e sociais. Assim, para o caso de Vix e Hochdorf, nos deparamos com acessórios de preparação e consumo coletivo de alimentos, bebidas leves ou alcoólicas que testemunham a aptidão do defunto em organizar banquetes para si e os seus,<sup>154</sup> onde se articulam a cratera de Vix e o caldeirão de Hochdorf. Contudo, para o período de La Tène final, a atenção recai sobre os cães de lareira<sup>155</sup> e os grandes caldeirões. Assim, Matthieu Poux e Michel Feudère dizem:

(...) Seu assento reside, em La Tène final, nesses grandes caldeirões e cães de lareira metálicos do tipo que compunham a tumba de Boe, no Lot-et-Garonne: o seu modelo e seu peso (100 kg), permitem que muitas cabeças de gado pudessem ser cozidas simultaneamente. Esta destinação coletiva é sublinhada, se é necessário, pela presença de ao menos quarenta ânforas de vinho de vinte litros cada uma. Superabundância alimentar e utensílios de valor ilustram, nesse caso preciso, a faculdade do defunto em mobilizar importantes recursos e em entreter uma comunidade numerosa, que ultrapassava o quadro familiar – *clan*, círculo de clientela alargado, exército.<sup>156</sup>

Esse quadro da atividade aristocrática dos celtas é bem atestado nos relatos de Ateneu sobre os festins célticos dos últimos séculos da independência gaulesa. As sepulturas – como a de Boé – demonstram uma correlação entre armas, por vezes, carros de combate e utensílios de festim, uma vez que estes objetos são encontrados juntos nas sepulturas. Os autores também destacam pouca diferença entre as Gálias do norte, central e do sul.<sup>157</sup> Em linhas gerais a distinção entre o festim do final de Hallstatt e do final de La Tène, segundo Olivier Buchsenschutz, é

(...) No norte (da Gália), o assento é colocado sobre o luxo dos recipientes, que o vaso de Vix é o mais belo exemplo. Pode-se então afirmar que uma hierarquia social piramidal, o príncipe

<sup>152</sup> Ver BOUDET, Richard. Nouvelles recherches sur la tombe à char de la fin de l'âge du Fer de Bordeneuve de Bory à Boe. In: \_\_\_\_\_. *Rituels celtes d'Aquitaine*. Paris: Errance, 1996, p. 95-116. Nesse sítio foi encontrado um túmulo com um carro de combate de duas rodas, além de elementos ligados a festins.

<sup>153</sup> *Ibidem*. p. 100-101. Os dois cães de lareira montados teriam 1, 15m de altura por 80 cm de largura e pesavam 50 kg cada. As extremidades lembram cabeças de cisnes.

<sup>154</sup> POUX, Matthieu et FEUDÈRE, Michel. *Op. cit.* p. 202.

<sup>155</sup> GREEN, Miranda. *Celtic Art. Reading the Messages*. London: The Everyman Art Library, 1996, p. 64-65. Um notável cão de lareira foi encontrado em Capel Garmon (Pais de Gales) e data do século I d.C. As extremidades têm a forma de touros. Especialistas estimam que devido à técnica usada tal obra possa ter consumido três anos de trabalho para os ferreiros. A peça mede 75 cm de altura.

<sup>156</sup> POUX, Matthieu et FEUDÈRE, Michel. *Op. cit.* p. 202.

<sup>157</sup> *Ibidem*. p. 203. A quantidade de ânforas no sul da Gália, conquistada em 121 a.C., não é muito superior, como seria de se esperar, do que as demais regiões.

acumula objetos de luxo em torno de um festim para o qual ele convida uma seleção de indivíduos de uma classe imediatamente inferior à sua (...)

Enfim, a análise do consumo de vinho nos séculos II e I a.C., principalmente na Gália, permite destacar a evolução rápida e contraditória da aristocracia no seio do mundo céltico, então em face à romanização. Os santuários e recintos de ânforas servem manifestamente para recrutar uma vasta clientela submissa ao seu patrono. O guerreiro que estava acompanhado nos banquetes por alguns acompanhantes de armas seria um chefe de partido que devia se fazer acompanhar de um numeroso séquito (...).<sup>158</sup>

Poux et Feugère<sup>159</sup> destacam, para o fim de La Tène, a capacidade do defunto em poder realizar um banquete. A presença de ânforas em grandes quantidades pode bem corroborar esse fato. No caso de Boe, já citada, encontram-se 80 ânforas, perfazendo em torno de 16 hectolitros de vinho. Tal quantidade não poderia ser para o consumo apenas do defunto. Uma quantidade bem menor de ânforas encontradas em outras tumbas pode atestar o critério hierárquico do festim para a nobreza celta do final de La Tène. Os autores afirmam que seria possível definir dois grupos: os que promovem os festins e os que deles participam. Dessa forma, poderíamos estar diante do festim do tipo diacrítico, ou seja, entre classes diferentes. Esse segundo grupo seria de participantes. Pensamos, pela observação das sepulturas que contêm um número reduzido de ânforas, que estas seriam de “propriedade” dos *ambactos*.

Vale lembrar que as riquezas de um nobre eram medidas pela quantidade de homens que o seguiam. Os autores não questionam a origem aristocrática do festim entre os celtas, na Gália, nos séculos II e I a.C. Contudo, os contatos com sociedades ditas “igualitárias” do mundo mediterrâneo, são atestados pela grande quantidade de ânforas<sup>160</sup> encontradas nos sítios arqueológicos e através da referência textuais aos comerciantes.<sup>161</sup> Os objetos importados ligados aos banquetes veiculariam um sistema de valores ideológicos ligados ao banquete, já seria uma tradição céltica? Poux e Ferdiere propõem duas explicações para o fenômeno do festim do final de La Tène.

O problema se coloca concretamente nos seguintes termos: o banquete, ainda é, em La Tène final, a pedra angular de uma oligarquia que tomava para seu proveito a importação e consumação dos bens ditos de “prestígio”? Ou reflete, ao contrário, uma divisão crescente de recursos econômicos, um acesso facilitado, mesmo generalizado, às importações que perdiam pouco a pouco em prestígio para integrar a esfera da consumação corrente.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Les Celtes*. Pars: Armand Colin, 2007, p. 223.

<sup>159</sup> POUX, Matthieu et FEUDÉRE, Michel. *Op. cit.* p. 205-207.

<sup>160</sup> Ver OLMER, Fabienne. Les aristocrates éduens et le commerce. In: *La aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer*. *Op. cit.* p. 390. Através do número de fragmentos, estima-se que a quantidade de ânforas no principal *oppida* éduo, Bibracte, situava-se entre um e dois milhões de ânforas, enquanto somente para o santuário arverno de Corent, em torno de 500 mil ânforas.

<sup>161</sup> CÍCERO. *Defesa de M. Fonteio*. V, 11. CÉSAR. *Op. cit.* VII, 42.

<sup>162</sup> POUX, Matthieu et FEUGÈRE, Michel. *Op. cit.* p. 207.



Para esses autores estaríamos diante de duas visões antagônicas sobre as sociedades celtas do final da Idade do Ferro: 1) uma sociedade fortemente fechada e dominada por elites guerreiras e conservadoras; e 2) uma sociedade em vias de integração a um sistema de valores mais igualitários comuns às sociedades helenizadas da borda do Mediterrâneo.

Estas questões se articulam com a de saber se os gauleses dos séculos II e I a.C. haviam adotado em seus festins o *symposion*<sup>163</sup> grego. A adoção do *symposion* grego é considerada por alguns autores, em relação à primeira Idade do Ferro, particularmente o fim de Hallstatt.<sup>164</sup>

Segundo Daniele Vitali, acerca dos boios, do fim do século IV e início do III a.C., estabelecidos em Bononia (Bolonha) no norte da Itália:

À introdução de materiais ligados aos costumes etruscos-itálicos nas tumbas<sup>165</sup> destes guerreiros com armamento lateniense clássico se junta um capacete. Isso indica a adoção de hábitos culturais helenizantes (o *symposium*, o jogo de mesa com peões, a *palestre* e o *toilette* com a *strigile*) por uma parte da classe militar céltica, que parece agora como uma elite que estabelece laços matrimoniais com a aristocracia local.<sup>166</sup>

Neste caso, a adoção do costume do *symposion* pode ter sido motivada pelos casamentos entre os aristocratas boios e mulheres da aristocracia etrusca.<sup>167</sup>

Segundo Matthieu Poux e Michel Feugère, para ficar caracterizado que os gauleses tivessem imitado a prática do *symposion* grego seria necessário encontrar os elementos materiais, os objetos<sup>168</sup> dessa prática. A adoção do *convivium*<sup>169</sup> romano também teria o seu mobiliário e objetos específicos.

Esses acessórios (do *symposion* grego) farão sua aparição somente no horizonte da conquista romana. E, mesmo aí, é difícil ver a prova de um uso generalizado do *symposion* pelas

<sup>163</sup> Ver MAFRA, Janaína Silveira. Memória e festa no *symposion*, de Xenofonte. In: LESSA, Fábio de Souza. e BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (org.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005. “*Symposion* significa “reunião de bebedores” (*syn*, todos juntos; *pósis*, ação de beber). Trata-se geralmente de uma reunião de homens públicos que se encontravam no interior de um *oikos*”. p. 57.

<sup>164</sup> JAMES, Simon. *Exploring the Word of the Celts*. London: Thames and Hudson, 1998, p. 24; 27. Para o autor essa hipótese se dá devido à mobília e objetos importados do mundo mediterrâneo que são associados ao *symposion* grego e que foram encontrados nas tumbas de Hallstatt.

<sup>165</sup> Tumbas da necrópole Benacci em Bolonha.

<sup>166</sup> VITALI, Daniele. L’aristocratie celtique de la Gaule cisalpine: Réflexion pour une première approche. In: *La aristocratei celte à la fin de l’âge du Fer*. Op. cit. p. 19.

<sup>167</sup> Ver GALLIOU, Patrick. *Le Monde Celtique*. Luçon: Éditions Jean-Paul Gisserot, 1994, p. 68-69. Os casamentos entre homens boios e mulheres de outras culturas, além da etrusca, no norte da Itália, são atestados. É o caso de uma inscrição, encontrada em Este (Veneza, Itália) com o nome de uma mulher veneta, Frema, casada com um bóio. As tumbas contêm objetos de uso em festins.

<sup>168</sup> Ver POUX, Matthieu et FEUGÈRE, Michel. Op. cit. p. 208. Dentre os objetos que caracterizam o *symposion* destacam-se: cratera ou sítula de bronze destinada à mistura da água com o vinho; *kyathos* ou *sympulum* de bronze para derramar o líquido.

<sup>169</sup> Objetos como sofás encontrados nas tumbas aristocráticas etruscas.

populações indígenas. Os traços desse último deixados na Gália independente do II e I séculos a.C. são tênues e restritos à certas regiões bem precisas. (...) Os acessórios do *symposion* e do *convivium* estão totalmente ausentes nas tumbas do século II e primeira metade do século I a.C. (...) É, então, incorreto evocar o *symposion* para o período do final da Idade do Ferro.<sup>170</sup>

Assim, devemos ressaltar a discordância da idéia que vê nos objetos associados ao *symposion* grego<sup>171</sup> ou ao *convivium* romano qualquer helenização ou romanização. Entendemos que antes da conquista da Gália por César entre 51–50 a.C. não se pode falar em romanização, pelo menos para a chamada Gália independente. Em que pese a grande quantidade de ânforas de vinho encontradas por quase toda a Gália e concentradas em boa parte das regiões central e leste. O manuseio do vinho para consumo, semelhante ao de bebidas “originalmente celtas”, demonstra que os gauleses não abandonaram suas tradições no que tange ao preparo da bebida alcoólica.<sup>172</sup>

#### 1.4.2. O festim como suporte da estrutura social celta

Segundo Michael Dietler, o festim seria uma “rubrica analítica usada para descrever formas de atividade ritual que envolvem consumo comunal de comida e bebida. Rituais desse tipo exercem importante papel social, econômico e político nas vidas dos povos em torno do mundo”.<sup>173</sup>

O festim cria e mantém relações sociais que interligam pessoas em vários grupos. O festim, dessa forma, possui uma importante função integradora da sociedade.

(...) é importante compreender essa função integradora que, entre outras, coloca o festim num ponto nodal que articula sistemas de comércio locais: hospitalidade comensal estabelece relações entre parceiros comerciais, ou entre líderes políticos e providencia um ambiente social para a troca de valores (...). Os festins também criam o principal contexto para a arbitragem de disputas, e julgamentos legais, e ações públicas; manutenção de controle social na comunidade. Na importante esfera religiosa, os festins também servem para ligar aos deuses e ancestrais (...).<sup>174</sup>

<sup>170</sup> POUX, Matthieu et FEUGÉRE, Michel. *Op. cit.* p. 209-210.

<sup>171</sup> Ver GRUEL, Katherine, VITALI, Daniele (org.). Dossier: *L'oppidum* de Bibracte. *Op. cit.* p. 76. Os autores atestam que objetos típicos do *simposion* grego, como a *simpula*, foram encontrados nos oppida de Gergóvia (arvernos) e Viena (alóbroges). Em Bibracte (éduos) apenas um exemplar foi encontrado. A *simpula* é rara nas regiões mais distantes da Céltica.

<sup>172</sup> POUX, Matthieu et FEUGERE, Michel. *Op. cit.* p. 211. A presença de ânforas itálicas, baldes, caldeirões e da *dolia* em algumas sepulturas indicam que o vinho era consumido e preparado da mesma maneira que a cerveja e o hidromel.

<sup>173</sup> DIETLER, Michael. Theorizing the feast. Ritual of consumption, commensal politics, and power in African contexts. In: DIETLER, Michael and HAYDEN, Brian. (org.). *Feast. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington: Smithsonian Institution Press. 2001, p. 65.

<sup>174</sup> *Ibidem.* p. 69.

As fontes relatam a distribuição das partes do animal consumido durante o festim. O relato de Diodoro Sículo evoca que a melhor porção de carne pertenceria ao melhor guerreiro, e Ateneu relata que essa melhor porção era a coxa do animal consumido no festim. Eles não esclarecem qual animal, contudo, podemos chegar à conclusão, sem risco de equívoco, que seria principalmente o porco. Nos relatos mitológicos irlandeses *O festim de Bricriu* e *O conto do porco de Mac Dathó* o pernil está em disputa pelos contendores do festim. Os vestígios de festins encontrados em santuários e em contextos funerários permitem confirmar a preferência pela carne de porco nos séculos II e I a.C.<sup>175</sup>

Em antigo irlandês a porção do campeão era nomeada de *curadmir*. Acreditamos que vocábulo equivalente em gaulês, perdido para nós, poderia ser “a porção do chefe do exército”,<sup>176</sup> e chegamos a essa conclusão mediante a interpretação das partes da palavra, a análise morfossemântica. A disputa pela porção do campeão, tão bem relatada nos contos irlandeses, demonstra que os valores guerreiros eram primordiais para o status do homem celta dos estratos mais elevados da sociedade. Barry Cunliffe chama a atenção para a importância dos relatos irlandeses na leitura dos textos baseados em Posidônio. O autor articula o texto clássico com a mitologia irlandesa:

Posidônio (em Ateneu) narra três tipos de comportamento. O primeiro é a porção do campeão, no qual o animal era destrinchado e servido de acordo com o *status*. “Quando os convidados eram servidos, o herói mais bravo tomava a coxa e se outro homem a reclamava ele se levantava e lutava num combate singular até a morte.” Ele (Posidônio) observa que isso acontecia “em tempos antigos”. Este é um tema que pode ser encontrado em muitos relatos da tradição vernacular da Irlanda, em histórias famosas como *O festim de Bricriu* e *O conto do porco de Mac Dathó*. O segundo, que poderia originar-se do primeiro, era uma agressão aberta. Às vezes, combates singulares tomavam lugar, e como resultado alguém poderia sair ferido ou morto. A terceira prática era mais extrema. Um homem podia empenhar sua vida por presentes de ouro, prata, ou ânforas de vinho. Quando o caso tivesse sido resolvido, ele distribuiria os presentes entre sua família e amigos e poderia, então, deitar-se em cima do seu escudo, “enquanto outro aguardava para cortar (sua) garganta com sua espada”.<sup>177</sup>

Outra prática destacada por Cunliffe<sup>178</sup> é o *potlacht*, que o autor reconhece em um exemplo emblemático na passagem de Ateneu, baseada em Posidônio. Nesta passagem, o rei

<sup>175</sup> MÉNIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux*. *Op. cit.* p. 80; 85; 102.

<sup>176</sup> Ver DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise*. *Op. cit.* p. 104-105; e SERGENT, Bernard. *Les Indo-Européens*. *Op. cit.* p. 246; 282. Em ant. irlandês *curadmir* de *cuire* “tropa, exército”, gales *cordd* “tropa, clan”; em gaulês *corio* “exército” e *corionos* “chefe de exército”. O vocábulo *mir* “carne”, próximo do latim *membrum*. O *curadmir* também poderia ser “a porção (de carne) do chefe do exército”. Podemos considerar que o chefe do exército teria esse posto por suas qualidades guerreiras, logo um campeão. Vale ressaltar que o vocábulo *corio* está presente no etnonímio de alguns povos gauleses como os coriosólitas (Bretanha), petrocórios (Aquitânia) e tricórios (Provença).

<sup>177</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 105.

<sup>178</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. *Op. cit.* p. 106. O autor define o *potlacht* como: “um sistema no qual o *status* individual e realçado através da distribuição pública de riqueza na forma de presentes, geralmente, mas não invariavelmente, de comida e bebidas em festins. Quanto mais distribuir, maior será a reputação do

arverno Loérnio, pai de Bituito, após um faustoso festim que havia durado vários dias, conduz o seu carro de combate pelos campos distribuindo riquezas, seguido por um poeta (certamente um bardo) compondo canções para o rei. A passagem dá uma idéia da grandeza dos festins da aristocracia celta gaulesa.

Posidônio descreve ainda a riqueza de Loérnio, o pai de Bituito que foi derrotado pelos romanos. Ele conta que, visando ganhar os favores do povo, percorreu os campos em um carro e distribuiu ouro e prata para miríades de homens que o seguiam. Ele fez construir um recinto de doze estádios quadrados dentro do qual preencheu com cubas de bebidas de grande valor e onde se preparava tal quantidade de víveres que durante muitos dias era permitido a quem quisesse entrar e aproveitar de tudo que havia sido preparado, o serviço se fazia de maneira ininterrupta.<sup>179</sup>

Cunliffe<sup>180</sup> afirma que é possível entendermos o relato de Posidônio através do *potlacht*, uma vez que quem se submetia à morte nesses festins tinha adquirido e distribuído riquezas. O sacrifício seria uma forma extremada de *potlacht*, onde o clima de competição, a fartura de bebida e a crença na outra vida contribuíam para o guerreiro se submeter à morte para ter fama.

Entendemos que o festim era, entre os celtas, uma prática extremamente importante para a coesão social. Essa prática não foi introduzida nos contatos entre a aristocracia celta e os mercadores da bacia do Mediterrâneo, fossem eles gregos de Massalia ou romanos. Esse costume já existia quinhentos anos antes da chegada das legiões de César. Tipicamente celta, o festim também está presente nos relatos mitológicos irlandeses e mesmo nos relatos da história mais recente da Escócia.<sup>181</sup>

Certamente o festim era um momento em que a aristocracia testava a sua organização hierárquica. Os relatos irlandeses, já mencionados, atestam bem como os guerreiros competiam entre si e como, a todo o momento, reafirmavam o seu lugar na comunidade. O acesso ao pernil do campeão, dos relatos clássicos e irlandeses, demonstram o que estava em questão nesse jogo de provocações e desafios. Neste jogo em que os guerreiros constantemente sustentavam entre si e na comunidade o seu lugar, como bem reconhece Jean-

---

distribuidor, mais ele receberia como presentes. Em seu nível mais básico, o *potlacht* provê um simples mecanismo redistribuidor no qual os excedentes podem ser distribuídos pela comunidade. Geralmente, contudo, é necessária a destruição da riqueza”.

<sup>179</sup> ATENEU. *Op. cit.* IV, 152 e-f.

<sup>180</sup> CUNLIFE, Barry. *The Ancient Celts. Op. cit.* p. 106-107.

<sup>181</sup> DODGSHON, Robert. A. Modelling chiefdoms in the Scottish Highlands and Islands prior to the '45. In: *Celtic chiefdoms, Celtic state. Op. cit.* p. 99. O costume do festim era tão enraizado na dinâmica celta que, para o caso da Escócia, os festins sobreviveram mesmo no século XVIII, nas Terras Altas, Highlands. Essa região costuma ser considerada a forma mais persistente de chefatura celta.

Louis Brunaux.<sup>182</sup> O festim celta constituía-se, então, em um “teatro” onde as tensões da sociedade manifestavam-se com toda sua exuberância e sua agressividade. Os relatos irlandeses ajudam-nos a melhor compreender a Gália pré-romana, por mostrar, entre outras coisas, o papel de vários elementos associados pelos autores clássicos aos celtas, como as cabeças cortadas, pelo menos, demonstrado no momento do festim. Numa passagem de *O festim de Bricriu* um guerreiro desqualifica um pretendente à porção do campeão exibindo a cabeça cortada de alguém que havia ferido o pretendente. Nesses relatos vemos como os guerreiros do Ulster e os do Connaught se enfrentam para ver qual dos dois teria o privilégio da porção do campeão. Podemos supor tribos em litígio resolvendo ou agravando as suas diferenças nesses festins, organizados para resolver contendas intertribais.

O exemplo do nobre éduo Dumnorix pode ser ilustrativo. Segundo César, Dumnorix havia exercido o cargo de *vergobreto*, em 61 ou 60 a.C., mas, mesmo fora do cargo, estava exercendo um forte controle sobre as taxações dos éduos (*omnia Aeduorum vectigalia*),<sup>183</sup> visando, sobretudo, o vinho proveniente do Mediterrâneo. Dumnorix mantinha, às suas expensas, uma cavalaria e, certamente, utilizava esse vinho para distribuir entre os seus homens, em festins. Podemos supor que os chefes gauleses mantinham a sua clientela, os *ambactos*, em parte, com farta distribuição de vinho. O *potlacht*, citado por Cunliffe, acerca do rei arverno Loérnio, deveria ser uma prática recorrente entre os grandes nobres celtas, ciosos de manter o seu prestígio entre os guerreiros. Sabemos que Dumnorix também detinha grande influência entre outros povos como os bituriges e, sobretudo, junto aos helvécios. Tais esferas de influência deveriam ser seladas através acordos realizados no contexto de festins.<sup>184</sup> O festim seria, para os celtas, o lugar onde a hierarquia social estava em jogo. Os dados arqueológicos confirmam a preocupação dos celtas com a partilha da carne do animal consumido no festim. Devemos ter em conta, os textos clássicos e a mitologia irlandesa são esclarecedores nesse sentido, que a partilha obedecia a todo um conjunto de regras sociais que em muito nos escapam. Patrice Meniel espera que outras descobertas arqueológicas corroborem essa idéia: “As regras da partilha das carnes nos grandes habitações gaulesas nos abrem evidentemente uma via importante para pôr em evidência a hierarquia social; esperemos que outros possam encontrar essas evidências, em outros sítios.”<sup>185</sup> Os combates singulares são a prova de que a partilha poderia significar o reconhecimento da comunidade. Não devemos descartar a presença dos druidas exercendo o seu papel de árbitros.

<sup>182</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 246.

<sup>183</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 18.

<sup>184</sup> BRUXAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 246.

<sup>185</sup> MENIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux. Op. cit.* p. 121.

Vestígios arqueológicos referentes a festins em vários contextos de santuários, funerários ou contextos “públicos”, deixam claro que o banquete atravessava todas as esferas da vida celta. Jean-Louis Brunaux assim define essa abrangência do festim:

Muitas vezes, os banquetes se encontram nos lugares mesmo onde se desenrolam as reuniões religiosas, políticas e judiciárias, aonde os convivas vêm assistir. Dessa forma, encontramos vestígios arqueológicos, abundantes, nos santuários, e nos lugares reservados para as práticas cívicas. Mas parece que essa paixão pelo banquete teria conduzido os gauleses a conceber lugares destinados a esta única função. Isolados das habitações ou à margem dos lugares de culto, eles utilizaram o vocabulário arquitetural habitual das grandes instalações religiosas e políticas: local cercado por um fosso com plano quadrangular.<sup>186</sup>

O autor quer frisar que os sítios onde os indícios de banquetes não correspondem a um contexto particularmente religioso também apresentam um traçado semelhante aos santuários, um local de lado quadrado circundado por um fosso. Ora, isso demonstra que em todas as áreas da cultura céltica, a união do que é religioso com do que é político acontecia. Dessa forma, poderíamos pensar se, de fato, havia o banquete apenas com fins políticos, sem ser atravessado por uma ideologia religiosa. A maneira de sacrifício dos animais consumidos nos festins dá<sup>187</sup> bem a idéia de que o pensamento religioso organizava o cânone presente nos festins. Os grandes chefes celtas não poderiam utilizar seus festins para angariar os favores do povo sem o aval de um grupo que estipulasse as normas para a ascensão social.

### 1.5. As *civitates*<sup>188</sup> e os *pagi*<sup>189</sup> de César – definições

O termo *civitas* é citado por César em *A guerra das Gálias* cerca de 182 vezes.<sup>190</sup> César nomeia *civitas* uma confederação tribal ou um Estado. Este era dividido em “subtribos”, os *pagi*. É possível as *civitates* serem divididas em quatro subtribos, ou *pagi*. Um exemplo explícito está no relato de César acerca dos helvécios (metade oeste da Suíça), que constituíam uma *civitas* dividida em quatro *pagi*, dois deles formalmente citados. Assim: “o nome do cantão (*pagus*) é tigurino; pois todo o estado (*civitas*) dos helvécios é dividido em

<sup>186</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Gaulois*. *Op. cit.* p. 247.

<sup>187</sup> Ver MENIEL, Patrice. *Les Gaulois et les animaux*. *Op. cit.* p. 72-73. A maneira como os animais são descarnados, o tratamento dos crânios passa a idéia de um simbolismo. Examinaremos melhor esse tema em outra parte do nosso trabalho.

<sup>188</sup> Segundo FARIA, Ernesto. *Dicionário latino-português*. *Op. cit.* p. 193. *Civitas* ou *civitatis* (pl. *civitatium*, *civitatum*), seria a condição de cidadão ou direito de cidadão; também Estado, cidade. Um sentido raro seria igual a *urbs*.

<sup>189</sup> *Ibidem*. p. 694. *Pagus* (pl. *pagi*) seria um território rural limitados por marcos, um distrito; outro sentido é o de aldeia, povoação.

<sup>190</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois*. *Op. cit.* p. 11.

quatro cantões (*quattor pagus divisa*)”.<sup>191</sup> Além do *pagus* tigurino, César cita o *pagus* verbigenos.<sup>192</sup> Segundo Estrabão,<sup>193</sup> os tigurinos juntamente com os toygenos, outro *pagus* dos helvécios, já haviam emigrado anos antes, em 106 a.C., juntamente com as incursões dos cimbro e teutões pela Gália. Para o caso dos celtiberos, Estrabão diz: “Os celtiberos se dividem em quatro povos.”<sup>194</sup>

O termo *pagi* é correlato às tetrarquias<sup>195</sup> citadas por Estrabão<sup>196</sup> acerca dos gálatas. Cada um dos três povos que compunham a “federação” dos gálatas<sup>197</sup> era dividido em quatro *pagi*. Cada povo gálata tinha o seu tetrarca, mas, com o tempo, o poder concentrou-se nas mãos de um rei supremo, como o rei Deiotaro. Cícero<sup>198</sup> também evoca, a respeito dos gálatas, a tetrarquia do rei Deiotaro (*Deiotari tetrarchia*). Segundo Venceslas Kruta,<sup>199</sup> o título para os reis gálatas deve equivaler ao *basileus* grego e ao *rex* latino utilizado por outros autores.<sup>200</sup> Com base nesses exemplos, depreendemos que a *civitas* tinha uma divisão padrão em quatro partes, ou seja, quatro *pagi*. Assim Venceslas Kruta define a *civitas*:

Essa forma política evoluída bem descrita na Gália por César, é a última etapa da evolução das comunidades célticas. Trata-se de uma confederação tribal dividida em *pagi* (subdivisões, partes, provavelmente em número de quatro) e governada por uma assembléia reduzida (o senado) e por magistrados anuais, assim como outros personagens encarregados de gerir certas atividades (...).<sup>201</sup>

#### Acerca da definição do *pagus*, Kruta coloca

Subdivisão do estado celta, provavelmente em quatro partes, segundo o princípio conhecido na Irlanda (as quatro províncias e a província do Centro onde se realizava a união das partes, papel assumido no continente por aglomerações do tipo Mediolanum). A antiguidade desse conceito de subdivisão da comunidade de um “povo” em quatro partes é claramente atestada pelos gálatas e seu sistema da tetrarquia.<sup>202</sup>

A proposta de Kruta acerca das *civitates* do continente europeu, acrescida da divisão da Irlanda nas quatro “províncias” de Connaught (oeste), Ulster (norte), Munster (sul) e

<sup>191</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 12.

<sup>192</sup> *Ibidem.* I, 27.

<sup>193</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* VII, 2. Aqui, certamente, os toygenos devem ser os tulingos citados por César.

<sup>194</sup> *Ibidem.* IV, 13. Em outro ponto, IV, 19, Estrabão fala em quatro ou cinco povos. Os povos do núcleo celtibero eram os arevacos, berones, vacos e lusones. Alguns autores incluem os carpetanos.

<sup>195</sup> KRUTA, Venceslas. L'Europe des Celtes. In: *Celtes, Boios, Remes, Volcas...* *Op. cit.* p. 29. A tetrarquia seria a quadripartição de uma confederação tribal ou povo.

<sup>196</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* XII, 5.

<sup>197</sup> Esses povos eram os volcas tectósagos, os trocmios e os tolistobógios.

<sup>198</sup> CÍCERO. *Em defesa do rei Deiotaro.* 42.

<sup>199</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et Dictionnaire.* *Op. cit.* p. 839.

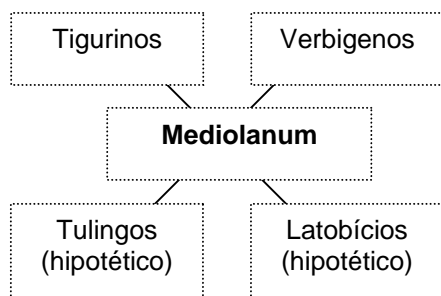
<sup>200</sup> PLUTARCO. *Vidas. Crassus.* 17, 1, utiliza *basileus*; CÍCERO. *Op. cit.* 42, utiliza o vocábulo *rex*.

<sup>201</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et Dictionnaire.* *Op. cit.* p. 549.

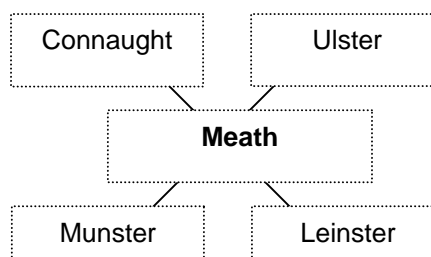
<sup>202</sup> *Ibidem.* p. 769-770.

Leinster (leste), podem ser esquematizadas. A divisão em quatro partes mais o centro simbólico, compondo assim “cinco” partes.

**Civitas dos helvécios e seus quatro pagi**



**Irlanda pré-cristã e suas quatro províncias**



É possível o rei ou *vergobreto* da *civitas* ter predominância sobre os chefes ou “pequenos reis” dos *pagi* (composto pelo mesmo povo) e sobre os chefes das tribos clientes (composta de povos agregados). Dessa forma, o *vergobreto* dos éduos tinha prevalência sobre os “pequenos reis” ou chefes dos *pagi* e das tribos clientes. Segundo Barry Raftery,<sup>203</sup> a Irlanda, com sua divisão quadripartite, expunha uma hierarquia na qual os quatro reis dos quatro reinos ou províncias citadas eram simbolicamente inferiores ao rei do antigo reino de Brega, cuja sede ficava em Tara.<sup>204</sup>

A palavra gaélica para designar província é *coiced*, que significa “cinco”. No caso da Irlanda pré-cristã, as quatro províncias estariam referidas à “quinta”, de uma preponderância simbólica. Segundo Alwyn Riss e Brinley Rees,<sup>205</sup> cada província é chamada de “a quinta”. Para os falantes de gaélico a expressão “os cinco quintos da Irlanda” é familiar. Na antiga Irlanda, a quinta província teria um caráter eminentemente simbólico sobre as outras. A província central irlandesa *Meath* ou *Mide* significa centro, meio, e corresponde à mesma idéia do nome simbólico do centro dos quatro *pagi* componentes de uma *civitas*, o

<sup>203</sup> RAFTERY, Barry. *Pagan Celtic Ireland: The Enigma of the Irish Iron Age*. London: Thames & Hudson, 1994, p. 65-66.

<sup>204</sup> Por vezes, o reino de Brega, capital Tara, é considerado como parte do reino central de Meath, capital Uinech.

<sup>205</sup> REES, Alwyn e REES, Brinley. *Celtic Heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson, 1975, p. 118-119.



*mediolanum*.<sup>206</sup> Com exemplo temos Mediolanon (Milão), sítio dos insubres e considerada uma capital tribal.<sup>207</sup>

Ainda acerca da *civitas*, Stephan Fichtl,<sup>208</sup> cita a definição para o período imperial de Aulo Gélio:<sup>209</sup> “Falamos da *civitas (civitatem)* para o território, para o *oppidum*, e também o direito comum a todos e para a massa dos homens”. Trata-se de uma noção jurídica romana onde se superporia o cidadão, citado por Aulo Gélio como a massa dos homens. Outro autor que define a *civitas* é Cícero,<sup>210</sup> afirma tratar-se de um agrupamento de homens, de cidadãos, sem se referir a um território. Segundo Fichtl,<sup>211</sup> muitas vezes César se refere à *civitas* com um sentido ligado a um território.

Ao lado da definição de “agrupamento de homens”, que é o sentido frequentemente utilizado, uma noção territorial existe fortemente sobre o termo *civitas* aplicada à Gália. Um terceiro sentido é apreendido, correspondendo a uma definição mais política, uma vez que o termo liga-se a uma magistratura ou a um título político como *princeps civitas* (chefe do estado) (...) *primi civitatis* (os primeiros do estado). Da mesma forma, as *civitates* enviam refêns,<sup>212</sup> sendo bem uma entidade política que agia.<sup>213</sup>

Dessa forma, vemos a *civitas* celta compreendida, segundo os relatos de autores antigos, notadamente César, por uma idéia de agrupamento de homens no contexto de um território e com uma dinâmica política, capaz de interagir com outras *civitates*. Assim, a noção de *civitas* aplicada à Gália pré-romana teria três elementos essenciais: homens, território e ação política.

Entretanto, o sentido religioso não pode ser negligenciado e, na verdade, ele atravessa os três elementos. Vimos que a *civitas* tem um centro com características religiosas, um lugar central sagrado, com o contexto de um Mediolanon.

O *vergobreto*, durante o seu governo, não podia sair do território da *civitas*, assim, evoca um território definido e sagrado. A esse território se reportam homens e mulheres sob uma égide, tais como: arvernos, éduos, belovacos... povos celtas. A ação política regula o

<sup>206</sup> Ver DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 187-188. Mediolanon de: *medios* “meio, ponto central”, ant. irlandês *mide*; *lanon* “plano central, centro sagrado”, ant. irlandês *lán*. Literalmente “plano ou planície central sagrada”. O Mediolanon mais famoso é o Mediolanon fundado pelos insubres, atual Milão (Lombardia). Na França inumeráveis toponímios que evocam o vocábulo mediolanon.

<sup>207</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* II, 34. Ver FREY, Otto-Herman. The Celts in Italy. In: GREEN, Miranda (org.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1995, p. 520.

<sup>208</sup> AULO GÉLIO. *Noites aticas*. 18, 7, 5. *Apud*: FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois. III-I siècles av. J.-C.* Paris: Errance, 2005, p. 7. Disponível em [www.forumromano.org/literature/gellius18.html](http://www.forumromano.org/literature/gellius18.html).

<sup>209</sup> Aulo Gélio, um gramático e retórico latino, nascido em Roma. Viveu aproximadamente entre 120 – 180 d.C.

<sup>210</sup> CÍCERO. *Em defesa de Séstio*. 91. *Apud* FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois*. *Op. cit.* p. 11.

<sup>211</sup> *Ibidem*. p. 11.

<sup>212</sup> Durante a guerra das Gálias, os celtas trocavam refêns como uma forma de manter acordos políticos. César também se utilizou desse costume para seu proveito.

<sup>213</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois*. *Op. cit.* p. 13-14.

posicionamento da civitas em suas relações externas e também em sua dinâmica interna. Tudo isso seria administrado por uma diretiva político-religiosa.

Michel Tarpin afirma, o *pagus* podia designar diferentes níveis de estruturas tribais.

(...) Ora, César diz que os gauleses têm *ciuitates, pagi partesque* e que os germanos são organizados em *ciuitates regiones atque pagi*. Vemos que *pagus* não possui o mesmo lugar e que *partes* e *regiones* são palavras muito imprecisas. Percebemos, então, toda a dificuldade que poderia representar para um latino a descrição de uma sociedade organizada por estratificação de clãs.<sup>214</sup>

É difícil dizer se o *pagus* seria o equivalente a uma tribo. Contudo, sua circunscrição logrou sobreviver através dos tempos, uma vez que em grande parte das antigas dioceses medievais da França correspondem aos antigos *pagi* celtas. Fato que poderia reforçar uma conotação religiosa para a divisão das *civitates* celtas. Na verdade, chega-se das dioceses aos *pagi* por meio de um método regressivo.

Este método que já foi antigamente discutido. Albert Grenier, em seu *Manual de arqueologia galo-romana*, apresenta o método e seus limites (...). E, consiste em remontar as circunscrições eclesiásticas do século XI aos *pagi* e dioceses da alta Idade Média, e aos *pagi* e *civitates* galo-romanas e, enfim, às repartições gaulesas.<sup>215</sup>

Michel Tarpin<sup>216</sup> confirma essa aproximação entre as fronteiras dos povos antigos da Gália com os limites das dioceses medievais da França. Os *pagi* atestados no período romano refletiriam um estado de coisas anterior, ou seja, as divisões das *civitas* celtas do período da independência.

A seguir a representação de seis *civitates* celtas de regiões distintas da Gália, com os seus prováveis *pagi*. Para o caso dos helvécios, os dois primeiros *pagi* são nomeados por César, os outros dois são suposições. Para os outros, vocôncios (Provença), alóbroges (Ródano-Alpes), éduos (Borgonha), suessiones (Champagne-Ardenas) e belovacos (Picardia), os nomes dos *pagi* são baseados na epigrafia do período romano. No caso dos alóbroges, o número de *pagi* é incomum, cinco.

<sup>214</sup> TARPIN, Michel. Les pagi gallo-romains. héritiers des communautés celtiques? In: GARCIA, Dominique e VERDIN, Florence (org.). *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002. p. 199.

<sup>215</sup> FICHTL, Stephan. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 21.

<sup>216</sup> TARPIN, Michel. Les pagi gallo-romains: héritiers des communautés celtiques? In: *Territoires celtiques Op. cit.* p. 199.

<b>Civitas (povo)</b>	<b>Helvécios</b>	<b>Vocôncios<sup>217</sup></b>	<b>Alóbroges<sup>218</sup></b>
<i>Pagus</i> (tribo)	Tigurinos	<i>Deobensis</i>	<i>Atius</i>
	Verbigenos	<i>Bag(ienus ?)</i>	<i>Vale(rius)</i>
	Tulingos (?)	<i>Epot(i)us</i>	<i>Oct(auius ?)</i>
	Latobícios (?)	<i>Aletanus</i>	<i>Dia(nensis ?)</i>

<b>Civitas (povo)</b>	<b>Éduos<sup>219</sup></b>	<b>Suessiones<sup>220</sup></b>	<b>Belovacos<sup>221</sup></b>
<i>Pagus</i> (tribo)	Branovices (?)	Suessionensis	Vindoliensis
	Alisensis (?)	Vadensis	Belvacensis
	Cambiovicensis (?)	Orcensis	Camliacensis
	Avalonensis (?)	Otmensis	Rossotensis

### 1.5.1. Autonomia e “mobilidade” dos *pagi*

Várias referências clássicas dão conta de povos ou porções de povos celtas emigrantes em busca de novas terras. Um dos exemplos mais claros provém de Tito Lívio, acerca dos povos celtas, no início do século IV a.C., entrando na Itália. Dessa forma, Tito Lívio narra o deslocamento:

No reinado de Tarquínio, o Antigo, os celtas, que formavam um dos terços<sup>222</sup> da Gália, eram submetidos à autoridade dos Bitúriges: e foram eles que deram um rei à Céltica. Ambigato que reinava, então, devia o poder ao seu mérito, a sua riqueza pessoal e, sobretudo, a prosperidade dos seus povos; uma vez que seu reino, a Gália, transbordava de trigo e de homens, se bem que uma população superabundante é difícil de governar. Como o rei estava envelhecendo, ele queria aliviar seu reino da massa que o sobrecarregava. Declara, então, que enviaria Beloveso e Segoveso, filhos de sua irmã, todos dois jovens e intrépidos, os quais se estabeleceriam nos locais em que os deuses lhes indicassem pelos augúrios; que eles determinariam o número de homens que julgavam dever conduzir para que nenhum povo não pudesse se opor a sua chegada. Para Segoveso, então, a sorte indicou a floresta Hercínia (Floresta Negra); para Beloveso os deuses indicaram uma direção sensivelmente melhor, a Itália. Ele conduziu os excedentes dos povos de Ambigato: bituriges, arvernos, éduos, ambarros, carnutos, aulerques, parte com grandes forças de infantaria e de cavalaria e chega aos tricastínios<sup>223</sup>. Lá eles se detiveram nos Alpes os quais lhes pareciam intransponíveis.<sup>224</sup>

<sup>217</sup> *Ibidem.* p. 200.

<sup>218</sup> *Ibidem.* p. 200. Ver RÉMY, Bernard. L'organisation territoriale de la cite de Vienne. In: *Territoires celtiques. Op. cit.* 174. Os *pagi* Atius e Diarensis seriam de origem céltica, enquanto que Valérius, Octavius e Apolinis de origem latina, possivelmente nomes estabelecidos no período romano.

<sup>219</sup> BARRAL, Philippe, GUILLAUMET, Jean-Paul et NOUVEL, Pierre. Les territoires de la fin de l'âge du Fer entre Loire et Saône: Les Éduens et leurs voisins. Problématique et éléments de réponse. In: *Territoires Celtiques . Op. cit.* p. 282; 284; 289.

<sup>220</sup> BRUN, Patrice. Territoires et agglomérations chez les suessionses. In: *Territoires celtiques. Op. cit.* p. 308.

<sup>221</sup> FITCHTL, Stephan. *Les peuples gaulois. Op. cit.* p. 92.

<sup>222</sup> Tito Lívio se refere à Gália Céltica, e provavelmente está se referindo à divisão proposta por CÉSAR. *Op. cit.* I, 1, em Gálias Aquitânia, Céltica e Bélgica, sem esquecer da Narbonense.

<sup>223</sup> Os Tricastínios estavam fixados no norte da Provença. TITO LÍVIO. *Op. cit.* XXI, 31, também cita os tricastínios cedendo passagem aos exércitos de Aníbal para os Alpes.

<sup>224</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* V, 33-34. Ver PEYRE, Christian. Les migrations gauloises ver l'Italie d'après Tite-Live. In: MENNESSIER-JOUANNET, Christine et al. *La Gaule dans son contexte européen aux IV et III s. av.*

Em outro ponto dessa mesma fonte, Tito Lívio refere-se a um *pagus* dos éduos, os insubres, invasores na Itália:

Quanto a eles (os insubres), pelas passagens dos taurinos, eles atravessaram os Alpes tranquilamente e inflingiram uma derrota aos etruscos, não longe do rio Tessin; então, soubemos que o país de onde eles tinham se instalado chamava-se *insubrium*, do mesmo nome do *pagus* dos éduos. Eles obedeceram a um presságio dado na localidade e fundaram a cidade que eles chamaram de Mediolanum.<sup>225</sup>

Além dessas passagens, há aquela já vista de César acerca da migração dos helvécios, que pretendiam fixar-se no sudoeste da Gália: “Contam a César que os helvécios, em passando pelos territórios dos sequanos e dos éduos, de ganhar a região dos santones, que não é longe dos país dos tolosates,<sup>226</sup> o qual faz parte da Província.”<sup>227</sup> Esta migração dos helvécios é também citada por outros autores como Estrabão e Plutarco.<sup>228</sup>

Podemos perceber nos povos celtas o costume relativamente comum da migração. Tal fato pode ser confirmado em alguns nomes de povos, como os boios ou os volcas,<sup>229</sup> para citar os mais conhecidos, encontrados em regiões distantes do domínio celta. Isso se deu devido à migração destes povos ou de seus *pagi*. Na verdade, era possível o *pagus* se destacar da *civitas* e partir em direção a novos territórios. Na migração narrada por Tito Lívio, é a população excedente que segue seus dois sobrinhos para a Itália e para a Alemanha. O caso dos boios durante a guerra das Gálias é ilustrativo. Esse povo (mais provavelmente um *pagus*) estava acompanhando os helvécios, mas César havia permitido sua instalação no território dos éduos, após os ter derrotado na mesma batalha em que venceu os helvécios.<sup>230</sup> O cônsul diz que eles estariam sob a dependência (*Aeduisque attribuerat*) dos éduos. Em outra passagem, César diz que havia solicitado trigo aos éduos e aos boios. Cita esses dois povos juntos, talvez porque os segundos estavam instalados no território dos primeiros, ou por que os boios estivessem seguindo os seus protetores contra os romanos.<sup>231</sup> No final da guerra, os boios

---

N. è. Lattes: Pub. CNRS, 207, p. 363-366. Os relatos de Tito Lívio são analisados em articulação com a cronologia e com outros autores clássicos como Políbio.

<sup>225</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* V, 34.

<sup>226</sup> César exagera uma vez que o território dos santones ficava a mais de 200 km dos Tolosates.

<sup>227</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 10.

<sup>228</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 3. PLUTARCO. *Vidas paralelas. Vida de César.* p.18-19.

<sup>229</sup> Ver HAYWOOD, John. *Atlas of the Celtic World.* London: Thames & Hudson, 2001, p. 36-37. Os boios estavam estabelecidos na Boêmia, no médio Danúbio, no norte da Itália e na Gália. Os volcas no norte da Baviera, no Languedoc e na Galícia.

<sup>230</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 9. Os boios ao se assentarem construíram o *oppidum* de Gorgobina, cuja localização é imprecisa.

<sup>231</sup> *Ibidem.* VII, 17.

forneceram um contingente de dois mil guerreiros para a coalizão de Vercingétorix, citada por César em separado, na lista, dos éduos.

É difícil dizer se os *pagi* migrantes se ligavam a outras *civitates* celtas já instaladas, fosse por meio pacífico ou por guerras, de outra maneira, se continuavam separados. Não devemos descartar as duas possibilidades. Essa migração de frações de povos em busca de novas terras explicaria, pelo menos em parte, várias características dos celtas. 1) A presença de povos com os mesmos nomes em vários pontos do domínio celta na Europa; 2) A relativa homogeneidade da arte celta, observada através das “tendências” artísticas que se espalharam e se mantiveram integras em várias partes do povoamento celta;<sup>232</sup> 3) A colaboração das migrações para a dispersão de idéias religiosas, revelada nos motivos religiosos idênticos em pontos extremos do mundo celta;<sup>233</sup> e 4) A dispersão de povos celtas, através da migração de um ou mais *pagi* de uma *civitas*, explicaria, de novo em parte, as relações de clientela entre os povos, várias vezes relatadas por César.<sup>234</sup> Dessa forma, o *pagus* recém-chegado, se não pudesse garantir a sua autonomia, deveria se submeter a uma *civitas* já estabelecida? No caso dos boios, eles ficaram sob a autoridade dos éduos.

No esquema a seguir, dois dos povos celtas que mais têm o seu nome espalhado pelo mundo celta: os volcas, estabelecidos desde o sudoeste da Gália, passando pela Europa central (seu possível habitat mais antigo), até a Galácia. Os boios estavam assentados no norte da Itália, Europa central, além do centro e no sudoeste da Gália com o nome de boiates.

Povo	Volcas	Boios
Região	Languedoc (França)	Boêmia (República Tcheca)
	Toulouse (França)	Eslováquia (Panônia)
	Moravia (Eslováquia)	Norte da Itália
	Galácia (Turquia)	Borgonha (França)
		Galácia (?)
	Sudoeste da França (?)	

<sup>232</sup> Ver HAUTENAUVE, Hélène. Catalogue. Les torques tubulaires à double fermoir. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe *et al.* (org.). *L'or de Tolosa*. Toulouse: Éditions Odysée. Musée Saint-Raymond, 2002, p. 134. Os torques de ouro encontrados na região de Toulouse são estilisticamente muito próximos dos da região de Gajic (Croácia), onde os volcas estariam também assentados, fato que poderia confirmar a origem desse povo e a “migração” de técnicas de ourivesaria.

<sup>233</sup> Ver GOMEZ DE SOTO, José. Les Celtes dans le Sud-Ouest de la Gaule. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe *et al.* In: *L'or de Tolosa*. p. 26. Trata-se do caso do recorrente tema da dupla folha de visco, citada por PLÍNIO. *História natural*. 249-251, cuja conotação é claramente religiosa, é encontrado no sul da Alemanha na estátuas de Glauberg, de Pfalzfeld e na região de Toulouse, numa pequena cabeça de bronze, bem como em muitas outras áreas ocupadas pelos celtas.

<sup>234</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 75.

Um exemplo a ser assinalado, a *civitas* dos belovacos (Picardia), destacadamente o *pagus vindoliensis*. Este nome parece ser o mesmo que dá o nome aos vindelícios<sup>235</sup> do sul da Alemanha. É sabido que os belgas teriam migrado da Europa central para a Gália Bélgica, no século IV a.C. Seria o *pagus vindoliensis* saído da *civitas* dos vindelícios e acompanhado os belovacos em sua migração para a Gália ou a homonímia é coincidência?

O deslocamento e a autonomia dos *pagi* estariam ligados. Stephan Fichtl evoca um caso em que alguns *pagi* seguem uma determinação diferente de outros. Quando César resolve invadir pela primeira vez a Britânia, alguns *pagi* dos morinos resolvem segui-lo, enquanto outros se recusam.

Enquanto César se retardava entre os morinos para preparar sua frota, vieram até ele embaixadores da maior parte dessas tribos, os quais lhes apresentaram desculpas pelo ocorrido anteriormente (hostilidades para com César) (...).

O restante do exército foi confiado aos embaixadores Q. Titurio Sabino e L. Aurunculeio Cotta, com a missão de conduzi-lo até os menápios e os *pagus* morinos (*pagos Morinorum*) que não haviam enviado embaixadores. (...) <sup>236</sup>.

Sobre esse evento, diz Stephan Fichtl,

Mesmo se os *pagi* formam a unidade base da *civitas* e se os seus representantes têm assento no seu senado, eles parecem possuir uma real autonomia política, ou ao menos poderiam se outorgar. Encontramos esta indepência entre os tigurinos, único *pagus* helvécio que resolveu seguir os cimbro e teutões, decisão que não ocorre na migração de 58 a.C. <sup>237</sup>

O autor conclui, aparentemente um *pagus* pode se destacar do seu povo e seguir uma política própria, especialmente em termos de política estrangeira, assim:

Tudo nos conduz a pensar que a *civitas* é “uma federação de *pagi*”, cuja autonomia é ainda importante, o *pagus*, ele próprio seria composto de tribos. Mas, esta organização federal está em vias de transformação para uma organização centralizada, como sugere em particular os éduos. Entretanto, em meados do século I a.C., as *civitas* não possuíam o mesmo nível de centralização. <sup>238</sup>

Vele lembrar, no relato de César os helvécios haviam se preparado durante três anos para a migração. Os motivos desta não ficam claros, se devido à investida das tribos germânicas ou devido a excesso de população. Os helvécios colocaram fogo nos seus doze

<sup>235</sup> Ver DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 269-270. Os vindelícios do gaulês *vindo* “branco”, v. irlandês *find*, galês *gwynn*. O seu nome tem algo relacionado com branco. O principal *oppida* era Parrodunum (Manching). Os vindelícios estavam estabelecidos entre o lago Constança (Suíça) e o rio Danúbio.

<sup>236</sup> CÉSAR. *Op. cit.* IV, 22.

<sup>237</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois. Op. cit.* p. 16-17.

<sup>238</sup> *Ibidem.* p. 17-18.

*oppida* e suas vilas (*vici*) em numero de quatrocentas.<sup>239</sup> Assim, tudo indica que o fato de terem *oppida* não impediu a decisão pela migração, mesmo que tivessem de queimá-los. Se os *oppida* representam um indício de centralização e de fixação ao território, pareceu não impedir que os helvécios buscassem outras terras. Mas, a construção do *oppidum* seria um modo de fixação inequívoca no território. Dessa forma, os boios, já citados, imediatamente contruíram o *oppidum* de Gorgobina, assim que assentados no território do éduos. Cada *pagus* deveria, então, ter no mínimo, um *oppidum* seu.<sup>240</sup>

Em relação à distinção entre tribo e *pagus*, parece a tribo ser uma unidade menor que o *pagus*, enquanto este seria, como afirma Fichtl, formado por tribos. Dessa forma, fica claro por que, Plínio, o Antigo<sup>241</sup> cita um número tão grande de tribos para os boios. Plínio discorre acerca das 112 tribos dos boios assentados no norte da Itália.

### 1.6. A “plebe” de César

As definições que Sean Dunham<sup>242</sup> discrimina acerca dos termos utilizados por César na Guerra das Gálias para designar a plebe celta na Gália usam, os três primeiros, termos latinos, enquanto o quarto é gaulês.

Termo	Uso em Roma	Funções em Roma
<i>clientes</i> <sup>243</sup>	Incentivo em troca de um serviço	Artesãos, agricultores
<i>obaerati</i> <sup>244</sup>	Obrigações devido a dívidas	Escravos
<i>vulgi</i> <sup>245</sup>	Povo de modo geral	Todo tipo de atividades

Termo	Uso na Gália	Funções na Gália
<i>ambactos</i> (G)	Guerreiros livres	Acompanhamento e juramento aos nobres

Pelo quadro proposto vemos os artesãos fora da categoria dos escravos.

Devemos a César a mais importante e completa informação sobre a existência e situação da plebe e de escravos na Gália. Após relatar que somente os druidas e os cavaleiros

<sup>239</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 5.

<sup>240</sup> FICHTL, Stephan. *Op. cit.* p. 93.

<sup>241</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural*. III, 20.

<sup>242</sup> DUMHAN, Sean B. Caesar's perception of Gallic social structure. In: *Celtic chieftdom, celtic state*. *Op. cit.* p. 113.

<sup>243</sup> CÉSAR. *Op. cit.* IV, 6.

<sup>244</sup> FÁRIA. Ernesto. *Op. cit.* p. 659. Registra *obaeratus* como um devedor insolvente.

<sup>245</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 14. A expressão *in vulgum* é utilizada quando César relata que um dos motivos que os druidas preferiam a transmissão oral para que o conhecimento não se disseminasse entre o povo comum. *Idem.* I, 46. Nesse caso, César se refere aos soldados romanos comuns. FÁRIA, Ernesto. *Op. cit.* p. 1078. Registra: 1. a multidão, o povo; 2. multidão, massa.

(*equites*) têm voz na sociedade, César equipara a condição da plebe próxima à condição de escravos. César diz que a plebe era tratada “quase” (*paene*) como eram tratados os escravos.

(...) A plebe (*plebes*) é tratada quase (*paene*) como escravos (*servorum*), não ousando nada por si mesma e não sendo consultada por ninguém; nunca é admitida nos conselhos (*adhibetur consilio*). A maior parte deles se vê oprimida por dívidas (*aere alieno*) e grandes tributos (magnitudine tributorum) ou pela prepotência dos poderosos, escravizam-se aos nobres (*nobilibus*) que exercem sobre eles os mesmos direitos dos senhores sobre os escravos (*servi*)<sup>246</sup>.

Pela dimensão dos *oppida*, pela monumentalidade das muralhas, uma grande mão-de-obra certamente era demandada para sua construção e conservação. Uma idéia da enorme necessidade de mão-de-obra para a construção das muralhas dos *oppida* pode ser percebida pela quantidade de material utilizada. Para a realização da muralha interna do *oppidum* de Bibracte foram necessárias 100 toneladas de rebites de ferro, 40 a 60 hectares de carvalho, a parte externa da muralha (de, no mínimo, 4,5 m de pedras) utilizou em torno de 7.500 m<sup>3</sup> de pedras e o enchimento da parte interna das muralhas, em torno de 100 mil m<sup>3</sup> de cascalho.

Um breve esquema da natureza do material utilizado na confecção da muralha interna (135 ha) do *oppidum* de Bibracte, segundo Ian Ralston.<sup>247</sup>

Material	Função	Quantidade
Rebites de ferro	Fixação das traves	100 toneladas
Madeira de carvalho	Traves de madeira	40 a 60 hectares
Pedras	Parte externa da muralha	7.500 metros cúbicos
Cascalho	Enchimento da muralha	100.000 metros cúbicos

Seria necessário mobilizar enorme quantidade de homens, provavelmente alguns milhares, para tal empreitada. Para tanto, a aristocracia celta, desejosa de construir os *oppida*, precisava recrutar e organizar uma força de trabalho. Assim, o aristocrata afirmava o seu prestígio dispondo da mão-de-obra. Ainda que nem todos fossem escravos de fato, a plebe gaulesa ocupava-se dos serviços que o nobre rejeitava. Nesse sentido, não deveria diferir muito do que acontecia no mundo mediterrâneo e antigo de um modo geral. Na Roma republicana e imperial, o trabalho manual ligado à transformação da matéria era desprezado.<sup>248</sup> Dessa maneira, Jean-Louis Brunaux<sup>249</sup> define a plebe gaulesa,

<sup>246</sup> CESAR. *Op. cit.* VI, 13.

<sup>247</sup> RALSTON, Ian. Fortifications and Defence. In: GREEN, Miranda (org.). *The Celtic Word. Op. cit.* p. 75.

<sup>248</sup> GUILLAUMET, Jean-Paul. *L'artisanat chez les Gaulois*. Paris: Errance, 1996, p. 10.

<sup>249</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* 94. O vocábulo *plebe* utilizado por César seria a tradução do grego *plēthos*, utilizado por Posidônio.



Eram homens livres, mas que não pertenciam a nenhuma das antigas famílias. Assim, ao contrário dos relatos depreciativos de César, esses homens não deveriam ser isentos de recursos, uma vez que pagavam impostos, logo, eles tinham algum direito político. O seu único bem era a sua força de trabalho e os seus conhecimentos técnicos mais ou menos especializados.<sup>250</sup>

O autor oferece uma reflexão na qual a plebe, em parte, seria constituída de homens livres. A tese de Brunaux aproxima-se da proposta por Dunham, uma vez que não coloca clientes no lugar de escravos. Reforçaria a idéia de que César teria feito uma generalização excessiva ao afirmar que a plebe teria um estatuto próximo ao de escravos.

### 1.6.1. Os artesãos

Plínio, o Antigo, relata a história de um artesão gaulês, um helvécio, estabelecido em Roma. Por causa deste artesão, na verdade um ferreiro, os celtas teriam iniciado a ocupação do Norte da Itália.

Dizem que os Alpes cercavam as Gálias como se fossem muralhas intransponíveis. Os gauleses inspiraram-se, para passar para a Itália, no fato do helvécio Hélico, cidadão das Gálias, que após ter vivido em Roma como ferreiro, importou, ao retornar à sua pátria, fíbulas, a uva, amostras de óleo e de vinho. Também, os gauleses, é desnecessário dizer, buscaram obter esses produtos, mesmo pela guerra<sup>251</sup>.

A informação de Plínio é sem dúvida pouco fidedigna, contudo, o fato teria ocorrido entre o fim do século V e o início do século IV a.C. Interessa nessa passagem o fato de um artesão celta, um ferreiro helvécio, trabalhar em Roma. O relato não especifica se Hélico encontrava-se em condição de escravo ou de homem livre. Mas, a habilidade dos artesãos celtas devia ser conhecida numa parte do mundo mediterrâneo. Os notáveis objetos da arte céltica – torçais, braceletes, espadas entre outros –, são exemplos da inquestionável habilidade dos artífices celtas.<sup>252</sup> Acerca da condição dos artesãos, Philip Freeman<sup>253</sup> ressalta que aqueles mais afamados não deveriam estar submetidos a uma condição servil. Para o autor, os artesãos mais habilidosos teriam o mesmo status dos grandes guerreiros e, também, dos druidas.

Divergimos desta concepção, ainda que reconheçamos a possibilidade dos grandes artesãos terem um lugar de destaque no seio da sociedade céltica. Possivelmente, poderia ser

<sup>250</sup> *Ibidem.* p. 94-95.

<sup>251</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História Natural*. XXII, 3.

<sup>252</sup> DELAMARRE, Xavier. *La langue gauloise. Op. cit.* p. 92. Uma série de palavras de origem gaulesa ligadas ao artesanato e outros ofícios passaram ao vocabulário francês e mesmo de outras línguas. É o caso do vocábulo gaulês *carros* “carro” e todos os derivados, carroça, charrete etc. Esta palavra designava uma carroça de quatro rodas.

<sup>253</sup> FREEMAN, Philip. *The Philosopher and the Druids. A journey among the Ancient Celts*. New York: Simon & Schuster, 2006, p. 95.

esse o caso do ferreiro Hélico, citado por Plínio, ainda que a história contenha muito de fantasia.

Os “bairros” de artesãos encontrados em alguns *oppida*, como é o caso de Bibracte, indicam artesãos bem integrados na economia dessas aglomerações. Jean-Paul Guillaumet<sup>254</sup> afirma, os artesãos celtas, tal como os artesãos gregos e romanos contemporâneos, formavam um grupo inserido na sociedade. Para o autor, o cuidado em suas obras revela sua competência. Esses artesãos deviam ter à sua disposição grande variedade de ferramentas, se levarmos em conta aquelas encontradas nos sítios arqueológicos. Para o autor, essas ferramentas testemunhariam criação de utensílios em produção.<sup>255</sup> O artesão celta trabalha com variados materiais: madeira, ferro, bronze, pele (a lã e o couro) e tecidos de modo geral. Ele fabricava vasos, caldeirões, facas, artigos de cozinha, armas, fíbulas, objetos de couro, moedas etc. Também se ocupava de tingir os tecidos.<sup>256</sup>

Devemos ter também em conta o surgimento do fenômeno dos *oppida* requerentes, como vimos, de uma considerável mão-de-obra, não somente na construção das muralhas como na sua manutenção, fosse periódica, pela deterioração do “esqueleto” de madeira, fosse pelos danos provocados pelo ataque de exércitos inimigos. O *oppidum* de Bibracte, principal aglomeração dos éduos – cuja muralha tinha em torno de seis metros de altura, quatro metros de profundidade e em torno de cinco quilômetros de extensão – deveria ter utilizado em sua construção uma formidável massa de trabalhadores. A manutenção dos portões<sup>257</sup> do *oppidum*, de madeira, também demandava trabalhadores especializados com conhecimentos de carpintaria. A confecção dos enormes rebites de ferro para fixação das traves de carvalho exigia a atividade de muitos ferreiros.

Para Jean-Paul Guillaumet os artesãos celtas eram verdadeiros profissionais estruturados e organizados trabalhando em tempo integral. Baseado nas descobertas arqueológicas em alguns *oppida*, conclui:

Os artesãos são fixos ou “itinerantes”. Estes últimos possuem inclusive uma oficina onde fabricam peças novas (...)

<sup>254</sup> GUILLAUMET, Jean-Paul. *L'artisanat chez les Gaulois*. *Op. cit.* p. 43-44.

<sup>255</sup> *Ibidem*. p. 44. Ver BUCHSENSCHUTZ, Olivier; GUILLAUMET, Jean-Paul; RALSTON, Ian (org.). *Les remparts de Bibracte. Recherches recentes sur la Porte du Rebout et le trace des fortifications*. Glux-en-Glenne: Centre Archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 3, 1999, p. 229-258. Ateliês de ferreiros e esmaltadores têm sido descobertos próximos de uma das portas do oppida de Bibracte, a Porta do Rebout.

<sup>256</sup> GUILLAUMET, Jean-Paul. *L'artisanat chez les Gaulois*. *Op. cit.* p. 77-78. Os raros vestígios de tecidos apresentam traços das cores preferidas pelos gauleses, tais como: verde, violeta, vermelho e marrom. PLÍNIO, O ANTIGO. *Op. cit.*. XXII, 3. Relata que os gauleses preferam a cor púrpura de Tiro.

<sup>257</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier *et al.* *Lês remparts de Bibracte*. *Op. cit.* p. 257. A enorme porta que ficava a nordeste do *murus gallicus* de Bibracte, chamada de Porta do Rebout media em torno de 21 metros de largura.

Entretanto, apesar de todos os esforços, o artesão celta continua bem misterioso. O desprezo que ele inspira nas classes dirigentes de sua época parece ainda o perseguir.<sup>258</sup>

O fenômeno dos *oppida* trouxe a padronização para alguns setores da arte celta na Gália. A “standarização” dos modelos de fibulas ou mesmo a criação de uma zona de circulação de um tipo de moeda, como vimos, a chamada zona do denário gaulês,<sup>259</sup> levou à “profissionalização” das oficinas em muitas regiões da Gália, em particular da Céltica.

### 1.6.2. Os escravos

Ciro Flamarion Cardoso,<sup>260</sup> citando David B. Davis, define o que seria um escravo mediante três características básicas: 1) o escravo seria uma propriedade de outra pessoa; 2) a vontade do escravo estaria subordinada à autoridade de outra pessoa; 3) o trabalho do escravo é obtido por coação.

Neste conjunto de fatores percebemos que o ponto comum às três características traduz-se pela perda de autonomia pela condição de escravidão. Em outras palavras, o escravo torna-se uma propriedade do seu senhor, logo, subordinado à sua vontade. As condições acima listadas aplicam-se à “escravidão-mercadoria”, presente no mundo greco-romano.<sup>261</sup>

A condição de escravidão é “transmitida” à sua descendência e sua propriedade sobre ele passada adiante por venda, por herança ou por doação etc.<sup>262</sup> Segundo Moses Finley,<sup>263</sup> o mundo greco-romano teria sido o inventor do modo produção escravista. O autor também diz que

A necessidade de mobilizar força de trabalho para tarefas superiores à capacidade de um indivíduo ou de uma família existe desde a Pré-história. Tal necessidade faz-se presente toda vez que se atinge um estágio suficiente de acumulação de recursos e de poder em certas mãos (rei, templo, tribo dominante ou aristocracia). E a força de trabalho indispensável foi obtida por compulsão – pela força da armas, da lei ou costume, em geral por ambos – para todos os fins (ou interesses) não alcançáveis pela simples cooperação (...). O trabalho compulsório pode assumir uma considerável variedade de formas, no passado e em nossos dias: escravos por dívidas, clientes, peões, hilotas, servos, escravos-mercadoria e assim por diante.<sup>264</sup>

<sup>258</sup> GUILLAUMET, Jean-Paul. *L'artisanat chez les Gaulois*. *Op. cit.* p. 123-124.

<sup>259</sup> GRUEL, Katherine. Monnaies et territoires. In: *Territoires celtiques*. *Op. cit.* p. 205. Compreende a “padronização monetária” de três povos gauleses: os éduos, sequanos e lingones.

<sup>260</sup> CARDOSO, Ciro F. *Trabalho compulsório na Antiguidade. Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Graal, 1987, p. 62.

<sup>261</sup> *Ibidem*. p. 62. O autor deixa claro que tal forma de escravidão não se aplica à Grécia arcaica e, em parte, aos escravos do Egito e da Babilônia.

<sup>262</sup> *Ibidem*. p. 62.

<sup>263</sup> FINLEY, I. Moses. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991, p. 69. O autor cita a terminologia marxista.

<sup>264</sup> *Ibidem*. p. 70.

Para o caso da “escravidão-mercadoria”, o proprietário tinha direitos totais sobre o seu escravo. Este não perdia apenas o controle sobre o seu trabalho, perdia sua personalidade.<sup>265</sup>

Segundo Ciro Flamarion Cardoso,<sup>266</sup> o modo de produção escravista, o do “escravo-mercadoria”, já estaria estabelecido na Roma antiga, pelo menos, no início do século III a.C. Contudo, antes desse período, a República romana praticava um outro tipo de trabalho compulsório, diferente da “escravidão-mercadoria”, era a escravidão por dívidas. De acordo com a Lei das Doze Tábuas (449 a.C.), o devedor poderia ser morto ou vendido como escravo “do outro lado do Tibre” (fora dos limites de Roma, na época). Segundo o autor, a escravidão por dívidas na Roma republicana: “ (...) é típica, em todo caso de uma consolidação da propriedade privada e das relações mercantis”.<sup>267</sup> Este tipo de escravidão teria sido abolido pela lei *Poetelia papiria*, na segunda metade do século IV a.C. Entretanto, mesmo após a abolição formal desse tipo de servidão, ainda se detectam vestígios de sua aplicação sobre os devedores em uma penalidade chamada *addictio*. De qualquer forma, a abolição desse tipo de escravidão levou Roma a buscar mão-de-obra importada. Segundo Finley,<sup>268</sup> os escravos por dívidas conseguiram se libertar não através de uma revolta de escravos, não para obter liberdade individual; a libertação dos escravos por dívidas visava a incorporação à comunidade. Mas, ainda no final da República, havia este tipo de utilização de mão-de-obra. Dessa forma, Varrão nos informa,

Todos os campos são trabalhados por seres humanos, escravos, homens livres ou ambos. São trabalhados por homens livres, quer quando estas pessoas trabalham a sua própria terra, como muitos pobres fazem com seus filhos, tanto quando eles são lavradores alugados, tanto quando as operações agrícolas mais importantes como a colheita de vinho ou o corte do feno são levadas a cabo por meio do trabalho alugado de homens livres: ou ainda pelas pessoas que os romanos costumavam chamar “servos por dívidas” (*obaerati*) e dos quais mesmo hoje há grandes quantidades na Ásia Menor, no Egito e na Ilíria.<sup>269</sup>

Assim, ainda no tempo de César, os *obaerati*, ou seja, antigos homens livres tornados escravos devido às dívidas, ainda existiam. Sobre isso, Finley afirma,

A pressão sobre o homem não privilegiado, que continuou e aumentou durante todo o Império, já existia na República. Embora a escravidão por dívidas tivesse sido formalmente abolida há muito tempo, os devedores inadimplentes ainda estavam sujeitos à *addictio*, que implicava, na prática, trabalho compulsório.<sup>270</sup>

<sup>265</sup> *Ibidem*. p. 77.

<sup>266</sup> CARDOSO, Ciro F. *Op. cit.* p. 53.

<sup>267</sup> *Ibidem*. p. 59.

<sup>268</sup> FINLEY, I. Moses. *Op. cit.* p. 74.

<sup>269</sup> VARRÃO. *De re rustica*. 1, 17, 12.

<sup>270</sup> FINLEY. *Op. cit.* p. 149.

Finley<sup>271</sup> afirma que a escravidão por dívidas, ainda que abolida em Atenas e Roma, permanecia ativa em grandes áreas, particularmente na Itália. Para o autor, os *obaerati* citados por Varrão, seriam escravos.<sup>272</sup>

Outra referência de César sobre escravos celtas, além daquela clássica do capítulo VI, é dada por ocasião das campanhas contra o povo belga dos nérvios (Namur e Brabante, Bélgica), durante a batalha, Cícero, um lugar-tenente de César, precisava enviar mensagens para o procônsul. Para tanto, utilizou os préstimos de um nobre nérvio, Vertico, como trãnsfuga, era refugiado no campo romano. César nos informa,

(...) Havia no campo um nérvio de nome Vertico, homem de grande nascença, que desde o início do sítio havia pedido refúgio junto a Cícero e lhe havia jurado fidelidade. Ele persuade um escravo (*servus*) seu, um gaulês, com a promessa de liberdade e de grandes recompensas, a levar uma carta para César<sup>273</sup>.

Esta citação deixa claro que os nobres celtas mantinham escravos e que estes podiam conseguir a liberdade. A questão da escravidão ter origem em dívidas, como é referida por César, é confirmada em um outro relato no qual o general discorre acerca da tentativa do helvécio Orgetorix em se livrar da punição de ser queimado vivo – imposta por seus pares – devido à sua tentativa de tornar-se rei do seu povo. Diz César, que o nobre helvécio compareceu ao tribunal com os seus clientes e devedores (*omnes clientes obaeratosque suo*)<sup>274</sup>. César distingue de forma precisa clientes (*clientes*) e devedores (*obaeratos*). Os primeiros certamente, como já vimos, eram os *ambactos*. Quanto aos segundos, César utiliza *obaeratos*, ou seja, os escravos por dívidas<sup>275</sup> citados no discurso de Varrão. Indica que grande parte da comitiva – um total de dez mil homens, de acordo com César – que seguia Orgetorix para o tribunal era composta de homens escravos em dívidas com aquele ou com o seu clã. Tal conclusão se articula com o relato do procônsul acerca da plebe celta submeter-se à violência dos nobres por estar sobrecarregada de dívidas e tributos. César relata, sobre os funerais gauleses, que, pouco tempo antes da chegada da chegada do procônsul, os nobres eram cremados juntamente com os seus escravos e clientes (*servi et clientes*).<sup>276</sup>

Outra referência dá conta de os celtas comerciarem escravos, possivelmente adquiridos nas guerras, com os romanos, trocando-os por grandes quantidades de vinho.

<sup>271</sup> FINLEY, I. Moses. *The Ancient Economy*. Berkeley: University of Califórnia Press, Sather Classical Lectures, v. 43, 1974, p. 69

<sup>272</sup> *Ibidem*. p. 70.

<sup>273</sup> CÉSAR. Op. cit. V, 45.

<sup>274</sup> *Ibidem*. I, 4.

<sup>275</sup> CHAMPION, Timothy. Power, Politics and Status. In: GREEN, Miranda (org.). *The Celtic World*. Op. cit. p. 90-91. O autor ressalta a existência de escravidão por dívidas na Irlanda pré-cristã.

<sup>276</sup> CÉSAR. Op. cit. VI, 19.

Os gauleses são excessivamente inclinados ao vinho e se suprem dele através de comerciantes que entram em suas terras. Consomem-no não diluído e, sem moderação devido a sua ânsia por essa bebida. A bebedeira leva-os ao estupor ou a um estado de loucura. Conseqüentemente, muitos comerciantes italianos, levados pelo amor por dinheiro que os caracteriza, acreditam que esse amor pelo vinho é um presente divino. Para o transporte do vinho, usam os rios navegáveis através de barcos e nas partes planas usam carroças. Recebem por isso um inacreditável valor; na troca de uma ânfora de vinho eles recebem um escravo, recebendo um serviçal pela bebida.<sup>277</sup>

A guerra, certamente, era momento no qual os celtas deviam adquirir uma grande quantidade de escravos. Jean-Louis Brunaux afirma, “os escravos eram essencialmente os prisioneiros de guerra”.<sup>278</sup> Possivelmente, muitos desses escravos provinham da prática de trocar reféns mantidos pelos povos celtas como garantia de acordos. Grande parte do butim de guerra deveria ser composta de prisioneiros.. As mulheres e crianças eram destinadas à condição servil, enquanto os homens eram mortos ou guardados como reféns. No relato, já citado, de Ateneu, há a referência a jovens escravos servindo a comida e bebida durante os festins. É provável que esses escravos fossem oriundos dessa prática. Na verdade, a condição dos escravos entre os celtas não é bem conhecida. Contudo, Jean-Louis Brunaux tenta retratar a situação na Gália pré-romana.

Como todas as sociedades antigas, o escravo é a coisa do seu senhor, sua propriedade, um elemento de sua riqueza. Ignoramos se existiam, como em Roma, escravos públicos dependentes diretamente do Estado. As funções dos escravos privados consistem em se ocupar de todas as tarefas necessárias à manutenção dos bens dos seus mestres, trabalhos domésticos na casa, trabalhos nos campos. Entretanto, diferentemente dos escravos romanos, eles não executavam o trabalho sozinhos. Os homens livres, e, sobretudo, suas esposas, trabalhavam igualmente nos campos, podendo ser os domésticos de homens mais ricos que eles. Mas, sobretudo, os escravos gauleses não formavam, como acontecia com numerosos povos, uma guarda pretoriana ao redor dos seus senhores, não sendo regularmente arrastados nas expedições guerreiras. É somente no momento das conquistas de César que vemos pela primeira vez os escravos no campo de batalha.<sup>279</sup>

Esta afirmação final carece de provas, então entendemos, o fato de César citar escravos em atividades guerreiras não devia ser um fenômeno novo. Os homens endividados, certamente reconhecidos por César como escravos, acompanhavam Orgetorix por ocasião do seu julgamento e devia ser um fato comum. Levando em conta o valor de um nobre ser medido principalmente pelo número de homens que o seguiam, deduz-se que os escravos não deveriam ser poupados de acompanhar os seus senhores. Obviamente, uma parcela deveria ficar nos campos, para cuidar das colheitas e de outras tarefas. O comércio com o mundo romano, mais dinâmico a partir do século II a.C., deve ter influenciado o *status* das

<sup>277</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 26.

<sup>278</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Op. cit.* p. 27.

<sup>279</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 95-96.

populações ligadas à produção na Gália. O surgimento dos *oppida* deve ter deslocado um número considerável de homens antes alocados nos campos para as aglomerações. Todavia, os artesãos mais respeitados não deviam ser vendidos aos mercadores romanos, devido à sua importância para a dinâmica econômica na produção de bens de exportação para outros povos e objetos de uso da aristocracia, como armas, fíbulas, caldeirões etc.

### 1.7. A realeza gaulesa – o *vergobreto*<sup>280</sup> descrito por César

Segundo Bernard Sergent, o rei é um personagem que as sociedades indo-européias mantinham à frente de sua organização. Para o autor,

O rei indo-europeu não é necessariamente aquele que “comanda”, mas que “regulariza” que “retifica” o mundo: função por essência religiosa. De fato, o que constitui realeza primitiva comum conduz a uma imagem de um poder simbólico, muito limitado dentro de suas possibilidades de ação, mas necessário ao bom andamento da sociedade.<sup>281</sup>

O rei, então, tem por função geral manter a ordem do mundo, a ordem cósmica, ordem elementar para a sociedade funcionar. Na Irlanda pré-cristã, o bom rei é generoso e distribuidor, enquanto o mau rei exige taxas e impostos de forma excessiva.<sup>282</sup> Assim, o rei deveria manter o equilíbrio da sociedade; reis avarentos e exploradores não eram tolerados. Sobre isso, afirmam Christian Guyonvarc’h e Françoise Le Roux, “O bom rei é, por via de consequência, aquele que dá generosa e frequentemente porque está dentro da natureza de suas funções de garantir o bem-estar e a prosperidade do seu país. O mau rei é aquele que pratica a avareza e que abusa nos impostos”.<sup>283</sup>

O mais antigo rei celta conhecido é citado por Tito Lívio, em *História romana*. Trata-se do rei dos bitúriges,<sup>284</sup> Ambigato, que teria ordenado a seus dois sobrinhos, filhos de sua irmã, Beloveso e Segoveso, a liderança de expedições para aliviar a superpopulação no reino.

<sup>280</sup> DELAMARRE, Xavier. Op cit. p. 264-265. Galês: *guerg* “eficaz” e *bryd* “pensamento”; v. irlandês: *ferg* “furioso” e *breth* “julgamento”. Logo, o vocábulo gaulês *vergobreto* certamente significaria “aquele que julga eficazmente ou furiosamente”.

<sup>281</sup> SERGENT, Bernard. *Les Indo-européens*. Op. cit., p. 271-272.

<sup>282</sup> GUYONVARCH, Christian-J. et LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. Op. cit. p. 415.

<sup>283</sup> GUYONVARCH, Christian-J. et LE ROUX, Françoise. *La société celtique: dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*. Rennes: Ed. Ouest-France, 1991, p. 133.

<sup>284</sup> Não há provas textuais ou arqueológicas que atestem a prevalência dos bitúriges sobre os outros povos da Céltica no início do século IV a.C., época das primeiras incursões celtas sobre a Itália. Contudo, pesquisas demonstram que já no século VI a.C., Avaricum (Bourges) era uma aglomeração fortificada e importante posto comercial com o mundo mediterrâneo. Durante as conquistas, César destaca a riqueza das minas de ferro dos bitúriges. CÉSAR. Op. cit. VII, 22. Ver: KRUTA, Venceslas. *Les Celtes – Histoire et Dictionnaire*. Op. cit. p. 445.

Consultados os augures, coube a Beloveso dirigir-se em direção à Itália<sup>285</sup> e a Segoveso dirigir-se à floresta Hercínia.

Pode-se notar que Tito Lívio comete um anacronismo situando a invasão da Itália pelos povos celtas contemporânea ao período dos reis etruscos de Roma. Tarquínio, o Antigo ou Tarquínio Prisco teria vivido em torno de 600 a.C., enquanto a invasão da Itália pelos celtas teria iniciado em torno de 400 a.C. Para Venceslas Kruta,<sup>286</sup> trata-se de um “mito das origens”, provavelmente criado pelos insubres, com empréstimos celtas, etruscos e massiliotas, uma vez que não há dados arqueológicos sobre uma invasão céltica na época do rei etrusco-romano. Ambigato enviou seus sobrinhos em uma autêntica *ver sacrum*,<sup>287</sup> uma imigração sagrada em busca de novos territórios. O rei Ambigato faz jus ao seu papel de regularizador da ordem do mundo. A partir do momento que o excesso de população poderia interferir no equilíbrio da sociedade, antes que a fartura de trigo começasse a ser ameaçada, lança seus dois sobrinhos numa expedição sagrada, evitando, assim, o equilíbrio se desfazer.

A nomenclatura utilizada pelos autores clássicos comprova a existência de reis de conteúdo mais histórico. Políbio<sup>288</sup> comenta as preliminares da batalha de Telamon, em 233 a.C., que decidiu o destino dos cisalpinos, e seus contatos com os reis (*basileus*) dos *gaesatae*,<sup>289</sup> Concolitano e Anaroeste. Tito Lívio,<sup>290</sup> por sua vez, cita o rei dos boios (*regulus Boiorum*) na Gália cisalpina, Corolamo, por ocasião de uma batalha entre boios e romanos, em 196 a.C., no norte da Itália. Acerca de três povos gálatas, Tito Lívio<sup>291</sup> comenta sobre seus três reis<sup>292</sup> (*trium populorum reguli*), Ortiago, Combolomaro e Gaudoto, em 189 a.C.

<sup>285</sup> Quando essas invasões ocorreram, já havia povos de cultura e língua célticas, os lepontinos, instalados pelo menos desde o século VII na região dos lagos alpinos. Não há provas de que os insubres instalados ao redor de Milão tenham vindo de fora da Itália na época das incursões.

<sup>286</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et Dictionnaire*. *Op. cit.* p. 408.

<sup>287</sup> Segundo BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. p. 74, *ver sacrum* (primavera sagrada) seria uma expressão latina designando a emigração ritualizada de toda uma nova geração, consagrada a Marte, e que devia, geralmente pela força, conquistar um novo território. Segundo BEARD *et al.* *Religions of Rome: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 80. Trata-se de uma antiga prática de voto dos povos itálicos. Para GUYONVARCH, Christian & LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 423. O termo estaria mal empregado para as expedições enviadas pelo rei Ambigato, uma vez que a expressão latina implica a expiação de uma falta ou de um voto da população após uma calamidade. Logo a definição do termo implica “oferenda aos deuses de tudo o que é nascido na primavera: frutos, animais etc.”.

<sup>288</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* II, 22.

<sup>289</sup> *Gaesatae* do gaulês *gaison*, ant. irlandês *gae* “lança”. Literalmente “lanceiros”. Era o corpo de “mercenários” gauleses encontrados entre o Ródano e os Alpes e que lutaram ao lado dos gauleses cisalpinos. É possível que fossem recrutados entre os alóbroges. PERE-NOGUES, Sandra. *Les Celtes et le mercenariat em Occident (IV et III siècles av. notre ère)*. In: *La Gaule dans son contexte européen aux IV et III s. av. N. è.* *Op. cit.* p. 353-363. A autora avalia que os *gaesatae* seriam os senones. Tese que discordamos.

<sup>290</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* XXXIII, 36, 4.

<sup>291</sup> *Ibidem*. XXXVIII, 19, 2.

<sup>292</sup> Os três reis governavam respectivamente os trocmes, tectósagos e tolistóbogios.



Apiano,<sup>293</sup> em sua narrativa do confronto entre os romanos, os arvernos e seus aliados em 120 a.C., pelo controle da Gália narbonense, cita o rei dos arvernos ou alóbroges Bituito (*Bituitos basileus allobriges*). Ainda sobre Bituito, Floro<sup>294</sup> se refere a ele como rei dos arvernos (*rex ipse Bituitus*).

César, no *De Bello Gallico*, faz referência a alguns reis.<sup>295</sup> Podermos notar que a realeza céltica, na Gália da primeira metade do século I a.C., estava em vias de desaparecimento. Os reis ou pretendentes à realeza estavam sendo energicamente repelidos ou assassinados. O caso do rei dos arvernos, Cedito, pai de Vercingétorix é ilustrativo. A narrativa de César se dá por ocasião do início da insurreição contra o líder arverno.

Lá usando do mesmo procedimento, Vergingétorix, filho de Cedito, um arverno, jovem de grande poder e influência, e cujo pai havia exercido o principado em toda a Gália (*principatum Galliae totius*), havia sido morto pelos seus compatriotas porque ele almejava a realeza (*quod regnum appetebat*) [...]<sup>296</sup>.

Não fica suficientemente claro se Cedito havia sido rei e pretendia recuperar o posto ou se queria implantar a realeza. É bem possível a primeira hipótese ser a mais fidedigna, uma vez que entre outros povos, como os éduos e os helvécios, respectivamente, Dumnorix e Orgetorix estavam tentando reestabelecer a realeza sob a sua autoridade. Entretanto, César aponta reis entre alguns povos gauleses, ainda que tivessem perdido o posto. O enfraquecimento da realeza celta pode ter relação com o incremento do comércio com Roma. O conflito entre os clãs pelo controle da importação do vinho italiano pode ter fortalecido grupos aristocráticos desejosos de poder.<sup>297</sup>

Vale ressaltar a influência dos estímulos iniciais promovidos devido aos contatos com o mundo mediterrâneo e sua contribuição para enfraquecer a realeza, mas na sua forma hereditária e vitalícia. O *vergobreto* era, a princípio, a mesma instituição, tinha praticamente as mesmas prerrogativas, mas com um mandato anual.

<sup>293</sup> APIANO. *História romana. Céltica*. IV. Apiano comete um equívoco, Bituitos não era rei dos alóbroges, mas dos arvernos. Os alóbroges eram clientes dos arvernos ou seus aliados, daí, possivelmente, a confusão.

<sup>294</sup> FLORO. *Tábua da história do povo romano*. I, 37.

<sup>295</sup> CÉSAR. *Op. cit.* cita os seguintes reis: Castico, rei dos sequanos, I, 3; Galba, rei dos suessionses, II, 4; Comio, rei dos atrebatas, IV, 21; Tasgétio, rei dos carnutos, V, 25; Moristago e Cavarino, reis dos senones, V, 54; Catuvolco, rei dos eburões, VI, 31; Teutomato, rei dos nitiobroges, VIII, 31 e Cedito, rei dos arvernos, VII, 4.

<sup>296</sup> *Ibidem*. VII, 4.

<sup>297</sup> LEWUILLON, Serge. *Le syndrome du Vergobret – À propos de quelques magistratures gauloises*. In: *L'aristocratie celte (II et I av. J.-C.)*. *Op. cit.* p. 252. DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 220-22; 715. Vários vocábulos gauleses referiam-se ao posto de “rei”: Magalos ou maglos como título de realeza; remos presente no nome dos remos; rix, muito utilizado em antropônimos; ualos ou ulatos indicando “príncipe”

Dessa forma, a partir do século II a.C., mudanças na política e nas relações de poder começam a ter lugar na Gália, pois, entre alguns povos, um governo oligárquico<sup>298</sup> era preponderante. Essa oligarquia guerreira estava substituindo a realeza. Não raro, os reis estavam sendo destituídos de forma violenta e, algumas vezes, César precisou intervir para mantê-los no poder, como no caso do rei dos carnutos, Tasgétio, posteriormente assassinado pelos nobres do seu povo.<sup>299</sup> Os reis passam a ser substituídos por um cargo político registrado por César com um nome gaulês, o *vergobreto*. De acordo com esse relato, detinha a função de um “magistrado supremo” (*summo magistratui*), o primeiro de uma *civitas* gaulesa. Para Jean-Louis Brunaux, “(...) o rei gaulês era o predecessor do primeiro magistrado das *civitates* do tempo de César. Ele retém quase todas as prerrogativas”.<sup>300</sup> César cita esse cargo para o caso dos éduos e dos remos.

Segundo César,<sup>301</sup> os direitos e as obrigações de um *vergobreto* eram 1) deter a função de magistrado supremo (*summo magistratui*); 2) ser eleito pelo período de um ano (*creatur annus*); 3) ter o poder régio (*regiam potestatem*); 4) manter o poder de vida e morte sobre os membros da comunidade (*vitae necisque in suos habet potestatem*); 5) ser eleito pelos druidas (*per sacerdotes more civitatis intermisit*); os impedimentos eram 6) dois membros da mesma família não poderiam ser eleitos para o cargo de *vergobreto* enquanto ambos estivessem vivos (*cum leges duo ex familia vivo utroque*); 7) dois membros da mesma família não podiam ser eleitos para o *vergobreto* e para o “senado” enquanto os dois fossem vivos (*sed etiam in senatu esse prohiberent*); 8) durante o exercício do seu poder, o *vergobreto* não poderia sair do território da tribo (*ex finibus non liceret*); e 9) havia um “senado” em torno do *vergobreto* (*proficisci statuit senatumque omnem*), a verificar seus atos e feitos.

Estrabão faz observações sobre o *vergobreto*, porém, sem citar o nome gaulês: “Os regimes aristocráticos prevalecem entre eles. Desde a mais alta antiguidade, eles (os celtas) elegem cada ano um chefe e, para a guerra, também um comandante em chefe (*strategos*) era designado pela multidão.”<sup>302</sup>

César enumera também alguns *vergobretos* éduos e o seu ano de “magistratura”. Dumnorix<sup>303</sup> em 61 ou 60 a.C., Lisco em 58 a.C., Valetiacos em 53 a.C. e Convictolitavi em 52 a.C. (disputado com Coto).

<sup>298</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire. Op. cit.* p. 857.

<sup>299</sup> CÉSAR *Op. cit.* V, 25.

<sup>300</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule. Op. cit.* p. 29.

<sup>301</sup> CÉSAR. *Op. cit.* Resp: I, 16, VII, 32; I, 16; VII, 32; I, 16; VII, 32; VII, 33; VII, 33; VII, 33; VII, 33.

<sup>302</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4, 3.

<sup>303</sup> Possivelmente, foi durante a “magistratura” de Dumnorix que seu irmão, o druida Diviciaco, esteve em Roma para pedir ajuda contra outros povos celtas e os invasores germanos.

César, no *De Bello Gallico*, utiliza vários termos para designar a magistratura suprema ou *vergobreto*. Assim, segundo Stephan Fichtl,<sup>304</sup>

<b>Cargo</b>	<b>Civitas</b>	<b>Citação</b>	<b>Personagem</b>
<i>Vergobreto</i>	éduos	I,16	Lisco
<i>Summus Magistratus</i> ou <i>Magistratus</i>	éduos	I,16	Lisco
		I,19	Lisco
		VII,32	Valetiaco
		VII,32	Coto e Convictolitavi
		VII,33	Coto e Convictotavi
	geral	VI, 20	
<i>Principatus</i>	éduos	I,3	Dumnorix
	tréveros	V,3	Indutiomaro e Cingetorix
<i>Princeps civitatis</i>	hélvios	VII,65	Gaio Valério Dumnotauro
	remos	VIII,12	Verstico

O *vergobreto* também é citado entre outros povos da Gália, além daqueles relatados por César em seus comentários, como os lexóvios, bitúriges cúbios e vivícios e lemovices.<sup>305</sup>

<sup>304</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois. Op. cit.* p. 115.

<sup>305</sup> *Ibidem.* p. 116.

## 2. A FORMAÇÃO DE ESTADOS CELTAS NA GÁLIA – A CIVILIZAÇÃO DOS *OPPIDA*

### 2.1. A tribo e o Estado

Segundo Patrícia Crone,<sup>306</sup> a tribo se caracterizaria por ser uma sociedade ordenada em função de parentesco (linhagem), sexo e idade. Estes critérios definem e diferenciam o papel de cada um na comunidade. Uma definição que omita princípios biológicos para caracterizar a tribo não seria operativa. Desta forma, uma tribo é uma sociedade não estatal e, enquanto tal, apresenta-se nos níveis de subsistência, auto-suficiência, ausência de escrita, ausência de classes e, obviamente, ausência de uma organização de Estado.<sup>307</sup> Para a autora,<sup>308</sup> a definição de tribo como uma unidade étnico-sócio-cultural é vaga e se aplicaria melhor ao conceito de povo. Seguindo essa linha de unidade cultural, Lawrence Krader faz considerações sobre os antigos eslavos e assim define a tribo: “As tribos, via de regra, são povos com uma cultura homogênea em seus territórios, isto é, coisas como vestuário, moradia e instrumentos agrícolas; os padrões de habitação e de aldeias são, em geral, os mesmos numa tribo, embora diferindo de uma tribo para outra.”<sup>309</sup>

Apesar de ser muitas vezes considerada primitiva, a tribo é mais integrada que o bando. Para Crone,<sup>310</sup> citando Sahlins e Service, a tribo deveria ser considerada um segundo estágio ou um intermediário na evolução política da humanidade. Assim, de acordo com essa concepção, os bandos evoluíram para as tribos, que, por sua vez, com o surgimento das chefias tribais, evoluíram para o Estado. Quando essa proposição, muito esquemática, foi questionada, Service<sup>311</sup> tentou introduzir a tribo no conceito de sociedades igualitárias (de fraca estratificação), enquanto as tribos com chefia ou Estados primitivos ficariam no conceito de sociedades hierárquicas (de forte estratificação). Na verdade, esse autor fez equivaler as idéias de tribo e Estado em complexidade. Crone questiona a teoria evolucionista de Sahlins-Service argumentando,

(...) reside (a teoria citada) em uma suposição enganosa: a tribo e o Estado não são tipos similares de organizações políticas, só distintas pelo nível de complexidade de cada uma; são, ao contrário, formas de organização *alternativas* desenvolvidas em respostas a problemas

<sup>306</sup> CRONE, Patrícia. A tribo e o Estado. In: HALL, John (org.) *Os Estados na história*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 74.

<sup>307</sup> *Ibidem*. p. 102.

<sup>308</sup> *Ibidem*. p. 79.

<sup>309</sup> KRADER, Lawrence. *A formação do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p. 121.

<sup>310</sup> CRONE, Patrícia. *Op. cit.* p. 81.

<sup>311</sup> *Ibidem*. p. 107.

semelhantes. A tribo realmente representa uma progressão natural em relação ao bando. Ela só difere deste porque é, como diriam Sahlins e Service, maior, mais integrada e complexa ou, em outras palavras, porque faz um uso mais sistemático da diferenciação dada pela natureza. Contudo, tecer sistemas sociais altamente elaborados a partir de diferenças elementares relativas a sexo, idade e parentesco não equivale a um passo em direção a estruturas de Estado, e isto pela simples razão de que estas estruturas de modo algum residem sobre estas diferenças. Pelo contrário, quando optam pelo uso mais sistemático de diferença de base biológica, as sociedades tribais adquirem um interesse em minimizar a diferenciação social.<sup>312</sup>

A questão de um caminho evolutivo da tribo para o Estado é controversa. Entretanto, a passagem de um para outro pode residir no surgimento de organizações do tipo chefatura.

### 2.1.1. A chefatura<sup>313</sup> – a um passo do Estado

Timothy Earle<sup>314</sup> define chefatura como uma unidade organizadora e centralizadora de uma determinada população em torno de milhares de habitantes. Elman Service<sup>315</sup> também destaca o tamanho das chefaturas, definindo uma diferenciação entre estas e a tribo por meio da complexidade, uma vez que as chefaturas seriam maiores e mais complexas que as tribos. Uma caracterização possível para a chefatura é utilizada por Vincas Steponaitis, ao se referir às sociedades do Mississipi antes da ocupação colonial inglesa. O autor reconhece essas chefaturas “(...) altamente estratificadas, chefaturas complexas, cuja influência política se estende através de um grande território com uma população que atinge dezenas de milhares”.<sup>316</sup>

Os autores destacam também a estratificação como um elemento importante nas chefaturas, diferentes das tribos. Service define uma sociedade estratificada como “(...) aquela na qual os membros do mesmo sexo e com *status* de idade equivalente não têm iguais acessos aos recursos básicos que sustentam a vida”.<sup>317</sup> Kristian Kristiansen<sup>318</sup> afirma, a estratificação é um passo importante para as chefaturas, principalmente, como um caminho para o Estado. Esse autor enfatiza na estratificação uma característica básica para uma organização em

<sup>312</sup> *Ibidem.* p. 88.

<sup>313</sup> BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p. 316. Registra chefatura como sinônimo de chefia.

<sup>314</sup> EARLE, Timothy. The evolution of chiefdoms. In: EARLE, Timothy (org.) *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 1.

<sup>315</sup> SERVICE, Elman R. *Los orígenes del Estado Y de la civilización. El proceso de la evolución cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 110.

<sup>316</sup> STEPONAITIS, Vincas P. Contrasting patterns of Mississippian development. In: *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology. Op. cit.* p. 193.

<sup>317</sup> *Ibidem.* p. 307.

<sup>318</sup> KRISTIANSEN, Kristian. Chiefdoms, states, and systems of social evolution. In: *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology. Op. cit.* p. 18.

Estado. Kristiansen<sup>319</sup> equipara alguns tipos de chefaturas aos estados arcaicos, mas, a questão da estratificação se configura no centro dessa equivalência.

Outro elemento de destaque na evolução das chefaturas no caminho para o Estado é o comércio e a administração da geração e extração dos excedentes. Earle afirma, o manejo desses excedentes dependeria de três condições: “O potencial produtivo da terra, o trabalho humano na terra para torná-la produtiva e um mercado externo para consumo”.<sup>320</sup> Outro fator reside em canalizar o excedente em direção a um centro. O controle da produção e distribuição dos excedentes concentra-se nas mãos dos líderes. Os Estados arcaicos se desenvolvem em regiões onde ocorre uma alta produtividade e os excedentes podem ser gerados e controlados. Os Estados centralizados arcaicos formalizariam uma burocracia para administrar a produção, comércio e atividades religiosas. Também as guerras pelo controle dos recursos e pelo comércio adquiriam destaque.<sup>321</sup> Nos Estados arcaicos, como aponta Kristiansen, ocorre a formalização de uma estrutura tribal do clã proeminente em direção a uma elite dirigente. O poder dessa elite é legitimado pelo controle do monopólio ritual e pelo acesso ao sobrenatural. Sobre o controle do fluxo de riquezas pelas elites, Earle afirma, “As elites justificam suas posições evocando forças externas inacessíveis para outros. Os objetos de riqueza (objetos de prestígio) são geralmente associados a forças que tanto simbolizavam quanto destacavam as divindades das elites”.<sup>322</sup> Segundo Service,<sup>323</sup> os altos sacerdotes santificavam os chefes e sustentavam a hierarquia por meio de rituais e cerimônias. Para esse autor, a questão da distribuição de bens é relevante por ser um sistema básico de abastecimento. Este, enquanto um dos mais importantes deveres do chefe deve ser legitimado. A ideologia figura-se como um instrumento de validação da capacidade de distribuição do chefe. Além disso, assume a característica de uma construção religiosa e, não raro, o chefe adquire atributos divinos, ganhando toda uma epopéia mitológica divinizadora de sua linhagem. Quando as leis não eram respeitadas, apelava-se para a punição de ordem sobrenatural.

(...) a origem de um código de leis coincidiu provavelmente com os problemas de manutenção das novas sociedades de chefatura. À medida que estes tipos de sociedades se expandiam e se

---

<sup>319</sup> *Ibidem*. p. 22.

<sup>320</sup> EARLE. *Op. cit.* p. 11.

<sup>321</sup> KRISTIANSEN. *Op. cit.* p. 21.

<sup>322</sup> EARLE. *Op. cit.* p. 7.

<sup>323</sup> SERVICE. *Op. cit.* p. 112.

afirmavam, o que podia ser mais natural que o fato da liderança expandir o campo das ações que seriam consideradas como 'ofensas contra a hierarquia e aos deuses?'<sup>324</sup>

Uma vez a afirmação do chefe sólida e centralizada, apoiada numa ideologia de cunho fortemente religioso, as chefaturas adquirem um poder maior de mediação que as tribos chamadas de igualitárias. Nisso, reside uma importante diferença entre as sociedades hierarquizadas e igualitárias. Na primeira, o chefe teria um capacidade muito maior de intervenção efetiva.

### 2.1.2. As relações centro-periferia

A evolução das chefaturas em Estados é um processo não apenas temporal, também implica relação com o espaço, em relação aos contatos com o meio circundante, aí compreendido em outros Estados. Dessa forma, Kristiansen aponta cinco elementos:

(1) A organização tribal pode tomar muitas trajetórias evolutivas, incluindo variações de organização de chefaturas; 2) sua direção e potencial dependem do seu lugar em um sistema mundial; (3) tal sistema mundial pode ser muito extenso e estruturalmente variado, incluindo relações de centro e periferia de estados para tribos; 4) Consequentemente, tribos, chefaturas e estados podem ser entendidos como partes de uma estrutura contígua definida no espaço; 5) a partir deste entendimento, conclui-se que as chefaturas geralmente dependem de alguma forma do seu lugar em ciclos históricos mais extensos de evolução e descentralização.<sup>325</sup>

Isso significa o caminho das chefaturas em direção ao Estado está ligado, geralmente, às suas relações com um Estado mais centralizado. O autor não descarta, nessa relação centro-periferia, a chefatura manter um grau de autonomia a despeito da dependência muitas vezes observada com relação a centros afastados. Para ele, se conseguirmos identificar as dinâmicas regionais, será possível apreendermos a dinâmica entre regiões mais distantes. A questão colocada por Kristiansen<sup>326</sup> procura o sentido em compreender a que ponto interações regionais tornam-se forças diretoras. O autor não descarta a hipótese de a situação da periferia influenciar no desenvolvimento ou no colapso do centro. Tudo depende do tipo de materiais demandados pelos centros às periferias: matéria prima, escravos, alimentos etc.

Um estudo arqueológico, descrito por esse autor, busca entender a evolução de tribos germânicas da Dinamarca em contato com o mundo celta e romano. Dentre as conclusões<sup>327</sup> trazidas, temos uma nova elite utilizando objetos de prestígio celta e posteriormente romano como uma forma de estabelecer e manter um poder político local. As evidências sugerem uma

<sup>324</sup> *Ibidem.* p. 113.

<sup>325</sup> KRISTIANSEN. *Op. cit.* p. 24.

<sup>326</sup> *Ibidem.* p. 26.

<sup>327</sup> *Ibidem.* p. 38-43.

complexa interação de novas ideologias, no que tange à ideologia de legitimação, a guerra utilizando-se de novos armamentos, estratégias e manipulação de excedentes com tributação ou taxação. Contudo, a importação de objetos externos caros muitas vezes não atesta a adoção de valores de outras culturas. O surgimento de uma nova elite coincide com o estabelecimento de toda uma rede de alianças com sociedades mais complexas. Também é possível a “importação” de alguns pontos da cosmologia capazes de legitimar essa nova aristocracia. A relação entre centro-periferia baseada em exploração de matéria prima poderia explicar o desenvolvimento tecnológico da periferia. Por sua vez, a nova elite emergente utilizaria essa tecnologia para o seu próprio prestígio.

Não se pode desprezar o fato de que o contato entre uma chefatura e um Estado bastante centralizado, estratificado, enfim, estruturado, pode perfeitamente levar aquela a um incremento de suas potencialidades e, por fim, ainda que haja exceções, conduzi-la ao estatuto de Estado. Como afirma Crone, citando Fried:

(...) Fried está certo quando diz que os Estados freqüentemente impulsionaram a formação de novas comunidades políticas entre as sociedades sem Estado, via indicação e/ou reconhecimento de chefes, via sua ameaça de engolir as sociedades em questão e via a provisão de novos recursos, tanto do tipo material quanto do tipo ideológico.<sup>328</sup>

### 2.1.3. O Estado

Segundo Michael Mann,<sup>329</sup> o Estado é um conceito confuso. Para ele, o Estado pode ser definido em termos institucionais (como parece) e em termos funcionais (o que faz). Mann cita uma visão mista, ainda que mais institucional, baseada, a princípio, em Max Weber, predominante entre os estudiosos. Assim sendo, estaremos diante de um Estado quando tivermos os quatro elementos

1) Um conjunto *diferenciado* de instituições e funcionários, expressando 2) *Centralidade*, no sentido de que as relações políticas se irradiam de um centro para cobrir uma 3) Área demarcada territorialmente, sobre a qual ele exerce 4) Um monopólio do *estabelecimento de leis autoritariamente obrigatórias*, sustentado pelo monopólio dos meios de violência física.<sup>330</sup>

De forma sintética, uma chefatura torna-se um Estado quando apresenta um determinado nível de estratificação, centralização, território e leis obrigatórias. Para Krader,<sup>331</sup> o Estado é uma forma não primitiva de governo uma vez que, ao contrário de

<sup>328</sup> CRONE. *Op. cit.* p. 92-93.

<sup>329</sup> MANN. Michael. O poder autônomo do Estado: suas origens, mecanismos e resultados. In: *Os Estados na história*. *Op. cit.* p. 166-167.

<sup>330</sup> *Ibidem*. p. 167.

<sup>331</sup> KRADER. *Op. cit.* p. 27.



formas primitivas, em um Estado as agências de governo são, em geral, explícitas, complexas e formais. O Estado integraria a sociedade de uma forma diversa daquela realizada por uma sociedade sem Estado. Tal integração é realizada por intermédio de um Governo. A concentração da força física numa autoridade central é uma função considerada primordial para o Estado. Dessa maneira, numa forma estatal de governo não se poderia tirar a vida de alguém, bem como atacar-lhe a reputação ou tomar-lhe as propriedades, sem que haja a permissão do Estado. Por meio das agências do Estado tais resoluções são deliberadas, não implica, entretanto, que em sociedades sem Estado se possa tirar a vida de alguém impunemente. Numa sociedade estatal, o Governo central adquire força e autonomia, esvaziando os governos locais dessa mesma sociedade.<sup>332</sup>

Krader faz uma síntese dos principais atributos que os autores traçam para caracterizar um Estado. Assim temos

O Estado é distinto da sociedade e mesmo do Governo;  
 Existência de uma autoridade central e mais alta para regular a sociedade;  
 Esta autoridade política está restrita aos limites fixos do território;  
 Há um nível e instrumento de integração de diversas comunidades;  
 O Estado age por meio de um aparato governamental com agências e funções definidas;  
 Constituído por pessoas conscientes de sua unidade e identidade;  
 A estratificação se dá por riqueza, prestígio e poder e, dessa forma, dividida em classes;  
 O Estado mantido por ações comuns, tais como: defesa e regulação interna;  
 A fonte de julgamento moral do Estado está fora dele.<sup>333</sup>

O Estado se apresenta, então, como uma sociedade complexa, que pode ser formada por grupos étnicos, classes, castas e vários níveis de estratos sociais. Mesmo havendo grupos étnicos distintos dentro de uma organização estatal, a consciência de pertencer, ser membro dessa unidade, aumenta conforme a sociedade percebe a demarcação de seus limites territoriais e a instalação de uma estrutura interna. O Estado regula, defende, organiza e integra a comunidade que o constitui.

Outro ponto relevante para a constituição dos Estados são as associações. Para que a comunidade tribal pudesse evoluir para uma forma de sociedade estatal, foi necessário o relacionamento em grupos mais extensos; para além dos limites locais e de parentesco, surgiram, então, as associações. Segundo Krader,<sup>334</sup> a participação em associações não se baseia em parentesco ou residência comum. Isso já determina um rompimento com a tradicional constituição tribal. As associações são organizações unidas por um fim comum, e

---

<sup>332</sup> *Ibidem.* p. 43.

<sup>333</sup> *Ibidem.* p. 48-49.

<sup>334</sup> *Ibidem.* p. 56-57.

o Estado se constitui a mais permanente e abrangente das associações. As associações formariam os Estados rompendo com os vínculos tradicionais e as formas locais.

Para Mann,<sup>335</sup> somente as sociedades primitivas não formaram Estado. Para esse autor, a definição do Estado se concentra em sua natureza institucional, territorial e centralizada. Destaca que esse terceiro elemento é a mais importante pré-condição do poder do Estado.<sup>336</sup> A centralidade, em relação a um território delimitado e definido, é uma condição obrigatória do Estado. Nesse sentido, o Estado apresenta-se como um lugar com centro e fronteiras delimitadas, exercendo o seu poder sobre o território.

Quanto à urbanização, Service<sup>337</sup> destaca que muitos autores costumam equipará-la com Estado e estratificação. Assinala ainda, a urbanização não é necessariamente uma causa da civilização. Contudo, Service, citando Robert Adams, afirma: “as verdadeiras aglomerações urbanas dependem da instituição do Estado como forma política e a emergência deste último não é, por sua vez, senão um aspecto da formação das sociedades estratificadas em classes.”<sup>338</sup> Assim, a questão da urbanização ser ou não uma causa para a formação do Estado é controversa. Entretanto, a urbanização pode indicar um alto grau de estratificação, por indicar as necessidades de uma elite dirigente.

## **2.2. A incorporação da Gália à esfera romana**

### **2.2.1. A conquista do sudeste da Gália**

Uma vez conquistada a Gália Cisalpina, Roma vê-se diante de uma nova empreitada. Além do norte da Itália, os romanos tinham conquistado o sudeste da Espanha, como resultado da vitoriosa campanha nas Guerras Púnicas contra Cartago. Dessa forma, as possessões cartaginesas passaram para o controle romano. Era necessário ligar a Itália à Espanha por terra, para tanto o sul da Gália deveria passar para a esfera romana.

Assim, em 192 a.C. cai Mediolanum (Milão), a capital dos ínsubres. Menos de um século depois, surge o pretexto para uma intervenção na Gália Transalpina,<sup>339</sup> a partir de Massalia (Marselha),<sup>340</sup> situada no litoral da atual Provença. Esta cidade foi fundada em 600

---

<sup>335</sup> MANN. *Op. cit.* p.177.

<sup>336</sup> *Ibidem.* p. 182-183.

<sup>337</sup> SERVICE. *Op. cit.* p. 304.

<sup>338</sup> *Ibidem.* p. 305.

<sup>339</sup> Ver GOUDINEAU, Christian. La Gaule Transalpine. In: NICOLET, Claude (org.). *Rome et la conquête du Monde Méditerranéen. Genèse d'un empire.* Paris: Nouvelle Cléo, Puf. 1997, p. 699. O autor analisa as fontes e os eventos históricos relacionados aos antecedentes da conquista e a fase romana.

<sup>340</sup> Massalia fundou outras colônias como Agatha (Agde), Nicaia (Nice) entre outras.

a.C. por colonos gregos da Focéia. Massília era uma cidade próspera e considerada uma das maiores colônias gregas no Mediterrâneo Ocidental.<sup>341</sup>

A colônia mantinha comércio com tribos celto-lígures e celtas do interior. Exportava vinhos e cerâmica, em troca de escravos e de manter livre a rota de outros produtos. Mas é justamente uma tribo instalada a nordeste da cidade frequentemente mais problemática. Tratava-se dos salúvios ou sálíos, uma tribo considerada celto-lígure.

Em 154 a.C., os lígures foram os pivôs da justificativa de Roma para traçar uma rota até a Espanha. Em torno do ano 125 a.C., esta tribo estava atacando os mercadores gregos de Massalia, chegando mesmo a ameaçar a segurança da cidade.<sup>342</sup> Massalia tinha tratados e uma relação de amizade para com a República Romana. Com o constante ataque dos salúvios, os massalistas se viram forçados a pedir a intervenção da cidade latina. Os romanos vencem a tribo celto-lígure, ocupam o seu *oppidum*, Entremont, e destroem seu santuário, Roquepertuse. Após a derrota, seu rei, Teutomalio (ou Teutomotulo), e parte da nobreza dos salúvios são acolhidos entre os alóbroges. Os romanos exigem a entrega do rei; porém, com a negativa dos alóbroges, os romanos marcham contra eles.<sup>343</sup> Ao atacarem os alóbroges, os romanos provocam os arvernos, que nesta época mantêm hegemonia sobre boa parte da Gália.<sup>344</sup> Uma grande batalha teria ocorrido na confluência do Ródano com o Isère, onde uma coalizão formada por arvernos, rutenos e alóbroges teria sido derrotada. Fontes posteriores teriam dito que o Ródano encheu-se de milhares de cadáveres.<sup>345</sup> Após o confronto, o rei dos arvernos, Bituito é derrotado e levado para Roma, juntamente com seu filho Congenato.<sup>346</sup>

Na parte mais ocidental da nova província, os volcas arecomícios e volcas tectósagos também foram derrotados e integrados à província Narbonense. Em 106 a.C., após participarem na tentativa de conquista dos cimbrós e teutões, os volcas tectósagos são definitivamente subjugados. Seu principal *oppidum*, Tolosa (Toulouse) é destruído. O depósito votivo dos volcas tectósagos caracterizado por um lago sagrado perto de Tolosa é

<sup>341</sup> Estudos sobre Massalia e a Gália está presente em GOUDINEAU, Christian. *Marseille et la Gaule*. In: \_\_\_\_\_. *Regard sur la Gaule*. *Op. cit.* p. 83-96; e CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians*. *Op. cit.* p. 12-28.

<sup>342</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* XXXIII, 8-10. Os povos lígures eram os deciates e oxibios.

<sup>343</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* 61, 3.

<sup>344</sup> Esta hegemonia é evocada por ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 2. JULLIAN, Camille. *Vercingétorix*. Paris: Hachette, 1963, p. 28-31, postulou que os arvernos no século II a.C. tinham sua hegemonia entre o rio Sena e o Mediterrâneo, logo uma influência sobre toda a Célitica.

<sup>345</sup> GOUDINEAU, Christian. *Regard sur la Gaule*. *Op. cit.* p. 51-52.

<sup>346</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* 61, 6. ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 3. APIANO. *História (Céltica)*. IV, 12. ORÓSIO. *História*. V, 14. Este episódio marca o fim da hegemonia dos arvernos.

saqueado.<sup>347</sup> A conquista da Narbonense termina apesar de várias rebeliões,<sup>348</sup> principalmente devido à insurgência dos alóbroges. Com a conquista da Narbonense, Roma conseguiu a tão almejada rota terrestre entre a Itália e a Espanha. A consolidação dessa rota se dá com a construção da Via Domícia.<sup>349</sup> Após a conquista do sudeste gaulês, várias rebeliões ocorreram. Estas não são bem documentadas, mas sabe-se que entre os povos mais refratários a Roma estavam os alóbroges.<sup>350</sup>

### 2.2.2. As campanhas de César e a conquista da Gália independente<sup>351</sup>

Alguns anos antes da chegada das legiões de César, éduos e arvernos estiveram em guerra.<sup>352</sup> Estes eram aliados dos sequanos e se utilizavam de mercenários germanos contra os éduos. Foram derrotados, logo, era do interesse desta tribo manter-se contra o avanço dos arvernos. Nos *Comentários* de César encontramos referências a esta divisão política. Segundo o procônsul, citando o druida éduo Diviciaco, a Gália estava dividida em duas facções, uma liderada pelos éduos outra liderada pelos arvernos. Assim, nas vésperas da chegada de César, os éduos estabelecidos além da fronteira do norte (Borgonha) e os nitobroges estabelecidos além da fronteira oeste (Lot-et-Garonne) estavam na condição de “amigos” do povo romano. É possível a política romana seguinte ao ato da conquista do sudeste da Gália fechar acordos visando futuras intervenções. As fronteiras da província estavam seladas com alianças fatais para os gauleses, pelo menos no que diz respeito aos éduos. Estes viam na amizade com Roma uma forma de impedir o avanço dos arvernos e dos germanos, liderados pelo rei dos suevos,<sup>353</sup> Ariovisto, além de garantir os seus privilégios comerciais. As tribos germanas situadas na margem direita do Reno estavam exercendo pressão para se instalarem na Gália. Os éduos haviam sido derrotados pelos arvernos, sequanos e germanos em Magetobriga.<sup>354</sup> A

<sup>347</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 1. Ver MORET, Pierre. Strabon, Posidonios et le trésor des Tectosages. In: *L'or de Tolosa. Op. cit.* p. 17-22. DOMERGUE, Claude. Origine de l'or et de l'argent des Tectosages. In: *L'or de Tolosa. Op. cit.* p. 23-24. Os autores discutem a origem do ouro saqueado do lago sagrado pelo general romano Cipião em 106 a.C.

<sup>348</sup> CÍCERO. *Defesa de Fonteio*. IX, 10. Várias rebeliões tiveram lugar da conquista dessa região até a intervenção de César, devido à insatisfação dos celtas com a conquista e com a forma que Roma estava conduzindo o comércio do vinho através de impostos altos e a política de assentamentos de veteranos romanos.

<sup>349</sup> GOUDINEAU. *Regard sur la Gaule. Op. cit.* p. 53. A *Via Domícia* se estendia de Torino (Piemonte) até Narbo Martio (atual Narbone, Languedoc) e penetrava em território espanhol.

<sup>350</sup> Pelo menos sete rebeliões ocorreram entre 121 a.C. e a intervenção de César em 58 a.C. A última em 62–61, liderados por Catugnato. Contudo, essa época é pouco documentada. Ver FERDIÈRE, Alain. *Les Gaules. II s. av. J.-c. – V s. ap. J.-C.* Paris: Armand Colin, 2005, p. 63-65.

<sup>351</sup> Ver HARMAND, J. La Gaule indépendante et la conquête. In: NICOLET, Claude. *Rome et la conquête du Monde Méditerranéen. Gêneses d'un empire*. Paris: Nouvelle Cléo-Puf, 1997, p. 718-726. O autor faz uma importante análise das campanhas de César e suas questões de ordem política na Gália.

<sup>352</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 31; VI, 12.

<sup>353</sup> *Ibidem*. VI, 12.

<sup>354</sup> Algum lugar da Alsácia, talvez, Selestat, Montbeliard ou Estrasburgo.

chegada dos suevos de Ariovisto estava causando apreensão na Gália, uma vez que uma tribo, os harudes,<sup>355</sup> já estavam instalados possivelmente no território dos sequanos. Esta situação tensa provocou a ida do druida éduo Diviciaco ao senado romano visando pedir ajuda.

A situação era propícia para César, agora nomeado para o proconsulado da Gália Cisalpina, da Gália Transalpina e da Ilíria (litoral da Croácia e Albânia). Enfim, várias condições se somavam para possibilitar a intromissão do procônsul para além da Província. Além disso, os romanos não iriam se defrontar com um povo desconhecido, já havia trezentos e cinquenta anos que romanos e celtas se enfrentavam. Os romanos já conheciam muito bem o estilo de combate céltico pela experiência na Itália (quando da invasão gaulesa no norte da península) e na conquista e rebeliões da Província.

Em 58 a.C., a justificativa para os romanos levarem suas legiões para além do vale do Ródano surgiu. Várias tribos germanas já haviam entrando em choque com a linha<sup>356</sup> dos *oppida* célticos. Os germanos se chocam com os vindélicos<sup>357</sup> que viviam nessa região e estavam fustigando os helvécios. Após forte resistência, os helvécios resolvem abandonar o seu território, incendeiam seus *oppida* e marcham para o interior da Gália, com a intenção de estabelecerem-se no território da tribo céltica dos santones (Charente e Charente-Marítimo) no sudoeste da Gália.<sup>358</sup> Com a justificativa de interceptá-los e de proteger os aliados gauleses, César inicia suas campanhas com a derrota sobre os helvécios e força-os a retornar ao seu território.

Após esse episódio, o procônsul derrota a confederação germânica dos suevos, liderados por Ariovisto, instalando-se no leste da Gália e oprimindo os povos celtas dessa região, particularmente os sequanos (Franco-Condado). César estava obrigando-os a atravessar o Reno de volta à Germânia.<sup>359</sup> A partir daí, César vence os belgas, em 57, e os armoricanos, em 56. Faz duas incursões à Britânia em 55 e 54, além de uma à Germânia. Em 53, faz novas incursões contra os belgas, éburões e treveros, em particular. Em 52 a.C., César é derrotado em Gergóvia, *oppidum* dos arvernos, frente às forças de Vercingetorix. A partir desse momento, os éduos, seus clientes, e os belgas se unem ao chefe arverno, formando a

<sup>355</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 31. Segundo o relato de Diviciaco, quatro mil harudes estariam estabelecidos na Gália oriental.

<sup>356</sup> Limite aproximado dos *oppida* na Europa continental. Vai da altura de Bruxelas (Bélgica), atravessa a Alemanha, declina um pouco para sul, chegando ao sul da Polônia.

<sup>357</sup> Sobre os *oppida* do sul da Alemanha, em particular sobre Parrodunum (Manching), ver SIEVERS, Susanne. Les attestations d'une aristocratie de la civilisation des *oppida* dans le sud d'Allemagne. In: GUICHARD, Vincent et PERRIN, Franck (org.). *Op. cit.* p. 167-174. A autora considera que a elite local possa ter participado na Guerra da Gália contra César..

<sup>358</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 10.

<sup>359</sup> *Ibidem.* I, 43, 44.

maior coalizão até o momento contra César. Vercingetorix é eleito em Bibracte para comandar todas as forças celtas. Contudo, sua cavalaria sofre uma pesada derrota, e Vercingetorix se refugia em Alésia, *oppidum* dos mandúbios. Após um longo e bem estruturado sítio por parte dos romanos, os sitiados e as forças que vieram em socorro se rendem. Vercingetorix se entrega a César. Em 51 a.C., novas rebeliões tentam reanimar a resistência contra os invasores principalmente por intermédio dos cardúcios (Lot) e dos belovacos (Somme). Os carnutos<sup>360</sup> são reprimidos devido à instigação da revolta de Vercingetorix. Nova derrota dos celtas encerra o destino da Gália. César permanece em solo gaulês no ano seguinte, 50 a.C., e dá por encerradas as suas campanhas.

Assim, (após esmagar todas as rebeliões) tratando honrosamente as cidades, e recompensando largamente os principais cidadãos e evitando impor novos tributos, manteve facilmente a Gália em paz, cansada de tanto reveses, passa a oferecer uma obediência mais fácil<sup>361</sup>.

Segundo Christian Goudineau, os números do saldo final das campanhas de César não foram unânimes para os autores antigos. Plutarco relata um milhão de cativos, enquanto Veleio Patérculo enumera 400 mil.<sup>362</sup>

## 2.3. A civilização dos *oppida*<sup>363</sup>

### 2.3.1. Cronologia

A cronologia estabelecida a partir da pesquisa arqueológica dividiu o período em que os povos de cultura céltica são reconhecidos. Os dois são chamados Hallstatt e La Tène.

**Hallstatt** compreende a primeira Idade do Ferro na Europa temperada ou primeira civilização céltica, mais exatamente. Sua duração costuma ser colocada entre os anos 800 e 450 a.C. O termo Hallstatt se refere a uma necrópole situada na Alta-Áustria (Áustria) situada em torno de 304 metros de altura, abaixo de um lago situado a 508 metros. A necrópole está próxima a uma importante mina de sal, cuja exploração pode ser datada de 1000 a.C.<sup>364</sup> Costuma-se distinguir dois conjuntos distintos: um domínio centro-ocidental (norte e oeste dos Alpes) e um domínio oriental.

<sup>360</sup> *Ibidem*. VIII, 38.

<sup>361</sup> *Ibidem*. VIII, 49.

<sup>362</sup> Ver GOUDINEAU, Christian. *César et la Gaule*. *Op. cit.* p. 325. O autor faz uma importante discussão acerca dos números das guerras cesarianas.

<sup>363</sup> Civilização dos *oppida* é o nome dado à fase final da cultura céltica principalmente na Europa continental. Caracteriza-se pela presença dos *oppida* e corresponde à fase final de La Tène ou LT C2, D1 e D2.

<sup>364</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire*. *Op. cit.* p. 657-658.

**La Tène** compreende a segunda Idade do Ferro na Europa temperada ou segunda civilização céltica. Geralmente compreende entre 450 e 30<sup>365</sup> a.C. (para o caso da Gália). O início de La Tène costuma ser situado entre 500 e 450 a.C. Esta variação, contudo, não invalida o fato de o início estar no decorrer da primeira metade do século V a.C. O termo se refere a um lago homônimo situado em Neuchâtel (Suíça) onde foram encontradas armas num contexto provavelmente votivo. A maior parte das armas pertence ao século III a.C.<sup>366</sup> Costuma-se considerar o período de La Tène como genuinamente céltico ou, pelo menos, o período no qual os celtas históricos e a cultura céltica pode ser de fato reconhecida. É importante salientar a variação da cronologia entre as regiões.

Barry Cunliffe faz considerações pertinentes acerca dessa classificação e sua relação com os “grupos étnicos”.

Enquanto persiste o longo debate sobre a cronologia exata, e a variação de região para região, continuamos inábeis para encontrar a verdadeira história. Deve-se, contudo, ver que a terminologia Hallstatt/La Tène não passa de uma nomenclatura arqueológica artificial. Não há implicações para a etnicidade nem para maiores continuidades culturais ou deslocamentos.<sup>367</sup>

A cronologia arqueológica da Gália que escolhemos no gráfico seguinte se baseia em Patrice Arcelin, Jean-Louis Brunaux e Olivier Buchsenschutz.<sup>368</sup> Na primeira coluna, colocamos as idades do Bronze e do Ferro (esta com suas divisões). A segunda coluna apresenta a cronologia simplificada com os qualificativos antiga, recente ou I, II, III. A terceira coluna utiliza a cronologia tipológica, com as divisões e subdivisões em letras e números, a quarta coluna apresenta as datações relativas àquelas divisões;

<sup>365</sup> O final da Idade do Ferro na Gália costuma variar entre 50 e a virada para o século seguinte. CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. *Op. cit.* p. 288, considera o fim do século I a.C. JAMES, Simon. *Exploring the World of the Celts*. *Op. cit.* p. 16-17, considera as campanhas de César como marco; FICHTL, Stephan. *La ville celtique. Les oppida de 150 av. J.-C. à 15 ap. J.-C.* Paris: Errance, 2005, p. 7, considera La Tène final até 30 a.C. Consideramos está data por marcar o início da efetiva romanização da Gália a partir do período de Augusto.

<sup>366</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire*. *Op. cit.* p. 837-838.

<sup>367</sup> CUNLIFFE, Barry. *Facing the Ocean. The Atlantic and its Peoples*, *Op. cit.* p. 312.

<sup>368</sup> BRUNAU, Jean-Louis et ARCELIN, Patrice. Un état des questions sur les sanctuaries et les pratiques culturelles de la Gaule Celtique. In: *Gallia. Archeologie de la France Antique. Dossier: Cultes et sanctuaires em France à l'âge du Fer*. Paris: CNRS Ed., n° 60, 2003, p. 8. BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Les Celtes de l'âge du Fer dans la moitié nord de la France du VII au I siècle avant. J.-C.* Paris: La maison du roches, 2004, p. 12. BRUNAU, Jean-Louis. *Les Gaulois*. *Op. cit.* p. 35.

Ha significa o período de Hallstatt e Lt significa o período de La Tène.

Idades	Cronologia simplificada	Cronologia tipológica	Cronologia absoluta
Idade do Bronze final		Ha B2-B3	930–800
1º Idade do Ferro	Ha antiga	Ha C	800–650
	Ha recente ou final	Ha D1	650–540
		Ha D2	540–510
		Ha D3	510–475 ou 450 <sup>369</sup>
2º Idade do Ferro	Lt antiga ou Lt I	Lt A	475 ou 450–390
		Lt B1	390–320
		Lt B2	320–280
	Lt média ou Lt II	Lt C1	280–190
Civilização dos <i>oppida</i>		Lt C2	190–140
	Lt final ou Lt III	Lt D1a	140–120
		Lt D1b	120–80
		Lt D2a	80–50
Lt D2b		50–30	
Período romano		Período de Augusto	30 (27–14 d.C.).

As divisões cronológicas de La Tène nem sempre são coincidentes.<sup>370</sup> Para o caso da Europa oriental, a conquista romana deu-se algumas décadas após a conquista da Gália. Dessa forma, alguns arqueólogos aceitam uma cronologia de La Tène (D3), que se estende até o final do século I a.C.<sup>371</sup>

Como vimos, os primeiros *oppida* surgiram no segundo quartel do século II a.C. Até 130 a.C. (LT C2), somente tem-se registros de *oppida* na Europa danubiana por meio de escavações nos *oppida* de Manching (Baviera), Závist e Stradonice (ambos na Boêmia). A partir dessa data (LT D1), ocorre literalmente uma “explosão” de *oppida*, difundidos pela Gália. A partir de 80 a.C. (LT D2), os *oppida* citados por César, em sua maioria estão em plena atividade.<sup>372</sup> A Gália é conquistada, mas muitos *oppida* continuam suas atividades.

<sup>369</sup> As datas à direita das barras indicam as variações mais relevantes quanto às datações. O início de La Tène varia entre 500 e 450 a.C. e o fim do “período celta” na Gália varia entre 30 e 20 a.C.

<sup>370</sup> Ver COLLIS, John. States without centers? The middle La Tène period in temperate Europe. In: ARNOLD, Bettina e GIBSON, D. Blair (org.) *Celtic chiefdom, Celtic state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 75. O autor apresenta uma divisão desde o período de Hallstatt C.

<sup>371</sup> POPPI, Luana Kruta. The Archaeological Sources. In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Pub. Inc., 1999, p. 44.

<sup>372</sup> PAUNIER, Armand *et al.* Les premiers habitats romanisés en Gaule du Centre-Est, um témoignage de l’aristocratie indigène? In: *L’aristocratie celte à la fin de l’âge du Fer*. *Op. cit.* p. 280. Uma exceção é o *oppidum* arverno de Gergávia, que parece ter suas atividades iniciais não anteriores a 70 a.C.



Muitos *oppida* gauleses lograram se manter até o principado de Tibério,<sup>373</sup> quando são desativados, ocasião em que são substituídos por cidades romanizadas nas planícies. Um exemplo é a desativação de Bibracte por volta do segundo decênio da nossa era, em prol de uma cidade fundada no principado de Augusto e situada uns 28 km a leste, Augustodunum (Autun, Saône-et-Loire). Tal substituição, por cidades nas planícies, se deve principalmente ao fato de os antigos *oppida* perderem o caráter defensivo.

### 2.3.2. A definição do termo *oppidum*<sup>374</sup> através do *De Bello Gallico*

O termo é utilizado inicialmente em relação aos celtas no relato de César, *De Bello Gallico*, para se referir às “cidadelas” célticas ou sítios fortificados encontrados durante suas campanhas na Gália.<sup>375</sup> Acredita-se que ele tenha utilizado o vocábulo *oppidum* para as grandes aglomerações célticas com caráter defensivo e permanente, ainda que em casos isolados não houvesse a presença de muralhas. Contudo, alguns sítios nomeados de *oppidum* por César seriam aglomerações abertas desprovidas das muralhas dos grandes *oppida* celtas.<sup>376</sup> Assim, é possível César empregar o termo para designar realidades diferentes. Todavia, não impede uma coerência na aplicação do termo em relação à grande maioria das fortificações encontradas na Gália.

A partir de 52 a.C. (ano da insurreição de Vercingétorix), César passa a utilizar o vocábulo *urbs* (cidade), ao lado de *oppidum*, para designar algumas cidades. Ele aplica essa definição para três *oppida*: Gergóvia (arvernos), Avaricum (bigúriges) e Alésia (mandúbios).<sup>377</sup> Mas, não designa por *urbs* um *oppidum* importante como Bibracte, cuja área ultrapassava as três citadas e possuía um grande estado de desenvolvimento.

<sup>373</sup> É o caso dos *oppida* de Titelberg (treveros), Metz (Divodurum, mediomatricos), Beçanson (Vesôntio, sequanos), Mont-Beuvray (Bibracte, éduos).

<sup>374</sup> Ver TARPIN, Michel. *Urbs et oppidum*. Le concept urbain dans l'Antiquité romaine. In: GUICHARD, Vincent et al. (org.). *Le processus d'urbanisation à l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont-Beuvray, Collection Bibracte 4, 2000, p. 27. Os romanos utilizavam o termo *urbs* para designar a própria Roma. O mesmo sítio pode ser designado como *urbs* e *oppidum*. Com exceção para Roma, os dois termos podem ser intercambiáveis. ERNOUT et MEILLET. Registra *oppidum* como vila, cidade fortificada, praça forte e depois cidade em geral. *Op. cit.* p. 463.

<sup>375</sup> FICHTL, Steffan. *La ville celtique: Les oppida*. *Op. cit.* p. 13. No caso do *oppidum* de Geneva (Genebra) não foram encontrados, até o momento, vestígios arqueológicos de muralhas, mas CÉSAR. *Op. cit.* I, 6 o designa como *oppidum* dos alóbroges (*oppidum allobrogum*).

<sup>376</sup> *Ibidem*. p. 15.

<sup>377</sup> CÉSAR. *Op. cit.* Gergóvia, VII, 34; Avaricum, VII, 13; Alésia, VII, 68. Ver ERNOUT et MEILLET. *Op. cit.* p. 724. Registra *urbs* como cidade; a cidade por excelência, Roma.

Vale ressaltar, o equivalente celta do vocábulo latino *oppidum* é o vocábulo gaulês *dunum*, presente principalmente em sítios posteriores à conquista, a pré-romana Uxellodunum (Fortaleza elevada) e a pós-romana Augustodunum (Fortaleza de Augusto).<sup>378</sup>

### 2.3.3. A origem dos *oppida*

Patrick Galliou,<sup>379</sup> citando uma antiga obra de Henry Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique* (1934), demonstra como, durante muito tempo, acreditou-se que os celtas da Gália teriam se fechado dentro de muralhas como uma reação às invasões dos cimbros e teutões.<sup>380</sup> De acordo com essa antiga teoria, teriam surgido os primeiros *oppida* no final do século II a.C. De 109 a 101 a.C.,<sup>381</sup> os cimbros e teutões fizeram incursões e saquearam boa parte da Gália, até serem definitivamente derrotados pelas legiões reformadas por Mario. Durante o cerco de Alésia,<sup>382</sup> o nobre arverno Critognato discursou contra a idéia de rendição e evocou o episódio do sítio pelos cimbros e teutões. Nesse sítio, seus ancestrais se mantiveram vivos devido ao consumo da carne dos idosos inúteis para a guerra. Essas incursões devem ter causado uma séria impressão nos gauleses. Todavia, devido aos avanços das pesquisas arqueológicas, ficou evidenciada a existência dessas cidadelas mais antigas que as invasões dos cimbros e teutões. O *oppidum* mais antigo é o de Závist (Boêmia),<sup>383</sup> e o traçado mais antigo de suas muralhas situa-se em 175 a.C., correspondendo ao período de La Tène (C2). As fases mais antigas dos *oppida* estavam restritas à Europa danubiana; sendo assim, pode-se atribuir a essa região (Boêmia, Morávia, Baviera e Hungria) a origem geográfica dessas aglomerações.

As fontes clássicas não dão informações sobre esse período inicial. Também se costuma associar os primeiros *oppida* com a expulsão dos boios da Itália após sua derrota definitiva frente aos romanos em 191 a.C. Esse povo teria retornado para sua terra de origem, a Boêmia, e levado técnicas de construções mediterrâneas. Reforçando essa idéia, o *oppidum* boio de Bratislava (Eslováquia) possui em uma de suas portas um traçado evocador das técnicas de construção mediterrâneas, não reconhecidas em nenhuma outra área do mundo

<sup>378</sup> FICHTL, Stephan. *Op. cit.* p. 16-17. Ver para a questão lingüística DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise. Op. cit.* p. 130. *Dunom* pode ser traduzido como cidadela, recinto fortificado e monte.

<sup>379</sup> GALLIOU, Patrick. *Le monde celtique. Op. cit.* p. 93-94.

<sup>380</sup> Não há unanimidade sobre a origem étnica dessas tribos, às vezes classificadas como germânicas ou célticas. Segundo ALLEN, Steffen. *Celtic Warrior: 300 BC-AD 100*. Oxford: Osprey, 2004, p. 8, elas seriam um misto de celtas e germânicos. Os cimbros (germânicos) procediam da Dinamarca e os teutões (celtas) da Alemanha.

<sup>381</sup> KONSTAM, Angus. *Historical Atlas of the Celtic World*. New York: Checkmark Books, 2001, p. 84-85.

<sup>382</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 77.

<sup>383</sup> FICHTL, Stephan. *La ville celtique. Op. cit.* p. 36.

céltico.<sup>384</sup> A crítica a uma afirmação definitiva sobre essa influência dá conta de a ocupação do território céltico na Itália do norte não apresentar *oppida*, como mais tarde os da Europa danubiana. Políbio<sup>385</sup> afirma que os boios, estabelecidos na região da Emília Romagna (Itália), possuíam vilarejos e fazendas esparsas pelo território. Tito Lívio<sup>386</sup> confirma dizendo que os boios não se refugiavam em cidades fortificadas, mas em aldeias, florestas e pântanos. Um termo muito usado por Tito Lívio é *castellum*, indicando um sítio não murado. Mas o mesmo autor<sup>387</sup> refere, pouco tempo depois da expulsão dos boios da Itália, o retorno e a tentativa de fundar, em 186 a.C., um *oppidum* em Aquiléia, mais tarde, colônia romana no território dos venetos. Assim, questiona-se por que os boios levaram as técnicas mediterrâneas de construção para sua terra natal, além dos Alpes, mas não as utilizaram na própria Itália? Vladimir Salac<sup>388</sup> questiona essa posição e postula que a idéia nova da construção de *oppida* pode ter chegado à Europa central independente do refluxo dos boios. Entretanto, Ian Ralston<sup>389</sup> cita hipóteses que vêem na arquitetura dos *oppida* uma origem mediterrânea, particularmente italiana, levada para além Alpes por mercenários celtas de volta à suas terras de origem. De qualquer forma, entendemos haver conexão entre os boios situados no norte da Itália e o fato dos primeiros *oppida* terem surgido em suas terras de origem, a Boêmia deve ser levada em conta.

Na Gália, os primeiros *oppida* fazem sua aparição no terceiro quartel do século II a.C. O *oppidum* dos remos, Variscourt (Aisne, Picardia) é datado em 130 a.C.; para *Vesontio* (Besançon, Doubs), *oppidum* dos sequanos, a dendrocronologia fornece a data de 124 a.C.<sup>390</sup>

### 2.3.4. Arquitetura e traçado das muralhas

Durante o cerco do *oppidum* de Avaricum (Bourges), César descreve sua impressão das muralhas e as chama de gaulesas (*muri Gallici*).

Todas as muralhas gaulesas (*muri Gallici*), de um modo geral, são construídas da seguinte forma. Colocam-se no solo com iguais intervalos, na distância de dois pés, traves no sentido horizontal. Fixam-se traves no sentido transversal junto àquelas e reveste-se com muito aterro; porém, na frente, colocam-se grandes pedras no mesmo intervalo citado. Coloca-se uma outra seqüência de traves acima, para que seja

<sup>384</sup> *Ibidem*. p. 24-25.

<sup>385</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* II, 17.

<sup>386</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* XXXII, 31. ERNOUET et MEILLET. *Op. cit.* p. 104. Registra *castellum* como fortaleza, campo fortificado.

<sup>387</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* XXXIX, 45.

<sup>388</sup> SALAC, Vladimir. The *oppida* in Bohemia. Wrong step in the Urbanization of the Country? In: GUICHARD, Vincent *et al.* (org.). *Les processus d'urbanisation à la âge du Fer*. *Op. cit.* p. 152. Este artigo também é relevante para o estudo do fim dos *oppida* na Europa central, o autor não credita à chegada da tribo germanas dos marcomanos.

<sup>389</sup> RALSTON, Ian. Fortification and Defence. In: GREEN, Miranda (org.). *The Celtic World*. *Op. cit.* p. 66.

<sup>390</sup> FICHTL, Stephan. *Op. cit.* p. 31.

conservado o mesmo intervalo e para que as traves não se toquem, mas para que cada uma repouse sobre uma pedra que preenche exatamente o vazio igual deixado entre cada linha. Assim se tece, depois, toda a obra, até preencher-se a altura desejada da muralha, que é composta de traves e pedras alternadas. Esta espécie de obra, com pedras e traves regularmente alternadas, que conservam as suas ordens em linhas retas, apresenta uma aparência agradável e uma variedade prática e eficaz para a defesa da cidade, pois a pedra resiste ao fogo e madeira ao ariete, que, com traves contínuas, muitas vezes com quarenta pés, não pode ser roto, nem desmanchado<sup>391</sup>.

Em linhas gerais, a arqueologia confirma a descrição cesariana. A grande maioria dos *oppida* foi construída em terrenos elevados, não raro, mais de 700 metros. Quando não estavam em morros, escolhia-se um local cujo ambiente dificultasse o sítio. É o caso do *oppidum* de Avaricum (Bourges), situado numa planície, mas protegido por ser circundado por um pântano.<sup>392</sup>

A altura e profundidade das muralhas parecem ter sido relativamente constantes, aproximadamente por volta de cinco a oito metros de altura<sup>393</sup> por mais de quatro de profundidade. Atrás da muralha, era comum a presença de um talude interior que dava consistência à construção. Acima das muralhas, certamente, uma paliçada maciça aumentava a altura, facilitando a defesa. Na frente exterior da muralha, era comum a presença de um fosso, cuja altura não ultrapassaria a de um homem adulto.<sup>394</sup> Em muitos casos, como em Bibracte, as muralhas seguiam o traçado do relevo e nem sempre todo o *oppidum* era murado, mas as muralhas podiam cercar apenas a parte considerada mais vulnerável. O resto podia ser protegido pelos acidentes de relevo.<sup>395</sup>

O caráter defensivo é defendido por Ferdinand Maier:

De um modo geral, a definição do termo *oppidum* agora inclui sítios fortificados que sugerem grandes estabelecimentos defensivos, mesmo que eles não tenham sido totalmente escavados, ou se não há muitos conhecimentos detalhados sobre sua origem e se a função não está bem certa. A função primária visava oferecer um refúgio central.<sup>396</sup>

Os portões<sup>397</sup> dos *oppida* eram construídos em madeira, num recuo do traçado da muralha. Pelos dados arqueológicos, esses portões eram feitos de portas duplas externas e internas sustentadas por fortes troncos. Acima das portas propriamente ditas, havia uma

<sup>391</sup> CÉSAR. Op. cit. VII, 23.

<sup>392</sup> *Ibidem*. VII, 15. Ver EYDOUX, Henry-Paul. *A ressurreição da Gália*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Ed. 1979, p. 155-172.

<sup>393</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. Op. cit. p. 85.

<sup>394</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire*. Op. cit. p. 344-345.

<sup>395</sup> FICHTL, Stephan. *La Ville celtique*. Op. cit. p. 41-43. É o caso do *oppidum* de Bracquemont (Sena-Marítimo). Este fica situado à beira de uma falésia (corte abrupto do litoral, sem praia). A parte voltada para a falésia dispensa as muralhas.

<sup>396</sup> MAIER, Ferdinand. The Oppida of the Second and First Centuries. B. C. In: Venceslas Kruta *et al.* (org.). *The Celts*. Op. cit. p. 323.

<sup>397</sup> FICHTL, Stephan. *La ville celtique*. Op. cit. p. 64-66.

espécie de galpão em formato de torre coberta, sem dúvida, com finalidade de observação e defesa, mas poderia ter também o objetivo de controlar a passagem de pessoas e bens no *oppidum*.<sup>398</sup> Os portões acompanham a profundidade da construção; dessa forma, seu traçado interno inclui o recuo em relação à muralha, o restante da muralha e o talude. Forma-se, então, uma espécie de torre mais alta que a muralha e bastante profunda. No *oppidum* de Chaussée-Tirancourt (Somme, Picardia) o conjunto de portas duplas mede 20 metros de largura e o espaço livre por cada porta é de 7 metros.

Sobre as portas dos *oppida* afirma Olivier Buchsenschutz:

Na segunda Idade do Ferro se desenvolveram no continente (europeu) entradas monumentais marcadas no solo por uma tripla linha de grossos postes em um eixo e nos flancos de abertura: eles eram destinados a sustentar uma superestrutura em madeira, passarela ou torre, que assegurava a continuidade da circulação sobre a muralha e a proteção da passagem.<sup>399</sup>

Dois tipos básicos de muralhas são reconhecidos pela pesquisa arqueológica. As muralhas com armação interna e as muralhas de talude maciço. As pesquisas arqueológicas identificam alguns tipos de muralhas nos *oppida*. As muralhas com armação interna são de dois tipos.<sup>400</sup>

Muralhas com postes horizontais ou *Murus Gallicus*, têm traves dispostas horizontalmente. Sua repartição inclui a parte oeste do mundo celta, em particular a Gália, e seu limite oriental é o *oppidum* de Parrodunum (Manching).<sup>401</sup> Compreende, em geral, *oppida* de grandes e de pequenas dimensões; seu período compreende La Tène final. O *oppidum* de Bibracte é um exemplo.

Muralhas com postes verticais ou tipo Kelheim<sup>402</sup> têm traves dispostas verticalmente. Sua repartição abrange o leste da Gália até a Hungria. Uma parte dessa repartição mantinha uma interseção com o tipo de postes horizontais. A segunda fase do *oppidum* de Parrodunum (Manching) representa esse exemplo.

Já a muralha de talude maciço possui um único tipo: Fécamp, chamado belga ou da Picardia. Esses nomes indicam um mesmo tipo de muralha, sem a mesma imponência dos tipos descritos anteriormente. Não havia paramento de pedra nem armação de madeira interna. A muralha consistia de um maciço monte de terra e sua repartição restringia-se ao

<sup>398</sup> AUDOUZE, Françoise e BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Villes, villages et campagnes de l'Europe celtique. Du début du II millénaire à la fin du I siècle avant. J.-C.* Paris: Hachette, 1989, p. 122.

<sup>399</sup> *Ibidem.* p. 122.

<sup>400</sup> FICHTL, Stephan. *La ville celtique. Op. cit.* p. 45-57.

<sup>401</sup> Compreende a primeira fase das muralhas desse *oppidum*. Na segunda fase as muralhas eram do tipo de postes verticais.

<sup>402</sup> O nome Kelheim é devido ao *oppidum* de Alkimoennis (Kelheim, Baviera).

noroeste<sup>403</sup> e oeste da Gália, além do sudeste da Britânia. A distribuição desse tipo mantinha interseção com o tipo *murus gallicus*. Um exemplo é o *oppidum* de Fécamp (Sena-Marítimo, Alta Normandia).

### 2.3.5. Os “*oppida*” do litoral sul da Gália

A extensão geográfica dos *oppida*,<sup>404</sup> ao final das campanhas de César, abrangia uma área desde o norte da Aquitânia, seguindo os Cevennes até o alto Ródano, como limite sul; o norte da França e sudeste da Inglaterra,<sup>405</sup> eram limite norte e oeste; e a Hungria era limite leste. Na Alemanha, a linha dos *oppida* não ultrapassa as regiões da Turíngia, Hessen e Vestefália. Ao norte desse limite, costuma-se considerar a região dos germanos.

Por uma questão de generalização, é comum dar o nome de *oppida* às cidadelas do litoral sul da Gália: sul da Provença e do Languedoc, possuidores, no entanto, de um traçado diferente dos situados mais ao norte, a partir do maciço dos Cevenas. A proximidade e o contato com as colônias gregas do litoral, particularmente com a colônia focéia de Massalia, permitiram aos celtas dessas regiões se apropriarem de métodos de construção mediterrâneos. Cunliffe<sup>406</sup> aponta a principal característica dessas fortalezas na não utilização da madeira na construção das muralhas, além de seguir o modelo do traçado defensivo grego; o *layout* interno das ruas se inspirava naquele das cidades gregas da região. Nisso residiria a principal diferença para com os *oppida* propriamente ditos do interior gaulês. Dois exemplos: o *oppidum* de Entremont (Bouches-du-Rhône, Provença), capital da tribo celto-lígure dos salúvios, e o *oppidum* de Nages (Gard, Languedoc) dos volcas arecomícios.

Outra explicação, que não exclui a influência grega, reside no ambiente, no fato de o clima e vegetação do litoral sul da França ser do tipo temperado mediterrâneo, enquanto na maior parte do mundo celta (à exceção da Península Ibérica e centro da Itália), o clima e a vegetação serem do tipo temperado oceânico ou temperado continental. Olivier Buschsenschutz<sup>407</sup> defende a idéia de a pedra ser mais adequada ao clima mais quente e a uma maior freqüência de tempestades nessa região, que tornariam a madeira mais rapidamente degradável. Vale ressaltar que esses *oppida* não se enquadram nos *murus gallicus* de César.

<sup>403</sup> Tipo belga ou da Picardia porque era mais utilizado nessa região.

<sup>404</sup> FICHTL, Stephan. *La ville celtique*. *Op. cit.* p. 20-23. Os recentes avanços da pesquisa arqueológica já registram 174 *oppida* espalhados pela Europa temperada, muitos deles ainda não escavados.

<sup>405</sup> Sobre os *oppida* do sudeste da Britânia ver HASELGROVE, Colin. The character of *oppida* in Iron Age Britain. In: *Le processus de urbanization de l'âge du Fer*. *Op. cit.* 105-110.

<sup>406</sup> CUNLIFFE. *The Ancient Celts*. *Op. cit.* p. 213-214.

<sup>407</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. The Celts in France. In: GREEN, Miranda (org.). *The Celtic World*. *Op. cit.* p. 573.

Dominique Garcia,<sup>408</sup> em pesquisas mais recentes, aponta para a colônia focéia de Massalia como inspiradora da urbanização da Céltica Mediterrânea, mas, com assento de uma originalidade celta. A autora refuta a nomeação dos *oppida* dessa região como “cidades galogregas” e defende não se tratar de empréstimos diretos das formas de habitação gregas ou etruscas. Contudo, reconhece em Massalia a inspiração para a urbanização da região.

### 2.3.6. O comércio com o Mundo Mediterrâneo

O período dos *oppida* se caracteriza por um forte incremento do comércio com Roma. Vários autores clássicos atestam a presença e até mesmo a instalação de comerciantes romanos na Gália. Cícero<sup>409</sup> informa que a Gália estava repleta de comerciantes romanos, e todas as transações passavam por suas mãos. Esse relato provém de sua defesa do governador da Narbonense, Marco Fonteio; é datado da década de sessenta a.C. e pode referir a situação da Província. César<sup>410</sup> refere-se a comerciantes romanos fixados na capital dos carnutos, *Cenabum* (Orléans), e que alguns *oppida* dos éduos, como *Cavillonum* (Chalon-sur-Saône) e *Noviodunum*, eram pontos de comércio para os romanos. Muitas vezes, quando os gauleses se rebelavam, os comerciantes eram massacrados e seus pertences pilhados.

As informações de Diodoro sobre o comércio de escravos podem refletir uma realidade. A partir do século II a.C., o comércio de ânforas aumenta de forma bastante considerável, surgindo as do tipo Dressel.<sup>411</sup> O vinho transportado nessas ânforas era proveniente da costa tirrênica, principalmente da Campânia. Numa estimativa de grandeza, a circulação dessas ânforas poderia ser entre 500.000 e 600.000 por ano.<sup>412</sup>

Segundo Cunliffe<sup>413</sup>, grandes quantidades dessas ânforas foram encontradas em *Tolosa* (Toulouse), principal aglomeração dos Volcas Tectósagos, e podem indicar que esse sítio funcionava como o principal *emporium* no oeste da Narbonense, mesmo antes das conquistas de César. Tolosa ficava situada no médio Garona e dominava o fluxo de mercadorias nesse rio. Outro entreposto comercial era Viena (Vienne, Isère), *oppidum* e capital dos alóbroges, situada na margem esquerda do Ródano. Dessa forma, as principais rotas fluviais da

<sup>408</sup> GARCIA, Dominique. *La Celtique méditerranéenne. Op. cit.* p. 53-103, 121-136. A autora questiona o “heleno-centrismo” nas análises acerca da “Gália mediterrânica”. A autora reconhece para essa região uma evolução das sociedades da Idade do Bronze.

<sup>409</sup> CÍCERO. *Defesa de M. Fonteio. Op. cit.* 33.

<sup>410</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 3; 42; 55.

<sup>411</sup> Ânforas do tipo Dressel I (IA, IB, IC). Tal nome é devido a Henrich Dressel, arqueólogo alemão que primeiro sistematizou o estudo desses objetos. As ânforas IB, comuns no século I a.C., tinham capacidade para 25 l de vinho e mediam 1,10 m de altura. Eram provenientes da costa tirrênica (Etrúria, Lácio e Campânia).

<sup>412</sup> GOUDINEAU, Christian. *César et la Gaule*. Paris: Ed. Errance, 2000, p. 74.

<sup>413</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans and Barbarians. Op. cit.* p. 83.

Narbonense, o Ródano e o Garona, possuíam seus entrepostos comerciais; com a conquista do sudeste da Gália, os comerciantes romanos passaram a agir com mais liberdade. Já na Gália livre, Cavillonum era um entreposto comercial dos éduos. Além do Garona e do Ródano, o Loire, o Sena e o Reno permitiam o acesso ao interior da Gália e à Germânia.

O relato de Diodoro pode ser quantificado. No mínimo, 15 mil escravos por ano saíam da Gália. O comércio de escravos devia corresponder a 1/10 a 1/3 do total de mercadorias que entravam na Itália.<sup>414</sup> O vinho era trocado principalmente por escravos e matéria-prima (inclusive da Britânia). O pagamento pelo vinho italiano eram os produtos visados pelos comerciantes italianos, tais como: escravos, peles, possivelmente gado, trigo e metais. Já o comércio com a Britânia se dava principalmente entre esta e o noroeste da Gália (Armórica e Bélgica).<sup>415</sup> Possivelmente, os mercadores do continente europeu eram gauleses.

O comércio entre os celtas e Roma tornou-se, a partir da segunda metade do século II a.C., um grande negócio para os mercadores italianos.

O vinho é importado da Campanha e da Etrúria, em ânforas greco-italicas como Dressel 1, em enorme quantidade, cujo destino em primeiro lugar estão as elites e os seus faustosos festins. Paradoxalmente, a conquista da Gália cabeluda por César não foi tão proveitosa para essas importações italianas, uma vez que essas ânforas cessam de ser importadas ao longo dos anos 50 a.C. o vinho italiano passa a ser importado nas ânforas Dressel 2-4, serão substituídas desde o início do período de Augusto (...).<sup>416</sup>

Durante o período dos *oppida* há referências a comerciantes romanos estabelecidos na Gália livre. Por ocasião da rebelião dos carnutos em 52 a.C., que culminaria com a escolha de Vercingetorix como chefe geral da insurreição. César relata a presença não ocasional de comerciantes oriundos de Roma em Cenabum.

Quando o dia chegou, os carnutos, sob o comando de dois homens enfurecidos (ou se você preferir enlouquecidos), Cotuato e Conconetodumno, a um sinal dado, avançam em direção do Cenabum, matam os cidadãos romanos que aí estavam estabelecidos para fazer comércio e tomam os seus pertences. (*negotiandi causa ibi constitirant*) – entre eles Caio Fúfio Cita, um honrado cavaleiro romano, que César havia encarregado do abastecimento de trigo.<sup>417</sup>

<sup>414</sup> *Ibidem*. p. 88.

<sup>415</sup> CUNLIFFE, Barry. Maritime Traffic Between the Continent and Britain. In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts*. *Op. cit.* p. 579-588. O autor destaca o papel do porto de Bretão de Hengistbury Head (Dorset) como o principal posto comercial da Britânia. Os produtos originários da ilha eram metais (ouro, prata e cobre), trigo, escravos, gado, peles etc. ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 5, relata que a Britânia exportava trigo, gado, ouro, prata, ferro, bem como peles, escravos e cães de caça.

<sup>416</sup> FERDIÈRE, Alain. *Les Gaules. II s. av. J.-C. – V s. ap. J.-C.* *Op. cit.* p. 110.

<sup>417</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 3.



Contudo, César não especifica por quanto tempo esses comerciantes estavam estabelecidos no *oppidum* de Cenabum. Eles podiam ficar lá somente durante a coleta de trigo e, para tanto, demoravam alguns dias. Outra referência a comerciantes romanos é dada pelo procônsul acerca do *oppidum* éduo de Noviodunum. De novo, os comerciantes, bem como a guarnição romana encarregada de guardar os reféns que os chefes da Gália haviam expedido para César, são massacrados pelos celtas liderados pelo éduo Litavico. Possivelmente, esses comerciantes não estavam estabelecidos antes da intervenção de César em 58 a.C. Dessa forma, com a chegada das legiões cesarianas, os negociadores teriam mais confiança para o comércio e para passar mais tempo nos *oppida*, uma vez que contavam com a proximidade das legiões. Cunliffe<sup>418</sup> afirma que a emergência dos *oppida* constituíram um fenômeno original dos celtas, mas que a intensificação do comércio com Roma deve ter acelerado o processo de surgimento dessas aglomerações em suas fases finais. (Ver anexos, fig 3, p. 294: Representação da distribuição das ânforas Dressel 1 durante o período anterior à conquista de César)

## **2.4. O papel dos *oppida* na formação dos Estados celtas**

### **2.4.1. Centralização, estratificação de poder e territórios definidos**

Os *oppida* isoladamente não formaram um Estado, mas constituíram o centro nervoso de um complexo que, entre alguns povos do centro-leste da Gália, pode ser chamado de Estado. Esta região era justamente aquela que estava aberta à maior influência de Roma, tanto pela contigüidade com a Província Narbonense como pelos contatos com o comércio romano. No centro-leste da Gália encontramos entre alguns *oppida* os que claramente possuíam a condição central de um território. Enquanto no período de La Tène média,<sup>419</sup> a paisagem no centro-leste da Gália se caracterizava por aldeias nas terras baixas, no período seguinte, La Tène final, surgem aglomerações em locais elevados, os *oppida*. Estes ocupam um lugar central no território da tribo. A partir de La Tène final, esses sítios fortificados são preparados para receber uma população bem maior que as “aldeias” do período anterior. Para Buschsenschutz, tratava-se de um ato de fundação de uma nova cidade. O autor destaca quatro atributos que caracterizam os *oppida* como centros:

<sup>418</sup> CUNLIFFE, Barry. The Impact of Rome on Barbarian Society, 140 BC-AD 300. In: \_\_\_\_\_. *The Oxford Illustrated History of Prehistoric Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 421.

<sup>419</sup> Ver COLLIS, John. States without centers? The middle La Tène period in temperate Europe. *Op. cit.* p. 75. Em linhas gerais La Tène Média se caracterizou por estabelecimentos dispersos.

1) Fortificações contínuas com a presença de portões monumentais. Dessa forma, ocorre uma separação bem definida entre a aglomeração e a paisagem circundante. Além disso, a população que vivia no interior do *oppidum* era regulada por leis. 2) Área habitada muito maior do que nos períodos anteriores, com o objetivo de abrigar um número muito maior de habitantes fixos. 3) Muitos *oppida* foram construídos em locais elevados, fora dos eixos de circulação, como grandes rios. Em La Tène média, as aldeias ficavam em locais mais estratégicos. Tais práticas devem estar relacionadas com concepções religiosas que legitimavam a localizações e funções desses novos sítios. 4) As diversas atividades concentradas nos *oppida*, manufatura de armas, cerâmica, etc., o plano dos santuários, o traçado de ruas, demonstrados pelas escavações arqueológicas, corrobora a função de local central.<sup>420</sup>

Collis<sup>421</sup> também confirma a idéia dos *oppida* serem mais aptos a abrigar uma população maior do que em La Tène média. Quanto à construção em locais elevados, pode-se ver nisso uma volta a antigas tradições<sup>422</sup> da construção de fortalezas em elevações<sup>423</sup> oriundas talvez da Idade do Bronze.

Vale ressaltar que cada povo podia possuir vários *oppida*. De acordo com César,<sup>424</sup> os helvécios, por ocasião da sua migração, teriam incendiado doze *oppida*; Vercingetorix incendiou mais de vinte *oppida* dos bituriges. Contudo, um deles detinha uma função central.<sup>425</sup> No *oppidum* central se concentrava a classe dirigente.<sup>426</sup> Uma das razões do sucesso de César deve-se ao fato dos *oppida* serem um ponto de referência para a ação das legiões. Ao contrário da situação dos germanos à época em que não construíam *oppida*, os povos celtas mais fortes da Gália centralizaram o seu poder. A guerra das Gálias demonstra que conquistando o *oppidum* central como Avaricum, a “capital”, todo o território do povo sucumbia.

O surgimento dos *oppida* acompanhou uma maior estratificação da sociedade céltica na Gália. A partir do século II a.C., os objetos encontrados nas sepulturas em torno dos *oppida* indicam uma desigual distribuição de riquezas. Para Patrice Brun, “A evidente hierarquia dos sítios fortificados também expressa marcada estratificação social”.<sup>427</sup> Para ele, as evidências arqueológicas não contradizem as fontes clássicas que dividem a sociedade céltica em três categorias sociais: druidas, aristocracia guerreira e o resto da sociedade. As

<sup>420</sup> BUSCHSENSCHUTZ, Olivier. The significance of major settlements in European Iron Age society. In: *Celtic chiefdom, Celtic state. Op. cit.* p. 61.

<sup>421</sup> COLLIS, John. *The First Towns*. In: *Celtic World. Op. cit.* p. 164.

<sup>422</sup> Os celtas consideravam os morros sagrados, por serem a morada dos deuses e por abrigarem as fontes dos rios. Essas fontes eram um meio de acesso ao Outro Mundo.

<sup>423</sup> BUCHSENSCHUTZ. *The Celts in France. The Celtic World. Op. cit.* p. 577.

<sup>424</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 5; VII, 15.

<sup>425</sup> COLLIS, John. *The First Towns. Op. cit.* p. 167.

<sup>426</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4, 1. Afirma que os mais nobres entre os alóbroges viviam no *oppidum* de Viena (Vienne), que era a capital desse povo.

<sup>427</sup> BRUN, Patrice. From chiefdom to state organization in Celtic Europe. In: *Celtic chiefdom, Celtic state. Op. cit.* p. 18.

fontes também fornecem dados de que, pelo menos entre as classes altas, a filiação era patrilinear e a residência patrilocal.<sup>428</sup> Os casamentos arranjados por Dumnorix atestam esses indícios.<sup>429</sup> A existência de escravos mantidos pelos celtas<sup>430</sup> pode ter sido em grande parte fruto da demanda de mão-de-obra por parte do Mundo Mediterrâneo, era indício disso a descoberta de grilhões no Kent, sudeste da Britânia.<sup>431</sup>

Para Brun, a estratificação social não seria apenas vertical, mas horizontal.

A diferenciação social não era somente vertical. A especialização da economia tornou-se fortemente acentuada, particularmente nas cidades (*oppida*). Muito mais indivíduos passaram a praticar o artesanato e o comércio em tempo integral. Mas, é claro, a grande maioria permaneceu como camponeses que produziam os excedentes necessários para abastecer os moradores das cidades.<sup>432</sup>

O aparecimento de artesãos em tempo integral fornece uma nova visão da sociedade céltica dos séculos II e I a.C. A descoberta de oficinas nos principais *oppida* corrobora a idéia de uma sociedade mais organizada.

O comércio com Roma, intensificado no período dos *oppida*, originaria uma classe de comerciantes. César diz que o principal deus dos celtas protegeria quem se entregasse ao comércio, porém não dá qualquer informação sobre esse grupo, coloca-os no terceiro gênero de classe, destituídos de influência, são a plebe. No entanto, algumas pistas são fornecidas. Dumnorix, por exemplo, detinha um grande controle sobre os tributos e alfândega dos éduos. Jean-Louis Brunaux<sup>433</sup> classifica-o de “comerciante indígena” e afirma que o surgimento da classe comerciante teria criado novas formas de poder concorrentes com os valores guerreiros. Para esse autor,<sup>434</sup> a classe comerciante, que teria em Dumnorix um notável representante, escaparia ao modelo do guerreiro celta destemido, cunhado pelos autores clássicos. De fato, Dumnorix detinha um grande poder entre os celtas e particularmente no seio do seu povo, os éduos. Seu controle do comércio permitiu manter, provavelmente a seu próprio soldo, uma espécie de guarda pessoal.<sup>435</sup>

Tal colocação parece ser extremada. O relato de César deixa claro um Dumnorix bastante destemido, a ponto de o cônsul ter que mandar matá-lo,<sup>436</sup> por conta de sua ousadia

<sup>428</sup> A esposa teria que morar com o marido.

<sup>429</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 18. O nobre éduo Dumnorix casou-se com a filha de um nobre helvécio, sua mãe com um nobre dos bituriges e sua irmã materna e outros parentes com nobres de outros povos da Gália.

<sup>430</sup> *Ibidem.* VI, 13; DIODORO. *Op. cit.* V, 26.

<sup>431</sup> ALLEN, Stefan. *The Celtic Warrior. Op. cit.* p. 63.

<sup>432</sup> BRUN. Patrice. *Op. cit.* p. 19.

<sup>433</sup> BRUNAUX. Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule. Op. cit.* p. 154.

<sup>434</sup> *Ibidem.* p. 157.

<sup>435</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 18.

<sup>436</sup> *Ibidem.* I, 18; V, 7.

contra os romanos. O poder sobre o comércio com Roma de alguns aristocratas celtas corroborou para a ênfase de suas virtudes guerreiras à moda céltica. Dumnorix buscou realçar essas qualidades pela cunhagem de moedas com sua imagem e “contratando” um corpo de cavalaria para si. Contudo, é possível a ambição deste e de outros chefes em controlar o fluxo de mercadorias ter acirrado os conflitos internos da sociedade céltica. Em todo caso, atribuições de âmbito comercial não são incompatíveis com virtudes de caráter guerreiro. Além disso, o vinho era canalizado para fins ritualísticos que realçavam o prestígio dos grandes chefes.

A classe dirigente fixada nos *oppida*, em particular nos “*oppida-capitais*”, detinha o controle sobre um território bem definido. Os relatos de César atestam esse fato, pois durante o cerco de Gergóvia, o procônsul precisou se reunir com Convictolitavi, *vergobreto* dos éduos. Este, porém, não podia deixar o território dos éduos, caso contrário, perderia o seu direito ao cargo. Por isso, César<sup>437</sup> teve que encontrá-lo no *oppidum* de Decetia (Decize, Nièvre) situado na margem direita do Loire, na fronteira entre os éduos e os bituriges. Esse fato revela o território dos éduos bem definido e o interdito do *vergobreto* ultrapassar as fronteiras define um caráter religioso a este mesmo território. Os reis da Irlanda pré-cristã também estavam submetidos a esse mesmo tabu.<sup>438</sup>

#### 2.4.2. Cunhagem de moedas: comércio e poder

As primeiras emissões de moedas na Gália remontam ao início do século III a.C.<sup>439</sup> São atribuídas aos arvernos e sua difusão atinge o sul da Gália, articulando-se com a demanda de mercenários pelo mundo mediterrâneo. Para a Céltica, foram utilizados como modelos os estáteres de ouro de Filipe II da Macedônia; para a Bélgica, foram os estáteres de ouro de Tarento (Calábria). Mais tarde os éduos, sequanos e lingones criaram o que os arqueólogos chamam de Zona do denário gaulês. Caracterizava-se por uma série de emissões inspiradas nos denários e quinários romanos que circulavam no Vale do Ródano e que também serviam de inspiração para os povos celtas dessa região. A relevância dessa zona monetária se deve ao fato de os povos celtas poderem criar suas próprias zonas de circulação monetária:

A “zona do denário gaulês” é a primeira tentativa de unificação de emissão monetária de três *civitates*, *a priori* concorrentes, com o fim de alinhamento com os numerários das regiões mediterrâneas (...). Desde o fim do século II a.C., os éduos, sequanos e lingones emitiram

<sup>437</sup> *Ibidem.* VII, 33.

<sup>438</sup> GUYONVARCH & LE ROUX. *La société celtique. Op. cit.* p. 167.

<sup>439</sup> KELLNER, Hans-Jorg. Coinage. In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts. Op. cit.* p. 476. O autor faz uma apresentação da história da cunhagem de moedas pelos celtas em todos os períodos e regiões européias.

moedas de prata pesando entre 1,8g e 2,5g. Esta moeda podia, assim, entrar no sistema monetário massaliota, cujo dracma leve pesava teoricamente 2,60g, mas podia descer até 1,70g, dentro do sistema romano, cujos quinários tinham um peso médio de 1,95g. Os primeiros denários gauleses parecem se alinhar ao numerário massaliota, com a afirmação da influência de Roma sobre o comércio no Vale do Ródano, o denário tendeu a se alinhar mais e mais com o denário romano.<sup>440</sup>

A Zona do denário gaulês demonstra a apropriação e reutilização de uma idéia mediterrânea para usos internos. Os denários gauleses da primeira metade do século I a.C., eram inspirados em moedas romanas com a efígie de Roma divinizada no anverso e um cavaleiro no reverso.<sup>441</sup> A emissão de moedas na Gália do período dos *oppida* se caracteriza por emissões locais por obra de um povo ou grupo de povos. Contudo, nem sempre é possível associar um tipo de moeda a uma *civitas*. Assim, Katherine Gruel<sup>442</sup> aponta quatro tipos de emissão de moedas para a Gália: 1) emissão em um só ponto, de circulação limitada. O centro emissor pode ser um *pagus*, santuário ou povo. Como exemplo as emissões de alguns povos armoricanos: cenomanos, redones e osiminos. 2) Emissão em um único ponto, de circulação descentrada. O centro emissor pode estar ligado a uma grande via de comunicação. Como exemplo as emissões dos vênnetos, ligadas ao comércio fluvial e marítimo. 3) Emissão em vários pontos, de circulação convergente sobre o mesmo ponto. O centro emissor: *oppidum*, mercado, santuário de peregrinação ou praça forte militar. Emissões de grupos de povos: treveros, mediomatricos, leuques (potins do javali); *oppidum* éduo de Bibracte<sup>443</sup>. 4) Emissão que engloba vários pontos emissores, a circulação se espalha entre os povos emissores. Trata-se das federações econômico-monetárias. Como exemplo a Zona do denário gaulês que engloba éduos, sequanos e lingones.

Muitas moedas mostram cenas da mitologia céltica, cujos temas, muitas vezes, escapam à nossa compreensão. Outras apresentam os símbolos de poder identificadores de nobres celtas. Um caso emblemático é retratado em uma moeda de prata<sup>444</sup> dos éduos, datada, possivelmente, de meados do século I a.C. Nesse exemplar, está inscrito em caracteres latinos o nome celta de Dumnorix, personagem citado por César, e está cercado por atributos de poder típicos dos celtas: grande espada de ferro, trombeta de guerra com cabeça de javali

<sup>440</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois*. Op. cit. p. 145.

<sup>441</sup> Ver DUVAL, Paul-Marie. *Monnaies gauloises et mythes celtiques*. Paris: Hermann Ed., 1987, p.1-12. O autor destaca o fato das moedas celtas serem um veículo de uma mensagem cultural, através de suas imagens de caráter religioso e de propaganda política.

<sup>442</sup> GRUEL, Katherine. *Monnaies et territoires*. In: *Territoires celtiques*. Op. cit. p. 205-212; FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois*. Op. cit. p. 78-84. Esses estudos demonstram a complexidade da emissão de moedas na Gália pré-romana.

<sup>443</sup> Ver GRUEL, Katherine. et POPOVITCH, Laurent. *Les monnaies gauloises et romaines de l'oppidum de Bibracte*. Glux-en-Glenne: centre archéologique Européen, Collection Bibracte n°13, 2007, p. 25-57. Sobre pesquisa atualizada das descobertas monetárias no *oppidum*.

<sup>444</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule*. p. 45; 172.

(*carnix*), insígnia de guerra em forma de javali e uma cabeça decepada que Dumnorix sustenta com a mão esquerda. No anverso, está cunhada uma cabeça humana acompanhada de uma *triskele*<sup>445</sup> e um nome, Dumnocovero. Assim, pode-se depreender que essas moedas serviam também para promoção pessoal dos nobres celtas.

No período dos *oppida*, a cunhagem se espalha entre várias tribos, em particular, a Céltica. Os *oppida* se tornam locais de cunhagem e os principais povos tinham suas próprias moedas. A presença de balanças<sup>446</sup> de ourivesaria nos *oppida* atesta essa função de pólo irradiador de moedas.

### 2.4.3. As múltiplas funções dos *oppida*

Os *oppida* não eram unicamente sítios fortificados para abrigar uma população e a classe dirigente (caso dos *oppida* principais), mas o seu interior gozava de um grande dinamismo. Através da arqueologia é possível redesenhar o traçado interno de muitos *oppida* e trazer à luz as inúmeras funções dessas “cidades”. De acordo com Peter Wells,<sup>447</sup> os *oppida* haviam se tornado centros de exploração de recursos naturais e produção de materiais.

Dentre essas funções temos:

- 1) Artesanato e metalurgia. Vários indícios demonstram de forma inequívoca que as oficinas dos *oppida* fabricavam cerâmica, como indicam os “bairros” especializados em Bibracte. A produção, além do consumo interno, visava à exportação para outros povos celtas. Alguns *oppida* eram centros de produção de uma cerâmica típica. A fabricação de armas, de objetos pessoais, como fíbulas, e de ferramentas de metal são atestadas.<sup>448</sup> Essas oficinas de fabricação de cerâmica e metalurgia ficavam muitas vezes ao longo das vias principais e próximas das portas. Para Fichtl,<sup>449</sup> isso facilitaria o escoamento dos produtos.
- 2) Moedas. Como demonstrado, sua cunhagem também é atestada em alguns *oppida*. Em vários deles, a descoberta de moedas de diferentes povos da Gália evidencia a sua circulação. Dessa forma, em Bibracte, foram encontradas moedas dos “quatro cantos” da Gália, desde aquelas fabricadas pelos alóbroges (Narbonense) até as dos ambianos (Bélgica). Isso indica que os *oppida* também se firmaram como centros produtores e distribuidores de moedas. A partir de 80 a.C., alguns povos do leste da Gália como éduos, língones e sequanos criaram uma espécie de federação monetária denominada pelos numismatas de “zona do denário

<sup>445</sup> *Triskele* é um motivo giratório com três braços curvilíneos equidistantes de origem indo-européia e recorrente na arte de La Tène.

<sup>446</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et Dictionnaire. Op. cit.* p. 736.

<sup>447</sup> WELLS, Peter S. Resources and Industry. In: *The Celtic World. Op. cit.* p. 225.

<sup>448</sup> FICHTL. *Op. cit.* p. 91-103.

<sup>449</sup> *Ibidem.* p. 141.

gaulês”. Assim, a partir de um padrão comum, esses povos puderam negociar com mais vantagens que outros povos com Massília e Roma.

3) Trocas com o campo circundante. Os *oppida* mantiveram um intenso sistema de trocas com o campo circundante. O *oppidum* recebia das “fazendas” trigo, ferro, animais e enviava ânforas com vinho mediterrâneo e fíbulas de produção local.

4) Importações. As originárias do mundo mediterrâneo são de natureza diversa: vasilhas de bronze de vários tipos provenientes da Itália central, cerâmica campaniana, ânforas etc.

Observamos que, além de centros defensivos, os *oppida* adquiriram uma “vocação” comercial bastante marcada. A existência de “bairros especializados” sugere uma produção contínua visando a um mercado interno e externo (Roma). Definitivamente, a formação de Estado em algumas regiões da Gália teve nessa diversificação um dos seus motores.

O surgimento dos *oppida* marca um rompimento com o período anterior de La Tène média, marcado por aglomerações como aldeias ou povoados:

É provavelmente a repartição espacial das atividades, mais do que sua natureza que diferencia os *oppida* das aldeias. Parece, com efeito, que uma especialização em bairros aparece nos *oppida*, com uma zona reservada ao culto e um lugar para manifestações coletivas, bairros de artesãos concentrados ao longo das ruas e próximo das portas, residências mais tradicionais, ou seja, com as características próximas das fazendas, e as mais ricas à parte dos eixos de circulação.<sup>450</sup>

A especialização dos *oppida* demarcados em “bairros” de artesãos e em “bairros” da elite se impõe como uma das características mais relevantes dos *oppida*, diferencia de forma marcante La Tène média (250–130 a.C.) de La Tène final (130–30 a.C.). Certamente, o evento da Civilização dos *oppida* foi o período de maior complexidade da Europa celta.<sup>451</sup>

#### 2.4.4. Centros político-religiosos

Após a vitória de Vercingetorix, em Gergóvia, os éduos convocaram uma assembléia de todos os povos em Bibracte, em 52 a.C:

(...) Eles (os éduos) pediram a Vercingetorix que fosse ter com eles para discutir os meios de sustentar a guerra. Tendo ele aceitado, os éduos tentariam tomar para si o comando supremo, mas como uma disputa se formou, convocaram uma assembléia geral de toda a Gália, em Bibracte. E para lá acorreu gente de toda parte.<sup>452</sup>

<sup>450</sup> AUDOUZE, Patrice. et BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Villes, villages et campagnes de l'Europe celtique*. *Op. cit.* p. 311.

<sup>451</sup> DUVAL, Paul-Marie. Celtic Society in the First Century B.C. In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts*. *Op. cit.* p. 509.

<sup>452</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 63.

Essas assembleias realizadas nos *oppida* determinam não apenas um caráter político, mas, certamente, um caráter religioso por meio de juramentos e alianças firmadas entre os chefes. Ficht<sup>453</sup> afirma que política e religião são duas noções indissociáveis, quando se trata das assembleias realizadas pelos celtas. Os *oppida* ofereciam esses espaços para a realização de reuniões para assuntos internos e externos. Segundo Ficht, os dados arqueológicos revelam,

Os traços arqueológicos das funções políticas dos *oppida* não são difíceis de se perceber; portanto muitos sítios apresentam estruturas que podem ocupar essa função. Percebe-se que essas construções são integradas em assembleias de caráter religioso. É impossível dissociar essas duas categorias. Muitos sítios, já descritos, revelam uma organização que corresponde a essa dupla função: cercado de Titelberg, a Terrasse do Mont Beuvray (Bibracte), a zona pavimentada de Manching (...).<sup>454</sup>

Essas grandes assembleias davam aos *oppida* um caráter agregador dentro do contexto do Estado. No caso de Bibracte, esse caráter era incontestável para toda a Gália. Para Buchsenschutz,<sup>455</sup> os *oppida* desempenhavam funções de caráter religioso ou simbólico. Assim, o papel proeminente dos *oppida* na formação de alguns Estados na Gália se deve, sobretudo, ao fato de essas aglomerações representarem uma forte tradição religiosa reconhecida pelos celtas. O fato de se situarem, em geral, em locais elevados, atesta uma tradição simbólica. Além disso, a preferência pela construção dessas cidadelas em locais elevados caracteriza originalidade dos *oppida* celtas, como aponta Buchsenschutz:

Em uma região que continua fundamentalmente agrícola, os *oppida* constituem um fenômeno de urbanização original caracterizado pelo retorno sobre os sítios de altitude, a ocupação de superfícies gigantescas, a construção de um monumento particular, o *murus gallicus*. Estes elementos em certos casos até o fim do século I a.C.<sup>456</sup>

O autor chama a atenção para a escolha do local de fundação dos *oppida*, correspondente a mais uma tradição religiosa que a interesses de comércio ou de comunicação.<sup>457</sup> Os *oppida* nem sempre estavam situados em locais próximos às vias de comunicação. As muralhas teriam uma função simbólica de prestígio. Certamente, o *oppida* “capital” se destacaria, não apenas pela superfície como pelas muralhas imponentes.

Locais com caráter cultural têm sido encontrados em muitos *oppida* no domínio celta. É muito possível, como na Grécia e na Itália, a estruturação de espaços sagrados integrados ao

<sup>453</sup> FITCHTL, Stephan. *La ville celtique*. Op. cit. p. 145.

<sup>454</sup> *Ibidem*. p. 145.

<sup>455</sup> BUCHSENSCHUTZ. In: *The Celtic World*. Op. cit. p. 570.

<sup>456</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Les oppida celtique, um phénomène original d'urbanisation*. In: *Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer*. Op. cit. p. 63.

<sup>457</sup> *Ibidem*. p. 62.



fenômeno da urbanização.<sup>458</sup> O surgimento dos *oppida* pode ter sido precedido pela instauração de um lugar de culto. Os *oppida* apresentam espaços bem provavelmente utilizados para festins e sacrifícios. Muitos desses espaços podem ter sido utilizados para assembléias de cunho político ou religioso. César cita, em inúmeros momentos da Guerra das Gália, reuniões nos *oppida* com caráter de convocação guerreira, mas detentores de uma dimensão sagrada para o ato político que era a assembléia.<sup>459</sup> Esses locais com estatuto religioso tinham, geralmente, sua estrutura marcada por um fosso circundante, uma paliçada, demarcando um limite simbólico. Contudo, é difícil garantir que os recintos cultuais precederam a existência do *oppida*. Todavia, não se sustenta que os *oppida* foram fundados somente por razões econômicas.

Assim, estamos com o direito de supor que outros argumentos estão na base do nascimento dessas cidades. Existem sítios – como o Monte Beuvray, entre outros – onde considerações de ordem econômica dificilmente explicam o desenvolvimento de um habitat central. Seria possível nesses sítios não conceber um santuário preexistente ao estabelecimento do habitat?<sup>460</sup>

Mas, com certeza, a necessidade econômica não foi a única razão de estabelecimento dos *oppida*. O autor ressalta um caráter simbólico ou ostentatório da fortificação fazer parte da infraestrutura dos dessas cidadelas. (Ver anexos, figura 4, p. 295: Reconstituição da principal entrada do *oppidum* de Bibracte)

## 2.5. Um estudo de caso – a formação do Estado éduo

### 2.5.1. Breve história dos éduos<sup>461</sup> – o *oppidum* de Bibracte

A escolha dos éduos como exemplo se deve ao fato de esse povo celta ser o mais bem conhecido pela pesquisa arqueológica e através dos textos clássicos. Bibracte (Mont-Beuvray) juntamente com Parrodunum (Manching, Alemanha) são os *oppida* cuja pesquisa arqueológica encontra-se avançada. Em Bibracte, César, entre o outono e o inverno de 52–51 a.C., escreveu o *De Bello Gallico*. Certamente, as informações acerca dos costumes políticos e religiosos dos celtas procedem particularmente das observações desse povo.

<sup>458</sup> FICHTL, Stephan *et al.* Le role des sanctuaries dans le processus d'urbanisation. In: *Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer. Op. cit.* p. 179.

<sup>459</sup> *Ibidem.* p. 180-181.

<sup>460</sup> *Ibidem.* p. 185.

<sup>461</sup> DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise. Op. cit.* p. 31. O etnônimo éduos relaciona-se com o antigo irlandês *aed* “fogo”. Logo, éduos ou *aedui* significaria literalmente “os ardentes”. Trata-se sem dúvida a uma alusão ao furor guerreiro.

Durante a conquista da Narbonense, entre 125–121 a.C., os éduos já tinham um tratado com os romanos de proteção e benefícios comerciais.<sup>462</sup> Na década de 60 a.C., esse povo sustentou uma guerra contra os seus grandes inimigos, os arvernos. Estes estavam aliados aos sequanos que haviam contratado mercenários germânicos. Em 61 ou 60 a.C., os éduos são derrotados em Admagetobriga.<sup>463</sup> Às vésperas das campanhas de César, a pressão da confederação germânica dos suevos liderados por Ariovisto,<sup>464</sup> se faz sentir no leste da Gália, a ponto do druida éduo Diviciaco dirigir-se a Roma para pedir auxílio. César<sup>465</sup> nos informa, o druida nada consegue de seus aliados romanos. Nesse encontro, talvez no ano de 60 a.C., ele foi recebido por Cícero, que relata sua condição de druida. Com a intromissão dos germanos, os éduos haviam perdido parte dos seus povos clientes, bandeados para o lado dos sequanos. Com a chegada de César, esses clientes<sup>466</sup> retornam para a liderança dos primeiros. Gratos por César lhes haver restituído o antigo prestígio, os éduos tornam-se os seus grandes aliados nas campanhas da conquista através da liderança do druida Diviciaco. Mesmo com a oposição do irmão de Diviciaco, Dumnorix, os éduos se mantêm ao lado de César até a vitória de Vercingetórix, em Gergóvia. Após esse episódio, passam para o lado dos insurretos até o triunfo romano em Alésia. Em 51 a.C., poucos éduos ainda estavam em armas contra Roma, Suro, que se refugia entre os treveros, é o último éduo a tentar se sublevar.<sup>467</sup>

Os éduos ocupavam o território hoje correspondente a uma parte da região francesa da Borgonha: departamentos de Saône-et-Loire e Nièvre. Seu território tinha como limites: ao sul, no maciço central, o monte Beaujolais e o planalto do Roannais (fronteira com os arvernos); ao norte, planalto de Auxerrois e da Côte-d'Or (fronteira com sênones, língones e mandúbios); ao oeste, o Loire (fronteira com os bituriges e carnutos); ao leste, o Saône (fronteira com os sequanos).<sup>468</sup>

Dessa maneira, dominavam o acesso à bacia parisiense ao oeste e do Saône ao leste. Como visto, seus *oppida* conhecidos eram Bibracte (a capital), Cavillonum (Chalon-sur-Saône), Matisco (Mâcon), Decétia (Décize) e Noviodunum (desconhecido).

Bibracte (atualmente Mont-Beuvray) era o principal *oppidum* e centro administrativo dos éduos. Situado num platô ao sul do maciço do Morvan. Era circundado por duas

<sup>462</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians: Spheres of Interaction*. *Op. cit.* p. 94.

<sup>463</sup> Local desconhecido, talvez nas planícies da Alsácia, em Sélestat.

<sup>464</sup> Ver TODD, Malcolm. *The Early Germans*. Oxford: Blackwell, (1992), 2004, p. 2-3. César tenta enfatizar que o Reno seria a fronteira natural entre os celtas e os germanos.

<sup>465</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 12.

<sup>466</sup> Dentre os povos clientes dos éduos: ambarros, branovices, mandúbios, segusiavos e eventualmente bituriges.

<sup>467</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VIII, 45.

<sup>468</sup> GRUEL, Katherine e VITALI, Daniele (org.) *L'oppidum de Bibracte: Un bilan de onze années de recherche (1984-1995)*. In: *Gallia* n° 55, 1998, Paris: CNRS ED., 1999, p. 2.

muralhas, *murus gallicus*, em uma área total de 200 há; 135 ha compreendiam a parte interna à segunda muralha. Possuía, no sentido Sudoeste–Nordeste, quase 2 km e, no sentido Oeste–Leste, quase 1,75 km. Sua altitude variava de 650 (na muralha exterior) a 821 metros. A muralha interna se estendia por cerca de cinco quilômetros. A parte não murada era protegida pelas encostas do maciço. O sítio foi ocupado desde o neolítico<sup>469</sup> e o *oppidum* de Bibracte existiu de aproximadamente 130 a.C. até 25 d.C. (principado de Tibério). Porém, em 12 a.C., foi parcialmente despovoado em favor de Augustodunum<sup>470</sup> (Autum) uma cidade construída com um traçado romanizado, situada 28 km a leste, na planície.

Os primeiros empréstimos de técnicas de construção tidas como mediterrâneas surgem somente após a conquista, ou seja, na segunda metade do século I a.C.,<sup>471</sup> notadamente a partir do principado de Augusto. Nesta fase tardia do *oppidum*, a partir de 30 a.C., foi possível observar-se casas claramente romanizadas, inclusive com a presença de um átrio, peristilo e jardim. Dois portões de acesso são reconhecidos: um a sudoeste e outro a nordeste (Porte du Rebout). As dimensões máximas da entrada são estimadas em 21 metros. Essas dimensões dão a Porte du Rebout um caráter monumental.<sup>472</sup> Na parte Sudeste, uma das mais altas, encontram-se os restos de uma construção, a La Terrasse, geralmente reconhecida como o principal santuário do *oppidum*. Esta construção (110x92 metros) apresentava um traçado quadrangular (*Viereckschanzen*),<sup>473</sup> típico de muitos santuários célticos.

Na parte nordeste, junto à Porte du Rebout, foram reconhecidos “bairros artesãos”<sup>474</sup> onde se encontram traços de oficinas de cerâmica, de fíbulas, de trabalhos com metais tanto para consumo interno como para comércio. Desde o fim do século III a.C., graças aos mercenariatos e aos contatos com o mundo mediterrâneo passa a existir em partes da Gália uma economia de produção e trocas, segundo Jean-Paul Guillaumet, uma das causas do

<sup>469</sup> *Ibidem*. p. 18.

<sup>470</sup> Augustodunum, como o nome deixa transparecer, a “fortaleza de Augusto”. Viria a se tornar um importante centro de estudos, principalmente de retórica, para a aristocracia gaulesa.

<sup>471</sup> GRUEL, Katherine et VITALI, Daniele. *L’oppidum de Bibracte. Op. cit.* p. 38. Ver PAUNIER, Daniel *et al.* Les premiers habitats ormanisées en Gaule du Centre-Est, un témoignage de l’aristocratie indigène? In: GUICHARD, Vincent *et al.* (org.). *L’aristocratie celte à la fin de l’âge du Fer. Op. cit.* p. 280-283. Os autores atestam que os indícios de romanização ocorrem após a conquista da Gália por César.

<sup>472</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. GUILLAUMET, Jean-Paul *et al.* *Les remparts de Bibracte. Recherches récentes sur la Porte du Rebout et le trace des fortifications.* Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte 3, 1999, p. 257.

<sup>473</sup> *Viereckschanzen* (fortificação quadrangular) é nome alemão de um tipo de santuário contemporâneo dos *oppida* do centro e norte da França e sul da Alemanha. Por falta de objetos e materiais no seu interior, há controvérsias sobre sua função religiosa.

<sup>474</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier; GUILLAUMET, Jean-Paul *et al.* *Les remparts de Bibracte. Op. cit.* p. 257. Em Bibracte, esses bairros de artesãos são encontrados atrás da parte interior da Porta du Rebout, ou seja, próximos das muralhas.

surgimento dos *oppida*. O artesão tinha um papel de destaque na sociedade celta do período dos *oppida*.

O artesão goza de um papel primordial na vida do seu povo. É agora que aparece a diferença entre o artesão de proximidade e o artesão de produção. O primeiro se encontra nas aldeias e produz para a comunidade de onde ele é originário. Ele deve também praticar a agricultura e a criação visando o seu próprio consumo. O segundo, fica nos burgos e nos *oppida*, e já numa economia de mercado. Ele produzia, de acordo com a moda, para uma clientela dispersa sobre uma vasta área. A fabricação em série não é agora segredo para ele e torna-se uma necessidade para uma civilização onde a moeda se desenvolve, desvaloriza e se regula de acordo com a aferição dos centros com os quais ela comercia.<sup>475</sup>

A presença desses bairros especializados reforça a idéia da existência de uma “classe” artesã em tempo integral e de comerciantes profissionais. Assim, Brun afirma que “A diferenciação social (em alguns *oppida*) não era apenas vertical. A especialização econômica estava fortemente acentuada, particularmente nos centros. Muito mais indivíduos praticavam a produção artesanal e o comércio em tempo integral”.<sup>476</sup> A autora não hesita em classificar esses *oppida*, de economia especializada e estratificada, como cidades.<sup>477</sup> Bibracte se adequa perfeitamente a essa definição. Seus comerciantes deviam circular por toda a Gália distribuindo um tipo de cerâmica conhecida como vasos do “tipo besançon”,<sup>478</sup> cuja origem são os ateliês de Bibracte.

A condição de Estado dos éduos não pode ser separada do papel que o *oppidum* de Bibracte teve no processo de estatização desse povo celta. Bibracte se impunha não só como um centro defensivo, mas, sobretudo, como produtor de manufaturados e, mesmo, de carne de porco para um mercado interno e externo. Assim, relata Estrabão: “Desse povo (éduos) provêm as magníficas salchichas salgadas exportadas até mesmo para Roma”.<sup>479</sup> Esse mercado externo se constituía por outros povos celtas e mesmo Roma. As escavações arqueológicas confirmam o importante papel de Bibracte. Segundo Daniele Vitali,

Geralmente definimos *oppidum* como lugar fortificado com funções políticas, religiosas e econômicas. O aspecto político é hoje difícil precisar, mas a grandeza das fortificações e seu papel tanto de ostentação como defensivo confirmam a importância de Bibracte, “*oppidum apud Haeduos maxime auctoritatis*”, segundo César. A existência de vastos conjuntos indica que uma parte da elite eduana aí residia ao menos nos séculos posteriores à conquista. A

<sup>475</sup> GUILLAUMET, Jean-Paul. *L'artisanat chez les Gaulois*. *Op. cit.* p. 13. Entre as atividades artesanais comuns entre os celtas na Gália estavam: o trabalho com madeira, cordas, lã, palha, confecção de caldeirões, fibulas etc.

<sup>476</sup> BRUN, Patrice. From chiefdom to state organization in Celtic Europe. *Op. cit.* p. 19.

<sup>477</sup> *Ibidem*. p. 18.

<sup>478</sup> SEGUIER, Jean-Marc. Commerce et manières de table – à la fin de l'âge du Fer. In: *Dossiers d'Archeologie. Les Celtes en Île-de-France*. Dijon: Ed. Faton, nº 273, maio de 2002, p. 61.

<sup>479</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 3.

presença de muitos santuários ou espaços de reuniões assim deixa presumir. Mas, sobretudo, a arqueologia mostra que o *oppidum* foi o lugar de uma intensa atividade econômica.<sup>480</sup>

As escavações mais recentes em Bibracte reforçam as antigas pesquisas realizadas pelo eminente arqueólogo francês Joseph Déchelette no início do século. As novas descobertas revelam que Bibracte possuía bairros, que nas extremidades do *oppidum* ficavam os bairros dos comerciantes e artesãos, enquanto no centro estavam os bairros dos aristocratas.<sup>481</sup> Os “bairros” artesãos<sup>482</sup> situavam-se mais próximos dos portões já citados, a Sudoeste e Nordeste.

Vários seriam os motivos que levaram os éduos a escolher o planalto do Mont-Beuvray para o seu principal *oppidum*. A proximidade relativa de bacias fluviais importantes (Sena, Saône, Loire) seria um fator estratégico relevante. Outro fator seria a presença de dez nascentes.<sup>483</sup> Além da importância no suprimento hídrico, deve-se ter em conta o apreço dos celtas pelas fontes d’água. As nascentes dos rios ou fontes termais (nascente do Sena, Chamálies) costumavam ser objeto de culto. A grande presença desses cursos d’água poderia ter dado a Bibracte um *status* de local sagrado, endossando sua condição de centro político e religioso dos éduos. Vale destacar a presença da Pâture do Couvent, uma espécie de “bacia” de enormes proporções que armazenaria água provavelmente para fins religiosos. Essa construção é datada da segunda metade do século I a.C.<sup>484</sup>

### 2.5.2. Os éduos: da chefatura ao Estado

Os éduos satisfizeram os requisitos básicos para que se reconhecesse neles um Estado como colocado por Mann.<sup>485</sup>

A centralidade está bem representada no papel do *oppidum* de Bibracte.

A estratificação, nos relatos de César, está bem clara e baseada sobremaneira em seus contatos com os éduos. É muito possível que a divisão entre druidas, *equites* e plebe tenha sido retirada da observação do Estado éduo, de outros estados e, talvez, generalizada para a toda a Gália.

<sup>480</sup> GRUEL et VITALI. *Op. cit.* p. 48.

<sup>481</sup> *Ibidem.* p. 4.

<sup>482</sup> Ver AUDOUZE, Patrice e BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Villes, villages et campagnes em Europe celtique. Op. cit.* 303-307. Nesses “bairros” as casas que funcionariam como ateliês teriam entre 5 e 10 ha.

<sup>483</sup> GRUEL e VITALI. *Op. cit.* p. 26.

<sup>484</sup> *Ibidem.* p. 26-27.

<sup>485</sup> MANN, Michael. *Op. cit.* p. 166.

O território éduo estava bem demarcado, inclusive, como já dito, com caráter religioso no impedimento do *vergobreto* Convictolitavis de deixar o território dos éduos. Este território tinha no rio Saône o limite Leste, e no rio Loire o limite Oeste.<sup>486</sup>

O monopólio legislativo também está bem representado nos relatos de César, mediante os quais temos acesso ao funcionamento do *vergobreto* como substituto do rei e de sua eleição por obra dos druidas.

Não apenas os éduos, mas outros povos do centro e leste da Gália já haviam constituído um Estado. Os arvernos, sequanos, bituriges e helvécios já haviam saído da condição de tribo e mesmo de chefatura. Não é à-toa que esses povos tinham os seus territórios situados “na borda” da Província Narbonense, e, para alguns autores, o centro-leste da Gália já estaria parcialmente integrado ao mundo romano.<sup>487</sup> A grande quantidade de ânforas<sup>488</sup> é estimada em mais de um milhão de exemplares somente em Bibracte. As ânforas são encontradas também nos outros *oppida* éduos como Cabillonum e Matisco, como vemos em textos clássicos. Os éduos mantinham um intenso comércio com Roma e estavam se integrando à demanda romana de escravos e novos mercados de matérias-primas, como metais.<sup>489</sup> O *oppidum* éduo de Cavillonum havia se tornado um ponto de referência para os mercadores romanos, como posto de troca. A demanda de escravos por Roma é assim delineada por Cunliffe.

A economia romana baseada em escravos requeria um confiável e constante fluxo de escravos (...). Nesse contexto, a importação de escravos, adquiridos como mercadoria pelo comércio através da fronteira, tomou particular importância. A fronteira romana com o mundo bárbaro era grande, e as comunidades bárbaras externas estavam dispostas a reajustar seus sistemas sociais para prover a quantidade de cativos quando requeridos.<sup>490</sup>

Dessa maneira, o gosto pela guerra que os autores clássicos apontam como uma característica dos celtas, “loucos pela guerra”,<sup>491</sup> como refere Estrabão, serviria bem aos interesses romanos, na medida em que essas guerras intermináveis alimentavam as necessidades romanas de mão-de-obra. A importância dos éduos para o Estado romano pode

<sup>486</sup> Ver BARRAL, Philippe *et al.* Les territoires de la fin de l'âge du Fer enre Loire e Saône: les éduens et leurs voisins. Problématique et éléments de réponse. In: *Territoires celtiques*. *Op. cit.* p. 275-279. LACROIX, Jacques. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des combats*. Paris: Errance, p. 45-54. Toponímios derivados do vocábulo gaulês *icoranda* podem designar as fronteiras das antigas *civitates* célticas.

<sup>487</sup> BUSCHSENCHUTZ. *The Celts in France*. *Op. cit.* p. 571.

<sup>488</sup> Ver OLMER, Fabienne. Les aristocrates éduens et le commerce. In: GUICHARD, Vincent et PERRIN, Franck (org.). *Op. cit.* p. 290-291. A autora identifica a proveniência das ânforas encontradas em Bibracte principalmente dos ateliês do Lácio, da Campanhia e de Albínia (Etrúria), Fenígllia e Cosa (*Ager Cosanus*).

<sup>489</sup> CUNLIFFE. *The ancient Celts*. *Op. cit.* p. 216.

<sup>490</sup> CUNLIFFE. *Greeks, Romans & Barbarians. Spheres of Interaction*. *Op. cit.* p. 77-78.

<sup>491</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4, 2.

ser compreendida por Roma ter dado àqueles o título de irmãos e consangüíneos<sup>492</sup> (*fratres consanguineosque*). A posição estratégica do território éduo, dominando ao leste a bacia do Saône e ao oeste a bacia do Sena, fazia dos éduos um Estado cuja posição geográfica dentro da Gália era vital no controle de alguns dos principais eixos fluviais da região. Como exemplo, temos o cobre e o estanho, provenientes da Britânia. Caso fosse utilizado o Sena como via de transporte, obrigatoriamente precisariam passar por território éduo ou atravessar o Maciço Central. Esta questão do comércio entre Roma e os éduos não pode ser negligenciada. Assim, pode-se evocar a teoria de Fried,<sup>493</sup> ele postula que uma chefatura, ao manter contato com um Estado bastante estruturado, pode perfeitamente evoluir para um Estado.

Quanto à questão da estratificação, vimos que Kristiansen<sup>494</sup> destaca esse elemento como uma característica básica na evolução das chefaturas rumo a uma formação de Estado. Para o caso dos éduos, a estratificação estaria bem estabelecida, pois este povo há muito, havia abandonado o tradicional esquema tribal (parentesco, sexo e idade). Na definição de Krader,<sup>495</sup> o abandono do esquema tradicional tribal pode indicar o surgimento das associações que se caracterizam pelo rompimento com os laços tribais. Os éduos teriam formado uma forte associação, talvez a mais forte da Gália, e assim, entrado numa estrutura Estatal.

Um fato narrado por César deve ser evocado, pois, após a derrota deste frente a Vercingetorix, em Gergóvia, o cônsul precisou intervir em assuntos internos dos éduos

(...) “A situação era das mais graves; enquanto, de acordo com o antigo costume, somente poderia ser um nomeado um magistrado supremo (*vergobreto*), que exerceria o poder real por um ano, no entanto dois homens estavam exercendo esse cargo, e cada um declarando-se eleito de forma legal. Um era Convictolitavi, jovem rico e de nascimento ilustre; o outro era Coto, originário de uma antiga família, igualmente poderoso pela sua grande influência e pelo grande número de alianças; seu irmão, Valetíaco havia exercido o mesmo cargo no ano precedente. Dessa forma, todo o estado estava em armas.

(...) Ele (César) soube que o irmão (Coto) havia proclamado a eleição, quando as leis proibiam não apenas de ascender à magistratura, mais ainda ser admitido no senado dois membros da mesma família, quando ambos já tivessem exercido o cargo e ambos estivessem vivos. Ele (César) obriga Coto a abrir mão do poder e convida Convictolitavi, que havia sido eleito pelos sacerdotes, de acordo com a tradição, a assumir a vacância da magistratura e suas prerrogativas<sup>496</sup>

---

<sup>492</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 33.

<sup>493</sup> CRONE. *Op. cit.* p. 92-93.

<sup>494</sup> KRISTIANSEN. *Op. cit.* p.18.

<sup>495</sup> KRADER. *Op. cit.* p. 56-57.

<sup>496</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 32-33.

Ora, esse evento deixa claro que os éduos haviam fortalecido suas leis com o evidente intuito de evitar uma mesma linhagem sucessória no cargo que substituía o rei. Cunliffe<sup>497</sup> depreende deste episódio uma forma de evitar dinastias. No entanto, pode-se ir mais longe e ver no interdito do *vergobreto* – o cargo não poder ser ocupado por dois parentes próximos enquanto o antigo ocupante estivesse ainda vivo – uma forma de evitar que um determinado clã se perpetuasse no poder, com a intenção de controlar, entre outras coisas, o próspero comércio de vinho. Esse interdito teria como efeito imediato um rodízio de poder entre as famílias aristocráticas célticas, sob a supervisão dos druidas.

Isso reforça a tese de Krader, a estratificação de um Estado se daria pelos critérios de riqueza, prestígio e poder. Foram justamente conflitos envolvendo esses elementos que “forçaram” os éduos a caminhar em direção ao Estado. As evidências arqueológicas atestam a estratificação, revelando uma divisão de classes em Bibracte. Os indícios da existência de “bairros” de aristocratas e “bairros” de artesãos revelam uma repartição hierarquizada do espaço interior. Tal divisão corrobora um dos atributos citados por Krader como unânimes entre os especialistas, a formação de classes. Dessa forma, podemos dizer com segurança que um fenômeno externo, o comércio com Roma, contribuiu para um fenômeno interno, a estratificação cada vez mais forte do povo éduo. A forte estratificação e a existência de um *oppidum* com um forte prestígio e centralidade bem estabelecida, caso de Bibracte, endossaram mais ainda o caráter de Estado desse povo. Entretanto, a centralização torna-se uma “armadilha”, pois, como afirma Richard Bradley,<sup>498</sup> sociedades mais centralizadas foram mais rapidamente anexadas por Roma. Certamente, esse fato vale para os éduos e para a maioria dos povos celtas da Gália.

Autores como Collis<sup>499</sup> reconhecem, em relação à Gália, que estaríamos lidando com o surgimento de Estados tribais em um grande território. Essa afirmação é apropriada para o éduos e para todo o centro-leste da Gália, contudo, é difícil dizer se poderia ser aplicada a todos os povos gauleses. Brun reflete sobre as proposições de Carneiro.

(...) A emergência do Estado representa apenas mudança quantitativa, ou uma real mutação, uma mudança qualitativa tendo lugar durante a formação da chefatura, como proposto por Carneiro [1970]? Nosso caso de estudo (a Gália) sugere que, no mínimo, no mundo celta, a

<sup>497</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians: Spheres of Interaction*. *Op. cit.* p. 94.

<sup>498</sup> BRADLEY, Richard. The pattern of change in British prehistory. In: EARLE, Timothy (org.) *Chieftoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 61.

<sup>499</sup> COLLIS, John. *Op. cit.* p. 170.



formação do Estado representou uma mudança qualitativa em comparação com o nível da chefatura que o precedeu.<sup>500</sup>

Esta conclusão também é coerente com o processo ocorrido entre os éduos, pois a instituição do *vergobreto*, como foi visto, pôde reforçar a estratificação de poder, além de os vários clãs, possivelmente, revezarem-se no poder. Tratou-se, dessa forma, de uma legítima mudança qualitativa. Na situação anterior, um rei detinha o poder por toda a vida, ainda acontecia em alguns povos na Gália e, ao que parece, no sudeste da Britânia. A princípio, esse processo provavelmente tentou evitar os conflitos entre os diversos grupos pelo controle do comércio com Roma. Contudo, se acreditarmos em César,<sup>501</sup> as disputas internas eram constantes e a Gália estaria dividida por essas contendidas.

Brun<sup>502</sup> também destaca, não apenas a centralização, mas o aparecimento de um aparelho governamental especializado com poderes judiciários, militares e religiosos e em paralelo com uma economia monetária, como mostram as escavações dos *oppida*, contribuíram para a formação de Estados na Gália. A autora não se refere aos druidas diretamente, mas tudo indica sua contribuição para o fortalecimento da estrutura estatal. O exemplo da eleição do *vergobreto* atesta essa influência.

Assim, pode-se afirmar que os Estados celtas representaram os primeiros estados na Europa temperada. Dentre esses, o Estado éduo, inegavelmente, o mais bem sucedido. Durante a fase estatal dos éduos, há uma notável perenidade dos habitats no território.<sup>503</sup>

A romanização só é iniciada efetivamente a partir do período de Augusto. Contudo, isso não descarta a influência dos contatos com Roma, antes da conquista, como um poderoso fator que levou os éduos a se tornarem um Estado. A seguir, a evolução das importações mediterrâneas em Bibracte, segundo Gruel e Vitali.<sup>504</sup> (Ver anexos, figura 5, p. 296: Representação do *oppidum* de Bibracte)

<sup>500</sup> BRUN, Patrice. *Op. cit.* p. 19-20.

<sup>501</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 11-12.

<sup>502</sup> BRUN, Patrice. *Op. cit.* p. 20.

<sup>503</sup> BARRAL, Philippe et GUILLAUMET, Jean-Paul. Le processus d'urbanisation en pays éduen: un état de la question. In: *Les processus d'urbanisation à la âge du Fer. Op. cit.* p. 70

<sup>504</sup> GRUEL et VITALI. *Op. cit.* p. 26-30; 34-43; 49-52; 64-65; 73-84.

Elemento importado	Até 50 a.C.	De 50 a 20a.C.	Período de Augusto
Urbanismo (vias públicas romanizadas)	Ausente	Ausente	Construção de uma ampla via cortando o <i>oppidum</i> .
Técnicas de construção mediterrâneas	Insipiente	Primeiros empréstimos reconhecidos	Casas romanizadas nos “bairros” nobres.
Cultivo da vinha ( <i>vitis vinifera sp.</i> )	Ausente	Presente	Presente
Cultivo da oliveira ( <i>olea europaea</i> )	Ausente	Ausente	Presente
Tipos de ânforas Dressel	Dressel IA Dressel IB	Dressel IB	Dressel IB
Grafite grego (cerâmica)	Presente	Presente	Presente
Grafite latino (cerâmica)	Ausente	Ausente	Presente

### 2.5.3. O poder dos druidas na formação do Estado éduo

É difícil precisar qual o papel dos druidas no desenvolvimento do Estado celta. Não se deve descartar o poder da classe druídica em um papel relevante nesse processo. A descoberta de oficinas monetárias ligadas aos santuários em alguns *oppida*, como Martberg (Renânia-Palatinado)<sup>505</sup> e Corent (Puy-de-Dôme),<sup>506</sup> indicam (ainda que sejam poucos os exemplos) um grupo organizado administrador dos santuários e provável controlador da emissão de moedas, com respaldo religioso. Isso explicaria, pelo menos em parte, os temas religiosos cunhados em muitas moedas, passíveis de estar sob a supervisão da classe sacerdotal e política.<sup>507</sup> Apesar da pesquisa arqueológica ainda não ter encontrado nenhum santuário ligado a oficinas de cunhagem de moedas entre os éduos, é possível que entre esse povo, como entre outros citados, os druidas tenham controlado a emissão de moedas e mesmo exercido uma forte influência sobre as tradições econômicas,<sup>508</sup> particularmente, sobre o fluxo do vinho, uma vez que este teria uso religioso.

Além disso, é possível a disputa entre os clãs pelo controle do comércio com Roma levar os druidas a substituir o cargo vitalício do rei, que privilegiaria o seu clã, em detrimento de outras famílias ilustres ciosas de obterem ganhos com os romanos. A concentração desse monopólio na mão de um único clã estaria levando a divisões internas, uma vez que homens ambiciosos como Dumnorix (éduos) e Orgetorix (helvécios) estavam tentando forçosamente assumir o poder, não raro pelo uso de seus clientes como forma de influenciarem julgamentos

<sup>505</sup> FICHTL, Stephan. *La ville celtique*. Op. cit. p. 134.

<sup>506</sup> POUX, Matthieu. *L'atelier monétaire de Corent*. [http://luern.free.fr/corent\\_fr](http://luern.free.fr/corent_fr) Acessado em 5/2/2004.

<sup>507</sup> CHADWICK, Nora. *The Druids*. Cardiff: University of Wales Press, 1997, p. 75-76. A autora enfatiza o grande poder político dos druidas na Gália durante as campanhas de César.

<sup>508</sup> CRUMLEY, Carole L. Building an historical ecology of Gaulish politics. In: *Celtic state, Celtic chiefdom*. Op. cit. p. 29.

em seu favor. O episódio de Orgetorix,<sup>509</sup> que comparece em um tribunal acompanhado de dez mil dos seus *ambactos*, mostra bem essa situação.

No caso do éduos, Dumnorix detinha em suas mãos parte das rendas alfandegárias do seu povo e, certamente, controlava o fluxo de vinho. A distribuição do vinho daria prestígio a Dumnorix junto à sua guarda pessoal, mas também, como demonstram as ânforas encontradas em poços rituais, teria fins religiosos. O enorme poder que esses chefes conseguiam junto às massas celtas poderia vir desse controle e distribuição.

De qualquer maneira, uma das formas com que os druidas exerceram o seu papel dentro da formação do Estado éduo foi legitimando o poder, da forma que afirma Service, ao santificar o poder dos altos chefes, no caso dos éduos, o *vergobreto*. As demandas de um Estado forte como o romano forçaram os éduos a organizarem e fortalecerem suas leis. O desenvolvimento de um verdadeiro Estado foi concomitante à consolidação de uma concepção mínima de direito e justiça.<sup>510</sup> Para poder organizar e legislar sobre comércio, produção artesanal e outras atividades que fizeram dos éduos uma sociedade celta complexa, foi necessário um corpo administrativo, fortemente assentado sobre tradições religiosas, se impusesse como políticos e juristas.

Os estímulos iniciais dos contatos com o mundo mediterrâneo foram importantes para a sociedade celta se tornar cada vez mais complexa. A importação do vinho, a cunhagem de moedas, bem como o estabelecimento de um artesanato “organizado” e centrado nos *oppida* foram elementos indicadores de mudanças dos celtas em resposta aos contatos com o mundo mediterrâneo. Contudo, tais mudanças não implicam um caminho em direção a Roma, mas uma dinâmica própria interna. O surgimento do *vergobreto* indica uma solução celta patrocinada pelos druidas para a necessidade do controle do vinho pelas famílias aristocráticas locais. (Ver anexos, figura 6, p. 297: Mapa da Gália no século I a.C.)

---

<sup>509</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 4.

<sup>510</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule. Op. cit.* p. 146.

## PARTE II. AS FUNÇÕES POLÍTICAS, JURÍDICAS E RELIGIOSAS DOS DRUIDAS NA GÁLIA PRÉ-ROMANA

### 3. AS FUNÇÕES POLÍTICO-JURÍDICAS DOS DRUIDAS

#### 3.1. O druida Diviciaco e o relato de Cícero

Para alguns autores, o desenvolvimento do comércio e do uso da moeda entre os celtas na Gália teria determinado, segundo Jean-Louis Brunaux, a “emergência do poder político”,<sup>511</sup> favorecendo novas relações de forças e novas funções administrativas. O autor reconhece religião e política<sup>512</sup> intimamente ligadas para os celtas, mas pensa que, entre os éduos, por exemplo, uma separação do poder político em relação ao poder religioso poderia estar em marcha.<sup>513</sup>

Discordamos de tal reflexão e acreditamos que o uso de imagens evocadoras da ideologia religiosa celta e das capitalizações simbólicas das moedas através das imagens de aristocratas celtas refletem um uso religioso para fins políticos sob a jurisdição dos druidas.

Hoje, porém, as novas pesquisas arqueológicas afastam-nos da imagem popularizada dos druidas como uma espécie de eremitas que viviam afastados da dinâmica social dos celtas na Gália.<sup>514</sup> A análise de um importante personagem citado por Cícero e César é fundamental para a compreensão das prerrogativas político-jurídicas dos druidas. Este personagem é o druida gaulês Diviciaco.

Segundo Cícero, Diviciaco esteve em Roma (em torno de 61 ou 60 a.C.) e ficou hospedado na casa do irmão daquele, Quinto Túlio Cícero,<sup>515</sup> em Tusculum. Essa viagem é confirmada por César<sup>516</sup> e deve ter ocorrido quando o irmão do druida, Dumnorix era *vergobreto* dos éduos. A visita de Diviciaco em Roma teve o caráter de embaixada, uma vez que a situação dos éduos e do leste da Gália livre era crítica. Os germanos representados pela

<sup>511</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule. Op. cit.* p. 150.

<sup>512</sup> Ver FINLEY, Moses. *L'invention de la politique*. Paris: Flammarion, 1985, p. 141-142. Na Antiguidade, todo ato público era precedido de uma tentativa de obter o favor divino. Para os gregos e os romanos, a religião estava presente em todas as ocasiões.

<sup>513</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Op. cit.* p. 90, 113.

<sup>514</sup> Ver MAC CROSSAN, Tadhg. *A verdade sobre Os druidas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004, p. 7. O autor reconhece que a caracterização popular sobre os druidas é, em grande parte, fictícia.

<sup>515</sup> Quinto Túlio Cícero, irmão mais novo de Cícero, nasceu em 102 a.C., foi governador da província da Ásia entre 61 e 58; legado de César e destacou-se nas campanhas contra os belgas; em 49 tomou o partido de Pompeu. Escreveu várias obras filosóficas, todas perdidas. Vivia numa vila da família em Tusculum.

<sup>516</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 12.

confederação dos suevos, liderados por Ariovisto, estavam invadindo uma parte do território dos sequanos.<sup>517</sup> O avanço dos germanos sobre o leste da Gália havia tornado a situação delicada para os éduos.<sup>518</sup> Se os germanos avançassem sobre o rio Saône, o comércio dos éduos com Roma entraria em colapso. Os privilégios comerciais que os éduos haviam conseguido, após a conquista romana do sudeste da Gália, estariam comprometidos. Essa viagem até Roma poderia ter, além de conseguir a interferência dos romanos, outros objetivos de ordem comercial, visando estreitar as relações entre os dois estados. É possível que o próprio Diviciaco tivesse interesses comerciais e defendesse suas conveniências em relação à exportação de vinho.<sup>519</sup> Seu irmão, Dumnorix detinha uma forte influência sobre o fluxo e as taxas do vinho que chegavam ao território dos éduos. Jean-Louis Brunaux ressalta esse possível interesse.

(...) No comércio da Gália, os éduos detinham um papel chave, como provam os milhões de cacos de ânforas descobertos nos seus sítios. O seu território estava à frente do comércio com Roma em direção ao norte e o oeste. As grandes famílias aristocráticas éduas – e em primeiro plano a de Diviciaco – tinham estabelecido o seu poder sobre uma associação com Roma. São elas que estabeleceram os antigos contatos com os romanos na Gália interior, que organizaram o comércio e receberam os mercadores.<sup>520</sup>

Diviciaco teria se dirigido a Roma em proveito das relações de amizade de seu povo com os romanos, na qualidade de irmãos e consangüíneos (*fratres consanguineosque*).<sup>521</sup> Cícero também tinha interesses comerciais em relação à Gália. Ele tinha propriedades na Campanha e no Lácio; mantinha estreitas ligações com a família Sesto, exportadora de vinho da Etrúria para a Gália.<sup>522</sup>

É importante também ressaltar, Cícero redigiu o *Sobre a adivinhação*<sup>523</sup> após a publicação de *A guerra das Gálias* em Roma; logo, o orador romano já havia lido os *Comentários* de César. Um outro relato, bem mais tardio, confirma a presença de Diviciaco diante do senado romano. Trata-se de um panegírico, o *Panegírico de Constantino*, escrito em

<sup>517</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 36. Em 58 a.C., Ariovisto relata que estava vagando pela Germânia há quatorze anos. CHADWICK, Nora. *The Druids. Op. cit.* p. 103. Estima a data da entrada dos germanos na Gália em 71 a.C.

<sup>518</sup> Ver LAUNAY, Olivier. *Op. cit.* p. 67-70. A idéia de uma pátria gaulesa não é cabível, como também não é racional dar aos éduos um julgamento de “traidores” da “causa” gaulesa.

<sup>519</sup> Ver OLMER, Fabienne. Les aristocrates éduens et le commerce. In: *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. Op. cit.* p. 289-298. A autora identifica as regiões da Itália de onde provém o vinho para os éduos. Além disso, estima-se que de um a dois milhões de ânforas tenham sido encontradas em Bibracte.

<sup>520</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Druides*. Paris: Ed. du Seuil, 2006, p. 306.

<sup>521</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 33.

<sup>522</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Druides. Op. cit.* p. 306. GOUDINEAU, Christian. *César et la Gaule. Op. cit.* p. 91. O autor também ressalta os interesses econômicos de Cícero em relação à Gália.

<sup>523</sup> TURPIN, Pierre et TURPIN, Simon. Introduction. In: *De la divination*. Paris: Ed. GF Flammarion, 2004, p. 9. O livro *Sobre a adivinhação* começou a ser redigido em janeiro de 44 e concluído após a morte de César. Cícero já havia lido *A guerra das Gálias*.

312 a.C., anônimo,<sup>524</sup> que não faz referência ao druida Diviciaco, mas a um homem dirigindo-se ao senado romano apoiado sobre o seu longo escudo: “O chefe dos éduos veio ao senado, expôs a coisa e, como fosse convidado a se sentar, ele recusa a oferta que lhe foi feita e fala apoiado sobre o seu longo escudo (*scutum innixus peroravit*)”.<sup>525</sup>

O contato de Cícero com Diviciaco deve ter evocado no primeiro o encontro ocorrido nove anos antes com um outro gaulês, o alóbroge Indutiomaro.<sup>526</sup> Sustentamos em outro ponto que este personagem seria um druida.<sup>527</sup> Sua presença frente aos romanos é bastante semelhante à que Diviciaco desempenha em sua viagem até Roma, era embaixador. Contudo, são dois momentos bem diversos, razão da divergência quanto ao tom da narrativa de Cícero. Indutiomaro representa os gauleses da província insatisfeitos com as arbitrariedades do governador Marco Fonteio; devido a isso, Cícero evoca os elementos que desqualificam os druidas frente à audiência romana, confrontando a civilidade romana com a barbárie celta. Evoca os sacrifícios humanos, uma vez que o acusador gaulês era um druida; põe os reclamantes no papel de inimigos dos deuses romanos e destaca alguns traços distintivos entre os celtas e os romanos, como a língua e a vestimenta, no caso, as calças.<sup>528</sup> É possível que o primeiro contato pessoal de Cícero com um druida tenha sido neste momento.

Já para o caso de Diviciaco, Cícero adota uma outra postura. Ele não está mais diante de uma situação hostil a Roma; pelo contrário, trata-se do hóspede do seu irmão chegado a Roma como aliado, para solicitar ajuda. Jean-Louis Brunaux<sup>529</sup> especula que o druida teria ficado vários anos em Roma. Seria estranho Diviciaco, então, não ter aprendido latim, para se comunicar com os romanos. Justamente pelo relato de César,<sup>530</sup> sabemos que o éduo não sabia se expressar em latim, pelo menos não com fluência. A idéia de que Diviciaco teria ido a Roma para exilar-se<sup>531</sup> devido à investida dos germanos na Gália – e que, por isso, não teria fornecido reféns a Ariovisto como fizeram outros aristocratas éduos –, também não se sustenta, pois nem Cícero, nem César relatam tal informação. César diz que ele teria fugido para pedir ajuda aos romanos sem ter dado reféns de sua família aos germanos de Ariovisto.

<sup>524</sup> Ver CHADWICK, Nora. *Op. cit.* p. 48; 103.

<sup>525</sup> *Panegírico de Constantino*. II, 3, 8 In: GUYONVARCH, Christian & LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 87. Alguns estudiosos questionam o valor desse texto devido a atribuir alguns costumes latinos aos éduos. Ver CHADWICK, Nora. *The Druids*. *Op. cit.* p. 48; 103.

<sup>526</sup> CÍCERO. *Defesa de Marco Fonteio*. XIII, 27, 29; XVI, 36. As afirmações de Cícero sobre o alóbroge Indutiomaro visavam desqualificá-lo e convencer os seus ouvintes que ele era uma ameaça.

<sup>527</sup> GREEN, Miranda. *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Gloucestershire: Tempus, 2002, p. 189. A autora acredita ser plausível que Indutiomaro fosse um druida.

<sup>528</sup> CÍCERO. *Defesa de Marco Fonteio*. *Op. cit.* XIV, 31, XV, 33.

<sup>529</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 305.

<sup>530</sup> CÉSAR. *Op. cit.*

<sup>531</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 305.

(...) Ele (Diviciaco) foi o único, de toda a cidade dos éduos, que não pôde ser levado a prestar juramento, nem teve que dar os seus filhos como reféns; por essa razão, foi obrigado a fugir de sua cidade e foi até Roma, para pedir ajuda ao senado, porque foi o único que não ficou preso a qualquer juramento ou por reféns<sup>532</sup>.

O relato de Cícero sobre Diviciaco em *Sobre a adivinhação* é bastante elucidador e merece análise mais detalhada. O parágrafo anterior não costuma ser discutido, porém, contém informações valiosas e dão a medida da precisão dos comentários do orador romano sobre os druidas.

(...) Em geral, entre os antigos, aqueles que detinham o poder eram igualmente mestres dos auspícios; consideramos que a adivinhação era, como a sabedoria, uma qualidade real. Nossa cidade testemunhou os reis augures, pois os particulares investidos do mesmo sacerdócio governaram-na graças à autoridade da religião. Este sistema de adivinhações não é negligenciado entre os bárbaros, pois que a Gália tem os seus druidas: entre eles, eu conheci o éduo Diviciaco, teu hóspede e admirador, que declarou ser conhecedor das ciências da natureza, que os gregos chamam de *physiologia*, e que podia prever o futuro tanto pelos augúrios como pela conjectura (*coniectura*); (...) <sup>533</sup>.

Cícero está se referindo aos sistemas pelos quais a autoridade (*rerum potiebantur*) provinha de pessoas com prerrogativas religiosas, como mestres dos auspícios (*auguria tenebant*). Ele cita os reis augures de Roma, muito certamente devia estar se referindo, entre outros, a Numa Pompílio.<sup>534</sup> Cita também o sacerdócio (*sacerdotio*) como uma prerrogativa desses governadores de Roma pelo poder religioso. Esses homens haviam governado com a autoridade da religião (*publicam religionum auctoritate rexerunt*). Após estas explicações, Cícero dá alguns exemplos, começando pelos druidas, e cita Diviciaco, hóspede do seu irmão. Ele cita também os magos (*magi*) entre os persas. Sobre estes, relata que se encontravam em um lugar sagrado (*fano*) para refletir e discutir.<sup>535</sup>

Cícero destaca, Diviciaco conhecia as ciências da natureza (*naturae rationem*), que os gregos nomeavam de fisiologia (*φυσιολογία*),<sup>536</sup> provavelmente de acordo com as concepções de Posidônio. Além disso, Diviciaco teria relatado que podia prever o futuro (*sibi profiterabur*) parte pelos augúrios<sup>537</sup> (*auguriis*), parte por conjectura (*coniectura*). Não

<sup>532</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 31.

<sup>533</sup> CÍCERO. *Sobre a adivinhação*. *Op. cit.* I, 40, 89; I, 41, 90.

<sup>534</sup> Acerca do segundo rei de Roma, Numa Pompílio, 715 – 672 a.C., e de suas atribuições de rei e sacerdote ver BEARD, Mary *et al.* *Religions of Rome*. *Op. cit.* p. 1-5.

<sup>535</sup> Mais tarde PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural*. XVI, 249, comparara os druidas aos magos (*magi*).

<sup>536</sup> FREEMAN, Philip. *The Philosopher and the Druid*. *Op. cit.* p. 168-169. Cícero estaria se baseando nas concepções de Posidônio, segundo o qual seria a descrição de fenômenos naturais. O praticante da *physiologia* se dedicaria a perguntar como e por que as coisas acontecem?

<sup>537</sup> Ver BEARD, Mary *et al.* *Religions of Rome. A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 21-22. Os augures eram versados em várias técnicas para reconhecer os desejos dos deuses. Eles tomavam os

devemos esquecer que Cícero, era ele próprio, um augure,<sup>538</sup> era membro do Colégio dos augures. Jean-Louis Brunaux<sup>539</sup> ressalta o fato de Cícero ter valorizado as habilidades divinatórias de Diviciaco e de o orador romano conhecer bem a antiga filosofia grega, uma vez que tinha sido aluno de Posidônio em sua Escola, em Rodes. Na verdade, Cícero enquadra Diviciaco em sua conceituação de homens que dominam a política através de suas prerrogativas religiosas. No período mais tardio da República romana, o próprio Cícero representa o homem romano que, mesmo sendo um político, detém cargos da esfera religiosa. A religião romana do final da República cada vez mais era canalizada para fins de ordem política.

(...) Tradicionalmente a religião estava profundamente atravessada pelas instituições políticas de Roma: as elites políticas eram ao mesmo tempo as que controlavam as relações humanas com os deuses; o senado, mais do que qualquer outra simples instituição, era o lugar central do poder “religioso” e “político”.<sup>540</sup>

A declaração feita por Cícero sobre o poder exercido por um grupo com prerrogativas religiosas deve ter se baseado no papel de Diviciaco entre o seu povo, os éduos. Possivelmente Cícero soubesse da escolha do *vergobreto* pelos druidas, uma vez que já havia lido *A guerra das Gálias*. Dessa forma, Cícero estava ciente do papel de Diviciaco. Assim, não procede a tese de que o orador romano não cita o papel político de Diviciaco. Segundo aquele, a função política seria exercida a partir de prerrogativas religiosas. Cícero diz, esse sistema de influência política via prerrogativas religiosas não é negligenciado na Gália, pois que havia druidas (*in Gallia Druidae sunt*).<sup>541</sup>

A possibilidade de Diviciaco ter se dirigido a Roma também com motivos de ordem econômica, pode justificar a hospitalidade e afabilidade<sup>542</sup> de Cícero para com o druida. Além de aliado da República romana, Diviciaco podia ser o representante dos interesses comerciais dos éduos perante os romanos. De acordo com os achados arqueológicos recentes,<sup>543</sup> na França, o vinho era dirigido, em grande parte, para atividades religiosas; podemos inferir que os druidas não estavam isentos de interesses econômicos, tanto por motivos religiosos, como por lucro.

---

auspícios (*auspicia*). Uma das técnicas mais comuns era interpretar o vôo de certos pássaros. Mas, também, interpretavam os trovões e relâmpagos.

<sup>538</sup> *Ibidem*. p. 150.

<sup>539</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Druides. Op. cit.* p. 307.

<sup>540</sup> BEARD, Mary *et al.* *Op. cit.* p. 150.

<sup>541</sup> CÍCERO. *Op. cit.* I, LI, 90.

<sup>542</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Druides. Op. cit.* p. 308. O autor postula que a atitude cordial de Cícero em relação a Diviciaco teria fins de natureza comercial.

<sup>543</sup> Abordamos esta questão de forma aprofundada em outro ponto deste trabalho.



### 3.2. O druida Diviciaco e o relato de César

Como sabemos por Cícero, em *Sobre a adivinhação*, Diviciaco era um druida. Todavia, César não relata essa condição do nobre gaulês. Este, juntamente com outros nobres celtas, freqüentava os acampamentos legionários de César.<sup>544</sup> A atuação desse personagem, na pena de César, é a de um porta-voz dos chefes celtas. Após a vitória das legiões sobre os helvécios, Diviciaco intervém a favor dos celtas, em particular dos sequanos, oprimidos pelos suevos de Ariovisto. Diviciaco demonstra ter talento para proferir discursos e certamente era tido em alta conta entre os demais nobres celtas. Nora Chadwick<sup>545</sup> destaca as funções oratórias do druida Diviciaco. O próprio César confessa, Diviciaco era o único gaulês em que ele tinha absoluta confiança.<sup>546</sup> Mais adiante em seus relatos, César manda Diviciaco, frente à cavalaria dos éduos, até as fronteiras dos belovacos para devastar suas plantações.<sup>547</sup> Após esse episódio, Diviciaco intervém de novo, mas, a favor dos belovacos derrotados pelos romanos.<sup>548</sup> Por fim, o druida pede a César paciência com seu irmão Dumnorix, uma vez que sua audácia contra os romanos era devida ao fato de ser jovem e impetuoso.<sup>549</sup> Contudo, quando este se recusa a seguir as demais tropas célticas que combateriam junto das legiões na Britânia, César manda matar Dumnorix. A partir desse ponto, Diviciaco desaparece dos relatos de César, é citado somente para fazer referências a ações no passado.

Essa passagem é particularmente interessante, uma vez que César investe nela certo tom dramático. Diz que Diviciaco o abraça e, em lágrimas, pede clemência para com seu irmão Dumnorix. Ainda nessa passagem, César diz que Diviciaco afirma que tinha grande influência sobre os éduos e sobre toda a Gália.<sup>550</sup> O druida também confessa que Dumnorix agia não apenas em benefício próprio como também para diminuir sua influência e, mesmo, destruí-lo. Diviciaco, então, relata os planos de Dumnorix e como este age sem sua aprovação. O início desta conversa não se dá sem que César nos forneça uma nova informação sobre Diviciaco; apesar de parecer um comentário menor, a novidade é ilustrativa. César relata, para interrogar Diviciaco, teve que mandar saírem os intérpretes de costume e solicitar que Caio Valério Procilo<sup>551</sup> intermediasse a conversa. Significa que Diviciaco não

<sup>544</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 16.

<sup>545</sup> CHADWICK, Nora. *The Druids. Op. cit.* p. 108.

<sup>546</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 41.

<sup>547</sup> *Ibidem.* II, 5.

<sup>548</sup> *Ibidem.* II, 14.

<sup>549</sup> *Ibidem.* I, 19-20.

<sup>550</sup> *Ibidem.* I, 20.

<sup>551</sup> *Ibidem.* I, 19. Segundo CÉSAR. *Ibidem.* I, 47, Caio Valério Caburo recebeu a cidadania romana através de Caio Valério Flaco, que foi governador na Narbonense. A cidadania foi passada para Caio Valério Dumnotauro,

falava latim, pelo menos não fluentemente.<sup>552</sup> Obviamente, também não falava grego, do contrário, César utilizaria esta língua para se comunicar. Tal fato pode indicar que Diviciaco não tinha contatos tão freqüentes com os romanos e mesmo com gregos, apesar de o seu povo manter contatos comerciais com Roma.<sup>553</sup>

Pode-se mesmo dizer que, sem Diviciaco, César poderia não ter sido tão bem sucedido em suas primeiras campanhas na Gália. A análise dos relatos das fontes que discorrem sobre Diviciaco permite compreender o papel dos druidas na Gália pré-romana. Todavia, algumas controvérsias sobre o papel desse personagem referem-se ao fato de César não o apresentar formalmente como um druida, apesar de citá-lo várias vezes e de dar-lhe um papel extremamente relevante nos primeiros anos da Guerra das Gálias.

César não apresenta Diviciaco como druida, como faria Cícero sete anos após o fim das campanhas do procônsul. César retrata Diviciaco com atribuições de embaixador e “guerreiro”, como quando comanda, com ordens de César, um corpo da cavalaria eduana contra os belovacos. Costuma-se, então, questionar a função deste personagem e mesmo a presença dos druidas no momento da guerra das Gálias.

Jean-Louis Brunaux, em análise do papel de Diviciaco, avalia que os druidas estariam em decadência no período de *A guerra das Gálias*, que Diviciaco seria um druida estranho. Para este autor, os druidas estariam ausentes da vida política gaulesa durante a guerra das Gálias, devido à ausência de citações formais a esses personagens e ao fato de César não citar o papel druida de Diviciaco.

(...) Então, está claro que a contradição que sentimos entre o importantíssimo lugar que ele (César) dá aos druidas, sob a inspiração de Posidônio, e a ausência absoluta dos druidas da cena política gaulesa entre 58 e 51 a.C. Isso também foi sentido por César. A segunda razão é que César ignorava que Diviciaco fosse druida, ou que tal qualidade lhe parecesse suficientemente secundária, uma vez que ele não a cita. Dito de outra forma, os druidas, que tinham ainda uma existência física, ou bem discreta, como prova o exemplo de Diviciaco, não tinham mais o papel político determinante entre os éduos. Devemos crer que foi com razão que César escolheu o termo sacerdotes (*sacerdotes*) para evocar aqueles que legitimavam a escolha do magistrado supremo.

Estes fatos sugerem que os druidas não ocupavam um lugar preponderante. Isso nos convida a interrogar com uma atenção particular o estranho caso de Diviciaco.<sup>554</sup>

Discordamos de tais afirmações e propomos uma leitura diferente dos textos.

---

e por sua vez para o neto Caio Valério Procilo que era um chefe gaulês dos hélvios, um povo celta da Narbonense.

<sup>552</sup> Sobre essa questão ver CHADWICK, Nora. *The Druids. Op. cit.* p. 106. MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 68.

<sup>553</sup> Isso coloca em questão a afirmação de BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Druides. Op. cit.* p. 305, que especula que o druida teria se instalado em Roma por vários anos por conta da viagem relatada por Cícero.

<sup>554</sup> *Ibidem.* p. 304.

A conduta de Diviciaco relatada nos *Comentários* de César não está em contradição com as funções atribuídas aos druidas. Vejamos, César relata que os druidas arbitram as questões públicas e privadas (*controversiis publicis privatisque constituunt*),<sup>555</sup> mais adiante, o procônsul relata que eles punem particulares e os povos que se recusem a obedecer-lhes (*privatus aut populus eorum decreto non stetit*).<sup>556</sup> Logo, os druidas tinham prerrogativas jurídicas e intervinham nas contendas entre povos. Diodoro Sículo<sup>557</sup> afirma, em tempos de paz, bem como de guerra, os celtas seriam influenciados pelos bardos. Estrabão<sup>558</sup> também relata as mesmas prerrogativas. Este autor, contudo, é mais explícito que César acerca do papel dos druidas nas guerras. Ele diz que os druidas arbitravam as guerras e chegavam a separar aqueles prestes a se enfrentar. Dessa forma, esses relatos estão de acordo com a conduta de Diviciaco<sup>559</sup> no decorrer das conquistas de César. O druida Diviciaco exerce a função de mediador entre os romanos, os gauleses e entre os próprios gauleses. Não há nada de estranho com o papel exercido pelo druida éduo.

No episódio envolvendo os belovacos, os éduos contavam com grande prestígio em relação a esse povo. Diviciaco cumpre o papel outorgado por César, inclusive de devastar as plantações desse povo belga. Porém, Diviciaco, cumprindo o seu papel de druida, coloca-se como protetor dos belovacos e intercede por eles frente a César, dizendo que os belovacos eram aliados (*in fide*) e tinham a amizade (*amicitia*) dos éduos.<sup>560</sup> Além disso, os éduos gozavam de grande prestígio entre todos os belgas e estes costumavam fornecer guerreiros para ajudá-los nas guerras, provavelmente mercenários.<sup>561</sup> Diviciaco também era grande conhecedor das rotas da Gália, pelo menos da porção leste; orienta as legiões de César para além do território dos sequanos, visando enfrentar o exército de Ariovisto.<sup>562</sup>

Diviciaco exerce o papel de mediador nos conflitos, bem como, obviamente, se posicionasse em prol dos interesses do seu povo. A afirmação de Jean-Louis Brunaux de que Diviciaco seria um druida bem estranho<sup>563</sup> não procede. Na verdade, não resiste a uma análise do relato cesariano e da conduta de Diviciaco.

A informação de César de que os druidas estavam isentos do serviço militar costuma dar margem a mal-entendidos. César não diz que eles estavam proibidos de lutar, mas que

---

<sup>555</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 13.

<sup>556</sup> *Ibidem.* VI, 13.

<sup>557</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 31.

<sup>558</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4.

<sup>559</sup> Poderíamos evocar, também, o papel dos druidas nos relatos mitológicos irlandeses.

<sup>560</sup> CÉSAR. *Op. cit.* II, 14.

<sup>561</sup> Moedas éduas.

<sup>562</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 41.

<sup>563</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Druides. Op. cit.* p. 314.

costumavam se manter afastados das guerras (*Druides a bello abesse consueverunt*).<sup>564</sup> Pelo que revela Estrabão, os druidas estavam presentes, sim e arbitravam as guerras. Dessa forma, os druidas estavam isentos de se envolver nas escaramuças, ou seja, no combate de fato, no corpo a corpo.<sup>565</sup> Mas, uma guerra não se faz somente com o confronto físico. Uma vez que a guerra entre os celtas era extremamente ritualizada, fazia-se necessária a presença dos administradores das coisas sagradas. Esta passagem, se tomada de forma radical, pode levar a vermos em Diviciaco um druida atípico. Além disso, um grupo importante como os druidas poderia ser aniquilado nas guerras, e César diz que esta função estava a cargo dos cavaleiros (*bellum incidit*).<sup>566</sup>

Nora Chadwick também percebe em Diviciaco um druida atípico.

(...) o seu caráter geral (dos discursos de Diviciaco), as ocasiões em que eles foram proferidos, e acima de tudo o seu *insight* político, e nem mesmo a veemência da retórica gaulesa aí disfarçada, nos desacredita em ver a impressão de César na importante função de Diviciaco na política galo-romana.

(...) De fato, devia haver outros druidas entre os chefes que César conheceu. Por outro lado, não devemos ver Diviciaco como um druida típico, mas talvez, como um produto da política de “romanização” da jovem nobreza gaulesa. Contudo, certamente, em vista ao relato de Cícero, ele poderia ser um druida típico entre os melhores e no apogeu (...).<sup>567</sup>

Discordamos de parte dessas afirmações. Como já ressaltamos, as atitudes de Diviciaco são pertinentes com os relatos clássicos acerca das atribuições druídicas. Além disso, quando os druidas tinham interesses filosóficos e “científicos”, como relata César e Cícero, seria bastante natural, como homens sábios no seio da sua cultura, eles se interessarem por outros povos, principalmente quando a tais interesses se juntavam conveniências políticas. Todavia, a afirmação de Nora Chadwick hesita em classificar Diviciaco em típico ou atípico. Acontece pelo fato de que alguns estudiosos vêem erroneamente contradição entre a apresentação que César faz do druida e aquela de Cícero.

O fato de César não apresentar Diviciaco como um druida, é uma questão talvez jamais resolvida. Podemos levantar duas hipóteses, não excludentes. César não entendeu bem a função dos druidas, apesar de ter feito uma longa digressão sobre eles, descrevendo o seu papel religioso e político-judiciário. Ou, então, o procônsul omitiu a informação deliberadamente. Decerto não aceitamos uma das hipóteses de Arnaldo Momigliano,<sup>568</sup> que

<sup>564</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 14.

<sup>565</sup> Segundo GUYONVARCH e LE ROUX, Françoise. *A civilização celta. Op. cit.* p. 63, 130, os druidas não estavam impedidos de combater. Os autores citam o objeto de nossa análise, Diviciaco, bem como o druida mítico irlandês Cathbad, que nas narrativas irlandesas por vezes entrega-se ao combate.

<sup>566</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 15.

<sup>567</sup> CHADWICK, Nora. *The Druids. Op. cit.* p. 108-109.

<sup>568</sup> MOMIGLIANO. *Op. cit.* p. 68.

César não teria encontrado druidas em suas campanhas, mas somente em suas fontes literárias, como os relatos de Posidônio. Para homens como César talvez fosse estranho um grupo exercer funções políticas a partir de prerrogativas religiosas. No final da República dava-se o contrário, ou seja, a religião conformava-se aos interesses políticos. Todavia, o próprio César era *pontifex maximus*.

O poder político dos druidas vislumbrado na conduta de Diviciaco é reconhecido por Christian Goudineau.

(...) Que esses druidas puderam gozar de um papel político importante, Diviciaco era a ilustração, ele que foi negociar com o Senado de Roma. Cícero não pode interrogar sobre tal poder, graças a Posidônio, poder que podia julgar os litígios públicos e privados, de se interpor entre dois exércitos no momento de se enfrentarem?<sup>569</sup>

Christian Guyonvarc'h e Françoise Le Roux vêem uma recusa por parte de Roma em relação do poder político dos druidas.

É normal, inevitável mesmo, que o novo poder civil instalado na Gália pelas legiões romanas tenha recusado toda e qualquer subordinação do político ao religioso. Recordemos o esquema estrutural romano que, ao contrário do esquema céltico, assegura a primazia "temporal" (o *rex* ou os *colsuls*) sobre o "espiritual" (os diversos flâmines, cuja influência política real é completamente nula). A longo prazo, isto coloca sob investigação a questão da influência romana na Gália nos três quartos de século que precederam a conquista com a eliminação progressiva da realeza tradicional, por um lado, e por outro, com a ascensão das oligarquias e das ambições nobiliárias.<sup>570</sup>

Dessa forma, o ascendente dos druidas sobre a política deve ter sido um fator de desagrado para os romanos. O desaparecimento dos reis na Gália pode ter sido por obra dos interesses comerciais dos druidas.<sup>571</sup> A influência dos druidas sobre os reis é destacada por Dio Chrisóstomo,<sup>572</sup> que afirma, os reis nada podiam sem os druidas.

No entanto, não nos parece que César desconhecesse a condição druida de Diviciaco. Obviamente o procônsul teria se informado sobre o lugar do homem que tanto o ajudou nos primeiros anos de suas campanhas, inclusive conduzindo suas legiões pela Gália. César também sabia que Diviciaco tinha se dirigido a Roma para pedir auxílio ao senado contra os germanos.<sup>573</sup> Vale ressaltar, Quinto Túlio Cícero, o irmão mais novo de Cícero, anfitrião de Diviciaco em Roma, em 60 a.C., era um dos legados de César, e com toda a certeza deve ter fornecido a este último informações sobre o ilustre gaulês que o ajudou; talvez até os tenha

<sup>569</sup> GOUDINEAU, Christian. *César et la Gaule. Op. cit.* p. 92.

<sup>570</sup> GUYONVARC'H, Christian e LE ROUX, Françoise. *A civilização celta. Op. cit.* p. 148.

<sup>571</sup> Já analisado em outro ponto deste trabalho.

<sup>572</sup> DIÃO CHRISÓSTOMO. *Discursos.* 32, 49.

<sup>573</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 12.

apresentado. Desta forma, postulamos, César sabia que Diviciaco era um druida; mas a pergunta persiste: por que não revelou esse fato abertamente?

A resposta talvez seja César já estar imbuído de “romanizar” o sistema político celta. Da mesma forma que omitiu os nomes celtas dos principais deuses do panteão gaulês, nomeando-os Mercúrio, Apolo, Marte etc., omitiu a verdadeira função de certos membros da aristocracia gaulesa, limitando-se a relatar-lhes os atos e geralmente omitindo o lugar preciso na sociedade. Afora designar alguns homens como reis ou como *vergobreto* de momentos passados ou contemporâneos,<sup>574</sup> descreve a elite com atributos genéricos de cunho romano como *summus magistratus, senatus, princeps...*<sup>575</sup> O senado, como já foi abordado, era na verdade constituído pelos druidas. César devia ter percebido, não havia lugar para os druidas na Ordem romana e sua ingerência sobre as questões políticas seria um empecilho para os interesses romanos.

O vocábulo *sacerdotes* é utilizado para designar o grupo que elegia o *vergobreto*. O fato de utilizar o vocábulo *sacerdotes (sacerdotes)*<sup>576</sup> ao invés de druidas pode bem explicar-se: o procônsul evitava usar o vocábulo gaulês e preferia usar o vocábulo latino, revelando o equivalente em termos romanos, tal como na descrição dos nomes dos deuses celtas. César usou *sacerdotes* por entender a eleição do *vergobreto* dos éduos acontecer mediante rituais e ter cunho eminentemente cerimonial. Em todo caso, o uso do vocábulo *sacerdotes (sacerdotes)* está perfeitamente adequado com as prerrogativas dos druidas, ocupados das coisas divinas (*rebus divinis intersunt*), presidem os sacrifícios públicos e privados (*sacrificia publica ac privata procurant*) e regulam as práticas religiosas (*religionis interpretantur*). A decisão pelo termo latino *sacerdotes* também seria uma redução de César ao equivalente romano. Dessa forma, de fácil entendimento para a sua audiência em Roma.

Contudo, o procônsul aproveitou o conhecimento e o prestígio desse grupo, além de saber usar as contendas dos gauleses em seu proveito. A situação que César encontra na Gália livre, em março de 58 a.C., os termos da “ameaça germânica”, os conflitos de interesses entre arvernos e éduos, foram de grande valia para os objetivos políticos do general. É muito provável a atitude de César de tentar manter as coisas no estado em que se encontravam antes da chegada de Ariovisto; inspirada nas demandas de Diviciaco. Como exemplo, temos a

<sup>574</sup> *Ibidem*. I, 16. É o caso, entre outros do *vergobreto* do ano de 58 a.C., Lisco.

<sup>575</sup> Ver FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois*. *Op. cit.* p. 115-116.

<sup>576</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 33. PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural*. XVI, 251, também utiliza o termo *sacerdote (sacerdos)* para se referir aos druidas que colhiam o visco. ERNOUT & MEILLET. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967, p. 584-586. Derivado de *sacer*, o *sacerdos* é aquele responsável pelas cerimônias religiosas em geral. VARRÃO. *La Langue Latine*. Paris: Les Belles Lettres, Jean Colbert (trad.), 1954, p. 54-55. O autor afirma que *sacerdos* vem de *sacra* que significa cerimônia do culto. FARIA, Ernesto. *Op. cit.* p. 883, *sacerdo, -otis*: “O que realiza as cerimônias sagradas”.

iniciativa de César em restituir a clientela e, conseqüentemente, o prestígio aos povos prejudicados pela intervenção dos germanos.

(...) Com a chegada de César, o estado das coisas muda; os reféns foram devolvidos aos éduos, sua antiga clientela lhes foi restituída, pois conseguiram de César novos créditos (...). A situação neste momento era a seguinte: em primeiro lugar, de longe, estavam os éduos; em segundo, os remos<sup>577</sup>.

César, certamente, buscou privilegiar os éduos, contudo, o estado das coisas, o rearranjo do sistema de forças da Gália, deve ter sido obra da influência de Diviciaco.

A idéia de druidas sem prestígio não se sustenta, simplesmente pelo fato de um dos protagonistas nos relatos de César ser um druida. Devemos nos ater ao fato, não casual, de Diviciaco ser aceito por César como intermediário privilegiado, em lugar de destaque entre os éduos, seu povo, e entre os demais gauleses. Se os druidas estivessem sensivelmente desvalorizados, como quer Brunaux,<sup>578</sup> ou se Diviciaco fosse um druida desprestigiado, ele não teria o destaque que o procônsul lhe reservou. Contudo, não interessava a César dar relevância aos atributos religiosos de Diviciaco; seria muito estranho tais atribuições, tão realçadas por Cícero, como o domínio da arte divinatória, o conhecimento intelectual e “científico” fossem desconhecidos por César.

É um equívoco vermos nas atribuições “guerreiras” e políticas de Diviciaco algum tipo de “desvio de função” dos druidas, creditado à provável decadência desse grupo na primeira metade do século I a.C. Não há nenhuma contradição entre o “Diviciaco de Cícero”, portador de habilidades religiosas (adivinhação) e “científicas” (fisiologia), e o “Diviciaco de César”, portador de habilidades políticas e interlocutor dos celtas. Muito pelo contrário, as atribuições do druida, quando de sua viagem a Roma, continuam quando das campanhas cesarianas. Não devemos esquecer, o próprio César era *pontifex maximus*,<sup>579</sup> fato geralmente não debatido, suas funções políticas e militares costumam ser bastante referidas pelos estudiosos. Contudo, na lógica romana do fim da República não há nada de estranho em o sumo pontífice de Roma liderar várias legiões ou ser membro do Senado.

O argumento da romanização antes da conquista como um fator de declínio dos druidas entre os éduos também não se sustenta.

<sup>577</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 12.

<sup>578</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Druides. Op. cit.* p. 312.

<sup>579</sup> Ver GARNSEY, Peter & SALLER, Richard. *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, p. 163-164. O autor discute a ligação entre a religião e a estrutura política do Estado romano.

(...) Entre os éduos, cuja vida política é a mais bem conhecida, o declínio dos druidas é anterior ao fim do século II a.C. Essa queda se deu pelo menos na sua expressão social, no momento em que César penetrou na Gália. Entre os belgas, que César afirma não deixavam penetrar os comerciantes, pelo menos, durante os primeiros momentos da conquista.<sup>580</sup>

A idéia de o contato com Roma – o incremento dos negócios da importação do vinho, a cunhagem de moedas enfim, a presença de comerciantes romanos na Gália livre a partir do século II a.C. – ser um fator de romanização “antecipada” dos gauleses e o druidismo ter sido atingido em sua influência, deve ser revista. Tal concepção parte do princípio de incompatibilidade dos interesses comerciais com as preocupações “científico-filosóficas” dos druidas. Todavia, o uso religioso do vinho italiano, demonstrado pelas descobertas arqueológicas, e as imagens relacionadas à cultura celta presentes nas moedas demonstram os contatos com Roma não significarem a adoção da cultura romana.

A idéia da romanização antes da conquista costuma fazer entender as prerrogativas religiosas incompatíveis com as prerrogativas políticas.

(...) Diviciaco, único druida tirado do anonimato por aquele que se costuma considerar o mais culto do seu tempo, paradoxalmente o menos informado sobre a Gália e provavelmente o menos naturalmente interessado na cultura céltica, Diviciaco testemunha, ao contrário, a presença física dos sacerdotes sobre o terreno político e guerreiro. Mas esta presença não se trata de uma força moral e religiosa. A autoridade sacerdotal se esvaziou de todo o poder, e foi abandonada ao proveito das funções políticas.<sup>581</sup>

Não há qualquer incompatibilidade entre funções religiosas e políticas. É o caso da convocação para a guerra. Trata-se de um ato eminentemente religioso. As assembleias guerreiras visando convocações guerreiras que César várias vezes relata durante a Guerra das Gálias correspondem a esse ato de cunho sagrado.

### 3.3. O “senado” de druidas e a eleição do *vergobreto*

César costumava nomear *senatus* uma espécie de “conselho” que concentraria as decisões acerca das *civitates* gaulesas. Certamente, o cônsul estava utilizando por paradigma o senado conhecido em Roma.<sup>582</sup> Ele comenta sobre o “senado” de inúmeros povos.<sup>583</sup>

<sup>580</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Druides. Op. cit.* p. 318.

<sup>581</sup> BRUNAU, Jean-Louis. Les fondements religieux de l’aristocratie gauloise. In: *La aristocratie celtique à la fin de l’âge du Fer. Op. cit.* p. 240-241.

<sup>582</sup> Ver BEARD, Mary. *Religions of Rome. Op. cit.* p. 150-151. Os autores debatem o fato da elite política do final da República romana estar controlando atribuições religiosas, através de relações entre os homens e os deuses. O senado é a principal instituição que assume tais prerrogativas.

<sup>583</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois. Op. cit.* p. 118. Os povos são: éduos, remos, nérvios, vênets, eburovices, lexóvios e sênonos.



Stefhan Fichtl<sup>584</sup> afirma, a eleição do *vergobreto* era feita sob a égide dos druidas. Timothy Champion<sup>585</sup> sugere uma semelhança com a eleição dos cônsules em Roma. Jean-Louis Brunaux<sup>586</sup> concorda, os druidas escolhiam o *vergobreto* e essa escolha se daria em um lugar determinado. Segundo o autor, o *vergobreto* seria o braço armado da justiça druídica. Brunaux refere,

No estabelecimento dessas magistraturas e das constituições que as acompanhavam, os druidas desempenharam um papel preponderante cujo testemunho é uma outra regra, igualmente mencionada por César a propósito dos éduos: o *vergobreto* é eleito sob a presidência e com o acordo dos sacerdotes. A realeza não seria somente contrária aos interesses dos “cavaleiros”, ela seria contrária à classe sacerdotal que pretendia guardar inteiramente a mestria dos negócios religiosos e, por causa de suas pretensões morais e filosóficas, pretendiam também controlar o exercício da justiça e da administração do povo. Os druidas escolhiam ou faziam escolher os homens que tinham a sua confiança. É provável que muitas vezes fosse um dos seus o magistrado; é o caso do único druida que nós conhecemos, Diviciaco, dos éduos.<sup>587</sup>

A tese apresentada no final da citação contém uma questão polêmica, ou seja, os druidas podiam ser *vergobreto*? Tal idéia não possui provas para sustentá-la.

A eleição de um magistrado civil e outro militar, um *strategos*, como afirma Estrabão, tem um sentido lógico. Uma vez que o *vergobreto* não podia sair do território, ele não poderia conduzir o exército para além das fronteiras, como o comando de incursões guerreiras.<sup>588</sup> Logo, era necessário um chefe militar para conduzir os guerreiros para fora dos limites da *civitas*. Essa questão da eleição de dois “magistrados” um civil, como vimos ser o *vergobreto*, e outro militar, que Estrabão chama de *strategós*,<sup>589</sup> tem sua razão, em parte, no impedimento do *vergobreto* em sair do território.

A questão da eleição do *vergobreto* pode ficar mais clara mediante um comentário de Tito Lívio acerca da passagem de Aníbal e suas tropas por ocasião da invasão da Itália, em 218 a.C., quando o general cartaginês pede ajuda aos alóbroges para atravessar os Alpes. Aníbal encontra uma situação conturbada, havia uma disputa pela realeza entre dois irmãos alóbroges.

Perto de lá habitavam os alóbroges, povo que, desde tempos provia os outros povos com os seus recursos e por sua fama. Eles estavam agora divididos. Dois irmãos disputavam o trono; o

<sup>584</sup> Ibidem. p. 116.

<sup>585</sup> CHAMPION, Timothy. Power, Politics and Status. In: GREEN, Miranda (org.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1995, p. 91.

<sup>586</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. Paris: Ed. Errance, 2004, p. 114-115.

<sup>587</sup> Ibidem. p. 107-108.

<sup>588</sup> CUNLIFFE, Barry. The Impact of Rome on Barbarian Society, 140 BC – AD 300. In: \_\_\_\_ (org.). *The Oxford Illustrated History of Prehistoric Europe*. London: Oxford University Press, 2001, p. 420.

<sup>589</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4, 3.

mais velho – que havia exercido o comando desde o início – chamado Braneio<sup>590</sup>, estava sendo ameaçado de ser expulso por seu irmão caçula e por um grupo de jovens: no terreno do direito, este era o mais frágil; o que estava no poder tinha direito superior. Como, de passagem dessa sedição, (ela não poderia cair mais a propósito), o objeto da querela foi submetido a Aníbal, este deteve o poder de decidir a atribuição do trono, dando o poder ao mais velho, uma vez que este havia tido o aval do senado e dos grandes (*quod ea senatus principunque setentia fuerat, imperium majori restituit*)<sup>591</sup>.

Entretanto, Christian Goudineau<sup>592</sup> questiona o relato de Tito Lívio sobre a existência de um senado, uma vez que, ele poderia basear-se nos seus conhecimentos acerca da Gália Cisalpina, já que, segundo o autor, os romanos nessa época mostravam pouco interesse sobre a Gália Transalpina. Contudo, a palavra *senatus* é encontrada largamente no discurso de César. Políbio também relata o episódio dos dois irmãos em disputa pela realeza e afirma que Aníbal teria sido solicitado a ajudar o irmão mais velho, e que o chefe cartaginês teria visto nisso uma oportunidade de apoio.

Quando o encontro (no lugar dito “a ilha”, no rio Ródano) se deu, ele (Aníbal) encontrou dois irmãos que disputavam a realeza (*basileias*) e que acamparam frente a frente às duas tropas (celtas e cartaginesas). O mais velho apela a sua intervenção e solicita que o ajude a recuperar o poder. Aníbal lhe dá um julgamento favorável, pois, dada as circunstâncias, a utilização da sua intervenção seria, por assim dizer, uma evidência.<sup>593</sup>

Os dados a que Políbio se refere devem-se ao irmão mais velho, Brâneio, ser eleito pelo senado, logo estar investido da legalidade do cargo. Aníbal age de forma semelhante a César, quando este se viu diante do conflito entre os éduos Coto e Convictolitavi, pelo cargo de *vergobreto*. Tanto Aníbal como César preferem àquele que havia sido escolhido de acordo com as leis locais. Aqui observamos que um “senado”, como referido por Tito Lívio, havia elegido o rei Brâneio. Na Gália, quem elegia o *vergobreto*, o substituto do rei, eram os sacerdotes, ou seja, os druidas. César comenta que o “falso *vergobreto*” Coto havia sido eleito em uma assembleia clandestina, sem as regras legais locais (*alio loco*) e temporais (*alio tempo*),<sup>594</sup> o que implica haver um ritual prescrito para tal eleição. César, então apóia Convictolitavi como o legítimo *vergobreto* dos éduos.

Desta forma, o senado ou senadores referidos por César seriam os druidas. Sobre esta questão, Sean Dunham afirma,

<sup>590</sup> Ou Brancus em outra versão. Qualquer que seja o nome do chefe alóbroge, este significa corvo (ant. irlandês *bran* = corvo).

<sup>591</sup> TITO LÍVIO. *Op. Cit.* XXI, 31.

<sup>592</sup> GOUDINEAU. Christian. *César et la Gaule. Op. cit.* p. 44.

<sup>593</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* III, 49, 8-9.

<sup>594</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 33.

(...) Costuma ser sugerido que César utilizou o termo *druides* no livro VI através dos conhecimentos de Posidônio como fonte e atualizou sua narrativa. (...) Talvez o termo *druides* tenha sido introduzido por César no livro VI como o equivalente gaulês ao termo romano *senatus* ou *prinripes*, para especificar a diferença entre o *status* daqueles e o dos *équites* e das *plebes*.<sup>595</sup>

O autor destaca uma passagem de Cícero em *Sobre a adivinhação*, já comentada, na qual fica claro, entre alguns povos havia quem cuidava da religião e também exercia o controle político.

O relato de Cícero, antes de citar Diviciaco, explicita, quem tem poderes religiosos estaria exercendo o poder, de fato. O orador não deixa claro o tipo de poder, contudo, essa passagem reforça a idéia dos druidas influenciando os reis ou *vergobreto* gauleses.

Ferdinand Maier destaca, os *princeps* e os *druides* teriam implantado a oligarquia.

De acordo com as observações de César, os príncipes e os druidas viviam apartes das atividades da vida quotidiana. E agiam como líderes políticos e religiosos. No topo da hierarquia social, essas figuras haviam suplantado a monarquia (que teria sido hereditária no século II a.C. por um sistema de governantes temporários) com a oligarquia.<sup>596</sup>

Outra citação de grande importância, geralmente pouco comentada, procede de Dião Crisóstomo, o autor deixa claro os druidas exercerem forte influência política e ascendência sobre os reis celtas.

Os celtas (têm oficialmente nomeado tutores e chefes dos reis) aqueles (filósofos) que eles chamam druidas (*Αρϋιδαζ*), pessoas que se ocupam também da mântica e de conhecimentos em geral. Os reis não podiam fazer nada, nem decidir sem eles, se bem que na verdade são os druidas que comandam e os reis são os seus servidores e os executores de suas decisões, bem que eles sentavam-se em tronos de ouro, moravam em grandes residências e banqueteavam-se suntuosamente.<sup>597</sup>

Semelhante à passagem de Cícero, a prerrogativa religiosa ressaltada pela mântica e a forte investidura sobre a política via influência sobre os reis. Os reis citados por Dião Crisóstomo<sup>598</sup> ou por Tito Lívio tinham as mesmas funções dos *vergobretos* da Gália. Brunaux reconhece a realeza referida por Tito Lívio no episódio dos dois irmãos alóbroges, não diferente do *vergobreto* na Gália.

<sup>595</sup> DUNHAM, Sean B. Caesar's perception of Gallic social structure. In: *Celtic chieftdom, Celtic state*. *Op. cit.* p. 114.

<sup>596</sup> MAIER, Ferdinand. The *Oppida* of the Second and First Centuries B.C. In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts*. *Op. cit.* p. 426.

<sup>597</sup> DIÃO CHRISÓSTOMO. *Discursos bitínios*. XXXII, 49.

<sup>598</sup> Dião Crisóstomo (40 – 112 d.C.) foi um filósofo grego, sofista e retórico. Era avô de Dião Cássio. Nasceu perto do Monte Olimpo e viveu em Roma no principado de Vespasiano.

Essa realeza tem todo o aspecto de uma magistratura suprema, dotada de uma duração determinada. Ela não parece fundamentalmente diferente daquela que encontramos entre numerosos povos, durante a guerra das Gálias, entre os éduos, por exemplo, e que César chama *principatus*.<sup>599</sup> (...) Alguns “reis” gauleses que tinham deixado traços na história, dois traços concomitantes, não poder obter o título de forma hereditária, e deve ser nomeado pelo senado.<sup>600</sup>

Assim, o rei ou *vergobreto* alóbroge, Brâneo, teria sido eleito pelo senado (*senatus*) e legitimado pela nobreza guerreira. Dessa forma, é possível concluir, o senado que elegia os *vergobreto* para um mandato anual, na verdade era composto pelos druidas. Ainda segundo Brunaux,<sup>601</sup> os homens que designavam os reis e os estrategos eram os mesmos a decidir sobre a guerra. Os dados arqueológicos dos *oppida* mostram a existência de grandes espaços para assembléias talvez com caráter mais “popular”. O autor acentua a possível presença das “classes mais baixas” nas assembléias. Contudo, a relação entre o *vergobreto* e tais assembléias não está ainda clara. Gerhard Herm<sup>602</sup> destaca o papel das assembléias populares ao lado dos *vergobreto* no governo dos povos mais fortes entre os gauleses.

A questão da nomenclatura utilizada deve ser vista mais de perto. Segundo Serge Lewuillon,<sup>603</sup> César não aplicou a *Interpretatio Romana* apenas para o terreno religioso, mas particularmente para as magistraturas. Para o autor, os termos *senatus* e *principes*, bem como *primi* e *magistratus* teriam aproximadamente o mesmo valor.<sup>604</sup>

É possível que o rei ou *vergobreto* fosse referido à *civitas*. O *vergobreto* teria, então, predominância sobre os chefes dos *pagi* (compostos do mesmo povo) e sobre os chefes das tribos clientes (de povos agregados). Dessa forma, o *vergobreto* dos éduos tinha prevalência também sobre os “pequenos reis” ou chefes das tribos clientes.

O senado formado pelos druidas, ao que tudo indica, seguia o *vergobreto* em uma corte, formando, assim, uma comitiva. Pelo menos, como deixa transparecer César ao encontrar o *vergobreto* Convictolitavi, acompanhado do senado dos éduos. César<sup>605</sup> precisou encontrá-lo no *oppidum* de Decetia (Decize, Nièvre) situado na margem direita do Loire, na fronteira entre os éduos e os bituriges, uma vez que o *vergobreto* não podia sair de seu território sagrado.

As disputas internas entre os clãs pelo controle do comércio com Roma podem ter feito com que os druidas substituíssem o cargo vitalício do rei, que privilegiaria determinado

<sup>599</sup> O autor se refere ao *principatus* de Dumnorix, quando este foi *vergobreto* dos éduos, em 61 ou 60 a.C.

<sup>600</sup> BRUNAUX. *Les Gaulois*. *Op. cit.* p. 105.

<sup>601</sup> *Ibidem*. p. 80.

<sup>602</sup> HERM, Gerhard. *The Celts*. New York: St. Martin's Press, 1977, p. 168.

<sup>603</sup> LEWUILLON, Serge. *Op. cit.* p. 243.

<sup>604</sup> *Ibidem*. p. 244.

<sup>605</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 33.

clã,<sup>606</sup> em detrimento de outras famílias ilustres ciosas de obterem ganhos com os romanos. A antiga concentração para o clã do rei, cujo mandato era vitalício, estaria provocando divisões internas, uma vez que homens ambiciosos como Dumnorix (éduo) e Orgetorix (helvécio) estavam tentando pela força assumir o poder, não raro pelo uso de seus clientes como forma de influenciar julgamentos em seu favor. O episódio de Orgetorix,<sup>607</sup> que comparece em um tribunal acompanhado de dez mil dos seus *ambactos*, mostra bem essa situação. Para Barry Cunliffe o impedimento de duas pessoas de uma mesma família de alçar o *vergobreto* ou ao senado indicaria que

Esses controles estritos eram evidentemente designados para prevenir uma eleição representativa de líderes de forças invasoras a um novo território e para ter certeza que o poder não se concentrasse nas mãos de uma única família. Regulamentos como esses indicam mudanças em relação ao sistema antigo para o novo, estavam apenas em progresso e a magistratura eleita era ainda frágil.<sup>608</sup>

De qualquer maneira, uma das formas de os druidas exercerem o seu papel no seio da sociedade celta era legitimarem e santificarem o poder dos reis; no caso dos éduos e de outros povos, a partir do século II a.C.: era o poder dos *vergobretos*. Essa legitimação de um “rei” não vitalício e não hereditário impediria, pelo menos em parte, os celtas se lançarem em disputas fratricidas, citadas por César,<sup>609</sup> e divisoras da sociedade. Todavia, não se deve descartar que os druidas também teriam os seus interesses na nova situação devida ao incremento do comércio com Roma, sobretudo interesses sobre a ingerência no comércio vinário e na cunhagem de moedas pelos celtas. É bem possível que os druidas tivessem seus interesses comerciais e, com vistas a eles, tornarem-se cúmplices de nobres guerreiros ambiciosos como Dumnorix, na pretensão de controlar a alfândega dos éduos.

Não devemos descartar uma disputa entre os próprios druidas pelo controle do comércio e pela tomada de posição frente ao avanço inexorável da influência romana, particularmente com a chegada das legiões de César. Uma referência importante reside no fato de Convictolitavi, o *vergobreto* eleito para o ano de 52 a.C., através de uma disputa com Coto, que quase leva os éduos a uma guerra civil, mandar embaixadas a Vercingetorix relatando: “a maior parte do senado estava do seu lado” (*magnamque partem senatus ad eum*

---

<sup>606</sup> Segundo MACKILLOP, James. *Dictionary of Celtic Mythology*. *Op. cit.* p. 90, o vocábulo do ant. irlandês *clann* é definido como englobando crianças, família, progenitores. Optamos em utilizar este vocábulo para representar “família” e “agregados” num sentido mais amplo.

<sup>607</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 4.

<sup>608</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. *Op. cit.* p. 232.

<sup>609</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 11.

*convenisse*).<sup>610</sup> A divisão deste “senado”, entendemos neles os druidas, oferece uma chance de analisarmos os acontecimentos e permite-nos ver a divisão dos druidas frente ao avanço romano. Difícil dizer se a menor parte deste senado estava ao lado do “*vergobreto*” derrotado, Coto, ou se era “pró-Roma” e não queria se unir a Vercingetorix.

Essa ambição levanta as disputas pelo poder. Nos relatos de Tito Lívio e Políbio acerca dos dois irmãos alóbroges e de César sobre os dois pretendentes éduos ao cargo de *vergobreto* do ano 52 a.C., vemos as disputas em caráter crônico na vida política dos celtas da Gália, pelo menos nos séculos II e I a.C., antes da conquista final. Devemos ter em conta a fragilidade da realeza celta, em sua estrutura.<sup>611</sup> Para Lewuillon, a realeza terá a partir daí “uma existência marginal desde La Tène D”.<sup>612</sup> Uma questão proposta diz respeito às razões da fragilidade da eleição dessa realeza ou de seu substituto, o *vergobreto*. Vimos que os druidas elegiam aqueles para um mandato de um ano e que sua sucessão era cheia de impedimentos para que famílias já, anteriormente, com assento no poder não retornassem. A fragilidade do rei celta é patente nesses conflitos. Brunaux coloca,

(...) as informações desses autores de língua grega empregam em muito mais circunstâncias que os latinos os termos rei e regente, nos permitem entrever as prerrogativas desses reis, raras e efêmeras. Antes da guerra das Gálias, eles apareciam sobretudo nas batalhas que opunham cartagineses e romanos.<sup>613</sup>

A nomenclatura utilizada por César precisa ser revista. Vale ressaltar, a noção de império (*imperium*)<sup>614</sup> já mudada, em sentido, no tempo de César. Lewuillon lembra, o *imperium* se distingue de forma clara do *principatus* e da *potestas*.<sup>615</sup> O *imperium* é largamente utilizado como um poder de essência militar. Marca a independência entre o poder civil e o religioso. Logo, o *vergobreto* exerce a *regia potestas*, enquanto o *strategós*, poder militar, segundo vimos em Estrabão, exerce o *imperium*. O termo céltico para este cargo, o do

<sup>610</sup> *Ibidem*.VII, 55.

<sup>611</sup> Para BRUNAUX. *Guerre et religion en Gaule. Op. cit.* p. 29, entre os celtas continentais essa realeza nem existiria de fato.

<sup>612</sup> LEWUILLON, Serge. *Op. cit.* p. 244. LEWUILLON, Serge. *Vercingétorix ou le mirage d'Alésia*. Bruxelles: Éditions Complexe, 1999, p. 103-105. O autor fala de uma “restauração” da realeza por alguns nobres gauleses.

<sup>613</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 106.

<sup>614</sup> Ver CARDOSO, Ciro Flamarion e FONTES, Virgínia. *Apresentação*. In: Tempo/Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005, p. 11. MENDES, Norma Musco *et al.* *A experiência imperialista romana: teorias e práticas*. In: *Idem.* p. 18-19. Em relação ao termo império, os autores destacam sobre a questão de um território dominado por Roma com uma hierarquização do espaço tendo a Itália como centro. O sentido básico de soberania e comando se mantém, mas aberto a novas significações conforme a expansão romana. LAMBOLEY, Jean-Luc. *Lexique d'histoire et civilisation romaines*. Paris: Ellipses, 1998, p. 204. Na origem como um poder civil e militar. FINLEY, Moses. *L'invention de la politique. Op. cit.* p. 104-105. O sentido seria de “ordem” e “comando” com coloração militar visível.

<sup>615</sup> LAMBOLEY, Jean-Luc. *Op. cit.* p. 298. Toda forma de poder reconhecida pelo direito (em particular os altos magistrados).

chefe militar seria *vellaunos*.<sup>616</sup> A disputa várias vezes referida por César em seu texto é pelo *principatus*, na conotação de preeminência.<sup>617</sup>

Lewuillon debate a nomenclatura utilizada por César. Assim, temos<sup>618</sup>

Termo latino	Sentido	Exercido por
<i>Regia Potestas</i> VII,32	Soberania quase sacerdotal	<i>Vergobreto</i>
<i>Imperium</i>	Conotação civil e militar	<i>Vellaunos</i> <sup>619</sup>
<i>Principatus</i> I, 3	Poder suplementar	
<i>Auctoritas</i>	Poder quase legislativo dos príncipes	

### 3.3.1. A eleição do *vergobreto* em comparação com a eleição do rei da Irlanda pré-cristã

Segundo Christian Guyonvarc'h e Françoise Le Roux,<sup>620</sup> o *vergobreto* exercia por um tempo limitado o poder temporal, alguns dos seus interditos e prerrogativas o aproximam muito dos reis da Irlanda pré-cristã. Estes também estavam submetidos a um desses interditos, já citado: não poder sair do território do povo (*civitas*) ou da tribo.<sup>621</sup> Segundo Christian Guyonvarc'h, o *vergobreto* citado entre os éduos pode ser equiparado em alguns aspectos aos antigos reis da Irlanda pré-cristã. Dessa forma:

A disposição legal eduana, verdadeiramente herdeira de um estado de coisa anterior, é um interdito de origem religiosa da mesma natureza mágica que a *géis*<sup>622</sup> irlandesa: o magistrado gaulês é prisioneiro do território da mesma forma que o rei irlandês é prisioneiro de uma soberania ligada à terra da Irlanda. O dado gaulês é isolado no sentido de que a informação que nos dá César é um acaso da história e que não temos, nem como em Roma, em conjunto de prescrições rituais concernentes ao *flamen dialis*, nem como na Irlanda um tratado completo de fragmentos arcaicos e arcaizantes. Mas a informação existe e nós não temos o direito de negligenciá-la.<sup>623</sup>

Segundo Myles Dillon e Nora Chadwick, o rei da antiga Irlanda tinha a prerrogativa de um julgamento especial, o *brithem rí*g.

<sup>616</sup> LEWUILLON, Serge. *La syndrome du vergobretus*. *Op. cit.* p. 247.

<sup>617</sup> *Ibidem.* p. 245.

<sup>618</sup> *Ibidem.* p. 244-246.

<sup>619</sup> DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise*. *Op. cit.* p. 261-262. *Uellaunos* seria um “chefe” ou “comandante”. O vocábulo está presente em vários nomes próprios, Vercassivellaunos era primo de Vercingétorix e comandou parte das tropas gaulesas em Alésia. As línguas insulares também apresentam cognatos para essa palavra. Em médio galês existe *Casswallawn*, com notável semelhança gráfica com o gaulês; em ant. irlandês existe *follaimnigid* com o mesmo sentido de “comando”.

<sup>620</sup> GUYONVARC'H, Christian-J & LE ROUX, Françoise. *La société celtique*. *Op. cit.* p. 164-166.

<sup>621</sup> *Ibidem.* p. 166.

<sup>622</sup> *Geis* (pl. *geasa*) é um interdito ou obrigação com forte conotação religiosa.

<sup>623</sup> GUYONVARC'H, Christian. *Magie, médecine et divination chez les Celtes*. Paris: Payot & Rivages, 1997, p. 128-129.

Ele (o rei irlandês) tinha um julgamento especial *brithem rí* cuja regra era decidir causas nas quais os direitos dos reis estavam envolvidos. Esse julgamento podia atuar em disputas entre diferentes causas dentro da *tuath*,<sup>624</sup> mas recorrer a ele não era obrigatório: as partes estavam livres para escolher qualquer juiz qualificado.<sup>625</sup>

Como observamos nos relatos de César, o *vergobreto* possuía o mesmo poder do rei celta, ao qual ele substituíra. Christian Guyonvarc'h e Françoise Le Roux entendem que

A decadência progressiva da realeza e sua substituição por oligarquias aristocráticas e militares faziam parte da evolução do ou dos sistemas políticos gaulêses. É próximo do que na Índia tinha sido nomeado de uma “revolta dos *Ksátriya*”,<sup>626</sup> dito de outra forma, a usurpação do poder temporal por um ou muitos militares sem qualidade para exercê-lo. Mas o fenômeno gaulês não é dessa forma, e menos uma revolução.<sup>627</sup>

Para esses autores, César foi testemunha de um sistema onde, entre os éduos e outros, coexistiam os druidas e um alto magistrado, identificado pelo procônsul por seu nome céltico, o *vergobreto*.<sup>628</sup> Ele também identifica que esse cargo deteria o poder real (*regia potestas*). Esse sistema seria herdeiro de um estado de coisas anterior,<sup>629</sup> no caso, a realeza.

Na antiga Irlanda, a eleição do novo grande rei<sup>630</sup> de Tara<sup>631</sup> se dava em uma cerimônia realizada no sítio. O nome do ritual era *Sonho do touro* ou *Festim do touro* (*Tarbfes*).<sup>632</sup> Num importante relato *A doença de Cuchulainn e o ciúme de Etáin* (*Serglige Com Cullainn agus Ónetét Emire*), há a descrição com relativos detalhes do ritual que marcava a eleição do rei. O ritual acontece no momento da festa de *Samain*, demarcada no início do ano celta no antigo calendário irlandês, acontecida em 1º de novembro.<sup>633</sup> O relato (*scela*)<sup>634</sup>:

Aqui os reis que estavam nessa reunião, a saber, Medb e Aillil, Cu Roi et Tigernch Tetbannach, filhos de Luchte, e Find, filho de Ross. Eles não pediram conselho do rei dos

<sup>624</sup> Segundo DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 249, ant. irlandês *tuath*, gaulês *teuta, tauta* “povo, tribo”. Usado em nomes em epítetos de entidades Toutatis, onomásticos Teutomatos, Teutomálio e em toponímios.

<sup>625</sup> DILLON, Myles e CHADWICK, Nora. *The Celtic Realms. The history and the Culture of the Celtic Peoples from Pre-History to the Norman invasion*. Edison: Castle Books, 2003, p. 95.

<sup>626</sup> Segundo DALLAPICCOLA, Anna L. *Dictionary of Hindu Lore and Legend*. London: Thames & Hudson, 2002, p. 118-119. *Ksátryas* eram membro da casta dos guerreiros na Índia védica. O vocábulo deriva de *kshatra* “supremacia, poder, domínio”.

<sup>627</sup> GUYONVARC'H, Christian . & LE ROUX, Françoise. *La société celtique dans l'ideologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*. Rennes: Ed. Ouest-France, 1991, p. 164.

<sup>628</sup> *Idem.* p. 165.

<sup>629</sup> GUYONVARC'H, Christian. *Magie, médecine et divination chez les Celtes. Op. cit.* p. 128.

<sup>630</sup> RAFTERY, Barry. *Pagan Celtic Ireland: The Enigma of the Irish Iron Age*. London: Thames and Hudson, 1994, p. 65-66. Aquele que aspirasse ao reinado supremo da Irlanda deveria ser sagrado grande rei em Tara.

<sup>631</sup> Tara fica situada no condado de Meath, no extremo leste da Irlanda, ao norte de Dublin.

<sup>632</sup> DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* 246-247. Ant. irlandês *tarb* “touro”, gaulês *taruos*. Literalmente, “sonho do touro” ou “festim do touro”. Os estudiosos não são unânimes na tradução definitiva.

<sup>633</sup> GUYONVARC'H, Christian. *Op. cit.* p. 289.

<sup>634</sup> *Scela* (singular *scel*) ant. irlandês “relato” é usada para nomear os textos mitológicos irlandeses.



ulates pela razão que eles não eram aliados contra os ulates. Eles fizeram, então, um festim do touro para saber por esse meio para quem seria dada a realeza.

O festim do touro se fazia da seguinte forma, ou seja, matava-se um touro branco e um homem apenas devia consumir a sua carne e o seu caldo à saciedade. Após, ele deveria adormecer por conta da saciedade e uma palavra de verdade era cantada por quatro druidas: eles viam no seu sonho um aspecto característico (do futuro rei), sua silhueta e o trabalho que ele fazia. Quando o homem despertava de seu sonho, ele conta sua visão aos reis, ou seja, (o homem viu) um jovem guerreiro, nobre e forte, com dois cinturões vermelhos em torno de si, e que estava ao lado do leito de um homem doente em Emain Macha.

Enviaram uma comunicação legal a Emain Macha. Ora, os ulates estavam reunidos em torno de Conchobar em Emain nesse momento e Cuchulainn estava doente no leito. Eles (os irlandeses) contaram as novas à Conchobar e aos outros chefes dos ulates. “Há entre nós um jovem homem nobre de boa família que se assemelha a este, diz Conchobar, é Lugaid Roederg”.<sup>635</sup>

Outro relato mitológico irlandês como a *Destruição do albergue de Da Derga (Togail Bruidne Da Derga)* expõe a forma como a cerimônia se realizava. Tal como na Gália, na Irlanda o rei era eleito pelos druidas. Na Irlanda havia uma cerimônia em que um homem comia a carne de um touro sacrificado até fartar-se. Durante o seu sono, o homem teria a visão do novo rei e relataria aos druidas, estes decidiriam se a visão era legítima. Da mesma forma do relato anterior, essa cerimônia chamava-se *tarbfes* (sonho do touro), um ritual de eleição do rei.<sup>636</sup> O relato prossegue e ao visão do homem no sonho era remetida a Conare, tornado o grande rei da Irlanda. Esse relato não cita diretamente os druidas, contudo, essa narrativa é semelhante a uma outra, presente em *A doença de Cuchulainn e o ciúme de Etáin (Serglige Com Culainn agus Óenét Emire)*. Nesse relato, os druidas, em quatro, são citados explicitamente e fazem o “encantamento de verdade” sobre o homem adormecido após fartar-se com o touro morto.<sup>637</sup> Eis sua narrativa.

Depois disso, o rei, Etercélae, morreu. Os homens de Eriu (Irlanda) então se reuniram para a festa do touro: um touro era morto e um homem o comia até a saciedade e bebia o caldo do cozimento e, então, dormia, e um encantamento de verdade era cantado sobre ele. Quem esse homem (o que comeu a carne e adormeceu) visse no seu sono tornar-se-ia rei; se o homem mentisse sobre o que havia visto em seu sono, ele morreria. Agora quatro cocheiros estavam jogando pela vida, Conare e seus três irmãos adotivos; e os irmãos de Conare vieram para levá-lo para a festa do touro. O homem que havia adormecido tinha visto em seu sono um homem nu andando pela estrada para Temuir (Tara) num anoitecer e levando uma pedra na sua funda.<sup>638</sup>

Sobre essa eleição, Herm comenta,

Eles (os reis irlandeses) eram eleitos de uma forma muito estranha. Touros eram abatidos; um homem comeria um tanto da carne e adormeceria com a intervenção dos druidas; seria

<sup>635</sup> GUYONVAREC’H, Christian. *Magie, médecine et divination chez les Celtes. Op. cit.* p. 289-290.

<sup>636</sup> GUYONVAREC’H, Christian e LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. Rennes: 1986, p. 419-420.

<sup>637</sup> GUYONVAREC’H, Christian. *Op. cit.* p. 289-290.

<sup>638</sup> GANTZ, Jeffrey (trad.). The Destruction of Derga’s Hostel. In: *Early Irish Myths and Sagas. Op. cit.*, p. 65.

prudente nomear o mais poderoso, para que o mais alto cargo do estado fosse naturalmente dado somente aos membros das altas famílias. (...) <sup>639</sup>

Para Miranda Green, <sup>640</sup> o relato do *tarbfses* é importante por sua ligação com a escolha da realeza sagrada, mas também pela associação com o touro. Segundo James Mackillop, <sup>641</sup> esse ritual está sempre associado à escolha da realeza sagrada de Tara. Para Paul Lonigan, <sup>642</sup> citando R. Macalister, o homem adormecido após consumir a carne do touro, comprometido a sonhar com o futuro rei, seria ele também um druida, além dos quatro ocupados em cantar. Anne Ross afirma, o ritual do *tarbfses* teria “(...) grande primazia e importância religiosa entre os irlandeses” <sup>643</sup>.

Não sabemos se, na Gália, a eleição do *vergobreto* incluía uma cerimônia próxima a essa. Contudo, esses textos autenticam a questão da eleição do rei ou *vergobreto* pela intervenção dos druidas e certamente algum tipo de cerimônia devia dar uma legitimação religiosa à eleição.

Entretanto, outro elemento pode ser aqui colocado. Para Christian Guyonvarc’h, <sup>644</sup> essa cerimônia da eleição do rei irlandês, a *tarbfses*, tem o seu correspondente na Gália, no relato de Plínio, o Antigo, acerca do sacrifício de dois touros brancos e da coleta do visco (*viscum album*). Vale lembrar o relato.

Eles (os gauleses) o chamam (o visco) em sua língua ‘aquilo que cura tudo’. Eles preparam segundo os ritos, ao pé da árvore (onde o visco foi achado) um sacrifício e um festim religioso e conduzem dois touros brancos cujos chifres são agora amarrados pela primeira vez. Um sacerdote, vestido de branco, sobe na árvore, corta o visco com uma foice de ouro e o recolhe em um avental branco. Eles imolam, então, as vítimas rezando ao deus para que a sua oferta seja propícia para aqueles que eles pretendem fazer acordo. Eles crêem que o visco, tomado como bebida dá a fecundidade a todo animal estéril, e que é um remédio contra todos os venenos. Tantos povos depositam o ordinário da religião em objetos frívolos <sup>645</sup>.

Ainda segundo o autor, o relato de Plínio seria correlato ao *tarbfses* irlandês. Na verdade, à primeira <sup>646</sup> parte sacrificial e divinatória da consagração do rei. <sup>647</sup> Para Miranda

<sup>639</sup> HERM, Gerhard. *Op. cit.* p. 253.

<sup>640</sup> GREEN, Miranda. *Exploring the World of The Druids*. London: Thames and Hudson, 1997, p. 130-131.

<sup>641</sup> MACKILLOP, James. *Op. cit.* p. 285-286.

<sup>642</sup> LONIGAN, Paul R. *The Druids: priests of the Ancient Celts*. Westport: Greenwood Press, 1997, p. 102-103.

<sup>643</sup> ROSS, Anne. *Pagan Celtic Britain: Studies in Iconography and Tradition*. Chicago: Academy Chicago Publishers, 1996, p. 386-387.

<sup>644</sup> GUYONVARC’H, Christian. *Op. cit.* p. 291-292.

<sup>645</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *Op. cit.* XVI, 249-251.

<sup>646</sup> A outra parte estaria presente um relato de Giraldo Cambrensis, em *Topographica hibernica*, escrita em 1185, e diz respeito a um ritual que envolveria o sacrifício de uma égua e estaria ligado à entronização do rei.

<sup>647</sup> GUYONVARC’H, Christian. *Op. cit.* p. 291-292.

Green,<sup>648</sup> esse ritual do sacrifício do touro<sup>649</sup> pode estar numa cena do Caldeirão de Gundestrup,<sup>650</sup> onde um touro é abatido ritualmente. A figura representa a base do caldeirão. De fato, muitos elementos aparecem nos relatos de Plínio e nos da mitologia irlandesa.

O esquema seguinte representa uma analogia entre o relato de Plínio, o Antigo, em *História natural*, e os relatos irlandeses *A doença de Cuchulainn e o ciúme de Etain* e *A destruição do albergue Da Derga*.

Gália (Plínio, o Antigo)	Irlanda (dois relatos mitológicos)
Dois touros brancos	Um touro branco
Sacrifícios dos touros	Sacrifício do touro
Consumo ritual dos touros	Consumo ritual do touro
Druidas com rezas ( <i>precantes</i> )	Quatro druidas com encantamentos
Árvore sagrada	Ausente
Coleta do visco	Ausente

### 3.4. Os druidas embaixadores e mediadores nas guerras

Segundo Diodoro Sículo, a influência dos druidas também se aplicava sobre os assuntos das guerras.

(...) Não somente em tempos de paz, mas, sobretudo, nas guerras, eles (os gauleses) se deixam convencer pelos cantos dos poetas (os bardos), obedecidos não apenas pelos amigos, mas também pelos inimigos. Muitas vezes, as batalhas prestes a ocorrer, quando dois exércitos se aproximam um do outro, as espadas desembainhadas, as lanças apontadas, os poetas se colocam entre eles e os detém como quem detém qualquer besta selvagem. Assim, mesmo entre os bárbaros, os mais selvagens, a paixão recua diante da sabedoria e Ares respeita as Musas.<sup>651</sup>

Estrabão, por sua vez, também faz considerações acerca do papel dos druidas em relação à guerra.

<sup>648</sup> GREEN, Miranda. *The Gods of the Celts*. London: Sutton Publishing, 1997, p. 178-179.

<sup>649</sup> É atestado o relevante papel do touro no pensamento religioso celta. A presença de touros associados a festins e sacrifícios é bastante significativa. Também se encontram registros do animal na iconografia, epigrafia, mesmo de moedas. Representações do touro mostram o animal ligado ao simbolismo do número três, como o *Tarvos Trigaranus* (Touro dos três grous) e touros com três chifres. Ver: BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 181; GREEN, Miranda. *Symbol & Image in Celtic Religious Art*. London: Routledge, 1994, p. 149-151; GREEN, Miranda. *Dying for the Gods. Human sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Gloustershire: Tempus, 2002, p. 41-44; ROSS, Anne. *Pagan Celtic Britain. Op. cit.* p. 384-390.

<sup>650</sup> Caldeirão de prata encontrado na Dinamarca (Jutlândia) cujas cenas gravadas pertencem incontestavelmente à iconografia céltica. A cena em questão apresenta um touro sacrificado. Em outra cena do mesmo caldeirão vemos três homens sacrificando três touros.

<sup>651</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 31.

(...) Eles (os druidas) são considerados os mais justos dos homens e, por esta razão, são confiados a eles os julgamentos dos conflitos privados e públicos, de tal forma que eles arbitravam as guerras e separavam aqueles que estavam a ponto de se colocar em ordem de batalha. Eles também eram solicitados para as questões envolvendo assassinatos.<sup>652</sup>

Como vimos, por César<sup>653</sup> soubemos que um personagem gaulês, Diviciaco, foi até Roma como embaixador pedir ajuda contra os germanos que estavam invadindo a Gália. Esses relatos mostram as funções de embaixador e porta-voz entre as prerrogativas naturais dos druidas na Gália. Referindo-se ao Panegírico de Constantino, relatando que Diviciaco teria se apresentado diante do Senado romano apoiado em um escudo, Jean Markale destaca,

(...) Diviciaco se afirma assim mais como embaixador do que como druida. Numerosos textos irlandeses fazem menção a druidas enviados em missões para um rei estrangeiro. E são de novo os druidas que vão até as fronteiras dos inimigos, fazem as encantações rituais que equivalem a uma declaração de guerra.<sup>654</sup>

Os autores modernos confirmam o papel de embaixadores dos druidas. Para Anne Ross,<sup>655</sup> o druida Diviciaco era um reputado político e diplomata dos éduos. Para Peter Ellis,<sup>656</sup> o papel de árbitros internacionais e embaixadores dos druidas é confirmado por inúmeras fontes.

### 3.4.1. O relato de Apiano

Algumas fontes, pouco utilizadas, não citam “druidas”, porém fica claro se tratar dessa classe de homens. Dessa forma, num relato tardio de Apiano (Alexandria, 95 d.C. – após 160 d.C.), em *Histórias romanas*, encontramos referências às guerras de Roma contra os Salúvios (ou sálvios) e, posteriormente, contra os arvernos e seus aliados no momento da conquista do sudeste da Gália em 120 a.C. A referida obra é, possivelmente, baseada nos relatos de Posidônio, que viajou pelo sul da Gália em torno do ano 90 a.C. e fez comentários sobre suas observações no livro 23 das *Histórias*. Numa parte bastante fragmentada chamada Céltica, o autor traz informações acerca da conquista da Gália Narbonense e da Gália independente por César. A referência de Apiano, aqui interessante, refere-se à conquista da Gália Narbonense.

Desde meados do século II a.C., a tribo celto-lígure,<sup>657</sup> dos salúvios e de outras tribos que os autores gregos chamavam ligures,<sup>658</sup> situados no litoral provençal, ameaçavam o

<sup>652</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4.

<sup>653</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 12.

<sup>654</sup> MARKALE. Jean. *Le druidisme*. Paris: Payot, 1985, p. 43.

<sup>655</sup> ROSS, Anne. *Druides. Preachers of Immortality*. Gloucestershire: Tempus, 2004, p. 56-57.

<sup>656</sup> ELLIS, Peter. *A Brief History of the Druids*. New York: Carroll & Graf Publishers, 2003, p. 190.

<sup>657</sup> Segundo ESTRABÃO. *Op. cit.* IV. 6, os celto-lígures seriam o resultado da fusão de celtas com os primitivos habitantes do litoral da atual Provença e da Ligúria (Itália), os ligures. Para alguns autores modernos, tratar-se-ia

comércio de Massalia (Marselha)<sup>659</sup> com o interior da Gália. Massalia resolve, então, recorrer a sua antiga aliada, Roma. Como vimos, após derrotar os salúvios, os romanos exigem aos alóbroges a devolução dos exilados nobres desse povo. Recebem, então, uma negativa como resposta. Nesse momento entre em cena o rei dos arvernos (Auvérnia), Bituito que, segundo Apiano, seria rei dos alóbroges.<sup>660</sup> Os arvernos e seus aliados rutenos e alóbroges são fragorosamente derrotados pelas legiões do general Domício Aenobarbo. Uma grande batalha ocorreu na confluência dos rios Ródano e Sorgue, onde a coalizão foi esmagada.<sup>661</sup> Fontes posteriores teriam dito, o Ródano encheu-se de milhares de cadáveres. Essa vitória determinou a aquisição da região ao sul das Cevenas e permitiu a Roma um caminho terrestre entre a Itália e a Espanha, a futura Via Domítia.<sup>662</sup>

Dentre esses eventos, aqueles pertinentes para o nosso trabalho dizem respeito a um comentário de Apiano acerca de uma comitiva celta. Ao se dirigir para o norte e em direção ao território dos alóbroges, com suas legiões, Domítio Ahenobarbo se depara com uma comitiva do rei arverno Bituito. Assim nos informa Apiano,

(...) Os chefes dos sálios, uma tribo vencida pelos romanos, se refugiaram junto aos alóbroges. Os romanos os reclamaram e, como os alóbroges não aceitaram os entregar, resolvem por fazer a guerra sob o comando de Cneu Domítio. Quando ele (Domítio) atravessava o território dos sálios, veio ao seu encontro um embaixador (*presbeutes*) do rei dos alóbroges Bituito, ricamente equipado; guarda-costas o acompanhavam e também tinham cães, uma vez que os bárbaros dessa região se fazem acompanhar por escolta constituída de cães. Um músico cantava, através de uma música bárbara, o rei Bituito, os alóbroges, e ao próprio embaixador, celebrando sua nascença, sua coragem e sua riqueza. É, por esta razão, sobretudo, que os embaixadores entre eles estão entre os mais ilustres entre esses povos. Mas ele (Bituito) ao pedir perdão para os chefes sálios, nada conseguiu.<sup>663</sup>

Observamos neste relato uma comitiva céltica ao encontro das legiões de Domítio e Apiano destacar o embaixador dos arvernos, ricamente adornado e acompanhado, ele próprio,

---

de povos com origem ligure, mas celtizados pela chegada de povos celtas. Ver KRUTA, Venceslas. *Les Celtes - Histoire et Dictionnaire: Des origines à la romanization et au christianisme*. Paris: Ed. Robert Lafont, 2000, p. 531. Segundo SERGENT, Bernard. *Les Indo-Européens: Histoire, langues, mythes*. Op. cit. p. 416. Os ligures teriam se originado a partir de uma divisão do antigo núcleo céltico. Isso explicaria que a língua ligure estaria entre o celta e o itálico, mas mais próxima do primeiro grupo.

<sup>658</sup> GOUDINEAU, Christian. La Gaule Transalpine. In: *Rome et la conquête du Monde Méditerranéen*. Op. cit. p. 681.

<sup>659</sup> Ver HERMARY, Antoine et al. (org.). *Marseille Grecque 600-49 av. J.C. La cite phocéenne*. Paris: Errance, 1999, p. 106-108. Acerca dos antecedentes das relações entre Massalia e os ligures e a intervenção romana.

<sup>660</sup> APIANO. *História romana*. IV, 12. Na verdade, Bituito era rei dos arvernos. O equívoco de Apiano deve ter se dado devido à ligação de clientela que os alóbroges teriam com os arvernos. A intervenção dos arvernos deve ter obedecido às regras célticas de clientelismo.

<sup>661</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians*. Op. cit. p. 56.

<sup>662</sup> GOUDINEAU, Christian. *César et la Gaule*. Op. cit. p. 52-53. A *Via Domitia* tinha este nome devido a Cneu Domítio Ahenobarbo, um dos generais que venceu a coalizão de povos celtas formados pelos arvernos, rutenos e alóbroges. Esta estrada visava ligar a Itália à Espanha. Segundo GOUDINEAU, Christian. *Idem*. p. 52-53, na Gália, sua extensão ia de Narbo Martio (Narbona) a Briançon e se estendia na Itália até Turim.

<sup>663</sup> APIANO. Op. cit. IV, 12

de uma escolta. Vimos, no exemplo do druida Diviciaco que os embaixadores eram os druidas. No relato podemos perceber a comitiva composta de: 1) um embaixador (druida) ricamente equipado; 2) guarda-costas acompanhantes do embaixador; 3) cães conduzidos pelos guarda-costas; 4) um músico (bardo) exaltando o rei Bituito, os alóbroges e principalmente o embaixador.

Sabemos pelos relatos de Diodoro Sículo e Estrabão que os músicos eram os bardos. Diodoro Sículo diz que seriam “poetas líricos (...) e com instrumentos semelhantes à lira evocavam os que eram estimados e aqueles que não eram”.<sup>664</sup> Estrabão descreve, entre as classes mais respeitadas, os druidas, os bardos e os vates. Os bardos seriam os “panegiristas e poetas”.<sup>665</sup> Dessa forma, esses músicos citados por Apiano, parte da comitiva, são os bardos, pertencentes à classe dos druidas, porém com atribuições distintas.

### 3.4.2. Um relato da mitologia irlandesa

A antiga mitologia céltica irlandesa chegou até nós através dos *scéla*<sup>666</sup> (sing. *scél*, relatos) os textos escritos entre os séculos VIII e XII. Trata-se de relatos originados em uma tradição eminentemente oral, depois, escrita por monges irlandeses.

Na antiga Irlanda,<sup>667</sup> a conduta dos druidas em relação à guerra não contradiz os relatos clássicos, ao contrário, os endossa, tornando a articulação viável.<sup>668</sup> Vários são os momentos em que os druidas ou os bardos<sup>669</sup> atuam nos confrontos celtas dando um contorno ritualístico à guerra. Um relato da mitologia irlandesa evoca o de Apiano. Este relato é chamado de *O cortejo de Ferb (Tochmarc Ferbe)*.<sup>670</sup> Trata-se de *Ramcela*, são relatos preliminares ao *A razzia das vacas de Cooley (Táin Bó Cúalngé)*.<sup>671</sup> *O cortejo de Ferb* pertence ao Ciclo de Ulster e relata uma expedição que o rei Conchobar (ou Conor), do Ulster

<sup>664</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 31.

<sup>665</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4

<sup>666</sup> GUYONVARCH, Christian (trad.). *La razzia des vaches de Cooley. Op. cit.* p. 10-11. Segundo GUYONVARCH, Christian et LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. Rennes: Ouest-France, 1986, p. 416-417, os *scéla* ant. irlandês “relato” (sing. *scél*). É a palavra que os irlandeses nomeiam os textos mitológicos e épicos. Trata-se de um dito destinado não a ser escrito, mas a ser recitado. Logo, está em referência à uma tradição oral.

<sup>667</sup> A correlação da mitologia irlandesa com os relatos clássicos acerca dos celtas é aceitável por se tratar de um mesmo patrimônio cultural céltico.

<sup>668</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians. Op. cit.* p. 88.

<sup>669</sup> Os bardos pertenciam à “instituição” dos druidas.

<sup>670</sup> *O cortejo de Ferb* pertence ao chamado Ciclo de Ulster, que segundo GUYONVARCH, Christian.-J. & LE ROUX, Françoise. *A civilização celta*. Lisboa: Pub. Europa-América, 1999, p. 45, relata as façanhas dos personagens eminentes do reino de Ulster, como o rei Conchobar, o druida Cathbad, o herói Cuchulainn entre outros. Os títulos originais são reproduzidos em gaélico ou irlandês antigo.

<sup>671</sup> *O seqüestro das vacas de Cooley* é o mais importante texto da mitologia irlandesa. Trata-se de relatos sobre a guerra entre os reinos irlandeses do Ulster (nordeste da Irlanda) e Connaught (oeste da Irlanda) pela posse de um touro maravilhoso. Os *ramcela* seriam os relatos que antecedem esse importante evento.

(nordeste da Irlanda), empreende ao reino de Connaught (oeste da Irlanda). Tempos depois, esses dois reinos se bateriam numa guerra narrada no famoso relato irlandês chamado *A razzia das vacas de Cooley*. Assim é descrita a comitiva do rei Conchobar:

(...) Sete cães de caça circundavam a carruagem (do rei Conchobar) com correntes de prata sobre eles (...). Sete trombeteiros com trombetas de prata e ouro seguiam com os cães (...). Antes deles seguiam três druidas com coroas de prata sobre suas cabeças; seus mantos eram de muitas cores, seus escudos eram de cobre, e a borda dos seus escudos era de metal. Eles eram atendidos por três harpistas com capas roxas (...).<sup>672</sup>

Neste relato temos: 1) três druidas; 2) sete trombeteiros; 3) sete cães; 4) três harpistas (bardos) atendendo os druidas.

### 3.4.3. Druidas à frente dos exércitos e a ritualização da guerra

Além da referência já comentada de Apiano, outras fontes clássicas como: Tito Lívio,<sup>673</sup> Floro<sup>674</sup> e Políbio<sup>675</sup> atestam o mesmo fato, qual seja, o exército celta era precedido de músicos. Para Jean-Louis Brunaux<sup>676</sup>, esses relatos confirmam o de Estrabão,<sup>677</sup> no que diz respeito aos druidas poderem deter os exércitos. Tratava-se de uma ritualização do início da batalha. Ainda segundo esse autor, essas preliminares à batalha propriamente dita podiam consistir de toda uma gama de gestos, danças nos quais expor a língua para o inimigo, por exemplo, fazia parte da ritualização compreendida pelos exércitos envolvidos.

Ao contrário do que o relato de César pode fazer transparecer, sobre os druidas isentarem-se à guerra, eles não ficavam recolhidos enquanto os exércitos rumavam para as batalhas. Uma vez que a guerra tinha também uma função religiosa, o papel deles estava posto. A ritualização da guerra, a coleta dos despojos e o seu acúmulo em um lugar consagrado, o possível sacrifício de prisioneiros de guerra, todas essas práticas implicam a presença de administradores. César discorre sobre como a crença na imortalidade da alma estimularia a coragem dos guerreiros celtas.

Os druidas buscam, em primeiro lugar (*In primi hoc volunt*) é persuadir que as almas não morrem jamais, mas passam após a morte de um corpo para um outro; essa crença parece

<sup>672</sup> *Courtship of Ferb*, Disponível em [www.maryjones.us/ctexts/ferb1.html](http://www.maryjones.us/ctexts/ferb1.html). Este é um site que reproduz o original em gaélico e a tradução para o inglês de textos da mitologia irlandesa entre outros do patrimônio cultural dos celtas. A tradução presente neste site é tirada da versão principal presente no *Livro de Leinster*. Acessado em 25/9/2005. Este texto pertence ao Ciclo de Ulster.

<sup>673</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.*, XLIV, 26.

<sup>674</sup> FLORO. *Manual de história romana*. II, 4.

<sup>675</sup> POLÍBIO. *Op. cit.* II, 27-31.

<sup>676</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule*. *Op. cit.* p. 69.

<sup>677</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4, 4.

própria para excitar a coragem (*maxime ad virtutem excitari*) e suprimir a crença na morte (*mortis neglecto*) (...).<sup>678</sup>

Esta passagem acerca da doutrina dos druidas e sobre sua influência sobre a população, obrigatoriamente, evoca uma outra passagem posterior, quando o general estava sitiando o principal *oppidum* dos bituriges, Avaricum. Faz, então, uma digressão em seus relatos e discorre sobre a coragem e obstinação de um grupo de guerreiros que, sem cessar, mantinha acesas as bolas incandescentes contra as torres romanas junto ao muro do *oppidum*. Ainda que o responsável fosse morto com um tiro de escorpião,<sup>679</sup> outro guerreiro o substituíria, e assim foi, sucessivamente, até a operação cessar. César diz que o feito não poderia deixar de ser relatado em evocar a obstinação dos gauleses.<sup>680</sup> Essa passagem pode ser articulada com a anterior, quando César fala sobre a crença na imortalidade da alma a estimular o destemor dos homens. Tal passagem também nos evoca a, anteriormente citada, de Tácito sobre as rebeliões bretãs, onde os druidas postavam-se entre os guerreiros bretões estimulando-os e injuriando as legiões romanas. Uma passagem de Diógenes Laércio sobre os druidas lançarem sentenças enigmáticas diz, entre as três prerrogativas da “filosofia druídica”, uma era valorizar a bravura: “(...) e os druidas filosofavam que: era necessário honrar os deuses, não fazer o mal e praticar a bravura”.<sup>681</sup> Dessa forma, os druidas teriam um papel de animar os guerreiros no combate?

A função dos druidas nas guerras era múltipla. Poderiam atuar como embaixadores, como juízes, poderiam exaltar os exércitos a se baterem ou a cessarem as hostilidades. A conduta dos druidas nos relatos de Apiano e da Mitologia irlandesa (*O cortejo de Ferb*), nesse sentido, é bastante reveladora. A observação desses dois relatos, nos permite perceber isso. Tais relatos possuem uma semelhança notável, não apenas no que tange às funções dos personagens, mas também, em relação à disposição dos mesmos nas comitivas.

No quadro temos a esquematização dos dois cortejos descritos em Apiano e em *O cortejo de Ferb*.

---

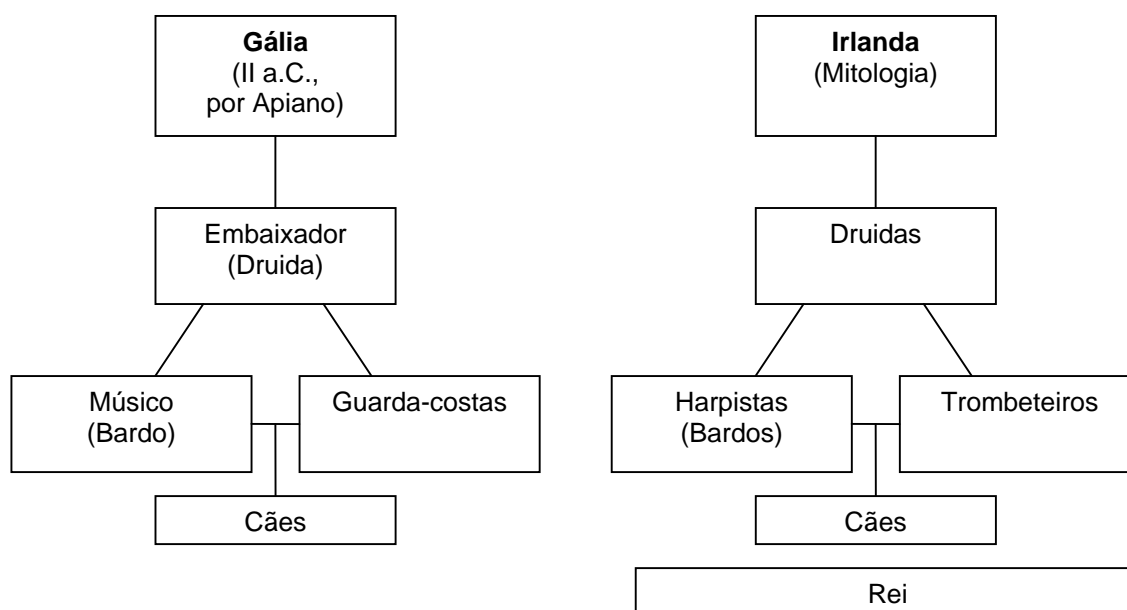
<sup>678</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 14.

<sup>679</sup> Arma de guerra romana que arremessava enormes dardos.

<sup>680</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 25.

<sup>681</sup> DIOGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos célebres*. I, 6.





Nos dois relatos há uma seqüência repetida, quase sistemática. Os druidas estão à frente dos cortejos, seguidos de um músico (em Apiano) ou harpistas (na Irlanda), guerreiros acompanham os personagens eminentes, descritos como guarda-costas (Apiano) e como trombeteiros<sup>682</sup> (Irlanda). Nos dois relatos há cães descritos junto dos guerreiros (guarda-costas ou trombeteiros).

Para Jean-Louis Brunaux, vários textos demonstram a ritualização das preliminares das guerras pelos celtas. Assim:

Sejam relatos míticos de batalha (...) Sejam descrições mais históricas (...) todos esses textos nos fazem ver preliminares (da batalha) extremamente ritualizadas. O exército era precedido de músicos. Ele ganhava lentamente o local do campo de batalha, com tempo suficiente para os druidas, se podemos crer em Estrabão, tivesse tempo de se interpor e, deter os beligerantes. Uma vez face a face, os dois exércitos procediam aos ritos que nos parecem um pouco pueris, em todo caso arcaicos. (...) os chefes se afrontavam de um campo a outro, fazendo exposição de sua própria história guerreira assim como de seus ancestrais. É provável que nessa primeira competição oratória, os bardos que tinham o papel de compor as genealogias heróicas intervissem eles próprios. Como todas as sociedades guerreiras, essas preliminares oratórias tinham um papel fundamental: elas permitiam situar cada guerreiro em seu justo lugar (...).<sup>683</sup>

A palavra dos bardos e dos druidas, nesses momentos em que os dois exércitos estavam em vias de enfrentamento evoca a oralidade e a importância da palavra para os celtas. Os feitos dos ancestrais, seja dos grandes chefes ou dos druidas, eram exaltados pelos bardos.

<sup>682</sup> Trombetas são assinaladas em várias passagens. Os gauleses costumavam usar trombetas com a extremidade em forma de cabeça de animal, em geral de javali, as *carnix*. Ver GREEN, Miranda. *Exploring the World of the Druids*. *Op. cit.* p. 63.

<sup>683</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule*. *Op. cit.* p. 68-69.

O exército inimigo ou mesmo algum seu personagem, era atacado verbalmente na tentativa de derrubar a moral dos guerreiros.

Num conhecido relato de Tácito, encontramos os druidas entre o exército bretão lançando imprecções contra as legiões romanas.

Sobre o rio o exército inimigo fazia face, denso em armas e em homens, entre eles corriam as mulheres semelhantes às fúrias, os cabelos desgrenhados e portando tochas. Em torno delas os druidas, as mãos estendidas pra o céu, lançando terríveis imprecções amedrontando os nossos com tal visão.<sup>684</sup>

Jean Markale<sup>685</sup> destaca o valor das execrações na tradição dos druidas no contexto da “potência da palavra”. Toda essa “teatralidade” era respeitada por ambos os exércitos prestes a se enfrentar, supondo dois exércitos celtas. Para Brunaux, os rituais guerreiros podiam estar ligados à tentativa de exaltar a coragem dos guerreiros, o furor guerreiro.<sup>686</sup> Essa exaltação do guerreiro é bem atestada para o caso dos guerreiros que combatiam nus, os *gaesatae*.<sup>687</sup> Estes serviram como mercenários para os celtas instalados no norte da Itália, em guerra contra os romanos.<sup>688</sup> Diz Simon James,

(...) Assim que os exércitos se colocavam frente a frente, rituais complexos eram postos em prática, em particular os desafios para o combate singular entre os campeões. Guerreiros proeminentes podiam se aproximar do inimigo e recitar sua ancestralidade, gabando-se de suas proezas e intimidando o oponente.<sup>689</sup>

O autor refere-se a outra prática bem documentada tanto pela literatura clássica como pela mitologia. Trata-se do combate singular, ou seja, um guerreiro, escolhido campeão, bate-se contra o campeão das hostes inimigas. Combates singulares são narrados durante as guerras entre celtas e romanos no norte da Itália. Numa dessas descrições, o general romano Mânlio Torquato se engaja numa luta com um guerreiro gaulês. O episódio é narrado por Tito Lívio,<sup>690</sup> refere danças e cantos antes do combate com o general romano. Barry Cunliffe detalha,

<sup>684</sup> TÁCITO. *Anais*. XIV, 30.

<sup>685</sup> MARKALE, *Le druidisme*. *Op. cit.* p. 204-205

<sup>686</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les gaulois*. *Op. cit.* p. 188

<sup>687</sup> Muito provavelmente “lanceiros”. A partir da palavra gaulesa para lança, *gae*. Segundo POLÍBIO. *Op. cit.* II, 22, os *gaesatae* eram recrutados o sudeste da Gália, entre os Alpes e o Ródano.

<sup>688</sup> POLÍBIO, *Op. cit.* II, 22

<sup>689</sup> JAMES, Simon. *Op. cit.* p. 81.

<sup>690</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* VII, 10

Um dos temas recorrentes nas fontes clássicas é o barulho dos celtas na batalha. Os celtas que enfrentaram Mânlio precederam o combate com uma dança de guerra e um canto de batalha que quase certamente tinha uma significação mágico-religiosa.<sup>691</sup>

Essa função mágico-religiosa afirmada por Cunliffe é clara quando os personagens envolvidos são druidas. O encorajamento dos guerreiros muito certamente era um dos principais objetivos dos rituais precedentes ao combate. Os druidas à frente dos exércitos, prometendo a vitória aos corajosos, os bardos exaltando a alta nascerça dos druidas, deveriam compor o quadro, dando um aspecto teatral à cena.

Para Paul Lonigan<sup>692</sup> a presença de druidas no campo de batalha, como atestado por Diodoro e Estrabão, indicaria o papel garantidor da harmonia para os exércitos envolvidos. Certamente, a ritualização das ações guerreiras estava sob a jurisdição dos druidas e dos bardos. Observamos, no relato irlandês, os druidas retratados de forma bastante pomposa. Se a função dos bardos era exaltar os personagens ilustres, o relato demonstra como isso deveria efetuar-se. As roupas dos druidas, suas armas, sua coroa, enfim todo o seu paramento é ilustrado de forma bastante viva.

A exaltação da genealogia das figuras ilustres envolvidas nos atos belicosos, fosse antes de uma batalha ou durante uma comitiva com fins de discutir sobre a guerra, tinha uma alta relevância para os celtas. Possivelmente a finalidade dessas descrições dos ancestrais dos chefes e figuras ilustres deveria dar mais coragem ao guerreiro comum. A referência ao uso de liras pelos bardos pode significar chefes e druidas exaltados com músicas. Canalizar a energia dos guerreiros e impedir sua dispersão antes do confronto, seria outro objetivo dessas preliminares aos combates.<sup>693</sup>

#### **3.4.4. Os druidas e a guerra nos relatos irlandeses**

Na antiga Irlanda, a conduta dos druidas em relação à guerra não contradiz os relatos clássicos, ao contrário, os endossa. Vários são os momentos em que os druidas ou os bardos exercem o seu papel nos confrontos celtas. Um dos relatos evoca aquele de Apiano, onde os bardos exaltam o rei Bituitos e os druidas, referidos pelo escritor grego como embaixadores. O relato é chamado de *O mal das crianças dos ulates*, outro *Ramscéla*, relatos preliminares do *Táin Bó Cúailnge (Sequestro das vacas de Cooley)*. A narrativa refere uma assembléia em

<sup>691</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts. Op. cit.* p. 102

<sup>692</sup> LONIGAN, Paul. *The Druids. Op. cit.* p. 95-96.

<sup>693</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Op. cit.* p. 69.

Ulster, onde se vê descrita a suntuosidade da corte do rei do Ulster. Assim, Georges Dumézil narra a passagem:

(...) A assembléia foi brilhante, tanto pelos homens como pelos cavalos e vestimentas. Foi apresentado um espetáculo de corridas, combates, de competições de lançamento de velocidade, desfiles [?]. Na nona hora, o carro do rei foi conduzido sobre os lugares e os cavalos do rei obtiveram a vitória. Os cantores de louvores vieram agora celebrar o rei, a rainha, os poetas, os druidas, a casa do rei, sua tropa e toda a assembléia.<sup>694</sup>

Não se trata de uma batalha, mas competição. Contudo, possui um contexto de evocar uma situação guerreira. Os bardos, aqui retratados como cantores de louvores, exaltam o rei e os seus druidas. A semelhança com o relato de Apiano é premente. O rei Conchobar ou o rei Bituito estão inseridos em dois contextos bastante correlatos.

Os relatos mitológicos irlandeses podem fornecer importantes passagens sobre a atuação dos druidas no contexto guerreiro irlandês. O mais importante druida da Irlanda era Cathbad; tinha atribuições guerreiras a ponto de, segundo Christian Guyonvarc'h e Françoise Le Roux, “O druida não ser somente sacerdote. Ele é também guerreiro. A síntese parece um pouco estranha, mas ela possui uma fácil explicação. O protótipo do druida guerreiro é assim Cathbad, o primeiro dos druidas do Ulster”.<sup>695</sup> Numa passagem, vemos Cathbad conduzindo homens a uma escaramuça. Esse relato evoca aquele acerca do ataque da cavalaria édua, liderada pelo druida Diviciaco contra os belovacos. Assim,

Naquele tempo vinha do sul um campeão chamado Cathbad. Ele era originário do Ulster, se bem que ele vivia no sul. Além disso, ele era guerreiro e campeão, era também um homem de grande sabedoria, um druida e um homem de grande saber. Havia vinte e sete homens em sua expedição. Em um deserto, ele encontra um outro campeão também com vinte e sete homens. Eles se engajam em combate; então fizeram a paz, uma vez que estavam em igual número.<sup>696</sup>

Tendo em conta o relato, observamos o druida Cathbad numa atividade guerreira. Para Guyonvarc'h e Le Roux,<sup>697</sup> Cathbad é druida ou guerreiro, varia segundo as circunstâncias. O poder guerreiro desse personagem está intimamente ligado a sua atividade sacerdotal. Cathbad é também grande vidente, de presságios importantes. Em outra passagem<sup>698</sup> ele profetiza um grande futuro para aquele que viria a se tornar o rei Conchobar, seu filho. Acerca disso, pode-se evocar a passagem, já citada, de Cícero, na qual descreve o druida Diviciaco, hábil na arte dos augúrios.

<sup>694</sup> DUMÉZIL, Georges. *Mythe et Épopée I*. In: *Mythe et Épopée I, II, III*. Paris: Ed. Gallimard, 1995, p. 637.

<sup>695</sup> GUYONVARC'H, Christian e LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 103.

<sup>696</sup> DOTTIN, Geoges (trad.). *L'Épopée irlandaise*. Rennes: Terre de Brume, 2006, p. 72.

<sup>697</sup> GUYONVARC'H, Christian e LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 104.

<sup>698</sup> *Ibidem*. p.104.

Nessa questão da adivinhação, os druidas tinham um papel de suma relevância nas guerras. No *Sequestro das vacas de Cooley*, a rainha Medb, antes de se lançar contra o reino rival de Ulster, consulta o seu druida:

Quando Medb chega ao local onde se encontrava o druida, ela lhe demanda saber e previsão. “Muitas pessoas se separaram hoje de seus entes queridos e de seus amigos, disse Medb, (se separam) do seu país, do seu domínio, de seu pai, de sua mãe se eles não voltarem todos com boa saúde, será sobre mim que lançarão suas maldições. Entretanto, pessoas não partem ou não ficam em casa que não nos sejam mais caras que nós mesmos. E tu acha que voltaremos ou não voltaremos.” O druida disse: “Daqueles que não voltaram, tu voltará”.<sup>699</sup>

O relato é bastante explícito. Antes de iniciar sua expedição contra o reino de Ulster e o seu rei Conchobar, a rainha Medb solicita ao druida prever se ela voltará. O druida, de uma forma sucinta e bastante direta diz que sim. Os druidas são as figuras mais proeminentes nos dois relatos, possivelmente lideravam tais comitivas com caráter guerreiro. Esses homens deviam levar em torno de si um *entourage* de bardos e mesmo de guardas. Essa ritualização era crucial para a sociedade céltica, uma vez que dava lugar eminente e destacado para as figuras da comunidade, como os druidas, dando, assim, um caráter sagrado aos fatos ligados à guerra.

As ritualizações preliminares das batalhas atestam quanto a guerra tinha importância na vida das comunidades célticas, tanto nos relatos da Antiguidade como naqueles da mitologia céltica. Dessa forma, a observação desses dois relatos permite-nos concluir, tanto na Gália pré-romana como na Irlanda pré-cristã, toda uma série de procedimentos de cunho religioso era praticada antes das escaramuças. Os relatos selecionados revelam que mesmo na organização de comitivas antes das batalhas ou para negociação, um complexo esquema com características guerreiras, mas impregnadas de caráter religioso era praticado.

---

<sup>699</sup> GUYONVARCH, Christian (trad.). *La Razzia des vaches de Cooley*. Op. cit. p. 62.

## 4. O PAPEL DOS DRUIDAS NOS LUGARES DE CULTO

### 4.1. A Teoria Pós-Colonial

Jane Webster<sup>700</sup> afirma que a idéia do imperialismo disseminador de civilização deve ser questionada. A Teoria Pós-Colonial não é apenas um postulado anti-colonialismo. Na verdade, trata-se de uma investigação da política cultural colonial. A teoria faz uma crítica à idéia de como o “conhecimento” sobre o Outro colonial seria produzido.

As principais características da Teoria Pós-colonial são:

**Descentrar** as categorias ocidentais de conhecimento. Repudiar a concepção de dominação do “centro”, e articular a história das margens. Articular histórias ativas de povos colonizados. Levar em conta formas sutis de **resistências** abertas e escamoteadas. **Desconstruir** o modelo binário no qual o Ocidente categorizou os Outros, e a partir daí definiu a si próprio. Tais oposições incluem: eu e outro, metrópole e colônia, centro e periferia. (...) Isso se dá com a aplicação de técnicas desconstrutivas de estruturas de domínio e marginalidade, no qual as margens são trazidas para o centro. Criticar o imperialismo como **representação**: que é relação entre poder e conhecimento na produção do Outro colonial. A investigação do poder e representação nas imagens e linguagens é também conhecida como **análise de discurso colonial**.<sup>701</sup>

Dessa forma, vemos que a Teoria Pós-colonial busca, então, repensar antigos conceitos em que o povo colonizador domina culturalmente o povo colonizado. Repudia a idéia de que o povo colonizado aceitaria passivamente a influência do outro povo e adotaria de forma decidida as benesses trazidas pela suposta superioridade tecnológica e cultural do colonizador. Dentre essas benesses, o colonizado optaria por adotar a identidade do conquistador. Para o caso específico da “romanização”, os autores negam a idéia de que quanto maior o contato com Roma, maior o desejo de ser romano.

#### 4.1.1. A aplicação do termo “romanização” antes da conquista romana

Os autores engajados na Teoria Pós-colonial questionam com veemência a idéia de chamar romanização aos contatos que antecedem as efetivas conquistas romanas. Não raro, a cultura material romana, presente nos sítios arqueológicos de períodos anteriores à conquista, torna-se um argumento para rotular os processos culturais de romanização. Esse posicionamento vem sendo questionado. Richard Hingley afirma,

---

<sup>700</sup> WEBSTER, Jane. Roman Imperialism and the “post imperial age”. In: WEBSTER, Jane and COOPER, Nicholas (org.). *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*. Leicester: School of Archaeological Studies, Leicester Archaeological Monographs n° 3, 1996, p. 4.

<sup>701</sup> Ibidem. p. 7.

O conjunto da cultura romana incluía cidades, casas de campo para os ricos, estradas, taxas, cerâmica fina, moedas, casas de banho, paz e algo mais. A mudança gradual de um estilo de vida nativo para um estilo de vida romano é identificada tanto antes como depois da conquista de 43 e essa mudança é intitulada “Romanização”. Em nossos próprios termos culturais, Roma aparece mais próxima da sociedade moderna do que da sociedade da Idade do Ferro, e isso conduz a associações entre o mundo romano e o moderno. Isto supõe o abandono da identidade nativa e a adoção da imagem romana como uma atitude positiva e deliberada. Roma e sua influência são assumidas como sendo ambas mais avançadas e mais progressistas; consequentemente, os mais avançados e progressistas dentre os nativos adotam mais essa influência.<sup>702</sup>

Hingley critica a idéia de Haverfield quando este afirma, “os não civilizados eram inteligentes e eram racialmente capazes de aceitar a cultura romana, com a sua capacidade de julgar a correção e superioridade dos modelos romanos”.<sup>703</sup> Para Hingley, é extremamente simplista a concepção de que a adoção da cultura material romana, como cerâmica ou mesmo as vilas, seja indicativa de um desejo de adoção de algum tipo de identidade social romana. O autor considera os processos de mudança não uniformes nem direcionados.

Não devemos ver na mera adoção de cultura material romana uma aquisição da “identidade romana”; os nativos devem ter utilizado esses elementos para suas próprias aspirações, e as aspirações devem ter variado de indivíduo para indivíduo nas províncias e através da história.<sup>704</sup>

Em sua análise das relações entre Roma e os germanos que viviam além do Reno e do Danúbio, Willian Hanson<sup>705</sup> afirma, a presença de artefatos romanos para além das fronteiras pode significar apenas presentes diplomáticos. Da mesma forma, o comércio pode ser uma ferramenta diplomática de Roma desde o início da República. Roma tentou exercer controle sobre os povos situados além-fronteiras por vários expedientes econômicos, chamados pelo autor de “imperialismo econômico”. Hanson deixa claro, após a anexação do território, inicia-se uma dinâmica diferente de administração e controle.

Nicholas Cooper<sup>706</sup> afirma, referindo-se à Britânia, o fato dos bretões adotarem o uso de cerâmica do tipo romano pode dar uma falsa impressão de “profunda romanização”. Para o autor, mesmo para o período romano e anglo-saxão, os arqueólogos se equivocam em rotular a cultura material como “romana” ou “anglo-saxã”, quando deveriam dizer “bretãs”. Tal

<sup>702</sup> HINGLEY, Richard. Resistance and domination: social change in Roman Britain. In: *Dialogues in Roman Imperialism. Op. cit.* p. 84-85.

<sup>703</sup> *Ibidem.* p. 86.

<sup>704</sup> *Ibidem.* p. 87.

<sup>705</sup> HANSON, William. Forces and change in methods of control. In: *Dialogues in Roman Imperialism. Op. cit.* p. 71-72.

<sup>706</sup> COOPER, Nicholas. Searching for the blank generation: consumer choice in Roman and post-Roman Britain. In: *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives. Op. cit.* p. 85-86.

procedimento negaria uma continuidade em relação à cultura material local. O autor reconhece um problema para o estudo da Britânia.

(...) os arqueólogos tendem a estudar tais importações (cerâmica romana) como parte de um processo de “Romanização antes da Conquista”, ao invés de estudar a Idade do Ferro tardia. Pelo reconhecimento desse processo em operação (a romanização), estaríamos negando a probabilidade de que novos materiais estariam sendo adotados na cultura material por razões que não devem tomadas como identificação com o Império Romano, mas simplesmente porque os últimos consumidores procederam daquela direção.<sup>707</sup>

Na Idade do Ferro tardia da Britânia, Cooper<sup>708</sup> vê a presença de material romano relacionada com questões relativas à riqueza, *status* e localizações geográficas, muito mais que um genuíno desejo de imitação do estilo romano.

Autores como Richard Hingley<sup>709</sup> questionam a concepção de os povos conquistados simplesmente estarem desejosos de imitar passivamente a cultura romana. Muitas vezes os estudos valorizam a presença de material romano em detrimento da cultura nativa. Nem sempre o conceito de “romano” é uma categoria segura para analisar as mudanças ocorridas. Desta maneira, devem-se descentrar os estudos sobre o Império Romano. Tal posição deve considerar a presença de diferentes formas de utilização das idéias e conceitos nas províncias romanas.<sup>710</sup> Também não se deve considerar que a cultura material romana fosse superior àquelas em uso antes da conquista. Deve-se questionar como as culturas se influenciam umas às outras, ao invés da simples aceitação de que mudanças culturais representam um processo natural devido ao contato, com sugere Simon Clarke.<sup>711</sup>

Os estudos da Teoria Pós-colonial geralmente dirigem-se para os períodos chamados “pós-conquista” e não tanto para os períodos “pré-conquista”. De qualquer forma, o termo conquista direciona obrigatoriamente para as dominações romanas. Tal fato já coloca Roma discursivamente como o pólo em torno do qual se orientam os estudos dos povos ditos “bárbaros”.

## 4.2. Os santuários celtas na Gália

As descobertas arqueológicas realizadas em solo francês nos últimos vinte anos têm desqualificado a visão naturalista mantida durante certo tempo acerca dos cultos celtas. Na

<sup>707</sup> *Ibidem.* p. 87.

<sup>708</sup> *Ibidem.* p. 89.

<sup>709</sup> HINGLEY, Richard. The “legacy” of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of Romanization. In: *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives. Op. cit.* p. 42.

<sup>710</sup> *Ibidem.* p. 42.

<sup>711</sup> CLARKE, Simon. Acculturation and continuity: re-assessing the significance of Romanization of the hinterlands of Gloucester and Cirencester. In: *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives. Op. cit.* p. 83.



verdade, observa-se, os lugares de culto celtas não diferem radicalmente daqueles presentes no mundo mediterrâneo, mas, possuem a sua originalidade. Apesar do incremento dos contatos com o Mundo Mediterrâneo e das correlações culturais, os celtas, na Gália dos séculos II e I a.C., mantiveram as suas particularidades quanto à expressão religiosa. Matthieu Poux assim caracteriza o espaço sagrado celta.

Na Gália, como na Grécia, e como na Itália, todo santuário de grande importância constitui-se por definição por um recinto que demarca uma ruptura simbólica na paisagem materializada por um fosso, uma paliçada e uma galeria periférica, cuja função está bem estabelecida: materializar a fronteira entre o mundo profano e a esfera do sagrado, delimitar a propriedade divina, marcar as atividades exercidas no interior do recinto.<sup>712</sup>

Da mesma forma que o *témenos* grego e o *templum* latino, o traçado é definido por objetivos e cálculos astronômicos precisos.<sup>713</sup> Jean-Louis Brunaux afirma, a natureza dos lugares de culto celtas possuía a mesma concepção simbólica e natureza do *temenos*<sup>714</sup> grego e do *templum* em Roma.<sup>715</sup>

A concepção mental e simbólica desses lugares de culto (celtas) é da mesma natureza que o *temenos* na Grécia ou o *templum* em Roma. É, antes de tudo, um pedaço de solo recortado, reservado aos deuses e separado do mundo profano. Portanto, um fosso aberto marca esse corte na terra. Ele é dobrado em elevação por um muro que separa aqueles que podem ter contato com os deuses (sacerdotes e iniciados) daqueles impedidos de ter acesso e que não devem até mesmo saber o que se passa no interior (escravos, banidos e animais).<sup>716</sup>

Sabemos pouco acerca do vocabulário celta equivalente ao vocabulário grego ou latino em locais de culto. Alguns vocábulos ficaram registrados como *nemeton*<sup>717</sup> cujo sentido pode ser o de floresta sagrada ou mesmo santuário, equivalente ao grego *témenos*. Esta palavra é

<sup>712</sup> POUX, Matthieu. *Du Nord au Sud: définition et fonction de l'espace consacré en Gaule indépendante*. 2004, p. 2, Disponível em <http://luern.free.fr/article%20EFR%202004.pdf>.

<sup>713</sup> *Ibidem*. p. 2; CÉSAR. *Op. cit.* VI, 13. O autor apontou para o fato dos druidas terem conhecimentos astronômicos.

<sup>714</sup> Ver VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Campinas: Papyrus, 1992, p. 61-64. *Hiera* são os lugares e objetos consagrados; *Alsos* são bosques, arvoredos, fontes, cimo dos montes; *Temenos* é um terreno delimitado por uma cerca ou demarcação; *Bomos* é o altar exterior, um bloco quadrangular de alvenaria; *Bothros* é uma fossa que abre caminho para o mundo infernal. ROBERT, Fernand. *A religião grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 17-20. O autor esclarece o vocabulário grego ligado a lugares sagrados: *Naos* (ou *neôs*) é o edifício religioso ou templo propriamente dito, onde reside a estátua ou ídolo. *Temenos* é um terreno recortado para constituir uma propriedade, uma propriedade divina. *Hiéron* é um termo mais geral, seria a propriedade delimitada onde a divindade se sente em casa. *Alsos* é um santuário arborizado. *Adyton* é um lugar proibido, cujo acesso só é permitido a certas pessoas.

<sup>715</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. *Op. cit.* p. 183. O autor esclarece as equivalências dos vocabulários grego e latino: *Hiéron* equivale *locus consecratus*, *temenos* equivale a *templum* e *alsos* equivale a *lucus*.

<sup>716</sup> *Ibidem*. p. 185.

<sup>717</sup> DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 197-198. Ver também MARKALE, Jean. *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Celtique*. *Op. cit.* p. 185. MAIER, Bernhard. *Dictionnaire of Celtic Religion and Culture*. *Op. cit.* p. 206-207.

encontrada em inúmeros topônimos espalhados pela Gália como Nemausus (Nimes, Gard) e Nemossos (Clermont-Ferrand, Puy-de-Dôme), nomes próprios como Nemetogena (nascida do santuário), Nemetona (deusa celta, a grande sagrada) e nomes de povos como nemetes (tribo celta renana). A lista é muito grande, mas o termo é bem atestado tanto na epigrafia<sup>718</sup> como nos textos clássicos.<sup>719</sup> Em antigo irlandês a palavra *nemed* designa santuário, lugar consagrado. Também é um personagem da mitologia, um dos que colonizou a Irlanda, chamado Nemed. Pode ser equiparado com o *nemus* latino, *lucus* (floresta sagrada) ou o *némos* grego (floresta). Talvez a palavra derive do gaulês *nemos* que designa o céu ou a abóbada celeste.<sup>720</sup> O *nemeton* celta seria, então, o local sagrado por excelência. Num contexto inicial, designara, talvez, a floresta sagrada, na verdade um arvoredo presente em certos santuários, dedicado a uma determinada divindade. Na medida em que se aparenta à palavra celta que designa o céu, talvez com sentido próximo do *templum* latino, definiria um setor do céu e da paisagem que o augure recorta para delimitar um campo de observação de sinais divinos.<sup>721</sup> Em latim há o vocábulo *nemus* cujo sentido pode ser “floresta”<sup>722</sup>.

Este espaço sagrado, o *nemeton*, portava, com freqüência, em sua entrada um pórtico monumental,<sup>723</sup> geralmente orientado para o leste. Esta orientação teria como objetivo receber os raios do sol nascente em direção à entrada do santuário. Os santuários em geral têm um plano quadrangular, mas com os lados arredondados.<sup>724</sup> Vale ressaltar, a forma quadrangular, ao contrário da arredondada, permite a melhor orientação do espaço sagrado de acordo com os pontos cardeais. As dimensões dos lados nos santuários na Gália pré-romana oscilam entre quinze e sessenta metros, mas em alguns casos excedem cem metros.<sup>725</sup>

Dentro desses recintos notam-se vastos espaços são interpretados como abrigo de reuniões religiosas, políticas e judiciárias. Tais funções dos santuários se revelam em

<sup>718</sup> Inscrição encontrada em Nimes: (RIG I G 153) “Segomaro, filho de Villono, cidadão de Nemausus (Nimes) dedicou à Belisama este *nemeton* (santuário?)”.

<sup>719</sup> Referências a florestas sagradas celtas podem ser encontradas em: ESTRABÃO. *Op. cit.* XII, 5, floresta de carvalhos dos gálatas; LUCANO. *Farsália*. I, 454, floresta sagrada próxima de Massalia, PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural*. XVI, 249, floresta sagrada de carvalhos dos druidas; TACITO. *Anais*. XIV, 30, floresta sagrada dos bretões.

<sup>720</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. *Op. cit.* 158.

<sup>721</sup> ROBERT, Fernand. *Op. cit.* p. 19.

<sup>722</sup> Ver ERNOUT & MEILLET. *Op. cit.* p. 437. O caráter sagrado do vocábulo *nemus* está presente por significar “floresta sagrada”, em particular a floresta sagrada de Diana de Arícia. Os autores destacam o caráter sagrado do ant. irlandês *nemed* “santuário”.

<sup>723</sup> Os pórticos eram de madeira, mas nos santuários do litoral provençal eram de pedra.

<sup>724</sup> POUX, Matthieu. *De Nord au Sud*. *Op. cit.* p. 4.

<sup>725</sup> Ver FICHTL, Stephan *et al.* Le rôle des sanctuaires dans le processus d’urbanisation. In: *Le processus de urbanisation à l’âge du Fer*. *Op. cit.* p. 181. GRUEL, Katherine e VITALI, Daniele *et al.* Dossier: L’oppidum de Bibracte. In: *Gallia. Archéologie de la France antique*. *Op. cit.* p. 31. É o caso da chamada Terrasse, um santuário do tipo *Vierreckschanzen* (santuário quadrangular) localizado em Bibracte, cujas dimensões são 110x92m, área de aproximadamente um hectare.

cerimônias ligadas ao sacrifício – banquetes, libações –, e em reuniões de caráter deliberativo. Esses fenômenos estariam intimamente ligados às práticas sacrificiais, presentes em muitos santuários celtas na Gália nos dois séculos antes da nossa era, particularmente na Gália céltica durante La Tène D1 e D2 (130 – 30 a.C.) e, dessa forma, profundamente ligados à ideologia religiosa.

Nos santuários celtas da Gália dos séculos II e I a.C., encontram-se em muitos poços e fossos rituais grandes quantidades de ossos de animais sacrificados, particularmente, carneiros, cabras, porcos, cavalos, cães e mesmo pássaros. Há casos também de ossos humanos, porém em quantidade bem menor.<sup>726</sup> Esses buracos no solo equiparam-se pela natureza do seu uso ao *bothros* grego. Os arqueólogos costumam interpretar os sacrifícios nesses poços no solo com o vocabulário grego. Trata-se do sacrifício *ctoniano* destinado às divindades subterrâneas.<sup>727</sup>

Os santuários celtas da Gália dos séculos II e I a.C. podiam se situar na paisagem, longe das zonas habitadas, em geral em locais elevados, ou nos *oppida*. Uma proposta de classificação dos locais de culto celtas na Gália é dada por Patrice Arcelin e Jean-Louis Brunaux.

**Espaços consagrados naturais**<sup>728</sup> são locais na paisagem presididos pelas divindades: as grutas, rios, nascentes, montanhas, florestas etc. Então, considerados sagrados durante a estruturação territorial como limites entre povos, rotas, minas, vias comerciais etc. Para a Gália temos alguns exemplos dignos de nota como as nascentes do rio Sena (Sequana em gaulês), com imagens de ex-votos do período romano por indicador de uma utilização anterior do sítio. Outro exemplo é o lago sagrado de Tolosa (Toulouse), no território dos volcas tectósagos, afamado desde a Antiguidade por ser um centro de peregrinação de povos celtas das regiões vizinhas.<sup>729</sup>

<sup>726</sup> BRUNAU, Jean-Louis. Religion et sanctuaires. In: GOUDINEAU, Christian (org.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance, 2006, p. 109-111. No santuário de Ribemont-sur-Ancre, na Gália Bélgica havia altares parcialmente construídos com ossos humanos.

<sup>727</sup> Ver BRUNAU, Jean-Louis. *Les Gaulois*. Op. cit. p. 185. BRUNAU, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. Op. cit. p. 138-139. Segundo a antiga nomenclatura dos sacrifícios gregos: Sacrifícios *ouranianos* são destinados às divindades benfazejas situadas em geral no céu. Sacrifícios *ctonianos* são destinados às divindades infernais, aos mortos e heróis e são lançados sobre a terra.

<sup>728</sup> ARCELIN, Patrice et BRUNAU, Jean-Louis. Sanctuaires et pratiques cultuelles: l'apport des recherches archéologiques récentes à la compréhension de la sphère religieuse Gaulois. In: *Cultes et sanctuaires em France à la âge du Fer*. Paris: CNRS Ed., 2003, p. 244.

<sup>729</sup> Ver GREEN, Miranda. *The Gods of the Celts*. Op. cit. p. 139-142. Sobre os cultos ligados a meios aquáticos na Gália, particularmente sobre as nascentes do Sena.

**Espaços arranjados e delimitados**,<sup>730</sup> são espaços cultuais limitados por paliçadas ou fossos. Esta é por excelência a forma de demarcar um espaço consagrado a uma divindade. Muitos destes espaços cultuais eram consagrados a libações e festins em poços cultuais. Dentre os locais deste culto temos os santuários de Gournay-sur-Aronde (Oise), Le Brázet (Clermont-Ferrand) e Mirebeau-sur-Bèze (Côte d’Or).

**Santuários “monumentais”**<sup>731</sup> são construídos em grande parte em pedra com pórticos e pilares monolíticos. São restritos à faixa mediterrânea da Gália e principalmente no baixo vale do Ródano (Provença). Nitidamente, receberam a inspiração arquitetônica da proximidade da colônia focéia de Massalia. Costumam ser considerados como locais de prática votiva aos ancestrais heroicizados.<sup>732</sup>

**Outros tipos de santuários**<sup>733</sup> são recintos cultuais nos quais há a presença de fossos com oferendas, poços com finalidades cultuais. Os recintos cultuais situados nos *oppida* estão incluídos neste tipo. Dentre os exemplos temos: Bibracte (Saône-et-Loire), Corent (Puy-de-Dôme), Tolosa (Toulouse), Vienne (Isère) etc.

Baseado na classificação anterior, Matthieu Poux<sup>734</sup> classifica os santuários em:

**Santuários guerreiros**, devido a traços de consagração de armas. Mais comuns no oeste da Gália Bélgica e no oeste da Gália. Santuários de Ribemont, Gournay e Mirebeau-sur Bèze etc.

**Santuários para libações e recintos de banquetes**, com libações de vinho e festins comunitários (comensalidade). Os santuários de Corent, Clermont-Ferrand, Entremont etc.

**Santuários com pórticos monumentais em pedra**, caracterizados pela substituição em grande parte das construções em madeira pela pedra, por inspiração mediterrânea. Os santuários de Roquepertuse, Nimes etc.

**Outros santuários**, o autor coloca nessa classificação principalmente os santuários dos *oppida*. Os santuários de Bibracte, Lyon, Vienne, Acy-Romance etc.

Vale ressaltar que estas classificações em parte são provisórias, devido aos constantes avanços das pesquisas arqueológicas. Dessa forma, mais de um critério classificatório pode servir para o mesmo recinto cultual.

<sup>730</sup> ARCELIN, Patrice e BRUNAUX, Jean-Louis. Sanctuaires et pratiques cultuelles. *Op. cit.* p. 244.

<sup>731</sup> ARCELIN, Patrice e BRUNAUX, Jean-Louis. Sanctuaires et pratiques cultuelles. *Op. cit.* p. 244.

<sup>732</sup> Ver GARCIA, Dominique. *La Celtique méditerranéenne. Habitats et sociétés en Languedoc et en Provence. VIII-II siècles av. J.C.* Paris: Errance, p. 105-110.

<sup>733</sup> ARCELIN, Patrice e BRUNAUX, Jean-Louis. *Op. cit.* p. 244.

<sup>734</sup> POUX, Matthieu. *Du Nord au Sud. Op. cit.* p. 7-9.

#### 4.2.1. Os santuários nos *oppida*

Nem sempre as escavações dos *oppida* celtas fornecem indícios tão claros como os descritos nas fontes clássicas. César,<sup>735</sup> em *A guerra das Gálias*, fornece dados sobre grandes assembleias de todas as Gálias (*concilium totius Galliae*), acontecidos nos *oppida*. Tais assembleias reuniam povos de toda a Gália, à exceção provável das tribos da Aquitânia.<sup>736</sup>

Outras assembleias, mais regionais, também aconteciam nos *oppida*, é o caso da reunião entre o *vergobreto* éduo Convictolitavi e César no *oppidum* éduo de Decétia (Decize).<sup>737</sup> Assembleias desse porte devem ter ocorrido em lugares onde havia espaço suficiente. Stephan Fichtl<sup>738</sup> afirma que tais reuniões demonstram estreita relação entre o político e o religioso. O *oppidum* aparece como um lugar privilegiado para acolher tais conselhos de grande porte e de caráter político e religioso.

Os traços arqueológicos das funções políticas dos *oppida* não são questionáveis, uma vez que muitos sítios apresentam estruturas que indicam ter tal função. Reconhece-se que tais construções são integradas em conjuntos com caráter religioso. É impossível dissociar as duas categorias (o religioso e o político). Muitos sítios, (...) revelaram recintos que correspondem a esta dupla função: o recinto de Titelberg, a Terrasse do Mont-Beuvray, a zona calçada de Manching.<sup>739</sup>

Esses recintos com vocação cultural, como a Terrasse (Bibracte) e o recinto limitado por um fosso do *oppidum* de Titelberg, consistem em santuários por vezes encontrados nos *oppida*, são chamados pelo vocábulo alemão de *Viereckschanzen*<sup>740</sup> (fortificação quadrangular). São mais comuns da Bretanha ao centro da França, estendem-se ao Reno e ao sul da Alemanha, apresentam em torno de um hectare de área. Costumam ser limitados por um fosso, contudo o seu interior geralmente não possui qualquer estrutura diretamente ligada a rituais, como poços, por exemplo, comuns em outros tipos de recintos culturais celtas. Em alguns casos, havia restos de cerâmica. Em todo caso, normalmente são considerados santuários. Opiniões mais recentes costumam atribuir-lhes a função de acolher assembleias

<sup>735</sup> CÉSAR. *Op. cit.* Assembleia em Samarobriua (ambianos) V, 24; Lutécia (parísios) VI, 3; Durocorturum (Remos) VI, 44; Bibracte (éduos) VII, 63.

<sup>736</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. Religion et sanctuaires. In: GOUDINEAU, Christian (org.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance, 2006, p. 113. Estas reuniões de caráter geral que são citadas em alguns momentos por César incluíam, possivelmente, povos das Gálias Céltica e Bélgica, ficando de fora os da Gália Aquitânia.

<sup>737</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 33. Esta reunião acontecia somente para os éduos e seus clientes.

<sup>738</sup> FICHTL, Stephan. *Les oppida*. *Op. cit.* p. 147.

<sup>739</sup> *Ibidem*. p. 149.

<sup>740</sup> Ver BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Villes, villages et campagnes de l'Europe celtique*. *Op. cit.* p. 190-193. Os *Viereckschanzen* mediam em torno de 60 a 150m de lado. BRADLEY, Richard. *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. London: Routledge, 2005, p. 16-23; 167-168. O autor retoma os debates acerca das funções desses "santuários".

com caráter religioso e mesmo festins.<sup>741</sup> Miranda Green aponta para a possibilidade de terem sido realizados sacrifícios humanos nos *Viereckschanzen*, devido à presença de traços de material orgânico e sacrifícios.<sup>742</sup>

Assim, os vestígios arqueológicos encontrados nos recintos cultuais dos *oppida* geralmente não são tão impressionantes quanto em outros sítios. Jean-Louis Brunaux<sup>743</sup> justifica tal “pobreza” de material devido a estes recintos de culto situados nos *oppida* próximos de locais de atividades domésticas, artesanais ou agrícolas.

Contudo, uma notável exceção é o santuário do *oppidum* de Corent (Puy-de-Dôme).

#### 4.2.2. O santuário do *oppidum* de Corent

Segundo Matthieu Poux, o santuário<sup>744</sup> do *oppidum* de Corent (arvernos<sup>745</sup>) é emblemático no que diz respeito à prática do festim. O autor apresenta um resumo da importância deste santuário para os estudos da religião celta na Gália.

Seu principal denominador comum (do santuário de Corent) reside na presença de milhares de ossos de animais e fragmentos de ânforas de vinho. O estudo preliminar dos fossos latenianos revelou que haviam sido consumidas, não em um contexto doméstico, mas mediante grandes festins, caracterizados por uma seleção dramática dos restos. Uma representação anormal de ovicaprinos e uma seleção de crânios, de mandíbulas e de membros inferiores, testemunham o rejeito simultâneo de dezenas de cabeças de gado, abatidas simultaneamente e consumidas por uma comunidade numerosa (...). Conclusões similares resultam do estudo das ânforas, cujo número eleva-se a muitas centenas de unidades (...). O exame dos cacos mostrou que certos recipientes foram submetidos a uma destruição intencional a golpe de lâmina, como forma de destruição sacrificial característica de rituais libatórios em evidência em outros santuários desse período (...). Esses tipos de repastos coletivos se inscrevem no centro de uma atividade ritual específica do santuário de Corent, sítio emblemático da prática do festim cultural na Gália pré-romana (...).<sup>746</sup>

<sup>741</sup> Ver BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. Op. cit. p. 80, 85, 113. Para um debate acerca das controvérsias que existem em torno dos *Viereckschanzen*. REZNIKOV, Raimonde. *Les Celtes et le druidisme*. Op. cit. p. 179-181. A autora discute a hipótese de que esses recintos teriam abrigado festins. Ver MAIER, Bernhard. Op. cit. p. 280-281. Para uma definição mais sistemática das dimensões e ligações com fontes d'água.

<sup>742</sup> GREEN, Miranda. *The Gods of the Celts*. Op. cit. p. 21-22; 121. É o caso do *Viereckschanzen* de Holzhausen (Munique). BRADLEY, Richard. *The Passage of Arms. An Archaeological analysis of prehistoric hoard and votive deposits*. Oxford: Oxbow Books, 1998, p. 175-176. O autor debate os indícios de matéria orgânica animal nas imediações de alguns *Viereckschanzen*.

<sup>743</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. Op. cit. p. 187.

<sup>744</sup> Ver POUX, Matthieu. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. In: GOUDINEAU, Christian. (org.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance/Rhône Le Département, 2006, p. 117-134. O autor realiza uma análise das descobertas arqueológicas no santuário de Corent e a dinâmica do sítio.

<sup>745</sup> Ver DEBERGE, Yann et al. La culture matérielle de la Grande Limagne d'Auvergne du III au I s. av. J.C. In: MENNESSIER-JOUANNET, Christine e DEBERGE, Yann (org.). *L'archéologie de l'Âge du Fer en Auvergne*. Lattes: Association Pour le Développement de l'archéologie en Languedoc-roussillon, 2007, p. 71-98. Para estudos atualizados sobre a cultura material da Auvérnia na segunda Idade do Ferro.

<sup>746</sup> POUX, Matthieu et al. *L'enclos cultuel de Corent (Puy-de-Dôme): festins et rites collectifs.*, 2002, p. 60-61. Este artigo apresenta um relatório das escavações arqueológicas do ano de 2001. Acessado em 28/5/2006. Disponível em [http://luern.free/Corent\\_fr/2002\\_a\\_RAC.pdf](http://luern.free/Corent_fr/2002_a_RAC.pdf).

O *oppidum* de Corent<sup>747</sup> situava-se no Puy-de-Corent (Puy-de-Dôme, Arvèrnia), no território dos arvernos, e tinha uma área de 50 hectares.<sup>748</sup> A altitude do *oppidum* situa-se entre 500 e 550 metros. O local foi habitado desde o neolítico, mas a existência do *oppidum* situa-se a partir de 115 a.C.<sup>749</sup> A utilização do recinto cultual prolonga-se pelo período romano até o século III d.C. No período romano o santuário celta foi substituído por um *fanum* galo-romano. As dimensões do santuário situam-se aproximadamente entre 43 e 45 metros. Esta forma mantém o formato quadrangular típico de muitos santuários celtas. As escavações arqueológicas realizadas a partir dos anos noventa trouxeram à luz os principais elementos arquiteturais do santuário de Corent, no período de La Tène D2.<sup>750</sup> Até onde as escavações já puderam avançar, são estas as informações disponíveis sobre a estrutura arquitetural desse importante santuário celta.

**Fosso do períbolo.** Um fosso circunda quase todo santuário.<sup>751</sup> Na verdade, uma depressão que não ultrapassava 60 cm de profundidade e variava de 1 a 1,5 m de largura.

**Galeria periférica.** Uma galeria coberta (períbolo<sup>752</sup>) circundava quase todo o santuário, cobrindo o fosso. Este períbolo era coberto por uma espécie de “galpão” contínuo, sustentado por postes de madeira, com diâmetro de 40 cm. Sua largura era de 6 m e cobria uma extensão de quase 200 m. Uma paliçada externa separava o recinto sagrado do mundo exterior.

**Pórtico de entrada.** A leste, situava-se um pórtico com uma espécie de altar de pedra em frente. Buracos no solo indicam entrada coberta, projetada à frente do períbolo. Esse pórtico tinha forma retangular e media 12 m de comprimento por 8 m de largura, sendo que a fachada media em torno de 2 m.<sup>753</sup> O pórtico estava ornado de crânios humanos, partes de cavalo e crânios de animais domésticos e selvagens.<sup>754</sup> O pórtico indica a passagem do mundo profano para o mundo sagrado representado pelo recinto do santuário. Era comum que troféus de guerra fossem expostos nessas construções.<sup>755</sup> Dentre esses troféus constavam comumente armas e crânios de animais e talvez humanos, como relatam as fontes clássicas.

<sup>747</sup> Situado num local do *oppidum* denominado Parcelle. Não sabemos o nome celta do *oppidum* de Corent, talvez seja o *oppidum* de Nemossos, que ESTRABÃO. *Geografia*. IV, 2, 3, teria se referido como a capital dos arvernos e que se situava às margens do Loire.

<sup>748</sup> FICHTL, Stephan. *La ville celtique. Les oppida*. *Op. cit.* p. 209-210.

<sup>749</sup> *Ibidem*. p. 37.

<sup>750</sup> La Tène D2a corresponde de 80-50 a.C. D2b corresponde de 50 a 30 a.C.

<sup>751</sup> POUX, Matthieu. *Du Nord au Sud. définition et fonction de l'espace consacré en Gaule indépendante*. *Op. cit.* p. 13-14. Acessado em 4/6/2006.

<sup>752</sup> Espaço que circundava os santuários gregos.

<sup>753</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent. Festins et rites collectives*. *Op. cit.* p. 67.

<sup>754</sup> POUX, Matthieu. *Du Nord au Sud. Définition et fonction de l'espace consacré en Gaule indépendante*. *Op. cit.* p. 14.

<sup>755</sup> Ver BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. *Op. cit.* p. 99-101. Sobre a importância do pórtico de entrada dos santuários como comunicação entre o mundo profano e o espaço sagrado e os troféus expostos.

**Duas construções cobertas.** Essas construções, uma a norte e outra a sul, situam-se dentro do espaço do santuário. Trata-se de dois recintos cobertos com aproximadamente 12m, até 8m. Sua construção era de madeira, argila e palha. Esses recintos dispõem-se lado a lado na entrada, mas não diretamente de frente para ela. Seu interior possui poços nos quais foi encontrada uma grande quantidade de crânios de carneiros e bodes.<sup>756</sup>

**Poços ou cubas rituais e poço ritual.** Entre as duas construções citadas anteriormente, situam-se quatro poços de 1m de lado. Várias ânforas foram dispostas em forma de “coroa” na borda do poço.<sup>757</sup> À esquerda das cubas ou poços, situa-se um poço de dimensão maior e localizado em frente à entrada. Este poço mede 1,3m de largura e tem profundidade de 0,80m.<sup>758</sup> Estes poços são do tipo “altar oco”, para oferendas ctonianas.<sup>759</sup> Um bloco de basalto situa-se entre os poços rituais e o pórtico. Nesse bloco (altar de sacrifícios?) deviam acontecer os sacrifícios dos animais.<sup>760</sup>

**Recinto interno.** Este recinto ainda não foi suficiente escavado. Está situado no ângulo sul do santuário. O santuário do *oppidum* de Corent apresenta características que o tornam exemplar para o estudo da religião celta e das transformações em andamento na Gália, desde o século II a.C., com o incremento do comércio com Roma e a generalização do uso da moeda.

(Ver anexos, figura 7, p. 298: Maquete representando o santuário do *oppidum* de Corent)

#### 4.2.3. O comércio de ânforas não indica romanização

Os estudos mais recentes, particularmente aqueles baseados na Teoria Pós-colonial, têm revisto a antiga idéia de que a presença de material importando do mundo mediterrâneo entre os celtas, antes da efetiva conquista da Gália por César para o caso da Gália independente, indique romanização.

Greg Woolf<sup>761</sup> faz importantes considerações levando em conta a grande quantidade de ânforas itálicas em solo gaulês. O autor pesquisa os usos que os gauleses faziam das importações romanas. Aponta a fundamental diferença entre “consumo de produtos romanos” e de “estilos de consumo romano”. Alerta para o fato de o festim celta ser distinto do *symposium* grego e da *cena* romana, nos quais o consumo de vinho se dá entre indivíduos do mesmo *status*. Outra diferença, baseada nos textos clássicos, diz respeito ao vinho consumido

<sup>756</sup> POUX, Matthieu. *Du nord au Sud. Op. cit.* p. 15.

<sup>757</sup> *Ibidem.* p. 16.

<sup>758</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent. Op. cit.* p. 65.

<sup>759</sup> Ver BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Op. cit.* p. 95-97. O autor articula a existência desses fossos-altares no santuário de Gournay (Oise).

<sup>760</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent. Op. cit.* p. 104.

<sup>761</sup> WOOLF, Greg. *Becoming Roman. The origins of Roman Civilization in Gaul.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 176.



pelos gauleses sem ser diluído em água, o contrário do que ocorria no mundo mediterrâneo.<sup>762</sup> Woolf chama a atenção para o fato de que os relatos clássicos não indicam que os gregos e romanos vissem o consumo de vinho nos festins celtas como uma aquisição de valores e costumes greco-romanos.<sup>763</sup> Por fim, o autor sumariza sua posição, baseada, mormente, nos textos e em dados arqueológicos recentes.

Antes da conquista, populações da Idade do Ferro compravam produtos mediterrâneos, mas para seus próprios fins, não com o intuito de reproduzir práticas culturais clássicas, não para se apropriar de novas identidades modeladas naquelas sociedades de onde provinham as importações. Nós não podemos esperar entender porque cada grupo passa a desejar variedades particulares de produtos mediterrâneos. Produtos em metal talvez já representassem uma forma de expor *status* em algumas sociedades de La Tène, e o vinho era, talvez, um gosto próprio. Significativamente, nenhum desses produtos – nem mesmo a cerâmica campaniana – podia ser produzido pelos gauleses com a tecnologia lateniana. O que fica claro é que as importações mediterrâneas não eram adquiridas como um sistema para transformar gauleses em romanos.<sup>764</sup>

É inegável o grande comércio de vinho italiano dirigido para a Gália a partir do século II a.C. Contudo, é necessário rever alguns pontos. Em primeiro lugar, o vinho não era uma novidade para os celtas, uma vez que a importação de vinho de Massalia acontecia deste o final de Hallstatt em relação ao sítio de Vix (Côte-d'Or) entre outros<sup>765</sup> e na zona mediterrânea (Provença e Languedoc).<sup>766</sup>

A aquisição do vinho pela aristocracia celta gaulesa deve ser entendida como uma forma de revitalizar seus valores guerreiros. A oferenda das ânforas revela a canalização para fins culturais próprios aos celtas.

Michael Dietler debate a questão dos contatos entre celtas e romanos e adota uma posição correlata, diferenciando o consumo de objetos romanos da adoção das práticas romanas de consumo:

(...) como compreender o papel do colonialismo romano na evolução das formas celtas de aristocracia, ou seja, o sentido do consumo de objetos romanos e da adoção das práticas romanas na simbolização do *status* e na ação política, que são no fundo duas coisas um pouco

<sup>762</sup> *Ibidem*. p. 176-177. De acordo com DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 26, bebiam vinho não diluído.

<sup>763</sup> WOOLF, Greg. *Becoming Roman. Op. cit.* p. 178.

<sup>764</sup> *Ibidem*. p. 180.

<sup>765</sup> Ver CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians. Op. cit.* p. 24-32. Para um estudo mais aprofundado sobre o comércio de vinho entre Massalia e as chefaturas halstattianas do leste da Gália e sudoeste da Alemanha. MOHEN, Jean-Pierre. The Princely Tombs of Burgundy. In: KRUTA, Venceslas *et al.* (org.). *The Celts. Op. cit.* p. 116-122. O autor estuda o uso do vinho e os festins hallstattianos.

<sup>766</sup> Ver GARCIA, Dominique. *La Celtique méditerranéenne. Op. cit.* p. 76-80. Para um estudo das relações comerciais na Gália mediterrânica nos séculos VI e V a.C. GOURY, Dominic. Les céramiques tournées grecques de Gaule méridionale: caractérisation et limites septentrionales. In: FRÉRE, Dominique (Dir.). *De la Méditerranée vers l'Atlantique*. Rennes: Pur, 2006, p. 85-86. Sobre a presença de ânforas massaliotas na Gália mediterrânica.

diferentes: como compreender, da mesma forma, o problema da colonização do imaginário dos celtas, o que é ainda um pouco diferente (...).<sup>767</sup>

Vemos, então, extremamente relevante diferenciar a adoção de objetos romanos da adoção de formas de uso destes mesmos objetos. Na verdade, trata-se de diferenciar a canalização dos objetos estrangeiros para a ideologia celta ou simplesmente entender que os celtas copiavam o estilo mediterrâneo de uso de tais objetos. A segunda hipótese indicaria como afirma Dietler a “colonização” do imaginário dos celtas. Os celtas antes da conquista utilizavam os objetos romanos para fins ligados às suas próprias inspirações e, com isso, não desejavam ser romanos.

Vale ressaltar, a distinção do período pré-conquista frente ao período pós-conquista é relevante para a nossa pesquisa.

#### 4.2.4. O vinho: oferta e consumo

Normalmente o comércio de vinho com o mundo romano<sup>768</sup> nos séculos II e I a.C. costuma ser analisado sob o ponto de vista da quantidade e distribuição das ânforas importadas e da concentração desse material nos sítios. Contudo, só recentemente tem sido dada importância à forma de utilização do vinho pelos celtas na Gália, neste período assinalado por transformações.

Uma das campanhas de escavações efetuadas no santuário de Corent resultaram em 700 kg de cacos de ânforas. Contudo, esses valores podem ser bem maiores. Escavações mais recentes propõem pelo menos um milhão de ânforas para o *oppidum* éduo de Bibracte e 500 mil para o *oppidum* arverno, contemporâneo de Corent.<sup>769</sup>

Para Olivier Buchsenschutz a presença de ânforas nos sítios celtas não pode ser interpretada apenas do ponto de vista comercial.

Nos sítios muito ricos como o do monte Beuvray (Bibracte), nós podemos seguir hoje a proveniência e a evolução do gosto dos consumidores. A repartição das ânforas e sua quantidade muito irregular de um sítio para outro demonstra que o consumo do vinho estava

<sup>767</sup> DIETLER, Michael. Débat de clôture de la table ronde. In: *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer*. Op. cit. p. 324.

<sup>768</sup> Ver NICOLET, Claude. *Rendre à César. Économie et société dans la Rome antique*. Paris: Ed. Gallimard, 1988, p. 61-63. O autor afirma que a cultura vinária, juntamente com a cultura da oliveira, ocupa o segundo domínio produtivo de Roma nos séculos II e I a.C. O primeiro domínio era a produção de cereais e o terceiro a criação de rebanhos. O autor debate a enriquecimento das classes dirigentes romanas. Ao final do século I a.C., Roma consumia mais de um milhão de hectolitros de vinho, mais do que a Paris do século XVIII.

<sup>769</sup> OLMER, Fabienne. Les aristocrates éduens et le commerce. In: *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer*. Op. cit. p. 290.

ligado a acontecimentos excepcionais, festas ou banquetes. O seu depósito no solo não pode ser, portanto, interpretada diretamente em termos de penetração comercial.<sup>770</sup>

Até onde a pesquisa arqueológica pôde avançar, foi possível detectar a utilização das ânforas importadas em contextos com conotação política e religiosa.

No que tange ao estudo da utilização das ânforas no santuário de Corent (centro da Gália), o que chama nossa atenção é o fato de esses objetos importados da Itália<sup>771</sup> estarem bem representados nesse santuário. Na verdade, o vinho é um elemento onipresente em santuários por toda a Gália desse período (exceção para parte da Gália Bélgica). Nos poços próximos à entrada do santuário, as ânforas estavam dispostas em forma de coroa ao redor da borda. Segundo a análise, as ânforas foram quebradas de forma intencional, conotando um ritual de libação,<sup>772</sup> análogo às libações na Grécia e em Roma.

(...) Conhecemos exemplos similares na Grécia e em Roma. Entretanto, a função mais corrente desses fossos é receber libações de líquidos, de bebidas, mesmo de vegetais ou de produtos manufaturados que têm uma forma suficientemente fluida para serem vertidos a partir de um recipiente. Se esses diferentes materiais não deixam nenhum traço identificável no solo, o uso da libação entre os gauleses é atestado indiretamente pela descoberta de recipientes que parecem ter conhecido somente essa função.<sup>773</sup>

As ânforas de Corent foram ofertadas e o seu conteúdo, o vinho, vertido para o interior do poço ritual. Não apenas neste santuário, mas em várias regiões do território francês, foram encontradas ânforas deliberadamente partidas a golpes de lâmina, possivelmente de espada,<sup>774</sup> demonstrando que esses objetos teriam sido dispostos ritualmente em recintos cultuais.<sup>775</sup> Na Bélgica, na Armórica, no centro-leste da Gália, no sudeste e no sudoeste, a presença de ânforas em contextos de festins e com indícios de libações se faz notar nos santuários. Ainda que a oferta de ânforas careça, em alguns casos, de estudos mais

<sup>770</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Les Celtes de l'âge du fer dans la moitié nord de la France*. *Op. cit.* p. 47.

<sup>771</sup> OLMER, Fabienne. Les aristocrates eduens et le commerce. *Op. cit.* p. 291. Pelas análises das marcas identificatórias encontradas nas ânforas do *oppidum* de Bibracte é possível detectar sua procedência assinalada no sul da Etrúria (*Ager cosanus*), Lácio e Campânia. Todavia, as ânforas vinárias tardo-republicanas eram fabricadas em ateliês em toda a costa tirrênica italiana.

<sup>772</sup> Ver SERGENT, Bernard. *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*. *Op. cit.* p. 367. O autor avalia a importância do vocabulário ligado à libação entre os povos indo-europeus.

<sup>773</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. *Op. cit.* p. 149-150.

<sup>774</sup> POUX, Matthieu. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. In: *Religion et société em Gaule*. *Op. cit.* p. 125. BRUNAU, Jean-Louis e MALAGOLI, Claude. La France du Nord. In: *Cultes et Sanctuaires in France à l'Age du Fer*. *Op. cit.* p. 43. Também para o sítio de Balloy no norte da França, com ânforas intencionalmente quebradas com golpes de lâmina.

<sup>775</sup> Ver BRUNAU, Jean-Louis e MALAGOLI, Claude. La France du Nord. In: ARCELIN, Patrice et BRUNAU, Jean-Louis (org.). *Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer*. *Op. cit.* p. 43-44. BOUVET, Jean-Philippe et al. La France de l'Ouest. In: *Ibidem*. p. 87; SOTO, Jose Gomes de et al. La France du Centre aux Pyrénées. In: *Ibidem*. p. 119-121; BARRAL, Philippe. POUX, Matthieu et al. La France du Centre-Est. In: *Idem*. p. 145-147, 157; ARCELIN, Patrice e GRUAT, Philippe. La France du Sud-Est. *Idem*. p. 221-222.

aprofundados, o uso do vinho mediterrâneo em festins com caráter marcadamente religioso é bem perceptível. Mesmo que os santuários difiram devido à presença de outros tipos de práticas culturais, o festim é onipresente.

Vale destacar que um dos temas mais recorrentes nos textos clássicos acerca dos celtas da Gália diz respeito ao gosto e mesmo à paixão pelo vinho, a ponto de trocar um escravo por uma ânfora, como afirma Diodoro Sículo, não sem espanto. Os relatos sobre a preferência dos celtas pelo vinho são sempre extremados, como vemos em Diodoro Sículo,<sup>776</sup> em *Biblioteca Histórica*, “(...) Quando bêbados (os celtas) entram em estupor e loucura”; para Apiano,<sup>777</sup> em *Histórias*, “(...) os gauleses são incontinentes (no tocante à bebida) por natureza”; Amiano Marcelino<sup>778</sup>, em *História*, diz “os celtas estão em embriaguez contínua”. César,<sup>779</sup> em *A guerra das Gálias*, atribui a condição de suposta coragem superior dos belgas em relação aos outros celtas ao fato de não fazerem uso do vinho como os outros celtas “(...) porque os comerciantes vão muito raramente entre eles, os belgas não importam (o vinho), que costuma amolecer os corações (...)”

Obviamente, estamos diante de um clichê cunhado pelos autores clássicos, como outros associados aos celtas. Uma boa parte dos relatos acerca da obsessão dos celtas pelo vinho itálico deve ter se inspirado em Posidônio,<sup>780</sup> que esteve no sul da Gália uns trinta e cinco anos antes do início das campanhas de César. Não sabemos se Posidônio presenciou os festins nos santuários e o uso do vinho para fins religiosos, contudo, é possível que os seus copistas, particularmente, Diodoro, Estrabão e Ateneu, tenham ficado impressionados com os relatos de disputas pela coxa de porco (porção do campeão). Não há nos relatos desses autores qualquer menção ao uso do vinho em contextos religiosos (contudo, Ateneu revela que o sentido de circulação do vinho entre os convivas era correlato ao sentido para adorar os deuses). Não devemos descartar, contudo, o sentido religioso destes festins e o uso sagrado do vinho<sup>781</sup> desqualificados em prol de uma narrativa que visava apenas os aspectos mais “pitorescos” do dia-a-dia dos celtas.

<sup>776</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 26.

<sup>777</sup> APIANO. *Histórias (Céltica)*. 7.

<sup>778</sup> AMIANO MARCELINO. *História*. XV, 12.

<sup>779</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 1.

<sup>780</sup> Ver CUNLIFFE, Barry. *The Celts. A very short history*. *Op. cit.* p. 13. Segundo o autor, Posidônio (135 – 50 a.C.) fez suas viagens pelo sul da Gália em torno de 90 a.C. Coube a ele dar uma descrição dos celtas como “nobres selvagens”, que costuma ser chamado de “primitivismo leve”. Para uma discussão sobre o comércio e os relatos de Posidônio, ver FREEMAN, Philip. *The Philosopher and the Druids. A journey among the Ancient Celts*. *Op. cit.* p. 93-94.

<sup>781</sup> Ver RANKIN, David. *Celts and the Classical World*. *Op. cit.* p. 121-123. O autor faz comentários sobre o preconceito que envolve os relatos de Cícero e outros autores e os articula com o comércio entre romanos e celtas no final da República.

Para alguns autores, a troca de escravos por vinho se inscreveria numa lógica possivelmente comercial, ou mesmo “pré-comercial”.

(...) A descrição da importação do vinho quanto a ela resumir todo o comércio na Gália cabeluda, representa uma troca regular de produtos entre regiões relativamente distantes. Para os outros produtos, não é possível falar em comércio real. Nesse sentido, a Gália parece também estar numa natureza “pré-comercial”: as vias abertas, as redes de trocas já estavam instaladas, mas a circulação só concerne a alguns produtos.<sup>782</sup>

Um dos grandes problemas dos estudos sobre os celtas tem sua origem nos relatos antigos, uma vez que estes, em geral, desvinculam a religião e os druidas das atividades comerciais. O “pré-comércio” citado por Jean-Louis Brunaux deve ser visto como uma atividade inspirada por uma natureza político-religiosa. Não sabemos, por exemplo, qual impacto o comércio com Roma trouxe para o costume de capturar prisioneiros de guerra. Tudo leva a crer que os prisioneiros antes executados após o combate, ou sacrificados, eram reservados para a troca pelo vinho. Esse fato poderia influenciar a quantidade de pessoas sacrificadas. Contudo, isso não implica, em absoluto, que a prática dos sacrifícios humanos estivesse no fim.

A capitalização do vinho para fins sagrados, como demonstram os achados em muitos sítios arqueológicos, entre os quais o santuário de Corent, fez com que alguns autores vissem nesse fenômeno um paralelo com o sacrifício humano. Numa análise acerca das ânforas oferendadas em Corent, Miranda Green acredita em uma espécie de substituição aos sacrifícios humanos.<sup>783</sup>

#### 4.2.5. A ingerência dos druidas no consumo do vinho

Pelo apresentado em relação ao santuário do *oppidum* de Corent e pelas pesquisas em outros sítios da Gália do período dos *oppida*, o vinho importado da Itália era utilizado em grande parte para libações em poços rituais e consumo em festins comunitários. Mas, quem controlava a utilização do vinho na Gália pré-romana? Esta pergunta normalmente tem como resposta a aristocracia guerreira. Por outro lado, alguns autores postulam existência de uma espécie de classe comerciante<sup>784</sup> gaulesa.

A idéia de perceber os druidas como uma classe ou grupo religioso afastado das atividades da sociedade céltica da Gália, constitui uma leitura frágil a uma análise mais

<sup>782</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et religion en Gaule*. *Op. cit.* p. 152-153.

<sup>783</sup> Ver GREEN, Miranda. *Dying for the Gods*. *Op. cit.* p.139-140. A autora sugere o sacrifício das ânforas pode ter substituído os sacrifícios humanos. Green baseia-se na cor e na forma das ânforas Dressel 1, que sugerem a silhueta humana.

<sup>784</sup> FREEMAN, Philip. *The Philosopher and the Druids*. *Op. cit.* p. 85-86.

rigorosa. Várias fontes clássicas, César<sup>785</sup> em particular, já apontavam o papel político e jurídico dos druidas antes da conquista romana. Como foi relatado, é um equívoco ver a importação de vinho italiano, dois séculos antes da nossa era, meramente para consumo cotidiano. Não se tratava, pelo menos como regra, de um consumo reservado a momentos desprovidos de valor simbólico ou religioso. O fato das ânforas encontradas nos poços rituais ou fossos terem sido quebradas, muitas vezes de forma intencional e a golpe de espada, é extremamente relevante para o nosso estudo. A quebra das ânforas está inserida em uma finalidade de consagração. Este procedimento era possivelmente realizado pelo grupo que administrava o santuário.

O interesse dos druidas pelas questões relativas ao comércio do vinho com Roma pode ser percebido em alguns momentos. Em torno de 69 a.C., a Gália Narbonense, já sob a esfera romana, encontra-se em uma crise provocada pela administração do governador romano Marco Fonteio.<sup>786</sup> Este havia instalado colônias de veteranos romanos à revelia dos gauleses e estava cobrando taxas extras para a passagem do vinho em território inimigo, a *portoria* (*portorium uini institueret*).<sup>787</sup> De acordo com os relatos de Cícero, em *Defesa de M. Fonteio*,<sup>788</sup> os celtas liderados pelos alóbroges estavam prestes a começar uma nova rebelião quando um tribunal foi instalado por solicitação e devido às queixas dos nobres celtas. Estes eram representados por um nobre alóbroge chamado Indutiomaro, que Cícero qualifica como o homem mais respeitado da Gália Narbonense (*amplissimus Galliae comparandus est*).<sup>789</sup> Cícero fez a defesa de seu amigo Fonteio e desqualificou as reclamações dos celtas. Estes voltaram a se rebelar contra o domínio romano. Indutiomaro certamente era um druida,<sup>790</sup> como se infere de suas funções de embaixador e porta-voz dos celtas, funções poucos anos depois assumidas pelo druida Diviciaco frente a César.

Os relatos de César acerca de suas campanhas na Gália fornecem informações valiosas sobre a importância do vinho. O nobre éduo Dumnorix mantinha o controle de parte do comércio do vinho proveniente da Itália. Segundo os relatos de Lisco,<sup>791</sup> *vergobreto* em gestão em 58 a.C., Dumnorix estava controlando o vinho em circulação no território dos éduos e possivelmente em relação a outros povos, como os helvécios, sobre os quais tinha

<sup>785</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 13.

<sup>786</sup> Ver FERDIÈRE, Alain. *Les Gaules. Op. cit.* p. 64-66. CUNLIFFE, Barry. *Greek, Romans & Barbarians. Op. cit.* p. 80-83. Os autores debatem sobre as taxas abusivas atribuídas a Marco Fonteio e que teria levado os gauleses a uma nova rebelião, posteriormente reprimida.

<sup>787</sup> CÍCERO. *Defesa de M. Fonteio.* IX, 19.

<sup>788</sup> *Ibidem.* XII, 26.

<sup>789</sup> *Ibidem.* XII, 27.

<sup>790</sup> GREEN, Miranda. *Dying for the Gods. Op. cit.* p. 189. Para a autora Indutiomaro era um druida.

<sup>791</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 16-18.

forte influência, e os bituriges. Lisco também insinuou que Dumnorix estava boicotando o fornecimento do trigo éduo para as legiões romanas e mantinha uma cavalaria às suas expensas. Assim, temos informações de que Dumnorix controlava, pelo menos em parte, o acesso ao vinho, trigo e homens. Miranda Green<sup>792</sup> levanta a hipótese de que Dumnorix fosse um druida. Não trabalharemos com essa possibilidade por falta de dados, mas levaremos em conta os interesses dos druidas no controle do vinho.

Vimos a importância do vinho na dinâmica religiosa celta na Gália às vésperas da intervenção de César nos assuntos gauleses. É um equívoco entender a demanda de vinho por parte dos celtas da maneira como as fontes deixam transparecer, ou seja, meramente como um consumo profano, resultando em bebedeiras de bárbaros. Na verdade, para que Dumnorix tivesse o controle do vinho era necessário um grupo interessado no uso dessa bebida sustentar politicamente o chefe éduo. Esse grupo era composto pelos druidas.

O druida Diviciaco, irmão de Dumnorix, poderia ter interesses no comércio. Alguns anos antes da intervenção de César, o druida havia pedido ajuda aos romanos contra o avanço dos germanos liderados por Ariovisto. Segundo os relatos de César,<sup>793</sup> os suevos já haviam se apossado de um terço do território dos sequanos. A fronteira éduos-sequanos era delimitada pelo rio Saône, em suas margens os éduos mantinham dois *oppida* utilizados como portos<sup>794</sup> para as importações da Itália. O avanço dos germanos sobre esta via fluvial colocaria em risco os interesses dos éduos, não somente quanto a fronteiras, mas poderia por em colapso o seu comércio e ameaçar a “federação monetária” firmada pelos éduos com os sequanos e lingones, a zona do denário gaulês.

A utilização do vinho nos recintos sagrados como o santuário de Corent mostra bem que um grupo estaria por trás da gestão das ânforas. Estas tinham dois destinos, como vimos: parte era oferendada nos poços rituais, através da sua destruição ritual ainda com o vinho no seu interior; e parte era sorvida nos festins realizados no santuário. Cabia aos druidas a destruição das ânforas por meio de um golpe de espada. Possivelmente, esse momento devia ser um dos pontos altos do festim. Enquanto um grupo golpeava as ânforas para que o vinho fluísse para o interior do poço, outro grupo deveria realizar cânticos e preces visando à divindade agraciada. Postulamos que o consumo do vinho no festim possivelmente era controlado pelo grupo que administrava o santuário. É possível, no entanto, uma parte dos

---

<sup>792</sup> GREEN, Miranda. *Exploring the World of the Druids*. *Op. cit.* p. 44.

<sup>793</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 31-32. Segundo César, Ariovisto haviam assentado a tribo germana dos harudes em território sequano.

<sup>794</sup> Os dois *oppida* eram Cabilonum (Chalons-sur-Saône) e Matisco (Macon).

convivas ficarem nas imediações do santuário, enquanto os druidas ficavam no interior com os convivas mais eminentes, devido às limitações das dimensões do recinto sagrado.

O festim guardava uma função de coesão e afirmação da aristocracia guerreira entre si e para com os *ambactos*. Dessa forma, a distribuição do vinho a título de recompensa para os clientes mais destacados na hierarquia era fiscalizada pelos druidas, para legitimar simbolicamente a proeminência dos nobres sobre os seus seguidores. Nestes momentos é que deviam surgir as disputas orais citadas por Diodoro Sículo.<sup>795</sup> Este também era o momento de se fazer os juramentos narrados por Ateneu,<sup>796</sup> nos quais os participantes do festim se comprometiam a dar algo em troca das ânforas de vinho recebidas. Muitos juravam com suas próprias vidas, como relata Ateneu. Estes juramentos deviam ser de prestação de serviços ao nobre mais destacado. Tais juramentos tinham caráter sagrado mediante a sua legitimação pelos druidas. Dentre os juramentos prestados nestes momentos estava, certamente, a fidelidade a seu patrono, até mesmo em circunstâncias extremas, como relata César.<sup>797</sup> A valorização dos talentos dos grandes chefes ficava a cargo dos bardos, que os exaltavam com cânticos para assim atrair os clientes,<sup>798</sup> tal como é relatado por Ateneu acerca do bardo que acompanhava o carro de combate do rei arverno Louérnio. O caráter grandioso da celebração também podia se refletir nos utensílios encontrados em túmulos e poços rituais celtas, datados do final de La Tène.<sup>799</sup> Para Hilda Davidson,<sup>800</sup> tais objetos localizados nas sepulturas indica a crença na realização de festins num outro mundo celta.

As disputas internas pelo poder passavam pelo controle do vinho e, conseqüentemente, pelo festim. A substituição do rei vitalício pelo *vergobreto*, seu equivalente eleito anualmente, visava primordialmente frear as disputas internas dos vários clãs pelo controle sobre o comércio do vinho, a princípio sob a égide dos druidas do clã do rei. Ao “democratizar” o cargo real através de um “rodízio de famílias”, os druidas buscavam evitar desgastar a sociedade numa disputa entre os clãs pela posse do comércio do vinho.

As informações trazidas pelos sítios arqueológicos dão conta de que o papel religioso e político do consumo do vinho nos sacrifícios e festins haviam se tornado, nos séculos II e I a.C., cruciais na dinâmica social celta, em particular na Gália Céltica. Os autores clássicos como Posidônio não conseguiram compreender o caráter sagrado do uso do vinho no festim

<sup>795</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 28.

<sup>796</sup> ATENEU. *Op. cit.* VI, 154, d-e.

<sup>797</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 40.

<sup>798</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts. Op. cit.* p. 105.

<sup>799</sup> Ver SOTO, Jose Gómez de. Les Celtes dans le Sud-Ouest de la Gaule. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe (org.). *L'or de Tolosa. Op. cit.* p. 25-27.

<sup>800</sup> DAVIDSON, Hilda E. *Myths and Symbols in Pagan Europe Early Scandinavian and Celtic Religion.* Syracuse: Syracuse University Press, 1988, p. 41.



celta. Além disso, concentraram sua atenção no papel dos druidas em relação aos sacrifícios, mas sem vincular essas práticas à dinâmica religiosa e política do festim. Outra distorção que os copistas de Posidônio reproduziram foi, como comentado, o consumo do vinho desqualificado do seu caráter simbólico, relacionado às bebedeiras antecedentes de disputas violentas. Apesar de reconhecer que a circulação da bebida e da comida no sentido da esquerda para a direita tinha um caráter religioso, pois era o mesmo sentido de adoração dos deuses,<sup>801</sup> Posidônio não articulava tal informação com o papel religioso do festim. Na verdade, Posidônio “helenizou” o gosto dos celtas pelo vinho. Em seus relatos, o filósofo dá grande relevância, por parte dos participantes do festim, de utensílios semelhantes àqueles no festim grego, como as *oenochóes*. Greg Woolf assinala a diferença do contexto do uso do vinho por celtas e mediterrâneos: “Embora o vinho fosse usado nessas sociedades, ele não pode ter sido consumido totalmente nos mesmos contextos sociais em que o era no sul”.<sup>802</sup>

A embriaguez ritual parece ter sido largamente utilizada pelos druidas e seguramente o vinho desempenhava nela um relevante papel, como afirma Jean-Louis Brunaux:

(...) De fato, a intoxicação, seja ela devida às virtudes alucinógenas de espécies vegetais ou ao consumo de bebidas alcoólicas, é um costume indo-europeu de razões religiosas e divinatórias. Na perda de controle do seu corpo e de sua razão, o indivíduo pode acreditar que sua alma deixa o seu invólucro psíquico, que ela pode a partir de então se comunicar com o mundo divino ou com os mortos. Os gauleses buscavam assim os sinais, visando conselhos. Parece que os druidas não se dispensavam, de forma alguma, de utilizar tais procedimentos.<sup>803</sup>

A embriaguez ritual não é explicitada formalmente na mitologia irlandesa, porém a importância ritual do consumo devia estar presente.<sup>804</sup> A crença em bebidas alcoolizantes em quantidades inesgotáveis presentes em festins no Outro mundo estava presente. Num conto irlandês, o herói Cuchulainn está presente e há o relato sobre um caldeirão com conteúdo inesgotável. Trata-se do conto *A doença de Cuchulainn e a única inveja de Emer*.

Um caldeirão de hidromel intoxicante  
estava sendo distribuído para a família  
O caldeirão com a bebida estava lá, ainda, no mesmo estado  
Sempre cheio.<sup>805</sup>

<sup>801</sup> ATENEU. *Op. cit.* IV,152 d.

<sup>802</sup> WOOLF, Greg. *Op. cit.* p. 179.

<sup>803</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les gaulois. Op. cit.* p. 248.

<sup>804</sup> Ver RANKIN, David. *Op. cit.* p. 29-30; 61-62. O autor discute o uso ritual da bebida alcoólica entre os celtas e faz analogias com a mitologia irlandesa.

<sup>805</sup> GANTZ, Jeffrey (org.). The Wasting Sickness of Cú Chulainn & The Only Jealousy of Emer. In: *Early Irish Myths and Sagas. Op. cit.* p. 168. O conto trata de um adultério praticado entre o herói irlandês Cuchulainn e Fand, uma mulher do Outro Mundo. Emer, mulher do herói, descobre e fica enciumada.

Talvez os druidas quisessem manter a crença em uma bebida inesgotável. O vinho, importado em grandes quantidades, era servido fartamente nos festins. A oferenda nos poços rituais completava uma ideologia ligada à fartura proveniente das benesses das divindades do Outro mundo. Não descartamos os druidas também consumirem o vinho nos rituais dos santuários, uma vez manifestados os efeitos da bebida, deviam realizar adivinhações e sacrifícios em transe sagrado.<sup>806</sup> A capitalização do vinho italiano para a esfera religiosa celta acompanhou o surgimento e expansão do fenômeno dos *oppida* celtas na Gália. Com a estatização de povos do centro-leste gaulês, como os arvernos e éduos, entre outros, a hierarquia celta se fortaleceu graças à legitimação dos druidas. O fortalecimento e a influência da oligarquia guerreira gaulesa no período dos *oppida* só podem ser considerados mediante o suporte de um grupo religioso.

O consumo do vinho tornou-se, então, regra de fundo religioso, uma verdadeira liturgia, com implicações sociais fortemente desejadas pela aristocracia guerreira. Em outras palavras, os nobres estavam dependentes da liturgia ligada ao consumo do vinho nos festins para terem o seu *status* legitimado. Além disso, o festim como instituição ditava regras de conduta para os nobres desejosos de ampliar o seu prestígio junto aos *ambactos*. Isso resultou no fortalecimento da classe druídica, a real promotora de tais regras de conduta entre nobres e cliente. Os achados arqueológicos do santuário de Corent, bem como em outros da Gália do mesmo período, atestam que uma liturgia standardizada estava presente no uso dos elementos do festim, como o vinho. A disposição das ânforas vinárias em coroa em torno da entrada dos poços rituais indica um ritual bem preciso, de regras bem estabelecidas. As ânforas eram dispostas perpendicularmente ao contorno dos poços em suas vertentes norte e leste. O golpe com a lâmina de uma espada atingia a parte mais grossa da ânfora no sentido do comprimento.<sup>807</sup> Assim, regras estabelecidas regiam o uso sagrado do vinho importado. Tal instituição e a execução dessas regras estavam a cargo dos druidas; eles dominavam o santuário e detinham grande influência sobre os valores da sociedade vigentes nos festins.

#### 4.2.6. As moedas fabricadas nos santuários

Muitos santuários da Gália Bélgica cunhavam moedas.<sup>808</sup> Durante algum tempo, acreditou-se num fenômeno restrito a essa região. Com base em escavações recentes efetuadas

<sup>806</sup> SCHOLIASTES. *Sobre os comentários de Lucano na Farsália*. I, 451. Nos comentários que os scholiastes fazem à Farsália de Lucano, dizem que os druidas faziam adivinhações sob o efeito das glandes dos carvalhos.

<sup>807</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos culturel de Corent*. *Op. cit.* p. 83.

<sup>808</sup> FICHTL, Stephan. *La ville celtique*. *Op. cit.* 162.

no santuário de Corent,<sup>809</sup> na Gália Céltica, descobriu-se que a prática estava mais espalhada pelo território gaulês. As investigações arqueológicas realizadas no santuário do *oppidum* de Corent revelaram que muitas moedas ali encontradas foram cunhadas no próprio local do santuário.<sup>810</sup> Estas moedas teriam sido confeccionadas no espaço próximo ao pórtico de entrada. A presença de balanças de pesagem e outros objetos indicam a cunhagem local.<sup>811</sup> Estas moedas também estavam presentes como oferendas nos fossos circundantes do santuário e na entrada.<sup>812</sup>

Dentre as séries de moedas identificadas no santuário do *oppidum* de Corent, encontram-se aquelas evocadoras do rei arverno Loérnio, através da imagem de uma raposa e da inscrição *Louernios*. Outras moedas encontradas e fabricadas no santuário também evocam chefes arvernos, um deles, Epsnacto. Outros chefes são mencionados nas inscrições monetárias: entre eles temos *Motuidica* e *Adcanavno*.<sup>813</sup>

Outros tipos de objetos semelhantes às moedas são as fichas (*jetons*). Estas são fabricadas em cerâmica e têm formato circular, lembrando, dessa forma, as moedas. Sua padronização e presença análoga à das moedas no meio cultural supõe sua relação com os ritos do recinto sagrado de Corent e levam a presumir uma função religiosa. Esses objetos também estão presentes em outras regiões da Gália, associados a locais consagrados.<sup>814</sup> Para Poux, a presença das fichas teria função votiva análoga à das moedas.

(...) A preocupação de respeitar os modelos próximos e bem diferenciados se relaciona com um uso monetário: aqueles das “fichas” dedicadas à economia interna do santuário em uma dimensão simbólica, variantes da oferenda de moedas, ex-votos circulares (...). Enfim (as fichas), poderiam servir para jogos divinatórios (...).<sup>815</sup>

<sup>809</sup> Ver POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent*. *Op. cit.* p. 73-79. *Idem*, Du Nord au Sud. *Op. cit.* p. 19-24. BARRAL, Philippe. La France du Centre-Est. In: ARCELIN, Patrice e BRUNAU, Jean-Louis (org.). *Op. cit.* p. 164-165.

<sup>810</sup> POUX, Matthieu. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. In: *Religion et société en Gaule*. *Op. cit.* p. 125-127. O autor refere-se a estas moedas cunhadas no santuário como “moedas de santuário”, e a sua circulação não ultrapassa a esfera do recinto religioso.

<sup>811</sup> Ver FICHTL, Stephan. *La ville celtique*. *Op. cit.* p. 159-161. O autor explica que a presença de balanças de pesagem e de moldes de moedas indica cunhagem de moedas nos sítios.

<sup>812</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent*. *Op. cit.* p. 73, 105.

<sup>813</sup> Poux, Matthieu. Du Nord au Sud. *Op. cit.* p. 21. Esses personagens foram chefes durante a primeira metade do século I a.C. Porém as fontes não os citam.

<sup>814</sup> POUX, Matthieu. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. *Op. cit.* p. 127. ARCELIN, Patrice e GRUAT, Philippe. La France du Sud-Est. In: *Cultes et sanctuaires en France à la âge du Fer*. *Op. cit.* p. 178-179. Tais objetos em chumbo são encontradas em santuários no sul da Gália e datam dos séculos V e IV a.C.

<sup>815</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent*. *Op. cit.* p. 79.

O caráter simbólico/religioso das imagens das moedas celtas é incontestável.<sup>816</sup> A simbologia presente nas moedas, mesmo que apresente personagens “de carne e osso”, presume um caráter religioso. Contudo, o significado das imagens presentes nas moedas em muito nos escapa. A presença de moedas em contextos rituais ou votivos é uma prática comum entre os celtas. As moedas participaram dos rituais do período dos *oppida* e continuaram durante a dominação romana. Richard Bradley<sup>817</sup> entende que a moeda pode ter sido um dos últimos tipos de oferenda efetuados antes dos sítios de La Tène terem sido abandonados devido à ocupação romana.

#### 4.2.7. A representação da aristocracia celta nas moedas

A idéia de representar personagens reais da vida pública em moedas importadas, juntamente com a própria idéia de cunhar moedas, não foi original aos celtas. Os gregos e romanos já a praticavam. A moeda não representava somente um meio de transação, mas possuía poder simbólico, como afirmam Barry Buzan e Richard Little: “(...) As moedas não operam somente em formas muito convenientes de transação; elas têm importantes funções simbólicas, ao expressar o poder de impérios e reis (cujas faces geralmente aparecem nelas)”.<sup>818</sup> Os celtas aproveitaram esta idéia na confecção de suas moedas, mas representaram os seus chefes mediante códigos próprios. Alguns exemplos são relevantes e emblemáticos. Analisaremos uma dessas moedas.

Trata-se de uma moeda de prata encontrada em Bibracte, principal *oppidum* dos éduos. Este objeto data do período da guerra das Gálias, ou é imediatamente posterior. Esta datação pode ser atribuída com certeza devido ao nome escrito em caracteres latinos *Dubnoreix*, que representa um personagem real amplamente citado por César e irmão do druida Diviciaco<sup>819</sup> Dumnorix ou Dubnorix era um nobre éduo, *vergobreto* no ano 61 ou 60 a.C.

A moeda apresenta as imagens: (Ver anexos, figura 8, p. 299: Moedas dos éduos de meados do século I a.C.)

**Anverso.** A efígie de um personagem masculino. Em frente a seu rosto está escrito em caracteres latinos o nome de Dumnocovero ou Dubnocovero (fiel ao mundo inferior) grafado

<sup>816</sup> Ver MAIER, Bernhard, *Dictionary of Celtic Religion and Culture*. Woodbridge: The Boydell Press, 2000, p. 76; GREEN, Miranda. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames & Hudson, 1997, p. 63; ROSS, Anne. *Pagan Celtic Britain*. *Op. cit.* p. 55-56. O caráter simbólico-religioso dos temas iconográficos das moedas celtas é reconhecido por todos os autores.

<sup>817</sup> BRADLEY, Richard. *The Passage of Arms*. *Op. cit.* p. 170-173.

<sup>818</sup> BUZAN, Barry and LITTLE, Richard. *International systems in World History. Remaking the study of international relations*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 211.

<sup>819</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 3.

como *Dubnocov*.<sup>820</sup> Atrás da efígie acha-se uma triscele<sup>821</sup> estilizada. Da mesma forma, uma triscele pode ser reconhecida no arranjo do seu cabelo acima da orelha. O tratamento dos cabelos segue a estilização adotada pelos celtas em relação às moedas gregas ou romanas (neste caso, o denário de prata romano), ou seja, tornam-nos revoltos em curvas ou espirais.

A triscele é um símbolo com conotação eminentemente religiosa. Dessa forma, é possível a efígie retratar um personagem com alguma função religiosa, um druida? Não há provas que nos permitam afirmar com convicção; contudo, o nome do personagem, “fiel ao mundo inferior”, bem poderia ser um epíteto e sua conotação parece ser de cunho religioso.

**Reverso.** No verso da moeda temos o nome de Dumnorix escrito como *Dumnoreix*. O nome Dumnorix ou Dubnorix<sup>822</sup> (rei do mundo inferior) pertence, sem dúvida, a um chefe celta, cujo papel foi relevante durante a guerra das Gálias. Este personagem é representado em pé, com capacete e usando uma cota de malhas.<sup>823</sup> Veste, também, calças compridas, traje típico dos celtas na Antiguidade. Este traje é citado pelas fontes clássicas,<sup>824</sup> e é representado freqüentemente na iconografia. Junto com o guerreiro, vários elementos típicos e emblemáticos dos guerreiros celtas, como são citados pelos autores clássicos, podem ser vistos, cota de malha, espada, cabeças decepadas,<sup>825</sup> insígnia de guerra em forma de javali,<sup>826</sup> trombeta de guerra (*carnix*) etc.

<sup>820</sup> Segundo DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 106; 220-221. Dumnocovero apresenta dois vocábulos: *dumno* ou *dubno* “mundo inferior”, v. irlandês *domun* e *couiros* “leal, fiel”, galês *cywir* “correto, sincero”. Dessa forma, Dumnocovero seria “aquele que é leal ao mundo inferior”.

<sup>821</sup> MARKALE, Jean. *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Celtique. Op. cit.* p. 224-225. Segundo o autor, a triscele é um símbolo solar, mas sua característica ternária indica os três elementos fundamentais (ar, terra, água) ou os três compostos do ser (corpo, alma, espírito), as três dimensões (altura, largura, profundidade).

<sup>822</sup> Segundo DELAMARRE, Xavier. *Op. cit.* p. 127; 220-221. Dumnorix apresenta dois vocábulos: *Dumno* ou *dubno* “mundo inferior”, v. irlandês *domun* “mundo” ou *domain* “profundo” e *rix* “rei”. Dessa forma, Dumnorix seria literalmente o “rei do mundo inferior”.

<sup>823</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 30. O autor cita o uso de cota de malhas.

<sup>824</sup> *Idem.* V, 30; ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4; POLÍBIO. *Op. cit.* II, 28. CÍCERO. *Defesa de M. Fonteio. Op. cit.* XV, 33. Cícero desqualifica os gauleses citando o uso das calças como um indício de barbarismo. Cícero diz: “Acreditam vocês que esses bárbaros (os gauleses) com suas capas e calças (*bracatosque*) teriam aqui uma atitude humilde e submissa (...)”.

<sup>825</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 29 e XIV, 115; ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4, entre outros. GREEN, Miranda. *Dictionary of Celtic Myth and Legend. Op. cit.* p. 114. A autora ressalta que nas mitologias insulares as cabeças dos heróis possuem poderes mágicos e propriedades de talismãs.

<sup>826</sup> GREEN, Miranda. *Symbol and Image in Celtic Religious Art. Op. cit.* p. 139.

<b>Moeda celta</b> (quadro esquemático com os elementos da moeda de prata dos éduos com a inscrição <i>Dubnocov ou Dumoreix</i> )	
Povo	Éduos (Borgonha, França)
Período	meados séc. I a.C.
Origem	<i>oppidum</i> de Bibracte
Material	prata
Modelo	denários romanos do Vale do Ródano
Temática anverso	efígie e triscele
Inscrição anverso	<i>Dubnocouiro (Dubnovov)</i>
Significado	<i>Dubno</i> ou <i>dumno</i> "mundo de baixo"; <i>couiro</i> "fiel, leal"
Tradução possível	"fiel ao mundo de baixo"
Temática reverso	guerreiro celta armado. <i>Carnix</i> , torque, insígnia javali, espada, cabeça decepada
Inscrição reverso	<i>Dubnorix (Dumnoreix)</i>
Significado	<i>Dubno</i> ou <i>dumno</i> "mundo de baixo"; <i>rix</i> "rei"
Tradução possível	"rei do mundo de baixo"

O chefe arverno Vercingetorix também tem sua efígie em algumas moedas. No anverso vemos sua efígie e o seu nome, *Vercingetoreix*. No verso há um cavalo rampante sobre uma ânfora. Acima do dorso do cavalo, uma espiral em "S". O cavalo é um símbolo de poder ligado aos chefes. Nas moedas de Litavico, também citado por César,<sup>827</sup> o nome aparece como *Lita*. Litavico é representado montado em um cavalo.

No santuário arverno de Corent várias moedas com imagens de reis ou chefes foram encontradas. Muitas dessas moedas foram cunhadas no próprio santuário. Uma notável descoberta é uma moeda que, no anverso, exibe a imagem de um mamífero carnívoro, uma raposa (*canis vulpes*) com a inscrição em caracteres latinos *Louernios*.<sup>828</sup> Trata-se do rei arverno Loérnio, citado por Ateneu. O nome Loérnio significa "raposa" em gaulês,<sup>829</sup> daí a representação do animal. No verso há uma roda de carro de combate, representando o carro do rei, citado no relato de Ateneu. Outros chefes arvernos são representados nas moedas de Corent, entre eles destacamos Epasnacto ou Epadnacto,<sup>830</sup> citado nas moedas como *Epad*.

<sup>827</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 37, 38, 40, 42, 54, 55.

<sup>828</sup> POUX, Matthieu. L'atelier monétaire de Corent. In: *L'Archeologue - Archéologie Nouvelle* n°68, outubro-novembro 2003, 49-50. Disponível em [http://luern.free.fr/Corent\\_fr/Mont%E9taire.htm](http://luern.free.fr/Corent_fr/Mont%E9taire.htm). Acessado em 2/5/2004.

<sup>829</sup> DELAMARE, Xavier. *Op. cit.* p. 175-176. Em gaulês *louernios* "raposa"; ant. Irlandês nome de pessoa *Loarn* "raposa", ant. galês *Louern*.

<sup>830</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VIII, 44. Provavelmente trata-se do chefe arverno Epasnacto citado por César, que foi responsável pela captura do chefe cardúcio Luctério, no final das campanhas de César.

#### 4.2.8. Os druidas e a emissão de moedas: oferenda e propaganda

No santuário de Corent, bem como em outros sítios da Gália, de vocação religiosa, certas moedas, como vimos, eram cunhadas no próprio espaço sagrado, sem constituir regra.<sup>831</sup> Muitos destes objetos eram lançadas nos poços rituais juntamente com vinho mediterrâneo, animais abatidos e peças de cerâmica.

O costume céltico de depositar moedas em locais consagrados é largamente atestado pela arqueologia e estudado pelos especialistas.<sup>832</sup> Esses locais geralmente eram meios aquáticos ligados ou não a santuários. O costume de atirar moedas em poços rituais possivelmente não difere quanto aos objetivos dos demais, contudo, sua associação com o vinho e com sacrifícios de animais confere uma originalidade às práticas religiosas dos celtas da Gália pré-romana.

Devemos ter em conta, ao ofertar a moeda – lançando-a em um fosso ritual ou curso d'água, - dá-se um valor simbólico da imagem nela representada aliado ao “destino” da moeda oferecida, o Outro mundo. O melhor exemplo é aquele descrito por Ateneu,<sup>833</sup> o rei Loérnio corre em seu carro de combate pela campina, distribui moedas aos passantes e os convida para o seu festim. Em seguida, o rei recompensa um poeta – na verdade um bardo – por ter lamentado o seu atraso ao festim e por compor um belo poema exaltando o rei. Este então o presenteia com uma bolsa cheia de moedas. Essas moedas atiradas podem ter sido do tipo daquelas encontradas em Corent com o nome do rei como *Louernos*. A raposa e a roda estão associadas a Louérnio. A raposa<sup>834</sup> evoca possivelmente o simbolismo do animal psicopompo (condutor de almas) para os celtas. Este animal substitui a imagem do próprio rei, presente, em alguns casos, no anverso da moeda. Quanto à roda, ela pode significar o carro solar e o movimento do sol associado ao deus Taranis.<sup>835</sup> Sobre estas moedas de Loérnio, afirma Matthieu Poux,

<sup>831</sup> Ver GRUEL, Katherine. *L'oppidum, lieux de production et d'échanges: Les monnaies*. In: *L'oppidum de Bibracte. Op. cit.* p. 50-52. A maioria das moedas encontradas no *oppidum* provém de recintos com características culturais, particularmente meios aquáticos como fontes e reservatórios de água. Quanto aos locais de fabricação das moedas, ainda não há indícios de que tivessem vocação cultural.

<sup>832</sup> Ver BRADLEY, Richard. *The Passage of Arms. Op. cit.* p. 155-190. O autor faz uma profunda análise dos depósitos votivos em meios aquáticos.

<sup>833</sup> ATENEU. *Op. cit.* IV, 152. Outros autores fazem referência ao rei Loérnio e sua opulência, com ESTRABÃO, *Op. cit.* IV, 2, 3. TITO LÍVIO, *Epitoma*. 61, ORÓSIO. *História*. V, 14. Referências ao rei podem também ser vistas nas moedas comemorativas de Domítio Ahenobardo, acerca de sua vitória sobre os arvernos em 121 a.C.

<sup>834</sup> THIBAUD, Robert-Jacques. *La symbolique des Druides dans ses mythes et légendes*. Paris: Ed. Dervy, 1996, p. 144. Para o autor o simbolismo de psicopompo da raposa conservou-se no romance medieval “o romance da raposa”.

<sup>835</sup> Ver DUVAL, Paul-Marie. *Les dieux de la Gaule. Op. cit.* p. 29. O autor interpreta a roda como um símbolo do deus Tarânis. Segundo ARCELIN, Patrice et GRUAT, Philippe. *La France du Sud-Est. Op. cit.* p. 178-179. O

(...) A alegoria do chefe arverno capaz de produzir moedas à vontade encontra, em Corent, sua tradução concreta na existência de uma oficina monetária que também forneceu partes de ornamentos de carro de ferro e bronze. A realidade encontra a história: aquela dos aristocratas gauleses reunidos em armas em um vasto recinto, para festejar e cunhar moedas com a sua imagem. Tal como as centenas de pequenos bronzes cunhados em Corent, com a imagem de uma raposa – *louernos*, em gaulês – erguida sobre uma roda.<sup>836</sup>

A prática de atirar moedas dentro dos poços rituais poderia ter o objetivo de associar a imagem do aristocrata com a prosperidade e o outro mundo. A presença das moedas no contexto sagrado serviria como um “veículo” de propaganda dos grandes chefes. É possível que quando um chefe atingisse a hegemonia no seio do seu povo ele imediatamente mandasse cunhar moedas com a sua imagem e símbolos compreensíveis para os celtas. Logo, estamos diante do que Matthieu Poux<sup>837</sup> chama de “instrumentalização política do espaço consagrado”. Sobre Loérnio e a prática de utilizar moedas com imagem de aristocratas nos santuários, o autor afirma que com o rei Loérnio surge uma fase de uso de figuras contemporâneas. O autor evoca uma passagem de Floro,<sup>838</sup> segundo a qual Vercingetorix, por ocasião da rebelião contra César em 53-52 a.C., reunia-se com os revoltosos em um local de assembléias juntamente com as massas nas florestas sagradas para realizar festins. Esses festins muito possivelmente eram realizados sob a orientação dos druidas. Podemos supor que a cunhagem de moedas com a efigie e o nome de Vercingetorix, sua circulação por ocasião dos festins, sua oferenda nos poços rituais, teriam criado toda a atmosfera propícia para a aceitação popular da liderança do chefe arverno. O espaço de reunião seria um santuário, os chefes se encontravam para debater os assuntos relevantes em relação aos seus interesses, enquanto as florestas sagradas seriam os locais de reunião com as massas, para comunicar as decisões da nobreza e recrutar apoio. Dessa forma, a instrumentalização política do espaço consagrado se dava, uma vez que a presença nos festins dos santuários era reservada aos membros da classe dirigente e seus seguidores mais eminentes.

Acreditamos que era necessário as imagens das moedas e o seu uso político legitimados por algum poder fiscalizador, não apenas como objeto de troca, mas símbolo. A “propaganda” promovida pelas moedas ajudava a própria legitimação de aristocratas como Vercingetorix. A escolha das imagens presentes nas moedas e a autenticação de seu valor simbólico, associado à imagem do personagem retratado, estava a cargo dos druidas. A partir

---

símbolo da roda encontra-se desenhado em fichas atiradas em recintos votivos do sul da Gália. GREEN, Miranda. *The gods of the Celts*. *Op. cit.* p. 40-45.

<sup>836</sup> POUX, Matthieu. L’atelier monétaire de Corent. In *L’Archéologue – Archéologie Nouvelle* n° 68, outubro – novembro 2003, 49-50. Disponível em [http://luern.free.fr/Corent\\_fr/Mon%E9taire.htm](http://luern.free.fr/Corent_fr/Mon%E9taire.htm). Acessado em 2/5/2004.

<sup>837</sup> POUX, Matthieu. *Du Nord au Sud. Définition et fonction de l’espace sacré en Gaule indépendante*. *Op. cit.* p. 21.

<sup>838</sup> FLORO. *Epitoma*. III, 11.



do século II a.C., os grandes chefes faziam-se representar nas imagens monetárias como uma forma de conquistar o apóio da população. Este apoio não seria possível sem a aprovação do grupo presidente aos festins nos recintos sagrados.

Sobre a representação da imagem da cabeça humana nas moedas, Anne Ross declara, o caráter divino da cabeça também estaria presente nos retratos das moedas:

Os dados comprobatórios da numismática testificam a importância da cabeça humana na Britânia. Como na Gália, a imagem da cabeça comum nas moedas nativas, não uma cabeça como retrato derivado dos modelos gregos, mas as típicas cabeças divinas dos celtas. O real uso da cabeça como um motivo comum presumivelmente deve sua origem na influência do uso das cabeças clássicas, mas o seu desenvolvimento foi além da origem convencional e é tipicamente celta.<sup>839</sup>

Na verdade, algumas séries de moedas não traziam figuras divinas, mas régias.<sup>840</sup> Contudo, o contexto divino da cabeça humana deve ser reconhecido. Ao copiar a idéia de representar a cabeça humana, a efígie, os celtas conceberam-na sagrada, ainda que representasse um personagem realmente existente.

Acreditamos que a oferenda das moedas nos poços contava com a presença dos druidas, certamente atirando as moedas com a efígie “sagrada” do aristocrata “emergente” juntamente com o vinho ofertado. Dessa maneira, vinho e moeda se juntavam na idéia de prosperidade. No relato de Ateneu sobre o rei Loérnio, este distribui moedas, oferece bebidas (vinho e cerveja gaulesa, a *corma*) e alimentos para a multidão. A associação entre os elementos do festim, como o vinho e os alimentos, com a moeda parece intrínseca. Em que pese uma possível “desmonetarização”<sup>841</sup> das moedas emitidas nos santuários, entre os celtas, além das funções óbvias, elas entraram na dinâmica do sacrifício e da propaganda, logo, na esfera religiosa.

O controle do vinho, *status* a partir do século II a.C., estendeu-se ao controle sobre as moedas. É o caso de algumas moedas de Vercingetorix nas quais vemos um cavalo rampante sobre uma ânfora vinária.<sup>842</sup> Acima do cavalo há um “S” que termina em espirais, provavelmente um símbolo do relâmpago, evocando o deus Taranis.<sup>843</sup> A capitalização da ideologia religiosa e política do festim seria a condição fundamental para o aristocrata se

<sup>839</sup> ROSS, Anne. *Pagan Celtic Britain. Op. cit.* p. 101-102.

<sup>840</sup> É o caso de Louérnio que foi rei dos arvernos; Diviciaco, rei dos suessiones e Dumnorix que foi *vergobreto* dos éduos. Na Britânia, Cunobelino, rei dos atrebatas, entre outros.

<sup>841</sup> POUX, Matthieu. *Du Nord au Sud. Op. cit.* p. 21.

<sup>842</sup> DUVAL, Paul-Marie. *Monnaies gauloises. Op. cit.* p. 87-89.

<sup>843</sup> DUVAL, Paul-Marie. *Les dieux de la Gaule. Op. cit.* p. 55, 165. GREEN, Miranda. *Symbol & Image in Celtic Religious Art. Op. cit.* p. 119-120. Uma estátua encontrada em La Châtelet (Haute Marne) é geralmente interpretada como Taranis e porta os “S” sobre os ombros como se fossem relâmpagos.

afirmar no poder. A moeda passa a ser utilizada para esses fins. Sob a observância dos druidas, os símbolos religiosos presentes nas moedas passam a servir aos interesses das famílias celtas ciosas de poder. A imagem do aristocrata representado na moeda poderia ter em si um sentido sagrado.

O uso religioso das moedas entre os éduos é patente através da simbologia presente nesses objetos, como nas moedas de Dumnorix e Dumnocovero. Postulamos que o segundo personagem poderia ser um druida apoiador de Dumnorix. As moedas serviriam como um veículo de difusão desta união simbólica. A circulação das moedas com Dumnorix retratado como um grande guerreiro cercado de símbolos tipicamente celtas constituiria uma imagem claramente compreensível a todos, mesmo aos camponeses. Para o caso dos éduos, juntamente com o sequanos e língones, idealizadores do sistema monetário mais sofisticado da Gália no quadro da chamada zona do denário gaulês, a difusão das moedas com a imagem de Dumnorix daria ao chefe éduo um imenso prestígio no leste da Gália.

Outra junção da moeda ao poder religioso e político decorre do fato dos santuários situados em fronteiras capazes de integrar alguns povos. O caso da zona do denário gaulês atesta bem tal possibilidade. É possível que o santuário de Mirebeau (Côte-d'Or), na junção dos territórios dos língones, na junção com os éduos e sequanos, estivesse relacionado com a “união monetária” entre esses três povos. O santuário de Mirebeau<sup>844</sup> funcionaria como um centro sagrado, entre outras coisas, para legitimar simbolicamente a união comercial entre essas três *civitates* celtas. Obviamente, a consolidação de tais projetos, como uma “união ou federação monetária”, precisava da participação dos druidas, reguladores dos acordos e alianças.

Katherine Gruel destaca a importância dos “poderes emissores” de moedas. A autora corrobora a idéia de poderes emissores religiosos. Também reconhece um poder político emissor, mas destaca um poder religioso sustentando a emissão. Sobre este fenômeno observado na Gália Bélgica a autora afirma,

(...) Na Gália Bélgica, ao contrário (em relação ao poder político emissor presente na Gália Céltica), a difusão de séries de moedas se faz mais frequentemente a partir dos santuários ou dos *pagi* que os incluem. Temos nestas regiões um poder emissor religioso; a difusão das peças de bronze (...) seria proporcional ao prestígio do santuário.<sup>845</sup>

Vimos através das recentes pesquisas no santuário do *oppidum* de Corent que este fenômeno não se restringia à Gália Bélgica, mas que a Gália Céltica também apresentava os

<sup>844</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois*. *Op. cit.* p. 66-69. O autor sustenta a idéia de um santuário “federal”.

<sup>845</sup> GRUEL, Katherine. *Monnaies et territoires*. In: *Territoires celtiques*. *Op. cit.* p. 210.

seus exemplos de emissão em santuários. O avanço das pesquisas arqueológicas deve trazer à luz outros sítios com tais características.

Outra questão relevante diz respeito à tendência em separar o poder religioso do poder político. Entendemos que tal divisão para a Gália pré-romana, não condizia com a realidade. A autora ressalta, certas séries de moedas éduas poderiam mesmo ter sido emitidas pela família de Dumnorix,<sup>846</sup> como os “*potins* da cabeça grossa”,<sup>847</sup> poderiam ter servido para políticas de alianças visando clientelismo e matrimônios.<sup>848</sup> A difusão dos *potins* de cabeça grossa<sup>849</sup> poderia refletir a influência de Dumnorix. Essas moedas são comuns nos territórios dos éduos, sequanos e, sobretudo, helvécios, povo sobre o qual, segundo César<sup>850</sup>, Dumnorix tinha particular influência. O mapa da distribuição do *potin* de cabeça grossa mostra a série monetária também presente nos territórios dos bituriges, belovacos e treveros, povos também citados por César<sup>851</sup> em relação com os éduos. Tal fato pode demonstrar que a influência dos éduos ultrapassava largamente as suas fronteiras.

Ora, mesmo se as grandes famílias celtas estivessem por trás das emissões das séries de moedas, elas não poderiam sustentar essas emissões sem a legitimação do poder representado pelos druidas, responsáveis pelos códigos utilizados nas moedas. Também não devemos descartar a hipótese de que os druidas também tivessem interesses comerciais próprios e que eles mesmos poderiam representar um poder emissor. A separação que Katherine Gruel<sup>852</sup> faz entre os poderes emissores e os poderes político, religioso, militar e sócio-econômico, na verdade, refere-se a diferentes grupos emissores de moedas. Todavia, uma vez que a esfera religiosa atravessava a vida dos celtas antes da conquista romana, o caráter sagrado atravessa possivelmente todas as emissões de moedas. Como vimos, acerca do santuário de Corent, a emissão de moedas servia ao interesses políticos dos grandes aristocratas, mas dependia sobremaneira do aval da elite religiosa presente no *oppidum*. Se a família de Dumnorix cunhava moedas, não devemos esquecer que uma das figuras mais importantes<sup>853</sup> da Gália era o irmão mais velho de Dumnorix, o druida Diviciaco, algo interessado no controle da emissão monetária. Possivelmente, Diviciaco não era o único

---

<sup>846</sup> *Ibidem*. p. 210.

<sup>847</sup> Ver FICHTL, Stefan. *Les peuples gaulois*. *Op. cit.* p. 82-84. Estas séries monetárias são encontradas particularmente na zona do denário gaulês (éduos, sequanos e lingones). O “*potin* da cabeça grossa” tem este nome porque no verso há uma cabeça com feições que parecem grosseiras e no anverso de alguns exemplares há um cavalo estilizado em forma de triscele.

<sup>848</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 18.

<sup>849</sup> “Cabeça grossa ou grande” se deve ao fato da efigie ser uma cabeça humana volumosa.

<sup>850</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 18.

<sup>851</sup> *Ibidem*. I, 18 (com os bituriges); II, 14 (com os belovacos); VIII, 45 (com os treveros).

<sup>852</sup> GRUEL, Katherine. *Monnaies et territoires*. In: *Territoires celtiques*. *Op. cit.* p.211.

<sup>853</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 12.

druida da família. A cunhagem de moedas também servia para pagamento dos *ambactos*, seguidores dos grandes chefes celtas da Gália, como Dumnorix, Orgetorix e Vercingetorix. As moedas utilizadas nesses pagamentos ostentavam a imagem dos seus patronos. Assim, ao oferecer-las em santuários ou em meios aquáticos, os seguidores dos grandes chefes davam a estes um estatuto de imagem sagrada, enviada ao Outro mundo. A imagem do chefe tornava-se, assim, patrimônio da divindade tutelar do recinto consagrado ao qual era destinada. Willian Van Andringa afirma que as moedas utilizadas como oferendas durante o período romano mantinham a tradição céltica,

(...) essas moedas (oferecidas nos locais de culto) tinham uma outra função diferente de alimentar a economia que servia a manutenção do culto. O caráter desses depósitos evocava muito mais as oferendas consagradas e invioláveis, ligadas ao patrimônio da divindade.<sup>854</sup>

Assim, a cunhagem de moedas nos santuários ou fora do contexto especificamente cultural, tem uma forte carga religiosa tanto pelo seu uso como oferendas, um costume largamente atestado entre os celtas,<sup>855</sup> como pelo seu papel de divulgação propagandística da imagem dos aristocratas. A fiscalização da cunhagem ou pelo menos do uso dos signos utilizados na confecção dos objetos monetários cabia aos druidas. Estes signos tinham um papel preciso em sua correlação com a imagem do chefe cuja imagem estava presente na moeda. Mesmo que algumas séries de moedas fossem confeccionadas em ateliês dos *oppida*<sup>856</sup> fora de contextos culturais, a presença da ingerência dos druidas muito possivelmente se fazia necessária.

#### 4.2.9. O sacrifício de animais nos santuários

O tema do sacrifício de animais praticamente não é comentado nos textos clássicos. Os autores preferiram dar importância apenas aos sacrifícios humanos, talvez devido ao fato de o sacrifício animal dos gauleses não diferir, pelo menos quanto aos animais escolhidos, dos sacrifícios realizados na Grécia ou em Roma.

Os celtas sacrificavam aproximadamente os mesmos animais que os gregos e romanos. Tácito descreve os animais sacrificados em Roma por ocasião do incêndio de 66 d.C., no principado de Nero. O sacrifício aconteceu na reconstrução do Capitólio.

<sup>854</sup> ANDRINGA, Willian Van. *La religion em Gaule romaine Piété et politique (I-III siècle apr.J.-C.)*. Paris: Errance, 2002, p. 120.

<sup>855</sup> Ver GREEN, Miranda. *The Gods of the Celts*. *Op. cit.* p. 126-154. A autora faz uma explanação acerca dos lugares de culto ligados à aos meios aquáticos nos territórios dos celtas.

<sup>856</sup> GRUEL, Katherine. *Les remparts de Bibracte*. *Op. cit.* p. 171-206. A autora analisa as moedas encontradas no *oppidum* de Bibracte.

(...) Agora o pretor Helvídio Prisco, após o pontífice Plautio Aeliano ter pronunciado a fórmula sacramental, ofereceu para purificar o lugar, o sacrifício de um porco, um carneiro e um touro, e as entranhas das vítimas foram expostas sobre um altar na relva, e ele suplica a Júpiter, Juno, Minerva e todos os deuses tutelares do Império de serem favoráveis (...).<sup>857</sup>

Esses mesmos animais eram sacrificados na Gália pelos celtas, contudo, entre os romanos não há a presença do cavalo e nem do cão,<sup>858</sup> sacrificados e consumidos na Gália. A semelhança de culto deve-se, não a uma influência mediterrânea, mas, segundo Jean-Louis Brunaux,<sup>859</sup> a uma mesma origem indo-européia. Tal opinião é compartilhada por Olivier Buchsenschutz: “(...) Se há uma evidente parentesco (dos cultos da Gália) com os cultos tradicionais da Grécia e da Itália, como assinala J.-L. Brunaux, não se trata de influência ou de imitação mas, ao contrário, da sobrevivência de uma origem comum”.<sup>860</sup> Os costumes sacrificiais celtas na Gália demonstram certa originalidade, como a rejeição ao consumo de bois e cavalos sacrificados em muitas regiões da Gália.<sup>861</sup>

Algumas formas de morte demonstram paralelos com o sacrifício praticado entre os povos mediterrâneos. Um golpe de machado ou objeto perfurante no topo da cabeça, entre os cornos para os animais com chifres, era a forma tradicional de abate dos bovinos.<sup>862</sup> Essa forma sacrificial não era a única, e certamente os animais poderiam ser degolados, abatidos com o corte das artérias do pescoço, entre outros. Outra particularidade encontrada em alguns santuários são os crânios dos animais imolados divididos ao meio no sentido longitudinal. Outro tipo de tratamento dispensado aos crânios é o seu aproveitamento como troféu. Nesses casos os crânios, particularmente de cavalos eram expostos por longos períodos. A análise dos crânios de cavalos descobertos no santuário de Gournay (Oise) revela que foram expostos no pórtico de entrada juntamente com crânios humanos e armas.

(...) Os crânios (de bois) recebiam um tratamento especial. É provável que eles fossem expostos com as armas os crânios humanos nos pórticos da entrada do santuário durante muitos anos. (...)

Os bois de Gournay, cujos crânios figuram nos pórticos da entrada entre as oferendas guerreiras, parecem vítimas sacrificiais ambíguas. Suas cabeças conservadas ao lado das cabeças dos seres humanos significam que quiseram conservá-las como lembrança e não somente como carne para consumo. Sua idade canônica, as marcas do trabalho que essas espécies têm dão um caráter ainda mais enigmático. Poderíamos nos perguntar se esses animais não teriam uma relação com a guerra, se não se tratava de butim tomado ao inimigo e, dessa

<sup>857</sup> TÁCITO. *Histórias*. *Op. cit.* IV, 53.

<sup>858</sup> MENIEL, Patrice. *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*. Paris: Errance, 2001, p. 16. Após a conquista romana, o costume de comer carne de cão e do cavalo começou a diminuir.

<sup>859</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. *Op. cit.* p. 135.

<sup>860</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Les Celtes de l'âge du Fer dans la moitié nord de la France*. *Op. cit.* p. 68.

<sup>861</sup> MENIEL, Patrice. *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*. *Op. cit.* p. 17.

<sup>862</sup> *Ibidem*. p. 19. Essa forma de matar o boi também era praticada tanto na Grécia como em Roma.

forma, de gado tomado ao inimigo em posse, de pleno direito, à divindade guerreira a qual era oferecido o butim.<sup>863</sup>

Segundo Matthieu Poux, as escavações arqueológicas do santuário do *oppidum* de Corent revelaram que três quartos dos depósitos recolhidos dos fossos do recinto correspondiam a ossos de animais:

O seu estudo (dos restos animais) focalizou a determinação das espécies e o lugar que elas ocuparam desde a sua identificação em 1993, revelou um festim ritual: os traços de corte, a escolha das espécies e das partes, além da repartição nos fossos são indícios característicos de uma consumação de carne de caráter coletivo com características ritual.<sup>864</sup>

Os restos de ossos de animais indicam basicamente de animais domésticos de criações. Estes foram abatidos para fins de consumação. A estatística dos animais indica que a maior quantidade de animais representados era de ovinos ou caprinos.

Abaixo a estatística das espécies de animais sacrificados para o festim em Corent de acordo com os restos ósseos encontrados nos fossos.<sup>865</sup> Em ordem de presença temos o carneiro, o porco, o boi, o cão e pássaros (basicamente aves de criação doméstica).<sup>866</sup>

<b>Animais sacrificados</b>	<b>%</b>
Carneiros e bodes	71%
Porcos	23%
Bois	4%
Cães	1%
Pássaros	1%

Dessa forma, os carneiros e bodes<sup>867</sup> constituem a maioria dos animais sacrificados em Corent. Os animais abatidos eram majoritariamente adultos, entre dois a quatro anos. Esta faixa etária também é encontrada em carneiros abatidos em outros centros culturais, como o santuário de Vertault (Cote-d'Or).<sup>868</sup> O crânio dos ovinos constitui a maior parte dos achados

<sup>863</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Op. cit.* p. 141. Ver MENIEL, Patrice. *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois. Op. cit.* p. 59-60. O costume de colocar crânios nos pórticos de entrada dos santuários parece ser típico dos celtas. Um dos exemplos mais conhecidos é o pórtico do santuário de Roquepertuse (Provença). Neste santuário foram encontrados crânios humanos encaixados em nichos no pórtico.

<sup>864</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent. Op. cit.* p. 79.

<sup>865</sup> *Ibidem.* p. 80.

<sup>866</sup> Ver MENIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux. Elevage, repas et sacrifice.* Paris: Errance, 2001, p. 17. Após a conquista da Gália, a frequência de restos de pássaros aumenta sensivelmente de acordo com as escavações no *oppidum* de Vesôntio (Besançon). O sacrifício de galináceos sofre um notável aumento durante a ocupação romana.

<sup>867</sup> *Ibidem.* p. 80. A distinção entre os restos de carneiros e bodes é difícil de precisar, contudo, parece que há um maior número de esqueletos de carneiros.

<sup>868</sup> MENIEL, Patrice. *Les sacrifices d'animaux chez les gaulois. Op. cit.* p. 88-89. Nesse caso os carneiros não foram consumidos ritualmente.

ósseos, incomum para santuários deste tipo. A concentração de crânios de carneiros no fosso sul e nos arredores do bloco de basalto em frente à entrada do santuário sustenta a ideia de que estes crânios resultam de sacrifícios baseados em regras precisas.<sup>869</sup> Um grande número de mandíbulas de carneiros ou bodes também está representado no fosso sul, mas, ausentes no poço à frente da entrada.

O porco<sup>870</sup> é outro animal com presença relevante no santuário de Corent. Esta espécie é a única cuja cabeça é consumida.<sup>871</sup> Os crânios de porcos encontrados em Corent não apresentavam sinais de golpe como no caso de outras espécies. Tal fato direciona à hipótese de um abate por sangria ou degola. A análise dos ossos dos suínos indica o uso de uma técnica de descarnar os ossos lombares das costas. Mais da metade dos ossos de porcos provém do fosso sul (53%), o resto vem do fosso leste (26%) e do fosso norte (21%).

Os santuários do período de La Tène final, séculos II e I a.C., apresentam uma série de constantes nas análises da presença dos ossos animais. Os restos de animais presentes nos sítios arqueológicos variam de acordo com a época. Contudo, observa-se que o carneiro e o porco mantêm uma predominância de La Tène antiga até La Tène final. Coincidentemente, a predominância do carneiro e do porco é atestada no santuário de Corent. Contudo, para este santuário há um desvio para cima na proporção dos carneiros, bem maior do que dos porcos.

O quadro abaixo mostra a variação da percentagem de restos de animais domésticos nos mais variados sítios celtas na Gália (particularmente na metade norte) durante o período de La Tène (L T) de acordo com Olivier Buchsenschutz.<sup>872</sup>

<b>Animal</b>	<b>L T Antiga</b>	<b>L T Média</b>	<b>L T Final</b>
Porco	35%	40%	37%
Carneiro	33%	21%	38%
Boi	27%	31%	14%
Cavalo	4%	2%	6%
Cão	3%	5%	4%

No caso dos sacrifícios de animais nos santuários, de um modo geral os animais preferidos são os carneiros e porcos. Contudo, existiam variações regionais nos santuários. Por exemplo, no santuário de Gournay (Oise) prevalecem os carneiros, em Bennecourt

<sup>869</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent*. Op. cit. p. 81.

<sup>870</sup> Devemos ter em conta que a criação livre dos porcos não deveria diferenciar muito estes animais dos seus ancestrais selvagens, os javalis (*Sus Scrofa*), devido aos intercruzamentos.

<sup>871</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent*. Op. cit. p. 82.

<sup>872</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Les Celtes de l'âge du Fer dans la moitié nord de la France*. Op. cit. p. 30.

(Yvelines) é o porco que tem a maior presença.<sup>873</sup> Já em Vertault (Côte d'Or), o cão ocupa o primeiro lugar na preferência do sacrifício do final de La Tène.<sup>874</sup> De um modo geral, apesar das variações regionais, o porco e o carneiro têm a preferência nos santuários celtas do final de La Tène.

À semelhança do santuário de Corent, o santuário de Bennecourt (Yvelines) também apresenta uma predominância de ossos de carneiros e porcos (95%), sendo que um terço primeiro e dois terços do segundo.<sup>875</sup> O critério de seleção dos porcos sacrificados também evoca o de Corent, ou seja, uma parte dos porcos tinha mais de dois anos. Também a cabeça dos dois animais é bem representada. No santuário de Bennecourt há a preferência pelos porcos machos em final de período de crescimento e as fêmeas após um longo período de longa reprodução. No caso dos carneiros sacrificados em Bennecourt, há a preferência pelos cordeiros. Sendo que a análise revela idades de seis meses, um ano e seis meses e dois anos e seis meses. Estes animais foram sacrificados no outono, uma vez que nascem na primavera.<sup>876</sup> Em Bennecourt, os crânios dos porcos também têm traços de exposição às intempéries dos animais abatidos. Além disso, a forma sistemática de tratar o crânio do animal sacrificado se repete, assim, os crânios de animais suínos, de caprinos e de caninos estão fendidos em dois no sentido longitudinal. As vértebras apresentam traços específicos de retirada da carne.<sup>877</sup>

No período de La Tène final, as partes preferidas do porco estão bem assinaladas em alguns santuários. No caso do santuário de Bennecourt, trata-se de 62 a 64% para a cabeça do porco, 20 a 36% para espátula e a coxa. Em Gournay, a preferência das partes do porco também segue a mesma rotina, recaindo sobre a cabeça, a coxa e a espátula.<sup>878</sup>

É rara a presença de animais domésticos, contrária a uma informação de Estrabão.<sup>879</sup> Contudo, em alguns sítios, raros espécimes são encontrados como em Acy-Romance (Ardennes), da doninha (*mustela nivalis*) e do gato selvagem (*felis silvestris*).<sup>880</sup> Em Corent há crânios e mandíbulas de sacrifícios de lobos (*canis lupus*) e raposa (*vulpes vulpes*) e gato

<sup>873</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. *Op. cit.* p. 137.

<sup>874</sup> MENIEL, Patrice. *Les sacrifices des animaux chez les gaulois*. *Op. cit.* p. 80-81.

<sup>875</sup> *Ibidem.* p. 93.

<sup>876</sup> *Ibidem.* p. 96.

<sup>877</sup> *Ibidem.* p. 98-99.

<sup>878</sup> *Ibidem.* p. 95, 104.

<sup>879</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 5. O autor afirma que eram cremados animais selvagens dentro de imensos bonecos de vime. Ver MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da Helenização*. *Op. cit.* p. 54. O autor evoca um texto epigráfico erigido por mercenários gálatas a serviço no Egito, no qual relatam que teriam sacrificado uma raposa (*Vulpes Vulpes*). Momigliano, com propriedade, diz que se tratava de um chacal (*Canis Aureos*). Na verdade, são poucas as referências sobre sacrifícios de animais selvagens.

<sup>880</sup> MENIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux*. *Op. cit.* p. 104-105. Ver BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. *Op. cit.* p. 134-135. Para o autor, a caça, bem como os vegetais participavam diretamente do mundo divino, por isso os celtas pouco sacrificavam animais selvagens. Esses animais só deveriam ser mortos em circunstâncias precisas.



selvagem.<sup>881</sup> Sobre a caça, as informações que temos derivam de Arriano.<sup>882</sup> Este autor relata que para cada animal abatido durante a caça, o caçador tem que fazer uma promessa de reposição à natureza.

#### 4.2.10. Os druidas e a imolação dos animais: sacrifício e manipulação

Mais uma vez o exemplo do santuário de Corent permite-nos vislumbrar as práticas cultuais presididas pelos druidas nos santuários celtas na Gália do final do período de La Tène. Grandes quantidades de ossos de animais domésticos em santuários como o de Corent e outros, e o tratamento dado a esses restos indicam inequivocamente que se tratava de animais sacrificados para banquetes rituais. Sobre os restos animais encontrados em Corent, Matthieu Poux afirma,

O consumo simultâneo de dezenas de cabeças de gado, carneiros e porcos selecionados entre o rebanho doméstico e abatidos devido à idade, se inscreve em uma longa tradição festiva própria às sociedades agrárias, do Neolítico ao fim da Idade do Ferro (...). Ela ilustra, em Corent, uma dimensão cultual que se exprime através do caráter serial das operações de corte de carne e escolhas dos restos (...). A evidência, em vista dos grandes depósitos de banquetes no norte da Gália (Fesques, Acy-Romance, Ribemont, Bennecourt...) ilustra a regularidade e a larga difusão de tais práticas no século I a.C.

(...) Os restos se encontram nos fossos, sobretudo as partes pobres de carne, jogadas após a morte e desossagem do animal: crânios e mandíbulas de carneiros, escolhidos e concentrados no fosso em uma posição que evoca um depósito voluntário e ostentatório.<sup>883</sup>

A pequena quantidade de coxas, espátulas etc. nos fossos indica que essas partes foram consumidas. Para Poux,<sup>884</sup> essa etapa indica traços de desossagem com a ajuda de uma faca, cujos poucos fragmentos encontram-se nos mesmos contextos. Para o autor a presença de traços de cozimento e indícios de fragmentos de caldeirões atesta a consumação de carnes cozidas e evoca a descrição de Posidônio, relatada por Ateneu, relativa aos turbulentos festins celtas. A presença de facas para desossagem junto aos animais sacrificados em alguns contextos funerários indica que o grupo realizador das cerimônias funerárias estava treinado para tal tarefa. As facas deviam ser próprias para cerimônias de desossagem ritual que obviamente devia ser criteriosa. A descolagem da carne dos animais sacrificados ficava a cargo de um grupo especializado para tal serviço no seio da hierarquia religiosa presente no santuário ou nas cerimônias funerárias. Estas facas foram encontradas em recintos com

<sup>881</sup> POUX, Matthieu. *Du Nord au Sud. Op. cit.* p. 26

<sup>882</sup> ARRIANO. *A caça.* 34.

<sup>883</sup> POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent. Op. cit.* p. 103.

<sup>884</sup> *Ibidem.* p. 103-104.

vocação cultural como Corent ou tumbas como St-Georges-les-Ballargeaux.<sup>885</sup> O uso das facas pode ser percebido nas das marcas que estas deixaram nos ossos dos animais sacrificados durante a desossagem ritual para o consumo. Estas facas utilizadas nos santuários como Corent, também são encontradas em sepulturas.

O caráter ritual dessa desossagem (referência aos animais do sítio de Acy-Romance) provém do lugar particular atribuído à faca encontrada em certas sepulturas da Idade do Ferro, na Gália. O uso deste instrumento é habitualmente atestado por traços revelados sobre o osso. Estas marcas mostram que se tratava de um utensílio muito pesado, que devia servir de faca, como também de faca de trinchar para separar os lados, seccionar uma bacia ou fender em dois uma cabeça de porco. Mas tal instrumento figura nas sepulturas também estreitamente associada às porções do animal, e muitas vezes dissimulada embaixo de uma cabeça fendida em duas partes. Esta posição particularmente se distingue nitidamente das facas que figuram entre os objetos pessoais do defunto. Esta dissimulação junto do animal abatido provém provavelmente do estatuto adquirido por este objeto a partir do contato com o animal sagrado, devido à responsabilidade que lhe é atribuída pelo seu papel no sacrifício. Qualquer que seja, sua inumação mostra que a desossagem não era anódina, e que a carne que está ali depositada não é um simples alimento.<sup>886</sup>

Nos recintos funerários, da mesma forma que nos santuários, a desossagem ritual é normalmente seguida de uma partilha da carne dos animais sacrificados entre os participantes do festim. A desossagem dos animais abatidos parece ter sido muito padronizada.<sup>887</sup> Esta prática não variava muito nos rituais na Gália. Este processo consistia da separação das coxas, das costelas e dos lados retirando as vértebras. As vértebras do pescoço, bem como, principalmente, a cabeça eram fendidas em dois. (Ver anexos, figura 9, p. 300: Sepultura de cremação de Saint-Georges-des-Beillargeaux)

Como relatado, vários sítios celtas datados do final de La Tène ostentam essas facas com função quase certa de desossagem ritual. Muitos desses sítios não são santuários como Corent, mas representam contextos funerários, tais como: Lamadelaire (Luxemburgo), Acy-Romance (Ardennes) e St-Georges-les-Ballargeaux (Vienne). Estes sítios funerários apresentam um padrão notavelmente similar: uma cabeça de porco fendida<sup>888</sup> repousava sobre uma grande faca,<sup>889</sup> provavelmente usada para destrinchá-la. Para o caso de St-Georges-les-Baillargeaux, ainda foi encontrada, entre outras coisas, uma lâmina cuja função devia ser a de uma navalha, provavelmente para retirar os pelos do animal sacrificado. Além desses sítios, também facas com funções similares foram encontradas no santuário de Corent. No caso de

<sup>885</sup> Ver GREEN, Miranda. *Dying for the Gods. Op. cit.* p. 184-185. A faca maior encontrada nessa sepultura e que está sob a metade do crânio de um porco mede 32 cm de comprimento.

<sup>886</sup> MENIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux. Op. cit.* p. 74.

<sup>887</sup> *Ibidem.* p. 74.

<sup>888</sup> Lado direito ou esquerdo de acordo com o sítio.

<sup>889</sup> Ver GREEN, Miranda. *Dying for the Gods. Op. cit.* p. 184. A grande faca presente na sepultura de St-Georges-les-Baillargeaux mede 32 cm de comprimento juntamente com uma pedra de amolar, uma navalha, entre outros achados.

St-Georges-les-Ballargeaux encontrou-se uma ânfora intacta junto a uma meia cabeça de porco sobre uma faca ritual. Na verdade, a retirada da carne do animal para o seu consumo ritual estaria cheia de simbolismo. Tal impregnação de sentido ritual fica mais evidente devido ao fato de se encontrar em alguns sítios citados as facas utilizadas na retirada da carne colocadas meticulosamente embaixo das metades de crânios divididos longitudinalmente. As facas rituais deixam assim de ter somente um valor de objeto para simples corte.

(...) a repetição desse gesto preciso (colocar a faca embaixo dos crânios divididos) impede de ver tais objetos (as facas) como um simples instrumento. Ferramenta da separação da carne, sua presença testemunha a realização de uma etapa importante dos ritos funerários que precede a partilha, e que retiram dos conjuntos de vértebras descarnadas o seu valor alimentar. Esta participação nos ritos funerários, a responsabilidade conferida e a carga simbólica dada interdita (as facas) de um uso posterior (...).<sup>890</sup>

As facas rituais indicam que um grupo organizado, seguidor de regras litúrgicas precisas, estava em atividade durante os rituais do sepultamento, bem como em santuários como o de Corent. A retirada da carne do corpo do animal sacrificado, posteriormente consumida ou não, demonstra todo um valor simbólico, entrevisto nas técnicas de destrinchamento. Na seqüência deste ato cheio de técnica, impossível dentro de um contexto profano, vem a distribuição das carnes no festim. Obviamente, tal partilha seguia regras também precisas nas quais a hierarquia seria uma das mais relevantes. Com certeza, os relatos de Ateneu demonstram, ainda que de forma superficial, os códigos ritualizados e hierarquizados da distribuição da carne dos animais sacrificados pelos druidas.

A escolha do animal sacrificado em santuários ou em contextos funerários também aponta para regras estritas de abate ritual.

A diversidade de depósitos de ossos demonstra a diversidade de práticas que poderiam se desenrolar nos santuários: sacrifícios não alimentares, a maior parte deles com caráter *ctoniano*, abate para fins alimentares seguidos de banquetes de amplitude diferente segundo as circunstâncias e ao curso dos quais outros animais seriam conduzidos para o sacrifício sangrento para serem consumidos. A ausência sistemática dos pés caracteriza esses últimos casos. A escolha das partes atende regras restritas e próprias a cada espécie. (...)<sup>891</sup>

Vários elementos revelam a presença de um grupo organizado e especializado que presidia o sacrifício dos animais. Seja em santuários como o de Corent, seja em contextos funerários. Esses indícios apontam para a organização do grupo dirigente do santuário ou presente em contextos rituais. Este grupo seria formado pelos druidas, uma vez que a manipulação dos animais era realizada através de regras precisas.

<sup>890</sup> MENIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux. Op. cit.* p. 117.

<sup>891</sup> *Ibidem.* p. 84.

(...) O estudo desses restos (de animais nos santuários da Gália) demonstra que os animais eram objeto de uma seleção rigorosa, e que o seu sacrifício obedecia a regras precisas, que, enfim, o tratamento posterior dos restos testemunha verdadeiros conhecimentos anatômicos. A evidência, os sacrificadores e os druidas que dirigiam o conjunto das operações rituais tinham uma cultura científica que deve corresponder ao que Posidônio designou com a palavra *fisiologia*, que traduzimos muito aproximadamente por “ciência da natureza”.<sup>892</sup>

Esses conhecimentos de fisiologia são citados por Cícero<sup>893</sup> acerca de Diviciaco, quando este visitou Roma em 61 a.C. para pedir ajuda de Roma contra os germanos de Ariovisto. Tais conhecimentos podem referir-se a escolha de animais, métodos de abate, técnicas de desossagem e ritualização da distribuição das carnes entre os convivas.

A escolha da idade dos animais para os sacrifícios aponta para um conjunto de critérios para o abate. O abate de carneiros, como foi atestado no santuário de Bennecourt, indica que os carneiros eram sacrificados em cerimônias realizadas no outono, entre outubro e novembro. Não devemos descartar a possibilidade de que pudesse ser a festa indicada no Calendário de Coligny como as *Três noites de Samônios (Trinox Samo[Sindiv])*<sup>894</sup> e correspondendo ao *Samain* irlandês.<sup>895</sup> A sistematização do momento do abate indica uma liturgia para o momento de escolha dos animais. No caso do santuário de Gournay, os touros eram extremamente velhos.<sup>896</sup> A idade avançada desses animais pode ter um valor simbólico que os torna preferenciais para o abate ritual.

A preferência dos celtas da Gália pelo porco e pelo carneiro certamente residia em motivos simbólicos. O porco possuía uma enorme importância nos festins da Irlanda pré-cristã de acordo com os relatos mitológicos.<sup>897</sup> Hilda Ellis Davidson destaca tal relevância para os celtas.

O porco era popular entre os celtas dos primeiros tempos, e a criação de suínos ocupava um importante papel na economia pecuária tanto no Continente como nas Ilhas Britânicas. O seu uso como um símbolo religioso pode explicar a proeminência dos criadores de porcos na mitologia irlandesa<sup>898</sup> e a sua associação com a sabedoria do Outro Mundo.<sup>899</sup>

<sup>892</sup> BRUNAU, Jean-Louis. Être prêtre em Gaule. In: *L'Archeologue. Archéologie Nouvelle. Les Druides*. Paris: Errance, n.º 2 Hors-Série, 2000 p. 27.

<sup>893</sup> CÍCERO. *Sobre a adivinhação*. *Op. cit.* I, 91.

<sup>894</sup> Ver LAMBERT, Pierre-Yves. *La langue gauloise*. *Op. cit.* p. 109-115. A frase sem as abreviações é: *trinoxton Samoni sindiu* que significa “A festa das três noites de Samônios hoje”. LEFORT, Jean. Les druides astronomes. Le calendrier de Coligny. In: GUICHARD, Vincent e PERRIN, Franck (org.). *L'Archeologue. Archéologie Nouvelle. Les Druides*. *Op. cit.* 23-25.

<sup>895</sup> Ver GREEN, Miranda. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. *Op. cit.* p. 185-186. Equivale ao Halloween.

<sup>896</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les religions gauloises*. *Op. cit.* p. 141.

<sup>897</sup> *O festim de Bricriu* e o *Conto do porco de Mac Dathó* são alguns dos textos mitológicos irlandeses onde a carne do porco é valorizada através da disputa pela porção do campeão.

<sup>898</sup> Ver GUYONVARCH, Christian.-J. e LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 413. Na antiga Irlanda o criador de porcos tinha um status elevado entre os criadores de animais.

<sup>899</sup> DAVIDSON, Hilda E. *Myths and Symbols in Pagan Europe*. *Op. cit.* p. 47-48.

A preferência pelo porco e pelo carneiro obviamente não deveria ser fortuita. Tal escolha pelas espécies devia seguir as condições econômicas dos celtas, onde o porco, entre outros era um animal de extrema relevância. A sua participação na mitologia céltica, na iconografia celta dos períodos pré-romanos e pós-romanos, notadamente como insígnia<sup>900</sup> militar onipresente no domínio celta, indica que os suínos gozavam de grande valor.

#### 4.2.11. O papel dos druidas nos locais de culto celtas - o festim

Devemos pensar o festim celta como um momento onde as posições políticas são conquistadas ou sustentadas através da intervenção da esfera religiosa sobre a esfera política. Na verdade, falamos desta forma apenas para esquematizar didaticamente, uma vez que o religioso e o político não estão disjuntos. Na Gália pré-romana, o poder político é tributário do poder religioso; ainda, mais do que isso, eles são indistinguíveis. (Ver anexos, figura 10, p. 301: Representação do festim realizado no santuário do *oppidum* de Corent)

Pelo que constatamos nos achados arqueológicos havia uma forte conjuntura religiosa nos festins. Talvez, os rituais fossem dedicados a uma divindade celta cuja identidade não é revelada pelos vestígios. O festim na Gália do século antecedente à chegada das legiões de César à Gália independente, pode ter sido uma forma de homenagem e busca por legitimação através de uma divindade, talvez o Mercúrio gaulês<sup>901</sup> citado por César.

Outra característica do festim celta poderia ser o seu caráter cíclico associado ao calendário ritual ou mesmo sazonal.<sup>902</sup> Os carneiros, sacrificados sempre no outono (outubro-novembro, para o hemisfério norte), no santuário de Bennecourt, indicariam um ritmo anual de alguns festins. Os druidas poderiam ter asseverado divindades durante as festividades, e esta presença contribuiria para dar mais força à legitimação dos sacrifícios praticados no festim. A aprovação das ofertas em forma de vinho além de porcos e carneiros imolados traria mais força mágica para o ritual e prestígio para o grupo que visava ser exaltado durante a festa. O ritmo sazonal ligado às oferendas vegetais tais como grãos<sup>903</sup> buscariam a renovação da natureza e a garantia da prosperidade. O grupo que buscava sustentar o seu lugar na

<sup>900</sup> Ver BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et armement chez les gaulois. (450-52 av. J.-C.)*. Paris: Errance, p. 111-113. Insígnias em forma de javali ou porco são extremamente recorrentes na iconografia celta.

<sup>901</sup> Analisaremos essa hipótese em outro momento deste trabalho.

<sup>902</sup> Ver JUNKER, Laura Lee. The Evolution of Ritual Systems in Prehistoric Philippine Chiefdoms. In: DIETLER, Michael. and HAYDEN, Brian. *Op. cit.* p. 272-273. A autora aborda os festins da chefatura filipina pré-hispânica associados com festas ligadas ao calendário local.

<sup>903</sup> Sobre o cultivo de grãos na Gália pré-romana ver MATTERNE, Véronique. Du champ à l'assiette. In: *Dossiers d'Archéologie. Les Celtes em Île-de-France*. Dijon: Ed. Faton, 2002, N° 273, mai 2002, p. 48-53.

sociedade tentaria ser patrocinador humano dessa renovação da vida via ofertas de animais para o sacrifício.

A presença de sacerdotes especializados acontecia nos festins celtas, principalmente se levarmos em conta a forma sistematizada e técnica de abate ritual dos animais. O grupo que presidia o santuário do *oppidum* de Corent regulava todas as práticas realizadas no sítio. Como demonstrado, os indícios encontrados nos locais sagrados indicam que esse grupo havia se especializado e dominava técnicas para a práticas litúrgicas com vinho, sacrifícios de animais e fiscalização da cunhagem de moedas.

O papel político e social do festim celta parece estar bastante óbvio. A competição entre membros da elite, como relatado nos textos clássicos, permite aos aspirantes ao poder ou a sua manutenção garantir o seu *status* via utilização do festim. Os relatos exaltavam as genealogias dos chefes visando sustentar seu lugar na hierarquia social. Entre os celtas do final de La Tène, o mesmo ocorria. Mais uma vez, a manipulação ideológica do festim estava a cargo de um grupo simbolicamente investido deste poder. A ritualização do festim, sua impregnação de simbolismos buscavam a manutenção do lugar das elites dirigentes. Para tal propósito, fazia-se necessário a força e prestígio de um grupo especialista. Na verdade, uma autêntica “burocracia religiosa”. Esta “burocracia religiosa” presente nos santuários e *oppida* exercia o poder de legitimar<sup>904</sup> as decisões políticas e apoiar os nobres. Os druidas validavam à influência dos grandes chefes celtas. Essa validação se dava via festins realizados nos santuários, estes seriam o grande campo político para as disputas entre os nobres. O relato de Floro<sup>905</sup> sobre um festim ocorrido após a escolha de Vercingetorix, como líder da rebelião anti-romana, demonstra a importância dessas celebrações na legitimação dos grandes chefes. Além do chefe arverno, outros nobres como Dumnorix buscavam a legitimação de seu status através das reuniões de caráter sagrado. No caso de Dumnorix, o controle do vinho não deve ser visto apenas como uma tentativa de enriquecimento, mas como uma forma de controlar o acesso a uma bebida cuja presença nos festins rituais era crucial.

A necessidade de divulgar os grandes feitos dos nobres ou mesmos dos druidas e as grandes árvores genealógicas levou à especialização de um grupo ligado à estruturação druídica, os bardos. Estes tinham presença obrigatória nos festins como fiéis depositários das façanhas das grandes famílias e da história dos deuses.<sup>906</sup> O relato de Apiano<sup>907</sup> sobre o poeta

---

<sup>904</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts. Op. cit.* p. 244. O autor aponta o santuário na terra do carnutos como fonte de influência política na Gália. A reunião dos druidas nesse local legitimaria as rebeliões “anti-romanas” contra César.

<sup>905</sup> FLORO. *Epitoma*. III, 10.

<sup>906</sup> Relatos das genealogias dos deuses e dos personagens eminentes da comunidade.

(um bardo) que exalta o rei Bituito e o embaixador dos arvernos (um druida) demonstra a relevância destes homens e a dependência dos aristocratas em relação ao grupo religioso. Tal como no festim filipino, também no festim celta, a ascendência sobre os melhores lugares na sociedade dependia da melhor “propaganda”. O festim celta era o lugar, por excelência, para os presentes verem e serem vistos. O talento dos chefes e dos druidas dependia do talento narrativo dos bardos, principalmente nesta sociedade assentada na oralidade,<sup>908</sup> seria da mais alta relevância. As músicas, danças, competições orais seriam mecanismos para capturar a atenção da audiência e canalizar para os interesses de ascensão da aristocracia.

A expansão da economia pode alimentar o festim<sup>909</sup> e, mais do que isso, pode ser um campo para legitimação dessa mesma elite. Da mesma forma as disputas políticas em jogo no santuário de Corent estavam intimamente ligadas aos interesses econômicos em questão na época. A grande quantidade de ânforas utilizadas para o sacrifício ritual através das libações nos poços rituais e o seu consumo pelos participantes do festim demonstra o comércio do vinho mediterrâneo inserido na dinâmica religiosa celta. Os chefes celtas que conseguiam manter o controle sobre esse comércio utilizavam esse privilégio como uma forma de status frente à comunidade. A utilização do vinho nos rituais alimentava a necessidade de mais importação do produto. Os gauleses podem ter ficado dependentes do comércio com Roma para legitimarem suas lideranças no sacrifício e na distribuição ritual do vinho. Mas, quem de fato controlava esse comércio? Ora, se a distribuição dos elementos do festim, como o vinho e a comida serviam para ordenar e legitimar as posições hierárquicas, seria então necessário um grupo gerador de tais ordenação e legitimação. Esse grupo com prerrogativas religioso-políticas era formado pelos druidas.

Entendemos que o grupo controlador do comércio de vinho também controlava, pelo menos em grande parte, o festim, lugar onde a bebida importada era largamente utilizada. Como o festim era o evento por excelência legitimador da elite celta, esse comércio seria estratégico para seu funcionamento. Assim, a função religiosa e política do festim celta maximizava sua função econômica. Este evento não estava alheio às mudanças econômicas ocorridas a partir do século II a.C. na Gália.

Não apenas o comércio do vinho era estimulado pelo uso ritual, como também a criação de animais visava o consumo ritual, além do cotidiano. O sacrifício e distribuição do

---

<sup>907</sup> APIANO. *História romana (Céltica)*. IV, 12.

<sup>908</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 14. O autor já havia destacado que a transmissão entre os celtas era eminentemente oral.

<sup>909</sup> Ver JUNKER, Laura Lee. *Op. cit.* p. 296. SCHMANDT-BESSERAT, Denise. Feasting in the Ancient Near East. In: DIETLER, Michael and HAYDEN, Brian. *Op. cit.* p. 391. As autoras articulam a significação do festim ritual e a política que legitima os privilégios comerciais da elite dirigente.

porco, bem como de outros animais – como o carneiro para os celtas de Corent –, leva a crer que o consumo dos animais nos santuários era submetido a um protocolo rígido, uma liturgia religiosa mantenedora do status dos chefes envolvidos nas disputas. Como sabemos dos relatos de Ateneu e da mitologia irlandesa, a partilha da carne implicava o reconhecimento público, como no caso do pernil, considerado a parte do campeão.

O sacrifício dos animais, a preparação nos caldeirões e a posterior distribuição da comida legitimavam o *status* daqueles que o presidiam. Os druidas como patrocinadores do evento também garantiam o seu lugar proeminente na sociedade. É possível, quando um clã assumisse o poder – situação atestada pelas moedas com imagem dos chefes arvernos em Corent –, os druidas sustentadores destas lideranças assumiam, também, a coordenação dos santuários.

A análise do santuário de Corent, cujo período de atividade remonta à segunda metade do século II a.C. e primeira metade do século I a.C., demonstra bem que um grupo organizado controlava toda a dinâmica religiosa local. As informações sobre escavações de algumas sepulturas do mesmo período corroboram nossas avaliações.

As descobertas arqueológicas realizadas em solo francês nos últimos vinte anos têm mudado a antiga concepção de a religião dos celtas ser eminentemente naturalista.<sup>910</sup> Estamos longe da idéia dos druidas realizando sacrifícios em florestas afastadas. Tal concepção, então, deve ser revista. Cerimônias ao “ar livre”<sup>911</sup> nas florestas, como a coleta do visco, poderiam acontecer, sim, mas a floresta não era o único local de culto dos celtas.

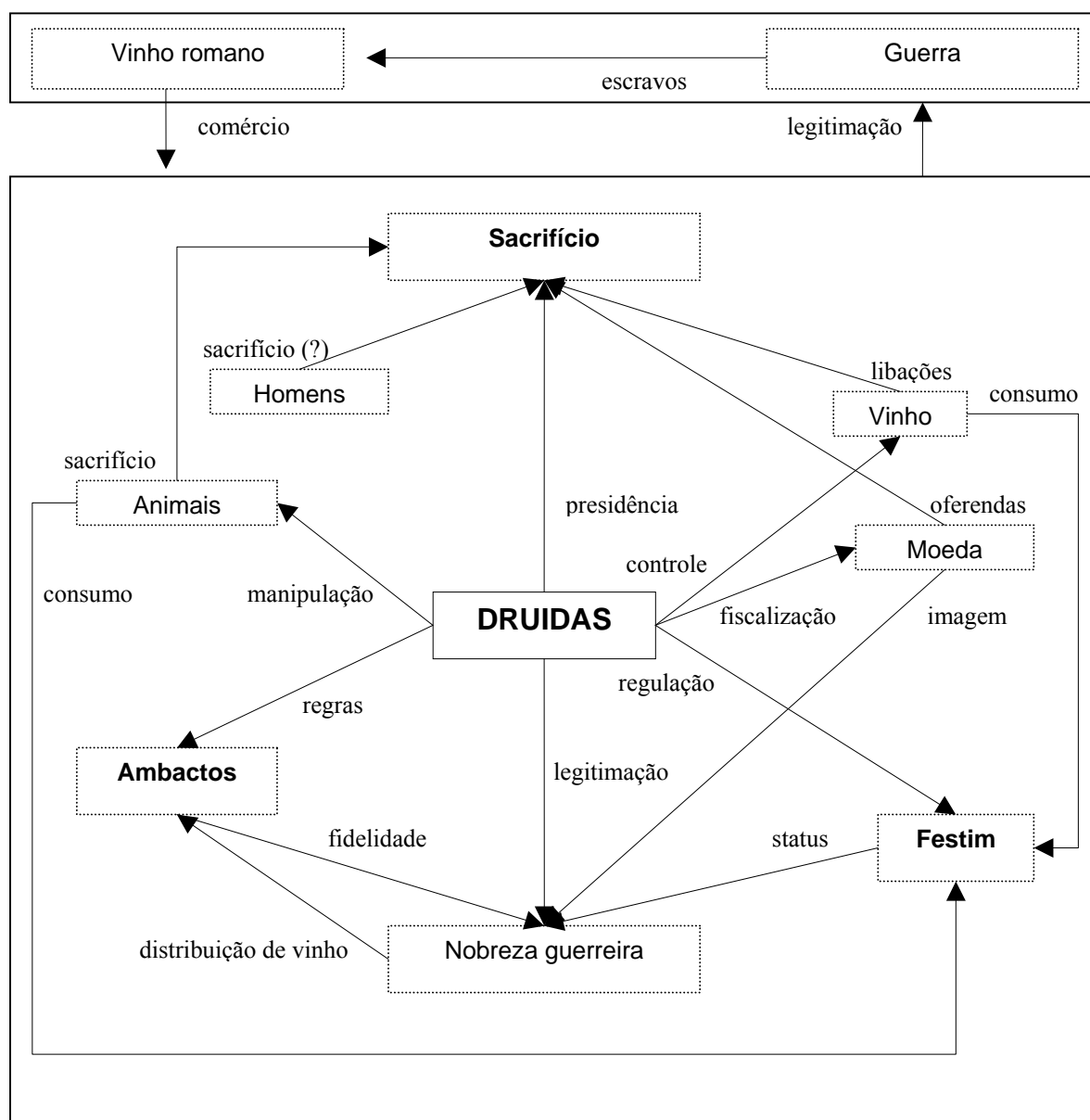
---

<sup>910</sup> Acerca dos clichês que atravessam a visão da religião celta ver GOUDINEAU, Christian. Les clichês.. Introduction. In: GOUDINEAU, Christian (org.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance/Rhône le département, 2006, p. 9-26. O autor aborda as concepções, muitas vezes equivocadas, em relação à religião céltica e os druidas. Muitas dessas idéias foram tiradas da interpretação das fontes clássicas. O autor também faz alusão a obras eruditas como a obra *La Norma* de Bellini.

<sup>911</sup> Acerca da coleta do visco pelos druidas em PLÍNIO, O ANTIGO. *Op. cit.* XVI, 95.



Este esquema apresenta a dinâmica do santuário de Corent.



No gráfico, propusemos uma análise do papel dos druidas de acordo com o exposto acerca do santuário de Corent e de outros dados de sítios, santuários e algumas sepulturas.

No centro do gráfico estão os druidas, em papel central na dinâmica do santuário e, conseqüentemente, com reflexos na comunidade. Nos extremos, formando os vértices de um “triângulo” estão os três elementos que formavam a identidade celta na Gália na segunda metade do século II e primeira metade do século I a.C.: o sacrifício, a clientela (os *ambactos*) e o festim. Os druidas estão no centro do gráfico e todas as atividades do santuário passam por

sua orientação. É importante considerar que estas atividades não têm prerrogativas meramente religiosas.

Os festins realizados em Corent, bem como em outros locais sagrados do domínio celta na Gália da segunda metade do século II e primeira metade do século I a.C., tinham por finalidade central legitimar os grupos dominantes presentes nas *civitates* gaulesas. Não apenas a aristocracia guerreira era beneficiada, enquanto patrocinadora. Os druidas também legitimavam a sua influência mediante sua atuação nos rituais e possivelmente como patrocinadores dos eventos. Não podemos esquecer, os druidas eram recrutados nas classes dirigentes e também tinham os seus interesses.

Segundo Diodoro Sículo,<sup>912</sup> os celtas, em alguns momentos, trocavam uma ânfora por um escravo. Estes escravos provinham das guerras endêmicas que os povos gauleses sustentavam quase continuamente, como afirma César.<sup>913</sup> Dessa forma, o incremento do comércio entre a Gália, particularmente a Gália Céltica, com Roma, a partir da primeira metade do século II a.C., pode ter dado uma nova razão de ser para as dissensões entre os povos celtas. Os escravos provenientes da Gália, principalmente nos períodos de rebeliões da Gália Narbonense alimentavam os mercados escravistas da Itália do final da República Romana.<sup>914</sup>

No gráfico, vemos os druidas na presidência de todos os sacrifícios no santuário, assim como foi relatado por César e por outros autores.

O vinho proveniente da Itália, trazido para a Gália pelos grandes comerciantes italianos<sup>915</sup> era utilizado, em grande parte, em práticas religiosas expressas nos festins. Estes festins são atestados em santuários como o do *oppidum* de Corent. Basicamente a bebida era utilizada para libações em poços rituais, como demonstram os achados arqueológicos. A forma como o vinho era “sacrificado”, ou seja, as ânforas destruídas em golpes de espada ou outro objeto e o vinho vertido para o interior dos poços, constitui um estatuto sagrado à bebida. Além das libações e em consonância simbólica, o vinho era consumido nos festins pela nobreza guerreira e muito possivelmente pelos próprios druidas. Dessa forma, o controle

<sup>912</sup> DIODORO. SÍCULO. *Op. cit.* V, 26.

<sup>913</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 15. César atribui o fim desse estado de coisas à sua intervenção.

<sup>914</sup> FERDIÈRE, Alain. *Les Gaules. II s. av. J.C. Vs. ap. J.C. Op. cit.* p. 109-110. O autor a questão da escravidão e o impacto sobre Roma da conquista da Narbonense. Cita dois escravos celtas envolvidos nas rebeliões de Espartaco, em 72 a.C., Crixo e Oenomaos.

<sup>915</sup> NICOLET, Claude. *Rendre à César. Économie et société dans la Rome antique. Op. cit.*, p. 83; 100-103. Os romanos consumiam grandes quantidades de vinho. Entre 150 e 50 a.C., foram consumidas entre 50 mil a 100 mil hectolitros de vinho em Roma. Os notáveis romanos dominavam este comércio que aumentava com as conquistas.

das libações bem como a distribuição do vinho nos festins, estava sob a égide do grupo que controlava o santuário.

As moedas encontradas no santuário de Corent estavam nos fossos e devem ter sido lançadas a título de oferendas. O fato de muitas delas portarem nomes de nobres celtas da aristocracia arverna – muitos confirmados pelas fontes clássicas – atesta seu valor de propaganda dos nobres arvernos. A fiscalização da cunhagem das moedas estava a cargo dos druidas, uma vez que ateliês de cunhagem destas moedas foram localizados e estavam adjacentes à estrutura do santuário. Este fato, até então, era atestado na Gália Bélgica. A escolha das imagens associadas à figura dos nobres devia ter a estrita fiscalização do grupo religioso.

O sacrifício de animais é largamente atestado em Corent e em vários santuários celtas na Gália do período de La Tène final, D1 e D2. Os critérios de escolha dos animais, tais como idade e a espécie, e a forma criteriosa do sacrifício indicam um grupo especializado a seguir uma liturgia específica de imolação. Os procedimentos utilizados nos sacrifícios e as técnicas de desossagem dos animais apontam para a existência de regras de manipulação. A descoberta de facas rituais em sítios funerários<sup>916</sup> e a sua posição proposital sob o crânio de porcos enfatizam o caráter sagrado de tais objetos, também presentes em Corent; seriam utilizados na desossagem dos animais sacrificados.

A associação do porco com o vinho nos festins não era fortuita. Num conto da mitologia irlandesa intitulado *A morte de Muircertach mac Erca*, encontramos um festim realizado durante o *Samain* no qual carne de porco mágica e vinho mágico são servidos ao rei e ressuscitam guerreiros mortos em combate.<sup>917</sup>

A associação do consumo do vinho e da carne dos animais sacrificados nos festins possivelmente estava inserida em uma ideologia religiosa na qual a carne e a bebida adquiriam um simbolismo mágico cuja função poderia ser o fortalecimento das qualidades guerreiras. Os druidas corroboravam esse ideário e davam à bebida e à carne a santificação necessária para o seu consumo ritual.

O *status* trazido pelo festim aos nobres era fundamental para estes atraírem a clientela; ela significava o mais importante símbolo de prestígio. O prestígio dos nobres era conseguido pelo nascimento e no campo de batalha. As regras mediadoras das relações entre os *ambactos*

<sup>916</sup> MÉNIEL, Patrice. Les animaux dans les rituels funéraires au deuxième âge du Fer. In: BARAY, Luc (org.). *Archéologie des pratiques funéraires. Approches critiques*. Glux-en-Glenne: Centre Archéologique du Mont-Beuvray, Collection Bibracte n°9, 2004, p. 189-196. O autor analisa os restos de ossos de animais em contextos funerários com indicações de festim ritual.

<sup>917</sup> *The Death of Muircertach mac Erca*. Disponível em <http://www.maryjones.us/ctexts/muircertach.html>. Acessado em 17/9/2006. Ver DAVIDSON, Hilda E. *Myths and Symbols in Pagan Europe*. Op. cit. p. 46.

e a nobreza guerreira eram reguladas pelos druidas. O principal objetivo dessas regras era garantir a fidelidade dos *ambactos* para com os seus patronos. Tais regras tinham fundo religioso e deviam ser respeitadas, do contrário os recalcitrantes poderiam ser excluídos do convívio social. Obviamente, a massa dos *ambactos* não estava presentes nos festins, contudo, é possível a presença de certos membros de grande prestígio entre a clientela.

## 5. O SISTEMA DE CRENÇAS DOS DRUIDAS

### 5.1. O “Mercúrio celta” na *Interpretatio Romana* de César – o deus Lug

Na descrição que César faz no *De bello gallico* sobre a religião céltica na Gália, nenhum nome de divindade nativa é apresentado; pelo contrário, são nomes de deuses romanos os que aparecem na lista do cônsul.

O deus que eles mais adoram é Mercúrio. Seus simulacros são os mais numerosos. Eles o vêem como o inventor de todas as artes, como o guia dos viajantes através dos caminhos, como o mais capaz de prover ganhos de dinheiro e fazer prosperar o comércio. Depois dele, eles adoram Apolo, Marte, Júpiter e Minerva. Eles têm sobre estas divindades mais ou menos as mesmas idéias que os outros povos: Apolo cura as doenças, Minerva ensina as técnicas dos artesãos, Júpiter exerce seu império sobre os céus e Marte governa as guerras.<sup>918</sup>

Ainda hoje está a questão para os estudiosos descobrirem os nomes célticos dos deuses citados por César usando nomes latinos. Sabemos que os gauleses não adoravam os deuses Mercúrio, Apolo, Marte, Júpiter ou Minerva. César dá uma especial relevância a Mercúrio. Faz um comentário mais longo e detalhado acerca desse deus. Muitos estudiosos consideram que a *Interpretatio Romana* da religião céltica começou com César. Para Brunaux,<sup>919</sup> César tentou formular uma espécie de síntese ideal, um modelo resumido dos principais deuses encontrados em toda a Gália. Possivelmente as informações e características das divindades celtas tenham sido dadas pelo druida Diviciaco. De posse dessas informações, César prescreveu a *Interpretatio Romana*.<sup>920</sup> De fato, o general faz uma síntese bastante estereotipada do panteão celta e, nessa passagem, com exceção da sua referência a Mercúrio, ele fornece um resumo bastante genérico. Importante é que César tenha colocado no topo do panteão celta, na Gália, o deus Mercúrio, o mais cultuado (*Deum maxime Mercurium colunt*). Brunaux<sup>921</sup> sustenta, a escolha de um deus ligado ao comércio e aos comerciantes seria uma forma de mostrar à sua audiência em Roma que os romanos eram bem vindos em terras gaulesas.

Se os celtas eram quase sempre descritos pelas fontes clássicas como muito afeitos à guerra, por que não a escolha do deus Marte? Vale ressaltar, Tácito<sup>922</sup> também colocou Mercúrio no topo do panteão dos germanos. Na verdade, a lista fornecida por César é uma

<sup>918</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 17.

<sup>919</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Op. cit.* p. 74.

<sup>920</sup> A expressão *Intrepretatio romana* foi utilizada por TÁCITO. *Germânia*. 43, para ressaltar os deuses germanos Alci como equivalentes dos deuses romanos Castor e Pólux.

<sup>921</sup> *Ibidem.* p. 71.

<sup>922</sup> TÁCITO. *Germânia*. p. 9. O autor relata que eram oferecidos sacrifícios humanos a esta divindade em datas fixadas.

generalização, com exceção da descrição de Mercúrio, as funções dos outros deuses são excessivamente esquemáticas e sucintas. Uma repetição das atribuições básicas de alguns dos principais deuses romanos. Para Brunaux,<sup>923</sup> a escolha de Mercúrio para o topo da lista se deu por César estar influenciado pela presença de mercadores romanos entre os Estados celtas do centro-leste da Gália. O autor propõe também que o general teria feito uma síntese de acordo com a prevalência dos deuses nas grandes regiões gaulesas, assim: Mercúrio prevalece no centro-leste, Apolo entre os armoricanos, Marte entre os belgas (famosos pelo ardor guerreiro) e Minerva entre os aquitanos devido às extrações minerais daquela região.<sup>924</sup> Divergimos de tal posição e acreditamos que a escolha de Mercúrio se deu por questões não necessariamente devidas às particularidades regionais.

César posicionou Mercúrio no topo da lista por observar o intenso comércio entre o centro e o leste da Gália com Roma. O seu principal contato se deu com os éduos, logo, suas principais observações devem ter se inspirado no que presenciou observando este povo. Para ele, somente uma divindade protetora dos negócios poderia ser da maior estima para culto. Ele fez uma redução funcional da divindade celta que com certeza estaria no topo do panteão, dando prevalência à proteção aos assuntos relativos a viagens (*viarum atque itinerum duces*) e ao comércio (*quaestus pecuniae mercaturasque*). Contudo, é um equívoco acreditar nesta esquematização para Mercúrio por uma má leitura do cônsul, uma vez que ele afirma que os gauleses consideravam esta divindade como a inventora de todas as artes (*omnium inventorem artium*). Não sabemos que “artes” o cônsul refere para o caso dos gauleses. Contudo, Mercúrio não foi o inventor das artes. Este título é, em parte, mais apropriado para Apolo. Dessa forma, o cônsul descreve funções que vão além da proteção em relação às transações comerciais e às viagens, próprias a Mercúrio. O cônsul dá a entender que o equivalente gaulês do Mercúrio romano estaria no topo do panteão justamente devido à sua polivalência. César também aponta seus mais numerosos simulacros (*sunt plurima simulacra*).<sup>925</sup> Tal consideração indica que o general pode ter encontrado muitas imagens desta divindade pelos caminhos por que passou com as legiões.

A grande maioria dos estudiosos, entre eles Barry Cunliffe,<sup>926</sup> concorda que esta divindade assemelhada por César a Mercúrio era correspondente ao deus supremo irlandês

<sup>923</sup> BRUNAU, Les religions gauloises. Op. cit. p. 77.

<sup>924</sup> Ibidem. p. 78.

<sup>925</sup> SERGENT, Bernard. *Le livre des dieux. Celtes et Grecs, II*. Paris: Payot, 2004, p. 18. Na estatuária do período romano Mercúrio aparece com mais de 500 estátuas e mais de 442 dedicatórias. Trata-se da divindade mais representada.

<sup>926</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. Op. cit. p. 186; DUVAL, Paul-Marie. *Les dieux de la Gaule*. Op. cit. p. 91; GREEN, Miranda. *Mythes celtiques*. Paris: Seuil, 1995, p. 31; DAVIDSON, Hilda. *Myths and Symbols in*

Lug.<sup>927</sup> Venceslas Kruta sintetiza a idéia, “Segundo César, o principal dos deuses cultuados pelos gauleses é um deus que ele identifica a Mercúrio (...). A identificação desta divindade evocada por César com o deus Lug, é geralmente considerada certa”.<sup>928</sup> O autor ainda postula, além de ser o Mercúrio de César, Lug seria a divindade portadora da dupla folha de visco, representado na arte celta lateniana, assim afirma:

Principal divindade gaulesa, identificada com o Mercúrio romano, equivalente ao deus irlandês Lugh dito *Lamh-Fhada* (“do longo braço”, seu equivalente galês era o deus *Lleu*), porque ele atinge à distância. Ele era da mesma forma qualificado de *Samildanach* (“politécnico”), por ser o inventor e perito em todas as artes. (...) Ele era uma divindade soberana de caráter solar, protetora de todas as artes e da guerra. É provavelmente o deus associado pelos antigos celtas na iconografia com o visco e a palmete (Árvore da Vida) (...).<sup>929</sup>

Proinsias Mac Cana afirma, “Não há dúvidas de que sob o nome de Lugus, havia uma importante e exuberante personagem na tradição continental, bem como na Irlanda (...)”.<sup>930</sup>

César destaca, os gauleses consideravam a divindade chamada Mercúrio como o inventor de todas das artes. Há ressonâncias com o deus supremo da Irlanda pré-cristã, Lug, cujo principal epíteto gaélico era ser politécnico (*samildánach*).

Outro dado a favor de o Mercúrio gaulês corresponder ao Lug irlandês são os vários toponímios celtas do período romano apresentarem o vocábulo *Lugu*,<sup>931</sup> como *Lugdunum*,<sup>932</sup> que identificam cidades modernas como Lyon, Laon etc., encontrados com frequência na Gália e, em menor número, na Britânia.<sup>933</sup> Os antropônimos e principalmente os teonímios são mais raros. De fato, referências a uma divindade de nome de Lug é rara na Gália. Em Avenches, Suíça, *Lugoves* indica o plural de *Lug*, certamente uma referência ao caráter tríplice do deus. Contudo, a maioria das referências epigráficas provém do norte da Espanha. Uma importante referência é encontrada no calendário de Coligny.

*Pagen Europe. Op. cit.* p. 203; DUMÉZIL, Georges. L’oubli de l’homme et l’honneur des dieux. In: *Esquisses de mythologie*. Paris: Quatre Gallimard, 2003, p. 623-624; RANKIN, David. *Celts and the Classical World. Op. cit.* p. 267; GUYONVARCH, Christian. et LE ROUX, Françoise. *La société celtique. Op. cit.* p. 108; MACCANA, Proinsias. Celtic Religion and Mythology. In: GREEN, Miranda. *The Celtic World. Op. cit.* p. 619-620.

<sup>927</sup> DAVIDSON, Hilda. *Myths and Symbols in Pagan Europe. Op. cit.* p. 89-91. A autora faz um paralelo entre Lug e o deus germânico Odin devido as suas correlações guerreiras.

<sup>928</sup> KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire.* p. 728. *Idem.* Celtic Religion. In: KRUTA, Venceslas (org.). *The Celts. Op. cit.* p. 536.

<sup>929</sup> *Ibidem.* p. 712.

<sup>930</sup> MAC CANA, Proinsias. *Celtic Religion and Mythology.* In: KRUTA, Venceslas (org.). *Op. cit.* p. 62.

<sup>931</sup> DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise. Op. cit.* p. 177-178. O tema é *Lugu-* e está também na composição de nomes próprios e de lugares. O significado é controverso, existem várias interpretações: lince, corvo, brilhante etc.

<sup>932</sup> *Ibidem.* p. 130. Literalmente “a fortaleza de Lug”, pois *dunum* “cidadela, recinto fortificado”, mas também “monte”.

<sup>933</sup> Luguvallo, atualmente Carlisle (Cumberland).

A síntese dos principais elementos nos permite acompanhar a grande maioria dos autores para os quais o Mercúrio de César seria equivalente ao Lug irlandês. Alguns desses elementos serão estudados na parte dedicada à fundação de Lugdunum e à política do imperador Augusto.

GÁLIA	IRLANDA
Inventor de todas as artes	Politécnico
Mercúrio, principal divindade na Gália	Lugh, principal divindade na Irlanda
Toponímios e antroponímios com o tema <i>Lugu</i>	Divindade chamada Lugh
<i>Concilium galliarum</i> em 1º de agosto em Lugdunum	<i>Lugnada</i> em 1º de agosto
Tutela sobre o comércio	<i>Lugnasad</i> ligado ao comércio
Corvos associados à fundação e ao Gênio de Lugdunum	Corvos associados a Lugh
Triplicidade na iconografia de Mercúrio	Triplicidade na literatura
Lança associada a Mercúrio	Lança como principal arma

## 5.2. Os sacrifícios humanos – principais fontes clássicas e indícios arqueológicos

Um dos relatos mais repetidos pelos autores clássicos, chega a clichê, diz respeito aos sacrifícios humanos realizados pelos povos celtas na Gália. Muitos são os autores que relatam a prática dos sacrifícios humanos, citaremos alguns considerados relevantes.

César nos fornece a descrição mais importante e completa sobre esses sacrifícios.

Todos os povos gauleses são imoderadamente dados às coisas da religião (*dedita religionibus*), por esta razão todos aqueles que são acometidos doenças graves, aqueles que se encontram frequentemente em combates expostos a graves perigos, tomam homens como vítimas sacrificiais ou fazem voto de fazer tais sacrifícios; para esses sacrifícios eles fazem uso do ministério dos druidas (*sacrificia druidibus utuntur*); eles crêem que podem acalmar os deuses imortais somente oferecendo a vida de um homem por outra vida humana; eles fizeram desse gênero de sacrifícios de instituições públicas. Outros têm representações de uma grandeza colossal feitas com vime trançado e enchem-no de homens vivos; metem, então, fogo e os homens envoltos nas chamas encontram a morte. Os suplícios daqueles que estão sob algum voto ou que cometem crime são os mais agradáveis aos deuses; mas quando não há esse tipo de homens, eles acabam por sacrificar os inocentes.<sup>934</sup>

Em Diodoro Sículo temos o relato:

É costume entre eles (os gauleses) não realizar qualquer sacrifício sem a presença de um druida. Eles dizem, com efeito, que é necessário oferecer sacrifícios de ação de graças aos deuses por intermédio desses homens que conhecem a natureza divina e falam, por assim dizer, a mesma língua dos deuses; eles pensam que é somente através deles (os druidas) que se devem fazer pedidos aos deuses.<sup>935</sup>

(...) Conforme a sua natureza selvagem, eles são extremamente ímpios a respeito de seus sacrifícios; para os seus criminosos, eles mantêm prisioneiros durante cinco anos e, então, os

<sup>934</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 16.

<sup>935</sup> DIODORO. *Op. cit.* V, 31.



penduram em honra aos seus deuses, dedicando a eles juntamente várias oferendas como as primeiras frutas colhidas e constroem piras de grande tamanho. Cativos são também vítimas para sacrifícios em honra aos deuses. Certos entre eles, por outro lado, matam, juntamente com seres humanos, os animais que são tomados na guerra, ou os queimam de outra forma vingativa.<sup>936</sup>

Outra referência de suma importância provém de Estrabão.

(...) eles observavam os presságios através das convulsões de um homem, designado como vítima, que eles golpeavam nas costas com uma espada. Eles jamais sacrificavam sem que um druida estivesse presente. Sabe-se também de outras formas de sacrifícios humanos entre eles: por exemplo, matam certas vítimas com flechas, ou os suspendiam nos templos, ou ainda confeccionavam uma efígie gigante de palha e de madeira e, após enchê-la de gado e animais selvagens de todo gênero e de homens, fazem então um holocausto.<sup>937</sup>

O esquema abaixo mostra os tipos de sacrifícios relatados pelas principais fontes clássicas acerca do tema.

	<b>César</b>	<b>Diodoro</b>	<b>Estrabão</b>	<b>Pom. Mela</b>	<b>Plutarco<sup>938</sup></b>	<b>Scholiastes</b>
Queimados	X	X	X	X		X
Pendurados		X	X			
Espada		X	X			
Flechas			X			
Afogados						X
Enforcados						X
Degolados					X	

A identificação dos sacrifícios humanos é um dos desafios mais persistentes da arqueologia que envolve a pesquisa sobre os celtas. Miranda Green considera a dificuldade:

Com exceção das armas, como flechas, lanças ou adagas, associadas com restos humanos, é geralmente difícil de identificar uma morte por instrumento “penetrante”, com exceção das condições de conservação, como aquelas obtidas nos corpos em turfeiras, onde as partes de carne podem ficar intactas. Em se tratando somente de esqueletos, existem poucas circunstâncias em que um ritual de morte possa ser definido, embora o contexto da morte possa ser sugerido.<sup>939</sup>

Outra questão que envolve a identificação segura da prática dos sacrifícios humanos é o caso da vítima ser conduzida viva até o recinto sagrado e, só depois, então, ser sacrificada.

<sup>936</sup> *Ibidem.* V, 32.

<sup>937</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4.

<sup>938</sup> PLUTARCO. *Sobre a superstição.* 13.

<sup>939</sup> GREEN, Miranda. *Dying for the Gods.* *Op. cit.* p. 87.

Também, após a morte em combate, o corpo poderia ser conduzido para receber um tratamento ritual no recinto sagrado. Jean-Louis Brunaux defende o fato de que certos restos humanos encontrados em santuários são, na verdade, troféus.

(...) Mas os restos descobertos em recinto sagrado não podem por este único contexto ser forçosamente considerado de vítimas sacrificiais. *A priori*, nada os distingue de oferendas, do tipo troféu, ou seja, de corpos recolhidos no campo de batalha com as armas que os equipavam.<sup>940</sup>

Todavia, existem fortes indícios arqueológicos de sacrifícios humanos praticados na Gália pré-romana. Contudo, é importante ressaltar, a identificação dessas práticas, na maioria das vezes, é problemática, uma vez que nem sempre o esqueleto encontrado apresenta marcas possíveis de ser remetidas aos sacrifícios. Além disso, acreditamos que a maioria dos sacrifícios humanos era realizada via cremação, fato que dificultaria ou mesmo inviabilizaria a identificação do sacrifício humano. Vale notar, o tipo de sacrifício mais relatado nas fontes clássicas era pelo fogo. Esta preferência pode ter acompanhado, a partir do século III a.C., a mudança nas práticas funerárias na qual a cremação tornou-se de um modo geral mais comum que a inumação.

O corte das cabeças era prática massivamente citada nos relatos sobre os celtas. Mesmo em relação a outros povos, os relatos são semelhantes como no caso na narrativa de Heródoto<sup>941</sup> acerca do hábito dos citas de cortar e transportar a cabeça dos inimigos e fixá-las aos seus cavalos; e o orgulho dos guerreiros citas demonstravam em portar tais troféus. Um dos sítios mais conhecidos é o santuário do *oppidum* de Entremont, na Provença (França). Este local, atribuído aos salúvios, notabilizou-se por apresentar uma iconografia com representações de guerreiros sentados na conhecida posição da flor-de-lótus, costumeiramente datados no século IV e III a.C. Vários traços indicam uma forte influência celta, tanto no armamento como na presença de torques no pescoço dos guerreiros. Há divergências, de tratar-se de divindades ou de heróis. As reconstituições mais atuais mostram uma dessas estátuas ostentando cabeças cortadas sobre os seus joelhos e pernas e, às vezes, empilhadas como se fossem troféus. Num dos casos, as duas mãos da divindade estariam assentadas sobre duas cabeças. Nesse mesmo contexto, no santuário de Roquepertuse, encontram-se pilares do portal do santuário com nichos onde crânios humanos estavam encaixados.

A iconografia também apresenta imagens de cabeças humanas fixadas aos pescoços de cavalos; em um fragmento de um vaso encontrado na região dos arvernos, em Aulnat

<sup>940</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Religion et sanctuaires*. In: *Religion et société em Gaule*. Op. cit. p. 110-111.

<sup>941</sup> HERÓDOTO. *Histórias*. IV, 63-66.

(Auvérnia) e em uma estela do sul da Gália.<sup>942</sup> Encontra-se o mesmo tema em uma fíbula da iconografia ligada aos celtíberos. Em relação às cabeças decepadas e fixadas existem outros indícios consideráveis, como os furos encontrados em fragmentos de crânios; evocando o relato de Diodoro<sup>943</sup> sobre os aristocratas celtas fixarem os crânios dos inimigos nas portas de suas casas. Entre os exemplos, temos crânios encontrados na França em Roissy-em-France (Oise), no território dos belovacos, datados do século IV a.C.; um crânio no rio Saône, leste da França; e na Escócia, em Hillhead.<sup>944</sup> Os furos não são acidentais e têm contornos bastante precisos. Certamente seriam para fixar os crânios com pregos. A pesquisa arqueológica também tem encontrado restos humanos em poços usados como silos para armazenamento de cereais.<sup>945</sup> Estes silos serviriam de depósito para corpos humanos após o fim do seu uso como reservatório de grãos. Não raro, mais de um esqueleto está presente nos silos encontrados. Estes silos costumam ser comuns na Bacia parisiense e em Danebury (Hampshire), no sul da Britânia.

Todavia, um dos mais impressionantes vestígios de esqueletos relacionados a sacrifícios humanos foi encontrado em Ribebemont-sur-Ancre e Gournay-sur-Aronde (Picardia). Trata-se de dois santuários no território dos belovacos com traços notáveis de restos humanos. Ambos datam de La Tène média, em torno do século III e II a.C., contudo, o seu uso prolongou-se até o período de Augusto. Em Gournay, havia ossos nos fossos que circundavam o santuário. Em Ribemont, as pesquisas trouxeram à luz uma enorme quantidade de ossos humanos empilhados formando uma espécie de altar. A pesquisa chegou à conclusão de que os ossos teriam pertencido a homens jovens, cujos corpos estariam suspensos em uma espécie de galpão. O aprofundamento da pesquisa deixou claro que os corpos de homens – cujas cabeças não foram encontradas – foram colocados perfilados, como se os administradores do recinto sagrado quisessem reproduzir o exército quando estava vivo. Os corpos foram mantidos em pé com uma amarração às vigas de madeira atravessadas no topo do galpão. Juntamente com os corpos, o armamento completo estava ao lado de cada guerreiro morto, com escudos e espadas na cintura. O galpão, por sua vez, estava coberto. No mesmo santuário havia um altar retangular, cujas laterais foram construídas com ossos

---

<sup>942</sup> GREEN, Miranda. *Dying for the Gods*. *Op. cit.* p. 93-110.

<sup>943</sup> DIODORO. *Op. cit.* V, 29.

<sup>944</sup> GREEN, Miranda. *Dying for the Gods*. *Op. cit.* p. 103-104. Os furos do crânio encontrados foram provocados por intervenção humana. Os furos do exemplar do Oise localizam-se no lobo occipital.

<sup>945</sup> DELATTRE, Valérie. Le sort reserve aux défunts. In: *Les celtes en île-de-France*. *Op. cit.* p. 70-77. BRADLEY, Richard. *The Passage of Arms*. *Op. cit.* p. 161. O autor entende que era uma forma de renovar a colheita do trigo.

humanos longos.<sup>946</sup> Outro sítio, na mesma região, também revelou interessantes traços associados aos sacrifícios humanos. No santuário de Gournay os ossos humanos foram encontrados no fosso que circundava o recinto cultural. Juntamente com esses ossos, foram depositados restos de armas propositalmente destruídas. Já nos fossos rituais situados no centro do santuário foi encontrada uma grande quantidade de ossos de bois com idade bem avançada e com marca de objeto perfurante na testa.

Outro notável indício da prática de sacrifícios humanos é o chamado Homen de Lindow (Inglaterra), encontrado em 1984, em uma turfeira (pântano com baixa taxa de oxigênio) e cuja datação costuma ser situada entre os séculos III a.C. e I d.C. Outros exemplos deste depósito de corpos humanos em turfeiras são encontrados na Europa do norte, em particular na Dinamarca, Alemanha e Inglaterra. O Homem de Lindow teve o que Miranda Green<sup>947</sup> chama de “três formas de morte”. O Homem de Lindow recebeu duas fortes pancadas na cabeça, foi garroteado e sua garganta foi cortada de um lado a outro. Por fim, seu corpo foi atirado no pântano de Lindow Moss.<sup>948</sup> O garrote foi tão forte que deslocou o pescoço, provocando a morte clínica do indivíduo. A vítima era um homem jovem, em torno de 24 anos, de boa saúde. Suas unhas eram bem tratadas, o que afasta a idéia de se tratar de um camponês. Neste caso, a conservação de grande parte da carne deste indivíduo permitiu a observação direta dos elementos sacrificiais diretamente sobre as partes não ósseas do cadáver.

### 5.2.1. Os sacrifícios humanos e o lugar dos druidas

Depois da degola das cabeças dos inimigos, o sacrifício humano talvez seja o tema mais recorrente em relação aos celtas. Na verdade, muitos textos se repetem, simplesmente apontando a prática sem maiores explicações, como o caso de Cícero: “Que essa gente, do Tauro, no Euximo, Busiris, rei do Egito, os gauleses, os cartagineses, acreditam que sacrificar vítimas humanas é um rito extremamente agradável aos deuses imortais”.<sup>949</sup>

Outro costume associado aos sacrifícios humanos e fortalecedor da idéia de barbarismo de tais práticas foi o suposto consumo de carne humana. Plínio, o Antigo, faz observações sobre sacrifícios entre o citas e também sobre os gauleses: “(...) até recentemente,

<sup>946</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. Religion et sanctuaires. In: *Religion et société en Gaule. Op. cit.* p. 109.

<sup>947</sup> *Ibidem.* p. 87.

<sup>948</sup> JAMES, Simon. *The world of the Celts. Op. cit.* p. 96-97.

<sup>949</sup> CÍCERO. *A República.* III, 9.

as populações transalpinas tinham o costume de sacrificar, o que não era muito diferente do que comiam”.<sup>950</sup>

Em Amiano Marcelino acerca dos escordistos,<sup>951</sup> temos:

O território dos escordistos notadamente, fazendo parte (da Trácia), faz parte de uma província que é distante. Nos anais, nós vemos que eles tinham a brutal ferocidade dessa raça, que sacrificavam seus prisioneiros a Marte e à Belona, e bebiam com prazer o sangue dos crânios humanos.<sup>952</sup>

Esta idéia de matar o prisioneiro de guerra e beber-lhe o sangue ou alguma bebida na calota craniana também é narrada por Tito Lívio acerca da derrota do cônsul Postúmio, pelos boios, numa floresta chamada Litana, no norte da Itália, no século III a.C. O crânio do cônsul teria sido usado para libações.

(...) depois, a cabeça (de Postúmio) foi limpa e, segundo o seu costume, o crânio foi folheado em um círculo de ouro e serviu de vaso sagrado para oferecer as libações nas festas. E foi assim pelos pontífices e dos sacerdotes do templo, e aos olhos dos gauleses, a presa não foi menor que a vitória.<sup>953</sup>

Além destes relatos outros incluem sacrifícios de crianças em Tito Lívio.<sup>954</sup>

Os autores clássicos utilizaram este tema como um clichê a realçar o barbarismo dos celtas. Esse barbarismo estaria associado aos druidas, que eram procurados para realizar os sacrifícios. Contudo, em Diodoro, são os adivinhos, na verdade, os vates citados por Estrabão, que realizam o sacrifício propriamente dito e fazem presságios a partir da observação dos pássaros. Mas, a presença dos druidas é necessária. Em Estrabão,<sup>955</sup> os vates se ocupam das cerimônias religiosas e praticam as ciências da natureza. Na verdade, estamos trabalhando com um único grupo, os druidas. O relato de César ainda que não fale de bardos e vates, reúne todos sob a denominação de druidas. Segundo César, todos os doentes ou futuros combatentes buscam o serviço dos druidas. Estes, obrigatoriamente presenciavam o rito dos sacrifícios. Ora, temos então os druidas que sacrificam e detém o monopólio da interpretação dos sacrifícios. Seguramente, somente os nobres podiam solicitar o sacrifício de seres humanos, pois que a eles pertenciam os guerreiros feitos prisioneiros nas batalhas e somente a eles era admitida a tutela sobre os criminosos. O povo, por sua vez, deveria solicitar sacrifícios com

<sup>950</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *Op. cit.* VII, 9.

<sup>951</sup> Povo celta do Norte dos Bálcãs.

<sup>952</sup> AMIANO MARCELINO. *Histórias*. XXVII, 4.

<sup>953</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* XXII, 24. In: GUYONVARCH, Christian e LE ROUX, Françoise. *Les Druides et le Druidisme*. *Op. cit.* p. 28.

<sup>954</sup> TITO LÍVIO. *Op. cit.* XXXVIII, 47.

<sup>955</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 4.

animais de suas criações. Diodoro faz uma revelação de suma importância. Segundo ele, era necessário oferecer sacrifícios de ação de graças aos deuses e somente cabia aos druidas intermediar estas cerimônias. Isso se dava pela crença de que os druidas seriam conhecedores da natureza divina e falariam a mesma língua dos deuses. Como afirmam César e Diodoro, a população estaria submetida aos vaticínios druídicos. Isso acontecia dessa forma, por que segundo Estrabão a população considerava os druidas como os mais justos dos homens. Os bardos também deviam ter algum tipo de papel durante tais cerimônias, pois, segundo Lucano,

Vocês também, poetas cujos discursos conduzem as almas para a imortalidade as almas dos corajosos mortos na guerra. Vocês têm dirigido, sem medo, numerosos cantos, ó bardos, e vocês, druidas, vocês têm retomado as armas, seus ritos bárbaros e o costume sinistro dos sacrifícios.<sup>956</sup>

Este trecho de Lucano deixa entrever alguma participação dos bardos nos ritos ligados aos sacrifícios, ao que parece com seus cantos, os bardos conduziam as almas. Dessa forma, os principais relatos se complementam, podemos entender que os druidas eram procurados por pessoas doentes e tementes pela segurança nas batalhas. Logo, pessoas ameaçadas pela doença ou por ferimentos, com suas vidas em risco. Para sanar tais perigos, deviam sacrificar vítimas humanas. Somente os druidas podiam avaliar a cerimônia. Assim, o grupo religioso-político mantinha o controle sobre a plebe, através do monopólio dos dogmas, procedimentos e interpretação dos sacrifícios.<sup>957</sup> Enquanto o acesso à doutrina, ao conhecimento esotérico ficava a cargo somente do grupo religioso. Como César<sup>958</sup> aponta, a preferência pela transmissão oral e não pela escrita mantinha a doutrina afastada do conhecimento popular. Tal escolha devia acentuar mais ainda a exclusividade sobre os sacrifícios. Este controle também se dava pela interdição dos sacrifícios (*sacrificiis interdicunt*)<sup>959</sup> como afirma César, considerada a pior pena (*poena apud eos est gravíssima*) perpetrada pelos druidas. Aqueles punidos ficavam radicalmente excluídos da sociedade e eram desprezados por todos. A ascendência sobre a plebe assegurava também forte influência sobre a nobreza, uma vez que esta prescindia de clientes, os *ambactos*, para assegurar a supremacia na hierarquia social. O sacrifício deveria também ser um elemento de status para o chefe guerreiro, algo como a

<sup>956</sup> LUCANO. *Farsália. Op. cit.* I, 445.

<sup>957</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 21. Vale ressaltar que uma das diferenças que o autor aponta entre os gauleses e os germanos era o fato de não haver druidas entre estes no zelo dos sacrifícios.

<sup>958</sup> *Ibidem.* VI, 14.

<sup>959</sup> *Ibidem.* VI, 13.

afirmação de sua coragem em combate. Talvez por isso, as moedas de chefes como Dumnorix representem estes chefes brandindo uma cabeça decepada.

### 5.3. A alma segundo os druidas: as cabeças decepadas

A concepção da alma ditada pelos druidas parece ter intrigado os autores clássicos, pelo menos, no que tange às idéias sobre a sobrevivência do espírito após a morte. As concepções sobre a alma foram associadas à doutrina de Pitágoras. Certamente, devido principalmente a isso, Diodoro classifica os druidas como teólogos e filósofos e os associa a este filósofo: “(...) a crença de Pitágoras prevalece entre eles, que as almas dos homens são imortais e que após um número de anos, elas começam uma nova vida, a alma entra em um outro corpo”.<sup>960</sup> Diógenes Laércio chega mesmo a relatar o estudo da filosofia em uma origem entre os bárbaros.

Alguns afirmam que o estudo da filosofia teria começado entre os bárbaros. Os magos a praticavam entre os persas, os caldeus entre os babilônios ou assírios, os gymnosofistas entre os habitantes da Índia, assim como entre os celtas e gauleses aqueles que são chamados de druidas ou *semnotes* (literalmente, deuses veneráveis); isso é dito de acordo com a autoridade de Aristóteles em seu livro *A Magia* e em Sotiano, no seu vigésimo terceiro livro, *A sucessão dos filósofos*.<sup>961</sup>

Obviamente, temos aqui uma distorção quanto à origem da filosofia. Quanto à semelhança com a doutrina pitagórica, trata-se de certas semelhanças vistas por alguns autores clássicos na concepção da alma, mas não há qualquer prova concreta de inspiração pitagórica na doutrina druídica, não nos impede de supor que os druidas tivessem certos conhecimentos matemáticos articulados com a prática da astronomia.<sup>962</sup> César<sup>963</sup> endossa, o ponto principal da doutrina dos druidas versa sobre concepções da alma humana, que não perece e que passam e um corpo para o outro.

Pompônio Mela relata de forma semelhante a César, dando destaque a indestrutibilidade das almas e faz um relato com conotação escatológica:

(...) Um dos ensinamentos que eles divulgam ao povo comum (*in vulgus*), para que eles tenham mais coragem na guerra, é que as almas são eternas e que há outra vida entre os mortos. É por isso que eles queimam ou enterram com os mortos tudo que era caro aos vivos. Os livros de contas e de dívidas eram enviados ao mundo subterrâneo, e havia aqueles que, com prazer, se

<sup>960</sup> DIODORO. *Op. cit.* V, 28.

<sup>961</sup> DIÓGENES LAÉRCIO. *Vida e doutrina dos filósofos célebres*. Livro I, Prólogo I.

<sup>962</sup> VERDIER, Paul e GOUDINEAU, Christian. Religion et science. In: *Religion et société en Gaule*. *Op. cit.* p. 27-78. Os autores abordam os indícios de conhecimentos astronômicos que estariam na origem do Calendário de Coligny e mesmo do Caldeirão de Gundestrup.

<sup>963</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 14.

jogavam às fogueiras fúnebres dos seus parentes, como se quisessem continuar a viver ao seu lado<sup>964</sup>.

Talvez o tema mais recorrente presente tanto nos relatos clássicos como na literatura irlandesa e fortemente presente na pesquisa em sítios arqueológicos seja o costume do corte das cabeças. Além dos relatos que já foram apresentados, temos também: Em Diodoro, a importância da manipulação da cabeça dos inimigos vencidos é descrita de forma clara:

(...) Quando os seus inimigos são vencidos eles (os gauleses) cortam as suas cabeças e as fixam nos arreios dos seus cavalos; e entregam para os seus atendedores as armas dos seus oponentes, tudo coberto de sangue, eles os carregam como troféu, cantando uma canção de vitória, e os primeiros frutos das suas batalhas eles prendem com pregos nas suas casas, como alguns homens fazem quando caçam, com as cabeças dos animais que caçaram. As cabeças dos mais distintos inimigos eles embalsamam em óleo de cedro e preservam cuidadosamente em um cofre que eles exibem aos estrangeiros (...). E há entre eles aqueles que se orgulham de não aceitar (pelas cabeças) o mesmo peso em ouro pela cabeça que mostram. Mostram um tipo de grandeza de alma bárbara; não vender o que constitui o testemunho da prova do seu valor como uma coisa nobre, mas para continuar a lutar contra os da sua própria raça, após a morte, que os coloca ao nível de bestas<sup>965</sup>.

A doutrina da alma na concepção dos celtas era disseminada pelos druidas como afirmam os textos clássicos. O lugar da alma com certeza seria uma questão importante e articulada com os sacrifícios humanos.

No *Timeu*<sup>966</sup>, Platão faz uma síntese das crenças dos pré-socráticos, e oferece a descrição da localização da alma no corpo. Platão discorre sobre dois tipos básicos de almas. Uma superior, imortal, que é um princípio imortal de um animal mortal. Esta se localiza no crânio e teria uma forma esférica condizente com a calota craniana. O outro tipo de alma (na verdade, subdividindo-se em três tipos) são as almas consideradas inferiores. Uma delas se situaria no baixo tórax, acima do diafragma. Esta alma é responsável pelo furor guerreiro e pela cólera.

Vale notar que Diodoro Sículo, em sua descrição dos hábitos dos celtas, cita os sacrifícios humanos perpetrados pelos druidas. Um desses sacrifícios consistia em escolher um homem e golpeá-lo com uma espada na região do diafragma, o druida, então, fazia suas interpretações a partir das contorções e do fluxo do sangue que fluía da vítima sacrificada. Jean-Louis Brunaux<sup>967</sup> articula a informação contida no *Timeu* acerca da alma do furor guerreiro localizar-se no diafragma e a região do golpe no sacrifício druídico ser relativos à mesma região do corpo, ou seja, a região do baixo tórax, e se não haveria uma mesma origem

<sup>964</sup> POMPÔNIO MELA. *Chrorografia. Op. cit.* III, 2.

<sup>965</sup> DIODORO. *Op. cit.* V, 29.

<sup>966</sup> PLATÃO. *Timeu.* 69.

<sup>967</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Op. cit.* p. 64-66.



para as crenças envolvidas. Gregos e celtas poderiam estar compartilhando de uma mesma herança indo-européia. É possível que ao golpearem a vítima na região do diafragma, os druidas estivessem interessados na alma do furor guerreiro, associado às paixões violentas. Na verdade, o que está em questão é que a parte inferior do corpo, onde estão localizadas às vísceras, costuma ser associada à emoções tidas como inferiores. Tanto a melancolia, no caso da teoria dos humores, como na cólera, no caso da teoria da localização das almas no Timeu, a parte baixa do tórax ou o abdômen estão ligadas às emoções que se opõem à razão. O furor guerreiro está presente em vários relatos irlandeses e relacionados ao herói Cuchulainn.

A afirmação de César de que uma alma substitui a outra em outro mundo há muito tempo é origem de debate sobre o tipo de doutrina acerca das almas que animava as crenças professadas pela ideologia dos druidas<sup>968</sup>. Para Claude Sterckx<sup>969</sup>, os celtas situavam a alma na cabeça, mais precisamente, no cérebro. Daí que o corte da cabeça provocaria a morte imediata do inimigo, e justificaria o tratamento do crânio que são relatados em algumas fontes. O autor também postula que os celtas associariam a cabeça ao falo e acreditariam que o cérebro seria o depositário do sêmen, devido à semelhança deste com o líquido céfalo-raquidiano, daí o sêmen desceria pela espinha até o pênis. A mesma idéia poderia estar presente em algumas estátuas do Hermes grego onde eram representados somente a cabeça do deus e o falo. Logo, o corte da cabeça implicaria uma interrupção da circulação do líquido gerador de vida no qual a alma estaria. Isso explicaria, segundo o autor, porque a reconstituição das estátuas em santuários do sul da Gália, como Entremont, onde divindades na posição da flor-de-lótus ostentam cabeças decepadas sobre suas coxas. Isso poderia assegurar a virilidade dos jovens<sup>970</sup>. Num episódio de *O Conto do porco de Mac Dathó*, durante a disputa pela coxa do porco, o herói Conall Cernach gaba-se de jamais ter dormido sem ter uma cabeça decepada de um guerreiro do Connaught em contato com suas coxas:

(...) “Eu juro pelo que o meu povo jura que desde que eu pude pegar numa lança, que não se passou um único dia sem que eu não tenha matado um conatiano, um único dia sem que eu não tenha destruído com fogo, e nunca tenha dormido sem uma cabeça de um conatiano abaixo dos meus joelhos” (...) <sup>971</sup>.

Este relato pode se articular com algumas estátuas de Entremont, cuja reconstituição apresenta cabaças decepadas repousadas sobre as pernas de uma divindade.

<sup>968</sup> Ver GUYONVARCH, Christian e LE ROUX, Françoise. *Les Druides. Op. cit.* Os autores discutem qual seria a denominação correta para a doutrina das almas, metempsicose ou transmigração, metamorfose e reencarnação. p. 271- 273.

<sup>969</sup> STERCKX, Claude. *Les mutilations des enemis chez les Celtes préchrétiens. Op. cit.* 116-121,141.

<sup>970</sup> *Ibidem.* p. 143-144. O autor demonstra uma correlação entre a cabeça e o joelho com a cabeça da coxa.

<sup>971</sup> GANZ, Geoffrey. *The Tale of Macc Da Thó's Pig.* In: \_\_\_\_\_. *Op. cit.* p. 186.

A concepção das almas se articula com a concepção escatológica celta do fim dos tempos. É possível que a conservação dos prisioneiros de guerra durante cinco anos antes de serem sacrificados, como afirma Diodoro, fosse um ciclo de renovação das almas, ou seja, o sacrifício implicaria na manutenção da circulação e do equilíbrio das almas entre os corpos. É importante ressaltar que no Calendário de Coligny estão representados justamente cinco anos, que podem expressar um ciclo ritual ligado aos sacrifícios, como salienta Diodoro. Numa passagem de Estrabão é relatado que uma comitiva de Alexandre, o Grande dirigiu-se até um povo celta que estaria estabelecido em algum lugar na Trácia, e que seria proveniente das proximidades do Adriático, provavelmente os taurícios. O encontro teria se dado em 335 a.C.:

(...) Ptolomeu, filho de Lagos, conta que durante esta campanha (expedição de Alexandre na Trácia em 335 a.C.) os celtas estabelecidos nas proximidades do Adriático vieram encontrar Alexandre para obter dele benesses de relações de amizade e hospitalidade. O rei lhes recebeu calorosamente e durante um festim quis saber o que eles tinham mais medo, persuadido que eles diriam que era dele. Mas eles responderam que não temiam ninguém, e que temiam somente que o céu caísse sobre as suas cabeças, mas eles estimavam a amizade de um homem acima de tudo<sup>972</sup>.

Um relato sobre a queda do céu é encontrado na literatura irlandesa pré-cristã. Durante uma batalha o rei do Ulster Conchobar diz:

(...) A menos que o firmamento não caia com uma chuva de estrelas sobre a superfície da terra, que a terra não rache com um sacudir de terra, ou que o mar com suas margens azuis não venha sobre a cabeleira do mundo. Eu reconduzirei cada mulher e cada vaca ao seu repouso, ao seu recinto, à sua casa e ao seu próprio domicílio, após a vitória da batalha, do combate e da luta<sup>973</sup>.

Aristóteles<sup>974</sup> já havia comentado sobre o fato dos celtas não temerem nem os terremotos nem as ondas. Na verdade, o filósofo toma tal fato como um ato de loucura ou insensibilidade. O relato de Estrabão, em particular, costuma ser tomado como um fato pitoresco, todavia, trata-se de um elemento que se articula com uma concepção escatológica dos celtas. Como relata este mesmo autor, as almas e o universo seriam imortais, mas o fogo e a água prevaleceriam um dia. Na verdade, acreditamos que se trata de uma concepção de equilíbrio entre os mundos. Ou seja, articulando com o relato de César, um equilíbrio entre este mundo e aquele para onde as almas iriam. Uma vez que não fica claro no relato cesariano se estes corpos permutados pelas almas estariam neste ou em outro mundo. No final dos tempos o “rodízio” de almas atingiria o seu termo e o céu desabaria sobre a cabeça dos

<sup>972</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* VII, 3.

<sup>973</sup> GUYONVARCH, Christian. *La razzia des vaches de Cooley. Op. cit.* p. 221.

<sup>974</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. III, 7.

homens. O fato dos celtas temerem tal evento, não devia se dar somente pelo fato da ruína do universo, mas devido ao fato de que quando esse momento mítico chegar, os sacrifícios seriam inócuos para conter tal destino. Na narrativa de Diodoro haveria certo número de anos para que as almas iniciassem uma nova vida, numa passagem para um outro corpo. Esse tempo deve ser de cinco anos, o mesmo que autor relata para a manutenção dos prisioneiros de guerra entre eles.

O papel dos druidas seria o de manter o equilíbrio entre o “movimento” de almas entre os mundos para assegurar que o universo não desabe antes do seu tempo.

## 6. OS DRUIDAS E A “IDENTIDADE CELTA”

### 6.1. Identidade e fronteiras étnicas

Fredrik Barth<sup>975</sup> nos alerta para não acreditar que tribos ou povos se mantenham indiferentes a outras culturas. Para o autor, a idéia de culturas existirem de forma estanque seria ingênua. As fronteiras étnicas permaneceriam apesar dos contatos e fluxo entre os lados de cada fronteira. Na verdade, as distinções entre as categorias étnicas dependem de processos que implicam exclusão e incorporação. Apesar de mudanças de incorporação e pertencimento, envolvendo histórias de vida individuais, as distinções se mantêm. As distinções étnicas independem da ausência de interação e contato; pelo contrário, formam a base sobre a qual sistemas sociais são construídos.

Barth<sup>976</sup> postula que um mesmo grupo étnico pode existir em vários nichos ecológicos sem perder sua unidade cultural básica, mesmo durante longos períodos; cria-se, assim, alguma diversidade dentro de um conjunto étnico mais amplo. O autor ressalta que as características selecionadas como significativas, relevantes, tanto para excluir como para incluir-se em um grupo étnico, são de duas ordens. 1) Sinais e signos manifestos – constituem as características diacríticas que as pessoas buscam para manter sua identidade – vestimenta, língua, arquitetura etc. 2) Orientações valorativas básicas – caracterizam-se por padrões de moralidade e excelência pelos quais os desempenhos individuais são julgados.

Barth ressalta que características relevantes são aquelas consideradas assim pelos próprios atores. O autor também afirma,

Uma vez que pertencer a uma categoria étnica implica ser um certo tipo de pessoa e ter determinada identidade básica, isto também implica reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes para tal identidade.<sup>977</sup>

Para o autor, a partir do momento que uma unidade étnica se define por elementos atributivos e exclusivos, sua continuidade torna-se evidente. O sentimento de pertencimento, vital para que um grupo se identifique em uma unidade étnica, não depende somente de elementos que incluam os membros, mas também de elementos que excluam. Somente um

---

<sup>975</sup> BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, LASK, Tomke (org.), 2000, p. 26.

<sup>976</sup> *Ibidem*. p. 31-32. Na análise de grupos de agricultores das montanhas norueguesas, que tinha atividades próprias, percebeu-se que a auto-avaliação permitia um pertencimento a um grupo mais amplo, no caso os noruegueses.

<sup>977</sup> *Ibidem*. p. 32.

grupo de fatores sociais relevantes entra em consideração na questão do pertencimento, mesmo que haja diferenças comportamentais visíveis.

Barth concentra-se em seu conceito de “fronteira étnica”. Ele explica, as fronteiras relevantes são as fronteiras sociais, mas não descarta a possível contrapartida territorial. Se um determinado grupo mantém sua identidade ao interagir com outro, o autor considera a existência de critérios para o que ele chama de determinação de pertencimento, da mesma forma, há critérios para caracterizar o que determina, não o pertencimento, mas sim, a exclusão. Na verdade, seriam critérios para identificar o outro. A fronteira étnica canalizaria a vida social da comunidade.

A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento. (...) Por outro lado, a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico implica o reconhecimento de limitações quanto às formas de compreensão compartilhadas, de diferenças de critérios para julgamento de valor e de performance, bem como uma restrição da interação comum e interesses mútuos.<sup>978</sup>

A manutenção das fronteiras étnicas pressupõe a existência de situações de contato social entre culturas diferentes. Os contatos permitem que as situações de interações preservem critérios de identificação. Isso possibilita que em contatos ditos poliétnicos, no qual uma cultura domina outra, se preserve partes da cultura de modificações, principalmente nos âmbitos religioso e doméstico.

Em sua análise dos patã,<sup>979</sup> Barth considera que atributos identitários são a descendência patrilinear (através de um ancestral que se converteu voluntariamente ao Islã), o Islã e os costumes patãs (principalmente o Islã e a língua *pashto*). Dentre os costumes, alguns são instituições centrais que refletem valores orientadores para a vida e a identidade do povo.<sup>980</sup> Estas instituições que orientam a identidade são 1) a *hospitalidade* – conjunto de obrigações que um patã tem em seu espaço próprio para com os estranhos; 2) os *conselhos* – definem-se como uma reunião de homens para tomar decisões acerca de questões coletivas; 3) a *reclusão* – organiza as atividades para buscar a ênfase na virilidade visando a supremacia da sociedade masculina.

Segundo Barth, essas três instituições centrais seriam os comportamentos mais relevantes em relação à identidade dos patã. Os grupos étnicos se diferenciariam através de

<sup>978</sup> *Ibidem*. p. 34.

<sup>979</sup> Ver SALLES, Ricardo C. *O legado de Babel. As línguas e seus falantes. Dicionário descritivo das línguas indo-européias*. Rio de Janeiro: Ed. Ao Livro Técnico, 1993, 249-252. O *pachto* ou *pakhto* é uma língua indo-européia que pertence ao ramo irânico oriental no centro e sul do Afeganistão, noroeste do Paquistão e fronteira Irã-Paquistão.

<sup>980</sup> BARTH, Fredrik. *Op. cit.* p. 74-75.

vários traços culturais que funcionariam como sinais diacríticos. Esses sinais serviriam para a manutenção da identidade usadas entre as pessoas da comunidade como referência para classificação. Os costumes organizam os paradigmas de identidade de um povo.<sup>981</sup> A dicotomia étnica também dependeria desses sinais para fixar as outras etnias.

Segundo Ciro Flamarion Cardoso,<sup>982</sup> os conceitos centrais de Barth baseiam-se em questões de processos e estratégias identitários. Nesses processos, a relevância estaria pautada principalmente em marcar os limites entre “nós” e “eles”, ou seja, em termos de inclusão e exclusão.

### 6.1.1. Construção da identidade celta na Gália – descendência patrilinear e druidismo

Se os celtas identificavam a si próprios desta forma sempre foi questão de grande discussão. Não sabemos se sua identificação ocorria de forma análoga à dos romanos, que se diziam romanos: “Eu sou um cidadão romano” (*civis romanus sum*). Não sabemos se os celtas tinham uma consciência similar.<sup>983</sup> Seria possível postular uma identidade celta na Gália sem levar em conta o papel dos druidas? Acreditamos que tal formulação só será de fato viável se considerarmos os druidas detentores de um papel regulador dos atributos que definiam um “celta” como tal, dentro de certos limites. Para esta tarefa utilizaremos *A guerra das Gálias*, de César como texto privilegiado. Em que pesem as generalizações e distorções certamente encontradas nesse relato, também nele encontraremos as informações mais relevantes para situar-nos na elaboração de idéias.

Selecionamos três atributos, em conexão com os postulados de Fredrik Barth, fundamentais no sentimento de pertencimento dos celtas na Gália. Pretendemos que as formulações de Barth para os patã (que detêm características “tribais”) poderiam ser aplicadas para uma análise da construção identitária entre os celtas da Gália pré-romana. Optamos em não utilizar o termo “gaulês” como marca de identidade, uma vez que os termos *Gallia* (Gália) e *galli* (gaulês) são reconhecidamente romanos.<sup>984</sup>

---

<sup>981</sup> *Ibidem*. p. 90.

<sup>982</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Etnia, nação e mundo pré-moderno: um debate. In: \_\_\_\_\_. *Um historiador fala de teoria e metodologia. Ensaios*. Bauru: Edusc, 2005, p. 185.

<sup>983</sup> Ver GREEN, Miranda. Introduction: Who were the Celts? In: \_\_\_\_\_. (org.). *The Celtic Word*. Op. cit. p. 3-7. A autora discute a problemática entre os termos “celta” e “céltico” em relação à elementos de identificação dos celtas como cultura material, etnicidade e língua. KRUTA, Venceslas. In Search of th Ancient Celts. In: \_\_\_\_\_. *et al.* (org.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Publications, 1999, p. 22-29. O autor discute a identificação dos celtas principalmente a partir da arte.

<sup>984</sup> Ver GOUDINEAU, Christian. Gaulois d’hier et d’aujourd’hui. In: CHARPENTIER, Vincent (org.). *Redécouverte des Gaulois*. Paris: Errance, Les éclats du passe, 1995, p. 7-20. O autor debate a relação entre os termos “celta” e “gaulês”, levando em conta as generalizações de César.

Nossa proposta dos três traços atributivos da identidade celta na Gália pré-romana e os três costumes ou instituições que orientariam essa identidade estão postos.

<b>Atributivos identitários</b>	
Descendência patrilinear	
Druidismo	
Costumes	Clientela
	Festins
	Sacrifícios

Segundo César, os gauleses tinham um “pai” mítico, seu ancestral comum.

Todos os gauleses se dizem descendentes de *Dis Pater*; e isso é uma tradição reportada pelos druidas. Por essa razão eles mediam o tempo pelas noites e não pelos dias. Os aniversários de nascimento, o início dos meses e dos anos são contados fazendo começar as jornadas pela noite.<sup>985</sup>

Tratava-se de um pai divino, um deus ancestral e pai comum dos gauleses. Dessa forma, percebemos um atributo identitário, de acordo com o postulado por Barth no exemplo analisado, os patã. Muitos estudiosos já tentaram identificar qual divindade seria esse “*Dis Pater* celta”. *Dis Pater* ou *Dite* era uma divindade de características obscuras. Costumava ser identificada a Plutão ou ao Hades grego. Logo, está fortemente associada ao mundo inferior, seu reino.<sup>986</sup> A identificação do deus correspondente para os celtas é importante para o desenvolvimento de nossa hipótese. Os autores não são unânimes na identificação do equivalente de *Dis Pater* na mitologia irlandesa. Para alguns, *Dis Pater* seria o misterioso deus irlandês do mundo inferior, Donn. Outros consideram merecedor deste posto o deus com galhadas de cervo, Cernunnos. A maioria sustenta, porém, que seja o deus Dagda.<sup>987</sup>

Optamos em associar *Dis Pater* como o deus celta Sucellos (“aquele que bate com eficiência”). Seu equivalente na Irlanda é o deus Dagda, fato que tem a concordância da

<sup>985</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 18.

<sup>986</sup> CÍCERO. *Sobre a natureza dos deuses*. 2, 66. BEARD, Mary et al. *Religions of Rome. A History*. Cambridge: Cambridge University Press, Vol. I, 1998, p. 71. *Dis Pater*, da mesma forma que Hades, costumava ter o seu culto associado ao de Proserpina.

<sup>987</sup> SJOESTEDT, Marie-Louise. *Celtic Gods and Heroes*. Mineola: Dover Pub., 2000, p. 19; KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire*. Ed. Robert Laffont, 2000, p. 575-576; GREEN, Miranda. *The Gods of the Celts*. Gloucestershire: Sutton Pub., 2004, p. 124-125.

maioria dos estudiosos.<sup>988</sup> Sucellos também é identificado a Taranis. Sucellos é representado na iconografia celta como um homem de idade madura, segurando um pequeno caldeirão ou pote numa mão e um martelo na outra. Esta imagem corresponde de forma flagrante à do deus Dagda (Dagodevos) da mitologia irlandesa, portador de um caldeirão e um malho (contrapartida do martelo de Sucellos). Dagda, como é comum em relação aos deuses celtas, tem vários atributos, inclusive o do saber druídico. Um dos mais importantes é ele normalmente ser chamado de *Ollathir*, “o pai de todos” ou “grande pai”, também pai e mentor dos druidas.

Para o caso dos celtas, podemos pensar na descendência e na religião fortemente atreladas. Logo, seriam atributos complementares, fornecendo um forte sentimento de pertencimento. A descendência e o druidismo seriam aquilo que, como já foi mencionado, Barth chama de sinais e signos manifestos como características diacríticas; neste caso, valores básicos. Os druidas seriam os difusores principalmente da segunda ordem de conteúdos culturais. Aqueles ligados a valores e padrões, como tentar persuadir os guerreiros de que a alma não perecia e tirar-lhes o medo da morte, como afirma César.

Assim, os druidas seriam os promotores de valores intimamente ligados a aspectos de desempenho do guerreiro. Em que pesem as inúmeras generalizações e lugares-comuns acerca dos guerreiros celtas, eles parecem ter sido renomados por sua coragem em combate; não à toa, os romanos utilizavam a cavalaria celta como tropas auxiliares suas.<sup>989</sup> César deve ter ficado impressionado com esse tipo de doutrina e o seu impacto sobre o comportamento dos guerreiros celtas. Durante o sítio de Avaricum, César faz questão de narrar um episódio onde os guerreiros bituriges se destacam pela coragem, substituindo o guerreiro morto para defender o *oppidum*.<sup>990</sup> Esses fatos devem ter evocado em César o efeito da doutrina que pregava o destemor à morte, atribuída pelo procônsul à doutrina dos druidas. Barth<sup>991</sup> afirma que o desempenho adequado de um patã reforça a identidade ideal do patã diante da comunidade. Este autor destaca o contexto religioso ligado à validação dos comportamentos como considerados positivos. Para os celtas a religião era o elemento privilegiado de pertencimento em relação à sociedade.

---

<sup>988</sup> DUVAL, Paul-Marie. *Les dieux de la Gaule*. *Op. cit.* p. 64; MACKILLOP, James. *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 393;

<sup>989</sup> Ver GILLIVER, Kate. *Caesar's Gallic Wars*. Oxford: Osprey Pub. Essential Histories, 2002, p. 20-22; ALLEN, Stephen. *Celtic Warrior*. *Op. cit.* p. 46.

<sup>990</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 25.

<sup>991</sup> BARTH, Fredrik. A identidade pathan e sua manutenção. *Op. cit.* p. 84-85.



### 6.1.2. Costumes: o festim, a clientela e o sacrifício

As fontes clássicas e insulares, relativas aos celtas dos séculos II e I a.C., nos permitem rastrear quais costumes seriam relevantes para a manutenção de sua identidade. Todavia, além dessas fontes, temos as pesquisas arqueológicas, particularmente as mais recentes, com os elementos necessários para determinar com mais segurança esses costumes. As recentes escavações em santuários celtas na França atual, como o santuário do *oppidum* de Corent, trouxeram à luz importantes elementos capazes de permitir um retrato dos celtas mais aproximado da realidade; Certamente em uma articulação com as fontes clássicas e literárias. Os estudos de vários santuários demonstram costumes como a clientela, os festins e os sacrifícios onipresentes na vida dos celtas da Gália nos dois séculos antes da nossa era. Os relatos clássicos são bastante explícitos em relação a esses costumes.

Barth<sup>992</sup> argumenta, em relação aos patã, que os comportamentos públicos teriam como função sustentar a identidade das pessoas. Nesses momentos, as categorias que Barth relaciona como de exclusão, inclusão e interação estariam mais evidentes. No comportamento público, as pessoas devem dar sinais significativos de que pertencem à sua categoria identitária. O desempenho dos chefes celtas passava pelo crivo da nobreza, principalmente no momento do festim. O direito a destrinchar o pernil, também citado por Ateneu, dava grande visibilidade ao chefe e atraía a atenção da futura clientela, além de fortalecer aquela já conseguida. Para muitos, os festins celtas deviam ter um aspecto de uma mera consumação profana exagerada.<sup>993</sup> Barth<sup>994</sup> também evoca a importância dos clientes no contexto igualitário do conselho dos patã. Os laços de clientelismo são aspectos políticos de grande relevância para os patã e criam fortes ligações entre os clientes e os seus líderes. No caso dos celtas, o desempenho do nobre era vital para atrair o maior número de clientes, os *ambactos*. Quanto maior o número de homens maior seria o poder para um nobre celta.<sup>995</sup> A capacidade de atrair homens para o seu lado dependia do nobre manter uma atitude pública positiva, condizente com a identidade celta. Percebemos a partir da mitologia irlandesa, o festim era o momento em que se exibia o papel na sociedade; e a arrogância, que tanto impressionou os autores clássicos,<sup>996</sup> fazia parte de um *mise-en-scène* destinado a atrair a atenção dos jovens ciosos de prestar juramento a um chefe de alta estirpe e coragem. Ter um chefe como referência dava ao jovem um lugar na sociedade.

<sup>992</sup> *Ibidem*. p. 90.

<sup>993</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Celts. A Very Short Introduction*. *Op. cit.* p. 12. Para o autor a bravura e as bebedeiras deviam ser as duas características mais aprendidas pelos estudantes em Roma ao lerem sobre os celtas.

<sup>994</sup> BARTH, Fredrik. Processos étnicos na fronteira entre pathans e baluchis. In: \_\_\_\_\_. *Op. cit.* p. 101-103.

<sup>995</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 15.

<sup>996</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 5; AMIANO MARCELINO. *Chrorografia*. XV, 12.

Barth<sup>997</sup> ressalta a agressividade militar como um elemento importante entre os patã, além de que participar dos conselhos era de suma importância. Entre os patã, as disputas verbais tinham por função primordial o reforço dos valores orientadores da identidade. Os festins celtas, talvez com funções próximas dos conselhos patã, eram o teatro onde os guerreiros de melhor estirpe poderiam exaltar suas qualidades representativas de sua construção identitária. Sob os olhos de todos, os guerreiros se exibiam e angariavam mais clientes – ou os perdiam.

De acordo com as pesquisas arqueológicas, o sacrifício acontecia juntamente com os festins, em outras palavras, grande parte do consumo no contexto do festim religioso era oriundo de sacrifícios. Dessa forma, incluímos o sacrifício como um dos costumes pertinentes para a manutenção da identidade celta na Gália. Esta prática está intimamente ligada ao ministério dos druidas, como as fontes clássicas<sup>998</sup> já haviam ressaltado. A participação nos sacrifícios, ou melhor, nas benesses proporcionadas pela manutenção da ordem cósmica, objetivo primordial do sacrifício, devia ser almejada por todos os membros da comunidade. Segundo César,<sup>999</sup> os druidas utilizavam sua prerrogativa de controle dos sacrifícios para exercer o seu poder e punir aqueles quem resistisse às suas deliberações. Esses homens que se recusavam a obedecer aos desígnios dos druidas, de acordo com César, eram proscritos e passavam a viver à margem da sociedade. Dessa maneira, não podiam solicitar a intervenção dos druidas. César é claro acerca disso, relata que esses “párias” não eram dignos de demandar justiça. Postulamos que ficavam desprovidos de sua identidade. A exclusão das benesses dos sacrifícios tinha como efeito imediato a exclusão na participação nos festins. Caso se tratasse de um nobre, talvez fosse o único momento em que sua clientela podia se negar a acompanhá-lo. Os banidos, também desprovidos da possibilidade de serem ouvidos, tinham sua presença na sociedade relegada à inexistência. A interdição aos sacrifícios, obviamente, retirava das pessoas o direito de serem reconhecidas pela comunidade. O sentimento de pertencimento era literalmente destruído. Barth<sup>1000</sup> comenta, entre os patã também havia a possibilidade de banimento quando a honra era perdida em função de um ato desonroso, como não conseguir vingar tal honra. Nesse caso, o envolvido fugia da região dos patã e as pessoas evitavam dar-lhe abrigo.

---

<sup>997</sup> BARTH, Fredrik. Processos étnicos nas fronteiras entre os pathan e os baluchis. In: *Op. cit.* p. 97; 101.

<sup>998</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 16; DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 31; ESTRABÃO. *Op. cit.* 4, 4.

<sup>999</sup> *Ibidem* VI, 13.

<sup>1000</sup> BARTH, Fredrik. Processos étnicos na fronteira entre os pathans e os baluchis. *Op. cit.* p. 101.

### 6.1.3. A guerra das Gálias e o sentimento de identidade celta

César<sup>1001</sup> inicia o seu relato em *A guerra das Gálias* afirmando que toda a Gália se dividia na verdade em três: as Gálias Aquitânia, Céltica e Bélgica. Estas seriam separadas respectivamente pelos rios Garona e Sena. Durante os oito anos das campanhas de César, podemos perceber que os aquitanos não participaram de nenhuma das rebeliões lideradas por Vercingetorix. Na primeira rebelião temos, segundo César:

Ele (Vercingetorix) é proclamado rei pelos seus partidários. Envia, então, embaixadas a todo lado, suplicando que ficassem fiéis aos juramentos. Rapidamente, se juntam os senones, parísios, pictões, cardúcios, turões, aulercos, lemovices, andes e todos os outros povos que tocam o oceano<sup>1002</sup>. Em unanimidade todos o declaram o comandante supremo (*ad eum defertur imperium*)<sup>1003</sup>.

A esses povos acrescentam-se os carnutos, os instigadores da revolta. Dessa forma, toda a parte ocidental da Gália acompanharam Vercingetorix. Os territórios que não acompanharam foram a Bélgica, a Aquitânia, a Narbonense, então, sob a esfera de Roma, e a porção leste da Céltica, uma vez que os éduos e seus aliados acompanham os romanos. Mais tarde, após a assembléia realizada em Bibracte, que determinou, mais uma vez, Vercingetorix como líder da coalizão, os éduos, com seus aliados e os belgas, entram para a coalizão do chefe arverno. Estes povos se encontrarão na tentativa de libertação do *oppidum* mandúbio de Alésia. César relata a quantidade de guerreiros exigidos por Vercingetorix.

Ele (Vercingetorix) exige dos éduos e dos seus clientes, segusiavos, ambivaretos, aurleques, branovicos, branóvios, trinta e cinco mil homens; um número igual aos arvernos, aos quais se juntam os eleutérios, cardúcios, gabalos, velavos, que estão há muito tempo sob sua dominação; aos sequanos, senones, bituriges, santones, rutenos, carnutos, doze mil homens por cada povo; aos belovacos dez mil.<sup>1004</sup>

Nesses dois momentos, percebemos, não estão os aquitanos. Eles lutam à parte; em 56 a.C., fazem-no sob a liderança (*summam imperi*) de Adiatuano, chefe dos sotiates.<sup>1005</sup> Os aquitanos recebem a ajuda dos cantabros do nordeste da Espanha. O outro momento de resistência dos aquitanos acontece em 51 a.C., quando César resolve ir pessoalmente à Aquitânia receber a rendição dos povos da região. Até então, ele não havia estado nesta área. Os aquitanos nunca lutam ao lado dos outros gauleses, a não ser como mercenários. Durante o

<sup>1001</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 1.

<sup>1002</sup> Aqui os “povos que tocam o oceano” são os armoricanos.

<sup>1003</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 4.

<sup>1004</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 75.

<sup>1005</sup> *Ibidem.* III, 22.

cerco de Gergóvia, os nitiobroges,<sup>1006</sup> estabelecidos no médio Garona, participaram da primeira coalizão de Vercingetorix. César informa que o seu rei Teutomato vinha acompanhado de um corpo de cavalaria do seu povo, os nitiobroges, e de mercenários (*conduxerat ad eum pervenit*) recrutados na Aquitânia.<sup>1007</sup> Os aquitanos, em nenhum momento, lutaram com os demais gauleses por livre motivação. Sempre lutaram isoladamente e com o apoio de povos do outro lado dos Pirineus, como os cantabros. Aqui vemos o que poderia ser uma barreira geográfica considerável, a grande cadeia montanhosa dos Pirineus, não impediu ela não impediu a existência de um sentimento de pertencimento entre aquitanos e cantabros. Esse sentimento foi suficientemente forte para que lutassem juntos contra os romanos. Dessa forma, os Pirineus, ao que parece, não formavam uma fronteira étnica de fato. Assim, ainda que a cultura dos aquitanos seja reconhecida como lateniana, com suas nuances, correlativa ao domínio cultural celta na Gália, os aquitanos sentiam-se próximos aos povos do norte da Ibéria. Um exemplo de que uma cultura e uma etnia não são entidades sinônimas e coextensivas.<sup>1008</sup> O sinal para a rebelião gaulesa de 52 a.C. originou-se na região dos carnutos.

Este dia vieram os carnutos, sob a liderança de Cotuato e Conconetodumno, homens desesperados, a um sinal correm para Genabum e massacram os cidadãos romanos que estavam ali para negociar. A nova espalha-se rapidamente a todos os povos da Gália. (...) Assim, o que se passava em Genabum ao nascer do sol, foi sabido nas fronteiras do arvernos ao cair da noite, distante cento e sessenta milhas.<sup>1009</sup>

Entre os carnutos, segundo César, se dava a reunião de todos os druidas da Gália. Não sabemos até que ponto o general é fidedigno ao dizer “toda a Gália”, provavelmente tratava-se de uma generalização. Contudo, parece que os aquitanos não estavam incluídos no chamado às armas que partiu da terra dos carnutos. Vale lembrar, os éduos, seus clientes e aliados não participaram dessa primeira insurreição porque estavam ligados a César. Barry Cunliffe<sup>1010</sup> destaca, não foi coincidência a rebelião de Vercingetorix se iniciar a partir do carnutos, sede da reunião dos druidas. O autor relaciona as rebeliões na Gália e mais tarde a de Boadicéia, na Britânia, com os druidas.

Seria, então, o Garona uma fronteira cultural? Barry Cunliffe acredita que sim, este rio foi uma fronteira cultural, mas ressalta que não foi uma fronteira precisa. O autor refere-se aos aquitanos e demais gauleses como dois grupos étnicos.

<sup>1006</sup> Os nitiobroges não são considerados aquitanos, mas incluem-se na Celta.

<sup>1007</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 31.

<sup>1008</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. *Etnia, nação e mundo pré-moderno: um debate. Op. cit.* p. 186.

<sup>1009</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 3.

<sup>1010</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts. Op. cit.* p. 191.

(...) O Garona pode ter funcionado como uma divisão cultural. César, na sua famosa abertura dos *Comentários de A guerra das Gálias*, explicitamente afirma que “os celtas são separados dos aquitanos pelo rio Garona”, e o mesmo ponto é repetido por Estrabão, embora ele possa ter usado César como fonte. Os dados arqueológicos emprestam algum suporte à idéia, já que os grandes *oppida*, típicos dos celtas gauleses, não são encontrados ao sul do rio, onde os modelos de assentamentos parecem ser diferentes. Porém, não há motivo para acreditarmos que o rio fosse, ele próprio, uma fronteira. O corredor de comunicação Aude-Garona deve ter sido uma zona de muito movimento, criando uma ampla interface entre os dois grupos étnicos.<sup>1011</sup>

De fato, ao sul do rio Garona somente um *oppidum* típico da Europa céltica temperada foi encontrado até o momento, o *oppidum* de Sos, dos sotiates. Os sotiates lideraram as rebeliões contra César, mas sem o auxílio de nenhum povo além-Garona.

Sobre a questão de diferenças identitárias entre povos com culturas muito próximas, Cardoso afirma,

Dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se com base em um único elemento cultural isolado, tomado como critério. (...) O que é basicamente uma mesma cultura pode ser instrumentalizada, de modos diferentes ou mesmo opostos, em estratégias distintas de identificação.<sup>1012</sup>

Estamos aqui tentando levantar a hipótese de os aquitanos não participarem do mesmo sentimento de pertencimento que os belgas e celtas, uma vez que aqueles não estavam presentes “de coração” nas rebeliões lideradas por Vercingetorix, somente como mercenários. O mesmo se deu para as rebeliões aquitanas solidarizadas pelos povos do norte da Península Ibérica.<sup>1013</sup> Não se trata de criar uma oposição – aquitanos de um lado, celtas e belgas de outro –, mas articular os critérios de exclusão entre os aquitanos e os demais celtas, que pudessem ser mais acentuados que entre celtas e belgas, por exemplo. Também ressaltamos, entre os povos que tiveram sacerdotes representados na epigrafia relativa ao Altar das Gálias, em Lugdunum (Lyon) no período romano, não havia qualquer representante de povos da Aquitânia cesariana,<sup>1014</sup> fato que pode endossar a hipótese aqui defendida. A invasão romana pode ter feito aflorar um sentimento de identidade, ainda extremamente frágil e oscilante. Obviamente, não evocamos qualquer idéia de unidade administrativa ou territorial.<sup>1015</sup> É possível a chamada Civilização dos *oppida*, ter se desenvolvido entre o Garona, os Cevenas e o Reno. Para o caso da Gália, é possível a ela ter contribuído para uma unificação de valores,

<sup>1011</sup> CUNLIFFE, Barry. *Facing the Ocean. The Atlantis and its peoples 8000 BC-AD 1500*. *Op. cit.* p. 334.

<sup>1012</sup> CARDOSO, Ciro F. Etnia, nação e mundo pré-moderno: um debate. *Op. cit.* p. 186.

<sup>1013</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 1. O autor já destacava diferenças entre os aquitanos e outros gauleses e os aproxima dos iberos.

<sup>1014</sup> VAN ANDRINGA, William. *La religion en Gaule romaine*. *Op. cit.* p. 36-37.

<sup>1015</sup> GUYONVARCH, Christian. J. e LE ROUX, Françoise. *La société celtique*. *Op. cit.* 39. Os autores rejeitam qualquer idéia de patriotismo.

com reflexos na identidade. Possivelmente, os celtas e belgas, em que pese a desunião frente às legiões de César, tivessem o que Barth<sup>1016</sup> chama de sentimento de pertencimento contínuo a um grupo étnico mais geral. O autor também destaca fronteiras sociais e não necessariamente territoriais, ainda que estes territórios não estejam excluídos.

Essas possíveis diferenças, no que tange ao sentimento de pertencimento, estariam fortemente ligadas a questões de ordem religiosa e política, pois o elemento que atravessa os critérios de pertencimento é o papel dos druidas.

#### 6.1.4. O sistema de crenças e a identidade

Nossa hipótese afirma que um sentimento de pertencimento estaria em vigor na Gália, mantidas as identidades regionais mediante a legitimação dos druidas. Contudo, é necessário abordar como o sistema de crenças poderia aglutinar uma região tão vasta como era grande parte da Gália.

Amiano Marcelino faz importantes revelações sobre a ideologia dos druidas acerca da origem dos gauleses.

(...) os druidas declaram que, na realidade, uma parte do seu povo (os gauleses) é indígena, mas que outros também vieram de ilhas longínquas e de regiões situadas do outro lado do Reno, expulsos de suas moradias pela frequência das guerras e por maremotos do mar agitado<sup>1017</sup>.

Segundo o autor, os gauleses teriam três origens geográficas distintas. A própria Gália, as ilhas longínquas e as terras do além-Reno, ou seja, a Europa central. Quanto à origem em ilhas distantes, trata-se de uma crença em uma origem mítica. Ela circulava entre os druidas e deve ter originado o equívoco de César, ao afirmar que o druidismo teria sua origem na Britânia,<sup>1018</sup> uma ilha. O general deve ter ouvido falar de ilhas distantes como a fonte do sistema de crenças. Na literatura irlandesa pré-cristã há registros de o conhecimento dos druidas ter chegado à Irlanda através de “ilhas ao norte do mundo”,<sup>1019</sup> ilhas míticas. César pode ter tomado uma crença oral dessa natureza e acreditou que tal ilha seria a Britânia. Mais tarde, Plínio<sup>1020</sup> diria corretamente o inverso, o druidismo estendeu-se da Gália para a Britânia.

<sup>1016</sup> BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *Op. cit.* p. 31.

<sup>1017</sup> AMIANO MARCELINO. *Op. cit.* IX, 4.

<sup>1018</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 14.

<sup>1019</sup> DOTTIN, George (trad.). La bataille de Moytura. In: \_\_\_\_\_. *L'Épopée irlandaise. Op. cit.* p. 45. O druidismo teria sido aprendido pelo Povo da Deusa Dana em ilhas ao norte do mundo.

<sup>1020</sup> PLÍNIO. *Op. cit.* XXX, 4.

Um sistema de crenças dessa natureza teria implicações relevantes, trata-se de origens geográficas e míticas capazes de reforçar um sentimento de pertencimento comum. A origem em ilhas estaria intimamente ligada ao conhecimento do grupo dominante. Essas crenças eram mantidas pela transmissão oral e, particularmente César, relata ser prerrogativa dos druidas o ensino. A reunião anual dentro das fronteiras dos carnutos, ou seja, a reunião de druidas de toda a Gália, seria um momento de reafirmação identitária e religiosa; depois, então os druidas voltariam para os seus povos de origem levando o que deveria ser reportado ao povo. A propagação das crenças acerca de descendências comuns devia vigorar. A origem geográfica e mítica da sociedade se articulava com a origem divina – o *Dis Pater* de César – afirmada para os celtas de, pelo menos, boa parte da Gália. Essas crenças se referiam, entre outras coisas, aos movimentos migratórios, um fenômeno comum no mundo celta. As placas de bronze encontradas nos acampamentos helvécios durante a tentativa deste povo de migrar para o sudoeste da Gália deviam representar mais do que uma tentativa de recenseamento. Os druidas buscavam com isso legitimar o caráter sagrado da saída dos helvécios do seu território ancestral.

Os druidas também deviam divulgar um sistema de crenças de ordem moral. Segundo Diógenes Laércio, eles pregavam três preceitos básicos e afirmavam que a filosofia teria mesmo surgido entre eles:

Aqueles que afirmam que a filosofia teria começado entre os bárbaros explicam que cada um deles a tomou de forma particular. Assim, eles dizem que os gimnosofistas e os druidas filosofavam e anunciavam sentenças enigmáticas, tais como: era necessário honrar os deuses, não fazer o mal, exercer a bravura.<sup>1021</sup>

Tal sistema de normas morais parece-nos muito genérica; todavia, esses três preceitos podiam funcionar como um fator agregador e como regras de conduta.

### **6.1.5. Os *oppida* e a identidade celta**

A partir do século II a.C., uma série de mudanças começa a se delinear em parte do mundo celta, em particular na Gália. A partir do século II a.C., surgem “centros urbanos”, os *oppida*. Essa centralização provavelmente influenciou a maneira como a população se via dentro da sua comunidade. Os *oppida* passaram a ser um ponto de referência notável para as comunidades celtas, principalmente em relação aos idealizadores daquele enorme sistema de muralhas, até então desconhecido, pelo menos quanto ao seu aspecto monumental. Vários autores concordam que a finalidade do vasto sistema de muralhas teria uma função mais

<sup>1021</sup> DIOGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos célebres*. I, Prólogo, 6.

ostentatória do que defensiva.<sup>1022</sup> Quando os *oppida* começaram a se disseminar pela Gália, a cremação se afirmou como a prática funerária predominante em relação ao antigo costume da inumação, ainda praticada. A cremação parece disseminada na Gália através das migrações belgas oriundas da Europa central.<sup>1023</sup> A prática deve ter marcado uma referência identitária, com afirma Peter Wells.<sup>1024</sup> Em outro prisma, os centros urbanos passam a ser pontos de referência para os mercadores italianos, com o intuito de vender suas ânforas de vinho. Em alguns casos, é possível que esses comerciantes se fixassem em algumas aglomerações gaulesas durante o verão – pelo menos durante as campanhas de César, no caso da Céltica –, para assim consolidar sua clientela junto aos aristocratas celtas. Para eles, a identidade de povos éduos, arvernos, carnutos e sequanos, entre outros que demandavam vinho, poderia ser clara. Eles eram os seus clientes. Vale notar, César utiliza os nomes dos povos da Céltica com mais frequência que os da Bélgica, comumente descritos como “os belgas”.

Para o camponês comum, que cultivava as terras aráveis na planície, essas “cidadelas” surgiam em contraste, situadas em geral nas elevações, como no caso de Bibracte cuja altitude chegava a 821 metros. Os *oppida* do tipo *murus gallicus*, citados por César, situavam-se em uma região de clima temperado oceânico ou temperado continental. Em boa parte do ano, outono e inverno, essas aglomerações elevadas podiam estar cobertas pela névoa, podiam dar, assim, a impressão de estarem em um outro mundo, devido à sua relação com meios naturais aquáticos.<sup>1025</sup> Assim, a morada da aristocracia guerreira ou dos druidas situava-se, ideologicamente, fora da realidade natural do homem comum, agricultor e criador de rebanhos. A morada da aristocracia se confundia com o domínio das divindades.

Os *oppida* trouxeram uma nova dinâmica para a produção de cerâmica e outros artefatos. Os “bairros” oficinas dão a impressão de uma produção “em massa” visando à exportação para outros centros da Gália, bem como o uso pelas famílias aristocráticas locais. Parte dessa cerâmica era utilizada para acolher as cinzas dos nobres, produzidas nos rituais funerários de cremação. A produção de fíbulas espalha-se por boa parte da Gália. Estes

<sup>1022</sup> WELLS, Peter. *Beyond Celts, Germans and Scythians. Archaeology and Identity in Iron Age Europe*. London: Duckworth, 2004, p. 88.

<sup>1023</sup> CHARPY, Jean-Jacques. Les Celtes en Champagne aux IV et III siècles avant J.-C. In: KRUTA, Venceslas (org.). *Celtes. Belges, Boiens, Rêmes, Volques...* Brussels: Musée royal de Mariemont, 2006, p. 145-150. Os novos migrantes, os belgas, ocuparam a princípio o sudoeste do Champagne, região que havia sido despovoada pelas migrações das populações marnianas no fim do século V a.C.

<sup>1024</sup> WELLS, Peter. *The Barbarian Speak. How the conquered peoples shaped Roman Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 161-162.

<sup>1025</sup> STERCKX, Claude. *Elements de cosmogonie celtique. Op. cit.* p. 81-82; 86. O autor ressalta a importância da água nas crenças celtas.



objetos eram um dos símbolos inerentes à aristocracia celta e deviam marcar sua identidade hierárquica.

### 6.1.6. O Estado éduo e a formação de uma identidade

Como vimos, desde a conquista da Gália Narbonense, os romanos já mantinham acordo com os éduos. Estes os ajudaram a combater os arvernos e devido a isso seguramente receberam o título de “amigos e consangüíneos” (*fratres cosanguineosque*). Em 61 ou 60 a.C., Cícero e seu irmão Quinto Cícero receberam o druida éduo Diviciaco em sua *uilla* na Itália. Cícero não se refere a este personagem como um gaulês ou celta, mas como um druida éduo (*Diuitiacum Haeduum*);<sup>1026</sup> talvez porque o aristocrata gaulês teria se apresentado desta maneira. Não acreditamos que o druida éduo se apresentasse com o etnônimo gaulês (*galli*). Os éduos haviam formado um Estado possivelmente desde a segunda metade do século II a.C. Tal fato pode ter fortalecido um sentimento de pertencimento estimulado pela prosperidade deste povo até a conquista de César. Acreditamos que essa formação estatal tenha fortalecido uma identidade dos éduos. Barth afirma, “(...) não há uma correspondência automática entre formação estatal e formações étnicas”.<sup>1027</sup> Contudo, este autor afirma a possibilidade de manter uma identidade dentro de uma estrutura estatal maior.<sup>1028</sup>

Segundo Ciro Cardoso,<sup>1029</sup> as teorias recentes de cunho pós-moderno ressaltam na identidade o seu aspecto de construção. Logo, a identidade é um elemento construído. Assim, supomos que a estatização do povo éduo permitiu não só a construção de uma identidade, mas seu fortalecimento. Ao se afirmarem como Estado, os éduos incrementaram concomitantemente suas relações comerciais com outro Estado, bem mais organizado, hierarquizado e forte, Roma. Dessa forma, sua individualização como força política e econômica levou-os possivelmente a dar ênfase ao “outro”, ou seja, a realçar, diferente da sua, uma outra identidade: a de seus inimigos históricos, o Estado arverno, cujo território era adjacente, a sudoeste. A prosperidade dos éduos teria atraído outros povos ainda em estado tribal ou chefatura para a sua órbita, no estatuto de clientes. Para esses povos, depender deste Estado seria conveniente por razões econômicas e de sobrevivência: compartilhariam da prosperidade do comércio de vinho com Roma e poderiam solicitar-lhe proteção para ameaça externa. Para alguns autores, a formação de um grupo étnico poderia ser uma estratégia

<sup>1026</sup> CÍCERO. *Sobre a adivinhação*. *Op. cit.* XLI, 90.

<sup>1027</sup> BARTH, Fredrik. Entrevista. In: *O guru, o iniciador*. *Op. cit.* p. 215.

<sup>1028</sup> *Ibidem*. p. 221.

<sup>1029</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. Etnia, nação e mundo pré-moderno em debate. *Op. cit.* p. 182.

coletiva em proteção de interesses econômicos e políticos, organizado na religião e em valores culturais.<sup>1030</sup> Os éduos talvez sejam enquadrados nesse caso.

Nossa hipótese, baseada principalmente nas informações de César e em conclusões arqueológicas, funda-se na possibilidade de os éduos encontrarem-se em três situações identitárias.

**Primeiro nível. O Estado éduo. *Civitas e pagi*.** Os éduos formaram um Estado composto por quatro *pagi* (indicados em outro ponto), reconhecidos entre si no âmbito daquilo que César nomeou de *civitas*.

**Segundo nível. Os éduos e os seus clientes.** Os éduos teriam em sua órbita vários povos no estatuto de seus clientes (*eorum clientibus*).<sup>1031</sup> Esses povos estariam ligados a eles por laços mantidos através de acordos e talvez de alianças matrimoniais ou de privilégios comerciais assegurados por juramentos. As vantagens comerciais dos éduos para com Roma seriam estendidas aos seus clientes. Estes poderiam abandonar a sua *civitas-patrona* devido a questões de ordem política, como aconteceu com os próprios éduos sem seus antigos clientes devido às guerras com os sequanos, arvernos e seus aliados germanos.

(...)Após diversos combates vitoriosos, nos quais toda a nobreza dos éduos tinha perecido, sua preponderância tornar-se tal que uma grande parte dos clientes dos éduos havia passado para o seu lado (os germanos e sequanos) (...). Com a chegada de César, as coisas mudam completamente: os reféns são devolvidos aos éduos e sua antiga clientela lhes foi restituída (...)<sup>1032</sup>.

Por obra de César, que derrotou os germanos, todos os povos clientes dos éduos voltaram para a dependência do seu patrono. O fortalecimento da identidade dos éduos deve ter realçado a história desse povo entre os seus clientes. Os seus mais proeminentes aristocratas deviam legitimar seu poder. Os bardos estavam encarregados de valorizar esses chefes, foi o caso do rei dos arvernos Louérnio, cuja nobreza foi exaltada por um poeta. As genealogias dos seus chefes tornavam-se louvadas entre os povos clientes. Quanto mais forte fosse um povo, mais poderia atrair clientes para a sua órbita de influência. O sentimento identitário era construído mediante mitos legitimadores dos laços entre o povo-tutor e os seus clientes. Esses laços uniam os aristocratas talvez com a idealização de um ancestral comum, das origens compartilhadas e do fortalecimento do sentimento de diferenciação em relação a povos inimigos da “*civitas-patrona*”.

<sup>1030</sup> JONES, Sian. *The Archaeology of Ethnicity. Constructin identities in the past and present*. London: Routledge, 2005, p. 74.

<sup>1031</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VII, 75.

<sup>1032</sup> *Ibidem*. VI, 12.

**Terceiro nível. Os éduos “celtas”.** Como já postulamos anteriormente, este nível releva uma situação identitária que seria a mais ampla e a mais frágil.

**Níveis identitários dos éduos**

1º – o Estado éduo <i>civitas e pagi</i>	2º – clientes ( <i>clientibus</i> )	3º – "celtas"
Branovices	Segusiavos	"povos da Gália"
Alisenses	Ambivaretes	
Cambiocensis	Branóvios	
Avalonensis	Ambarros	
	Mandúbios	

Além dos níveis identitários, postulamos associações entre grandes Estados e outros Estados e povos, dois âmbitos distintos. Todavia, não podemos afirmar nessas associações algum tipo de identidade construída.

**Primeiro âmbito: proteção.** A influência dos éduos extrapolava mesmo os seus clientes fronteiriços; segundo César, eles tinham proeminência mesmo sobre povos belgas como os belovacos,<sup>1033</sup> sob sua proteção e amizade (*in fide atque amicitia*).<sup>1034</sup> Os senones e bituriges são povos relatados na mesma condição que os belovacos. Os parísios também devem ser considerados por sua ligação com os senones. Todavia, durante a formação da grande coalizão contra César, culminada na derrota em Alésia, esses povos são listados em separado, não clientes. Em geral são povos fortes, alguns organizados em forma de Estado como é o caso dos bituriges, sob a proteção dos éduos sem ser clientes.<sup>1035</sup> Em nossa opinião, essa aliança não seria formada necessariamente por algum sentimento identitário, mas por necessidade de proteção, denominada por César com a expressão latina *in fides*. No caso dos boios, recém chegados à Gália, César ordena a tutela dos éduos, mas não utiliza esse termo. Outro motivo para tais associações seriam, possivelmente, as dívidas de guerra. Não se trata aqui da mesma dependência dos clientes, mas de um tipo de aliança entre povos autônomos e um Estado hegemônico em determinada região. (Ver anexos, figura 11, p. 302: Mapa dos éduos e sua zona de influência e meados do século I a.C)

**Segundo nível: comercial-monetário.** Stephan Fichtl<sup>1036</sup> retoma a idéia de uma provável união monetária entre três povos – os éduos, os sequanos e os lingones –, englobando boa parte do leste da Gália. Essa zona monetária é aquela chamada pelos especialistas de “Zona do denário gaulês”, como já explanamos. Aqui, trata-se de uma

<sup>1033</sup> Os belovacos deviam fornecer mercenários para os éduos.

<sup>1034</sup> CÉSAR. *Op. cit.* II, 14.

<sup>1035</sup> FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois. Op. cit.* p. 126-128.

<sup>1036</sup> *Ibidem.* p. 69; 145-146.

tentativa de alinhamento monetário com o leste da Província Narbonense. Além disso, tal união traria um forte controle sobre toda a bacia do Saône, garantindo a hegemonia sobre boa parte do comércio vinário na Gália livre por via fluvial. Não acreditamos em uma relação identitária, mas, possivelmente, em algum tipo de aliança consolidada por acordos fundamentados religiosamente. O santuário “federal”, de Mirabeau-sur-Beze (Borgonha), situado no território dos lingones e próximo da tríplice fronteira éduos-sequanos-lingones, seria o local consagrado para legitimar a coligação entre essas três *civitates*. Esses três povos cunharam algumas séries de moedas com os mesmos símbolos, mediante o uso de um mesmo protótipo numismático, romano em sua inspiração.

#### Âmbitos de alianças dos éduos

1º – proteção ( <i>in fides</i> )	2º – comercial-monetário
Bituriges	Éduos
Senones	Sequanos
Belovacos	Lingones
Boios	

#### 6.1.7. Identidade através das moedas: oralidade e escrita

A narrativa de César evidencia o ensino ministrado pelos druidas em disseminação exclusivamente oral e sua consciência da impropriedade da escrita, a não ser em caracteres gregos para textos públicos e para textos privados de cunho não religioso.<sup>1037</sup> César usa como exemplo, placas de bronze com a listagem dos migrantes helvécios em 58 a.C., que incluiria os homens em idade de portar em armas, bem como listas separadas com os nomes das mulheres, crianças e idosos, perfazendo 263 mil somente entre os helvécios.<sup>1038</sup> Outra informação, menos comentada, provém de Diodoro, este autor cita cartas escritas e atiradas nas cerimônias funerárias de cremação.

(...) Entre eles, com efeito, o dogma de Pitágoras conhece um particular vigor, dogma segundo o qual as almas humanas são imortais e após um determinado número de anos, cada alma volta à vida, e entra em um novo corpo. É por isso que somos informados de que nos funerais dos seus mortos eles lançam cartas nas chamas destinadas aos seus parentes mortos, como se eles pudessem lê-las.<sup>1039</sup>

<sup>1037</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 14.

<sup>1038</sup> *Ibidem.* I, 29.

<sup>1039</sup> DIODORO. *Op. cit.* V, 28.

Acreditamos que César se equivocou ao retirar a escrita da órbita religiosa. O relato de Diodoro demonstra, a escrita era utilizada para fins de cunho religioso e inserida em crenças acerca da vida após a morte, uma vez que cartas, em caracteres gregos ou latinos, eram endereçadas ao outro mundo. O sistema de crenças não podia ser escrito; tal proibição devia ser radical. Contudo, outras práticas de cunho ritual estavam abertas à escrita, como no exemplo citado por Diodoro. O mesmo acontece em relação à utilização de caracteres gregos ou latinos nas moedas a partir da segunda metade do século II a.C. Algumas séries de moedas cunhadas pelos arvernos e os éduos, entre outros povos, ostentavam nomes próprios de aristocratas como Dumnorix ou Dumnocovero. Os principais numerários da Zona do denário gaulês apresentavam um nome próprio *Kaletedou* ou *Caletedv*, cujo sentido<sup>1040</sup> em grande parte nos escapa. Esta moeda teve uma grande distribuição na Gália oriental e mesmo no sul da Alemanha. A lâmina de uma espada dos helvécios porta um nome próprio *Korisios*, talvez o ferreiro, mais provavelmente o dono da arma. No período pré-romano vocábulos em latim,<sup>1041</sup> são muito raros. Somente nomes próprios celtas, às vezes no lado oposto ao nome próprio há um etnonímio.

Para Greg Woolf, a adoção dos caracteres gregos ou latinos se contrapõe aos druidas: “(...) O meio epigráfico é totalmente romano e, se devemos acreditar em César, a própria idéia de registrar por escrito o conhecimento religioso é, fundamentalmente, antidruída”.<sup>1042</sup> Devemos evitar levar tal declaração às últimas conseqüências e acreditar que a introdução dos caracteres mediterrâneos seria uma forma de oposição ao poder dos druidas. Também não devemos entender a adoção de alfabetos estrangeiros como romanização, uma vez que não se tratava da adoção da semântica latina de fato. A adoção do alfabeto na Gália pré-romana indica uma apropriação para inserção no sistema celta de crenças. Oralidade e escrita não representam antagonismos. Segundo Ciro Cardoso,

(...) Como já ocorria no caso da Etnografia da escrita, a da leitura trata de demonstrar que o oral e o escrito, longe de constituírem pólos irreconciliáveis de uma dicotomia simples, interagem de modos complexos e multidirecionais. (...) do que se trata é combater a noção de

<sup>1040</sup> A primeira parte do nome, *Calete* significa “duro”, “resistente”.

<sup>1041</sup> Vocábulos em latim surgem no sul da Britânia antes da conquista de Cláudio em moedas do rei Cunobelino, abreviado como *Cuno* e com a expressão latina *rex*. Na Gália termos latinos como *rex* e *filius* surgem somente durante as campanhas de César.

<sup>1042</sup> WOOLF, Greg. O poder e a difusão da escrita no Ocidente. In: BOWMAN, Alan e WOOLF, Greg (org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ed. Ática, 1998, p. 116. Ver WOOLF, Greg. The city of letters. In: EDWARDS, Catherine e WOOLF, Greg (org.). *Rome the Cosmópolis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 212-215. Aborda papel da literatura em Roma e articula com a identidade para os romanos.

que todas as sociedades progridam ao longo de uma seqüência universal que conduziria da oralidade à possibilidade de ler (...).<sup>1043</sup>

Dessa forma, a introdução da escrita foi canalizada para a afirmação dos grandes chefes aristocratas, como antes demonstrado e, possivelmente, para o reconhecimento e informação de signos identitários entre grupos regionais.<sup>1044</sup> Uma das características da cunhagem na Gália pré-romana é a regionalidade das séries de moedas e do uso de protótipos gregos ou romanos. As imagens presentes nas moedas ressaltam a aristocracia local. Todavia, esses traços são espalhados por toda a Gália. Trata-se de símbolos reconhecidos em todo o domínio celta capazes de enfatizar o sentimento de pertencimento, no sentido de Barth. Os nomes próprios presentes nas moedas poderiam bem ilustrar a afirmação de Cardoso, ou seja, uma interação entre oralidade e escrita. A imagem do aristocrata, cercado de elementos com fortíssimo apelo identitário vem acompanhada, em alguns casos, de seu nome. As cartas endereçadas ao Outro mundo também representariam essa articulação do oral e do escrito. No sistema de crenças, a circulação de almas entre os mundos seria legitimada através da escrita, os vivos poderiam manter acesso aos mortos mediante o uso do alfabeto grego ou latino. As moedas celtas também deviam servir de referência para os romanos, tal como os numerários da Zona do denário gaulês eram associados em particular aos éduos. Assim, a introdução do alfabeto na Gália, longe de ser uma contradição em relação à doutrina druídica, representava afirmação e ostentação da aristocracia local, incluindo-se a elite religiosa. As identidades locais, representadas pelas *civitates* e povos agregados, como no caso demonstrado dos éduos, foram patrocinadas pelas grandes famílias aristocráticas, que incluíam os druidas e estavam por trás da iniciativa de uso do alfabeto nas moedas.

#### **6.1.8. A adoção da cidadania romana: a *tria nomina***

Estudos recentes propõem a idéia de que a identidade pudesse ser negociada. Segundo Richard Hingley,

Tornar-se romano dessa maneira permite para ambos o contexto imperial de mudança e a adoção local de identidade e de coexistir. Pessoas influentes são vistas como abertas a adotar a cultura “romana” por que ajudaria a negociar o seu próprio poder simultaneamente em contextos locais e imperiais. Isso oferece a eles um “sistema de diferenças estruturado”. Era também interessante para a administração romana promover ativamente a adoção das concepções romanas entre a elite provincial, porque esses eram o coração do governo local, que criaria a estabilidade das relações que constituiria o império de Roma. Nestes termos, a identidade romana efetivamente tinha uma dimensão simbólica desde que pudesse envolver as

<sup>1043</sup> CARDOSO, Ciro. Etnografia e história da leitura. In: \_\_\_\_\_. *Um historiador fala de Teoria e Metodologia*. Op. cit. p. 203.

<sup>1044</sup> WELLS, Peter. *Beyond Celts, Germans and Scythians*. Op. cit. p. 93-95.

peessoas no sistema imperial. (...) Essas pessoas teriam então “negociado” suas identidades, mas dentro do contexto de regras que não estaria totalmente fora da sua própria forma de expressão.<sup>1045</sup>

Para este autor, conotações como “romano” e “nativo” perdem a sua força diante dessa forma de avaliação. Citando Greg Woolf, Hingley postula que os gauleses não foram assimilados a uma ordem preexistente, no caso a romana, mas sim, participaram da criação de uma nova ordem.<sup>1046</sup> As elites conquistadas teriam adotado a identidade romana como uma forma de ação da negociação das relações com Roma. Sian Jones também considera que devemos reavaliar o sentido de “romanização” e as categorias de “romano” e “nativo” devem ser revisitadas. Para ela, a variação na cultura material, para o caso do sul da Britânia, expõe limitações para a idéia de romanização.

Tais variações expõem as limitações da idéia de Romanização como um inevitável e uniforme processo de aculturação, e categorias que se associam como ‘Romano’ e ‘nativo’. A única forma de sustentar tais categorias quando confrontadas com essas variações é sugerir que fossem o produto de outros fatores, como comércio, troca, ao invés de Romanização da população antiga.<sup>1047</sup>

A variação na adoção da cultura material romana demonstra que a apropriação diferenciada é relativa à reprodução e à transformação da ordem social precedente, implicando em variações na “negociação da identidade” dessas culturas. Autores que estudam a identidade no mundo moderno, como Zygmunt Bauman,<sup>1048</sup> postulam que o pertencimento e a identidade não são rígidos, pelo contrário, podem ser negociáveis e mesmo revogáveis.

Para nossa análise da identidade, no início do período romano, utilizaremos a adoção da cidadania romana e da *tria nomina* como um dos elementos básicos de estudo, por sua vez, não é o único. Questões concernentes à negociação de poder e identidade devem ser analisadas conjuntamente.<sup>1049</sup> A adoção da cidadania e a conseqüente utilização da *tria nomina* romana como elemento de estudo tem três vantagens: cronologicamente se dá imediatamente após a conquista, logo, seria um “primeiro passo” para a romanização; as *tria nomina* são citadas pelas fontes clássicas e podem ser rastreadas pela arqueologia através da epigrafia dos monumentos construídos pelos aristocratas celtas. Acreditamos que a adoção da identidade romana não implica o abandono, pelo menos imediato, de uma identidade anterior.

<sup>1045</sup> HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture. Unity, diversity and empire*. London: Routledge, 2005, p. 47-48.

<sup>1046</sup> *Ibidem*. p. 48.

<sup>1047</sup> JONES, Sian. *Op. cit.* p. 133-135.

<sup>1048</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 17.

<sup>1049</sup> JONES, Sian. *Op. cit.* p. 130.

É possível a identidade romana adquirida pelo novo recém-cidadão romano possa ter coexistido sem conflito com uma identidade regional.<sup>1050</sup> A adoção da cidadania romana pelos celtas na Gália foi, a princípio, uma recompensa pelos serviços prestados à República e depois ao Império. A cidadania romana trazia grandes privilégios para os não romanos.

(...) Somente os cidadãos romanos podiam ascender posições na administração e naquelas cidades organizadas como municipalidades ou como colônias, somente os cidadãos podiam servir nas legiões e somente cidadãos podiam gozar privilégios nas leis privadas e compor leis. Além disso, se um cidadão romano fosse acusado de alguma ofensa, as punições eram diferentes para eles e para os não cidadãos.<sup>1051</sup>

Os cidadãos romanos também podiam apelar ao imperador em caso de sofrerem acusações, em vez de serem julgados sumariamente.<sup>1052</sup>

O impacto imediato da conquista romana perpetrada por César em 51–50 a.C. foi a canalização empreendida pela aristocracia gaulesa em prol dos seus interesses políticos em relação a Roma. Logo após a Guerra das Gálias, o general, ao que tudo indica, distribuiu recompensas aos chefes que o ajudaram durante suas campanhas.

(...) Ele (César) fica apenas alguns dias na Província, percorre rapidamente todas as assembléias, julga os conflitos políticos, recompensa os serviços prestados (*bene meritis praemia tribuisset*) (ele podia, com efeito, muito facilmente reconhecer quais eram os sentimentos que cada um tinha em relação a Roma, durante a revolta geral da Gália, à qual a fidelidade e a ajuda da Província a fizeram resistir)<sup>1053</sup>.

Mais adiante, o texto diz que César cuidou de não instituir novos impostos e tratou com honra os povos, recompensando largamente os chefes que o ajudaram.<sup>1054</sup> Não sabemos que prêmios e recompensas teriam sido dados a esses aristocratas; todavia, é certo que o procônsul distribuiu títulos de cidadania romana a vários chefes de vários povos. O fim das guerras internas pode ser encarado como o primeiro grande golpe no poder dos druidas, que, a partir de então, não mais arbitraram diretamente as contendas.

Christian Goudineau,<sup>1055</sup> ao se referir a uma convocação de chefes gauleses realizada por César durante suas campanhas na Ibéria, afirma que esses homens haviam seguido o general e, tal qual os chefes da Província, haviam recebido a cidadania romana *virtutis causa*, ou seja, “em razão do seu valor”. Eram serviços excepcionais em tempo de guerra. A prática

<sup>1050</sup> HOPE, Valerie. Status and identity in the Roman World. In: HUSLINSON, Janet (org.). *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. New York: Routledge, 2005, p. 134.

<sup>1051</sup> *Ibidem*. p. 130-131.

<sup>1052</sup> Foi o caso do apóstolo Paulo.

<sup>1053</sup> CÉSAR. Op. cit. VIII, 46.

<sup>1054</sup> *Ibidem*. VIII, 49.

<sup>1055</sup> GOUDINEAU, Christian. Dynasties gauloises, dynasties romaines dans les Trois Gaules. In: *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer*. Op. cit. p. 313; 317.



remontava às campanhas de Mário<sup>1056</sup> e foi desenvolvida por Pompeu, em 90 a.C. na *lex julia* para dar cidadania a chefes da Ibéria, em 90 a.C. e em 72 a.C., para os que, naquele tempo, o ajudaram nas campanhas contra Sertório.

As implicações de receber a cidadania romana tocavam diretamente a questão da identidade não apenas do “bárbaro”, bem como dos próprios romanos. Uma das questões envolvidas na ideologia romana era a vestimenta, em particular as calças (*bracae*). Como foi visto, Cícero já havia vinculado diretamente o uso das calças, típicas da vestimenta gaulesa, às atitudes bárbaras. Através de Suetônio,<sup>1057</sup> sabemos que após as campanhas da Gália, César conferiu títulos de cidadania romana e mesmo acesso ao senado a chefes celtas, provavelmente da Cisalpina.<sup>1058</sup> O autor relata, para serem admitidos no senado, os gauleses precisaram tirar as calças e vestir o *laticlavus*. Isso indica um sentimento de rejeição dos romanos pela vestimenta não propriamente romana e vinculavam o reconhecimento identitário em relação aos celtas também sobre a sua vestimenta. Assim, retirar as calças seria uma forma de tornar o bárbaro “mais romano”.

Juntamente com a cidadania romana, os chefes recebiam a *tria nomina* romana. Esta prática, como foi visto, era anterior a César. Um exemplo dele mesmo provém de duas gerações da mesma família de aristocratas dos hélvios (Ardeche), que receberam a cidadania romana através do governador da Narbonense, Caio Valério Flacco. Trata-se dos aristocratas celtas da Narbonense, Caio Valério Caburo, pai de Caio Valério Procilo e de Caio Valério Dumnotauro. Seus nomes eram antecidos pelo *prenomen* e *nomen gentilicum* (*gens*) do seu tutor romano. No lugar do *cognomen*, mantiveram os seus nomes próprios celtas. César distribuiu a cidadania romana a vários chefes aliados na conquista da Gália, servindo nas tropas auxiliares e depois em suas guerras contra Pompeu. Ao que tudo indica, a adoção da cidadania e conseqüente nomeação romana foram bem recebidas por muitos aristocratas gauleses. A prática do evergetismo, através de monumentos públicos no período romano revela o fato.

No Arco do Triunfo dito de Germânico dedicado em 19 d.C. em Saintes (Charente-Marítimo) por Caio Júlio Rufo temos os personagens: Epostorovido, no topo, é nome autenticamente de um celta, provavelmente nascido no início do século I a.C. Seu filho, Caio Julio Agedomopas recebeu a cidadania diretamente de Júlio César, certamente após a Guerra da Gálias ou durante as campanhas contra Pompeu. A partir daí, seu filho Caio Júlio

<sup>1056</sup> CÍCERO. *Pro Balbo*. 48.

<sup>1057</sup> SUETÔNIO. *Vida dos doze Césares*. César. LXXX.

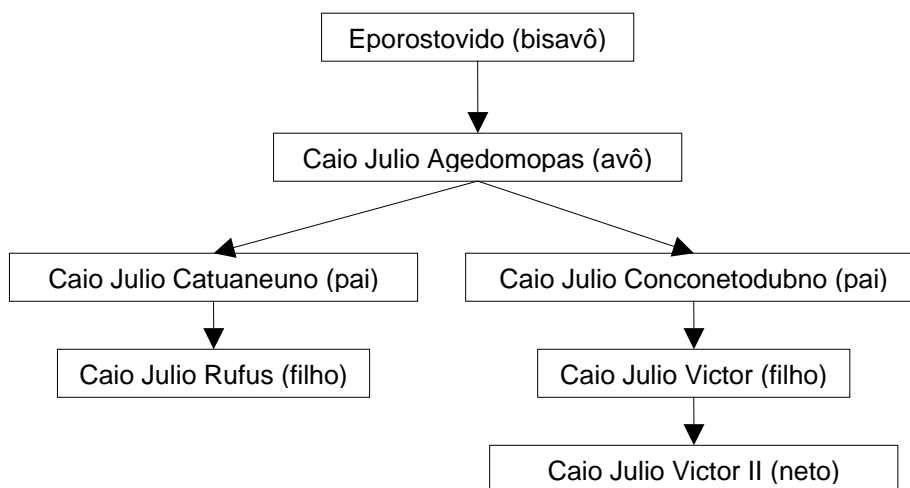
<sup>1058</sup> GOUDINEAU, Christian. *Dynasties gauloises, dynasties romaines dans les Trois Gaules*. *Op. cit.* p. 317.

Catuaneuno e seu neto Caio Júlio Rufo ostentam também a tria nomina. Estes ainda tiveram nomes celtas, junto com o nome de César, porém, na terceira geração, esses nomes desaparecem, quando os homens já teriam posições eminentes de sacerdócio em Roma e Augusto. Caio Julio Rufo foi sacerdote em Lugdunum em 19 d.C.

No mausoléu de Caio Júlio Victor encontrado junto do Arco do Triunfo temos os personagens: Caio Júlio Agedomopas, seu filho Caio Júlio Conconetodubno, seu neto Caio Júlio Victor e Caio Júlio Victor II.

Caio Julio Rufo foi sacerdote de Roma e Augusto e prefeito dos obreiros. Seu irmão Caio Júlio Victor foi Sacerdote de Roma e Augusto, tribuno militar e prefeito dos obreiros.

A junção das genealogias do Arco e do mausoléu ficam da seguinte forma<sup>1059</sup>. Os nomes acima e do lado esquerdo são do Arco do Triunfo. Os três nomes da direita são do Mausoléu de Júlio Victor.



Um fato importante para o nosso estudo é a indicação “familiar” remontar até o tataravô, ou seja, até a quinta geração. Este elemento, presente em outras deste gênero, indica uma tradição não romana, mas sim, céltica, aqui mantida algumas gerações após a conquista de César. Há uma correspondência com a antiga noção de “família” na Irlanda pré-cristã, a *der-fine* constituída de quatro gerações seguindo a linha masculina, remontando ao bisavô ou a *iar-fine*, que remontava ao tataravô.<sup>1060</sup> Assim, nossa hipótese é que os aristocratas gauleses adotaram a cidadania e nomes romanos, mas, pelo menos nas primeiras décadas do Alto Império, mantiveram sua identidade estrutural familiar, ou clã, remontado sua descendência

<sup>1059</sup> *Ibidem*. p. 314. Os graus de parentesco são acréscimos nossos.

<sup>1060</sup> MAIER, Bernhard. *Dictionary of Celtic Religion and Culture*. *Op. cit.* p.117

ao tataravô paterno, com a marca de um nome exclusivamente céltico. A inserção de chefes celtas no mundo romano teve como momento decisivo a adoção de nomes latinos concedidos por seus patronos romanos. Podemos observá-lo na forma como César se refere ao chefe gaulês já citado, Caio Valério Procilo. Ele é designado para intérprete entre César e o druida Diviciaco, que não se expressava em latim. Em outro momento, Procilo é escolhido para emissário junto a Ariovisto, rei dos suevos. Neste momento, a narrativa do general é elucidativa.

(...) Ele (César) pensou que seria muito perigoso enviar um dos seus e expor um homem aos ferozes (*feris*) germanos. O melhor plano parecia enviar Caio Valério Procilo, filho de Caio Valério Caburo. Ele era um jovem de grande coragem e virtuoso (*summa virtute et humanitate*), cujo pai tinha sido presenteado com a cidadania (*civitatus donatus*) por Caio Valério Flacco. César o havia escolhido devido a sua fidelidade e conhecimento da língua gaulesa, que com a prática, Ariovisto um dia podia utilizar (...).<sup>1061</sup>

Vemos a comparação entre o chefe celta premiado com a cidadania pelos serviços prestados por seu pai, de que ele próprio também era digno, uma vez que tinha a *humanitas*, e foi enviado ao encontro do feroz (*feris*) germano. Como afirma Hingley, a *humanitas* seria uma condição essencial do aristocrata romano e uma justificativa ideológica para a elite romana manter suas conquistas e domínios.<sup>1062</sup>

(...) Está claro que no final do século I a.C. a *humanitas* tinha sido formulada com um conceito totalmente romano, envolvendo conceitos de cultura e a condução ao que era visto pelos romanos como uma marca da aristocracia em particular. A *Humanitas* distinguia a elite como cultivada, luminosa, humana e apropriada para governar e liderar pelo exemplo, mas também encapsulada com um conjunto de ideais aos quais todos os homens devem aspirar.  
 (...) A autoridade romana é provedora das condições para os seres humanos se tornarem civilizados e verdadeiramente humanos.  
 (...) a noção de Roma como propagadora de *humanitas* proveu uma sanção para todo o processo de conquista mundial.<sup>1063</sup>

Dessa forma, ao ganhar a cidadania romana e a conseqüente *tria nomina* doada por seu patrono, o gaulês se tornava um portador da *humanitas* e, assim, podia ser admitido na esfera das virtudes romanas. Possivelmente, a identidade celta começava a “diluir-se” diante de um novo lugar no horizonte das identidades. Aristocratas premiados com a cidadania pelas mãos de César podiam se entender protegidos por seu benfeitor. Caio Valério Procilo possivelmente estava entronizado nos hábitos romanos e, segundo César, falar bem a língua gaulesa. É interessante César ressaltar um conhecimento óbvio do gaulês. Talvez estivesse por um tempo em Roma. O acesso à cidadania romana podia representar uma nova forma de pertencimento,

<sup>1061</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 47.

<sup>1062</sup> HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture. Op. cit.* p. 26.

<sup>1063</sup> WOOLF, Greg. *Becoming Roman. Op. cit.* p. 56-57.

um sentimento de pertencimento ao grande projeto romano de civilizar o mundo, muito além das identidades “tribais” e mesmo “celtas”. Mais do que fazer parte das tropas auxiliares de César, Procilo estava incumbido de participar do processo de “romanização” dos seus pares.

## 7. O DESAPARECIMENTO DOS DRUIDAS E A INTEGRAÇÃO DAS ELITES CELTAS À ORDEM ROMANA

### 7.1. O culto imperial<sup>1064</sup> e a sagração de Lugdunum

César afirma que antes da sua intervenção, não se passava um ano sem que guerras ofensivas ou defensivas fossem travadas.<sup>1065</sup> Após a conquista, as tribos e os Estados celtas não mais podiam guerrear sem o consentimento de Roma. Tal fato diminuiu imediatamente parte do poder dos druidas, seu poder político como mediadores e embaixadores não podia ser exercido de forma plena. As guerras haviam exaurido as energias dos gauleses. Após os aristocratas terem sido liberados dos compromissos nas tropas auxiliares das campanhas contra Pompeu, rebeliões emergem na Gália. A documentação acerca das primeiras décadas seguintes à conquista é escassa, pouco se sabe sobre as rebeliões sufocadas.<sup>1066</sup> Não sabemos qual a participação dos druidas no seio dessas insurreições. Muitos deles podem ter sido os seus inspiradores. É importante ressaltar, na segunda metade do século I a.C., não há referências sobre rebeliões na Céltica, mas somente na Aquitânia e na Bélgica. Isto talvez se justifique pelo fato de César ser condescendente com os dois Estados mais importantes desta região, os éduos e os arvernos, devolvendo-lhes os sobreviventes após a derrota de Vercingetorix, em Alésia. Além disso, o general permitiu aos éduos manterem o seu prestígio, apesar de terem seguido o chefe arverno. Hirtio revela a política de favores que César dispôs aos aristocratas aliados.

Como César ivernasse na Bélgica e não tinha outro motivo senão manter os povos na nossa aliança e evitar dar-lhes qualquer esperança ou pretexto de guerra. (...) Assim, tratando honrosamente essas cidades, recompensando aos principais cidadãos, e evitando impor novos tributos, manteve facilmente em paz a Gália que, cansada por tantos reveses, passa a oferecer uma obediência mais fácil<sup>1067</sup>.

<sup>1064</sup> Ver ZANKER, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Michigan: University of Michigan Press, 1990, p. 307-316. GALINSKY, Karl. *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1998, 326-331. Os autores discorrem sobre o culto imperial nas províncias do oeste romano no período de Augusto. Consideram aspectos religiosos e iconográficos da ideologia do culto de Augusto. SCHEID, John. Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservation, and Innovation. In: *The Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 175-193. O reconstrói as transformações implementadas por Augusto na religião romana.

<sup>1065</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VI, 15.

<sup>1066</sup> FERDIÈRE, Alain. *Les Gaules. Op. cit.* p. 90-93. Sobre as revoltas que ocorreram na segunda metade do século I a.C. As rebeliões: os belovacos em 46, os aquitanos em 39-38 e os treveros e morinos em 30-29.

<sup>1067</sup> CÉSAR. *Op. cit.* VIII, 49.

Após o fim das guerras, César distribuiu títulos de cidadania romana aos chefes aliados e, certamente, muitos druidas foram agraciados. Além desses títulos, César distribuiu terras e mesmo interferiu diretamente sobre a política de alguns povos, conduzindo alguns homens aos mais altos postos da hierarquia gaulesa.

Para Cunliffe, as campanhas de César teriam sido traumáticas para os celtas.

Os oito anos de guerra foram desastrosos para as tribos celtas da Gália. Devem ter sido necessárias muitas gerações para que as feridas psicológicas se curassem e para recuperar a economia arrasada, uma razão por que a interferência romana nos assuntos gauleses não fosse intensa até Augusto começar a reorganização em grande escala em 27 a.C.<sup>1068</sup>

A guerra deve ter trazido grandes mudanças ao cotidiano dos celtas da Gália. As campanhas de César, bem como a ofensiva de Vercingetorix, provocaram incêndios em plantações e em vários *oppida*, além de colapso parcial do comércio com Roma devido aos ataques dos gauleses a comerciantes romanos. Uma grande baixa populacional seguiu-se à guerra. Boa parte da elite deve ter sido morta, principalmente os opositores do general.

Poucos anos após as campanhas de César, o primeiro governador da Gália, Lúcio Munácio Planco (87–15 a.C.), funda, em 43 a.C., uma colônia de direito latino com o nome de Colônia Cópia Felix Munácia. Este sítio ficava nos extremos do território dos segusiavos,<sup>1069</sup> antigos clientes dos éduos, e nos limites entre a Gália Comata e a Gália Narbonense. A razão da fundação não é clara, mas parece que para assentarem veteranos bem como comerciantes romanos expulsos de Viena, principal *oppidum* dos alóbroges.<sup>1070</sup>

Mais tarde, Augusto ordena que Agripa construa grandes estradas atravessando boa parte do território conquistado. Em torno de 16 a.C., ele formaliza a divisão da Gália conquistada por César. Divide-a em Aquitânia, com a junção da Aquitânia “cesariana” com parte do oeste da Céltica, até as proximidades do Loire, ficando a capital no principal *oppidum* dos santones, Mediolanum (Saintes); Lugdunense compreendendo toda a região norte e leste da Céltica, com a capital em Lugdunum (Lyon). Bélgica, compreendendo a Bélgica “cesariana”, acrescida do leste da Céltica, com a capital em Durocorturum (Reims), principal *oppidum* dos remos. A Província passa a se chamar Narbonense, com a capital em Narbone. Assim, a antiga Gália Céltica foi desmembrada em três províncias. Contudo, estas divisões tiveram um cunho eminentemente estratégico, pois os mais poderosos povos desta

<sup>1068</sup> CUNLIFFE, Barry. The Impact of Rome on Barbarian Society, 140 BC-AD 300. In: \_\_\_\_ (org.). *The Oxford Illustrated History of Prehistoric Europe*. Op. cit. p. 425.

<sup>1069</sup> Há vestígios de cultura material do final de La Tène em Lugdunum.

<sup>1070</sup> Ver GOUDINEAU, Christian. Les textes antiques sur la fondation et sur la signification de Lugdunum. In: \_\_\_\_\_. *Regard sur la Gaule*. Op. cit. p. 296-297. O autor depreende este fato através da leitura de cartas entre Planco e Cícero em *Cartas aos seus familiares*.

região, arvernos, éduos e sequanos ficaram situados em três províncias diferentes, talvez para dificultar rebeliões. A administração ficou a cargo dos governadores das províncias e, em âmbito mais local, nos municípios e colônias, em mãos dos duúmviros e decuriões.<sup>1071</sup>

Em primeiro de agosto de 12 a.C., a colônia fundada por Planco torna-se Colônia Cópia Cláudia Augusta Lugdunum e é elevada ao status de “capital” das Três Gálias. Segundo Estrabão, Lugdunum foi escolhida para sediar uma assembléia de todos os povos da Gália.

(...) O santuário (de Lugdunum) dedicado para a assembléia de todos os povos gauleses a César Augusto, foi elevado à frente da cidade, na junção mesmo dos dois rios. Ele comporta um altar considerável, ornado de uma inscrição enumerando os sessenta povos e estátuas de cada um desses povos, e um outro altar de grande dimensão.<sup>1072</sup>

Uma fonte pouco conhecida atribui uma origem lendária à fundação de Lugdunum. Trata-se de uma lenda de origem celta, talvez a única sobrevivente na Gália.

Perto deste rio (o Ródano) se encontra um monte chamado Lougdounom. Vejamos porque ele possui este nome. Momoro e Atepomaro, expulsos do poder por Sesoroneo, ganharam esta colina que lhes havia sido designada por um oráculo para aí fundar uma cidade. Então, colocaram as fundações e apareceram corvos vindos de todas as direções e ocuparam as árvores ao redor. Então, Momoro, muito versado nas ciências augurais, nomeia esta cidade de Lougdounon. Com efeito, em sua língua, eles chamam o corvo “lougon” e “dounon” um local elevado. É o que reporta Clotofon no livro XIII das suas *Fundações urbanas*.<sup>1073</sup>

Na verdade, Pseudo-Plutarco equivocou-se ao traduzir *Lougon* por corvo, uma vez que não há em qualquer língua celta esse vocábulo para designar esta ave.<sup>1074</sup> O nome Lugdunum costuma ser traduzido como “a fortaleza de Lug”. Trata-se de uma referência ao deus celta Lug ou Lugus (Lugh, na Irlanda pré-cristã, como vimos) e na Gália foi associado ao deus Mercúrio, citado como o principal deus adorado pelos gauleses. A escolha de Lugdunum para capital das Gálias teve por objetivo a associação entre a figura do imperador Augusto divinizado e a principal divindade celta da Gália, o deus Lug. A colônia de Lugdunum foi escolhida para reunir delegações das três províncias da Gália mais a Narbonense, convidada. Como diz Estrabão, sessenta povos da Gália compareciam a esta assembléia. Roma capitalizou uma assembléia “pan-celta” na Gália, presidida pela principal divindade local, o

<sup>1071</sup> Ver CARDOSO, Ciro Flamarion e REBEL DE ARAÚJO, Sônia. A sociedade romana no Alto Império. In: SILVA, Gilvan V. e MENDES, Norma M. (org.). *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro, Mauad/EDUFES, 2006, p. 88-89. No Alto Império, os decuriões também representavam uma ordem (*ordo*), cujo *status* era muito inferior a da ordem dos senadores e dos equestres.

<sup>1072</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 3.

<sup>1073</sup> PSEUDO-PLUTARCO. *Nomes de rios e de montanhas que tenho encontrado*. VI.

<sup>1074</sup> ROSS, Anne. *Pagan Celtic Britain*. *Op. cit.* p. 372. Pseudo-Plutarco deve ter tomado o vocábulo λουγος em grego significa “negro”. Daí teria feito a correlação com a cor dos corvos.

deus Lug, para o culto do Imperador mediante sacrifícios ao seu Gênio,<sup>1075</sup> e de Roma divinizada. O Conselho das Três Gálias (*Consilium trium Galliarum*)<sup>1076</sup> seria realizado anualmente em Lugdunum, na data de 1º de agosto. Uma série de elementos coincidentes permite à maioria dos pesquisadores correlacionar a escolha de Lugdunum, o deus Lug e o culto imperial. O nome Lug presente em Lugdunum e a data de 1º de agosto conferem uma notável coincidência com a festa irlandesa do deus Lug, acontecida. Sobre isso, Barry Cunliffe afirma,

Finalmente em 1º de agosto o festival de *Lugnasad* era realizado e presidido pelo deus Lug. O período pode sugerir quando era propício ofertar as divindades ctonicas antecipando uma colheita farta. Na Gália no século I a.C. era a ocasião quando ocorria o Conselho dos Gauleses, um fato sutilmente manipulado pelo imperador Augusto quando, em 12 a.C., ele se dirigiu ao *consilium* gaulês requerendo que a assembléia se desse anualmente diante do Altar de Roma e Augusto em Lyon. Ao fazer isso, ele estava demonstrando a unidade entre a Gália e Roma, unindo-se com Lug.<sup>1077</sup>

Esta correlação Lug-Lugdunum é relevante para nossa pesquisa. Entretanto, alguns pesquisadores divergem dessa interpretação de Lugdunum ligada ao deus Lug. Para Christian Goudineau<sup>1078</sup> a escolha de 1º de agosto para a data da reunião do *Consilium galliarum* se deveu ao marco da entrada triunfal de Augusto em Alexandria, em 1º de agosto de 30 a.C., após a sua vitória sobre a força naval de Marco Antônio e Cleópatra em Ácio. Além disso, em 1º de agosto de 12 a.C., Augusto passa a exercer a função de *magisteri vicorum*, como um dos encarregados do culto dos Lares e do *Genius Augusti*. O ano de 12 a.C. foi importante para Augusto, pois foi eleito *pontifex maximus*.<sup>1079</sup> Autores como Dio Cássio<sup>1080</sup> destacam a relevância de 1º de agosto.

Não há, entretanto, qualquer texto clássico ou epigráfico que sustente a concepção da escolha do 1º de agosto para a instauração do altar de Lugdunum como centro político e religioso da Gália em associação a alguma data ligada a Augusto, nada prova que a escolha se deu por representatividade para a ideologia imperial de Augusto. Todavia, acreditamos, este argumento não deve ser rejeitado, mas somado à concepção mais aceitável, com que concordamos. A sagração de Lugdunum foi uma estratégia bem sucedida de conjugação do

<sup>1075</sup> Ver SCHEID, John. Les Religions. In: JACQUES, François e SCHEID, John. *Rome et l'intégration de l'Empire. 44 av. J.C. – 260 ap. J.C.* Paris: Puf, 2005, p. 122-123. O autor ressalta que o imperador vivo não recebia culto nas regiões de cultura latina. Realizavam-se sacrifícios ao seu Gênio, que era a personalidade do imperador em sua nascença; ou ao seu *Numen*, que era a sua “potência criadora”.

<sup>1076</sup> GUYONVARCH, Christian et ROUX, Françoise. *Les fêtes celtiques. Op. cit.* p. 160-161.

<sup>1077</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts. Op. cit.* p. 189.

<sup>1078</sup> GOUDINEAU, Christian. Les textes antiques sur la foundation et la signification de Lugdunum. In: *Regard sur la Gaule. Op. cit.* p. 306-307.

<sup>1079</sup> GALINSKY, Karl. *Augustan Culture. Op. cit.* p. 294.

<sup>1080</sup> DIÃO CÁSSIO. *Histórias romanas. LX, 5.*



culto imperial inaugurado por Augusto, utilizando de uma data representativa da vitória do imperador sobre os inimigos de Roma e a festa comemorativa da principal divindade celta. Trata-se de uma notável coincidência de eventos. O 1º de agosto consagrado à assembléia de Lug e o aniversário da vitória de Augusto que lhe permitiu ser senhor de Roma e ter sua sagração como sacerdote. Cunliffe afirma tratar-se de uma união simbólica entre o imperador, na figura de Augusto, e a divindade máxima do panteão celta na Gália, Lug. Ainda para este autor, a inauguração do altar de Lyon consolidou as conquistas de César.<sup>1081</sup> Para Zanker,<sup>1082</sup> a instauração deste altar seria uma forma de consolidar os compromissos entre a casa imperial e as lideranças locais subjugadas.

A escolha de Lugdunum tinha elementos simbólicos relevantes para os celtas que não costumam ser mencionados. Lugdunum ficava situada no limite sul da Lugdunense, na fronteira com a Narbonense e numa posição quase equidistante das províncias da Aquitânia e da Bélgica. Logo, mantinha a antiga tradição celta de santuários fronteiriços, sobre os quais já foram feitas considerações, cuja finalidade era propiciar laços entre povos celtas. Lugdunum ficava no encontro de dois rios, formando três braços d'água, dando a idéia de uma triscele, fato importante para a simbologia celta e talvez influenciador na escolha do local. Miranda Green<sup>1083</sup> ressalta, para o caso de Lyon, o fato de que os pontos de encontro de rios em conjunção com regiões fronteiriças seriam locais de forte conotação espiritual. Além disso, o relato de Pseudo-Plutarco revela que o local teria sido fundado por inspiração divina e corvos<sup>1084</sup> teriam indicado o ponto exato para a escolha do local sagrado. Um dos personagens, Momoro, seria versado nas ciências augurais, uma das qualificações utilizadas por Cícero para descrever o druida Diviciaco. Dessa forma, Momoro poderia ser um druida agindo sob a inspiração do deus Lug.

A associação do culto imperial com a principal divindade celta deu-se sem dúvida também pela associação entre o imperador e o deus Mercúrio. Horácio<sup>1085</sup> descreve Augusto como filho de Maia, logo, como Mercúrio e, na epigrafia, a combinação Augusto-Mercúrio também é encontrada. A fórmula Mercúrio-Augusto e Maia-Augusto também é encontrada em Lugdunum,<sup>1086</sup> demonstrando a associação entre este imperador e a principal divindade celta segundo a *Intepretatio romana* de César. Todavia, o culto imperial a Augusto

<sup>1081</sup> CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians*. *Op. cit.* p. 171-172.

<sup>1082</sup> ZANKER, Paul. *Op. cit.* p. 302.

<sup>1083</sup> GREEN, Miranda e GREEN, Stephen Aldhouse. *The Quest of the Shaman*. *Op. cit.* p. 139.

<sup>1084</sup> ROSS, Anne. *Pagan Celtic Britain*. *Op. cit.* p. 319-320. Algumas moedas de Lugdunum apresentam o Gênio de Augusto acompanhado de corvos.

<sup>1085</sup> HORÁCIO. *Odes*. I, 2.

<sup>1086</sup> VAN ANDRINGA, William. *La religion en Gaule romaine*. *Op. cit.* p. 159-160; 175.

generaliza-se na Gália, observado pela disseminação de fórmulas epigráficas do tipo *Augustus Sacrum, Divus Aug.* etc. Como ressalta John Scheid sobre a religião durante o Principado,

(...) O sistema religioso politeísta (romano) estava perfeitamente adaptado à integração de novas divindades, ou simplesmente a aceitar sua presença (...) as tradições exegéticas eram capazes de absorver a seu favor as doutrinas novas que circulavam em Roma ou no Império.<sup>1087</sup>

O culto imperial na Gália romana teve os seus representantes máximos oriundos da elite celta. Sabemos, através de Tito Lívio, o primeiro sacerdote do altar de Augusto e Roma em Lugdunum, cujo mandato era de um ano, foi um éduo chamado Caio Júlio Vercondaridubno.

Os povos da Germânia situados aquém e além do Reno são atacados por Druso e a sublevação que se produziu na Gália devido ao recenseamento é apaziguada. O altar do deus César foi dedicado na confluência do Saône e do Rôdano, sendo nomeado sacerdote (*sacerdote creato*) o éduo Caio Júlio Vercondaridubno<sup>1088</sup>.

Essa informação costuma ser pouco comentada, mas consideramos de suma relevância para o estudo dos eventos ligados ao desaparecimento dos druidas e da romanização da Gália. Vercondaridubno deve ter nascido durante a Guerra das Gálias ou pouco depois, deve ter recebido a *tria nomina* de seu pai, dada por César após a guerra. É bastante significativo o primeiro sacerdote das Três Gálias a presidir o altar do imperador e Roma ser um éduo.<sup>1089</sup> Após a guerra os laços de “amizade” entre Roma e este Estado celta devem ter se estreitado e a elite de Bibracte pôde assegurar seus interesses sobre o comércio com Roma.

O sistema municipal (*municipia*) criado a partir de Augusto exigia sacerdotes eleitos.

(...) Pouco se sabe acerca dos conhecimentos requeridos dos sacerdotes galo-romanos, mas eles tendiam a ter titulações modeladas no sacerdócio romano e presidiam funções rituais semelhantes, enquanto autoridades religiosas nos *municipia* e *coloniae* provinciais eram em muito como em Roma. O estabelecimento de uma colônia ou de um *municipium* requeria autoridades cívicas para estabelecer o sacerdócio e os cultos da cidade, e para fixar o calendários religioso para os cultos da cidade.<sup>1090</sup>

<sup>1087</sup> SCHEID, John. *Les religions*. *Op. cit.* p. 127.

<sup>1088</sup> TITO LÍVIO. *Epítoma*. 139.

<sup>1089</sup> Ver LAMOINE, Laurent. Autocélébrtion, mémoire et histoire des notables des cites des Gaulês. In: CÉBEILLAC-GERVASONI, Mireille *et al.* *Autocélébration des élites locales dans le monde romain. Contextes, textes, images. (II s. av. J.C. - III. Ap. J.C.)*. Clermont Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 446-447. Os éduos foram os primeiros a receber o *ius honorum* (direito de elegibilidade às magistraturas). O autor analisa a integração da elites gaulesas através do evergetismo, das genealogias e lugares de memória na Gália romana. Sobre o acesso ao senado pelos éduos no principado de Cláudio ver TÁCITO. *Anais*. XI, 25.

<sup>1090</sup> WOOLF, Greg. The Roman Cultural Revolution in Gaul. In: *Italy and the West. Compatative Issues in Romanization*. *Op. cit.* p. 177-178.

Muito provavelmente, a assembléia de todas as Gálias tinha por objetivo substituir a antiga reunião dos druidas realizada nas fronteiras dos carnutos, citada por César. Lugdunum tornou-se o grande centro da Gália, inclusive ponto de partida do sistema de estradas romanas das Três Gálias, iniciado com as obras de Agripa.<sup>1091</sup> Os postulantes a estes cargos de sacerdotes como em Lugdunum, inseridos no sistema municipal romano, viam na carreira sacerdotal dedicada a Augusto uma forma de angariar prestígio. Como veremos adiante, em maior detalhe, muitos druidas optaram por estas carreiras como uma forma de ascensão social e de manutenção de seu *status* à moda romana.

## 7.2. *Religio* e *superstitio* no discurso romano sobre os druidas

Cícero já apontava a importância de separar e distinguir a religião (*religio*)<sup>1092</sup> da superstição (*superstitio*). Ao mesmo tempo, o orador romano define os dois conceitos da seguinte forma: “O culto dos deuses é bom, puro, sagrado e piedoso quando o nosso culto é realizado com um coração e voz pura e incorrupta. Não só os filósofos, como nossos antepassados, separaram a religião (*religio*) da superstição (*superstitio*)”.<sup>1093</sup> O autor entende que a superstição se liga a opiniões e erros confusos; coisas de velhinhas, como ele diz. Na mesma obra, Cícero busca diferenciar os dois conceitos com maior clareza.

Aqueles que levavam os dias todos a rezar e a oferecer sacrifícios aos deuses para que os seus filhos sobrevivessem eram considerados supersticiosos, apenas um nome, que depois tomou um sentido mais lato; aqueles, porém, que todos os dias, diligentemente praticavam e pensavam em tudo o que diz respeito ao culto dos deuses, a estes se dava o nome de religiosos, do verbo *religo*, assim, como diligente vem de *delegere* e inteligente de *interlegere*; em todos estes adjetivos está o radical *legere*, presente em “religioso”. Assim, “supersticioso” tem a ver com ter um vício, e, “religioso” com o que é louvável. Parece-me, pois, que ficou suficientemente demonstrado que os deuses existem e qual é a sua natureza.<sup>1094</sup>

Para Cícero, a superstição atormentava a todos os povos: “(...) os que divinizam o cachorro e o gato não deixam de fazê-lo inspirando-se numa superstição comum e atormentadora a todos os povos”.<sup>1095</sup> Sêneca, por sua vez, diferencia de forma bem peremptória os dois conceitos, colocando do lado da religião uma prática correta, enquanto, do lado da superstição, estaria uma prática incorreta.

<sup>1091</sup> MACMULLEN, Ramsay. *Romanization in the Time of Augustus*. New Haven: Yale Univ. Press, 2000, p. 93.

<sup>1092</sup> Ver ERNOUT & MEILLET. Op. cit. p. 569. Os autores destacam o sentido de “religião”, “escrúpulo religioso”. O vocábulo é ligado a “religare”.

<sup>1093</sup> CÍCERO. *Sobre a natureza dos deuses*. II, 71.

<sup>1094</sup> *Ibidem*. II, 72.

<sup>1095</sup> CÍCERO. *Sobre as leis*. I, 60.

A religião honra os deuses (*religio deos colit*), como a superstição os ultraja (*superstitio violat*); da mesma forma as pessoas de bem devem mostrar a clemência e a humanidade, mas evitar a compaixão, vício de uma alma fraca que sucumbe ao aspecto do mau altruísmo.<sup>1096</sup>

Em Plínio, a magia ganha evidência e a oposição passa a se dar entre a magia e a religião. A magia é vista como oposta à religião.

(...) (a magia) é a mais fraudulenta das artes (*fraudentissima artium*), ela conseguiu o maior poder sobre toda a terra após logos séculos. (...) ela se insinua como uma medicina superior e mais santa; assim com promessas lisonjeiras e cheias de desejo, ela adquiriu a força de uma religião (*uires religionis*), sobre a qual, ainda hoje, o gênero humano continua cego (...)<sup>1097</sup>.

Mary Beard<sup>1098</sup> considera, durante o domínio romano havia distinções entre atividades religiosas próprias e impróprias, praticadas pelos diferentes grupos na construção de suas identidades. Esses autores relatam, o par de termos romanos *religio* e *superstitio* situa um ponto de partida, através desses termos os romanos debatiam a natureza dos comportamentos religiosos corretos ou não. Na verdade, a *religio* caracterizaria a descrição da religiosidade romana, enquanto a *superstitio* designaria a religião dos outros, os não romanos, mesmo sob a administração romana. A noção de prática religiosa aprovada ou desaprovada estaria em questão. Dessa forma, segundo Beard,

A tradicional distinção romana entre esses termos não se daria em relação ao verdadeiro e o falso, quando, no início do Império, os romanos discutiam a natureza da *religio* e *superstitio* eles estavam discutindo, ao contrário, diferentes formas de relação humana com os deuses.<sup>1099</sup>

Isso estaria expresso na afirmação já colocada de Sêneca, na qual a *religio* estaria associada, em geral, às honras pagas pelo estado aos deuses. Também teria uma conotação pública. Imperadores que ignoravam o culto aos deuses eram acusados por sua impiedade. A *superstitio* se diferenciaria da *religio* por excessiva devoção aos rituais e aos deuses. Esse excesso de veneração estaria no discurso de autores como Cícero.

A partir da segunda metade do século I d.C., a idéia de *superstitio* é, então, ligada à prática da magia. Para Beard,<sup>1100</sup> o conceito de magia passa a ser o oposto de uma verdadeira religião. A magia definida por Plínio, o antigo, seria fraudulenta, uma combinação de medicina, religião e astrologia.<sup>1101</sup> A noção de fraude, de engodo, passa a atravessar o discurso romano. A magia é colocada como uma atividade decadente e menor. Em Lucano, o

<sup>1096</sup> SÊNECA. *Sobre a clemência*. II, 5.

<sup>1097</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História Natural*. XXX, 1.

<sup>1098</sup> BEARD, Mary et al. *Religions of Rome. A History*. Op. cit. p. 214-215.

<sup>1099</sup> *Ibidem*. p. 216.

<sup>1100</sup> *Ibidem*. p. 218-219.

<sup>1101</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural*. XXX, 1.

mago seria anti-social e ameaçaria a ordem política e social.<sup>1102</sup> A concepção romana, a partir da segunda metade do século I d.C., torna-se mais “política”, nela o mago toma o lugar do detentor da superstição e assume um lugar de inimigo do estado romano.

Cícero ataca de forma violenta a religião dos celtas, por estes não respeitarem os cultos dos outros povos, gregos e romanos, em particular, dizendo,

Enfim, o que pode haver de santo e de religioso (*religiosum*) para esses homens que, mesmo quando o terror lhes faz conceber que devem apaziguar os deuses manchando os seus altares e os seus santuários de vítimas humanas, e assim, não podem celebrar uma religião (*religionem*) sem a haver profanado por práticas criminosas. Quem não sabe, com efeito, que ainda hoje eles têm conservado o costume monstruoso e bárbaro dos sacrifícios humanos?<sup>1103</sup>

No caso da explanação de Cícero perante o tribunal, os celtas são retratados detentores de uma religiosidade que não respeita a religião das outras nações e mesmo que faz a guerra contra os deuses. Cícero traça esse perfil dos celtas e tem no saque de Roma em 389 a.C e o ataque ao Oráculo de Delfos, em 279 a.C. a inspiração para seus argumentos contra os gauleses.

Para Pompônio Mela, em meados do século I d.C., os gauleses seriam “Gente orgulhosa e supersticiosa (*Gentes superbae, superstitiosae*)”.<sup>1104</sup> Suetônio<sup>1105</sup> descreve a religião dos druidas como bárbara e atroz. Plínio, o antigo discorre acerca dos sacrifícios humanos perpetrados pelos gauleses e declara, “(...) os romanos aboliram essas monstruosidades segundo as quais matar um homem era um ato muito religioso (*occidere religiosissimum*) e o comer, uma prática também salutar”.<sup>1106</sup> Durante a rebelião dos bretões, liderados pela rainha dos icenos, Boudicéia, Tácito<sup>1107</sup> refere-se a sacrifícios humanos em Anglesey, no noroeste do País de Gales, como uma prática de cruéis superstições (*saevius superstitionibus sacri*) dos bretões. Quando do incêndio do Capitólio, em Roma, em 70 d.C., devido ao período turbulento seguinte ao fim do principado de Nero, os druidas teriam profetizado o fim do domínio romano. Assim, Tácito relata,

(...) Mas não houve mais nada do que o incêndio do Capitólio que os levasse (aos gauleses) a crer que o fim do império romano estava próximo. Roma já havia sido tomada pelos gauleses, mas a morada de Júpiter havia subsistido e com ele o império; hoje este incêndio fatal seria um sinal da cólera celeste; eles (os druidas) pressagiavam que a soberania do mundo passaria às

<sup>1102</sup> BEARD, Mary. *Op. cit.* p. 220. LUCANO. *Fársália. Op. cit.* VI, 430-434.

<sup>1103</sup> CÍCERO. *Defesa de M. Fonteio.* 31.

<sup>1104</sup> POMPÔNIO MELA. *Chorografia.* III, 2, 18-19.

<sup>1105</sup> SUETÔNIO. *Vida dos doze cézares.* XXV, 13.

<sup>1106</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural.* XXX, 4.

<sup>1107</sup> TÁCITO. *Anais.* XIV, 30.

nações transalpinas. Tais eram as profecias a que numa vã superstição (*superstitione uana*) se dedicavam os druidas<sup>1108</sup>.

Em *Agrícola*, Tácito refere-se aos costumes dos povos bretões e sua semelhança com os costumes gauleses, “(...) Entretanto, *grosso modo*, podemos crer que os gauleses invadiram a ilha (Britânia) em razão da proximidade. Nós podemos perceber seus cultos, suas crenças supersticiosas (*superstitionum persuasiones*) (...)”.<sup>1109</sup>

Para Plínio fica clara a associação entre os magos (*magos*) e uma religião fraudulenta e às práticas supersticiosas. Em dois momentos da *História natural*, ele identifica os druidas como os magos dos gauleses (*ita suos appellant magos*).<sup>1110</sup> Essas concepções foram utilizadas na propaganda romana acerca dos celtas e em particular dos druidas. Para Rives,<sup>1111</sup> os romanos classificavam o druidismo como um antigo costume que envolvia poções e encantamentos no âmbito de tradições religiosas exóticas. Em relação a Tácito, Nora Chadwick<sup>1112</sup> ressalta a grande significância da política anti-romana dos druidas no discurso desse autor. Para a autora, no período em que Tácito cita as imprecizações dos druidas contra Roma – segundo as quais o poder passaria aos transalpinos, isto é, aos gauleses –, os druidas podiam estar realizando os seus ensinamentos em lugares afastados. Tais lugares estariam, segundo a autora, “investidos de uma atmosfera de mistério e magia”. Dessa forma, a magia, para Plínio, estava associada a uma religião decadente e enganosa. Plínio, inclusive, destaca que as atividades dos druidas estariam ligadas à medicina e ao conhecimento de plantas como o visco. Essa função os aproximaria de curandeiros. As práticas dos curandeiros teriam sido suprimidas pelo imperador Tibério, na intenção de acabar com “toda sorte de médicos e profetas”.<sup>1113</sup> David Rankin<sup>1114</sup> afirma que Tácito, quando da narrativa da destruição do santuário de Anglesey, utilizou a palavra fanáticos (*fanaticus*) e que isso daria a idéia de um selvagem irracionalismo. Para esse autor, Tácito estaria contrastando a superstição selvagem dos celtas com a religiosidade digna dos romanos. Para tanto, o autor teria dado contornos retóricos para realçar a antítese entre os dois povos. (Ver anexos, figura 12, p. 303: Druidas na coleta do visco segundo Henri-Paul Motte)

Em relação à religião céltica e, particularmente, no que concernia aos druidas, os autores romanos César e Cícero se utilizam do termo *religio*, mesmo quando pretendem

<sup>1108</sup> TÁCITO. *Histórias*. IV, 54.

<sup>1109</sup> TÁCITO. *Agrícola*. XI.

<sup>1110</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *História natural*. XVI, 249; XXIX, 53.

<sup>1111</sup> RIVES, James. Religion in the Roman Empire. In: *Experiencing Rome*. Op. cit. p. 272-273.

<sup>1112</sup> CHADWICK, Nora. *The Druids*. Op. cit. p. 46; 74.

<sup>1113</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. Op. cit. XXX, 4.

<sup>1114</sup> RANKIN, David. Op. cit. p. 291.

desqualificar a religião gaulesa, como é o caso explícito de Cícero. Sobre este autor, é necessário considerar as citações acerca de um nobre alóbroge, Indutiomaro, certamente um druida. No seu discurso, Cícero desqualifica a religião céltica e acusa os gauleses de serem inimigos do Império (*inimissimus huic império*). Com certeza, tratava-se de uma alusão à liderança dos druidas contra a ocupação romana, uma vez que, após o julgamento do governador Marco Fonteio, os alóbroges e outros povos entraram em guerra contra Roma. Assim, a *religio* céltica seria, na pena de Cícero, inimiga do Estado romano, e os sacrifícios humanos, chamados de monstruosos e bárbaros, tornariam os celtas indignos de crédito. Vemos, quanto aos druidas, desde o século I a.C., a caracterização dos inimigos do Estado romano. Para Van Andringa,<sup>1115</sup> os sacrifícios humanos eram práticas ameaçadoras para o poder romano. Para muitos autores, os druidas podem ser colocados como a “(...) alma da resistência moral e material”<sup>1116</sup> dos celtas. Dessa forma, sua autoridade moral entre os celtas podia pôr em risco a ordem romana.

Para Beard, a partir do início do século II d.C., ocorreram mudanças.

No final da República e no século I d.C., parecia que havia uma concepção geral em Roma de que cada povo estrangeiro tinha as suas próprias e características práticas religiosas; embora não houvesse dúvidas de que tais práticas eram inferiores às dos romanos, as religiões “nativas” das populações das províncias não estavam sistematicamente erradicadas ou desmoralizadas. Mas, a partir do segundo século, no mínimo, (...) a situação mudou. Tácito, por exemplo, refere que a profecia dos druidas sobre a queda de Roma como uma evidente *superstitio*.<sup>1117</sup>

Os rituais egípcios e judaicos são equiparados por Tácito; os druidas, por profetizar contra Roma; e os judeus, por conta das rebeliões em Israel sufocadas por Tito, seriam inimigos. No discurso de Tácito, os druidas são retratados como inimigos do Império. E, quando se pensava que estariam muito enfraquecidos na Gália, eles ressurgiam conspirando contra Roma. A *superstitio* caracterizadora da religião dos druidas, de acordo com Tácito, não era coerente com a *humanitas* dos romanos. O avanço da civilização romana dava-se a expensas das superstições.<sup>1118</sup>

<sup>1115</sup> VAN ANDRINGA, William. L'interdiction du druidisme. In: *Les Druides. L'Archeologue - Archéologie Nouvelle*. Paris: Ed. Errance, 2000, Hors Serie, nº 2, p. 51.

<sup>1116</sup> SAVORET, André. *Visage au druidisme*. Paris: Dervy-Livres, 1986, p. 61.

<sup>1117</sup> BEARD et al. *Op. cit.* p. 221.

<sup>1118</sup> WOOLF, Greg. *Becoming Roman. Op. cit.* p. 220-221.

### 7.3. Os editos contra os druidas e a romanização

Não dispomos de muitos textos acerca da interdição dos druidas na Gália após a conquista romana. Os relatos são sempre curtos e deixam lacunas sobre esse processo. Além disso, os textos referentes aos editos publicados contra os druidas não chegaram até nós. Sabemos apenas do conteúdo em linhas gerais, segundo comentários de alguns autores clássicos. A grande maioria dos estudos acerca do papel dos druidas após a conquista da Gália sustenta a liderança deste grupo na resistência contra a ocupação romana, refratário à romanização. Não descartamos essa concepção, todavia, acrescentamos, a maioria dos druidas não apenas ocupou posições eminentes na administração romana, como também contribuiu para corroborar a ideologia de associação à romanização a partir do principado de Augusto.

Plínio e Suetônio fazem alusão direta à supressão dos druidas.

As Gálias, em todo caso, estavam possuídas pela magia, e mesmo até os nossos dias. Com efeito, foi somente durante o principado do imperador Tibério que foram suprimidos (*sustulit*) os druidas e todo tipo de adivinhos e curandeiros. Devemos ter em conta estas interdições concernentes a uma arte (*arte*) que atravessou o oceano e penetrou onde não há a natureza? Hoje a Britânia é um reduto da magia em tais cerimônias que poderiam ter sido aplicadas aos persas. Assim, por todo o mundo, ainda que em discordância ou ignorância entre uns ou outros, todos estão tomados pela magia e podemos um pouco estimar nossa dívida com os romanos por terem abolido tais monstruosidades onde matar um homem era um ato muito religioso e comer sua carne, uma prática também salutar<sup>1119</sup>.

O período de Augusto marca o início da romanização da Gália. Obviamente, não foi homogênea em todo o território gaulês. A romanização é ilustrada pelo surgimento de habitações de clara inspiração romana, bem como de nobres portando a *tria nomina* e ocupando postos na administração romana. O caso dos éduos é interessante para o nosso estudo. A partir do principado de Augusto, no antigo *oppidum* de Bibracte, casas romanizadas começam a ser construídas no centro da cidadela, num local chamado pelos arqueólogos de *Parc-aux-Chevaux*.<sup>1120</sup> Estas habitações ostentavam características típicas das casas do mundo itálico do final da República – átrio, peristilo e hipocaustos, construídos com alvenaria romana. Provavelmente, essas habitações situadas nos “bairros dos aristocratas” seriam para os membros mais eminentes da elite local ou para mercadores romanos ali estabelecidos. No mesmo período em que aparecem essas casas com características romanas, nobres éduos são citados portando a *tria nomina* romana e exercendo altos postos na administração romana,

<sup>1119</sup> PLÍNIO. *História Natural*. XXX, 4.

<sup>1120</sup> MEYLAN, François. Éléments d’urbanisme à Bibracte: les maisins du Parc-aux-Chevaux. In: *Les processus d’urbanisation à l’âge du Fer*. Op. cit. p. 197-202. Estas casas com traçado que evoca o *domus* romano são datadas no período de Augusto.



como o caso do já citado Caio Júlio Vercondaridubno. Em 12 a.C., significativamente o mesmo ano da sagração do altar de Lugdunum, é fundada a cidade de Augustodunum<sup>1121</sup> (a fortaleza de Augusto). Esta construção visava reproduzir os atributos de Roma e situava-se 25 km a leste de Bibracte, numa altitude inferior. Augustodunum ostentava muralhas imponentes, fórum e templos dedicados a Apolo e Jano. O seu sistema urbano, de ruas traçadas à moda romana, diferia radicalmente daquele observado no *oppidum*, de ruas irregulares, típicas da Idade do Ferro celta. Esta cidade tinha por objetivo abrigar a população do antigo *oppidum* de Bibracte, capital dos éduos. Bibracte continuou habitada até o principado de Tibério,<sup>1122</sup> contudo, pouco a pouco a população do antigo *oppidum* celta da Idade do Ferro mudou-se para Augustodunum. Dessa forma, torna-se coerente a proibição imposta por Augusto de que os cidadãos romanos, na verdade, os druidas que haviam recebido a cidadania romana, não pudessem continuar a ostentar esse título. Muitos destes novos cidadãos romanos estavam buscando um lugar na administração romana. Aristocratas como Vercondaridubno buscavam manter os seus privilégios aderindo à hierarquia romana, mediante sua eleição para o cargo de grande sacerdote de Augusto e Roma. Porém, não só os postos de sacerdotes estavam abertos, a partir do período de Augusto, àqueles druidas dispostos a abraçar o novo estado de coisas.

O edito elaborado durante o principado de Tibério deve ser situado em torno de 21 d.C., por ocasião da rebelião liderada pelo éduo Júlio Sacrovir (literalmente do gaulês, “o homem sagrado”) e pelo trevero Júlio Floro. Segundo Tácito,<sup>1123</sup> Sacrovir tomou Augustodunum com o objetivo de manter como reféns os filhos da nobreza gaulesa que lá se reuniam para aprender retórica (*liberalibus studiis*). Para Nora Chadwick,<sup>1124</sup> a escola de Augustodunum, famosa na Gália romana,<sup>1125</sup> substituiria uma antiga escola druídica existente em Bibracte. Não há provas disso, contudo, é muito possível os antigos druidas ensinarem retórica aos filhos da nobreza, o ensino era uma de suas prerrogativas. Como veremos mais adiante, Ausônio associa o ensino aos druidas no século IV d.C. Possivelmente, a revolta, registrada por Tácito, devida a altos impostos, estivesse articulada pelos druidas. Segundo Plínio, o edito de Tibério teria extinguido não apenas os druidas, mas também “toda sorte de adivinhos e curandeiros” (*uatum medicorumque*). É difícil afirmar se esses adivinhos e

<sup>1121</sup> Ver GOUDINEAU, Christian. L’urbanisme d’Augustodunum (Autun, Saône-et-Loire). In: *Gallia. Archeologie de la France antique. Op. cit.* p. 141-237. LEUSELEUC, Anne de. *La Gaule. Architecture et civilization*. Paris: Flammarion, 2001, p. 120-124.

<sup>1122</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 3.

<sup>1123</sup> TÁCITO. *Anais*. III, 40-45.

<sup>1124</sup> CHADWICK, Nora. *The Druids. Op. cit.* p. 71.

<sup>1125</sup> EUMÊNIO. *Discurso de Eumênio para a restauração das escolas de Autun*. 3-4. Em 297 d.C., Eumênio era grego e solicitou o restabelecimento da escola de Augustodunum, fechada devido às rebeliões do século III.

curandeiros eram ligados às atividades que haviam restado aos druidas após a perda de suas prerrogativas político-judiciárias.

Segundo Suetônio: “Ele (Imperador Cláudio) aboliu (*aboleuit*) completamente na Gália a religião bárbara e atroz dos druidas, que sob Augusto havia sido interdita somente aos cidadãos (*ciuibus*)”<sup>1126</sup>. Esse edito deve ter sido elaborado no momento em que o imperador empreendia a conquista da Britânia, em 43 d.C. As ligações entre os gauleses, em particular belgas e armoricanos, com os bretões já haviam sido destacadas desde César.<sup>1127</sup> O imperador talvez pretendesse pôr termo à influência dos druidas gauleses refugiados na Britânia. Aparentemente, quase um século após a conquista da Gália, os druidas que não haviam aderido à romanização estavam em atividade, pelo menos nas regiões mais afastadas da província; a expressão “aboliu totalmente” deixa transparecer: até então não estariam totalmente erradicados. Também deixa crer a afirmação de Pompônio Mela, sobre os sacrifícios humanos, escrita em torno de 43 a.C.; relata que os sacrifícios humanos continuavam naquele tempo ainda praticados na Gália.

As populações (da Gália) são orgulhosas e supersticiosas e elas são tão bárbaras que consideram o homem como a vítima melhor e mais agradável aos deuses. Restam vestígios desses costumes selvagens hoje abolidos e, se eles (os gauleses) se abstêm de fazer estes últimos sacrifícios, entretanto continuam a levar um pouco de carne àqueles que são devotados e que convém conduzir aos altares. Eles têm, entretanto, um talento para a eloquência e (dispõem) dos ensinamentos e da sabedoria dos druidas. (...) <sup>1128</sup>

Ao que parece, os sacrifícios humanos ainda eram realizados no período de Cláudio. Além disso, Pompônio Mela os associa aos druidas, apesar de destacar sua sabedoria. O imperador Cláudio, nascido em Lugdunum, deve ter tido contato com membros desse grupo, conduziu a repressão aos druidas de forma severa. Segundo Plínio, um cavaleiro vocôncio (Vaucluse, Provença) teria sido condenado à morte por portar o ouriço do mar fóssil,<sup>1129</sup> um objeto diretamente associado aos druidas, utilizado como uma espécie de amuleto nos processos.

(...) Seu incrível poder (do ouriço do mar fóssil) para ganhar os processos e para aceder até o rei é vangloriado pelos druidas, mas, é uma bobagem que um cavaleiro romano (*equitem*

<sup>1126</sup> SUETÔNIO. *Vida dos doze Césares. (Cláudio)*. XXV, 3.

<sup>1127</sup> CÉSAR. *Op. cit.* V, 12.

<sup>1128</sup> POMPÔNIO MELA. *Chorografia*. *Op. cit.* III, 2.

<sup>1129</sup> O ouriço do mar fóssil (*Buccinum undatum*) era a parte “óssea” do ouriço do mar após a morte e deterioração dos tecidos do animal. Era também considerado como o “ovo da serpente”.

*Romanum*) dos vocôncios que tinha tal objeto em seu peito durante um processo foi condenado à morte pelo divino imperador Cláudio, sem outra razão que eu saiba (...) <sup>1130</sup>.

Este processo, cujo desfecho culminou na condenação à morte do cidadão romano, é o único relato acerca das punições contra quem insistia em manter as crenças druídicas. Um fato relevante é a origem desse cavaleiro, da Gália Narbonense, região onde a presença romana remontava a quase dois séculos. Todavia, este relato demonstra que a repressão aos druidas e àqueles que mantinham suas crenças era efetuada com rigor.

Na segunda metade do século I d.C., as referências acerca dos druidas provêm de Tácito. Sempre em momentos em que os druidas lançam imprecensões contra Roma. Em 61 a.C., quando os romanos se empenhavam em sufocar a rebelião da rainha dos icenos Boudicéia, no santuário de Mona (Anglesey).

O exército inimigo estava na outra margem em uma formação cerrada de guerreiros, enquanto entre as fileiras corriam mulheres, vestidas de preto como as Fúrias, com os cabelos desganhados, brandindo os braços. Em torno, os druidas, com as mãos levantadas para o céu lançando terríveis imprecensões (*preces diras*), amedrontando nossos soldados devido à cena incomum, a tal ponto que seus membros ficaram paralisados e, sem poder se mexer, ficando expostos às feridas. Então, excitados pelos apelos do general e encorajamento mútuo, não se acovardaram diante dessa tropa de mulheres enlouquecidas; eles tomaram os estandartes, destruíram toda resistência, e envolveram a turba em chamas que eles tinham provocado <sup>1131</sup>.

Gerhard Herm <sup>1132</sup> comenta que este relato de Tácito possui os contornos de uma ópera. Vale ressaltar, Tácito se refere à Mona como um refúgio para fugitivos (*receptaculum perfugarum*). <sup>1133</sup> Isso pode indicar, no início dos anos 60 d.C., que os “últimos druidas”, assim chamados, estavam confinados em Mona? Alguns anos após este evento, Tácito <sup>1134</sup> relata a última referência acerca de druidas em atividade no império. Eles estariam, de novo, praguejando contra o império ao profetizarem sobre o incêndio do Capitólio, ocorrido em 70 d.C., um indício da queda do império e da transferência de poder aos celtas da Gália. Dessa forma, a presença de druidas por trás das rebeliões gaulesas de 69–70 d.C., lideradas pelo trevero Júlio Clássico e pelo batavo Caio Júlio Cívilis, parece ter sido certa. Os druidas não apenas conspiravam contra, também tentavam influenciar os gauleses a perceber sinais da fraqueza do império.

<sup>1130</sup> PLÍNIO. *Op. cit.* XXIX, 54.

<sup>1131</sup> TÁCITO. *Anais*. XIV, 30.

<sup>1132</sup> HERM, Gerhard. *The Celts. Op. cit.* p. 212.

<sup>1133</sup> TÁCITO. *Op. cit.* XIV, 29.

<sup>1134</sup> *Ibidem. Histórias*. IV, 54.

#### 7.4. Os druidas no Baixo Império: referências sobre druidesas e relatos de Ausônio

No século III d.C., após dois séculos de repressão aos druidas, surgem relatos com referências sobre supostas druidesas gaulesas, videntes para oficiais e imperadores romanos. As narrativas provêm de Flávio Vopisco e Aelio Lamprídio, em *História augusta*. Esta obra compreende biografias de imperadores que reinaram no período entre Adriano e Numeriano, escrita entre os reinos de Diocleciano e Constantino. O relato mais notável procede de Vopisco sobre uma druidesa dos tungros (sul da Bélgica atual).

Diocleciano, meu avô, contou-me que, quando estava descansando em uma taverna na terra dos tungros, na Gália, no tempo em que era um simples oficial do exército, teve ocasião de conhecer certa druidesa (*dryde*). Essa mulher disse a ele, ‘tu és muito avarento e econômico Diocleciano’. Então ele respondeu, justificando-se: ‘Eu serei mais generoso quando me tornar imperador’. A isso a druidesa respondeu, ‘Assim seja, Diocleciano, pois quando matares o Javali, tornar-te-ás imperador’<sup>1135</sup>.

Muitos anos mais tarde, Diocleciano eliminou o prefeito da guarda Pretoriana, cujo nome era Arrio Aper. Aper é um dos vocábulos latinos para designar o javali.<sup>1136</sup> Outra citação provém de Vopisco,<sup>1137</sup> sobre uma druidesa que, consultada por Aureliano (270-275 d.C.) fez previsões sobre a sua sucessão. Por fim, Lamprídio<sup>1138</sup> relata uma druidesa que previu a morte de Alexandre Severo (222-235 d.C.) pelas mãos dos seus soldados. Estas fontes costumam ser desacreditadas pelos especialistas devido às referências a um período tardio. Além disso, o relato de Vopisco cita a “druidesa” em uma taverna. É questionável imperadores romanos buscarem os talentos das adivinhas gaulesas, nomeadas de druidesas, em um período no qual supostamente as atividades druídicas estavam erradicadas desde o principado de Cláudio, há duzentos anos. O período dos imperadores citados se dá em torno do estabelecimento do chamado “Império Gaulês”, entre 260 e 273 d.C.

Outras informações sobre os druidas provêm dos relatos de Décimo Magno Ausônio (310–390 d.C.), segundo ele, seu avô materno Cecílio Argício Arbório havia sido banido<sup>1139</sup> pelo imperador Victorino por ter participado da rebelião dos éduos. Esse episódio culminou com a destruição de Augustodunum e o fechamento da sua escola de retórica, em 270 d.C.

<sup>1135</sup> VOPISCO. *História Augusta. Numeriano*. XIV.

<sup>1136</sup> FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português. Op. cit.* p. 85.

<sup>1137</sup> VOPISCO. *História augusta. Aureliano*. XLIII, 4-5.

<sup>1138</sup> LAMPRÍDIO. *História augusta. Alexandre Severo*. LIX, 5.

<sup>1139</sup> ELLIS, Peter. B. *The Druids. Op. cit.* p. 18.

Segundo Ausônio, Arbório teria praticado algum tipo de atividade em segredo; Gerard Coulon<sup>1140</sup> supõe que fosse ligada aos conhecimentos dos druidas.

Tu conheces os números celeste (*caeli numeros*) e os astros árbitros (*concia sidera fati*) do nosso destino; mas tu praticaste esta ciência em segredo. Tu não ignoraste o futuro da minha vida. Tu a vislumbraste nas tabuinhas ocultas, sem as revelar jamais.<sup>1141</sup>

Ausônio também descreve vários outros parentes, mas nos interessam aqui dois. Átio Patera era retor e, segundo o poeta, “mestre dos grandes retores”, assim descrito,

(...) Oriundo de uma família druídica (*Druidarum satus*) dos baiocassos (Bayeux), se é necessário acreditar no teu nome, tu tiras tua origem sagrada do templo de Beleno; de lá teu nome, de Patera; assim os iniciados nomeias servidores de Apolo.<sup>1142</sup>

O outro parente é Febício, gramático em Burdigala (Bordeau),

(...) Eu não omitirei Febício, que tem uma atividade do templo de Beleno de onde não tira nenhum lucro; mas oriundo, como ele se pretende, de uma família druídica (*satus Druidum*) dos armoricanos, ele obteve em Burdigala (Bordeaux) uma cadeira graças ao apoio dos seus filhos.<sup>1143</sup>

Acerca de Patera, Cunliffe<sup>1144</sup> afirma poder se tratar de uma continuação da tradição de ensino associado aos druidas, remontada ao período anterior à conquista. Os três personagens reportados por Ausônio estavam em atividade a partir da segunda metade do século III d.C. Nesse período, as práticas druídicas há muito abolidas ou afastadas, pelo menos daqueles que se proclamavam herdeiros de tais crenças, distantes dos druidas da Idade do Ferro celta, como o éduo Diviciaco. Tanto Patera como Febício eram professores com cadeiras ligadas às letras, bem como sacerdotes do deus celta Beleno<sup>1145</sup> em Burdigala. Esta cidade parece ter exercido um papel relevante nos estudos do Baixo Império na Gália. Ambos eram descendentes de famílias armoricanas e de uma linhagem de druidas. Esta narrativa levanta a hipótese de a escolha do ofício de druida poder, em alguns casos, continuar uma tradição familiar, de uma geração para a seguinte. Desde o período de Augusto, aristocratas provenientes de clãs com forte tradição em formar druidas talvez estivessem sendo alocados em funções de ensino e sacerdócio além de funções políticas, como já visto. Vale recordar,

<sup>1140</sup> COULON, Gerard. La survivance du druidisme à l'époque gallo-romaine. In: *L'Archeologue. Archéologie Nouvelle. Les Druides. Op. cit.* p. 52.

<sup>1141</sup> AUSÔNIO. *Parentais*. IV.

<sup>1142</sup> AUSÔNIO. *Em memória dos professores de Burdigala*. IV.

<sup>1143</sup> *Ibidem*. X.

<sup>1144</sup> CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts. Op. cit.* p. 261.

<sup>1145</sup> VENDRYES, Joseph. *La religion des Celtes*. Spézet: Coop Breizh, 1997, p. 37-38. Belenos costuma ser associado a Apolo; sendo na epigrafia o teonímio celta mais difundido.

César relatou que os postulantes a druida eram levados pelos parentes para iniciar o seu ensino. O orgulho de Ausônio por suas “origens druídicas” evoca o fato de, apesar da romanização da Gália, a memória dos antigos detentores do poder na Gália ainda estar viva. O caso de Arbório, é exemplar, ele era, talvez, mantenedor de certas atividades de origem druídica, porém, sem as manifestar publicamente.

### **7.5. O papel dos druidas na negociação da identidade celta. Religião, ensino e administração**

A particularidade da romanização da Gália em relação a outras províncias, mesmo a Britânia, foi o processo de integração das elites, envolvendo fortemente os druidas, a elite político-religiosa, longe de ter somente se posicionado contra Roma, foi ativa na integração provincial da Gália. Os romanos se beneficiaram desta organização para promover a disseminação da ordem romana. Isso pode explicar o porquê do sucesso da romanização da Gália. Já para a Britânia, o fato da romanização ter sido, aparentemente “menos intensa” que na Gália pode se explicar, em parte, porque, nesta província, os druidas não tiveram a mesma influência política, devido à não ocorrência de uma organização estatal pré-romana como a da Gália do centro-leste.

A negociação da identidade celta na Gália em prol de uma identidade romana teve nos druidas os seus promotores entusiastas. Não foram passivos em relação à ideologia imperial, mas participaram da institucionalização da hierarquia romana na Gália, mantendo, assim, os seus privilégios sob a forma romana. Dessa maneira, Hingley afirma,

Através de um apelo aos interesses próprios da elite nativa das províncias, a cultura romana era usada para criar um sistema político e administrativo que buscava eternizar o Império. A natureza da administração em pequena escala e a ausência de um sistema público de educação significou que Roma não possuía os meios para impor uma nova cultura. Assim, as elites provinciais eram encorajadas a adotar a identidade romana. (...) Aristocratas locais puderam adotar o estilo de vida romano, que naturalizava e propiciava suas posições inerentes de poder.<sup>1146</sup>

Os autores são unânimes em afirmar, boa parte da elite celta da Gália ou de outras províncias do império teve um papel importante na romanização.<sup>1147</sup> Entretanto, limitam-se à afirmação, pouco citam, ou não citam, os druidas. Quando afirmamos que esse grupo eram os druidas, as análises permitem construir um quadro mais fidedigno, completo da dinâmica da

<sup>1146</sup> HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture. Op. cit.* p. 70-71.

<sup>1147</sup> KEAY, Simon. Introduction. In: *Italy and West. Op. cit.* p. 113. JAMES, Simon. “Romanization” and the peoples of Britain. In: *Italy and West. Op. cit.* p. 188.

romanização da Gália. O lugar deles no processo de integração da Gália na esfera romana foi vital para esta província ser empresa bem sucedida no plano da romanização. A expressão utilizada por Simon Keay,<sup>1148</sup> ao citar Simon James, de “interação e negociação” em relação ao papel das elites provinciais, vale para o caso dos druidas da Gália, bem como da Britânia. A elite que formava a linha de frente dos contatos com os romanos era formada pelos druidas. Durante o julgamento de Marco Fonteio, em 69 a.C., é o druida Indutiomaro que responde pelos interesses dos celtas da Narbonense frente ao tribunal romano. Porém, o caso mais exemplar pode ser percebido na relação entre César e o druida éduo Diviciaco. Como visto, este druida serve não apenas de intermediário, mas também trata dos interesses dos celtas com o general romano. Os druidas, após a conquista de César, receberam a cidadania romana e a conseqüente *tria nomina* – é o caso de Caio Júlio Vercondaridubno – e trataram de se adaptar ao novo estado de coisas. A atuação desta aristocrata se ajusta à idéia de negociação das elites em prol das políticas de integração romana. Nicola Terrenato comenta as relações entre as elites da Itália e Roma.

(...) nós temos amplas dados de comprovação da negociação bidirecional entre as comunidades italianas e Roma. Várias explicações são dadas, como necessidade de expansão, necessidades econômicas, simples reações defensivas, ou a estrutura militarista da sociedade romana; estas possíveis *motivações* para os povos italianos tornarem-se parte da nova entidade política são levadas em consideração.<sup>1149</sup>

Esta tese é endossada, para o caso da Britânia, por Simon James,<sup>1150</sup> em relação à atuação do atrebata Verica e o regnense Cogidubno,<sup>1151</sup> de relações muito estreitas com os imperadores Augusto e Cláudio, respectivamente. Estes dois exemplos são citados pelo autor como dois casos bem sucedidos de negociação da elite.

Uma das primeiras aproximações entre a elite celta e o poder romano foi o recrutamento de celtas para as tropas auxiliares romanas. Tal acesso pôde proporcionar uma nova forma de poder para as elites e propiciar ao aristocrata tornar-se romano.<sup>1152</sup> Com a conquista, as guerras endêmicas entre os povos celtas cessaram e as atividades da aristocracia guerreira gaulesa são canalizadas para os interesses romanos. A antiga prática de cooptar guerreiros (os *ambactos*) para exibir poder deve ter sido substituída pela exibição mediante a construção de monumentos. Dessa forma, o evergetismo, uma das formas da elite local

<sup>1148</sup> *Ibidem.* p. 115.

<sup>1149</sup> TERRENATO, Nicola. Introduction. In: *Italy and West. Op. cit.* p. 2.

<sup>1150</sup> JAMES, Simon. “Romanization” and the peoples of Britain. In: *Italy and the West. Op. cit.* p. 193-194.

<sup>1151</sup> Ver CREIGHTON, John. *Coins and Power in Late Iron Age Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 142-143;

<sup>1152</sup> WOOLF, Greg. *Becoming Roman. Op. cit.* p. 243.

expressar o seu poder à moda romana, torna-se uma das formas privilegiadas de ostentação. A antiga aristocracia guerreira celta lentamente desaparece. Para Woolf,<sup>1153</sup> os antigos senhores da guerra provinciais acabaram substituídos por latifundiários municipais, como consequência das mudanças introduzidas por Roma.

A maioria dos *oppida* foi substituída até o principado de Tibério por cidades em terras mais baixas (para o caso dos *oppida* situados em locais elevados), de traçado romano. Essas antigas cidadelas celtas haviam perdido a sua função ostentatória e defensiva. Além disso, a população precisava ser deslocada para as novas cidades romanas, próximas dos grandes eixos comerciais romanos, tais como a via Agripa, em Augustodunum. Segundo Hingley,<sup>1154</sup> os antigos *oppida* não eram capazes de abrigar a forma urbana e as construções monumentais requeridas para o estilo de vida romano. Além disso, a fundação de colônias e de municípios empreendida por Roma não incluía o antigo estilo de moradia celta. As casas romanas para a elite traziam uma novidade para os celtas, os cômodos; o conforto proporcionado pelos hipocaustos e demais elementos das casas *domus*<sup>1155</sup> romanas. A adoção de casas “romanas” trouxe não apenas conforto, mas, novas formas de relações sociais.<sup>1156</sup> No período final de La Tène, para a Gália não mediterrânea, a utilização da madeira era predominante em relação à pedra. As muralhas dos *oppida* ao norte dos Cevenas, os *muris gallicus*, incluíam em sua estrutura toras de madeira intercaladas. As muralhas construídas no período romano passam a ser basicamente de pedra. A diferença está atestada entre as muralhas de Bibracte e as de sua substituta romanizada, Augustodunum. Esta cidade possuía as principais características arquitetônicas de Roma.<sup>1157</sup> A generalização da pedra no período romano se articula com a nova forma de ostentação das elites “romanizadas” da Gália. Antes a ostentação se ligava, entre outras coisas, às muralhas dos *oppida*; agora às muralhas de pedra de cidades inspiradas em Roma. A partir de Augusto surge na Gália uma nova idéia de cidade.<sup>1158</sup> Com o traçado ortogonal típico romano, não mais o traçado irregular dos *oppida*, com fórum e monumentos públicos. Além disso, os prédios construídos nas cidades romanas, substitutas dos *oppida*, expressariam a aceitação do poder romano.<sup>1159</sup> Essas novas cidades, não mais têm nomes

<sup>1153</sup> WOOLF, Greg. Provincial Perspectives. In: GALINSKY, Karl (org.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 110. Também como consequência, a Grécia perde a democracia e o Egito vê surgir uma classe metropolitana.

<sup>1154</sup> HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture*. Op. cit. p. 77.

<sup>1155</sup> Ver LAMBOLEY, Jean-Luc. *Lexique d'histoire et civilisation romaines*. Paris: Ellipses, 1995, p. 241. A partir das guerras púnicas e por influência grega, a casa romana acrescenta o peristilo ao átrio.

<sup>1156</sup> HINGLEY, Richard. *Globalizing Rome Culture*. Op. cit. p. 90.

<sup>1157</sup> WOOLF, Greg. Urbanism and urbanization in the Roman world. In: *Experiencing Rome*. Op. cit. p. 234.

<sup>1158</sup> HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture*. Op. cit. p. 77; 79. O autor cita o plano ortogonal das cidades típico das cidades romanas.

<sup>1159</sup> WOOLF, Greg. Urbanism and urbanization in the Roman World. In: *Experiencing Rome*. Op. cit. p. 234.



celtas completos, ostentam nomes derivados de César e Augusto, acrescidos de um vocábulo celta, como uma demonstração de respeito e submissão ao conquistador da Gália e seu herdeiro. A monumentalização das novas cidades também atingiu os santuários celtas, muitos deles substituídos pelos *fana*, santuários romanos que seguiam o antigo traçado quadrangular celta, mas com uma “torre” central, a *cella*. (Ver anexos, figura 13, p. 304: Reconstituição de um *fanum* “galo-romano”)

No rastro da monumentalização das cidades, está o uso do alfabeto latino. Antes das campanhas de César, somente se escreviam nomes celtas de personagens da elite em moedas, com o uso do alfabeto latino ou grego. No período romano, ocorreu não apenas a generalização da escrita, como também a utilização e generalização da semântica latina e o surgimento de textos longos em locais públicos. No que tange à adoção da identidade romana, a utilização da semântica latina obrigatoriamente trouxe uma nova forma de pensar o mundo. Além disso, os textos latinos nos monumentos apresentavam uma forma de comunicação mais tangível, com que a cultura oral não podia competir. Nesse campo, os druidas foram vítimas do próprio hermetismo e elitismo da manutenção de seu sistema de crenças. O evergetismo demonstrado na ereção de grandes monumentos, representava uma forma de ostentação, ascensão social e revelava a paulatina adoção de nomes romanos em detrimento dos celtas, como demonstra o arco do triunfo construído por Caio Júlio Rufo. Este arco datado de 18 ou 19 d.C., sob o imperador Tibério, revela a gradual romanização dos nomes e famílias celtas.<sup>1160</sup>

A aparência dos celtas também foi afetada pela romanização, pois a elite celta, muito provavelmente, passou a adotar elementos identificadores da exibição pública dos romanos, como o rosto barbeado e o uso da toga. O uso de longos bigodes, segundo Diodoro,<sup>1161</sup> para os aristocratas coarem o vinho, e das calças (*bracae*), eram elementos caracterizadores da aparência bárbara dos celtas e os diferenciavam do cidadão romano. Woolf<sup>1162</sup> destaca que a remoção dos bigodes, o tratamento adequado dos cabelos e o uso da toga devem ter sido alguns dos principais traços das mudanças no corpo dos celtas romanizados. A higiene à moda romana foi outra inovação: a adoção dos banhos. Tácito<sup>1163</sup> afirma que o conforto romano, atraente aos bretões, era, em sua opinião, condição de sua escravidão. A introdução da produção do vinho na Borgonha e na Renânia e da produção de oliva no extremo sul da Gália foram elementos não apenas interferentes na paisagem, mas também nos costumes. O

<sup>1160</sup> WOOLF, Greg. Provincial Perspectives. *Op. cit.* p. 114.

<sup>1161</sup> DIODORO. *Op. cit.* V, 28.

<sup>1162</sup> WOOLF, Greg. The Roman Cultural Revolution in Gaul. In: *Italy and the West. Op. cit.* p. 180.

<sup>1163</sup> TÁCITO. *Agrícola*. 21.

consumo do vinho adquire um aspecto romano, diferente daquele associado aos festins celtas e, cada vez mais, substitui o consumo da cerveja gaulesa (*corma*).

Entendemos que a integração e a negociação da elite druídica na esfera romana, resultante nestas transformações relatadas, deu-se em três âmbitos principais: a religião, o ensino e a administração.

No período de Augusto, no momento inicial da romanização da Gália, muitos druidas já haviam obtido privilégios com a conquista de César. O general e Augusto distribuíram títulos de cidadão romano a várias figuras eminentes da aristocracia gaulesa. Como visto, não devemos ter dúvida de que muitos dos agraciados fossem druidas. O primeiro fato digno de nota, como demonstrado, foi a associação entre Lug e Augusto divinizado e a sacração de Lugdunum o centro simbólico de toda a Gália. Os romanos não planejaram a associação entre a divindade celta e o imperador, mas a elite celta satisfez os interesses de Roma e ao mesmo tempo pôde manter a sua influência sobre o povo. Rives<sup>1164</sup> argumenta, as elites locais provincianas utilizaram a religião para manter o seu *status* e conseguir um lugar na hierarquia local. A adoção do culto imperial não significou simplesmente o desejo de ser romano, mas, uma forma de controle social, como afirma Norma Mendes<sup>1165</sup> acerca da adoção da cultura material romana; mediante a obtenção de uma nova identidade, da qual um dos signos principais é o culto ao imperador sobreposto à antiga divindade celta e, possivelmente, patrono do druidismo.

Considerando César, os *eqüites* tratavam apenas da guerra, por isso acreditamos que a grande força estimuladora da integração da Gália foram os detentores do poder religioso-político-judiciário. Era conveniente para Roma legitimar no posto de grande sacerdote do altar de Roma e Augusto, um personagem oriundo do meio druídico gaulês. Se os druidas tinham um grande poder sobre a plebe gaulesa, como destaca César, então, compor o poder romano provincial com druidas seria mais propício para os interesses romanos. Como vimos, através dos relatos de Ausônio, famílias com a antiga tradição pré-romana em formar druidas estariam sendo alçadas a cargos de sacerdotes nos templos da Gália romana. Como afirma Woolf,<sup>1166</sup> os sacerdotes saíam da classe política. Estes novos sacerdotes, durante o período de Augusto e na primeira metade do século I d.C., deviam ter uma forte tradição druídica, mas, ainda no primeiro século da nossa era, tal tradição declinou e a “carreira sacerdotal” tomou forma fortemente romana. A transformação de muitos santuários celtas nos *fana* romanos

<sup>1164</sup> RIVES, James. Religion in the Roman Empire. In: *Experiencing Rome. Op. cit.* p. 262.

<sup>1165</sup> MENDES, Norma Musco. Romanização e cultura imperial. In: *Phoënix*, Laboratório de História Antiga-UFRJ, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 314.

<sup>1166</sup> WOOLF, Greg. The Roman Cultural Revolution in Gaul. *Op. cit.* p. 179.

demonstra que as antigas tradições não haviam desaparecido totalmente; a reutilização do espaço sagrado dos celtas se mantinha. Além disso, mostravam pouca influência clássica.<sup>1167</sup> Mas, a monumentalização mudou fortemente a paisagem, influenciando a forma de ver o sagrado. Assim, na integração à esfera romana, as elites celtas conseguiram mais estabilidade, estavam livres das antigas rivalidades entre as grandes famílias aristocráticas. A instauração do principado por Augusto trouxe uma nova cultura; a ela as elites provinciais buscaram se integrar. O declínio da tradição celta foi um fator importante para a elite se identificar e se integrar à nova ordem de coisas. O paulatino enfraquecimento da “tradição lateniana” fez a elite buscar uma nova identidade.

É um equívoco acreditar que os druidas assumiram unicamente cargos sacerdotais sob a ordem romana. Uma das áreas nas quais suas habilidades foram utilizadas foi a do ensino. Como relata Ausônio, além de postos em santuários, indivíduos oriundos de famílias com tradição druídica se dedicavam a ensinar retórica ou gramática nas escolas romanas abertas para acolher os filhos da elite. Tácito<sup>1168</sup> também relata, em *Agrícola*, havia estímulos para os filhos da aristocracia bretã frequentarem escolas romanas. O aprendizado obrigatório do latim, o ensino de retórica e outras disciplinas eram elementos fundamentais para que o aristocrata das províncias, agraciado com a cidadania romana, ascendesse também a *humanitas*. As artes liberais passaram a ser uma forma de civilidade para os bárbaros. O ensino, por sua vez, não era prática estranha para os druidas. Como César já havia apontado, eles ensinavam aos filhos da nobreza. Dessa forma, os filhos dos nobres, antes da conquista levados por seus parentes para serem educados nas disciplinas druídicas, agora, passam a ser levados para as escolas romanas a fim de aprender as artes liberais (*artes liberales*). Isso explicaria, em parte, porque Júlio Sacrovir, em 21 d.C., atacou Augustodunum e fez reféns os filhos dos nobres, justamente quando estavam sendo versados na cultura romana. Em cidades como Augustodunum estava o cerne do processo de integração gaulesa. O surgimento das escolas romanas, com professores oriundos do meio druídico, deve ter sido, nas primeiras décadas do Principado, um atrativo a mais para os jovens se interessarem pelo ensino clássico. Para os jovens oriundos de famílias portadoras da cidadania romana, o aprendizado do latim e de disciplinas prezadas pelos romanos completava a sua participação na identidade romana. Esses jovens ciosos de galgar altos postos na vida romana não mais se interessavam pelas tradições de seus ancestrais, herdeiras da Idade do Ferro celta. Para Hingley,<sup>1169</sup> com o

---

<sup>1167</sup> WOOLF, Greg. *Becoming Roman*. *Op. cit.* p. 235-236.

<sup>1168</sup> TÁCITO. *Agrícola*. 21.

<sup>1169</sup> HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture*. *Op. cit.* p. 69.

aprendizado da língua e cultura latinas, os filhos da elite incorporavam novos conceitos de ordem, autoridade e identidade. Jones<sup>1170</sup> relata, a adoção de cultura material de estilo romano teria contribuído para a negociação e legitimação de *status*. Todavia, podemos utilizar a mesma concepção para a adoção da cultura literária romana, na medida em que proporcionaria um acesso mais rápido aos altos postos na hierarquia provincial. Assim, nas escolas romanas, autores como Horácio, Terêncio e Virgílio passam a ser avidamente lidos pela juventude aristocrática gaulesa.<sup>1171</sup> A negociação aqui assume o aspecto de uma acomodação; os aristocratas celtas buscavam assimilar o novo sistema de valores, no qual a regra eram as virtudes romanas.

Não eram, contudo, apenas os cargos de sacerdotes à moda romana em seus vários tipos – flâmines, sacerdotes do gênio ou do *numen* de Augusto, entre outros – ou os de professores nas escolas romanas que estavam abertos à elite gaulesa. A instituição dos decuriões foi o grande veículo canalizador dos anseios da nova elite. O sistema municipal imposto pelos romanos mudou radicalmente a administração da Gália. Os decuriões eram escolhidos entre os cidadãos, através da proposição dos duúmviros, e instalados principalmente nas cidades do oeste romano. Ciro Cardoso e Sônia Rebel destacam,

A outra manifestação do fenômeno estamental no Alto Império foi a institucionalização explícita e a clara definição jurídica da ordem senatorial e da ordem eqüestre (...) feitas em torno de uma ética baseada na sua expectativa de sua participação complementar nas altas funções militares e civis do Império. A ordem senatorial, cujo *status* social era superior, tinha membros muito menos numerosos do que a ordem eqüestre. Paralelamente, segundo princípios similares, definiu-se também, num nível local, uma elite de *status* muito inferior aos dos senadores e eqüestres, a dos decuriões ou membros dos conselhos e magistraturas nas cidades, à qual é aplicável também a noção de ordem (ou estamento).<sup>1172</sup>

As colônias romanas<sup>1173</sup> eram administradas pelos duúmviros (*duumviri*) enquanto as colônias latinas pelos quatrónvros (*quattuoviri*), para o caso da Gália Narbonense. Nas Três Gálias (Aquitânia, Lugdunense e Bélgica) encontram-se em geral os duúmviros. Em todas as regiões estão presentes os decuriões.

Enfim, em todas as regiões (da Gália) são atestados os decuriões (...) nas colônias, (...), nos municípios (...), nas *civitates* (...), que constituíam um conselho local (o *ordo*, como é

<sup>1170</sup> JONES, Sian. *The Archaeology of Ethnicity*. *Op. cit.* p. 134-135.

<sup>1171</sup> WOOLF, Greg. Provincial Perspectives. *Op. cit.* p. 124. WOOLF, Greg. Inventing empire in ancient Rome. In: *Empires. Perspectives from Archaeology and History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001, p. 314-315.

<sup>1172</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion e REBEL, Sônia. *Op. cit.* p. 88. Ver ALFOLDY, Géza. *The Social History of Rome*. Baltimore: Johns Hopkins, [1975], 1988, p. 146-147. O autor traça um esquema onde posiciona os decuriões na sociedade romana no Principado.

<sup>1173</sup> AUGUSTO. *Feitos do divino augusto*. V, 28. Augusto afirma que fundou colônias para soldados na Gália Narbonense.

mencionado (...). Sem dúvida, então, um tipo de “cargo municipal” tinha definido as grandes linhas das novas instituições romanizadas e latinizadas através do direito latino como através da elevação honorária a um estatuto urbano. Mas com as adaptações locais e as divergências de detalhes, perceptíveis, por exemplo, na organização dos cultos públicos.<sup>1174</sup>

Os membros da ordem dos decuriões eram cooptados para a ordem através da proposta dos duúmviros. O seu recrutamento se dava principalmente entre os antigos magistrados. Os novos decuriões deveriam ter mais de 24 anos. A ordem dos decuriões (*ordo*) reunia-se por convocação dos duúmviros ou decuriões de alta hierarquia, na cúria ou em um templo. Na verdade, formava uma espécie de senado local. Os decuriões eram recrutados principalmente entre os antigos magistrados e filhos de decuriões. Escravos libertos também podiam aceder ao cargo.

Uma das principais fontes acerca dos decuriões é o *Digesto*.<sup>1175</sup> Entre as principais atribuições do conselho de decuriões estavam, segundo Jacques François:<sup>1176</sup> 1) dirigir a vida religiosa oficial da cidade, mediante a fixação dos calendários das festas e a votação dos encargos dos cultos; 2) muitas vezes, designação dos sacerdotes; 3) forte controle das finanças. Fiscalização das despesas; 4) empreendimento de trabalhos públicos, salários e indenizações. 5) A ordem estabelecia as estátuas públicas e posições honoríficas como médicos e professores oficiais; 6) designava os magistrados e titulares importantes dos cargos oficiais; e 7) podia se transformar em tribunal para aplicar a justiça e julgar a validade das emendas impostas pelos magistrados.

Jean-Luc Lamboley<sup>1177</sup> equipara os decuriões a senadores e ressalta a sua prerrogativa de escolha de sacerdotes, sejam flâmines ou do culto imperial. Esses notáveis podiam aceder à ordem eqüestre. O decurionato permitia a ascensão à cidadania romana.

O druidismo foi proibido aos cidadãos romanos, não apenas porque os nobres celtas queriam galgar os postos públicos romanos, mas, porque não havia lugar para as crenças formuladas pelos druidas na nova ordem dos *municipia* romanos. Os cidadãos romanos, em particular aqueles que visavam a cargos públicos como o de decuriões, deveriam se notabilizar pelo “nascimento respeitável, riqueza e mérito moral”.<sup>1178</sup> Para tanto, deveriam ostentar todas as virtudes de um cidadão romano, valorizadas por Augusto, em sua suposta

<sup>1174</sup> RAPEPSAET-CHARLIER, Marie-Therese. Les Gaules et les Germanies. In: LEPELLEY, Claude. (org.). *Rome et l'integration de l'Empire. 44 av. J.-C.-260 ap. J.C.* Paris: Puf, 1998, p. 177.

<sup>1175</sup> JUSTINIANO. *Digesto*. L, 1-17. Trata-se de particularmente do conjunto de leis compiladas por ordem do imperador Justiniano. Ulpiano é um dos autores mais freqüentes neste texto.

<sup>1176</sup> JACQUES, François et SCHEID, John. *Rome et l'interation de l'Empire. 44 av. J.-C.-260 apr. J.-C.* Paris: Puf, 2005, 258-259.

<sup>1177</sup> LAMBOLEY, Jean-Luc. *Op. cit.* p. 104; 257.

<sup>1178</sup> GARDNER, Peter and SALLER, Richard. *Op. cit.* p. 114.

tentativa de restabelecer a *res publica*. À parcela da elite gaulesa conquistadora da cidadania romana abria-se uma ampla possibilidade de carreira na administração provincial. Nas primeiras décadas do principado, muitos druidas ingressaram na carreira de decuriões com o forte intuito de manter os seus privilégios; os decuriões constituíam uma elite pequena e rica, ostentatória na forma distinta de vestir.<sup>1179</sup> Vale ressaltar que as funções dos decuriões não eram, *grosso modo*, estranhas àquelas dos druidas; à diferença, obviamente, das culturas a que se relacionavam. Os decuriões tinham atribuições estendidas a questões de cunho religioso-político-judiciário. O acesso dos druidas a essa ordem se deu a partir da adaptação daqueles principalmente à vida pública romana. Nas palavras de Woolf, “Os cultos criados e sancionados pelos decuriões eram uma mistura do tradicional com os deuses romanos (...) os decuriões das *coloniae* e *municipia* criaram uma nova religião para a Gália”.<sup>1180</sup> Se considerarmos as informações de César, a formação de um druida levava até vinte anos. A carreira de decurião trazia certas “vantagens” em relação a essa formação; dispensava um tempo tão longo de preparação. O decurionato dispensava também a vocação para uma atividade que exigia a memorização de um enorme volume de informações, como era o caso do ensinamento druídico. A instituição do decurionato trouxe outra novidade, pois os altos sacerdotes passaram a ser eleitos, enquanto, no período pré-romano, eram os sacerdotes que elegiam o “magistrado celta”, o *vergobreto*.

O “tornar-se romano” para a elite implicava que vários elementos contribuíssem para permitir uma negociação da identidade celta. Segundo Norma Musco Mendes,

Tornar-se cidadão romano era um aprendizado, demarcado por expectativas de comportamentos singulares. Foi através da cidadania que os romanos construíram a sua identificação étnica como um processo de comunicação cultural de um status jurídico e legal que careceu de um centro étnico comum. (...) <sup>1181</sup>.

A fixação do calendário e das festas definidas pelos decuriões trouxe uma nova mentalidade, diversa da mentalidade celta. A busca dos druidas em seguir o decurionato vale para as primeiras décadas do Alto Império. No período de Augusto e Tibério, druidas com cidadania romana, ou que a almejavam, buscavam as carreiras administrativas oferecidas por Roma. Os filhos de decuriões podiam postular ao cargo de seus pais, assim, o grupo dominante se perpetuava no poder.<sup>1182</sup> Dessa forma, não era vantajoso para a elite enviar os seus filhos às “escolas de formação de druidas”. Assim, no início do principado, druidas com

<sup>1179</sup> HOPE, Valerie. Elite and identity in the Roman world. In: *Experiencing Rome. Op. cit.* p. 137.

<sup>1180</sup> WOOLF, Greg. *Becoming Roman. Op. cit.* p. 226; 227-228.

<sup>1181</sup> MENDES, Norma M. O sistema político no principado. In: *Repensando o Império Romano. Op. cit.* p. 42.

<sup>1182</sup> JUSTINIANO. *Digesto*. L, 2, 2.

a cidadania romana ou ciosos de obtê-la buscaram os altos cargos romanos: sacerdotes, professores ou, certamente os mais cobiçados, decuriões. Com o tempo não havia mais druidas, havia famílias com membros no decurionato. Além disso, as antigas disputas dos clãs pelo controle das *civitates* celtas através do monopólio do comércio do vinho agora se concentrava no acesso aos altos cargos do sistema municipal. A ordem romana logrou inclusive canalizar com sucesso a animosidade entre os nobres celtas.

A questão muito difundida de os druidas permanecerem na resistência a Roma deve ser revista. Trata-se de uma generalização e uma idealização que busca ver os druidas como um grupo “fiel” às antigas tradições celtas, incapaz de “negociar” a sua identidade com o invasor romano. A narrativa de Suetônio e principalmente a de Tácito, como visto, levam a essa crença. Entretanto, ao final da Guerra das Gálias os membros mais notáveis dos clãs, bem como seus descendentes, que não foram agraciados com a cidadania romana, talvez por se oporem à conquista, ficaram, a princípio, alijados dos altos cargos oferecidos a partir do principado de Augusto. Uma vez que o imperador proscreeu os druidas, aqueles opositores de Roma mantiveram este título abertamente. Dois exemplos emblemáticos, já descritos, provêm de Plínio, o relato em que um cavaleiro vocôncio foi condenado à morte por Cláudio, e de Tácito, por sua vez, que revela os druidas praguejando contra Roma, desejando sua derrocada. Os druidas contrapostos a Roma continuaram ostentando seu título. Os relatos tardios sobre “druidesas” e acerca dos parentes de Ausônio oriundos da tradição druídica, orgulhosamente descritos pelo autor, demonstram que a lembrança dos druidas mantinha-se viva, mas a prática já devia estar muito degradada e o termo druida, neste tempo, deve ser visto com reservas.

As novas carreiras ocupadas pelos druidas no início do Principado, contudo, tiveram como conseqüência, a “diluição” das atribuições druídicas sob forma romana em cargos ligados ao sacerdócio, ao ensino e à administração. Roma aproveitou os talentos do grupo dominante da Gália pré-romana para os seus interesses, bem como os druidas não se furtaram a oferecer os seus préstimos. Vale ressaltar, a idéia de que a maioria dos druidas teriam se engajado nas carreiras romanas vale para as primeiras décadas do Principado; possivelmente no segundo século d.C., a antiga “instituição” devia estar totalmente suprimida ou reduzida à denominação geral de “magia”.

A nova identidade colocada pela dominação romana exigia observância das virtudes (*uirtutes*) romanas. Contudo, os sacrificios humanos estavam em desacordo com as virtudes.

Dentre estas, a *pietas* era a mais característica e segundo Galinsky,<sup>1183</sup> a quintessência das virtudes romanas. Dessa forma, o ofício dos druidas estava totalmente desprovido da *pietas*. Os sacrifícios humanos foram proibidos aos cidadãos romanos por meio de um *senatus consultum*<sup>1184</sup> em 94 a.C. Em 81 a.C., a *Lex Cornelia de sicaris et veneficiis* também condenava sacrifícios humanos e envenenamentos. Estas leis devem ter atingido a prática druídica na então conquistada Gália Narbonense. Logo, era inaceitável cidadãos romanos sacrificarem vidas e a deuses não romanos. Essa incongruência com as virtudes romanas já havia sido apontada por Cícero, em *Defesa de M. Fonteio*. Se os cidadãos romanos deviam exercer a sua cidadania, entre outras coisas, através dos cultos públicos, estes somente poderiam ser executados à moda romana. Segundo Brunaux,

A princípio, na religião romana, a *pietas*, é antes de tudo este cumprimento escrupuloso dos ritos prescritos pelo estado. É por isso que os deuses romanos não tinham o mesmo papel, aos olhos dos homens que os deuses gauleses. Estes últimos garantiam a ordem geral do universo no qual os homens não são mais que matéria de transmitir de idas em vidas em ciclos, eles mesmos inseridos nos ciclos dos movimentos cósmicos. Eles não tinham por missão proporcionar que a vida dos homens fosse agradável a vida terrestre, pois esta não é mais que uma passagem, um tempo e um espaço, dentro dos ciclos que regiam os céus e as matérias que o animavam, astros e tudo que ocupava a superfície, homens, animais, vegetais. Os deuses romanos, ao contrário, garantiam a ordem da terra através das instituições humanas. Ao honrá-los, segundo os ritos, o cidadão faz conhecer aos outros o seu lugar na sociedade e prepara o seu futuro.<sup>1185</sup>

A preocupação da religião celta com o ritmo dos tempos, com o ciclo de vidas, em dar uma vida por outra, seria, segundo César, a melhor forma de agradar aos deuses. Quando o ciclo das almas cessasse, o “céu cairia sobre nossas cabeças”, seria o fim dos tempos. Essa crença não encontrava espaço no seio de uma religião pragmática, voltada para o estado como era a religião romana, em particular, no início do Império. A responsabilidade do cidadão, a *pietas*, deveria orientar as ações, sempre para garantir o sucesso do Estado, Roma. O bárbaro estava desprovido das virtudes romanas e da *pietas* em particular. Assim, Roma não queria druidas em sacrifícios. O culto público romano, uma forma privilegiada de exibição da identidade romana, não permitia os sacrifícios humanos. Os altos sacerdotes do Alto Império também patrocinavam espetáculos e lutas de gladiadores nos grandes anfiteatros construídos por toda a Gália. Os textos epigráficos atestam a relação entre os sacerdotes e os *munerarii*, ou seja, os administradores de espetáculos de gladiadores. Van Andringa explica,

<sup>1183</sup> GALINSKY, Karl. *Augustan Culture*. *Op. cit.* p. 86. A *pietas* tratava-se de um ideal de responsabilidade social que incluía obrigações com a família, o país e os deuses.

<sup>1184</sup> PLÍNIO. *Op. cit.* XXX, 3. Durante o consulado de Cornélio Lentulo e B. Licínio Crasso foram interditados os sacrifícios humanos associados com a prática da magia.

<sup>1185</sup> BRUNAU, Jean-Louis. *Les Druides*. *Op. cit.* p. 339-340.



A função documentada do sacerdote municipal, mais do que o seu papel nas cerimônias se endereça ao seu status e a sua riqueza. Uma vez que o flâmine e o *sacerdos* são também evergetas. (...) Com efeito, há pouca dúvida que nas Gálias, as riquezas dispensadas concerniam em parte para manter as cerimônias do culto imperial e o seu complemento indispensável, os combates na arena. A este título, uma série de inscrições das Três Gálias mostra uma associação entre a função sacerdotal e aquela dos *muneratus*, mantenedores de um espetáculo de gladiadores (...).

Uma vez regulada a questão do estabelecimento de calendários, os duumviros deviam disponibilizar os dinheiro necessário aos sacrifícios para a colônia. Os mesmos duumviros eram convidados, em acordo com os decuriões, respeitadas as suas atribuições e em parte com fundos próprios, a organizar espetáculos ou jogos cênicos em honra à trindade capitolina e aos deuses e deusas, estes últimos designavam as divindades instituídas pela cidade.<sup>1186</sup>

A elite celta precisou se adaptar e gerenciar o culto público romano. Este era um dos mais importantes signos de identidade romana e provavelmente o campo privilegiado onde aconteceu a negociação da identidade celta. O culto público celta, caracterizado em certos momentos pela presença de sacrifícios humanos presididos pelos druidas, foi totalmente banido ou modificado, acreditamos que tais práticas foram canalizadas em grande parte para os espetáculos nas arenas de gladiadores. Estes, pelo menos ideologicamente, devem ter substituído os sacrifícios humanos do período lateniano.

A negociação da identidade celta se deu principalmente no campo do poder. A antiga classe dirigente celta buscou integrar-se à ordem romana na identificação com o “ser romano” e ao mesmo tempo ocupando a administração provincial.

### **7.6. Negociação na religião e na arte religiosa “galo-romana”**

O debate acerca das mudanças em torno da arte no período romano comete dois equívocos. Primeiro em não considerar as conseqüências do desaparecimento dos druidas. Segundo, para alguns casos, em insistir na idéia de que os celtas não representavam as suas divindades, ou, em outras palavras, possuíam uma arte anicônica. Em relação ao primeiro, devemos reconhecer, com o desaparecimento das crenças postuladas pelos druidas, um vácuo, depois preenchido em grande parte pelas concepções dos romanos, em sua visão de mundo. O desaparecimento dos druidas não é somente o fim de um grupo, mas de um conjunto de crenças e uma forma de conceber o mundo. A diminuição da resistência em relação à forma de representação naturalista típica da arte chamada de “galo-romana” pode ser associada ao declínio do poder do grupo dominante. Enquanto este grupo predominou sobre a sociedade deve ter coibido qualquer tentativa de imitação naturalista da arte mediterrânea. Entretanto, com o enfraquecimento da ascendência dos druidas sobre a sociedade céltica e o conseqüente

<sup>1186</sup> VAN ANDRINGA, William. *La religion en Gaule romaine. Op. cit.* p. 222-223; 225.

relaxamento dos preceitos em relação à forma de representação do mundo, em particular da forma humana, os celtas acabaram por aderir ao padrão clássico. Vale ressaltar, a estatuária celta nunca atingiu o ideal clássico daquela encontrada na Grécia ou em Roma. Concordamos com Miranda Green,<sup>1187</sup> sobre a inexistência de um estilo figurativo antes do período romano, particularmente, para além da Gália mediterrânea. Tratava-se de uma arte não naturalista, segundo Lloyd e Jonnifer Laing, “Em essência é uma arte (céltica) na qual o naturalismo no sentido clássico está largamente ausente, e no qual o desenho predomina”.<sup>1188</sup> São bem conhecidas as representações de divindades do final de Hallstatt e início de La Tène. Estas eram menos naturalistas que as do grupo anterior. Em relações às fontes, uma passagem de Diodoro Sículo sobre o saque ao Oráculo de Delfos em 279 a.C. costuma ser mal interpretada.

(Quando da tomada do santuário de Delfos) Breno, o rei dos gálatas, quando entra no templo não encontra oferenda de ouro ou prata, mas vislumbra as estátuas de madeira e de pedra; põe-se, então, a rir do fato dos deuses serem expostos com uma forma humana, seja de madeira ou de pedra.<sup>1189</sup>

Dizemos isso porque autores clássicos como César e Lucano<sup>1190</sup> relatam a existência de ídolos com o vocábulo *simulacrum*. O procônsul utiliza o vocábulo latino *simulacrum*,<sup>1191</sup> ao invés dos vocábulos latinos *imago*, para designar imagem, e *statuas*, para designar estátuas. O vocábulo *simulacrum*<sup>1192</sup> possui em suas conotações semânticas a idéia de uma imitação imperfeita, mal feita, canhestra. Assim, podemos entender César suficientemente preciso em sua observação. Para ele, as estátuas dos celtas para representar os seus deuses eram imitações imperfeitas em relação àquelas que ele estava habituado a ver em Roma e no Mundo Mediterrâneo; eram representações toscas em relação aos ídolos representados de forma naturalista. É importante ressaltar, as imagens confeccionadas por romanos e gregos tendiam a uma forma naturalista; tentavam reproduzir o mundo tal como ele se apresenta. Veremos mais adiante que os achados arqueológicos “justificam” o motivo de César ter se utilizado da expressão simulacros. (Ver anexos, figura 14, p. 305: Estátua de La Tène média

<sup>1187</sup> GREEN, Miranda. *The gods of the Celts*. Gloucestershire: Sutton Publishing, 2004, p. 13.

<sup>1188</sup> LAING e LAING. *Op. cit.* p. 8.

<sup>1189</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* XXII, 9.

<sup>1190</sup> CÉSAR. *A guerra das Gálias*. LUCANO. *Farsália*. III, 399-452.

<sup>1191</sup> Ver SCHMITT, Jean-Claude. La culture de l’imago. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Paris: École de Hautes Études em Sciences Sociales, 1996, p. 17, também utiliza o termo para as estátuas-relicário medievais utilizadas entre os séculos X e XIII.

<sup>1192</sup> FARIA, Ernesto. *Dicionário Português – Latino*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003, p. 923, registra *simulacrum* como Imagem, representação; imitação; espectro, fantasma. Estes últimos sentidos denotam a idéia de uma representação imperfeita.

encontrada nas proximidades de Bordeaux e figura 15, p. 306: Estátuas de La Tène final encontradas na Bretanha e na região dos Cevenas).

Jean-Pierre Vernant,<sup>1193</sup> em sua análise da representação no mundo grego arcaico, analisa os *xoanon*, os ídolos grosseiros de madeira, em forma de pilar e de confecção primitiva. Para Vernant, o pedaço de madeira em forma de ídolo possui um valor simbólico dado pelo material com o qual é confeccionado o ídolo. Tal material pode ser uma espécie ou um exemplar de árvore. A função da estátua no contexto grego é assim delineada por Vernant,

(Em relação à imagem, esta deve) (...) agir sobre os olhos do espectador, traduzir de forma visível a presença invisível do deus e comunicar um ensinamento sobre a divindade. A estátua é “representação” em um sentido de fato novo. Libertada do ritual e colocada sob o olhar impessoal da cidade, o símbolo divino se transforma em “imagem” do deus.<sup>1194</sup>

Mais adiante, Vernant faz considerações sobre a passagem da representação divina sob a forma dos *xoanon* para o contorno naturalista da época clássica. Na época clássica o corpo humano seria um reflexo do divino. Contudo, não é o corpo humano numa fase qualquer, mas durante a juventude. Assim: “(...) na flor da juventude, como uma imagem ou como um reflexo do divino”.<sup>1195</sup> Todavia, não devemos supor que os celtas seriam radicalmente contra este tipo de representação da figura humana. Muitos estudiosos interpretam dessa forma a postura de Breno em relação às estátuas gregas presentes no oráculo de Delfos. As estátuas de perfil mais próximo dos modelos clássicos já eram conhecidas pelos celtas, particularmente as hallstattianas e as do sul da Gália; nessa região, a fundação de Massília influenciou as representações de divindades a partir do século VI a.C.<sup>1196</sup>

Durante o período romano, na arte religiosa chamada galo-romana, era comum as divindades celtas serem representadas com atributos claramente pertencentes à iconografia mediterrânea. Porém, Jane Webster<sup>1197</sup> discorda deste fenômeno meramente imitatório da arte romana. Para a autora, trata-se de sincretismo entre duas divindades; contudo, deve ser reconhecido um limite para este sincretismo. Devido a isso, propõe a utilização do termo “creolização” para o estudo da iconografia<sup>1198</sup> celto-romana. Para a autora, o sincretismo

<sup>1193</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mythe et politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 363-364.

<sup>1194</sup> *Ibidem*. p. 371.

<sup>1195</sup> *Ibidem*. p. 372.

<sup>1196</sup> Ver GRAN-AYMERICH, Jean. Les sources méditerranéennes de l’art celtique, VI-V siècles a. J.C. In: FRÈRE, Dominique (org.). *De la Méditerranée vers L’Atlantique*. Rennes: PUR, 2006, p. 40-42.

<sup>1197</sup> WEBSTER, Jane. Art as Resistance and Negotiation. In: \_\_\_\_\_. e SCOTT, Sarah (org.). *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 34; 37; 40-41.

<sup>1198</sup> Ver GREEN, Miranda Aldhouse. *An Archaeology of Images. Iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*. London: Routledge, 2004, p.215-238. A autora faz um debate sobre a abordagem pós-colonial acerca da iconografia do período romano.

implicaria um processo de negociação intercultural, haveria uma “adaptação resistente” ou uma “acomodação resistente”. Este conceito seria apropriado para a abordagem das chamadas “línguas crioulas”, uma tentativa de entender as negociações que formam as sociedades coloniais. A autora aponta três características,<sup>1199</sup> 1) para abordar a cultura provincial romana deve-se pensar sobre o processo de negociação no mundo romano; 2) em um contexto colonial este processo assume uma expressão material, como, por exemplo, nas artes visuais. Nesse contexto a “arte” inclui a experiência colonial; 3) em contextos de relações de poder assimétricas (colonizador e colonizado), ligações com o passado (pré-colonial) são mantidas como oposição aos ideais de adesão da elite à cultura dominante. Nesse sentido, a creolização seria um processo de adaptação resistente.

Webster pretende que a negociação pode implicar resistência ou adaptação aos estilos artísticos romanos.

Trabalharemos com dois exemplos da arte iconográfica celto-romana. A identificação das divindades do período romano sempre foi delicada: a quantidade de nomes de divindades é grande e variada.

A primeira é uma imagem datada do período de Tibério. Três divindades são representadas. A divindade com galhadas de cervo é reconhecida como Cernunos, representada como um gigante, ostentando um torque no pescoço. Acima da cabeça da divindade vê-se um rato. Esta divindade está ladeada por duas divindades romanas passíveis de ser reconhecidas sem equívoco. À direita de Cernunos está Apolo com uma lira, enquanto à esquerda está Mercúrio com o típico chapéu com asas, o *petasos*, e uma bolsa. Cernunos está na posição da flor-de-lótus,<sup>1200</sup> típica entre os celtas, sobre uma espécie de assento. O deus segura um saco cheio de moedas que ele derrama e que parecem “alimentar” dois animais, um touro e um cervo. Estes animais são os mesmos figurados no Caldeirão de Gundestrup,<sup>1201</sup> e posicionados à direita<sup>1202</sup> de Cernunos, a indicar uma posição sagrada da divindade em relação a estes animais. Esta imagem pode representar o que Jane Webster<sup>1203</sup> entende como uma “religião crioula” e a representação de suas divindades implicaria algum limite para o sincretismo. Dessa forma, haveria uma adaptação mais que uma mera adoção. As imagens de Cernunos costumam ser “resistentes a misturas”. O fato de divindades como

<sup>1199</sup> *Ibidem*. 41-42.

<sup>1200</sup> DALLAPICCOLA, Anna L. *Dictionary of Hindu Lore and Legend*. *Op. cit.* p. 149. Na Índia hindu, trata-se da postura da flor-de-lótus (*padmasana*), posição de meditação utilizada na yoga, por isso também chamada postura yoga (*yogasana*).

<sup>1201</sup> MEGAW, Ruth e MEGAW, Vincent. *Celtic Art. From the Beginnings to the Book the Kells*. London: Thames and Hudson, 2001, p. 174-177. A temática é bem celta, mas o estilo é atribuído aos trácios ou dácios.

<sup>1202</sup> ATENEU. *Op. cit.* IV, 152. O movimento para a direita significa adoração dos deuses.

<sup>1203</sup> WEBSTER, Jane. *Art as Resistance and Negotiation*. *Op. cit.* p. 37.

esta estarem geralmente representados na forma “celta”, implicaria seu mal encaixe na *Interpretatio romana*. Dessa forma, resistente ao sincretismo. Assim, Cernunos aparece com os seus atributos celtas clássicos. Contudo, na imagem analisada o deus está em destaque, cercado por duas divindades romanas claramente identificadas. As divindades romanas Mercúrio e Apolo são justamente citadas como as mais cultuadas pelos celtas na Gália. Assim, inferimos que este conjunto de imagens, cronologicamente precoce, por pertencer ao período de Tibério, tentaria “unir” os panteões introduzindo Mercúrio e Apolo como divindades “recém chegadas”, em substituição a divindades celtas aderentes à *Interpretatio Romana*. O conjunto poderia estar tentando substituir uma tríade celta pré-romana. Vale ressaltar, a representação de tríades ocorre na iconografia do período romano. (Ver anexos, figura 16, p. 307: Cernunos ladeado de Apolo e Mercúrio)

Outra divindade valiosa à análise é Sucellos, classificada por Jane Webster<sup>1204</sup> como pertencente ao grupo de divindades “não-clássicas”. Esta divindade é, talvez, a que manteve a mais uniforme representação na Gália romana. Trata-se de um homem vestido à moda celta, ostentando um martelo, às vezes de longo cabo, numa mão e um pote ou caldeirão na outra. Neste caso, podemos evocar a mitologia irlandesa para perceber em tal divindade os mesmos atributos da divindade conhecida na Irlanda como Dagda – este tem como atributos uma maçã e um caldeirão. Neste caso, a representação de Sucellos manteve-se “intocada” pela romanização; a mesma representação manteve-se uniforme durante o período romano, mesmo em regiões inquestionavelmente sob influência romana acentuada, como a Gália Narbonense. Nas representações em que está acompanhado de sua consorte Nantosuelta,<sup>1205</sup> por vezes ela porta uma cornucópia, mas Sucellos mantém o caldeirão e o martelo.

Algumas divindades masculinas como Mercúrio são representadas ostentando a cornucópia. O caldeirão celta e a cornucópia clássica possuíam aproximadamente o mesmo significado. Mercúrio<sup>1206</sup> é uma divindade mista, não manteve uniformidade em sua representação. Por vezes, seus atributos, o bode e o galo, aparecem associados a uma divindade com três rostos, certamente de origem celta. Algumas divindades celtas acabaram fundidas a divindades romanas, é o caso de Lug e Mercúrio, num fenômeno que podemos chamar de “sincretismo”. Se o deus Lug possuía uma imensa gama de atributos, seria mais “fácil” identificá-lo com uma divindade romana conveniente para as elites locais. O Mercúrio “galo-romano” seria uma forma de “acomodação-resistente”, logo, uma creolização, uma

<sup>1204</sup> *Ibidem*. p. 47.

<sup>1205</sup> NERZIC, Chantal. *La sculpture en Gaule romaine*. Paris: Errance, p. 61.

<sup>1206</sup> Ver GREEN, Miranda. *Symbol & Image in Celtic Religious Art*. *Op. cit.* p. 54-59; 171-179.

fusão dessa divindade com uma divindade celta. Todavia, a utilização do termo creolização não precisa suplantar a idéia de romanização das divindades celtas durante o período romano.

Devemos ter em conta o sincretismo ou a negociação entre os panteões celta e romano por um fenômeno fortemente ligado aos cultos públicos. A elite celta integrada à dominação romana através, principalmente, da atuação dos decuriões e dos sacerdotes do culto imperial, precisava exercer a sua cidadania numa esfera pública. A ordem dos decuriões estabelecia as estátuas públicas e tinha forte influência sobre o culto, já que coordenava as festas, portanto, não devemos descartar a hipótese de caber a eles o papel de facilitar a entrada das novas divindades no cotidiano dos celtas, agora sob a jurisdição romana. Sabe-se do caso dos arvernos que encomendaram ao escultor Zenodoro uma estátua de Mercúrio no alto do seu monte sagrado, o Puy-de-Dome.<sup>1207</sup> A respeito desse evento Woolf afirma, citando Scheid,

(...) Eles (os arvernos) encomendaram uma estátua cultural com iconografia clássica, como quis o senado arverno para o seu principal deus. O sincretismo envolvido nesses cultos públicos, os rituais idealizados, os títulos de sacerdotes, a iconografia das imagens de culto e as fórmulas das dedicações inscritas, tudo sugere algum forte conhecimento nos costumes religiosos romanos.<sup>1208</sup>

Para o autor, as elites locais, sejam sacerdotes, magistrados ou decuriões, podiam assegurar o seu prestígio social e político da mesma forma que em Roma. Contudo, os cultos ditos privados estavam em grande parte fora da esfera de controle dos decuriões. Acreditamos, na esfera do culto privado, que a romanização encontrou os seus limites.

---

<sup>1207</sup> PLÍNIO, O ANTIGO. *Op. cit.* XXXIV, 45.

<sup>1208</sup> WOOLF, Greg. Seeing Apollo in Roman Gaul and German. In: *Roman Imperialism and Provincial Art. Op. cit.* p. 144.

## CONCLUSÃO

Nossa pesquisa buscou empreender uma releitura das fontes clássicas e articulá-las com as fontes arqueológicas e literárias. Nossa conclusão baseia-se nas hipóteses formuladas sobre o tema, mediante as quais visamos delinear o papel dos druidas na Gália pré-romana e sua participação na integração da Gália à esfera romana.

Em todo o percurso de nosso trabalho, buscamos afastar-nos da concepção recorrente que classifica os druidas como um grupo religioso exercendo cultos naturalistas, desprovido de participação nos eventos da sociedade celta – uma idéia que cumpre rejeitar.

Na Gália pré-romana, durante os séculos II e I a.C., os druidas exerceram ativamente prerrogativas de ordem político-judiciária-religiosa. As fontes confirmam tal fato e a pesquisa arqueológica mais recente contribui para a asseveração. Muito do saber a que se dedicavam desapareceu, principalmente devido à dependência da transmissão oral da tradição, mas também devido à repressão de Roma. Tratava-se de um patrimônio (genealogias divinas e hierárquicas, cosmologia, preceitos morais etc.) em grande parte perdido e ainda carente de investigação mais profunda, apesar da escassez de informações sobre o sistema de crenças.

Os druidas provavelmente cultivavam uma “filosofia moral”, em parte disseminada entre o povo comum com o intuito de manter a obediência para com os nobres, incluindo os próprios druidas. O controle sobre a elaboração das leis e das normas permitia a modificação de determinadas instituições, se não quanto à sua estrutura, pelo menos quanto a certos elementos. Nesse contexto, para alguns povos, temos o caso da substituição do rei vitalício pelo *vergobreto*, eleito anualmente. Tais mudanças não quebravam necessariamente a tradição celta e não representavam adoção de modelos estrangeiros.

Os druidas devem ter elaborado um sistema de regras ligadas ao culto; praticado em santuários situados nos *oppida* ou na paisagem, em florestas utilizadas em momentos determinados. É possível que estivessem à frente de um elaborado corpo sacerdotal presidente aos sacrifícios e nos festins.

### **Formação de Estado – a civilização dos *oppida***

Buscamos sustentar a ocorrência, de fato, da formação estatal no centro-leste da Gália pré-romana. Os éduos destacam-se como o exemplo mais completo deste fenômeno, o primeiro Estado celta do mundo antigo e, possivelmente, o primeiro a surgir na Europa temperada. As informações fornecidas demonstram, este povo alcançou todas as condições que permitem o surgimento do Estado. Os *oppida* foram elementos determinantes nessa

evolução para a formação de Estado; a construção dessas cidadelas amuralhadas trouxe uma nova dinâmica para uma parte do mundo celta. A construção dos *oppida* demandava uma grande quantidade de mão-de-obra,<sup>1209</sup> manutenção e defesa das estruturas muradas, em alguns casos estendidas por mais de cinco quilômetros. A construção das muralhas também movimentava uma “indústria metalúrgica”, confecção de pregos, ferramentas<sup>1210</sup> e outros utensílios. Assim, os *oppida* constituíram o principal fator físico agregador da centralização de alguns povos celtas.

Os druidas constituíram a força agregadora fundamental para canalizar a população, habitualmente dispersa em um meio rural, em prol dos “centros urbanos”. Os *oppida*, em particular aqueles que exerciam a função de “capital”, tornaram-se centros político-religiosos a partir dos quais a elite político-religiosa exercia a sua autoridade. A estatização dos éduos, bem como de outros povos do centro-leste da Céltica, não pode ser integralmente avaliada sem levarmos em conta o papel crucial dos druidas.

Para mobilizar tamanha força de trabalho com a intenção de erguer o complexo de muralhas caracterizador dos *oppida* era necessária uma ideologia legitimadora da construção arquitetônica, bem como da elite residente nas cidadelas. Além de funções claramente defensivas, os *oppida* tinham funções de cunho ostentatório, endossavam a posição social da elite. Os *oppida* que não ficavam no cume de montanhas eram construídos sob a proteção de ambientes aquáticos, como rios e pântanos. Num ambiente de clima temperado, a névoa envolvendo essas construções em determinadas épocas do ano devia emprestar-lhes uma atmosfera sagrada e fortemente associada ao Outro Mundo celta.<sup>1211</sup> Na verdade, a imponência e a monumentalidade dos *oppida* outorgava autoridade aos clãs dominantes.

### **Papel político-jurídico dos druidas e sua ingerência no comércio com Roma**

A maioria das obras dedicadas aos druidas não considera suas prerrogativas políticas. Se o poder político deste grupo não é considerado, continuamos a repetir uma antiga leitura idealizada. Os druidas estavam onipresentes nos relatos de César, apesar de não serem nomeados “druidas”. César lhes atribuiu prerrogativas religiosas e político-judiciárias, por isso a presença desta elite não deve ser ignorada nas análises dos textos. Certamente, o

<sup>1209</sup> BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Les Celtes. Op. cit.* p. 239-240. Estima-se que a construção do *muris gallicus*, que às vezes se estendia por 7 quilômetros podia mobilizar 2000 homens durante 250 dias.

<sup>1210</sup> LACROIX, Jacques. *Le noms d'origine gauloise. La Gaule des activités économiques*. Paris: Errance, 2005, p. 112. Estima-se que as muralhas de Bibracte tenham consumido entre 50 a 60 mil pregos. Estes mediam 30 cm de comprimento e pesavam em torno de meio quilo, com um total de 30 toneladas de ferro.

<sup>1211</sup> Ver OLIVIERI, Filippo. *Os celtas e os cultos das águas: crenças e rituais*. *Revista BRATHAIR*. 6 (2) 2006 em <http://www.brathair.com/Revista/N12/numero12.html>.



conselho celta denominado de “senado” atuava próximo ao *vergobreto* e estaria constituído por druidas.

As transformações ocorridas a partir do século II a.C., tinham nos éduos os principais promotores, não foi uma mera adoção de uma nova política à moda romana – como pode deixar entrever o termo “magistrado” que César utiliza para designar o *vergobreto*. Este cargo substituíva o rei celta e, *grosso modo*, não diferia dele. Coube aos druidas a tentativa de evitar um confronto fratricida pelo controle do comércio vinário entre os clãs componentes das principais famílias aristocráticas gaulesas. A este respeito, Dumnorix, citado por César, é exemplar. Devemos também considerar as contendas na sociedade celta, ressaltadas por César como conflitos entre facções, não representantes das discordâncias entre os druidas e os *equites*. Pelo contrário, tratava-se de animosidades entre os druidas defendendo seus próprios interesses comerciais e políticos em apoio a seus clãs de origem. Os druidas precisaram mudar a sociedade celta para sobreviver e, então, se fortalecerem e perpetuarem no poder.

Principalmente pela pesquisa arqueológica, sabemos que o vinho, pelo menos em parte, era consumido em festins religiosos. Assim, o controle do comércio se articulava diretamente com a ideologia religiosa celta, além de ter uma função vital para os nobres. Eles dependiam dos festins porque nessas ocasiões reafirmavam a influência junto a sua clientela, os *ambactos*. Nos locais de culto como o santuário do *oppidum* de Corent (Auvérnia), bem como em outros sítios com função religiosa, como Gournay e Ribemont (ambos na Picardia), é possível reconhecer a presença de um grupo organizado administrador dos santuários.

É importante ressaltar, os contatos iniciais entre Roma e a sociedade celta na Gália e os acordos políticos e comerciais entre os romanos e os éduos, no século II a.C., deram-se por intermédio principalmente dos druidas. O grupo controlador do fluxo do vinho<sup>1212</sup> teria uma forte influência sobre a dinâmica da sociedade. Na verdade, se o vinho era consumido em festins rituais, as relações com Roma podem ter sido estimuladas, mais especialmente, pelo grupo dirigente. Se a Gália não cultivava a videira – fato que só aconteceria no período romano – a importação da bebida era imperiosa. A ingerência dos druidas no comércio vinário representa uma mudança radical na visão tradicional sobre esse grupo. Os aristocratas que não pertenciam ao grupo druídico, os *equites* de César, dependiam fortemente dos druidas para sustentar o poder sobre a sua clientela. Durante o período de La Tène final, moedas cunhadas com nomes de chefes e iconografia celta serviam de propaganda para o poder dos nobres. A

---

<sup>1212</sup> OLMER, Fabienne. *Les amphores de Bibracte – 2. Le commerce du vin chez les Éduens d’après les timbres d’amphores*. Glux-em-Glenne: Centre archeologique européen, Collection Bibracte 7, 2003, p. 209-216. A autora aborda o impacto social do comércio vinário através da pesquisa sobre a importação de ânforas.

cunhagem do numerário bem como o consumo vinário, funcionavam como elementos agregadores dos *ambactos*. Um caso emblemático reside nas moedas de Dumnocovero e Dumnorix, que o mostram cercado de insígnias militares típicas de La Tène final, além do recorrente tema das cabeças decepadas. Associado à imagem deste nobre, está representado o nome de Dumnocovero, talvez o druida que lhe dava suporte.

Os lugares de culto tiveram um papel crucial na afirmação de poder da nobreza celta. Talvez por isso César tenha relatado que os gauleses seriam “muito dados às coisas da religião”. O cônsul deve ter percebido as questões cruciais da sociedade celta na Gália, obrigatoriamente ligavam-se à dinâmica religiosa, tendo os druidas como grandes protagonistas em todas as questões “públicas e privadas”, como ele afirma. Os festins realizados nos lugares de culto, nos *oppida*, ou em outros contextos, significavam o grande momento integrador da sociedade e demandavam uma grande quantidade de vinho importado dos grandes vinhedos italianos.<sup>1213</sup> Num certo sentido, os Estados celtas do centro-leste da Gália Céltica (arvernos, éduos e sequanos, entre outros) estavam ligados às vicissitudes da economia romana do final da República. Um exemplo foi a Zona do denário gaulês, cujo objetivo era promover um alinhamento monetário com as moedas da Gália Narbonense. Entretanto, tal fato não implica a romanização da economia gaulesa. Pelo contrário, os druidas permitiram que certos elementos oriundos do meio mediterrâneo entrassem na Gália e fizessem parte do dia-a-dia, mas dentro da “lógica celta”. Quer dizer, o vinho (parcialmente substituído da cerveja “*corma*” entre os nobres) seria consumido, não à moda romana, mas em consonância com o sistema celta de crenças religiosas. Desta forma, a libação do vinho das ânforas romanas, dentro de fossos ou poços rituais, encontrada por quase toda a Gália, representa a apropriação de uma bebida originalmente estrangeira para um contexto político-religioso celta. Não se trata de romanização ou aculturação devido à introdução do vinho mediterrâneo e de um estilo de consumo romano. Mesmo o uso de objetos importados, relacionados pelos arqueólogos aos festins, não representam a importação de costumes ou hábitos romanos; ou seja, não se deu a adoção do *symposium* grego ou do *convivium* romano. Vale ressaltar, os celtas já realizavam festins desde o período hallstático, em torno de 450 anos antes das campanhas de César.

Obviamente, a importação do vinho e o contato com os mercadores italianos permitiram aos gauleses, particularmente os éduos e seus clientes, ficarem mais próximos dos

---

<sup>1213</sup> Ver OLMER, Fabienne. *Les amphores de Bibracte – 1. Op. cit.* p. 187-226. A autora expõe sobre as estruturas econômica e social da produção vinária na Itália e as relações com a Gália pré-romana. JONGMAN, Willem. Slavery and the growth of Rome. The transformation of Italy in the second and first centuries BCE. In: Rome the Cosmopolis. *Op. cit.* p. 111-116. O autor analisa a questão dos escravos na produção do vinho.

costumes romanos por meio dos contatos com os comerciantes. Isto talvez possa explicar o aparecimento, durante o período de Augusto, de “casas romanas” tipo *domus*<sup>1214</sup> em alguns *oppida* como Bibracte e Vesontio, *oppidum* do sequanos. As moedas representam um notável campo de estudo para este tema. A utilização de vocábulos latinos antes das campanhas de César ainda não está bem verificada. Durante o período da Guerra das Gálias, os exemplos são raros.<sup>1215</sup> Os aristocratas celtas, em particular na Céltica, utilizaram a idéia de representar os personagens em moedas para promover o seu próprio *status* social.

### O papel dos druidas na identidade celta

Trata-se de um tema raramente abordado em relação aos celtas na Antiguidade: o estudo da questão da identidade celta antes da conquista romana; sem prescindir da relevância dos druidas. Com referência nos postulados teóricos de Fredrik Barth, selecionamos elementos da cultura celta que representariam fatores identitários para os celtas da Gália. As tradições que davam aos celtas em boa parte da Gália um sentimento de pertencimento eram reportadas pelos druidas. Estes legitimavam as tradições que permitiam aos gauleses da maior parte da Gália – talvez com exceção da Aquitânia – sentirem-se unidos pelo menos quanto a um sistema de crenças. Um pai divino comum, a própria tradição dos druidas e determinados costumes altamente valorizados seriam os principais atributos de união entre os celtas da Gália Céltica e da Gália Bélgica, numa forma de reconhecimento mútuo. Certos costumes como os festins, os sacrifícios e a clientela seriam relevantes para a dinâmica social. Os liames de clientela eram renovados nos festins, tendo os sacrifícios como instrumento para dar assentimento divino às relações patrono-cliente (*ambactos*).

Dessa forma, buscamos demonstrar, na Gália poderia existir uma identidade entre os povos celtas da Céltica e da Bélgica. Este sentimento seria tênue e não impediria, absolutamente, que interesses locais alimentassem hostilidades entre um ou mais povos, como no caso dos éduos contra os sequanos pelo monopólio do comércio do vinho pelo rio Saône. As grandes *civitates* tornadas Estado podiam ter mais de uma situação identitária, desde local, passando pela inclusão dos povos clientes, até um estado mais geral, caracterizado por uma

<sup>1214</sup> Ver TIMAR, Lorinc *et al.* La *domus* du dernier état du l'îlot des Grandes Forges. In: GUILLAUMET, Jean-Paul e SZABÓ Miklós (org.). *Études sur Bibracte -1*. Glux-en-Glenne: Centre archeologique européen, Collection Bibracte 10, 2005, p. 13-46. As últimas pesquisas atestam que o período inicial da construção destas casas tipo *domus* datam de em torno de 20 a.C.

<sup>1215</sup> DELAMARRE, Xavier. *Noms de personnes celtiques*. *Op. cit.* p. 12. Uma possível exceção é uma moeda com o nome do rei dos satiates Adiatuano designado com o vocábulo latino *rex*. O texto em caracteres latinos diz: *REX ADIETUANUS FF – SOTIOTA*. Adiatuano era rei dos sotiotas (Aquitânia) durante as campanhas de César.

identidade que poderíamos chamar de “celta”. Este sentimento de identidade mais amplo, ainda que frágil, se estabeleceria no campo de um sistema de crenças comuns.

O sistema de crenças dos druidas pregava a imortalidade da alma e, assim, legitimava o furor guerreiro e o destemor para com a morte, fato impressionante para os gregos e os romanos, alimentando o seu discurso acerca da irracionalidade dos bárbaros celtas.

### **O desaparecimento dos druidas**

A maior parte dos povos do Ocidente romano europeu era falante de línguas celtas.<sup>1216</sup> Em toda a Gália, na Britânia, em grande parte da península Ibérica e nas regiões do alto Danúbio – que formavam as províncias da Rétia e da Panônia –, havia falantes de línguas celtas. Obviamente não existia uma unidade cultural; mas, *grosso modo*, os falantes partilhavam um patrimônio que podemos chamar de “celta”. Devemos levar em conta uma relativa homogeneidade nas culturas celtas da Gália e da Britânia, nos dois séculos antes da conquista romana. Dessa forma, a romanização dessas regiões deve ser estudada tendo em vista o substrato cultural celta e, para o caso da Gália e da Britânia, em particular a participação dos druidas. Assim, nossa hipótese trata de demonstrar a participação crucial dos druidas na integração da Gália à esfera romana. Na verdade, não se deve considerar apenas, como de hábito, os druidas à frente da resistência contra Roma. Consideramos a integração da Gália à ordem romana como um processo de romanização;<sup>1217</sup> contudo, entendemos tal processo não como uma transferência unilateral de cultura, mas com a ativa participação das elites locais.

A idéia de um enfraquecimento dos druidas durante as campanhas de César não procede. Os druidas tiveram uma participação ativa nas campanhas de César, tanto em oposição, quanto em suporte à influência do cônsul. Este último fato não deve, também, ser encarado como evidência de romanização, mas resultado de interesses políticos e comerciais das elites celtas. Assim, se os druidas estavam em decadência enquanto instituição, por que os romanos elaborariam três editos contra eles entre os principados de Augusto e Cláudio? Além desses editos, havia o discurso romano que associava a prática druídica com a superstição e os

<sup>1216</sup> RIVES, James B. *Religion in the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 73-74. O autor considera em relação ao Ocidente romano europeu distinções entre os celtas da Península Ibérica em relação aos da Gália e Britânia.

<sup>1217</sup> TRAINA, Giusto. Romanizzazione, “métissages”, ibridità. Alcune riflessioni. In: *Mélanges de l'École française de Rome. Op. cit.* p. 151-152. O autor debate a questão do uso de termos que indiquem a “mistura” da cultura romana com a de povos conquistados.

druidas como inimigos do Império. Estes fatores combinados contribuíram para a repressão desta elite celta.

A negociação da identidade dos celtas na Gália frente à ordem romana deve ser creditada à participação ativa da elite local. Muitos aristocratas celtas haviam recebido cidadania romana desde antes das campanhas de César (caso da Narbonense) ou após, fato reconhecido com a adoção da *tria nomina* romana. É impossível compreender satisfatoriamente a romanização da Gália e o sucesso das quatro províncias gaulesas inseridas na ordem romana sem considerarmos a participação dos druidas. Os casos emblemáticos são o do éduo Caio Júlio Vercondaridubno – sacerdote em Lugdunum durante o principado de Augusto –, e o dos santones (Saintes) conhecidos pela prática do evergetismo – Caio Júlio Rufo, sacerdote em Lugdunum, e pretor, e seu irmão Caio Júlio Victor, também sacerdote em Lugdunum, prefeito e tribuno militar durante o principado de Tibério. Ambos os casos demonstram, nas primeiras décadas do Alto Império, muitas famílias aristocráticas celtas oriundas do meio druídico engajadas na administração romana, tanto em cargos religiosos como político-administrativos. Estas carreiras caracterizaram a principal via de negociação de *status* na Gália romana e correspondiam principalmente a áreas da religião, do ensino e da administração. De acordo com os relatos tardios de Ausônio, personagens oriundos de famílias com tradição druídica estavam ocupando cargos religiosos em templos e eram professores em escolas romanas. Dessa forma, Roma aproveitou a antiga tradição druídica de ensinar aos jovens para também ensinar o latim e a retórica, entre outras disciplinas, para que fosse disseminado entre os filhos da elite. Estes, a partir de então, não mais se interessaram em ingressar numa formação como druidas, pois se assim fosse, seriam proscritos por Roma e não teriam acesso às benesses do novo poder em instalação.

O cargo de sacerdote (alguns já citados) do altar de Augusto e Roma, principalmente em Lugdunum, seria um dos mais almejados pelos druidas. O santuário de todas as Gálias instituído e consagrado nesta cidade permitiu uma síntese ideológica entre o imperador Augusto e a principal divindade celta, Lug. De acordo com os dados epigráficos, pelo menos 24 povos das várias províncias da Gália tiveram representantes no sacerdócio do Confluente (Lugdunum).<sup>1218</sup> Assim, parece ter havido uma rotatividade entre os povos neste santuário confederado; ele significava a união da Gália em torno do culto imperial. Esta união significava a legitimação do poder de Roma sobre a Gália sob os auspícios dos antigos detentores das prerrogativas político-religiosas.

---

<sup>1218</sup> ANDRINGA, William Van. *La religion en Gaule romaine. Op. cit.* p. 36.

A partir do principado de Augusto, os druidas também se engajaram em carreiras administrativas, em particular, nos cargos de decuriões. Estes tinham autoridade sobre questões de cunho político-administrativo, mas também podiam influir fortemente sobre questões religiosas, por exemplo, na fixação dos calendários religiosos, os druidas viram a possibilidade de manter o seu *status* na sociedade. O acesso à cidadania romana permitia aos aristocratas celtas a reivindicação de lugares proeminentes na administração da Gália romana. O estudo da romanização da Gália não pode prescindir das muitas habilidades dos druidas que foram capitalizadas para os interesses romanos. Tal fato, todavia, não aconteceu sem a iniciativa da antiga “instituição druídica”. A arte chamada “galo-romana” também é um campo em que a negociação de identidade se deu entre elementos clássicos e celtas.

### **Perspectivas**

Vários campos de pesquisa podem ser articulados a partir do estudo dos druidas.

A formação de Estado celta na Antiguidade é um campo relativamente recente de investigação. Com o avanço da arqueologia, sobretudo nas escavações dos *oppida*, a pesquisa pôde avançar e fornecer mais dados sobre o fenômeno estatal na Gália. Em relação à formação de Estado celta, o estudo das moedas deve articular a pesquisa sobre a iconografia e sua relação com a questão econômica e o papel do “sistema monetário”.

A iconografia celta do período romano requer estudos mais aprofundados. Os estudos sobre a estatuária “galo-romana” ou “celto-romana” costumam ser vistos como uma espécie de fusão entre a iconografia celta e a clássica. Contudo, esta interpretação não costuma ser satisfatória. Para além da idéia, válida, da adoção de uma arte mais naturalista, é necessário continuar estudos sobre o significado dos elementos reconhecidamente celtas e sua articulação com os elementos da mitologia greco-romana. A abordagem inspirada na Teoria Pós-colonial pode ser produtiva, alguns estudos nesta direção indicam o panteão representado no período romano sugestivo de uma “iconografia resistente”,<sup>1219</sup> uma perspectiva importante a ser revista.

---

<sup>1219</sup> Ver GREEN, Miranda Aldhouse. *An Archaeology of Images. Iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*. London: Routledge, 2004, p. 215-238. A autora busca debater temas sobre a iconografia religiosa da Gália e da Britânia nos períodos pré e pós-romano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

### Documentação.

- AMMIEN MARCELIN. *Histoire*. Paris: Les Belles Lettres, Livres XIV-XVI, (Trad. Edouard Galletier), 1978.
- APPIEN. *Histoire Romaine. Celtique*. In: PERRIN, Franck. et DECOURT, Jean-Claude. *L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Recueil de texts commentés*. Glux-en-Glenne: Centre Archéologique européen du Mont Beuvray, 2002.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *Os Pensadores IV*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973, p. 245-436.
- ARRIEN. *La chasse*. In: BRUNAU, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Nouvelle approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante. Annexes I. Sources antiques sur la religion gauloise*. Paris: Errance, 2000, p. 229-240.
- ATHENAEUS. *The Deipnosophists*. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, V. II, (Tran. C. B. Gulick), 1987.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. London: Harvard University Press, (Trad. C. B. Gulick), (L. IV), 1969.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Cambridge: Harvard University Press, (Trad. C. B. gulick), (l. III), 1983.
- AUGUSTO. Feitos do divino Augusto. In: Suetônio e Augusto. *A vida e os feitos do divino Augusto*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, 127-137.
- AULO GELLIUS. *Noites Áticas*. Acessado em 17/04/2006.
- Disponível em [www.forumromano.org/literature/gellius18.htm](http://www.forumromano.org/literature/gellius18.htm).
- AUSONE. Parentales. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres en vers et en prose*. Paris: Librairie Garnier Frères, Max Jasinski (Trad.). T. 1, 1934, p. 51-84.
- \_\_\_\_\_. En mémoire des professeurs bordelais. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 85-120.
- CAESAR. *The Gallic War*. Cambridge: Harvard University Press. Loeb Classical Library, (Tran. H. J. Edwards), 2004.
- \_\_\_\_\_. *Guerre des Gaules*. Paris: Les Belles Lettres, L-A Constans, 1962.
- \_\_\_\_\_. *La Guerre des Gaules*. Paris: GF-Flammarion, (Trad. Maurice Rat), 1964.
- \_\_\_\_\_. *A Guerra Civil*. São Paulo: Estação Liberdade/Fapesp, (Trad. Antônio da S. Mendonça), 1999.
- CICÉRON. Plaidoyer por M. Fonteius. In: (*Discours*). Paris: Les Belles Lettres, L-A Constans, (Trad. A. Boulanger), Tome VII, 1929.
- \_\_\_\_\_. On behalf of king Deiotarus. In: *Speech of Cícero*. (Tran. N. H. Watts) Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Da República*. São Paulo: Ateneu Editora, V. X, (Trad. Amador Cisneiros).

\_\_\_\_\_. *Das leis*. São Paulo: Cultrix, Cultrix Clássicos, 1967, (Trad. Olavo T. de Brito).

\_\_\_\_\_. *Da natureza dos deuses*. Lisboa: Nova Vega, 2004, (Trad. Pedro Braga Falcão).

\_\_\_\_\_. *De la divination*. Paris: GF Flammarion, (Trad. J. Kany-Turpin), 2004.

THE COURTSHIP OF FERB. Disponível em [www.maryjones.us/ctexts/ferb1.html](http://www.maryjones.us/ctexts/ferb1.html), Celtic Literature Collective - Irish texts. Acessado em 29/09/2005.

THE DEATH OF MUIRCERTACH MAC ERSA. Acessado em 17/09/2006.

Disponível em <http://www.maryjones.us/ctexts/muircertach.html>.

DENYS D'HELICARNASSE. *Antiguités Romaines*. In: KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et Dictionnaire. Des origenes à la Romanisation et au Christianisme*. Paris: Éditions Robert Laffont, 2000.

DIODORUS SICULUS. *Library of History*. Cambridge: Harvard University Press, (Tran. C. H. Oldfather) (Books IV. 59-VIII), 2000.

DIOGENES LAERTIUS. *Life of the Philosophers*. In: KOCH, John. (Ed.). *The Celtic Heroic Age. Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland & Wales*. Aberystwith: David Brown Book Company, [1994], 2003, p. 30-31.

DION CASSIUS. *Histoire Romaine. Épitomé*. In: PERRIN, Franck. et DECOURT, Jean-Claude. *L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Recueil de texts commentés*. Glux-en-Glenne: Centre européenne du Mont Beuvray, Collection Bibracte n ° 5, (LXII, 12, 6), 2002, p. 337-412.

DION CHRYSOSTOME. *Discours Bythiniens*. In: PERRIN, Franck. et DECOURT, Jean-Claude. *L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Recueil de texts commentés*. Glux-en-Glenne: Centre archeologique européenne du Mont Beuvray, Collection Bibracte 5, 2002, p. 337-412.

DOTTIN, Georges. (Trad.). La bataille de Moytura. In: \_\_\_\_\_. *L'Épopée irlandaise*. Rennes: Terre de Brume, 2006, p. 45-59.

EUMÈNE. Discours d'Eumène pour la restaoration des écoles d'Autun. In: *Panegiriques Latins*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. Edouard Galletier), L.V , 1949, p. 121-138.

FLORUS. *Epitoma*. Disponível em <http://perso.wanadoo.fr/prima.elementa/Florus-3.html>.

Acessado em 13/03/2006.

GANTZ, Jeffrey (tran.). Bricriu's Feast. In: \_\_\_\_\_. *Early Irish Myths and Sagas*. London: Penguin Books, Penguin Classics, 1981, p. 219-255.

\_\_\_\_\_. The Destruction of Da Derga Hostel. In: \_\_\_\_\_. *Early Irish Myths and Sagas*. London: Penguin Books, Penguin Classics, 1981, p. 60-106.



\_\_\_\_\_. The Exile of the Sons of Uisliu. In: \_\_\_\_\_. *Early Irish Myths and Sagas*. London: Penguin Books, Penguin Classics, 1981, p. 256-267.

\_\_\_\_\_. The Intoxication of the Ulaid. In: \_\_\_\_\_. *Early Irish Myths and Sagas*. London: Penguin Books, Penguin classics, p. 188-218.

\_\_\_\_\_. The Tale of Macc Da Thó's Pig. In: \_\_\_\_\_. *Early Irish Myths and Sagas*. London: Penguin Books, Penguin Classics, 1981, p. 179-187.

\_\_\_\_\_. The Wasting Sickness of Cú Chulaind & The Only Jealousy of Emer. In: \_\_\_\_\_. *Early Irish Myths and Sagas*. London: Penguin Books, Penguin Classics, 1981, p. 153-178.

GUYONVARCH, Christian. (Trad.). *La Razzia des Vaches de Cooley*. Paris: Gallimard, L'aube des peuples, 1994.

HERODOTO. *Histories. (Melpomène)*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. Ph-E. Legrand). L. IV, 1949.

HOMERO. *Odisséia*. Lisboa: Publicações Europa-América.

JUSTINIANO. *The Digest of Justinian*. (Trad. S.P. Scott), L. 50. Acessado em 18/02/2008.

Disponível em: [http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/AK/Anglica/d50\\_Scott.htm](http://web.upmf-grenoble.fr/Haiti/Cours/AK/Anglica/d50_Scott.htm).

LAMPRÍDIO. *Vie d'Alexndre Séverè*. In: GOUDINEAU, Christian.-J. Magie, médecine et divination chez les Celtes. Paris: Payot, 1997, p. 414-415.

LUCAN. *La Guerre Civile (Pharsale)*. Paris: Les Belles Lettres, Tome I, (Trad. A. Bourgery), 1947.

PANÉGIRYQUE DE CONSTANTIN. In: GUYONVARCH, Christian.-J. & LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. Rennes: Ouest-France, 1986.

NICOLAS DAMAS. Disponível em <http://www.cosmovisions.com/nicolasdamas.htm>. Acessado em 04/03/2006.

ORAZIO. *Odi ed Epodi*. Milano: Principato Editore, (Trad. Francesco Arnoldi).1965.

OROSE. *Contre les païens*. In: PERRIN, Franck. et DECOURT, Claude. *L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Recueil de texts commentés*. Glux-en-Glenne: Centre Archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte n° 5, 2002, p. 337-412.

PHYLARCHUS. *History*. Acessado em 24/03/2006.

Disponível em <http://en.winipedia.org/wiki/Phylarchus>.

PLATON. *Timée*. In: *Oeuvres Completes*. Paris: Librairie Garnier Frères, (Trad. Émile Chamby), 1939.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire Naturelle*. Paris: Les Belles Lettres, vol III, 1998.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. J. André), vol. XVI, 2003.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Paris: Les Belles Letters, (Trad. A. Ernout), vol XXIX, 2003.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. A. Ernout) vol. XXX, 2003.

PLUTARQUE. *Vies parallèles. Crassus*. In: PERRIN, Franck. Et DECOURT, Claude. *L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Recueil de textes commentés*. Glux-en-Glene: Centre Archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte n° 5, 2002, p. 337-412.

POLYBE. *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. P. Pédech), L. II, 1970.

POMPONII MELAE. *De Situ Orbis (Chrorografia)*. Acessado em 18/09/2005.

Disponível em: <http://ourword.cs.com/latintexts/m302.htm>.

\_\_\_\_\_. KENDRICK, T. D. *Druids Or A Study in Celtic Prehistory*. New York: Kessinger Publishing's, 2003.

POSIDONIUS. *The Translation of the Fragments. Cambridge Classical Texts and Commentaries*. Cambridge: Cambridge University Press, (Tran. I. G. Kidd), n° 36, vol III, 2004.

PSEUDO-PLUTARQUE. Des noms des fleuves et des monts et des choses. In: GOUDINEAU, Christian. *Regard sur la Gaule*. (Les texts antiques sur la foundation et sur la signification de *Lugdunum*). Paris: Errance, 1998, p. 305.

SENECA. *De la clémence*. Paris: Garnier Frères, *Oeuvres Complètes*, 1921, Tome III, (Trad. M. Charpentier).

STRABON. *Géographie*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. F. Lasserre), (L. III et IV), 2003.

SUETONE. *Vie des douze Césars. César – Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. Henri Ailloud), Tome I, 1931.

\_\_\_\_\_. *Vie des douze Césars. Tibere – Caligula – Claude – Neron*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. Henri Ailloud), Tome II, 1962.

TACITUS. *Agricola*. Oxford: Oxford University Press, Oxford World's Classics, (Trad. Anthony R. Birley), 1999.

\_\_\_\_\_. *Germania*. Oxford: Oxford University Press, Oxford World's Classics, (Trad. Anthony R. Birley), 1999.

\_\_\_\_\_. *Annales*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. J. Hellegouarch et H. Bonniec), 1974-1978.

\_\_\_\_\_. *Annals. The Works of Tacitus*. (Trad. Alfred John C. and William J, Brodribb), (1864-1877). Acessado em 15/04/2006.

Disponível em <http://www.sacred-texts.com/cla/tac/a14030.htm>.

\_\_\_\_\_. *Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. Henri Goelzer), T. II, 1949.

TITE LIVE. *Histoire Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. Gaston Baillet), (T.V L.V), 1989.

- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Paris: Les Belles Lettres, (Trad. J. Bayet et R. Bloch), (L. VII), 1968.
- \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. (L. XXXIII, XXXVIII, XXXIX). In: PERRIN, Franck. et DECOURT, Jean-Claude. *L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Recueil de texts commentés*. Glux-en-Glenne: Centre Archéologique européenne du Mont Beuvray, Collection Bibracte n° 5, 2002, p. 337-412.
- VARRÃO. *De re rustica*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Trabalho compulsório na Antiguidade. Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- VARRON. *De Língua Latina*. Paris: Les Belles Lettres, Jean Colbart (Trad.). Livre V, 1954.
- VOPISCO. *Aurélien*. In: GUYONVARCH, Christian-J. *Médecine et divination chez les Celtes*. Paris: Payot, 1997, p. 414-415.

### **Bibliografia instrumental.**

- BARRET, J. C. Romanization: a critical comment. In: MATTINGLY, David. (Ed.). *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*. Oxford: Oxbow Books, 1997, p. 51-66.
- BARTH, Friedrik, Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, LASK, Tamke (org.), 2000, p. 25-68.
- \_\_\_\_\_. A identidade pathan e sua manutenção. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 69-94.
- \_\_\_\_\_. Processos étnicos nas fronteiras entre os pathan e os baluchis. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 95-106.
- \_\_\_\_\_. Entrevista. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 201-228.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BLOCH, Raymond. *L'épigraphie latine*. Paris: Presses Universitaires de France, Collection "Que sais-je?", 1952.
- BRADLEY, Richard. The patterns of change in British prehistory. In: EARLE, Timothy. (Org.). *Chieftoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 44-70.
- \_\_\_\_\_. *The Passage of Arms: An archaeological analysis of prehistoric hoard and votive deposits*. Oxford: Oxbow Books, 1998.
- BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Etnia, nação e mundo pré-moderno. Um debate. In: \_\_\_\_\_. *Um historiador fala de teoria e metodologia. Ensaio*. Bauru: Edusc, 2005, p. 171-198.
- \_\_\_\_\_. Etnografia e História da leitura. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 199-208.

- CLARKE, Simon. Acculturation and continuity: re-assessing the significance of Romanization of the hinterlands of Gloucester and Cirencester. In: WEBSTER, Jane. and COOPER, Nicholas. (Ed.). *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*. Leicester: Leicester Archaeology Monographs n°3, School of Archaeological Studies, 1996, p. 71-84.
- COOPER, Nicholas. Searching for the blank generation: consumer choice in Roman and post-roman Britain. In: WEBSTER, Jane. and COOPER, Nicholas. (Ed.). *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*. Leicester: School of Archaeological Studies, 1996, p. 85-98.
- CRONE, Patricia. A Tribo e o Estado. In: HALL, John (Org.). *Os Estados na História*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 74-118.
- DALLAPICCOLA, Anna L. *Dictionary of Hindu Lore and Legend*. London: Thames & Hudson, 2002.
- DELAMARRE, Xavier. *Dictionnaire de la langue gauloise: Une approche linguistique du vieux-celtique continental*. Paris: Errance, Collection les Hesperides, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Noms de personnes celtiques. Dans l'épigraphie classique*. Paris: Errance, 2007.
- DIETLER, Michael. Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, commensal politics, and Power in African Contexts. In: DIETLER, Michael and HAYDEN, Brian. (Ed.). *Feast. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2001, p. 65-114.
- DIETLER, Michael. and HAYDEN, Brian. (Ed.). *Feasts. Archaeological and Ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington: Smithsonian Institution Press, p.23-64.
- EARLE, Timothy. The evolution of chiefdoms. In: \_\_\_\_\_. *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 1-15.
- ERNOUT, A. et MEILLET, A. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1967.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003.
- GRANDE ENCICLOPÉDIA LAROUSSE CULTURAL. São Paulo: Nova Cultural LTDA, 24 volumes, 1998.
- HANSON, William. Forces and change in methods of control. In: MATTINGLY, David. (Ed.). *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*. Oxford: Oxbow Books, 1997, p. 67-80.
- HAYWOOD, John. *Atlas of the Celtic World*. London: Thames & Hudson, 2001.

HINGLEY, Richard. The 'legacy' of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of Romanisation. In: WEBSTER, Jane. and COOPER, Nicholas. (Ed.). *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*. Leicester: Leicester Archaeology Monographs n° 3, School of Archaeological studies, 1996, p. 35-48.

\_\_\_\_\_. Resistance and domination: social change in Roman Britain. In: MATTINGLY, David. (Ed.). *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire*. *Journal of Roman Archaeology*. Oxford: Oxbow Books, 1997, p. 81-102.

HINGLEY, Richard. Recreating coherence without reinventing Romanization In: *Digressus. The internet journal of the Classical World*. Romanization? Supplement 1, 2003, p. 111-119.

JONES, Sian. *The Archaeology of Ethnicity. Construction identities in the past and present*. London: Routledge, 2005.

JUNKER, Laura D. The Evolution of Ritual Feasting Systems in Prehistoric Philippine Chiefdoms. In: DIETLER, Michael. and HAYDEN, Brian. (Ed.). *Feasts. Archaeological and Ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2001, p. 267-310.

KONSTAN, Angus. *Historical Atlas of the Celtic World*. New York: Checkmarkbooks, 2001.

KRADER, Lawrence. *A Formação do Estado*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1970.

KRISTIANSEN, Kristian. Chiefdoms, states, and systems of social evolution. In: EARLE, Timothy. (Org.). *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 16-43.

KRUTA, Venceslas. *Les Celtes: Histoire et Dictionnaire. Des origines à la romanization et au christianisme*. Paris: Ed. Robert Laffont, 2001.

LACROIX, Jacques. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des combats*. Paris: Errance, 2003.

\_\_\_\_\_. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des activités économiques*. Paris: Errance, 2005.

\_\_\_\_\_. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des dieux*. Paris: Errance, 2007.

LAMBERT, Pierre-Yves. *La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*. Paris: Errance, 2003.

LAMBOLEY, Jean-Luc. *Lexique d'histoire et de civilisation romaines*. Paris: Ellipses/Edition marketing, S.A., 1995.

LE ROUX, Patrick. Regarder vers Rome aujourd'hui. In: GRAS, Michel. (Dir.). *Mélanges de l'École française de Rome Antique*. Roma: Mefra, 118-1, 2006, p. 159-166.

- MACKILLOP, James. *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- MAIER, Bernard. *Dictionary of Celtic Religion and Culture*. Rochester: Boydell Press, 2000.
- MAN, Michael. O Poder Autônomo do Estado. Suas origens, mecanismos e resultados. In: HALL, John. (Org.). *Os Estados na História*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- SALLES, Ricardo C. *O legado de Babel. As línguas e seus falantes. Dicionário descritivo das línguas indo-européias*. Rio de Janeiro: Ed. Ao Livro Técnico, 1993.
- SERVICE, Elman R. *Los orígenes del Estado Y de la civilización. El proceso de la evolución cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- WEBSTER, Jane. Roman Imperialism and the 'post imperial age'. In: WEBSTER, Jane. and COOPER, Nicholas. (Ed.). *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*. Leicester: School of Archaeological Studies, Leicester Archaeological Monographs N° 3, 1996, p. 1-18.
- \_\_\_\_\_. Art as Resistance and Negotiation. In: \_\_\_\_\_. and SCOTT, Sarah. (Ed.). *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 24-52.

### **Bibliografia específica.**

- ALFOLDY, Gèza. *The Social History of Rome*. Baltimore: Johns Hopkins, [1975], 1988.
- ALLEN, Stephen. *Celtic Warrior: 300BC-AD100*. Oxford: Osprey Publishing, Warrior 30, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Lords of Battle. The World of the Celtic Warrior*. Oxford: Osprey Publishing, 2007.
- ANDRINGA, Willian Van. *La religion en Gaule romaine: Piété et politique (I-III siècle apr. J.-C.)*. Paris: Errance, 2002.
- ARCELIN, Patrice. et BRUNAUX, Jean-Louis. (Dir.). Sanctuaires et pratiques cultuelles: l'apport des recherches archéologiques récentes à la compréhension de la sphere religieuse Gaulois. In: \_\_\_\_\_. *Gallia. Cultes et sanctuaries en France à l'âge du Fer* Paris: CNRS Editions, n ° 60, 2003, p. 243-247.
- ARCELIN, Patrice. et GRUAT, Philippe. La France du Sud-Est (Languedoc-Roussillon, Midi-Pyrénées, Provence-Alpes-Côte d'Azur). In: ARCELIN, Patrice. et BRUNAUX, Jean-Louis. (Dir.). *Gallia. Archéologie de la France antique. Dossier: Cultes et sanctuaries en France à l'âge du Fer*. In: *Gallia*. Paris: CNRS Editions, n ° 60, 2003, p. 169-241.
- AUDOUZE, Françoise. et BUCHSENSCHUTZ, Olivier. *Villes, villages et campagnes de l'Europe celtique. Du début du II millénaire à la fin du I siècle avant J.-C.* Paris: Hachette, 1989.
- BAYET, Albert. *La morale des gaulois*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1930.

- BARRAL, Philippe. et GUILLAUMET, Jean-Pierre. Le processus d'urbanisation en pays éduen: un état de la question. In: GUICHARD, Vincent; SIVIERS, Susanne; URBAN, Otto H.. (Dir.). *Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte - 4, 2000, p. 65-72.
- BARRAL, Philippe, GUILLAUMET, Jean-Paul et NOUVEL, Pierre. Les territoires de la fin de l'âge du Fer entre Loire et Saône: les Éduens et leurs voisins. Problématique et éléments de réponse. In: GARCIA, Dominique. et VERDIN, Florence. (dir.). *Territoires celtiques: Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 271-296.
- BARRAL, Philippe. et al. La France du Centre-Est (Auvergne, Bourgogne, Franche-Comté, Rhône-Alpes). In: ARCELIN, Patrice. et BRUNAUX, Jean-Louis. (Dir.). *Gallia. Archéologie de la France antique. Dossier: Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer*. In: *Gallia*. Paris: CNRS Editions, n° 60, 2003.
- BATS, Michel. Entre oralité et écriture. In: *L'archéologue – archéologie nouvelle*. Paris: Ed. Errance, Hors série n. 2, 2000.
- BEARD, Mary. & al. *Religions of Rome. A History*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. I, 1998.
- BELARTE, Carme et NOGUERA, Jaume. Le système d'occupation du territoire du V au III s. av. J.-C. sur le cours inférieur de l'Ebre. In: GARCIA, Dominique et VERDIN, Florence (dir.). *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 37-47.
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, n° 6, 2001.
- BOUDET, Richard. Nouvelles recherches sur la tombe à char de la fin de l'âge du Fer de Bordeneuve de Bory à Boe. In: \_\_\_\_\_. *Rituels celtes de l'Aquitaine*. Paris: Errance, 1996, p. 95-116.
- BOUDET, Richard et GRUAT, Philippe. La statuaire anthropomorphe de l'âge du Fer (ou supposée telle) dans le sud-ouest de la France. In: BRIARD, Jacques. et DUVAL, Alain. (Dir.). *Les représentations humaines du néolithique à l'âge du Fer*. Paris: Ed. C.T.H.S., 1993, p. 287-300.
- BOUVET, Jean-Philippe. et al. La France de l'Ouest (Bretagne, Pays de la Loire). In: ARCELIN, Patrice. et BRUNAUX, Jean-Louis. (Dir.). *Gallia. Archéologie de la France antique. Dossier: Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer*. In: *Gallia*. Paris: CNRS Editions, n° 60, 2003, p. 75-105.

- BRUN, Patrice. Territoires et agglomérations chez les Suessions. In: GARCIA, Dominique. et VERDIN, Florence. (dir.). *Territoires celtiques: Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 306-314.
- BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et armement chez les gaulois. (450-52 av. J.-C.)*. Paris: Errance, Collection des Hesperides, 1987.
- \_\_\_\_\_. Être prêtre en Gaule. In: LONTCHO, Frederic. (Red.). *L'Archéologue. Archéologie Nouvelle. Les Druides*. Paris: Errance, n°2, Hors-Série, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Les religions gauloises. (V-I siècles av. J.-C.) Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Paris: Errance, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Guerre et religion en Gaule: Essai d'anthropologie celtique*. Paris: Errance, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Les gaulois*. Paris: Les Belles Lettres, 2005.
- \_\_\_\_\_. Religion et sanctuaires. In: GOUDINEAU, Christian. (Dir.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance/Rhone Le Departement, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Les Druides. Des philosophes chez les Barbares*. Paris: Editions du Seuil, 2006.
- BRUNAU, Jean-Louis. et ARCELIN, Patrice. Un état des questions sur les sanctuaires et les pratiques cultuelles de la Gaule celtique. In: \_\_\_\_\_. (Dir.). *Gallia. Archéologie de la France antique. Dossier: Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer*. Paris: CNRS Ed, n° 60, 2003, p.5-8.
- BRUNAU, Jean-Louis. et MAGAGOLI, Claude. La France du Nord (Champagne-Ardenne, Île-de-France, Nord, Basse-Normandie, Haute-Normandie, Pays-de-Calais, Picardie). In: \_\_\_\_\_. et ARCELIN, Patrice. (Dir.). *Gallia. Archéologie de la France antique. Dossier: Culte et sanctuaires en France à l'âge du Fer*. Paris: CNRS Ed. n°60, 2003, p. 9-73.
- BUCHSENSCHUTZ, Olivier. The Celts in France. In: GREEN, Miranda. (Ed.). *The Celtic World*. New York: Routledge, 1997, p. 552-280.
- \_\_\_\_\_. The significance of major settlements in European Iron Age society. In: ARNOLD, Bettina. And GIBSON, D. Blair. (Ed.). *Celtic chiefdoms, Celtic state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 53-63.
- \_\_\_\_\_. *Les oppida celtique, un phénomène original d'urbanization*. In: GUICHARD, Vincent. SIVIERS, Susanne; URBAN, Otto, H. (Dir.). *Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 4, 2000, p. 61-64.
- \_\_\_\_\_. *Les Celtes de l'âge du Fer dans la moitié nord de la France du VII au I siècle avant J.-C.* Paris: La maison des roches Ed., Histoire de la France Préhistorique, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Les Celtes*. Paris: Armand Colin, 2007.



- BUCHSENSCHUTZ, Olivier., GUILLAUMET, Jean-Paul. et RALSTON, Ian. (Dir.). *Les remparts de Bibracte: Recherches récentes sur la Porte du Rebout et le trace des fortifications*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte, 3, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Trabalho compulsório na Antiguidade. Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro, Graal, 1987.
- \_\_\_\_\_. e FONTES, Virgínia. Apresentação. In: *Tempo. Dossiê. Impérios e Imperialismos*. Rio de Janeiro: 7 Letras, V.9, n°18, jan-jun., 2005, p. 11-15.
- \_\_\_\_\_. e REBEL DE ARAÚJO, Sônia. A sociedade Romana no Alto Império. In: SILVA, Gilvan V. e MENDES, Norma M. (Org.). *Repensando o Império Romano. Perspectivas Socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad/EDUPES, 2006, p. 85-108.
- CECCONI, Giovanni A. Romanizzazione, diversità culturale, politicamente corretto. In: *Mélanges de l'École française de Rome Antique*. Rome: Mefra, 118-1, 2006, p. 81-94.
- CHADWICK, Nora. *The Druids*. Cardiff: University of Wales, [1966], 1997.
- CHAMPION, Timothy. Power, Politics and Status. In: GREEN, Miranda. (Ed.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1997.
- CHARPY, Jean-Jacques. Les Celtes en Champagne aux IV et III siècles avant J.-C. In: KRUTA, Venceslas. (Org.). *Celtes, Belges, Rémes, Volques...* Brussels: Musée royal de Mariemont, 2006, 145-150.
- COLLIS, John. The first towns. In: GREEN, Miranda. (Org.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1997, 159-175.
- \_\_\_\_\_. States without centres? The middle La Tène period in temperate Europe. In: ARNOLD, Bettina and GIBSON, D. Blair. (Ed.). *Celtic chiefdoms, Celtic states*. Cambridge: Cambridge University Press, 75-80.
- COULON, Gerard. La survivance du druidisme à l'époque gallo-romaine. In: *Les Druides. L'archéologue. Archéologie Nouvelle*. Paris: Errance, 2000, Hors Serie, n° 2, 2000, p. 52-55.
- CREIGHTON, John. *Coins and Power in Late Iron Age Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CRUMLEY, Carole. Buiding an historical ecology of Gaulish politics. In: ARNOLD, Bettina. and GIBSON, D. Blair. (Ed.). *Celtic chiefdom, Celtic state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 26-33.
- CUNLIFFE, Barry. *Greeks, Romans & Barbarians: Spheres of Interaction*. New York: Methuen, 1988.

\_\_\_\_\_. Maritime Traffic Between the Continent and Britain. In: KRUTA, Venceslas. et al. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzolli International Publications, 1999, p. 579-588.

\_\_\_\_\_. *The Ancient Celts*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. The Impact of Rome on Barbarian Society, 140 BC-AD 300. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *The Oxford Illustrated Prehistoric Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 411-446.

\_\_\_\_\_. *The Celts. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, Very Short Introductions, 2003.

\_\_\_\_\_. *Facing the Ocean: The Atlantic and its Peoples 8000BC-AD1500*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

DAIRE, Marie-Yvane. Armorica. In: KRUTA, Venceslas et al. (Ed.) *The Celts*. New York: Rizzolli International Publications, Inc., 1999, p. 248-264.

DAVIDSON, Hilda Ellis. *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic religions*. Syracuse: Syracuse Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 1993.

DEBERGE, Yann et al. La culture matérielle de la Grnde Limagne d'Auvergne du III au I s. av. J.-C. In: MENNESSIER-JOUNNET, Christine. et DEBERGE, Yann. (Ed.). *L'Archeologie de l'age du Fer en Auvergne*. Lattes: Édition de l'Association pour le Développement de l'Archeologie em Languedoc-Roussillon, 2007, p. 167-204.

DELATTRE, Valérie. Le sort reserve aux défunts. In: *Les Celtes de île-de-France. Dossiers d'Archeologie*, n° 273, mai 2002, p. 70-77.

DEYBER, Alain. Ambiorix et Vercingétorix: entre guerre traditionnelle et modernité. In: GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (Dir.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte – 5, 2002, p. 259-267.

DIETLER, Michael. Early "Celtic" socio-political relations: ideological representation and social competition in dynamic comparative. In: ARNOLD, D. Blair. and GIBSON, Bettina. *Celtic chieftdom, Celtic state. The evolution of complex social systems in prehistoric Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, New Directions in Archaeology, 1999, p. 64-71.

\_\_\_\_\_. Débat de cloture de la table ronde. In: GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (dir.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte - 5, 2002, p. 319-335.

\_\_\_\_\_. Celticism, Celtitude and Celticity. The consupation of the past in the age of globalization. In: RIECKHOFF, Sabine. (Dir.). *Celtes et Gaulois. l'Archéologie face à*

*l'Histoire*. Glux-en-Glenne: Centre européen du Mont-Beuvray, Collection Bibracte n° 12/1, 2006, p. 237-248.

DILLON, Myles. & CHADWICK, Nora. *The Celtic Realms: The History and the Culture of the Celtic Peoples from Pre-History to the Norman Invasion*. Edison: Castle Books, 2003.

DODGSHON, Robert. A. Modelling chiefdoms in the Scottish Highlands and islands prior to the '45. In: ARNOLD, Bettina & GIBSON, D. Blair. (Ed.). *Celtic chiefdoms, Celtic states. The evolution of complex social systems in prehistoric Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 99-109.

DOMERGUE, Claude. Origine de l'or et de argent du trésor des Tectosages. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe. *L'or de Tolosa*. Musée Saint-Raymond/Ed. Odysée, 2002, p. 23-24.

DUVAL, Alain. Celtic Society in the First Century B.C. In: KRUTA, Venceslas. et al. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzolli International Publications, 1999, p. 509-515.

DUVAL, Paul-Marie. *Los Celtas*. Madrid: Aguilar, 1977.

\_\_\_\_\_. *Monnaies gauloises et mythes celtiques*. Paris: Hermann Ed., 1987.

\_\_\_\_\_. *Les dieux de la Gaule*. Paris: Editions Payot, 1993.

DUMHAN, Sean B. Caesar's perception of Gallic social structure. In: ARNOLD, Bettina. & GIBSON, D. Blair. (Ed.). *Celtic chiefdoms, Celtic states. The evolution of complex social systems in prehistoric Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 110-115.

DUMÈZIL, Georges. Mythe et Épopée I. L'Idéologie des Trois Fonctions dans les Épopées des peuples Indo-Européens. In: *Mythe et Épopée I, II, III*. Paris: Ed. Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux. In: *Esquisses de mythologie*. Paris: Quatre Gallimard, 2003.

EYDOUX, Henry-Paul. *A ressurreição da Gália*. Rio de Janeiro: Otto Piere Ed. 1979.

ELLIS, Peter Berresford. *A brief history of the Druids*. New York: Carroll & Graf Publishers, 2003.

FERDIÉRE, Alain. *Les Gaules. (Provinces des Gaules et Germanies, Provinces Alpines) II s. av. J.-C. – V s. ap. J.-C.* Paris: Armand Colin, 2005.

FICHTL, Stephan. Les belges. In: CHARPENTIER, Vincent. (org.). *Redécouverte des gaulois*. Paris: Errance/France Culture, Collection Les éclats du passé, 1995, p. 97-109.

\_\_\_\_\_. *Les peuples gaulois: III-I siècles av. J.-C.* Paris: Errance, 2004.

\_\_\_\_\_. *La ville celtique. Les oppida de 150 av. J.-C. à 15 ap. J.-C.* (édition revue et augmentée). Paris: Errance, 2005.

- FICHTL, Stephan. et al. Le rôle des sanctuaries dans le processus d'urbanisation. In: GUICHARD, Vincent. et al. (Dir.). *Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 4, 2000, p. 179-188.
- FINLEY, Moses I. *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California, Sather Classical Lectures, v. 43, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- \_\_\_\_\_. *L'invention de la Politique*. Paris: Flammarion, Jeannie Carlier (Trad.). [1983], 1985.
- GALINSKY, Karl. *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- GARNSEY, Peter. and SALLER, Richard. *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*. Berkeley: Berkeley University Press, 1997.
- FREEMAN, Philip. *The Philosopher and the Druids. A journey among the Ancient Celts*. New York: Simon & Schuster, 2006.
- FREY, Otto-Herman. The Celts in Italy. In: GREEN, Miranda. (Ed.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1997, p. 515-532.
- GALLIOU, Patrick. *Le Monde Celtique*. Luçon: Éditions Jean-Paul Gisserot, Collection Les Universels Gisserot, 1994.
- GARCIA Dominique. Dynamiques territoriales en Gaule méridionale durant l'âge du Fer. In: \_\_\_\_\_. et VERDIN, Florence. (Org.). *Territoires celtiques: Espaces ethniques des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 88-103.
- \_\_\_\_\_. *La Celtique méditerranéenne. Habitas et sociétés en Languedoc et en Provence VIII-II. siècles av. J.-C.* Paris: Errance, Collection Hesperides, 2004.
- GILLIVER, Kate. *Caesar's Gallic Wars*. Oxford: Osprey Publishing, Essential Histories, 2002.
- GOMES DE SOTO, José. Les Celtes dans le Sud-Ouest de la Gaule. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe. (org.). *L'or de Tolosa*. Toulouse: Éditions Odysée, Musée Saint-Raymond, Musée des Antiques de Toulouse, 2002, p. 25-27.
- GOMES DE SOTO, José. et MILCENT, Pierre-Yves. La France du Centre au Pyrénées (Aquitaine, Centre, Limousin, Midi-Pyrénées, Poitou-Charentes). In: ARCELIN, Patrice. et BRUNAU, Jean-Louis. (Dir.). *Gallia. Archéologie de la France antique. Dossier: Cultes et sanctuaries en France à l'âge du Fer*. Paris: CNRS Editions, n° 60, 2003. p. 107-138.
- GOUDINEAU, Christian. Gaulois d'hier et d'aujourd'hui. In: CHARPENTIER, Vincent. (Org.). *Redécouvert des Gaulois*. Paris: Errance, Les éclats du passé, 1995, p. 7-20.

- \_\_\_\_\_. La Gaule Transaupine. In: NICOLET, Claude. (Org.). *Rome et la conquête du Monde Méditerranéen. Gènes d'un empire*. Paris: Nouvelle Cléo, Puf., 1997, p. 679-699.
- \_\_\_\_\_. Par la barbe et la moustache de nos aïeux. In: \_\_\_\_\_. *Regard sur la Gaule*. Paris: Errance, 1998, p. 45-52.
- \_\_\_\_\_. L'Eldorado gaulois et le problème du mercenariat. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 53-64.
- \_\_\_\_\_. Marseille et la Gaule. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 83-96.
- \_\_\_\_\_. Les provinces de Gaule: problèmes d'histoire et de géographie. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 311-324.
- \_\_\_\_\_. Les textes antiques sur la fondation de *Lugdunum*. In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. p. 291-310.
- \_\_\_\_\_. *César et la Gaule*. Paris: Errance, 2000.
- \_\_\_\_\_. Dynasties gauloises, dynasties romaines dans les Trois Gaules. In: GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (Dir.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (du II siècle avnt J.-C. au I siècle apr. J.-C.)*. Glux-em-Glenne: Centre archeologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte, 5, 2002, p. 311-318.
- \_\_\_\_\_. *Par toutatis! Que reste-il de la Gaule?*. Paris: Seuil, L'Avenir du passé, 2002.
- \_\_\_\_\_. Les clichés. In: \_\_\_\_\_. *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance/Rhône Le Département, 2006, p. 9-26.
- GOURY, Dominique. Les céramiques tournées grecques de Gaule méridionale: caractérisation et limites septentrionales. In: FRERE (Dir.). *De la Méditerranée vers l'Atlantique. Aspects des relations entre la Méditerranée et la Gaule centrale et occidentale (VIII-II siècle a. J.-C.)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006, p. 85-92.
- GRAN-AYMERICH, Jean. Les sources méditerranéennes de l'art celtique. VI-V siècles av. J.-C. In: FRERE, Dominique. (Dir.). *De la Méditerranée vers l'Atlantique. Aspects des relations entre la Méditerranée et la Gaule centrale et occidentale (VIII-II siècle av. J.C.)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006, p.19-56.
- GREEN, Miranda. *Symbol & Image in Celtic Religious Art*. London: Routledge, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Celtic Art. Reading the Messages*. London: The Everyman Art Library, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Mythes celtiques*. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames& Hudson, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Exploring the World of the Druids*. London: Thames and Hudson, 1997.
- \_\_\_\_\_. Introduction: Who were the Celts? In: \_\_\_\_\_. (org.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Dying for the Gods: Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Gloucestershire: Tempus, 2002.

- \_\_\_\_\_. *The Gods of the Celts*. Glocertershire: Sutton Publishing Limited, 2004.
- \_\_\_\_\_. *An Archaeology of Images. Iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*. London: Routledge, 2004.
- \_\_\_\_\_. & GREEN, Stephen A. *The Quest of Shaman. Shape-shifters, Sorceres and Spirit-Healers of Ancient Europe*. London: Thames and Hudson, 2005.
- GRUEL, Katherine. Monnaies et territoires. In: GARCIA, Dominique. et VERDIN, Florence. (Dir.). *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 202-212.
- GRUEL, Katherine. et VITALI, Daniele. (Ed.). Dossier: L'oppidum de Bibracte. Un bilan de onze années de recherché (1984-1995). In: *Gallia. Archéologie de la France antique*. Paris: CNRS Editions, n° 55, 1998, p. 1-140.
- GRUEL, Katherine. et POPOVITCH, Laurent. *Les monnaies gauloises et romaines de l'oppidum de Bibracte*. Glux-en-Glenne: Centre archeologique Européen, Collection Bibracte n°13, 2007.
- GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (dir.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte - 5, 2002.
- GUILLAUMET, Jean-Paul. *L'artisanat chez les Gaulois*. Paris: Errance, 1996.
- GUYONVARCH, Christian.-J. *Magie, médecine et divination chez les Celtes*. Paris: editions payot & Rivages, 1997.
- GUYONVARCH, Christian.-J. et LE ROUX, Françoise. *Les Druides*. Rennes: Ouest-France, 1986.
- \_\_\_\_\_. *La société celtique: dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européenne*. Rennes: Éditions Ouest-France, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Les Druides et le Druidisme*. Rennes: Ouest-France, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Les fêtes celtiques*. Rennes: Ouest-France, 1995.
- HARMAND, J. La Gaule indépendante et la conquête. In: NICOLET, Claude. *Rome et la conquête du Monde Méditerranéen. Gènes d'un empire*. Paris: Nouvelle Clio/Puf., 1997, p. 700-726.
- HAUTENAUVE, Hélène. Catalogue. Les torques tubulaires à double fermoir. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe. et AL. (org.). *L'or de Tolosa*. Toulouse: Éditions Odysée. Musée Saint-Raymond. Musée des Antiques de Toulouse. 2002, p. 85-171.
- HASELGROVE, Colin. The character of *oppida* in Iron Age Britain. In: GUICHARD, Vincent; SIVIERS, Susanne; URBAN, Otto. H.. (Org. ). *Les processus de urbanization de*

- l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 4, 2000, p. 103-110.
- HERM, Gerhard. *The Celts: The People who Came out of the Darkness*. New York: St. Martin's Press, 1977.
- HERMARY, Antoine. et al. *Marseille Grecque. La cite phocéenne (600-49 av. J.-C.)*. Paris: Errance, Hauts lieux de l'histoire, 1999.
- HINGLEY, Richard. *Globalizing Roman Culture. Unity, diversity and empire*. London: Routledge, 2005.
- HOPE, Valérie. Status and identity in the Roman world. In: HUSKINSON, Janet. (Ed.). *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. London: Routledge, 2005, p. 125-152.
- JACQUES, François. Les statuts des personnes et des communautes. In: \_\_\_\_\_. Et SCHEID, John. (Org.). *Rome et l'integration de l'Empire. 44 av. J.-C. – 260 ap. J.-C. T. 1. Les structures de l'empire romain*. Paris: Puf, 2005, p. 209-290.
- JAMES, Simon. 'Romanization' and the peoples of Britain. In: *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Oxford: Oxbow Books, 2001, p. 187-209.
- JAMES, Simon. *Exploring the World of the Celts*. London: Thames & Hudson, 1998.
- JANIN, Thierry. Nécropoles et espace géographique em Languedoc occidental au premier âge du Fer: essai sur l'organisation territoriale et politique de la société Élysique. In: GARCIA, Dominique et VERDIN, Florence (ed.). *Territoires celtiques: Espaces ethniques dès agglomerations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 108-118.
- JONES. Sian. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London: Routledge, 2005.
- JUBAINVILLE, Henry D'arbois. *Os Druidas: Os Deuses Celtas com Formas de Animais*. São Paulo: Madras, 2003.
- JULLIAN, Camille. *Vercingétorix*. Paris: Hachette, Marebout Université, 1979.
- KEAY. Simon. Introduction. In: \_\_\_\_\_. and TERRENATO, Nicola. (Ed.). *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Oxford: Oxbow Books, 2001, p. 113-116.
- KELLNER, Hans-Jorg. Coinage. In: KRUTA, Venceslas. et al. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzolli International Publications, 1999, p. 475-484.
- KENDRICK, T. D. *Druids Or A Study in Celtic Prehistory*. New York: R. V. Coleman, [1927], 2004.
- KING, John. *The Celtic Druids' Year: Seasonal Cycles of the Ancient Celts*. London: Blandford, 1995.

- KRUTA, Venceslas. In Search of the Ancient Celts. In: \_\_\_\_ & al. (ed.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Pub., 1999, p. 22-29.
- LAING, Lloyd. and LAING, Jennifer. *Art of the Celts*. New York: Thames and Hudson, 1992.
- LAMOINE, Laurent. Autocélébration, mémoire et histoire des notables des cités des Gaules. In: CÉBEILLAC-GERVASONI, Mireille. et al. *Autocélébration des élites locales dans le monde romain. Contextes, textes, images. (II s. av. J.-C. – III ap. J.-C.)*. Clermond Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 443-462.
- LAUNAY, Olivier. *A Civilização dos celtas*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Ed. 1978.
- LEWUILLON, Serge. Le syndrome du Vergobret – À propôs de quelques magistratures gauloises. In: *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 5, 2002, p. 243-258.
- \_\_\_\_\_. *Vercingétorix ou le mirage d'Alésia*. Bruxelles: Éditions Complexe, Questions à la Histoire, 1999.
- LONIGAN, Paul R. *The Druids: priests of the Ancient Celts*. Westport: Greenwood Press, 1997.
- LORIC, Timar. et al. La *domus* du dernier état du l'îlot des Grandes Forges. In: GUILLAUMET, Jean-Paul. et SZABÓ, Miklós. (Dir.). *Études sur Bibracte – 1*. Glux-en-Glenne: Centre archeologique européen, Collection Bibracte n° 10, 2005.
- LOT, Ferdinand. *La Gaule*. Paris: Marabout, 1967.
- MAC CANA, Proinsias. Celtic Religion and Mythology. In: KRUTA, Venceslas. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Pub., 1999, p. 616-627.
- MAC CROSSAN, Tadhg. *A verdade sobre os druidas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- MACMULLEN, Ramsay. *Romanization in the Time of Augustus*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- MAFRA, Janaína Silveira. Memória e festa no *Sympósion*, de Xenofonte. In: LESSA, Fábio de Souza. e BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. (org.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005, p. 56-62.
- MAIER, Ferdinand. The *oppida* of the Second and First Centuries B.C. In: KRUTA, Venceslas et al. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Pub., 1999, p. 423-439.
- MALLORY, James P. *In Seach of Indo-Europeans*. London: Thames and Hudson, 1989.
- MARKALE, Jean. *Le Druidisme: Traditions et dieux des Celtes*. Paris: Payot, 1985.



- \_\_\_\_\_. *Nouveau Dictionnaire de Mythologie Celtique*. Paris: Ed. Pygmalion/Gérard Watelet, 1999.
- MATTERNE, Véronique. Du champ à l'assiette. In: FATON, Louis. (Ed.). *Dossiers d'Archéologie. Les Celtes en Île-de-France*. Dijon: Ed. Faton, n° 273, Mai 2002, p. 48-53.
- MEGAW, Ruth. and MEGAW, Vincent. *Celtic Art. From the Beginnings to The Book of Kells*. London: Thames and Hudson, [1989], 2001.
- MENDES, Norma Musco. Romanização: cultura imperial. In: *Phoïnix 5*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 307-324.
- \_\_\_\_\_. Romanização, navegação e comércio no litoral do Algarve. In: *Phoïnix 7*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 311-330.
- \_\_\_\_\_. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; DAVIDSON, Jorge. A Experiência Imperialista Romana: Teorias e Práticas. In: *Tempo*. Rio de Janeiro: 7 Letras/EdUFF, vol. 9, n° 18, jan-jun. 2005, p. 17-42.
- \_\_\_\_\_. O sistema político do Principado. In: SILVA, Gilvan V. e MENDES, Norma M. (Org.). *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad/EDUFES, 2006, p. 21-52.
- MÉNIEL, Patrice. *Les sacrifices d'animaux chez les gaulois*. Paris: Errance, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Les Gaulois et les Animaux: Elevage, repas et sacrifice*. Paris: Errance, 2001.
- \_\_\_\_\_. Les animaux dans les rituels funéraires au deuxième âge du Fer. In: BARAY, Luc. (Dir.). *Archéologie des pratiques funéraires. Approches critiques*. Glux-en-Glenne: Centre Archéologique européenne du Mont Beuvray, Collection Bibracte n° 9, 2004, p. 189-196.
- MEYLAN, François. Éléments d'urbanisme à Bibracte. Les maisons du Parc-aux-chevaux. In: GUICHARD, Vincent; SIVIERS, Susanne; URBAN, Otto H. (Dir.). *Les processus d'urbanisation à l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen, Collection Bibracte, n° 4, 2000, p. 197-202.
- MOHEN, Jean-Pierre. The Princely Tombs of Borgundy. In: KRUTA, Venceslas. et al. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Pub., 1999, p. 116-122.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.
- MORET, Pierre. Strabon, Posidonios et le trésor des Tectosages.. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe. (Org.) *L'or de Tolosa*. Toulouse: Musée Saint-Raymond/Ed. Odysée, 2002, p. 17-22.
- NERZIC, Chantal. *La sculpture en Gaule romaine*. Paris: Errance, 1989.

- NEVETT, Lisa and PERKINS, Phil. Urbanism and urbanization in the Roman World. In: HUSKINSON, Janet (Ed.). *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Oxford: Routledge, 2005, p. 213-245.
- NICOLET, Claude. *Rendre à César. Économie et société dans la Rome antique*. Paris: Ed. Gallimard, 1988.
- Ó HÓGÁIN, Dáithí. *The Sacred Isle – Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*. Wilton: The Collins Press, 1999.
- OLIVIERI, Filippo L. Os celtas e os cultos da água. Crenças e rituais. *Revista BRATHAIR*. 6(2)2006 em <http://www.brathair.com/Revista/N12/numero12html>.
- OLMER, Fabienne. Les aristocrates éduens et le commerce. In: GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (Ed.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte – 5, 2002, p. 289-298.
- \_\_\_\_\_. *Les amphores de Bibracte – 1. Le commerce du vin chez les Éduens d'après les timbres d'amphores*. Glux-en-Glenne: Centre archeologique Européen, Collection Bibracte n° 7, 2003.
- PAPEPSAET-CHARLIER, Marie-Therese. Les Gaules et les Germanies. In: LEPELLEY, Claude. (Dir.). *Rome et integration de l'Empire. 44 av. J.-C.* Paris: Puf, 1998, p. 143-196.
- PAUNIER, Armand. et al. Les premiers habitats romanisés en Gaule du Centre-Est, un témoignage de l'aristocratie indigène?. In: GUICHARD, Vincent et PERRIN, Franck. *L'aristocratie celte à fin de l'âge du Fer. (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte 5, 2002, p. 271-288.
- PETTERSON, Nerys Thomas. Clans are not primordial: pre-Viking Irish society and the modeling of pre-Roman societies in Northern Europe. In: ARNOLD, Bettina. & GIBSON, D. Blair. *Celtic chieftdom, Celtic state. The evolution of complex social systems in prehistoric Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, New Directions in Archaeology, 1999, p. 129-136.
- PERE-NOGUES. Les Celtes et le mercenariat en Occident (IV et III siècle avant notre ère). In: MENNESSIER-JOUANNET, Christian. et al. (Ed.). *La Gaule dans son contexte européen aux IV et III s. av. n. è.* Lattes: Éditions de l'Association pour le Développement de l'Archeologie en Languedoc-Roussillon, 2007, p. 353-362.
- PEYRE, Christian. Les migrations gauloises vers l'Italie d'après de témoignage de Tite-Live. In: MENNESSIER-JOUANNET, Christine. et al. (Ed.). *La Gaule dans son contexte européen*

*aux IV et III s. av. n. è.* Lattes: Éditions de l'Association pour le Développement de l'Archeologie en Languedoc-Roussillon, 2007, p. 363-376.

PIGGOTT, Stuart. *A Europa Antiga. Do início da Agricultura à Antiguidade Clássica.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.

\_\_\_\_\_. *The Druids.* London: Thames & Hudson, [1968], 1999.

POPPI, Luana Kruta. The Archaeological Sources. In: KRUTA, Venceslas et al (ed.). *The Celts.* New York: Rizzoli International Pub. Inc., 1999, 39-49.

POUX, Matthieu. *L'enclos cultuel de Corent (Puy-de Dôme): festins et rites collectifs.* Acessado em 28/05/2006.

Disponível em [http://luern.free/Corent\\_fr/2002\\_a\\_RAC.pdf](http://luern.free/Corent_fr/2002_a_RAC.pdf).

\_\_\_\_\_. Les cuves du Roi Luern. In: *L'archéologie-Archéologie Nouvelle.*, n 65, avril-mai 2003, p. 27-29, Acessado em 05/02/2004.

Disponível em [http://luern.free.fr/Corent\\_fr/archeologue%202003.htm](http://luern.free.fr/Corent_fr/archeologue%202003.htm).

\_\_\_\_\_. L'atelier monétaire de Corent. In: *L'Archéologue – Archéologie Nouvelle.* n° 68, octobre-novembre 2003, p. 49-50. Acessado em 02/05/2004.

Disponível em [http://luern.free.fr/Corent\\_fr/Mon%20E9taire.htm](http://luern.free.fr/Corent_fr/Mon%20E9taire.htm).

\_\_\_\_\_. *Du Nord au Sud: Définition et fonction de l'espace consacré en Gaule indépendante.* Acessado em 04/06/2006.

Disponível em [http://luern.free/Corent\\_fr/article%20EFR202004.pdf](http://luern.free/Corent_fr/article%20EFR202004.pdf).

\_\_\_\_\_. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. In: GOUDINEAU, Christian. (Dir.). *Religion et société en Gaule.* Paris: Errance/Rhône Le Département, 2006, p. 117-134.

POUX, Matthieu. et FEUGÈRE, Michel. Le festin, miroir privilégié des élites celtiques de Gaule indépendante. In: GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (Dir.). *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (du II siècle avant J.-C. au I siècle après J.-C.).* Glux-em-Glenne: Centre archéologique européen du Mont Beuvray, Collection Bibracte n° 5, 2002, p. 199-222.

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

PRODOSCINI, Aldo Luigi. The Language and Writing of the Early Celts. In: KRUTA, Vencelas. et al. (Ed.). *The Celts.* New York: Rizzoli International Pub. Inc., 1999, p. 50-60.

RAFTERY, Barry. *Pagan Celtic Ireland: The Enigma of the Irish Iron Age.* London: Thames and Hudson, 1994.

RAFTERY, Joseph. *The Celts.* Dublin: Thomas and Davis Lecture, 1985.

RALSTON, Ian. Fortifications and Defence. In: GREEN, Miranda. (Org.). *The Celtic World.* London: Routledge, 1997, p. 59-81.

- RANKIN, David. *Celts and Classical World*. London: Routledge, 2002
- RANKOV, Boris.& HOOK, Richard. *The Praetorian Guard*. London: Osprey Publishing Ltd, Elite Series 50, 1994.
- RAPIN, André. Weaponry. In: KRUTA, Venceslas and Al. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzolli Publications, Inc., 1997, 339-352.
- \_\_\_\_\_. Pratiques funéraires et cultures du deuxième âge du Fer laténien: le problème des cartes archéologiques. In: BARAY, Luc. (org.). *Archéologie des pratiques funéraires: Approches critiques*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européenne, Collection Bibracte 9, 2004, p. 21-36.
- REBOURG, Alain. L'urbanisme d'Augustodunum. In: *GALLIA. Archéologie de la France antique. Dossier L'oppidum de Bibracte*. Paris: CNRS Editions., n° 55, 1998, p. 141-236.
- REES, Alwyn. and REES, Brinley. *Celtic Heritage: Ancient tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson, 1975.
- RÉMY, Bernard. L'organisation territoriale de la cité de Vienne. In: GARCIA, Dominique. et VERDIN, Florence. (dir.). *Territoires celtiques: Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 173-184.
- REBOURG, Alain. L'urbanisme d'Augustodunum (Saône-et-Loire). In: *Gallia. Dossier: L'oppidum de Bibracte*. Paris: CNRS Editions, 1998, n° 55, p. 141-236.
- REZNIKOV, Raimonde. *Les Celtes et le druidisme. Racines de Tradition occidentale*. St-Jean-de-Braye: Éditions Dangles, Collection "Horizons ésotériques", 1994.
- RITCHIE, W. F. and G., J. N. The army, weapons and fighting. In: GREEN, Miranda. (Ed.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1997, p. 37-58.
- RIVES, James. Religion in the Roman Empire. In: HUSKINSON, Janet. (Ed.). *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman Empire*. Oxford: Routledge, 2005, p. 245-276.
- \_\_\_\_\_. *Religion in the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- ROBERT, Fernand. *A religião grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- ROSS, Anne. *Pagan Celtic Britain: Study in Iconography and Tradition*. Chicago: Academy Chicago Publishers, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Druids: Preachers of Immortality*. Gloucescshire: Tempus, 2004.
- SALAC, Vladimir. The oppida in Bohemia. Wrong step in the Urbanization of the Country? In: GUICHARD, Vincent. et al. (Dir.). *Les processus d'urbanization à l'âge Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte n° 4, 2000, p. 151-156.
- SAVORET, André. *Visage au Druidisme*. Paris: Dervy-Livres, 1986.

SCHEID, John. Les religions. In: JACQUES, François et SCHEID, John. *Rome et l'intégration de l'Empire. 44 av. J.-C. - 260 ap. J.-C. Tome 1. Les structures de l'empire romain*. Paris: Presses Universitaires de France, [1990], 2005, p. 111-128.

\_\_\_\_\_. Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservation, and Innovation. In: GALINSKY, Karl. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 175-193.

SCHMITT, Claude. La culture de l'imago. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Paris: École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1996.

SEGUIER, Jean-Marc. Commerce et manière de table – à la fin de l'âge du Fer. In: FATON, Louis (Ed.). *Dossiers d'Archeologie. Les celtes en Île-de-France*. Dijon: Ed. Faton, n° 252, mai 2002, p. 58-62.

SERGENT, Bernard. *Les Indo-Européens: Histoire, langues, mythes*. Paris: Payot, 1995.

\_\_\_\_\_. *Le livre des dieux. Celtes et Grecs, II*. Paris: Payot, 2004.

SCHMANDT-BESSERAT, Denise. Feasting in the Ancient Near East. In: DIETLER, Michael. and HAYDEN, Brian. (Ed.). *Feasts. Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2001, p. 391-403.

SIEVERS, Susanne. Les attestations d'une aristocratie de la civilisation des *oppida* dans le sud d'Allemagne. In: GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (Dir.). *L'aristocratie celte à la fin de l'Âge du Fer. (du II siècle av. J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre Archeologique européen du Mont-Beuvray, collection Bibracte 5, p. 167-174.

SJOESTEDT, Marie-Louise. *Celtic Gods and Heroes*. Mineola: Dover Pub., 2000.

STEAD, Ian Mathieson. The Belgae in Britain: The Aylesford Culture. In: KRUTA, Venceslas. et al. (Ed.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Publications, Inc., 1999, p. 610-615.

STEPONAITIS, Vincas P. Contrasting patterns of Mississippian development. In: EARLE, Timothy. (Org.). *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 193-228.

STERCKX, Claude. *Elements de cosmogonie celtique*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

\_\_\_\_\_. *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens*. Paris: L'Harmattan, 2005.

TACLA, Adriene Baron. Hospitalidade e a política da comensalidade nas tribos de Vix e Hochdorf. In: (ed.). *Phoînix 2001*. Laboratório de História Antiga – UFRJ. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001, p. 21-48.

TARPIN, Michel. Urbs et oppidum. Le concept urbain dans l'Antiquité romaine. In: GUICHARD, Vincent. SIVIERS, Susanne; URBAN, Otto H. (Dir.). *Le processus d'urbanization à l'âge du Fer*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique du Mont Beuvray, Collection Bibracte, 4, 2000, p. 27-30.

\_\_\_\_\_. Les pagi gallo-romains: héritiers des communautés celtiques? In: GARCIA, Dominique. et VERDIN, Florence. (dir.). *Territoires celtiques. Espaces ethniques et territoires des agglomérations protohistoriques d'Europe occidentale*. Paris: Errance, 2002, p. 199-204.

TERRENATO, Nicola. Introduction. In: KEAY, Simon. and \_\_\_\_\_. (Ed.). *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Oxford: Oxbow Books, 2001, p. 1-6.

THIBAUD, Robert-Jacques. *La symbolique des Druides dans ses mythes et légendes*. Paris: Ed. Dervy, 1996.

TRAINA, Giusto. Romanizzazione, 'métissages', ibridità. Alcune riflessioni, In: GRAS, Michel. (Dir.). *Mélanges de l'École française de Rome Antique*. Roma: MEFRA 118/1, p. 151-158.

VAN ANDRINGA, William. L'interdiction du druidisme. In: *Les Druides. L'Archeologue – Archéologie Nouvelle*. Paris: Errance, 2000, Hors Serie, n° 2, p. 50-51.

\_\_\_\_\_. *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I-III siècle apr. J.-C.)*. Paris: Errance, 2002.

VENDRYES, Joseph. *La religion des Celtes*. Spézet: Coop Breizh, [1948], 1997.

VERDIER, Paul. et GOUDINEAU, Christian. Religion et science. In: GOUDINEAU, Christian. (Dir.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance/Rhône Le Département. 2006, p. 27-78.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mythe et Politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

\_\_\_\_\_. e NAQUET, Pierre-Vidal. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papirus, 1989.

VITALI, Daniele. L'aristocratie celtique de la Gaule cisalpine: Réflexion pour une première approche. In: GUICHARD, Vincent. et PERRIN, Franck. (dir.). *La aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer. (du II siècle J.-C. au I siècle après J.-C.)*. Glux-en-Glenne: Centre archéologique européenne du Mont Beuvray, Collection Bibracte – 5, 2002, p. 15-28.

WELLS, Colin. Celts and Germans in the Rhineland. In: GREEN, Miranda (ed.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1995, p. 603-620.

WELLS, Peter S. Resources and Industry. In: GREEN, Miranda. (Org.). *The Celtic World*. London: Routledge, 1997, p. 213-229.

\_\_\_\_\_. *The Barbarian Speak. How the conquered peoples shaped Roman Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Beyond Celts, Germans and Scythians. Archaeology and Identity in Iron Age Europe*. London: Duckworth, 2004.

WILCOX, Peter. *Rome's enemies. 2. Gallic and British Celts*. London: Osprey, 1996.

WOOLF, Greg. O poder e a difusão da escrita no Ocidente. In: BOWMAN, Alan. e WOOLF, Greg. (Org.). *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998, p. 104-121.

\_\_\_\_\_. *Becoming Roman. The origins of Roman Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. The Roman Cultural Revolution in Gaul. In: KEAY, Simon and TERRENATO, Nicola. (Ed.). *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Oxford: Oxbow Books, 2001, p. 173-186.

\_\_\_\_\_. Seeing Apollo in Roman Gaul and German. In: SCOTT, Sarah. and WEBSTER, Jane. (Ed.). *Roman Imperialism and Provincial Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. The city of letters. In: EDWARDS, Catherine. and WOOLF, Greg. (Ed.). *Rome the Cosmopolis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 203-221.

\_\_\_\_\_. Provincial Perspectives. In: GALINSKI, Karl. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 106-129.

ZANKER, Paul. *The Powers of Images in the Age of Augustus*. Michigan: University of Michigan Press, 1990.





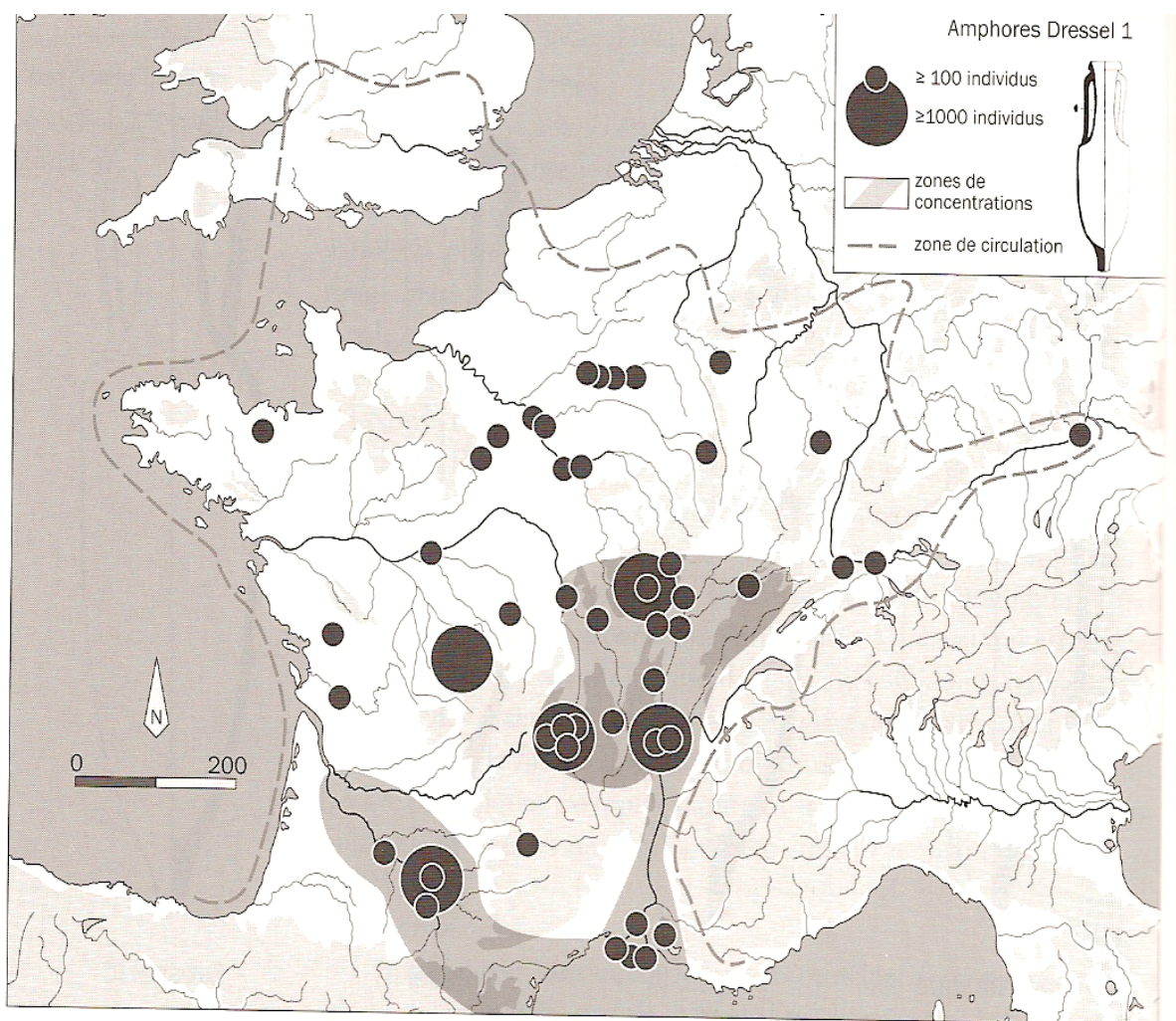
Figura 2: Representação de um dos cavaleiros (*equites*), citados por César.



Referência: ALLEN, Stephen. *Celtic Warrior 300BC – AD100*. Op. cit. Figura A.

O guerreiro está representado com sua panóplia guerreira típica celta. Ao seu redor um escudo, ornamentos como fibula e torque, além de desmontagem da longa espada do final de La Tène. Vemos também uma capa com *design* em “xadrez”, o *tartan*, também utilizado pelos clãs irlandeses e escoceses. A reconstituição desse guerreiro se baseia em achados arqueológicos e em referências clássicas. César certamente se deparou com aristocratas gauleses com esta aparência. As calças eram consideradas sinal de barbarismo.

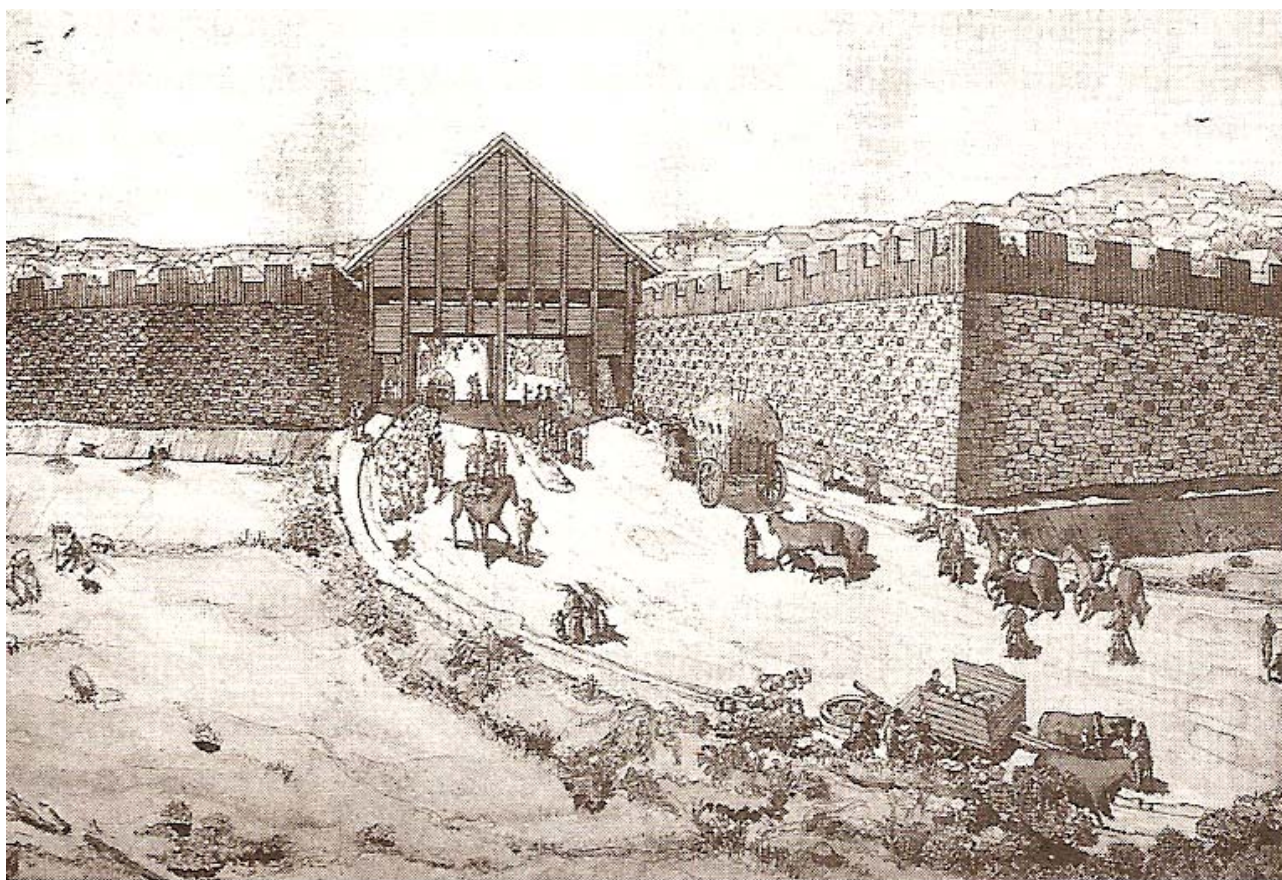
Figura 3: Representação da distribuição das ânforas Dressel 1 durante o período anterior à conquista de César.



Referência: FICHTL, Stephan. *La ville celtique*. *Op. cit.* p. 132.

O mapa ilustra a concentração das ânforas vinárias Dressel 1 na Gália antes da conquista romana. Na Gália Céltica, os territórios dos arvernos e éduos concentram as maiores quantidades desses objetos. É interessante observar que os cursos de rios como o Garona e o Ródano também concentram a distribuição das ânforas. Estes rios foram fundamentais para a penetração do comércio vinário na Gália. A concentração de ânforas vinárias se dá nos grandes *oppida* como Bibracte (éduos), Gergóvia (arvernos), entre outros. O sudeste da Britânia também fez importações durante século I a.C. A partir do século II a.C. o comércio entre o mundo celta gaulês e Roma aumenta sensivelmente e comerciantes romanos passam a freqüentar a Gália livre. Segundo autores como Diodoro, uma ânfora podia ser trocada por um escravo. Um dos motivos do apoio que os éduos deram aos romanos deve ter sido a necessidade de proteger os interesses da aristocracia, druidas incluídos, na hegemonia sobre o comércio do vinho importado.

Figura 4: Reconstituição da principal entrada do *oppidum* de Bibracte.

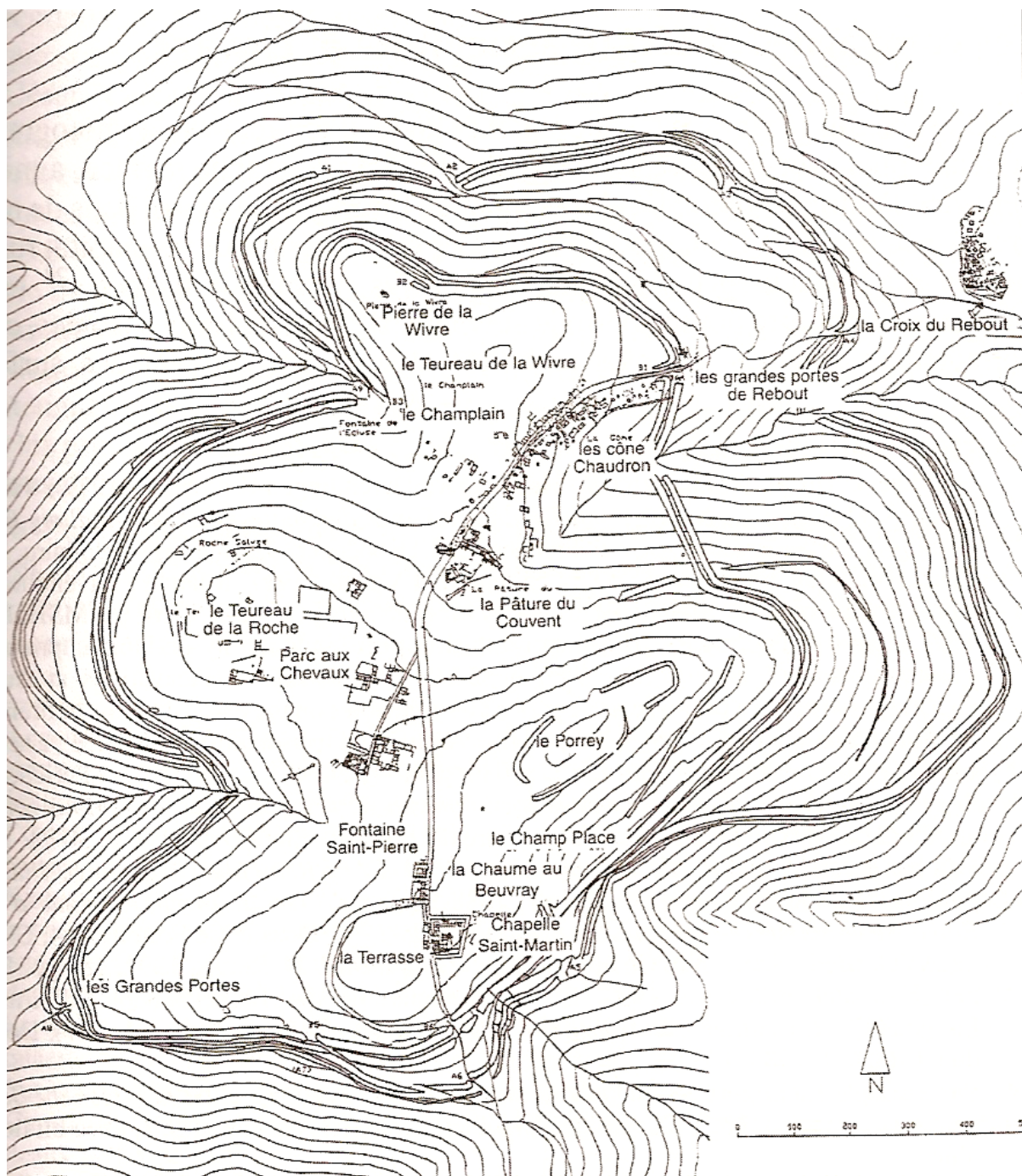


Referência: BRUNAU, Jean-Louis. *Les Gaulois*. Paris: Errance, 2005, p. 85.

Nesta figura está representada a Porta do Rebout em formato de “galpão” coberto. Esta entrada do *oppidum* tinha um aspecto grandioso que reflete a necessidade ostentatória da elite édua. Vemos as muralhas (*muris gallicus*) construídas com pedras e os troncos de madeira dispostos horizontalmente. A circulação de pessoas e carroças devia ser bastante intensa através da estrada que dava acesso ao *oppidum*. As portas eram dotadas de duas passagens de entrada e saída. Acima da porta guerreiros vigiavam todo o movimento. Pela imagem podemos ter uma idéia da monumentalidade do *oppidum* de Bibracte. Na base das muralhas é possível observar o fosso. Acima das muralhas podemos observar as partes mais altas do sítio. A porta era a parte mais vulnerável do *oppidum* e não resistiria muito tempo às investidas das legiões romanas.

Este tipo de construção diferia sensivelmente daquelas encontradas no Mundo Mediterrâneo. O uso da madeira na construção do complexo defensivo era uma particularidade celta da Europa temperada.

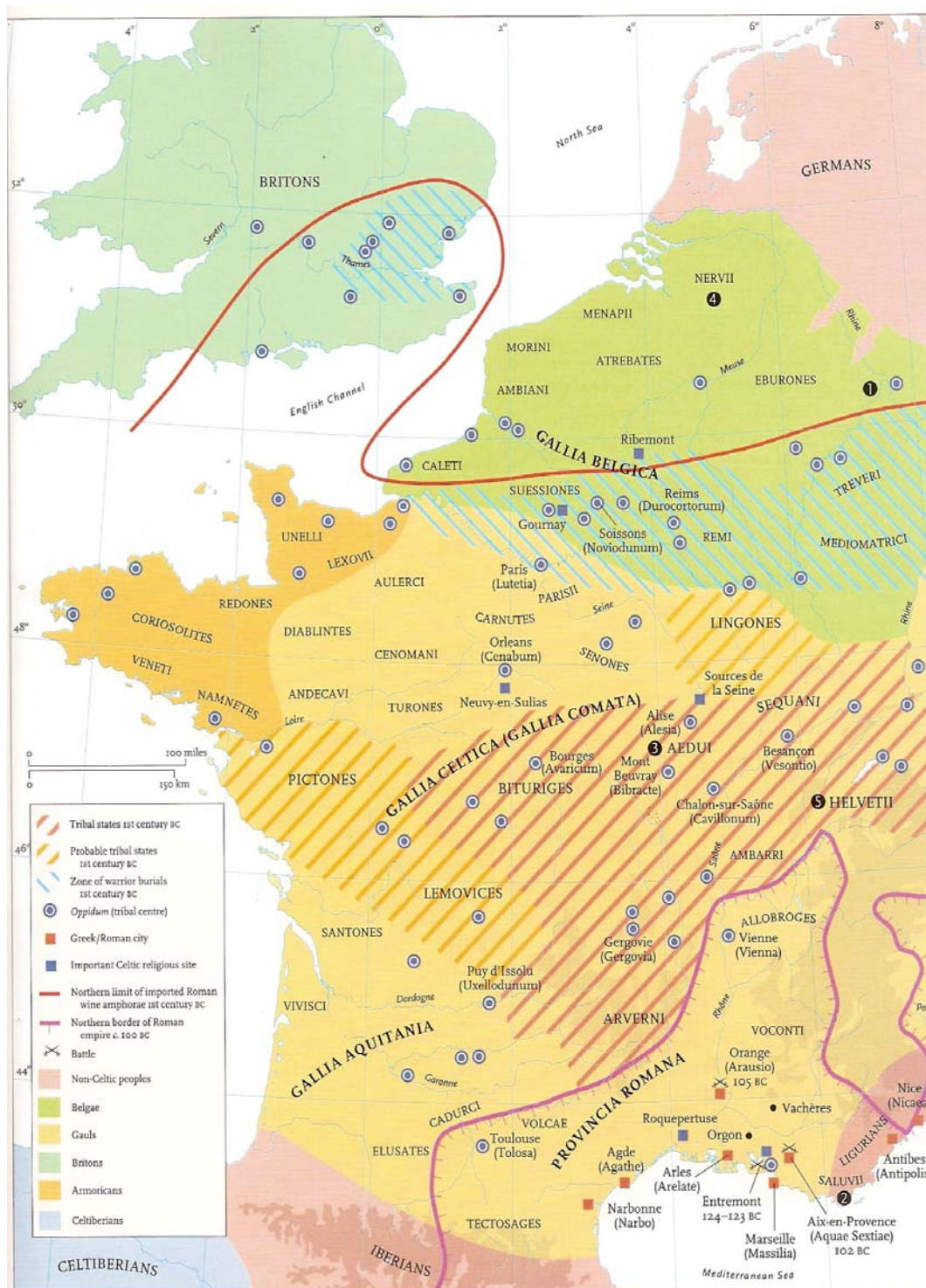
Figura 5: Representação do *oppidum* de Bibracte.



Referência: FERDIÈRE, Alain. *Les Gaules*. Op. cit. p. 103.

Nesta planta vemos vários elementos do *oppidum* de Bibracte como a Porta do Rebout, a Terrasse (santuário) numa das partes mais elevadas e as duas muralhas (*muris gallicis*), interna e externa. O setor de Parc aux Chevaux concentrava, a partir do período de Augusto casas com traçado romanizado. As variações de altitude do relevo são de, aproximadamente, 650m até 821m (Le Porrey). Próximo a Porta do Rebout há a concentração de ateliês e oficinas. Bibracte seria, antes da conquista, um local dinâmico onde os notáveis da aristocracia édua residiam e dominavam o Estado éduo. Os druidas éduos, como Diviciaco, exerciam suas atividades neste sítio e provavelmente assembléias guerreiras tinham lugar na Terrasse situada a sudeste.

Figura 6: Mapa da Gália no século I a.C.

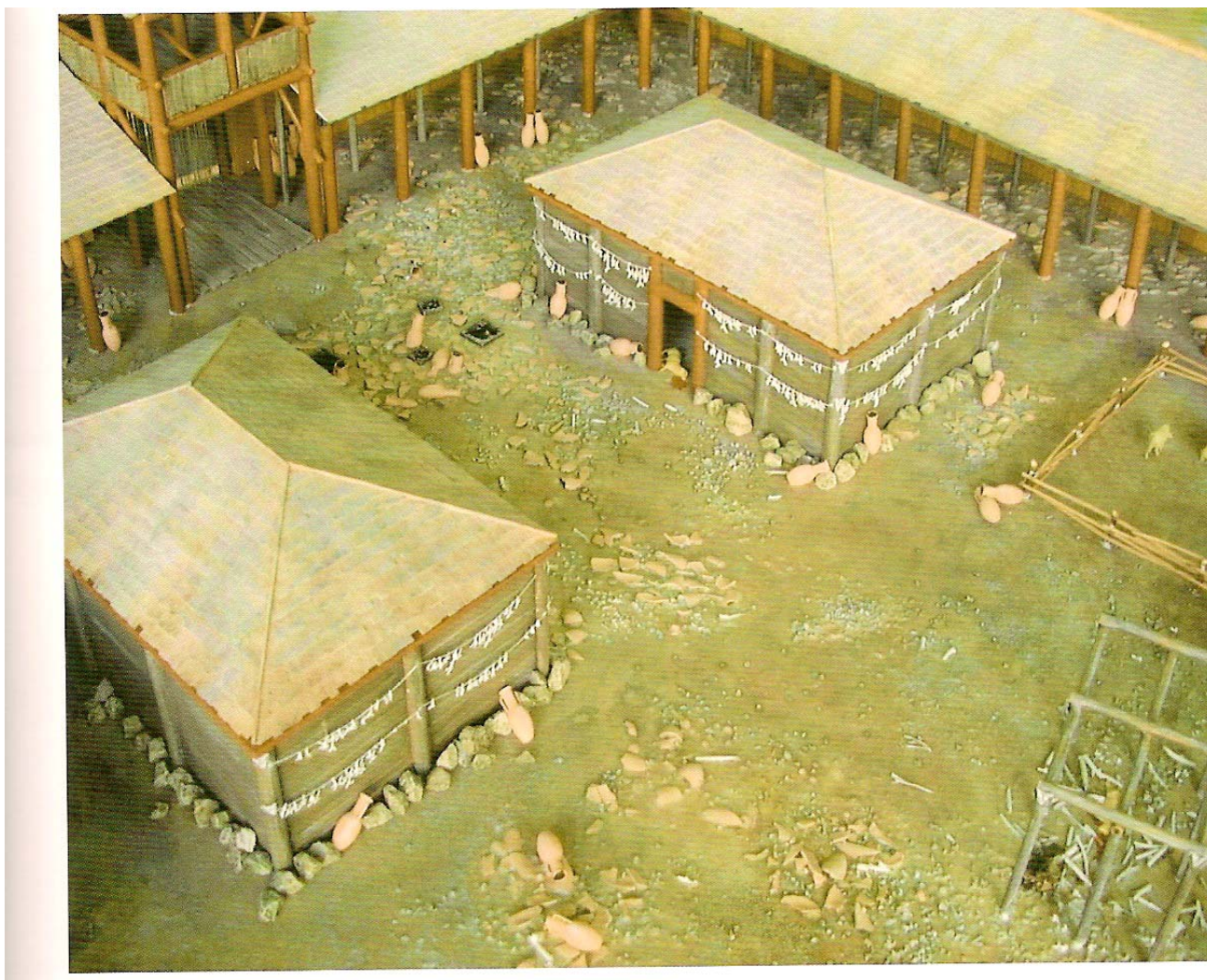


THE CONTINENTAL CELTS 53

Referência: HAYWOOD, John. *Atlas of the Celtic World*. *Op. cit.* p. 53.

Neste mapa estão representados os principais povos, os principais *oppida*, os limites da Gália Narbonense e as divisões “étnico-culturais” da Gália. O autor representa em rosa os povos não celtas (germanos, ligures e iberos). O território tracejado em vermelho representa os povos em formação estatal como os éduos e arvernos, do centro-leste da Céltica. Este território era adjacente à Província Narbonense. Uma linha vermelha indica o limite norte da importação de ânforas romanas. Os pontos azuis indicam os principais *oppida* do território da Gália e da Britânia.

Figura 7: Maquete representando o santuário do *oppidum* de Corent.



Referência: POUX, Matthieu. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. In: *Religion et société en Gaule. Op. cit.* p. 121.

Nesta maquete estão representados o pórtico de entrada, a galeria periférica cobrindo o fosso raso, as duas construções cobertas nas quais se realizavam os sacrifícios e os poços rituais onde se faziam as libações. Provavelmente, somente os druidas podiam ter acesso ao interior dessas partes cobertas, reservadas a rituais restritos aos administradores do santuário. Ânforas tipo Dressel 1 importadas da Itália estão espalhadas pelo sítio. O pórtico de entrada também devia ser utilizado como posto de observação.

No santuário do *oppidum* de Corent deviam se realizar importantes assembléias cujo ponto alto seriam os festins onde a aristocracia local reforçava o seu papel no seio da sociedade. Estes festins deviam ser realizados na parte mais ampla do sítio onde os guerreiros mais notáveis se sentavam, como relata Ateneu, para o festim ritual.

Figura 8: Moeda dos éduos de meados do século I a.C.



Referência: BRUNAU, Jean-Louis. *Guerre et religion em Gaule*. Op. cit. p. 45.

Esta moeda de prata dos éduos apresenta em seu anverso a efigie de Dumnocovero e no reverso a imagem do chefe Dumnorix, citado por César. Este ostenta objetos típicos da iconografia celta, como *carnix*, insígnia de javali, longa espada lateniana e cabeça decepada. Os grandes chefes da Céltica costumavam se fazer representar em moedas e assim fortalecer os laços com a sua clientela. Os nomes dos aristocratas estão escritos em caracteres latinos. Dumnorix gozava de grande reputação entre os éduos e povos adjacentes; e havia sido *vergobreto* no ano 60 a.C.

Dumnocovero não é citado nas fontes, mas, poderia ser um druida, uma vez que está acompanhado de um símbolo religioso, a triskele. O tratamento da cabeça desse personagem segue o esquema celta, o cabelo adquire um aspecto estilizado.

Figura 9: Sepultura de cremação de Saint-Georges-des-Beillargeaux.



Referência: MENIEL, Patrice. *Les Gaulois et les Animaux*. *Op. cit.* p. 107.

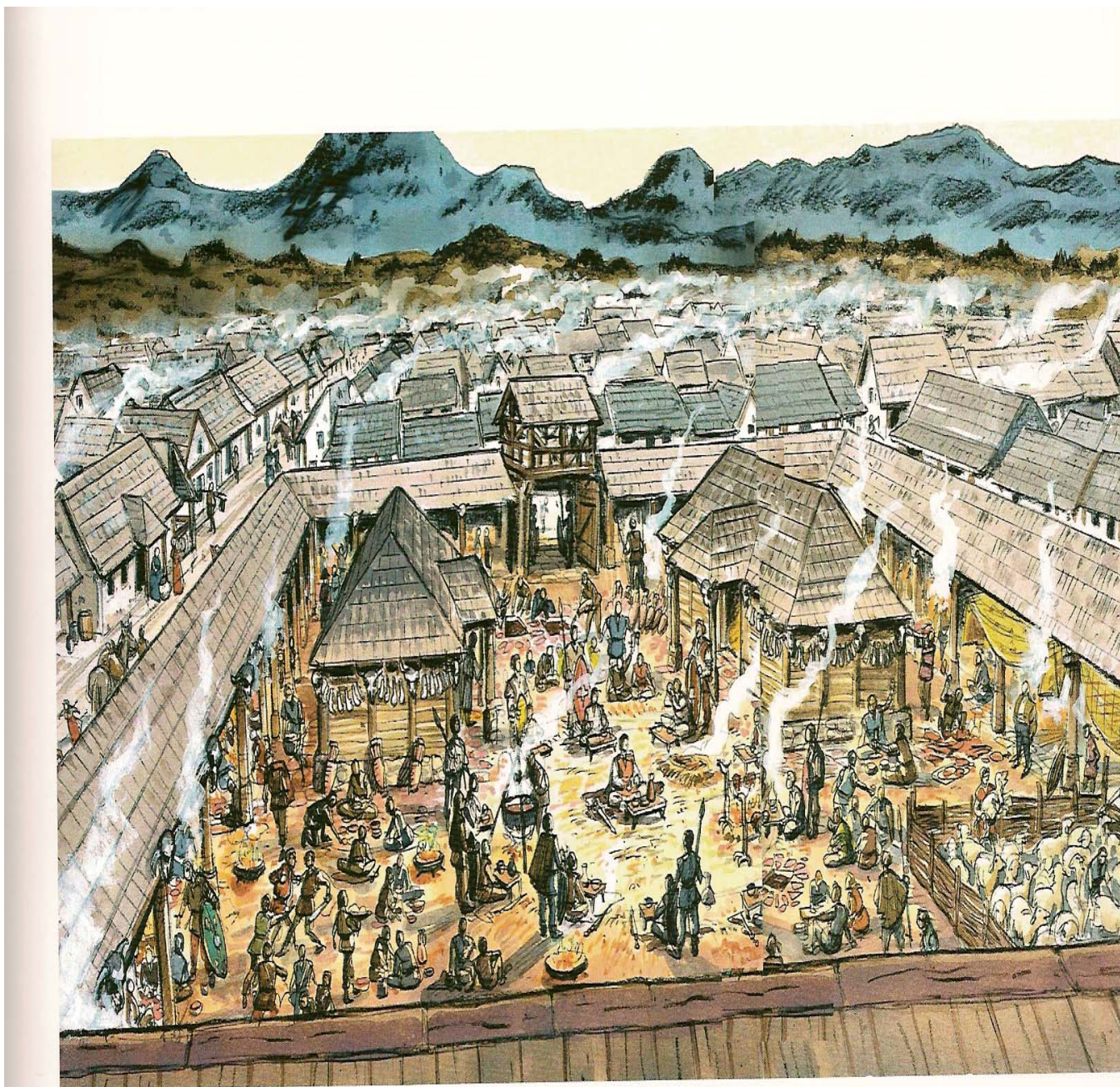
Nesta sepultura encontra-se uma ânfora do tipo Dressel 1 intacta ao lado de uma metade de crânio de um porco. Abaixo e ao lado deste estão depositadas facas que foram utilizadas na desossagem do animal. É possível notar dois tipos de facas, três pequenas e uma maior abaixo da mandíbula do animal. A manipulação dos objetos e a forma de sacrifício e manipulação do animal indicam que um grupo especializado estaria presente na cerimônia (possivelmente um festim) que antecedeu o sepultamento.

As facas teriam sido utilizadas em um contexto ritual. O grupo autorizado a sacrificar, dessossar e partilhar a carne, bem como distribuir o vinho, seriam os druidas.

Esta imagem demonstra que na Gália antes da conquista um grupo organizado monopolizava as diretrizes dos rituais e ditava os cânones das cerimônias.



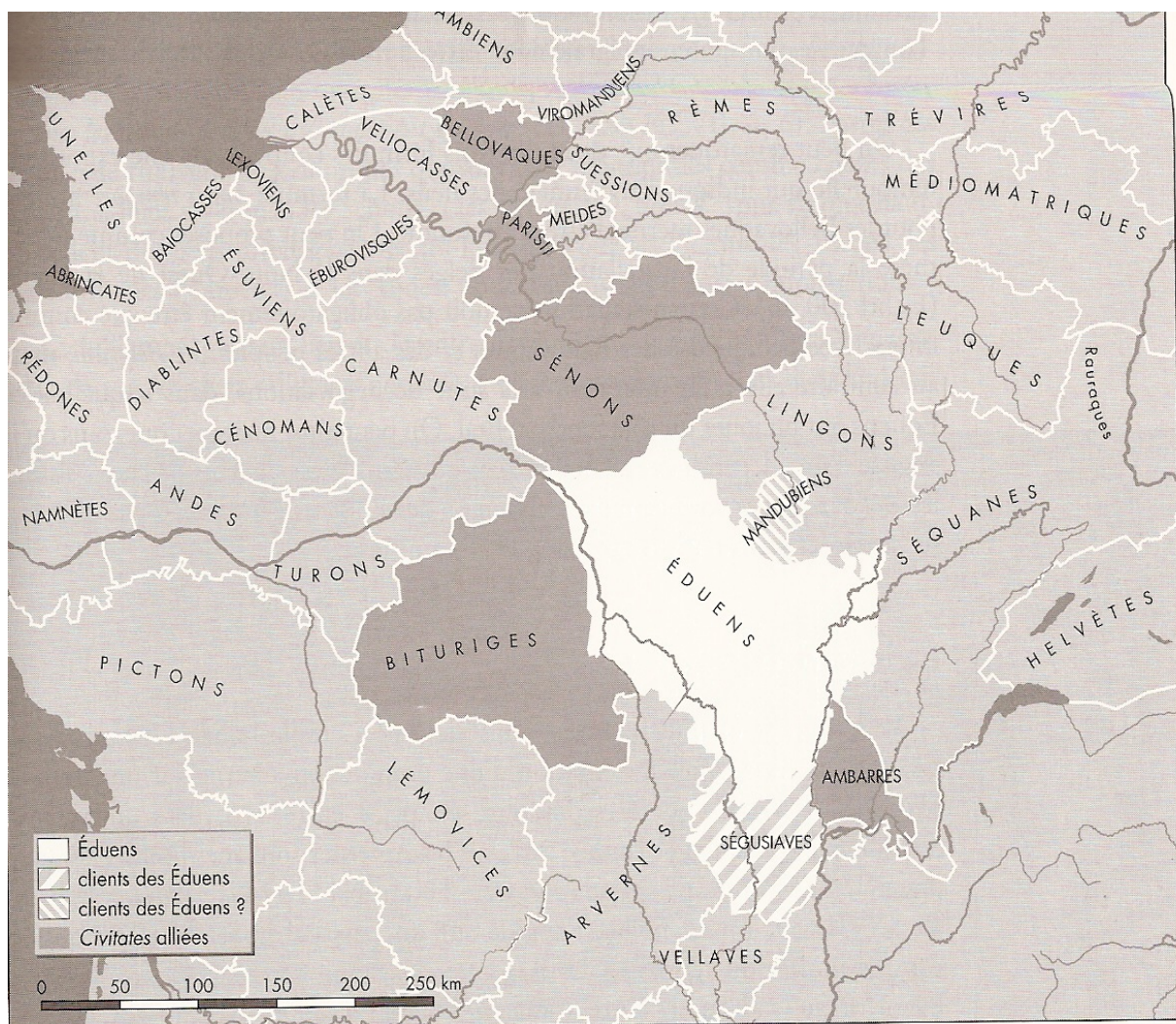
Figura 10: Representação do festim que era realizado no santuário do *oppidum* de Corent.



Referência: POUX, Matthieu. Religion et société. Le sanctuaire arverne de Corent. In: *Religion et société*. Op. cit. p. 119.

Nesta reconstituição do festim celta realizado no *oppidum* de Corent, vemos no centro os celebrantes dispostos em círculo. Ao redor encontram-se as ânforas com vinho importado da Itália (ânforas Dressel 1) e a carne sendo cozida em grandes caldeirões. Cada nobre participante do festim está acompanhado de um homem, talvez o mais destacado dos *ambactos*, a ele devotado. A galeria periférica está representada. Próximos à porta os poços rituais, e é possível ver um homem derramando vinho em um dos poços. Os dois recintos destinados para o sacrifício estão visíveis. No lado de fora do santuário, estão representadas as ruas do *oppidum*, com as características casas celtas com cobertura de palha. Pode-se ver grandes caldeirões para cozinhar a carne. No canto direito inferior está um cercado com carneiros destinados ao abate ritual.

Figura 11. Mapa do Estado éduo e sua zona de influência no século I a.C.



Referência: FICHTL, Stephan. *Les peuples gaulois III-I av. J.-C. Op. cit. p. 127.*

O mapa apresenta os éduos e seus clientes segusiavos, mandúbios e ambarros e seus aliados bituriges, belovacos, parísios e senones. O território dos éduos, que correspondia a parte ocidental da atual Borgonha, ficava entre as bacias dos rios Saône, Sena e Loire. O mapa mostra como este povo conseguiu assegurar uma forte influência desde a fronteira com a Narbonense até as imediações do Canal da Mancha. O rio Saône demarcava a fronteira entre os éduos e sequanos; tinha vital importância para o fluxo das ânforas importadas. Esta região era também o território da “Zona do denário gaulês”, uma união monetária firmada entre éduos, sequanos e lingones.

No período antecedente às campanhas de César, os éduos conseguiram se firmar como o povo mais influente da Gália. Os éduos formaram o primeiro Estado da Europa temperada e podem ter se destacado como uma referência identitária na Gália Céltica.

Figura 12. Druidas na coleta do visco segundo Henri-Paul Motte (1900).



Referência: GOUDINEAU, Christian. Les clichés. In: \_\_\_\_\_. (Dir.). *Religion et société en Gaule. Op. cit.*, p. 12.

Este quadro, do pintor francês Henri-Paul Motte, representa uma concepção “idealizada” dos druidas e baseia-se no relato de Plínio, o Antigo. Um druida acompanhado de “druidesas” está sobre uma plataforma e, com uma foice de ouro, colhe o ramo do visco em um carvalho sagrado. No solo, guerreiros e druidas aguardam com touros que serão sacrificados. Esta representação sintetiza um clichê que o discurso romano associava às crenças e rituais supersticiosos dos druidas realizados em florestas sombrias. Os druidas vestem branco e são observados por guerreiros brandindo suas armas. Cenas como estas podem ter alcançado impacto em Roma como uma prova de barbarismo das crenças druídicas.

Figura 13. Reconstituição de um fanum “galo-romano”.



Referência: LEUSELEUC, Anne de. *La Gaule. Architecture et civilisation. Op. cit.* p. 130.

Esta reconstituição está em Beaune (Borgonha). Os *fana* eram santuários, que nos primeiros tempos da ocupação romana, aparentemente, deram continuidade aos santuários de tradição celta da Idade do Ferro. O traçado quadrangular reflete a antiga tradição de muitos santuários de La Tène final. Possivelmente, durante algum tempo, os celtas mantiveram algumas de suas crenças e adaptaram-nas às novas técnicas de construção e de espaço sagrado romanos. No centro do *fanum* vê-se uma *cella*, que era uma espécie de torre central. É possível que a maior mudança tenha sido o uso da pedra na construção do santuário.

O fato dos druidas terem participado da nova administração romana foi um fator crucial para que as novas concepções religiosas pudessem ser articuladas com as crenças oriundas do período lateniano.

Figura 14. Estátua de La Tène média encontrada na região de Bordeaux.



Referência: BOUDET, Richard et GRUAT, Philippe. La statuaire anthropomorphe de l'âge du Fer (ou supposée telle) dans le sud-ouest de la France. In: BRIARD, Jacques. et DUVAL, Alain. (Dir.). *Les représentations humaines du néolithique à l'âge du Fer*. Paris: Ed. C.T.H.S., 1993, p. 290.

Esta estátua (86 cm) foi encontrada em Soulac-sur-Mer l'Amélie (nos arredores de Bordeaux), no litoral, devido à erosão marinha. Data dos séculos IV ou III a.C. A sobrevivência de estátuas de madeira não é comum para o caso da Gália. A imagem dá bem a ideia de como os celtas priorizavam a representação da cabeça humana em detrimento do restante do corpo. A cabeça é representada de forma estilizada onde os olhos, nariz e a boca estão praticamente reduzidos a traços.

O lugar, no litoral, onde esta estátua foi encontrada pode ter ligação com a importância que os celtas davam aos meios aquáticos; esta imagem poderia estar associada a este contexto.

Figura 15. Estátuas de La Tène final encontradas na Bretanha e na região dos Cevenas.



A

B

Referências: **Imagem A:** GALLIOU, Patrick. *Le monde celtique. Op. cit*, Capa.

Estátua encontrada em uma residência aristocrática (Cote-d'Armor, Bretanha). Datada da primeira metade do século I a.C. Representa uma imagem com torque no pescoço e segurando uma lira. Liras são associadas aos bardos por Diodoro.

Referência: **Imagem B:** HAUTENAUVE, Helene. L'évolution des torques durant La Tène finale. In: DOUSTE-BLAZY, Philippe. (Dir.). *L'or de Tolosa. Op. cit.* p. 159.

Estátua (56 cm) encontrada em Rodez (Aveyron, Languedoc) em contexto arqueológico remanejado. Datada da segunda metade do século I a.C. Representa uma imagem masculina que segura um torque e porta orifícios no topo da cabeça. O rosto porta um bigode.

Imagens desse tipo representam os simulacros citados por César. As estátuas têm a forma de um pilar onde não está delineada a parte inferior do corpo. Tal concepção seria parte do sistema de crenças dos druidas, segundo a qual a cabeça humana portava a alma. Assim, não havia a intenção de reproduzir os detalhes do corpo humano, particularmente da metade inferior. Nos dois casos os rostos estão com os olhos fechados o que pode sugerir um posição ritual de contato com o Outro mundo.

Figura 16. Cernunos ladeado de Apolo e Mercúrio.



Referência: GREEN, Miranda. *Celtic Art*. London: Everyman Art Library, 1996, p. 148.

A imagem representa o deus celta Cernunos ladeado de Apolo e Mercúrio encontrada em Reims. A escultura é datada do período de Tibério. Da mesma forma que no Caldeirão de Gundestrup, vemos o cervo e o touro associados com a divindade celta. Tal conjunto de imagens pode representar uma tentativa nos primeiros tempos do Principado de associar divindades locais celtas com divindades romanas. É interessante notar que Apolo com a lira e Mercúrio com *petasos* e bolsa, estão bem delineados e não deixam dúvidas sobre suas identidades. Possivelmente, Cernunos é uma das divindades celtas que mais resistiu à “romanização” da arte religiosa gaulesa. A galhada de Cernunos foi reconstruída.

## GLOSSÁRIO

### A GÁLIA. Os termos: celta, gaulês e gálata

**Gauleses** (*galli*).<sup>1220</sup> Os habitantes da Gália assim eram chamados pelos romanos, como afirma César.<sup>1221</sup> Jean-Louis Brunaux,<sup>1222</sup> em sua discussão acerca dos termos empregados na Antiguidade para designar os celtas, comenta que o termo “gaulês” é problemático filologicamente. O vocábulo gaulêses em latim *galli*,<sup>1223</sup> É o termo quase unicamente pelos autores latinos.

**Celtas** (*Keltoi*). A quem os romanos chamavam de gauleses (*galli*), os gregos chamavam de celtas (*keltoi*). Isso determina que a Gália dos romanos é a “Céltica” (*Κελτικής* em Diodoro e *Κελτική* em Estrabão)<sup>1224</sup> dos gregos. Dioniso de Helicarnaso, que escreveu na segunda metade do século I a.C., afirmava de forma explícita essa correlação gauleses-celtas ou Gália-Céltica: “Os gregos designam (a Gália) toda pelo nome comum de Céltica, que vem, segundo alguns, de um gigante Celtos (...)”.<sup>1225</sup>

O termo celta também tem os seus problemas. Segundo César, os celtas da Gália Céltica “(...) em sua própria língua se nomeavam celtas, e, na nossa, gauleses”.<sup>1226</sup> Dessa forma, se tomamos por fidedigna a fala de César, concluímos que os gauleses, ou pelo menos uma grande porção deles, auto proclamavam-se celtas. Encontramos o vocábulo *keltos* em antropônimos e etnônimos. O pai de Vercingetórix chamava-se Céltilo (“pequeno celta”). Os *celtici* habitavam o noroeste da Galícia e também o sul de Portugal.<sup>1227</sup> Não se sabe qual o sentido do vocábulo “celta” ou *keltoi*. Estudos mais recentes postulam uma origem estrangeira do termo em questão. Talvez uma possível origem no verbo grego *kellein*, que significa “abordagem dos barcos”, na referida citação de Dioniso de Helicarnaso, numa alusão às

<sup>1220</sup> Segundo KRUTA Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire. Op. cit.* p. 21, o termo etnonímio latino *galli* (gauleses) é equivalente ao *galatai* (galatas) grego e pode significar “os bravos”. O termo *galli* pode ter sido utilizado pelos romanos desde o início do século IV a.C. O epíteto *galleis* é associado ao primeiro triunfo de Camilo sobre os gauleses, em 385 a.C, nos fastos capitolinos.

<sup>1221</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 1

<sup>1222</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois. Op. cit.* p. 70-71.

<sup>1223</sup> Segundo FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português. Op. cit.*, p. 421, o vocábulo *Galli* seria: 1. gauleses, habitantes da Gália; 2. galos, sacerdote de Cibele.

<sup>1224</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 24; ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 1.

<sup>1225</sup> DIONISO DE HELICARNASO. *Antiguidades romanas.* XIV, 1.

<sup>1226</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 1.

<sup>1227</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* III, 5. Provavelmente é o povo que HERODOTO. *Histórias.* II, 33; IV, 49, identificou como próximos aos cinetas, na Coluna de Hércules (Gibraltar).



dificuldades dos primeiros gregos para abordar os barcos no litoral da Provença.<sup>1228</sup> A partir disso formaram o etnônimo em questão. É difícil precisar.

**Gálatas** (*galatai*). Quanto ao termo, Diodoro Sículo<sup>1229</sup> o utiliza explicitamente como sinônimo de celta ou gaulês. Também Diodoro Sículo<sup>1230</sup> o utiliza para, eventualmente, designar os celtas do norte da Gália, os belgas ou os celtas do baixo Danúbio, mais especificamente os que se fixaram na Galácia (centro da Ásia Menor).

A evolução cronológica é traçada por Jean-Louis Brunaux,

(...) Primeiramente os gregos, no século V a.C., chamavam de *keltói* aos habitantes do noroeste da Europa. Os romanos, desde o século IV a.C., utilizavam *galli* para os territórios das Gálias. A partir do século III a.C., os gregos usam indistintamente *galatai* para os celtas que invadiram a Macedônia e o norte da Grécia como para os da Gália. Os tradutores fazem geralmente a distinção entre gálatas para os primeiros e gauleses para os segundos.<sup>1231</sup>

Podemos entender os termos celta, gaulês e gálata praticamente equivalentes. Assim, da mesma forma que se utiliza o termo “gaulês” para os habitantes da Gália, pode-se usá-lo também para os celtas que invadiram a Grécia, como fazem vários autores romanos.

Os romanos reconheciam subdivisões da Gália. Temos:

**Gallia Cisalpina**<sup>1232</sup> (aquém dos Alpes) compreendia o norte da Itália e também era chamada de *Gallia Citerior*,<sup>1233</sup> que se subdividia em *Gallia Transpadana* (ao norte do rio Pó) e *Gallia Cispadana* (ao sul do rio Pó). Também era denominada *Gallia Togata*<sup>1234</sup> (Gália onde vestem togas).

**Gália “propriamente dita”** compreendia a *Gallia Transalpina* (além dos Alpes), a *Gallia Bracata* (Gália de calças, *braca* em gaulês) ou mais tarde, no período de Augusto, *Gallia Narbonensis*,<sup>1235</sup> e a *Gallia Comata* (Gália cabeluda) que compreende a Gália independente, por oposição à Gália Narbonense. Dessa forma, *grosso modo*, gauleses seriam os nascidos desde os arredores de Ancona (*Sena Gallica*), no centro da Itália, até o sul da Holanda (foz do Reno).

<sup>1228</sup> GARCIA, Dominique. *La Celtique méditerranéenne*. *Op. cit.* p. 15-18. Além desta teoria, a autora aborda a idéia de que *Keltói* fosse o nome de uma tribo ligure que primeiro fez contato com os massaliotas. Mas ignora a partícula “Celt” presente em patrnímios e etnônímios celtas.

<sup>1229</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 24.

<sup>1230</sup> *Ibidem.* V, 32; XXII, 9.

<sup>1231</sup> BRUNAUX, Jean-Louis. *Les Gaulois*. *Op. cit.* p. 10.

<sup>1232</sup> Regiões italianas da Emilia Romagna, Lombardia e Piemonte.

<sup>1233</sup> CÉSAR. *Op. cit.* I, 24.

<sup>1234</sup> *Ibidem.* VIII, 24. A *Gallia Cispadana* cujos habitantes ganharam o direito à cidadania romana em 89 a.C. e a *Gallia Transpadana* adquiriu esse direito em 48 a.C. Daí o termo *Gallia Togata* devido aos habitantes terem adquirido os hábitos romanos, com o uso da toga.

<sup>1235</sup> Devido à colônia romana de Narbo Martius (Narbone). Fundada em 118 a.C.

**As línguas célticas.** A principal informação sobre a escrita entre os celtas, antes da conquista romana definitiva, vem de César quando de suas campanhas que culminaram em colocar a Gália sob a esfera romana. César discorre sobre a relação entre a escrita e a doutrina dos druidas, segundo a qual não se podia escrever e o ensino era eminentemente oral. O alfabeto grego era utilizado somente para fins não religiosos.<sup>1236</sup>

A informação é bastante clara e confirma os achados arqueológicos epigráficos do sul da França, onde encontramos o gaulês escrito em caracteres do alfabeto grego.

Diodoro Sículo<sup>1237</sup> relata, talvez baseado em Posidônio, os celtas acreditavam que as almas dos mortos, após certo número de anos, retornavam à vida entrando em outro corpo. Por isso, nos funerais, eles jogam nas fogueiras cartas escritas aos mortos, como se seus mortos pudessem lê-las. Estrabão<sup>1238</sup> afirma que os celtas dirigiam-se à Massália para aprender a língua e os costumes dos gregos; que esta cidade tornara-se uma escola para eles. Aqui remetemos a uma antiga discussão sobre se o contato entre os celtas e Massália restringia-se à troca de ânforas por prisioneiros de guerra, outros produtos, ou se teria havido algum outro tipo de influência. Ainda está por ser averiguado se os druidas teriam contatos mais próximos com a filosofia grega via Massália.

**O hipotético grupo “íalo-céltico”.** A notável coincidência entre o vocabulário das línguas célticas e das línguas itálicas, em particular o latim, há algum tempo vem chamando a atenção dos pesquisadores. Dessa forma, levantou-se a hipótese, antes da individualização dos grupos hoje conhecidos como céltico ou itálico, haveria um grupo nomeado íalo-céltico. Uma pesquisa baseada em fatos morfofonéticos atesta, segundo Bernard Sergent,

A concordância do latim com o céltico (tomado globalmente, e não o britônico e o goidélico, em separado) chega a 94%, porcentagem extremamente elevada, que só tem por equivalente, no mesmo nível, a porcentagem de 96% que caracterizam a unidade indo-iraniana e, a unidade (ela, sim discutida, mas lá, ainda, tal argumento é determinante) balto-eslava.<sup>1239</sup>

O autor propõe duas explicações possíveis para tal fenômeno. Levanta a possibilidade do céltico e do itálico serem dois ramos do mesmo grupo íalo-céltico, ou, a possibilidade de os dois domínios lingüísticos, na sua origem geográfica extremamente próximos, terem evoluído juntos. É necessário ressaltar uma homologia entre o grupo “P” e o ramo oscómbrio do grupo itálico, no que tange à labialização. Possivelmente, esses dois subgrupos podem ter sido vizinhos na Europa central em sua origem. Dessa maneira, o autor entende ser

<sup>1236</sup> CÉSAR *Op. cit.* VI, 14.

<sup>1237</sup> DIODORO SÍCULO. *Op. cit.* V, 28.

<sup>1238</sup> ESTRABÃO. *Op. cit.* IV, 1, 5.

<sup>1239</sup> SERGENT, Bernard. *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes. Op. cit.*, p. 71.

lícito falar de uma família ítalo-céltica. Desse grande grupo fariam parte o lígure, o sículo (ramo ítálico, falado na Sicília), e o rético (regiões alpinas orientais).

Ao discorrer sobre a teoria do suposto grupo ítalo-céltico, Joseph Raftery<sup>1240</sup> atesta uma semelhança entre a gramática do latim e do antigo irlandês; contudo, desqualifica a importância dada à semelhança fonética entre ambas as línguas. Os dois grupos em questão, ítálico e céltico dividem muitas similaridades fonéticas e gramaticais. James P. Mallory<sup>1241</sup> também reconhece a antiga discussão acerca do grupo; contudo, lembra que o ramo ítálico, às vezes, é incluído com outras línguas dos ramos do oeste europeu.

As línguas célticas pertencem à grande família de línguas indo-européias. Todas as línguas faladas na Europa hoje pertencem a esse grupo, com exceção de quatro delas: o finlandês, o húngaro, o basco e o estoniano. Da mesma forma que os grupos ítálico, germânico e eslavo, para citar os grupos mais importantes ainda remanescentes. Há uma hipótese, não constatada, de as línguas célticas terem, no segundo milênio a.C., constituído o grande grupo ítalo-céltico, ou seja, que os “pré-ítálicos” e os “pré-celtas” teriam formado um mesmo aglomerado linguístico. A região dessa concentração seria o médio Danúbio. As línguas célticas se dividem em dois grandes grupos: o grupo “P” e o grupo “Q”. A diferença entre os dois é a seguinte: a lábio-velar indo-européia *kw* reduziu-se a uma gutural aspirada *X* em goidélico, e a uma labial *p* em britônico. Dessa forma, o nome do cavalo *ekwo-s* (latim *equus*) tornou-se *ech* em irlandês antigo e *epo-s*, em gaulês. Os goidélicos se transformaram em celtas em “*k*” e os galeses e bretões em celtas em “*p*”<sup>1242</sup>.

**O lepontino.** O lepontino é uma língua céltica do grupo “P”, a mais antiga de que se tem notícia. Seus primeiros registros datam do século VI a.C.<sup>1243</sup> Sua repartição geográfica situa-se em uma região do norte da Itália, ao norte do rio Pó, nas atuais regiões de Piemonte e Lombardia, ao redor dos lagos alpinos italianos. As inscrições lepontinas foram escritas com o uso do alfabeto etrusco. É a língua homônima dos lepontinos, uma tribo céltica estabelecida no norte da Itália antes mesmo das invasões dos celtas no início do século IV a.C.

**O celtibero.** É uma língua do grupo “Q” cujas inscrições são encontradas no centro-norte da Espanha, Platô de la Castille, ao norte de Madrid. Datam de, aproximadamente, 300 a.C. a 100 a.C. As inscrições mais antigas e mais freqüentes estão no alfabeto ibero; as mais recentes no alfabeto latino.

<sup>1240</sup> RAFTERY, Joseph. *The Celts*. Dublin: Thomas and Davis Lecture, 1985, p. 10-11.

<sup>1241</sup> MALLORY, James P. *In Search of the Indo-Europeans*. London: Thames and Hudson, 1989, p. 108.

<sup>1242</sup> GUYONVARCH, Christian-J. e LE ROUX, Françoise. *A civilização celta*. *Op. cit.*, p.74.

<sup>1243</sup> PRODOSCINI, Aldo Luigi. The Language and Writing of the Early Celts. In: KRUTA Venceslas *et al.* (org.). *The Celts*. New York: Rizzoli International Pub. Inc., 1999, p. 52.

**O gaulês.** A epigrafia ligada ao gaulês é o principal elemento de acesso a esta língua. Pertencente ao grupo “P”, trata-se de uma língua céltica muito importante na Antigüidade. Sua repartição geográfica foi bastante extensa; já na primeira metade do século III a.C., falantes de gaulês viviam numa vasta área, estendida dos Pirineus (na vertente francesa) até os Cárpatos, na Romênia.

No norte da Itália, o gaulês foi introduzido com as invasões célticas do início do século IV a.C., é importante distingui-lo do lepontino, já falado na região dos lagos alpinos. Em relação ao sudeste da Inglaterra, nos reportaremos quando discorrermos acerca do britônico. Para além da Romênia, os achados arqueológicos são esparsos e não permitem representar uma presença perene das tribos célticas.

Não há indícios de dialetos derivados do gaulês. Não é possível, até o momento, ter certeza da existência de uma língua diferente do gaulês ou mesmo um dialeto falado pelos celtas danubianos. Em relação à Gália, há traços de palavras com grafia distinta: o nome do deus céltico *Cernunnos* (“o dos grandes chifres”) com esta grafia na Gália Céltica e na Gália Bélgica; com a grafia *Karnonos* numa inscrição galo-grega datada do século III a.C. na Gália Aquitânia, em Montagnac (Hérault, França).<sup>1244</sup> Entretanto, não é considerado um indício de dialeto.

**Britônico.** Apesar de não ser uma língua celta continental, o britônico é aqui tratado por se aproximar muito do gaulês. Segundo Tácito,<sup>1245</sup> os bretões falavam uma língua não muito diferente do gaulês, tanto que a interpretação dos textos epigráficos em britônico depende dos conhecimentos do gaulês.

---

<sup>1244</sup> LACROIX, Jacques. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des dieux*. Paris: Errance, p. 101.

<sup>1245</sup> TÁCITO. *Agrícola*. 11.