



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História



CRISTINA ALMEIDA DE OLIVEIRA

***DE LINGVA LIGATVM: MAGIA E JUSTIÇA NAS
LÂMINAS DE CHUMBO EM ULEY (BRITÂNIA
ROMANA) NOS SÉCULOS I A III EC***

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof^a. Dra. Claudia Beltrão da Rosa

Rio de Janeiro

2015

048 Oliveira, Cristina Almeida de.
De lingua ligatvm: magia e justiça nas lâminas de chumbo em Uley
(Britânia Romana) nos séculos I a III EC / Cristina Almeida de Oliveira
164 f; 30 cm

Orientadora: Cláudia Beltrão da Rosa
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

1. Roma - História. 2. Lâminas de justiça. 3. Justiça. 4. Romanização.
I. Rosa, Cláudia Beltrão da. II. Universidade Federal do Estado do Rio de
Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-
Graduação em História. III. Título.

CDD - 937

CRISTINA ALMEIDA DE OLIVEIRA

***DE LINGVA LIGATVM: MAGIA E JUSTIÇA NAS LÂMINAS DE CHUMBO EM ULEY
(BRITÂNIA ROMANA) NOS SÉCULOS I A III EC***

**Dissertação apresentada à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO
como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em História Social.**

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____
Prof^a. Dr^a Claudia Beltrão da Rosa- UNIRIO

1º Examinador: _____
Prof^a. Dr^a. Adriene Baron Tacla - UFF

2º Examinador: _____
Prof. Dr. Carlos Gustavo Direito – PUC/RJ

Membro suplente: _____
Prof^a. Dra. Sonia Regina Rebel de Araújo – UFF

Rio de Janeiro, ____ de _____ 2015.

***DE LINGVA LIGATVM: MAGIA E JUSTIÇA NAS LÂMINAS DE CHUMBO EM
ULEY (BRITÂNIA ROMANA) NOS SÉCULOS I A III EC***

**Dissertação apresentada à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO
como pré-requisito para obtenção do Título de Mestre em História Social.**

Orientadora: Prof^a. Dra. Claudia Beltrão da Rosa

Rio de Janeiro

2015

GRATIARVM ACTIO

Prof^a. DRA. CLAUDIA BELTRÃO DA ROSA

Esse trabalho não poderia ter sido elaborado sem o inestimável e incansável auxílio de minha orientadora, Prof^a. Dra. Claudia Beltrão da Rosa, que me concedeu a honra de compartilhar seu vasto conhecimento sobre os romanos antigos. É com imensa felicidade que agradeço a sabedoria, o entusiasmo e a seriedade com que se dedicou a me guiar no árduo, mas nem por isso, menos encantador mundo do conhecimento histórico. À falta de talento poético, peço vênua para fazer minhas as supostas palavras do Imperador Adriano, como forma de homenageá-la e de demonstrar meus mais sinceros agradecimentos:

“Gostava das relações estranhamente íntimas e singularmente indefinidas que existem entre professores e alunos, como um canto de sereia no fundo de uma voz trêmula, que pela primeira vez, nos revela uma obra-prima, ou nos dá a conhecer uma ideia nova. O maior sedutor não é, afinal, Alcebiades, mas Sócrates.” (Memórias de Adriano – YOURCENAR, 1974: 34).

Prof^a. DRA. ADRIENE BARON TACLA

Agradeço imensamente a contribuição especial da arqueóloga Prof^a. Dra. Adriene Baron Tacla, especialmente no que tange aos inestimáveis e sensatos conselhos acerca da cultura da Britânia Romana, da qual é uma das maiores expoentes e com cuja sabedoria tive a honra de contar. A dissertação não estaria completa sem suas perspicazes observações.

PROF. DR. CARLOS GUSTAVO DIREITO

Agradeço imensamente a contribuição inspiradora do professor e colega Exmo. Juiz Dr. Carlos Gustavo Direito, cuja paixão pelo estudo da História Antiga temos a felicidade de compartilhar. Agradeço por ter compartilhado, também, seu grande conhecimento em Direito Romano, enriquecendo o desenvolvimento da dissertação e me inspirando, através, não só de sua conduta exemplar como magistrado, mas também a continuar estudando para melhor cumprir o árduo ofício da *jurisdictio*.

A todos os professores que tive o privilégio de ser aluna durante o curso de Mestrado.

Gostaria de encerrar, expressando meu amor e respeito por minha família, que sempre incentivou minha pesquisa, respeitou e apoiou os caminhos que desejei seguir. Agradeço também à minha amada filha simplesmente por existir e me incentivar a ser um ser humano melhor e a buscar sempre mais conhecimento. À minha mãe, Wilma de Oliveira e ao meu pai, Celestino de Oliveira, pelos exemplos de afeto, ética e responsabilidade; À minha irmã, Simone de Oliveira e meu sobrinho-filho, João Pedro Paiva pelo apoio e carinho.

DEDICATIO

À minha amada família: Celestino, Wilma,
Maria Victoria, Simone, João Pedro e Da
Vinci.

OLIVEIRA, Cristina Almeida de. **DE LINGVA LIGATVM: MAGIA E JUSTIÇA NAS LÂMINAS DE CHUMBO EM ULEY (BRITÂNIA ROMANA) NOS SÉCULOS I A III EC**, 2015. 197p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, Rio de Janeiro, 2015.

RESUMO: Analisamos alguns aspectos das interações entre as culturas romana e bretã, com base nos conceitos de hibridização e *interpretatio romana* e a ligação da religião romana com as leis, através de fórmulas jurídicas para os cultos nas chamadas *defixiones* ou lâminas de imprecação, lâminas de justiça; da relação contratual com as divindades, seus princípios e crenças. Tem-se como objetivo trazer à baila o ideal de justiça, sua relação com a vingança e práticas mágicas ao se analisar individualmente cada documento proveniente da região de Uley e a ligação entre eles relativamente à questão da justiça.

Palavras-chave: *Imperium Romanum* - Britânia Romana (*Britannia*) – hibridização - Romanização – lâminas de justiça – *defixiones* – justiça – Direito Natural

OLIVEIRA, Cristina Almeida de. **DE LINGUA LIGATVM: MAGIC AND JUSTICE IN THE LEAD TABLETS FROM ULEY (BRITANNIA) FROM I TO III CE**, 2015. 197p. (Master Thesis in Social History) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO, Rio de Janeiro, 2015.

ABSTRACT: We analyze some aspects of the interactions between the Roman and Breton cultures, based on the hybridization of concepts and Roman *interpretatio* and the connection of the Roman religion with the laws through legal formulas for cults in *defixiones* called curse tablets or justice tablets; the contractual relationship with the deities, their principles and beliefs. Our objective is to bring up the ideal of justice, its relationship with revenge and magical practices to be individually analyzed in each document from the Uley region and the connection between them on the issue of justice.

Key-words: *Imperium Romanum* – Roma Britain (*Britannia*)- Roman Law - hybridization – Romanization – justice tablets– *defixiones* – Justice – Natural Law

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - SER OU NÃO SER ROMANO, EIS A QUESTÃO	
1.1 As Ruínas do Embate Cultural	16
1.2 A César, o que é de César: os bretões e a visão do outro.....	19
1.3 “Títulos vazios de liberdade”: romanização, transformações e interações socioculturais.....	25
1.4 Identidade e Hibridização. Ser ou não ser romano: eis a questão	38
CAPÍTULO II - RELIGIÃO, MAGIA E JUSTIÇA	
2.1 <i>Cogito, Ergo Deus Est</i>	52
2.2 O Encontro dos Deuses: evidências de cultos romano-bretões	59
2.3 <i>Lex et Religio</i> : as duas faces da mesma moeda romana	72
2.4 Legalismo Popular	77
CAPÍTULO III – A BRINCADEIRA PERVERSA DOS DEUSES: “É TARDE DEMAIS!”	
3.1 O Herói e o Justo Legitimado	81
3.2 <i>Pacta Sunt Servanda</i> : o contrato divino no templo romano	88
3.3 Os Meandros do acesso à Justiça Formal	92
3.4 As Vozes das Súplicas	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
Documentação Textual Complementar	125
Referências Bibliográficas	126
Apêndice – Fichas documentais	133
Referências Bibliográficas das Lâminas	163

INTRODUÇÃO

Através da presente dissertação, pretende-se entender, a partir do estudo de alguns casos, mais precisamente, achados arqueológicos de quatorze lâminas datadas entre o século I a III EC em Uley na província romana da *Britannia*, a correlação entre a busca por justiça divina e a busca pela justiça dos “homens”, institucionalizada pelo Império Romano no período acima referido e a crença na ação divina para mudar veredictos e calar partes e testemunhas em litígios perante os tribunais. Essas lâminas representam, o que arqueólogos e historiadores convencionaram chamar de “lâminas de justiça” e os romanos *defixiones* (porque geralmente¹, mas nem sempre, eram afixadas com um prego nos templos), na qual o suplicante pleiteava a justiça divina para solução de conflitos envolvendo questões predominantemente de furto e para punição de seu suposto mal feitor, às vezes cumulada com pedido de restituição do bem em questão.

Achados arqueológicos, bem como diversos textos da época ora em análise, nos permitem fazer a segura assunção de que coexistiam no *Imperium Romanum* duas “justiças”: a justiça divina e a justiça institucionalizada e legitimada pelo povo romano, ambas buscadas pelos indivíduos através de práticas sociais e religiosas formais e também ritualizadas.

O termo justiça é propositadamente repetido neste trabalho, pois pretendemos, com base em definições conceituais de justiça atuais, calcadas em apropriações do conceito na antiguidade, analisar, na medida do possível, o ângulo de visão do peticionante da sua própria noção de justiça dentro do seu contexto sociocultural.

Ressalte-se que a escolha das lâminas não foi feita ao acaso. Todas elas provêm da *Britannia*, não só por conta da profusão de achados arqueológicos catalogados como “lâminas de maldição” e “lâminas de justiça”, quase duzentas (BRADLEY, 2011), como também do assunto em torno do qual gravitam: pleitos de justiça a divindades, na maioria em razão de furto de objetos móveis. Outras lâminas encontradas no Mediterrâneo servirão de suporte para a análise da origem, para a contextualização, bem como para comparações desta prática cultural e foram selecionadas em razão do assunto principal: impedir o sucesso de seu oponente no tribunal em uma demanda judicial e com isso obter a “sua” justiça. As lâminas em comento têm características próprias e diferenciadas, mas todas têm em comum a busca pela justiça através da ajuda divina e da petição escrita, ainda que estabelecida e sistematizada

¹Na *Britannia* era raro a fixação das lâminas de justiça com o prego, embora muitas tenham sido encontradas em templos.

a justiça institucional no período romano, tema que escolhemos para agregá-las num mesmo método de análise. Algumas características específicas das lâminas escolhidas como objeto de estudo foram determinantes na escolha das lâminas: nomes e escritas de origem bretã, nome do autor da maldição, nome do suposto ofensor, divindades romano-bretãs, pedidos de reparação do dano ou simples retribuição do mal em forma de vingança. Tais características se mostram relevantes na medida em que se pretende explorar a interação cultural e religiosa entre celtas e romanos e debater a licitude, a aceitação e a eficácia de tais práticas, uma vez que o anonimato e o desconhecimento do ofensor não eram regras absolutas. Tendo em vista as lâminas de maldição remontam à Grécia do século VI AEC, cuja prática perdurou até o século V ou VI EC (OGDEN, 2009:210), de acordo com os achados arqueológicos encontrados até o momento, o recorte temporal das lâminas é levado em consideração, englobando o período de I a III EC, haja vista ser o foco da dissertação presente projeto a busca pela justiça através das *tabulae* em oposição à justiça praticada nos tribunais romanos em Uley e arredores, já que se tratava de uma área rural e não urbana. Tendo a crença na eficácia desta prática religiosa origem no Mediterrâneo, as lâminas denominadas de “*lingua ligatum*” serão também levadas em consideração para uma comparação com as lâminas da *Britannia*, já que estas lâminas também apresentam fórmulas com pedidos de justiça às divindades, mas em outro contexto: vitória em litígios judiciais, a derrocada do *ex adversus* nos tribunais, especialmente através da apreensão da palavra e da eloquência por uma espécie de “amarração” da língua do adversário nas cortes judiciais. Através dessas vozes que ouvimos ecoar nas lâminas com pedidos de justiça, podemos explorar, para contribuição à análise da pesquisa, o universo da *lingua ligatum*, no qual se inseriam práticas de *defixio* para prejudicar ou silenciar o *ex adversus* ou testemunhas em processos judiciais, tão antigas quanto à fundação de Roma.

O Império Romano, dada à riqueza histórica que o cerca, a hibridização com outros povos e a relevância como modelo herdado pelo Ocidente, propicia, através de seu estudo, uma análise comparativa para a melhor compreensão dos fundamentos do pensamento ocidental no que toca à noção de justiça e sua interação com a “justiça na prática”, permitindo-se assim entender, quiçá, a expectativa do jurisdicionado na condução de um resultado justo ao seu pleito, inclusive como resultado de uma fusão de culturas diferentes como a dos celtas e dos romanos, colocando em xeque crenças milenares. Assim, no primeiro capítulo, apresenta-se o contexto histórico durante o qual romanos e bretões se enfrentaram e conviveram durante mais de quatro séculos de colonização da ilha, compartilhando hábitos, ideias e crenças num processo social dinâmico de hibridização. Dentro do conceito de

hibridização cultural, abordaremos a questão da romanização de acordo com os atuais parâmetros discutidos pelos *scholars* da atualidade, explorando as interações socioculturais entre romanos e bretões, bem como as mudanças ocorridas.

No segundo capítulo, o foco gira em torno das práticas religiosas dos bretões (antes e depois da invasão romana) e dos romanos. Após uma breve incursão no cenário dessas práticas, com o auxílio das evidências arqueológicas, analisaremos as mudanças e a hibridização ocorridas nas práticas mágico-religiosas, explorando os conceitos de magia e religião e a função do ritual como prática de interação sociocultural. A seguir, ainda no segundo capítulo, passa-se a discorrer sobre a ligação entre a lei e a religião na cultura romana e a inserção/aceitação dessa dualidade na cultura bretã, como forma de demonstrar a estreita ligação entre a lei, a escrita e as práticas de elaboração das lâminas de justiça ora analisadas, por meio da relação contratual travada com as divindades através do ritual de impreciação (elaboração de *defixiones*). Neste capítulo, também se inserem as principais características das lâminas de justiça em contraposição às lâminas de maldição típicas, inclusive no que tange à forma de elaboração. Ainda com base no conceito de hibridização cultural, o uso do latim pelos bretões será considerado e analisado, de acordo com o material epigráfico do período encontrado na *Britannia* e estudado por historiadores e arqueólogos especialistas na área, já que as lâminas ora analisadas eram escritas em latim e o povo bretão não costumava se utilizar da escrita para se comunicar.

No terceiro capítulo, procura-se inicialmente entender e expor a mentalidade do povo romano-bretão no que se refere ao ideal de justiça e sua conectividade com as leis divinas e seculares, bem como a legitimidade dessas “justiças” no âmbito sociocultural, com ênfase em estudos antropológicos e históricos. Para isso, analisaremos as práticas das audiências, a figura do magistrado, a confiança, o acesso, o custo-benefício da prestação jurisdicional da época, entre outros aspectos para explorar em que medida existia confiança na *jurisdictio* dos romanos e se seria a *defixio* o último recurso para se obter justiça. Como consequência, as questões acima abordadas trazem alguns assuntos que também são tratados nesse capítulo, como por exemplo, a existência de elementos das práticas religiosas bretãs interagindo com as romanas, e vice-versa, os níveis de aceitação e de eficácia das práticas jurídicas institucionais romanas, bem como até que ponto essas lâminas permitem a criação de índices passíveis de contribuir com a compreensão das interações culturais e institucionais entre romanos e bretões, aprofundando a compreensão das formas de ‘romanização’ da *Britannia* e dos processos de mudança cultural e institucional que tais encontros entre povos distintos acarretam. Por fim, indo do macro para o microcosmo, analisaremos as quatorze

lâminas quanto ao seu conteúdo, em seus aspectos comuns e diferenciados entre si, e em comparação com as lâminas de maldição e as de *lingua ligatum* e como tais mudanças culturais e institucionais podem ser entrevistadas a partir de demandas particulares de justiça. Para a análise dos dados utilizou-se o método de análise qualitativa de conteúdo proposto por Laurence Bardin (2000). Tal método de análise facilitará a seleção dos conceitos operacionais presentes nas lâminas e seus textos, bem como análise do discurso mágico e possivelmente jurídico, suas correlações e implicações na vida cotidiana. Ainda sob o mesmo foco, o uso da sua técnica pretende nos auxiliar a buscar o que está por trás dos significados das palavras, o que a autora aponta como sendo as relações existentes entre o conteúdo do discurso e os aspectos exteriores (BARDIN, 2000), nos servindo como base o trabalho de Andrew Turner acerca do discurso no mundo greco-romano (TURNER, 2010). Para isso, analisamos as fórmulas de demanda por justiça na documentação, apresentando a distinção das ideias de “justiça” e “vingança” a partir da bibliografia selecionada, identificando as peculiaridades e características próprias dos pleitos de justiça, em oposição às lâminas de maldição propriamente ditas e identificando a presença de interação de práticas de religiosidade romana e bretã na documentação, observando os dados nelas constantes e analisando processos de mudança cultural, reunidos sob a rubrica ‘Romanização. Na tentativa de interpretar as lâminas acima referidas, serão essenciais as contribuições de Bowman (1983) e Cunliffe (1988), para que levemos em consideração as discussões sobre o tema das identidades das sociedades envolvidas, e a relação entre as duas, bem como suas características principais, suas diferenças e similaridades, suas culturas e suas vidas cotidianas. Para os conceitos principais, tais como o de religião e religiosidade, contribuirão para a pesquisa Ando (2008), Beard (2005), Geertz (1989), Graft (1994), Pighi (2009), Rives (2007). Para nos dar suporte teórico aos conceitos de ritual, magia e religiosidade pretende-se buscar embasamento nos seguintes autores: Bell (1992), Ogden (2009), Versnel (2010, 2011), Naden (2006), Faraone (1997) e Green (2006), Ross (1996), Webster (1996). Para a análise da interação e da influência recíproca entre as duas sociedades envolvidas contribuirão Torner (2010), Webster, (2003), Millet (1992) e Wells (1999) para então, finalmente, dentro do conceito de hibridização, com o auxílio de Peter Burke para quem hibridização equivale, *lato sensu*, à mescla, desencadeada por um processo cultural Burke (2010), e ainda Hall (2003), enfrentar as questões culturais das problemáticas da pesquisa. Por fim, será necessário fazer uma análise da estrutura jurídica romana, para, partindo-se das obras de De Angelis (2010) e de Babington (1995), Metzger (1998), Meyer (2004), Riess (2012), Rigsby (2010), Tellegen-Couperus (1993, 2012) tentar responder às questões da problemática apresentada acima, acerca do conceito de justiça, sem

se afastar das implicações práticas do ideal de justiça nos tribunais romanos. O termo justiça possui grande ênfase neste trabalho, a começar pelo critério de organização das lâminas: todas contêm como tema central pleitos de justiça. Para este termo contaremos com o auxílio de autores como Del Vecchio (1953) e Sen (2010).

Em considerações finais, apresentadas as razões da conclusão, são exploradas quatro hipóteses: falta de acesso ao sistema legal e judiciário por alguns; complexidade e custo da Justiça institucionalizada, ineficácia da Justiça institucionalizada na província da *Britannia*; prática cultural independente de haver ou não acesso à Justiça institucionalizada e independente de sua eficácia.

De acordo com o acima apontado, esse estudo pretendeu discorrer, portanto, sobre o contexto da vida privada e pública, especialmente no âmbito jurídico e religioso, dos procedimentos institucionais envolvendo as lides entre os cidadãos romanos e habitantes nativos vivendo na *Britannia*, enquanto província do *Imperium Romanum* no período retro mencionado. Pretende-se, assim, abordar as crenças e práticas religiosas romanas neste local e tratar brevemente da questão da administração da justiça formal no cotidiano dos civis na referida província nos primeiros três séculos da nossa era, época na qual, acredita-se tenham sido elaboradas as lâminas escritas escolhidas para análise.

Acredita-se que a pesquisa e o estudo sobre essas e outras indagações levarão a uma conclusão científica importante sobre a legitimidade e eficiência da organização da justiça institucionalizada romana na prática cotidiana de seus jurisdicionados e sobre as transmissões e interações culturais entre povos distintos e seus mecanismos sociais de adaptação.

CAPÍTULO I - Ser ou não ser romano, eis a questão

1.1 As ruínas do embate cultural

- “Só no caso dos Romanos, até os mortos permanecem vivos para seu lucro” - (Dion Cássio, *apud* CARY, 1925: 87).

Em 60 EC, dezessete anos após a conquista definitiva da *Britannia* por Claudio, uma única mulher liderou um dos maiores desafios ao poder romano culminando com a queima de duas das principais cidades da província, reduzindo-as a cinzas, em um dos maiores e mais hostis enfrentamentos bélicos que o *Imperium Romanum* do então imperador Nero conheceu, na ilha distante e misteriosa que chamaram *Britannia*, última fronteira de conquista dos romanos a noroeste da atual Europa (IRELAND, 2008: 61-62). Com indignação e espanto, o renomado historiador romano Dion Cássio nascido no século II EC, na Bitínia (moderna Turquia), enquanto seu pai servia como governador da Cilícia, narrou o embate: "a ruína recaiu sobre Roma por causa de uma mulher!" (DION C., *apud* CARY, 1925: 83).

As reações do historiador parecem ser de indignação e espanto, pelo fato de a quase derrota enfrentada pelos romanos, mas nem por isso, menos sangrenta, que, segundo ele, teria causado nada menos do que a morte de oitenta mil soldados romanos e aliados, foi impingida por uma mulher, poderosa o bastante para incitar um levante de fúria, rainha dos *Iceni*, viúva, mãe, guerreira e líder do seu povo: *Boudica* ou *Boadicea*. Descrita por Dion como uma mulher nascida de família real, alta, com cabelos longos até a cintura e olhar feroz, usando um grande colar de ouro (provavelmente um torque em estilo bretão) e uma túnica de várias cores, coberta por um manto preso por um broche, incita seus conterrâneos à batalha contra o que chama, segundo relata Dion Cássio, ao escrever sobre inflado discurso a seu povo antes da batalha, de tirania e escravidão trazidas pelos romanos (DION C., *apud* CARY, 1925: 85-93). Embora seja pouco provável que tenha relatado o suposto discurso de Boudica em suas próprias palavras, ou mesmo que tal discurso tenha de fato existido, Dion Cássio, personifica na rainha dos *Iceni*, o que ele próprio, historiador, imaginava que os bretões pensassem e sentissem com relação aos romanos invasores e talvez, até fizesse parte de uma reflexão crítica de sua própria sociedade sobre a condição de povos dominados. Para os bretões, na voz de Boudica, declamada por Dion Cássio, os romanos seriam nada mais do que opressores escravocratas, cobradores de impostos extorsivos em benefício próprio, para quem até os mortos deviam pagar taxa para serem enterrados em paz, um povo “que nada sabe além

de assegurar ganhos”, acusando os romanos de serem súditos “escravizados” por um imperador efeminado péssimo "tocador de cítara", referindo-se a Nero (DION C., *apud* CARY, 1925: 87-93).

No relato acima referido, Boudica, viúva do rei *Prasutagus*, cliente de Roma, liderou um exército de duzentos e trinta mil bretões em 61 EC e ateou fogo em duas das principais cidades fundadas pelos romanos, sendo *Camulodunum* (Colchester), a primeira cidade fundada pelo imperador Claudio em 55 EC e *Londinium* como dito acima, que se tornaria depois a capital da província e sua maior cidade (DION C., *apud* CARY, 1925: 97, cf. REVELL, 2009: 68). Naqueles dias, centenas de cidadãos pereceram, provavelmente rezando em busca de proteção divina, em vão. Se bem que Dion tenha afirmado, categoricamente, que os deuses teriam enviado diversos avisos aos romanos de que uma "catástrofe" se abateria sobre eles através de estranhos acontecimentos: sinais, *omina*, *portenta* e presságios negligentemente ignorados (DIONC., *apud* CARY, 1925: 83, cf. IRELAND, 2008: 60). Pois neste dia, *Mars* perderia a batalha para *Lugh*, divindade bretã protetora dos guerreiros, mas este não conseguiria evitar as batalhas que ainda estariam por vir e a ocupação romana definitiva na ilha por mais quatro séculos à frente. Ao tomar conhecimento da rebelião dos *Iceni*, Suetônio Paulino, general romano e governador da província desde 59 EC, retornou com seu exército da ilha de *Mona* (Anglesey), suposto lugar sagrado dos druidas, a oeste de Gales, não sem antes subjugar-los, e acabou com a rebelião de Boudica e suas tribos aliadas (DION C., *apud* CARY, 1925: 95-101, cf. WEBSTER, 2003 b: 65).

Talvez a descrição dada pelo historiador dos sentimentos expressados por Boudica em relação aos romanos seja fruto de sua imaginação, já que sequer era vivo à época e não aponta outras documentações textuais como fonte. Mas, também, pode ser que sua imaginação ponderasse com a lógica e a razão para concluir aquilo que, na sua visão de mundo, o ser humano ordinário sentiria e pensaria da situação em condições idênticas às dos bretões pós 43 EC, ou, ainda, pelo menos, o que um cidadão romano livre e da elite, sua própria condição civil à época, ordinariamente sentiria e pensaria da situação em condições idênticas às dos bretões pós 43 EC: opressão, escassez, humilhação, extorsão, desespero, ódio, escravidão, violência e derramamento de sangue. Por essa razão, todo o cuidado é pouco ao se fazer a leitura de obras clássicas, já que há uma tendência a representar a "superioridade" romana frente ao inimigo e a "selvageria" do seu *ex adversus*, (DION C. *apud* CARY, 1925: 95, cf. RANKIN, 1996: 21-32). Homi Bhabha, um dos teóricos cujo entendimento adotamos, chama tal fenômeno de “discurso do colonialismo” (BHABHA, 1998). É possível também que o fruto da própria ideologia do historiador, possa ser a causa, por vezes, de possíveis

exageros na narrativa como, por exemplo, no caso de Dion Cássio, os números dos exércitos e as casualidades de guerra. No entanto, as narrativas deste historiador acima mencionadas nos permitem entrever as profundas diferenças entre as culturas romana e bretã e trazem consigo, em certo sentido, um quadro da realidade de sua sociedade, por isso, ainda e sempre relevante. Parece-nos oportuno mencionar que alguns fatos descritos por Dion Cássio podem ser atestados não só por outros documentos textuais, mas também por documentação da cultura material: pagamento de impostos aos romanos, construção de templos a divindades romanas, basílicas, teatros, fóruns, anfiteatros, termas, banhos e *villae* ao estilo romano, foram encontrados em diversas escavações por arqueólogos, nos mais diversos cantos da *Britannia* (SHOTTER, 2005: 146, MILLET, 1995: 112, GREEN, 2006: 51 cf. HUTTON, 2011: 2-3). Essas diferenças de visões de mundo e hábitos culturais criou o cenário não só de enfrentamentos bélicos, como o acima descrito, mas também acarretou um hibridismo cultural. As diferenças começavam pela estrutura de poder. Os romanos jamais conceberiam, por exemplo, mulheres com poder político, menos ainda guerreando ao lado das legiões romanas, com espada em punho e muito menos, ainda, contariam com isso para vitória nas guerras (Tac., *Agr.*, 16). Dion Cássio nos dá um *insight* ao exaltar a inteligência de Boudica, afirmando que ela “possui maior inteligência do que normalmente seria característico às mulheres” (DION C. *apud* CARY, 1925: 85). Contudo, as divindades mais importantes da cosmogonia romana são divindades femininas como Magna Mater (a Grande Mãe), Ceres, deusa do cereal e da colheita, Minerva e Juno (ambas, parte da tríade do Templo do Capitolino em Roma, ao lado de ninguém menos do que *Iuppiter Optimus Maximus*, suprema divindade política romana), entre outras.

Do ponto de vista do momento histórico descrito por Dion Cássio, ou seja, o ápice de uma das muitas crises nas relações entre bretões e romanos, nos parece bastante razoável reconhecer a propriedade das palavras de Cássio na fala da rainha dos *Iceni* (DION C. *apud* CARY, 1925: 83). A guerra era travada por povos que possivelmente se sentiram, em certas circunstâncias, escravizados dentro de um sistema de vida inicialmente imposto pelos romanos, com obrigações de pagamento de impostos (que com o decorrer do tempo foram considerados, em algumas ocasiões, excessivos) e imposições legais para sustentar, custear, processar, e legitimar um estilo de vida que não escolheram, ainda que com estradas, aquedutos, templos, *villae*, basílicas, mercados, fóruns e saneamento básico. Isto, sem contar a superposição de seus santuários sagrados por templos a cultuar deuses estrangeiros em detrimento de seus próprios, erguidos em seu território perdido para os romanos. Em recente artigo publicado na revista *Britannia*, o historiador inglês Ronald Hutton, chama a atenção

para a reutilização de monumentos pré-históricos por culturas posteriores, como os treze templos e anfiteatros romano-bretões encontrados em 1998 por Howard Williams, próximo ou em cima dos locais onde se situam esses monumentos ou ainda próximos a tumbas com evidências de ritos funerários. Snow's Farm, perto de Haddenham, é o único local em que foi encontrado um altar “formal” do período romano erigido em cima de um sepultamento da era do Bronze. Curiosamente, diversas moedas romanas (que podem em determinados contextos serem interpretados como objetos votivos) foram encontradas nesses locais de sepultamento bretão, o que pode nos levar a concluir que, para os romanos, essas tumbas eram consideradas locais sagrados para o depósito de objetos votivos (HUTTON, 2011: 2-3). Essa atitude dos romanos nos dá pistas de que tanto eles como os bretões tinham em comum muito mais do que se imagina em termos de práticas religiosas. Assim, pelo menos, Dion Cássio descreve, de certo modo, a suposta percepção dos bretões sob o eco do suposto discurso de Boudica a seus irmãos-de-armas, mas que não nos parece muito díspar da realidade daquele momento histórico específico.

Os efeitos da rebelião liderada por Boudica e seu exército foi grande, tanto no moral romano, quanto nas fundações de seu orgulho pátrio e cívico, representado pelos símbolos do poder romano, através da *urbs*, pelas demarcações de terra, templos, lojas, bares, casas e *villae*, i.e., edifícios públicos e privados, juridicamente organizados em sua funcionalidade, em parte custeados por empréstimos às elites locais da *Britannia*, feitos por eminentes romanos (não sem a devida cobrança de juros altamente lucrativos), como o fez, por exemplo, o conselheiro político de Nero e um dos mais célebres advogados e escritores romanos, Sêneca (SHOTTER, 2005: 40, cf. WEBSTER, 2003: 97), ou custeados diretamente por aqueles ávidos por prestígio político com o intuito de alçarem-se a cargos públicos cada vez mais eminentes. Tudo isso foi destruído completamente e queimado até as fundações nas duas cidades retro mencionadas (IRELAND, 2008: 62-63). No entanto, o estilo de guerra a que estavam acostumados os bretões era outro e não seria capaz de deter a engrenagem da máquina bélica dos romanos, guiada por uma estratégia de guerra diversa. Nem a superioridade em número, nem mesmo a vantagem geográfica que detinham os bretões, frente às intempéries do clima e da geografia insular tão inóspita aos mediterrâneos em razão da diversidade climática a que estavam habituados, puderam auxiliar os nativos da ilha em seu esforço de deter os romanos, embora acreditasse Boudica, segundo Cássio, que estivessem enfraquecidos com os “vícios do conforto por eles cultivados” (DION C. *apud* CARY, 1925: 91, 97). A diversidade de estratégia e do uso de armaduras e escudos, talvez tenham trazido desvantagens aos bretões, o que culminou com o seu massacre, pois ficaram espremidos entre

as suas próprias carroças e o avanço do exército romano em formação (DION C., *apud* CARY, 1925: 103, cf. IRELAND, 2008: 62-63). Boudica pereceu durante a guerra. Cássio afirma que adoeceu e teve um grande funeral com banquetes oferecidos por seu povo (DION C., *apud* CARY, 1925: 105). Há quem afirme, como Tácito, que cometera suicídio juntamente com suas duas filhas tomando veneno, quando se deu conta de que a guerra estava perdida, para evitar que se tornassem escravas de Roma (WATTS, 2005: 8).

As breves descrições da batalha entre os *Iceni* e os romanos feitas por Dion Cássio, nos dá apenas uma das facetas, dentre tantas, do caleidoscópio criativo de interações socioculturais entre bretões e romanos. Romanos que, diga-se de passagem, já haviam interagido culturalmente de forma intensa com as culturas gregas, etruscas, egípcias e fenícias em séculos precedentes. Seria enganoso pensar, de forma genérica, que todos os bretões tinham um ódio permanente de Roma e dos romanos e uma repulsa à sua cultura mediterrânea, tal como descrito por Cássio nas supostas palavras de Boudica. Não se pode esquecer que a permanência dos romanos na ilha durou mais de quatro séculos.

O império romano, nos moldes em que Boudica e sua tribo conheceram, e precedida por anos de guerra civil em Roma, modificou a “visão de mundo” dos romanos. Roma, como outras tantas grandes civilizações não ficaria imune a transformações, com reflexos em sua identidade como povo, como indivíduos e, naturalmente, com reflexos para aqueles com quem se relacionava bélica, política e culturalmente, o que será analisado com maior profundidade ao abordarmos a questão da romanização.

Não só o embate e a guerra foram palco das interações entre bretões e romanos. Os períodos de confronto entre romanos e tribos bretãs, não só com os *Iceni*, como também com outras tribos insulares, testemunharam também momentos de paz e interação social. Este estudo pretende evitar as situações bélicas e de confronto para focar no dia a dia, no cotidiano das pessoas comuns, cujas práticas ajudam a formar seu senso de identidade e pertencimento dentro de uma sociedade. Uma coisa pode-se afirmar com alguma segurança: nunca mais a *Britannia* seria a mesma após a partida dos romanos, o que não significa, tampouco, que tenha se tornado a representação de um subproduto de uma cultura romana forçada ou superficial.

1.2 A César, o que é de César: os bretões e a visão do outro

Havia várias tribos na *Britannia* e elas não compartilhavam idênticos costumes e talvez nem mesmo o idioma. As tribos, por vezes, guerreavam entre si e somente em

momentos de perigo eminente contra inimigos comuns é que havia alguma união. Começamos então com a pergunta: quem eram os bretões da ilha considerada pelos romanos misteriosa terra no fim do mundo, cercada de águas tempestuosas e turbulentas? É importante ressaltar, que nesta dissertação preferimos utilizar, na maioria das vezes, a palavra “bretões” para designar os habitantes da *Britannia* ao final da Idade do Ferro e no período da invasão romana sem questionarmos acerca de sua origem. Martin Millet, por exemplo, prefere usar o termo “*Later Pre-Roman Iron Age*” (LPRIA) ou indivíduos da Idade do Ferro pré-romana, por entender que o termo bretão é evitado de ambiguidades (MILLET, 2005: 10). Tal processo investigatório não poderia deixar de considerar o ambiente e as circunstâncias políticas e socioculturais prévios que resultaram no florescimento da hibridização cultural dos povos (BURKE, 2002: 137), bem como o cotidiano de seus personagens. É necessário “desvendar” os bretões na Idade do Ferro.

Como os bretões a esta época tinham uma cultura oral, dependeremos de achados arqueológicos para estudar o seu *modus vivendi* no final da Idade do Ferro e também durante a ocupação romana. Como afirmou o historiador inglês Peter Salway, somente com a chegada dos romanos é que os bretões emergiram da pré-história para a história (SALWAY, 2000: 4). Isso nos leva a concluir que estaremos analisando os bretões também e ainda através de olhar alheio: dos historiadores e arqueólogos cujas análises dos achados foram feitas muito séculos depois, pois os achados arqueológicos, embora nos forneçam bastante evidência da cultura material, não falam por si próprios, como ocorre com qualquer tipo de documentação. A invasão romana propiciou certa cooperação político-social de grupos maiores (MATTINGLY, 2007: 52, 63, cf. MILLET, 1995: 23).

Até o momento, pelos achados arqueológicos encontrados até hoje, pode-se afirmar com alguma segurança que os bretões, ao fim da Idade do Ferro, formavam populações que se dividiam em tribos, dentro dos quais havia um chefe ou líder, embora não houvesse uma centralização de fato ou uma identidade comum, conforme dito anteriormente. As principais tribos existentes na *Britannia* eram os *Catuvellauni*, os *Iceni*, os *Dubonni*, os Atrebates, os Brigantes, os Trinovantes e os Pictos na atual Escócia (SHOTTER, 2004: 26). Não havia homogeneidade na *Britannia* como era de se esperar. Há dúvidas, inclusive, se falavam a mesma língua. Havia muitas diferenças entre as tribos, mas existiam alguns pontos comuns que podem ser apontados, sendo certo que não havia até a chegada dos romanos uma identidade britânica única, que somente foi sendo incorporada no imaginário dos bretões após a invasão de 43 EC. Os romanos, ao chegarem a *Britannia*, trataram logo de fazer alianças com as elites de algumas tribos. Assim, as tribos pró-romanas *Catuvellauni*, *Iceni*, *Dobunni* e

Brigantes tornaram-se clientes de Roma através de seus chefes tribais proeminentes e abastados. Mas o que isto significou na prática? Tendo em vista que o contato com a cultura romana variou muito no território da *Britannia*, não há como se fazer generalizações. Sabemos que o contato entre as populações foi mais intenso no sudoeste da ilha, talvez pela proximidade do continente (WEBSTER, 2003:172; MILLET, 1995: 23). As principais tribos da *Britannia* receberam tratamento diferenciado de Roma após a conquista de 43 EC: aos *Catuvellauni* e *Atrebates/Regini* foi concedida toda a infraestrutura de governo local na forma de centros urbanos, mantendo suas posições de poder e se beneficiando da nova realidade. Os Icenos e os Brigantes, que ocupavam as terras no sudeste e no norte da ilha, também renderam apoio ao império romano e receberam largas quantias de dinheiro do governo estrangeiro sem, contudo, ter a intenção de adotar o estilo de vida romano. Foi-lhes permitido também manter seus *status* e estilo de vida nativo e a manutenção de seus líderes, *Prasutagus* ao leste e *Cartimandua* ao norte (RUSSEL *et alii*, 2010: 58-59). Há que se ressaltar, no entanto, que pelo menos desde o século II AEC, ou seja, no período antes da conquista romana, já existiam relações comerciais entre as populações da *Britannia* e de romanos, como importação de ânforas e utensílios de mesa, como os encontrados em Dorset, Hampshire e Essex-Hertfordshire (WILLIAMS, 2002: 140).

Ao norte, dada à resistência das tribos *Parisii* e *Caledone* entre outras, bem como o interesse romano de avançar pelas terras altas da atual Escócia e também com intuito de proteger os territórios conquistados, foram construídos fortes militares e aí a realidade era bem distinta, pois os centros urbanos eram adjacentes e não calculadamente urbanizados no estilo romano em toda a sua magnitude. A oeste da ilha, onde hoje se localiza o País de Gales, as tropas romanas enfrentaram resistências constantes em praticamente todo o período de ocupação, preocupando-se aí mais em manter a estabilidade e em conter as revoltas do que construir centros urbanos propriamente ditos.

Além das diferenças territoriais de ocupação, nem todos os territórios gozavam do mesmo *status* e, por conseguinte, possuíam a mesma estrutura administrativa. Para que seja mais bem compreendida a organização romana, não se pode deixar de mencionar as diferenças entre *coloniae*, *municipia* e *civitates*, organização geopolítica que acabava por refletir nas relações sociais da província. As primeiras dispunham de oficiais locais, geralmente magistrados e um conselho, desde que seguissem os preceitos administrativos do império e eram as únicas cujos habitantes podiam desfrutar do privilégio de fazer uma última apelação diretamente ao imperador. A segunda categoria hierárquica do urbanismo romano abrigava aqueles que haviam recebido a cidadania romana completa ou parcial. Finalmente,

nas *civitates* os habitantes não eram cidadãos romanos e estavam completamente sujeitos à jurisdição do governador que possuía, inclusive, o direito de jurisdição sumária (*ius gladii*). Na prática, todos esses territórios estavam sujeitos ao governador da província escolhido e designado pelo imperador (SHOTTER, 2002: 61- 62).

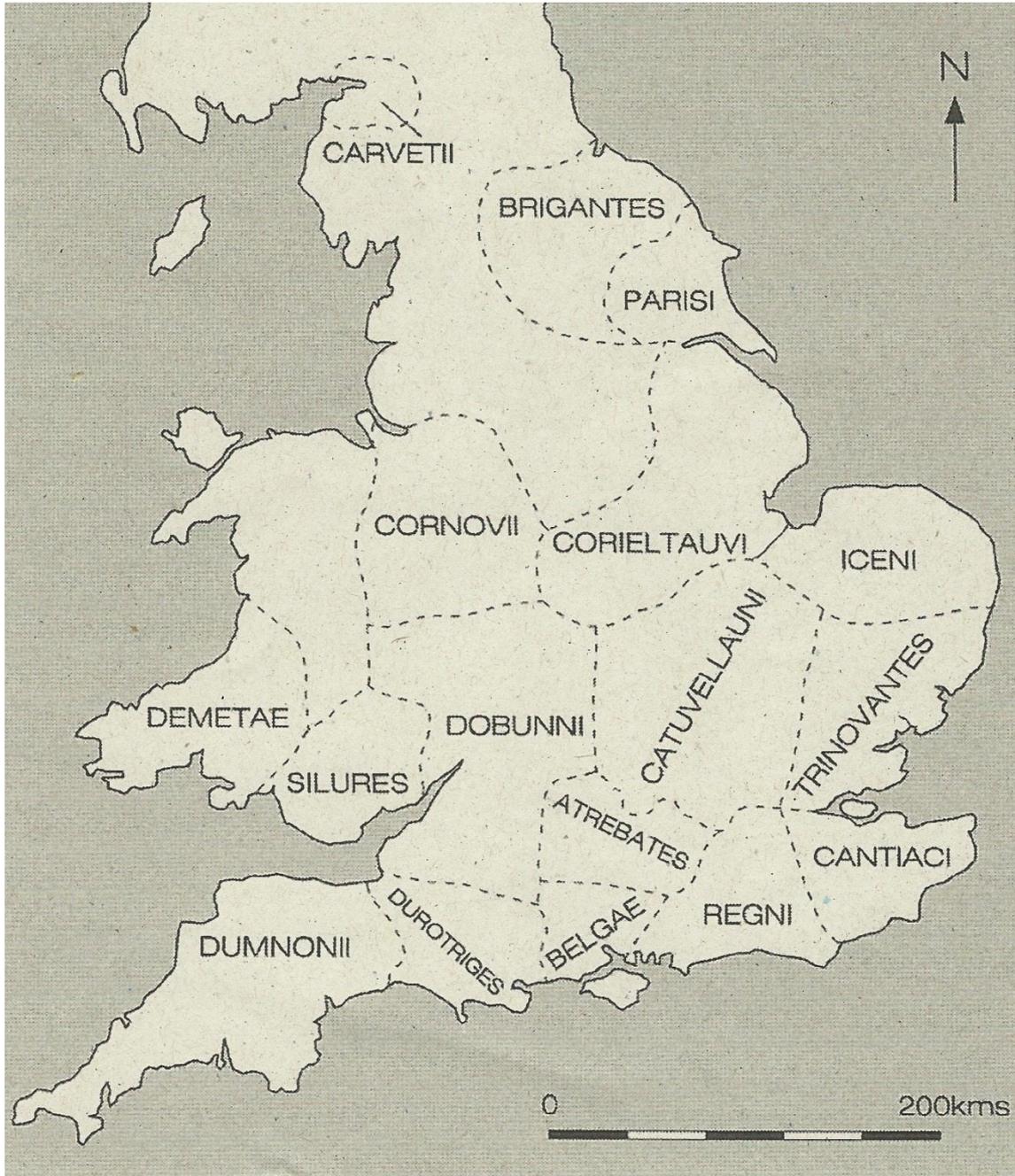
Os bretões moravam em habitações geralmente, mas não só, de apenas um cômodo, normalmente em formato circular (havia vários formatos, contudo), feito de paliçada e também de um material feito de pedra seca com telhado de palha. Ao final da Idade do Ferro, já viviam em pequenos centros, numa espécie de centro protourbano com alguma complexidade. Nada parecido com as cidades mediterrâneas, mas ainda assim, bem organizada estruturalmente (WELLS, 1999: 49). Esses centros protourbanos, geralmente eram fortificados e datam desde 600 a 400 AEC no sul da *Britannia*, variando de tamanho dependendo da região da ilha e contendo uma plataforma de proteção posicionada no topo de um monte, por vezes cercada de valas. Ao contrário de arqueólogos e historiadores, para quem as *oppida* representavam pontos estratégicos de defesa contra intrusos, alguns arqueólogos acham que essas fortificações não eram ocupadas continuamente e que elas não possuíam essa finalidade (HOBBS *et alii*, 2010: 17). A partir de certo período, essas fortificações deixaram de ser cercadas, sendo utilizadas para vários propósitos, tendo o melhor exemplo sido encontrado em *Camoludunum*, Colchester (CUNLIFFE, 1988: 154). Há quem defenda também que tais fortificações possuíam o intuito de reunir as tribos em assembleias e para cultos religiosos e encontros entre tribos passando a se desenvolver como centros para a concentração da produção de bens de consumo e comercialização (MILLET, 2005: 25; WELLS, 1999: 52). Para Cunliffe, contudo, com exceção da tribo Durotriges, as evidências recentes sugerem que as atividades comerciais se davam fora da plataforma fortificada com paliçadas, em pequenos assentamentos ao redor dos *hill forts* (CUNLIFFE, 1988: 156). É importante ressaltar, porém, que a dimensão e complexidade desses assentamentos variaram muito ao longo da ilha, tanto em tamanho, quanto em organização, como nos informa Mattingly:

O quadro geral de assentamentos do final da Idade do Ferro, em Hertfordshire, Buckinghamshire e sul de Bedfordshire é um testemunho impressionante da riqueza e da alta densidade populacional do reino do leste. (...) Os três principais centros do reino do sul foram Chichester, Winchester e Silchester. (...) Devon e na Cornualha, Gales e das Marches, noroeste da Inglaterra e a maior parte da Escócia parecem ter sido caracterizados por grupos sociais organizados em uma escala bem diferente dos reinos do sul da Inglaterra. ... Uma falta marcante de diferenciação ou hierarquia entre os

lugares. (...) Estes eram sociedades regionais mais difíceis de se integrar ao Império Romano, (...). (MATTINGLY, 2007: 76, 83)

Há também muitas evidências de que as *oppida* formaram pontos de ocupação original do centro urbano romano, ou seja, a maioria dos centros urbanos romanos foi criada próxima às fortificações e assentamentos nativos. Isso porque, segundo Martin Millet, a maior organização dos assentamentos e a existência de hierarquias sociais facilitaram as alianças com os chefes das tribos e permitiu o desenvolvimento das *civitates*. Contudo, ele pondera que talvez o motivo para isso não ter ocorrido ao norte e oeste da *Britannia*, tivesse sido o fracasso na conquista das tribos dessas localidades, cuja intensidade da oposição foi determinante para a manutenção de postos militares de larga escala e duração, que teria comprometido o equilíbrio de poder nessas regiões (MILLET, 2005: 99). Mas pode ter sido também em razão de existir uma malha de assentamento disperso nas regiões não reestruturadas na “forma romana”. Os bretões viviam da caça, da pesca, mas principalmente da agricultura e pastoreio. Recentemente, nas últimas décadas, as pesquisas com pólen, escavações e descobertas feitas por fotografia aérea deixaram claro que há várias áreas florestais derrubadas para o implemento de atividade agrícola, especialmente o cultivo de grãos como aveia, trigo e cevada em muitas regiões da *Britannia* durante o final da Idade do Ferro, demonstrando um dinâmico e intenso desenvolvimento nessa área produtiva nesse período. Escavações também levaram os arqueólogos a concluir que os bretões desse período criavam gado bovino, suíno e ovino. Estima-se que havia uma população de dois milhões de pessoas na segunda metade do século II AEC (MATTINGLY, 2007: 363-368).

Figura 1- Visão tradicional das maiores tribos da Idade do Ferro que se tornaria a província da *Britannia*. (RUSSEL & LAYCOCK, 2010: 28).



1.3 “Títulos vazios de liberdade”: romanização, transformações e interações socioculturais

O termo romanização é usualmente utilizado pela maioria dos autores que se dedicam a estudar a *Britannia* romana e foi primeiramente usado pelo linguista americano William Dwight Whitney em 1867 (RUSSEL *et al*, 2010: 17). Esse termo, no entanto, deve ser usado com cautela. Se por romanização entende-se a transformação da sociedade bretã em uma sociedade completamente imbuída da cultura romana e desprendida de sua própria, devemos repensar o termo. Não há dúvidas de que a invasão romana mudou o curso da história das pessoas que habitavam a *Britannia* ou como diria Millet, acerca da invasão romana na ilha: “aproximando as tribos e as organizando numa província romana, Roma, então criou a *Britannia*” (MILLET, 1995: 46). Isso não significou, no entanto, a perda da cultura bretã nem o fim dos hábitos pregressos. Há que se ter em mente, também, que a cultura romana fora influenciada, ainda que em menor escala pelas culturas das sociedades cujos territórios transformou em suas províncias ao longo dos séculos. O império romano estava em seu apogeu no primeiro século de nossa era e já mantinha 44 províncias divididas em milhares de cidades sob seu domínio. Por conseguinte, Roma já representava um caleidoscópio de culturas, embora a estrutura política e jurídica se mantivesse fiel aos preceitos imperiais (POTTER *et alii*, 1992: 160). Essa é a constatação de Peter Wells:

O império romano do qual esses grupos faziam parte era cosmopolita e multiétnico em grande escala. Não existia cultura romana ‘pura’, nem qualquer sociedade ‘romana provincial’ em comum, mas sim uma grande variedade de incorporações de tradições diferentes, mudando constantemente ao longo do tempo. As abordagens do passado tendiam a superenfatizar a padronização das províncias romanas e negligenciar a evidência importante de variação local e mesmo individual. Nas províncias de fronteira, as identidades estiveram sempre em um estado de mudança, em negociação e em competição. (...) Não há dois assentamentos ou cemitérios exatamente iguais, e as semelhanças e diferenças podem nos dizer muito sobre os padrões de mudança (WELLS, 1999: 189).

Na *Britannia*, a ocupação se deu não só por soldados veteranos, como também por soldados na ativa e suas respectivas famílias, reconhecidas ou não pelo governo romano, assim como comerciantes que pretendessem novos negócios, bem como a ampliação de seus negócios e, naturalmente, lucros. Como dito anteriormente, o exército romano já não era composto somente de romanos, mas de vários outros povos, como os da Germânia, da Gália, da Trácia, da Panônia, só para mencionar alguns. A diversidade não para por aí. A cultura e o

estilo de vida criados pela convivência dos nativos com os romanos tiveram diferentes matizes dependendo da província e até mesmo da região dentro de uma província determinada. Roma adaptava sua política de acordo com as relações que conseguia manter com as elites e tentando preservar aspectos da cultura do povo em questão, ora absorvendo parte dela, ora permitindo a sua livre prática, ora restringindo-a. Isso dependia do maior ou menor grau em que esses fatores afetariam seus interesses e da capacidade de se identificar ou não com a cultura infiltrada. De outro lado, o resultado desta conquista variava bastante dependendo da maior ou menor aceitação da cultura romana pelas elites e pela massa de uma dada região e da relação de clientela, pelos exatos mesmos motivos, pois como diria Millet, a ocupação romana pressupunha sempre um contrato com as elites com interesses recíprocos (MILLET, 1995: 45). Há evidências arqueológicas na *Britannia* que corroboram essas diferenças, como as fundações de fortes e o material encontrado em seu entorno, demonstrando mais resistência em algumas regiões do que outras.

Já mencionamos que a estratégia romana consistia basicamente em fazer alianças com chefes tribais, leia-se: as elites, e instaurar medidas de cooperação e comércio. No caso de distribuição de poder hierárquico nos *municipia*, por exemplo, a qualificação para o lugar de liderança era a posse de riquezas, o que provavelmente advinha da propriedade de terras (SHOTTER, 2002:62). Essas medidas iam desde a construção de edifícios que representavam a organização romana de urbanização, vale dizer, o fórum, a basílica, teatros, anfiteatros, aquedutos, casas de banho, e templos até a interação nos negócios através do comércio de iguarias e mercadorias tais como vinho, copos de vidro, cerâmicas, tecidos, cereais e metais permeada e instrumentalizada pela língua latina. Outra estratégia importantíssima que garantiria aos romanos a consolidação da aquisição territorial como *longa manus* do império, era a concessão de alguns poderes aos chefes tribais para que eles se auto administrassem nos moldes romanos e em nome de Roma, sem prejuízo dos ganhos pecuniários na forma de impostos. Tal estratégia não só acalmava os ânimos e afastava qualquer ideologia de independência, como também custava menos aos cofres do império. A autogestão não só conferia poderes (com restrições) às elites, como também oportunidades de riquezas, mantendo uma aparência do *status quo ante* para os jurisdicionados nativos. Embora houvesse governadores nomeados pelo imperador em cada província, em algumas partes da *Britannia*, onde havia reinos clientes aliados a Roma, sem necessidade da presença constante do exército para a manutenção da ordem, as elites podiam desfrutar de autonomia e autogoverno, sempre com a concordância e aval de Roma. A cunhagem de moedas com nomes de imperadores romanos na *Britannia* é um indício forte dessas alianças (MATTINGLY, 2007: 72).

Ora, nada possui a maior possibilidade de se tornar duradouro do que a aliança entre elites de diferentes povos, mormente na antiguidade, visto que boa parte dos membros das elites era guerreira, especialmente na *Britannia*, cujos chefes normalmente lideravam os movimentos contra dominações estrangeiras. Mais uma vez, a estratégia romana viria a funcionar, não de forma completa, a pza completa em uma situação de colonialismo é muito difícil. No norte e a oeste da ilha, as alianças inegavelmente mantiveram os romanos por mais tempo na região e trouxeram prosperidade e prestígio a essas elites que os apoiavam. Como sustenta Millet, essas revoltas violentas geralmente poderiam ser desencadeadas por pessoas desencantadas e frustradas em suas ambições, e/ou às quais faltava uma identidade de interesses com aqueles controlando a sociedade (MILLET, 1995: 31, 33). Isso poderia ter ocorrido algumas vezes também por conta de abusos de poder por parte de alguns governadores que chegaram aos tribunais romanos acusados de extorsão, como o governador da Gália Transalpina *M. Fontius* defendido por Cícero. Assim, ao implementar sua estratégia, os romanos conferiram poder a *Cogidubnus* ao sul da ilha, aos icenos através do marido de Boudica e mais ao norte aos Brigantes, através de sua rainha *Cartimandua*, tornando-os aliados do império. O restante da província Roma deixou que fosse administrada por governadores nomeados pelo imperador, que por sua vez, conferiam poderes e cargos políticos, como conselhos e magistraturas aos demais membros a nobreza nativa e a chefes e tribais aliados. Roma criava deste modo, pequenos centros de administração (*civitas*) nos moldes existentes em Roma, mas também respeitando determinadas tradições e instituições locais que não ferissem seus interesses, o que, de certa forma, mantinha o *status quo* das elites e mantinha a paz. (SALWAY, 2000: 22).

Na antropologia clássica, define-se aculturação como sendo um fenômeno decorrente do contato direto de diferentes culturas, caracterizada pelas diferenças dele resultantes. Segundo Bermúdez, a *aculturação* se subdivide em assimilação, na qual uma das culturas é assimilada por outra, perdendo a maior parte de seu “patrimônio cultural distintivo”; a fusão de padrões culturais, resultando uma terceira cultura completamente diferente, combinado de elementos heterogêneos que se adaptam de diferentes maneiras e por fim, a hibridização que resulta da combinação de elementos estranhos entre si, dando origem ou não a outro padrão de cultura, que alguns autores chamam de *hibridização* ou *crioulização*, fenômeno que acreditamos tenha ocorrido na *Britannia* em algumas regiões (BERMÚDEZ, 2009: 262). No caso da dita romanização, estamos acordes com Greg Woolf que a entende como um processo dialético de interação entre as formas impostas pelo imperialismo romano e as reações a elas das elites nativas, dando origem ao que ele chama de ‘síntese criativa’ com

uma identidade particular (Woolf *apud* BERMÚDEZ, 2009: 263). Portanto, concordamos também com a posição de Mattingly, para quem seria equivocado pensar no fim da Idade do Ferro na *Britannia* após a invasão Romana (MATTINGLY, 2007: 47). Peter Wells também entende que há uma hibridização cultural que ele chama de alargamento entre as culturas, formando uma nova cultura com influências de ambas:

A evidência arqueológica (...) permite-nos ver isso como um momento de criatividade dinâmica nas províncias de fronteira, pois as pessoas construíram seus mundos e suas identidades a partir de uma combinação complexa de elementos de suas tradições indígenas e de práticas e estilos introduzidos pelas tropas romanas, pelos administradores e outros. (...). Nestes contextos dinâmicos, surgem novas comunidades que criam formas de cultura material bastante diferentes das de seus antecessores (WELLS, 1999: 221-222).

Em outras palavras: a cultura romana nunca foi estática e rígida e sempre sofreu mudanças no tempo e no espaço (dependendo do povo em contato), através de um longo processo de interação cultural contínua, a qual hodiernamente se denomina, hibridização ou “crioulização”. Assim, ser romano não dependia apenas do acesso à cidadania, recebida talvez, em alguns casos, por conveniência, nem de aspectos geográficos, pois, como bem aponta Russel muitos poderiam se considerar romanos no estilo de vida, de falar, de se vestir e de se portar, sem jamais ter posto os pés em Roma ou descender de um romano que aí tivesse nascido e vivido (RUSSEL; LAYCOCK, 2010: 14). Então, a resposta à pergunta acerca do que era ser um romano, embora variável dependendo da época, já que a romanização está na ordem do dia, se mostra mais complicada do que a primeira vista.

Contemporaneamente, defende-se a ideia de que é necessário ampliar essa visão para enxergar que não se pode mais falar em romanização levando em consideração apenas os aliados e os rebeldes, ou seja, os que se beneficiaram da nova estrutura de poder e os que dela ficaram alijados. A crítica se faz também em relação às assunções de que aqueles ou eram inteligentes por assimilarem um modelo mais “civilizado” de cultura ou traidores de seu próprio povo e estes covardes ou bárbaros terroristas. Entre essas duas categorias havia, ainda, uma intermediária para quem a transição do poder das mãos das elites nativas para as elites romanas não fazia grande diferença: os habitantes do campo e das regiões remotas e distantes das cidades, pois o impacto da cultura romana era menor. Ainda dentro dessa categoria, havia aqueles que conviviam com os romanos em maior ou menor escala e para quem o controle de poder também era indiferente, ou seja, aqueles para quem não fazia diferença, por exemplo, se o coletor de impostos pagos *in natura*, na forma de excedente de produção, usava toga ou

peles de animais, desde que estivessem juntos com sua família, bem alimentados, abrigados e protegidos (RUSSEL; LAYCOCK, 2010: 9-10).

Diante das novas perspectivas acerca do contato cultural entre os romanos e nativos, a doutrina pós-moderna tem se posicionado de diversas maneiras, chegando até a sugerir a abolição do termo romanização, mas, sobretudo, encarando a diversidade e a complexidade dessa interação cultural, como nos ensina Andrew Gardner:

Estes tenderam a enfatizar a diversidade cultural dentro das categorias tradicionais de 'Romanos' e 'nativos', e da complexidade dos processos pelos quais o império surgiu. Um tema nesse tipo de trabalho tem tido um foco sobre a resistência ativa ou passiva ao império entre alguns grupos indígenas (por exemplo, Fincham 2002). Outros tem tido foco no exame da interação como um processo multidirecional. Nesse sentido, alguns têm defendido a substituição da palavra "romanização" por uma terminologia que melhor enfatiza hibridizações diversas, tais como "crioulização" (Webster 2001), enquanto outros tem advogado uma ruptura ainda mais radical longe de termos generalizantes de qualquer tipo (Barrett 1997; cf. Mattingly 2002), uma visão com a qual simpatizamos. Através de debates sobre estas e outras questões, os estudos da cultura romana têm tardiamente se afastado de uma preocupação com o contato entre as culturas romanas e outras, para passar a entender que a cultura romana foi sendo constantemente criada através das redes de contato que compunham o império (e.g. WOOLF 1998; cf. GOSDEN 2004: 116 e GARDNER, 2013: 46).

Andrew Gardner, nesse recente artigo sobre imperialismo romano e globalização, tenta apresentar uma abordagem diferente para o que chamou de colapso do termo "romanização" como base de amplo consenso entre os teóricos da arqueologia romana, em razão do que afirma ser consequência da inabilidade do termo de retratar a diversidade dos processos e resultados de mudança cultural ocorridos no período romano (GARDNER, 2013: 1-2). Para este autor, a teoria pós-colonial passou a enfatizar outros aspectos da relação entre o Império Romano e suas províncias: "a resistência à opressão colonial, (...) a forma como os povos colonizados foram representados na literatura colonial (análise do discurso colonial), e a natureza complexadas identidades coloniais, enfatizando sua hibridização localmente variável". Para Gardner, trata-se de um avanço na discussão da teoria da romanização por se adequar melhor à complexidade das trocas culturais (GARDNER, 2013: 4). Contudo, Gardner nos chama a atenção para o fato de que as relações de poder travadas no âmbito de um sistema imperialista sustentam necessariamente desigualdades e dão ensejo à violência e, por isso, esses aspectos da relação entre romanos e conquistados não podem ser desmerecidos na ordem de análise (GARDNER, 2013: 6). Andrew Gardner defende a ênfase na cultura material como ponto de partida e referência para a compreensão da complexidade e da escala

das interações culturais, na tentativa de conciliar a abrangência e ao mesmo tempo a localidade dessas transformações (GARDNER, 2013: 7). Na última década, alguns teóricos se inspiraram na teoria da globalização, e mais recentemente “glocalização” (em nível mais localizado) para interpretar o contato de culturas no período imperial romano, mas tal abordagem tem sido passível de críticas. Gardner é um desses críticos e sustenta que essa teoria é útil justa e tão somente para fazer a conciliação acima mencionada:

Tais estudos (de glocalização) tendem a enfatizar a troca(que pode ser política ou simbólica, bem como material) como o mecanismo comum de conectar cada região com o resto do mundo, mas com resultados variáveis, incluindo a formação de novas identidades híbridas locais. (GARDNER, 2013: 7)

A crítica de Gardner não para por aí. Ele entende que as diferenças entre as sociedades da Antiguidade e as contemporâneas são imensas, a começar pela economia e pelas exacerbadas desigualdades socioeconômicas existentes num contexto global (estas muito maiores atualmente, segundo este autor) e alerta para o perigo de se identificar “semelhanças entre o Império Romano e os aspectos da globalização contemporânea (...) para legitimar as desigualdades atuais, especialmente se uma ligação evolutiva de longo prazo é posta entre os dois contextos” (GARDNER, 2013: 8). Gardner defende a utilização da cultura material como instrumento propício e necessário, juntamente com a documentação textual, para que se possa melhor entender a hibridização de culturas de forma localizada e, portanto, mais precisa:

Uma perspectiva alternativa é sugerir que os materiais textuais podem ser facilmente incorporados em uma estrutura arqueológica que os trate como tipos particulares de objeto com um contexto muito particular de uso, assim como os arqueólogos em outros períodos históricos têm feito(...).(GARDNER, 2013: 9, 14).

Sustenta, ainda, que “o povo da *Britannia* romana, como o de qualquer outra província, teve o seu papel na criação do ‘Império Romano’, e foi, por sua vez, pelo menos um pouco, impactado no processo” (GARDNER, *idem*). Não só isso, Gardner já aponta evidências arqueológicas que permitem esse tipo de enfoque teórico com excelentes resultados para as pesquisas sobre o assunto:

Cada vez mais detalhes na evidência arqueológica obtida a partir de diferentes tipos de sítios rurais nos permite buscar essas ambições teóricas, e ir além do entendimento da estrutura

social existente nesta região simplesmente como sendo dominado por uma elite ‘romana’ urbana e/ou vivendo em *villae*.

(...)

Essa elite era, naturalmente, fundamental na mediação entre o nível de *civitas* e instituições administrativas provinciais e as redes de relações mais regionais por toda a paisagem. No entanto, mesmo se aceitarmos que as suas preferências culturais sustentaram uma estrutura baseada em classes manifestadas em algum tipo de identidade ‘romana’ ao longo de um período bastante longo, as formas pelas quais foram criadas na prática eram tanto variáveis e dinâmicas. As normas institucionais de comportamento da elite eram transformadoras das pessoas que participavam dela, mas também negociaram localmente dentro das estruturas de poder existentes. (GARDNER, 2013: 14-15).

Para Gardner, essas diferenças nas práticas culturais reveladas pelas novas escavações arqueológicas revelam que havia uma espécie de balança do poder das instituições imperiais, regionais e locais, continuamente negociadas, também em nível de status mais baixo, o que força os teóricos a repensarem o termo romanização pelo olhar dicotômico “império bom/mau” que têm sido empregado (GARDNER, 2013: 18, 20). Nesse processo dinâmico de interação cultural e no que tange a dois dos assuntos centrais deste trabalho, quais sejam, a *religio* e o *ius*, a *Britannia* sofreu inúmeras modificações quanto aos seus cultos e práticas jurídicas. Como bem disse Gruen: “Se se buscam meios de distinguir o estrangeiro (o outro), a religião pode ser o lugar mais propenso a se olhar” (GRUEN, 2011: 4183). Embora discordemos da visão que entende a hibridização ocorrida na *Britannia* como um fenômeno apenas superficial, vale apontar os entendimentos divergentes. Para Potter, as mudanças são mais superficiais do que aparentam, pois no seu entendimento conceitos Greco-romanos recentemente introduzidos como grandes estátuas de pedra ou dedicações escritas e lâminas de maldição em latim, eram meros enfeites ou refinamentos de antigos costumes e crenças (POTTER *et alii*, 1992:173). Millet, também entende que “as religiões de romanos e bretões eram suficientemente similares em liturgia para permitir uma troca fértil de ideias” (MILLET, 1995: 104). Russell e Laycock entendem que a ‘romanização’ das crenças nativas não passou da transição de cultos ao ar livre nas florestas para cultos em prédios de pedra, conclusão com a qual ousamos discordar (RUSSEL; LAYCOCK, 2010: 76). Que havia similitudes e diferenças abismais entre as culturas bretã e romana em seus variados aspectos, não se pode negar. Contudo, as similitudes culturais não são suficientes para corroborar as teses acima, já que o “olhar” de fora, que analisa o passado, que as vê similaridades, assim como supõe diferenças. Portanto, entendemos que o resultado decorrente da hibridização cultural entre bretões e romanos não foi de modo algum superficial, mas sim um resultado complexo, produzido por interações e apropriações culturais recíprocas.

Segundo Millet, criou-se com isso uma nova identidade típica em cada província, mas como ele bem salienta, há que se ter em mente que as evidências arqueológicas de resistência à assimilação da cultura romana são muito escassas, razão pela qual qualquer interpretação pode se tornar tendenciosa. Novos costumes e valores surgiram principalmente nos centros urbanos mais desenvolvidos, no sul e no sudoeste, não só esteticamente, como acima apontado, mas também nos hábitos alimentares, com a importação de vinho, cerâmica, copos e utensílios domésticos, de enterramento dos mortos fora dos limites da cidade, o *pomerium*, que era o limite da cidade. A ideia de poder dos romanos afetou a maneira de pensar das elites que passaram a ver na propriedade de terras e nos ornamentos pessoais sinais de ostentação de seu prestígio e superioridade social e acelerou o processo de diferenciação e segregação social por classes e não por etnias na *Britannia* (MILLET, 1995: 71, 125).

Também são encontradas evidências arqueológicas como a representação de origem bretã de seus desenhos no equipamento militar romano, bem como templos e altares de culto a determinados deuses bretões, conforme testemunha De La Bédoyère:

(...) um do forte em Lanchester, *Longovicium*, no condado de Durham possui apenas uma roda esculpida em relevo. A roda era um potente símbolo bretão de uma divindade solar às vezes associada com Júpiter. (...) um altar mais elaborado no mesmo sítio e dedicado à deusa *Garmangabis* demonstra quão adaptados para rodas foram os arabescos no alto do altar (DE LA BÉDOYÈRE, 1997: 156).

Todas essas evidências demonstram que em alguns momentos houve, sob determinados aspectos, uma hibridização entre as referidas culturas, dando ensejo a novas práticas culturais. Embora todas essas mudanças tenham ocorrido em maior ou menor grau em diferentes regiões da *Britannia*, houve especialmente no campo religioso, segundo alguns autores, maneiras de manter a identidade cultural nativa, mas também houve hibridização, ainda que de forma diferenciada, vale lembrar, dependendo da região geográfica da *Britannia*, como já dito.

Não se pode olvidar, como afirmado anteriormente, que em determinadas áreas da província poucas mudanças foram trazidas pela invasão romana, como no campo e ao norte e noroeste da *Britannia* e também, dependendo da posição social. Então, especialmente quando avaliamos o pensamento de Hobbs para quem “se subtrairmos o ‘material militar’, somo deixados, comparativamente, com pouca evidência da cultura romana” (HOBBS, 2010: 46), ousamos discordar do referido autor, haja vista as evidências arqueológicas encontradas em Uley, bem como em outras regiões da *Britannia* como Bath e Londres. Na *Britannia* dos

três primeiros séculos de nossa era, não podemos ignorar que além das elites clientes e aliadas e a resistência tradicional, existiram também aqueles sujeitos para os quais nada havia de fato cambiado, embora tivessem suas vidas permeadas por ambas as culturas em maior ou menor grau, sem que houvesse, contudo, participação nas forças político-ideológicas de seu tempo. É importante ressaltar, no entanto, que dada à extensão do período em estudo, as práticas sociais variaram ao longo dos séculos e quanto mais o tempo passou, mais consolidados ficaram o estilo de vida romano-bretão e a instalação de centros urbanos. Para Miles Russell e Laycock, não houve a dita romanização dos bretões. Segundo ele, há pouca ou nenhuma evidência de que as elites bretãs tenham participado do centro de poder da política de Roma e argumenta que, mesmo os achados arqueológicos de cerâmica e utensílios em estilo romano, não significam necessariamente evidência da identificação dos bretões com os romanos, pois podem não ter passado de simples consumo de bens para facilitar as ações do cotidiano (RUSSELL; LAYCOCK, 2010: 92-93):

(...) isso é algo muito importante para pensar para qualquer um que pressuponha que só porque um bretão do período romano caísse em algumas das armadilhas da cultura romana, eles, portanto, viam-se como romanos. Sim, Roma teve um impacto duradouro na cultura da *Britannia* durante os anos de controle romano. Contudo, muito disso era restrito a cidades, áreas militares e àqueles em melhor situação. Quase tudo da cultura romana desapareceu rápido depois do controle romano ter terminado e, finalmente, identidades locais significavam mais para a maioria dos bretões do que suas identidades enquanto grupo minoritário, longínquo, rebelde e não adorado do império romano (RUSSELL; LAYCOCK, 2010: 232).

Novamente ousamos discordar, desta vez dos ilustres autores acima referidos, que em nossa opinião fazem entrever um discurso anticolonialista ao afirmarem que a cultura romana significava uma armadilha aos bretões. Talvez até fosse, do ponto de vista do centro de poder do *Imperium Romanum*, uma estratégia de dominação e consolidação de poder, mas é pouco provável que estivesse na “agenda” daquelas pessoas comuns cujos cotidianos se entrelaçaram frequentemente *from dust to dawn*. A cultura romana alterou para sempre a vida daqueles bretões descendentes dos nativos lá estabelecidos desde a Idade do Ferro. Não foi a falta de relevância da cultura romana na *Britannia*, que à primeira vista pode fazer crer no seu suposto - e questionável - desaparecimento após a retirada do controle romano, mas sim novas migrações e novas interações sociais com povos nórdicos, anglos e saxões e sucessivas batalhas pelo controle da ilha, alterando o estilo de vida no local por diversas vezes. O “curso da História”, assim como as relações sociais, é dinâmico, mas o *Imperium Romanum* deixaria várias marcas de seu legado cultural até os dias de hoje no lugar que um dia foi chamado

pelos romanos de *Britannia*. Roma foi capaz de alterar duas vezes o curso da História, com a criação do maior e mais poderoso império de seu tempo (do III AEC ao V século EC, se tomarmos como termo final a queda do Império Romano no Ocidente) e posteriormente criando o maior império religioso do Ocidente: o Cristianismo. Suas marcas foram deixadas em todas as províncias de que se ocupou. Contudo, é verdade que ainda não se tem notícia de nenhum bretão ter sido alçado ao cargo público de senador, como afirma Mattingly, o que não serve de argumento, a nosso ver, para se negar a hibridização cultural ocorrida (MATTINGLY, 2007: 301). Há autores que defendem uma abordagem nativista para quem fora das elites e especialmente nas fronteiras ocupadas militarmente, há diversas evidências arqueológicas que indicam uma resistência tácita, em uma forma de tática contra a infiltração da cultura romana:

(...) tal tipo de resistência pode ser um poderoso fator determinante no curso de interações entre colonizados e colonizadores. (...) é um fenômeno muito mais comum do que rebelião armada (...) a reprodução de práticas nativas da Idade do Ferro era uma forma de resistência muito mais penetrante e eficaz contra as mudanças trazidas pela ocupação romana. (WELLS, 1999: 170)

David Miles é de opinião que a *Britannia* jamais foi inteiramente conquistada pelos romanos, sustentando que em Gales, Cornwall e Devon e no noroeste da ilha, os assentamentos permaneceram inalterados com a chegada dos invasores e que durante toda a ocupação, metade das ilhas britânicas ficou fora do controle imperial romano, o que de fato procede e com isso estamos acordes (MILES, 2006: 130). Peter Wells, embora seu estudo seja direcionado mais às culturas ditas celtas no continente europeu, compartilha, de certa forma, o mesmo entendimento de Russell quando afirma que há muitas evidências, como depósitos de água, oferendas, santuários e sepulturas, mesmo após gerações de ocupação romana, que demonstram que muitos nativos conquistados continuaram a se comportar da mesma maneira e a reproduzir a mesma cultura material tradicional da Idade do Ferro, mesmo que estilos de vida romanos fossem adotados por outros nativos, inclusive quanto às vestimentas, às técnicas de construções, de cerâmica e assentamento, embora haja também sepulturas onde foram encontrados objetos das duas culturas ao mesmo tempo (WELLS, 1999: 148, 155, 159, 163). Essa interação cultural, porém, não se deu de maneira uniforme e homogênea, variando no tempo, no espaço, no contexto, dependendo da classe social, da intensidade de contato e da geografia. Como bem assinala Cooley, do seu ponto de vista, a adoção de uma nova língua reflete a percepção das pessoas de que é no seu próprio interesse fazê-lo assim (COOLEY,

2002: 12). Em outras palavras, esse autor acredita que a adoção da língua latina pode ter sido uma tática dos bretões da província para tirar vantagens da situação e não um processo de “romanização”, o que nos parece bastante plausível, mas tal vantagem representa, ao contrário do que diz esse autor, de fato, romanização. Ele cita como exemplo as moedas cunhadas pelos chefes tribais ao final da Idade do Ferro como meio de consagrar seu poder perante seus súditos ou ainda soldados que permaneciam por longos anos e se comunicavam através de cartas em latim, lembrando-se que a partir do século I o exército romano não era composto somente de romanos, mas também de membros das províncias (SALWAY, 2000:18; RUSSELL; LAYCOCK, 2010: 133). Por essa razão, ele conclui com toda a propriedade que a interação entre a cultura romana e bretã deu origem a uma criatividade dinâmica que acarretou o surgimento de uma cultura material completamente diferente das duas predecessoras (WELLS, 1999: 222).

Não se poderia deixar de mencionar o posicionamento de David Mattingly acerca da interação entre a cultura romana e a cultura bretã, que vislumbra várias nuances para a aquisição do estilo de vida romana pelos bretões, entendendo que as evidências, por si só, não são suficientes para se afirmar categoricamente que havia um apoio incondicional a Roma:

A evidência para atitudes ‘pró-Roma’ na melhor das hipóteses pode ser descrita como oportunista ou pragmática. (...) Isso não significa que os líderes britânicos, eventualmente, tenham se conformado com a tomada romana. Pessoas que poderiam, em princípio, ser consideradas como pró-Roma por consumir produtos romanos (...) o fizeram precipuamente como parte de uma nova formulação de poder e status dentro de suas sociedades (...) a seleção cuidadosa de elementos prestigiosos da cultura romana para serem usados para acentuar a diferenciação social na sociedade da Idade do Ferro e para a construção de novas formas de identidade elitista. (...) Este contato estreito com Roma não necessariamente predispôs o povo britânico como um todo a se submeter à incorporação militar, mas sim, teve o potencial de torná-lo um oponente mais determinado contra uma nova invasão (MATTINGLY, 2007: 84).

Com as evidências arqueológicas acima apontadas e voltando ao conceito de romanização, ele também variou com o passar do tempo. Se no século XIX e XX a romanização foi pensada e vista como o resultado positivo de uma colonização imperialista, num mundo pós-moderno e globalizado como o de hoje, tais pressupostos estão sendo contestados, já que não mais o cenário da política mundial se caracteriza pelo neocolonialismo europeu como outrora. Como bem afirmaram Russell e Laycock, “civilização é meramente uma questão de perspectiva” (RUSSELL; LAYCOCK, 2010: 9). Hodiernamente, defende-se que a evidência material não tem o condão, por si só, de

demonstrar a sua correlação estrita com a assunção de identidade pelo povo colonizado. Hingley enfaticamente acentua seu ponto de vista:

Em um contexto pós-moderno a associação da cultura material e dos modos de vida com qualquer forma de identidade – étnica, de gênero, etc. – tem sido contestada. As certezas do modernismo estão colapsando, ou já colapsaram. Neste contexto, não é de se surpreender que as críticas da romanização tenham se proliferado. Como podemos definir a identidade romana? É uma coisa monolítica que possui claras correlações materiais? A resposta tem sido cada vez mais negativa. (HINGLEY, 2006:115-116)

Ainda seguindo o mesmo raciocínio, Hingley segue enfatizando que pensamos o passado com perspectivas do nosso presente e a partir daí não seria equivocado concluir que a globalização não elimina as diferenças locais e pontuais e partindo-se dessa ideia, podemos olhar para o passado e tentar enxergar essas diferenças, fugindo das generalizações e compreendendo melhor como viviam essas populações diante da nova realidade de interação (HINGLEY, 2006: 118). O que importa realmente é, como disse Millet, construir uma nova e mais coerente teoria para os aspectos integrativos do imperialismo romano (MILLET, 1995: 119). Se a invasão de Roma na *Britannia* foi positiva ou negativa, à vista do acima exposto, só podemos concluir que esta resposta depende de quem você era no quadro social e quais aspirações possuía. Como se pode ver, essa resposta não só não é simples, como também está longe de ser precisa, se baseada em generalizações atemporais e descontextualizadas. E isso inclui o discurso anti-imperialista também, que desdenha da cultura romana e a enxerga como resultado apenas de uma expansão colonialista exploradora e forçada, sem levar em consideração que a identificação é parte fundamental do processo do contato cultural duradouro dela decorrente. Esse emaranhado de culturas vivido pelos novos e antigos habitantes da *Britannia*, provavelmente propiciou uma interação original e acarretou uma série de práticas novas e práticas antigas permeadas por novos fatores socioculturais unindo dois povos que por séculos tiveram que aprender a conviver e a se adaptar e por que não? Resistir a novas realidades à sua maneira e de acordo com sua forma de percepção daquilo que era vantajoso ou não, simplesmente obrigatório, tática ou estrategicamente conveniente.

Num contexto pós-colonial, no entanto, essa visão parece ter mudado para excluir a ideia de assimilação da cultura romana pela do nativo, de sua suposta barbárie, ampliando a ênfase na participação dos nativos/dominados no processo de interação cultural, acalorando o debate quanto às dúvidas acerca dos “benefícios” da presença imperialista romana. Por conseguinte, passou-se a compreender o grau de “romanidade” dos nativos da *Britannia* tendo

em consideração também quais eram as posições sociais, políticas e econômicas e quais eram as aspirações individuais ou de determinado grupo em questão, visto que tais fatores influenciariam mais ou menos nas trocas culturais.

Nas últimas décadas, arqueólogos e historiadores passaram a se interessar mais profundamente sobre a questão do contato cultural entre romanos e as populações colonizadas, chegando à conclusão de que essa análise não pode ser feita sem a devida contextualização, sob pena de negar à cultura romana seu dinamismo, mobilidade e fluidez e as relações sociais em jogo (GARDNER, 2013: 45). A recíproca é verdadeira também em relação à civilização bretã da *Britannia* ou qualquer outro povo que tenha interagido com os romanos no cenário de sua expansão imperialista.

Concordamos com Andrew Gardner que conclui de forma brilhante que não pode haver substituto para o termo “romanização”, pois:

Nenhum conceito tão unidimensional pode capturar tanto a maneira pela qual império transformou as pessoas quanto o modo em que as pessoas transformaram- na verdade, criaram- o império. Foi na criação de um império e da interação entre diversos grupos de pessoas que muito do que define o Império Romano como 'romano' surgiu. O imperialismo não precisa, portanto, ser visto como um processo de desdobramento no tempo, mas um em que o império é tanto o meio de e o resultado de uma grande variedade de interações sociais, políticas, econômicas e culturais. Mantendo as tradições e inovações na prática, a formação de comunidades de práticas e instituições, e o assentamento das identidades e fluxos de poder que estão no centro do nosso pensamento sobre o imperialismo romano, nos ajudará a capturar tanto o que é especial sobre o assunto, e, assim como nós podemos compará-lo eficazmente com outras sociedades (GARDNER, 2013: 18).

A partir dessa síntese cultural, que tentaremos fincar entre o século I a III, em lâminas encontradas nas cidades de Uley, é que retiramos nosso pano de fundo para investigar os anseios de justiça pelas práticas judiciais e religiosas, por acreditarmos que essas duas questões permearam de alguma forma a vida de todos os seres humanos em algum momento de suas vidas, independente da posição socioeconômica dentro da sociedade e que demonstram a hibridização cultural que nasceu do contato sociocultural entre bretões e romanos ao longo de vários séculos. Os romanos, ao consolidarem pouco a pouco a conquista dos territórios europeus, asiáticos e africanos que compuseram o seu império ao longo dos séculos, sempre utilizaram estratégias para ambientar as populações locais e estabelecer as bases para uma convivência tranquila e introduzir o estilo de vida romano. A conquista romana não se tratava apenas de invadir e pilhar. Suas relações com a *Britannia* não foram muito diferentes. Acredita-se que mais do que uma estratégia, os romanos realmente

acreditavam que estariam levando a “civilização” às populações conquistadas, resultando no que se convencionou denominar, a partir do século XIX, de “romanização”, mas que não traduziu de modo algum a gama de relações sociais e influências culturais recíprocas, tornando este termo no mínimo, equivocadamente unilateral.

1.4 Identidade e Hibridização. Ser ou não ser romano: eis a questão

Mais de quatro séculos de convivência entre os habitantes nativos da Britânia e os romanos, é uma circunstância que sugere um processo lento, mas extremamente dinâmico, entre a adaptação de uma nova realidade cultural, geopolítica e tecnológica, no início, abrupta e sua própria tradição guardada no interior de suas identidades individuais e coletivas e que lhes tinha garantido sobrevivência, perpetuidade e satisfação até então. Não só isso, a cultura das tribos bretãs não era homogênea, como tampouco o eram as demais comunidades bretões espalhadas pela Gália, leste europeu e Península Ibérica (Tac., *Agr.*, 12, cf. CHAMPION, 1996: 85).

Nossos questionamentos não se direcionam aqui para a pergunta sobre quais eram as identidades, respectivamente, de romanos e bretões, se é que essa pergunta deva ser feita, já que acreditamos que a identidade não seja fixa e nem petrificada no tempo e no espaço. Deve-se, para a nossa proposição, direcionar a pergunta para o que fez (ou quais elementos fizeram) parte integrante da identidade de romanos e bretões na complexa teia de relações sociais e culturais desenvolvidas e vividas no contexto da relação colonial e quais os resultados mensuráveis de uma suposta hibridização. Neste diapasão, nos apropriaremos do conceito sociológico de identidade sustentado por Tomaz Tadeu da Silva que, ao questionar o que está em jogo na esfera do que denominamos identidade, a compreende como sendo um processo de construção cultural (SILVA, 2008:73). Para Tomaz da Silva, seguindo a linha de Stuart Hall, a identidade não se esgota em si mesma, não é fixa e imutável e denota uma “cadeia de negações, de expressões negativas de identidade e de diferenças”, portanto, um processo. Para estes teóricos contemporâneos, a diferença (sinônimo de “aquilo que o outro é”) vive em estreita simbiose com a identidade. Uma somente pode ser compreendida em sua relação interdependente com a outra. (SILVA, 2008: 74-75, HALL, 2000: 110). Quando afirmamos “ser algo”, automaticamente, damos a entender aquilo não somos. Como “ser” de uma determinada etnia, grupo, nacionalidade, gênero, “ter” determinada orientação sexual, etc. Como, por exemplo, “ser romano” ou “ser iceno”. Uma coisa exclui a outra no imaginário e

nas suas diferenças culturais intrínsecas. Assim, podemos concluir que a identidade possui várias nuances e bases de integração e exclusão. De acordo com este entendimento, tal processo de identidade é produtor de símbolos e representações que chamamos de cultura (no sentido de produção humana consciente ou inconsciente).

Para Peter Burke, historiador inglês defensor da História Cultural, a hibridização consiste na mescla de culturas e empréstimos culturais inconscientes. Para este autor “não existem fronteiras (grifamos) culturais fechadas em sentido estrito, o que há é uma espécie de continuidade cultural” e a hibridização decorre do processo das constantes negociações de interesses, experiências, símbolos e significados entre as partes envolvidas “porque expressa certa consciência da multiplicidade e fluidez das identidades, e das formas em que podem modificar-se ou amoldar-se a situações diferentes” (BURKE, 2010: 1.069, 1.685, 1.750, 1.773, cf. BHABHA, 1998: 20). Concordamos com Tomaz da Silva quando afirma que “a identidade que se forma por meio da hibridização não é mais nenhuma das identidades originais, embora guarde traços dela” (SILVA, 2000: 87). A resignificação das tradições no processo das relações sociais e culturais faz emergir não a repetição delas, mas novas formas de representação e novos significados. Citamos Bhabha, para questionar qualquer ideia de essencialismo ou de purismo cultural alicerçado pela tradição:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o “novo” que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado; refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 1998: 27).

A hibridização forçada é geralmente resultado das relações inerentemente conflituosas da colonização ou decorrentes de diáspora e de cruzamento de fronteiras, aí incluindo a fronteira abstrata de ideias e valores (HALL, 2003:74), mas nem por isso menos negociável. Para Stuart Hall, opinião com a qual concordamos, a hibridização afeta as relações assimétricas de poder ao demonstrar a fraqueza e a vulnerabilidade do discurso acerca da identidade hegemônica, possibilitando o questionamento desse poder pela diferença introduzida com o contato cultural entre duas sociedades, com razoável ou longa duração (SILVA, 2000: 87). Como ressalta Stuart Hall, citando Laclau: “a constituição de uma identidade é um ato de poder”, para ele referido como o “poder reiterativo do discurso para produzir os fenômenos que ele regula e constrange” (HALL, 2000: 110, 128). Tomaz da Silva

remete o leitor ao que Homi Bhabha chama de “terceiro espaço da enunciação” ou “entre-lugar”, compreendido não só como cruzamento geográfico de fronteira, mas também como metáfora para “mover-se entre territórios simbólicos de diferentes identidades” (SILVA, 2000: 88, cf. BHABHA, 1998: 67).

O processo de hibridização naturalmente não se limita a contextos de conflito. É verdade que uma série de incidentes, abusos de autoridade e crimes cometidos pelas autoridades romanas no reino de Boudica e em alguns outros reinos da ilha, foi o estopim que desencadeou o desfecho bélico acima descrito, que tampouco foi o único durante a ocupação romana: houve uma grande chamada de revolta de *Caracatus* em 48 EC (Tac., *Ann.*XIII. 33, 38), outra ao norte da *Britannia*, cujo povo estava indignado com a construção de um largo muro, só para mencionar alguns (WEBSTER, 2003: 26, *apud* TODD, 2004: 127). Contudo, algumas tribos bretãs, antes e depois de Boudica, inclusive seu falecido marido e rei dos *Iceni*, teriam se aliado a Roma e desfrutado, especialmente como elites tribais, da "civildade" hospitaleira do *Imperium Romanum*, suas termas, sistemas de esgoto, água potável abundante, *villae* e feitos de engenharia e arquitetura, talvez nunca vistos pela maioria dos bretões antes da invasão encampada pelo imperador Claudio, com exceção do contato travado com alguns poucos comerciantes viajantes ao continente (IRELAND, 2008:11). Para Tácito, a consolidação do poder do *Imperium Romanum* se dava até pelo uso dos reis ou chefes tribais: “É uma antiga e agora por longo tempo estabelecida prática do povo romano, usar até reis como instrumentos de escravidão” (Tac., *Agr.* 14).

As evidências arqueológicas abundam em indicar que, em diversas cidades fundadas pelos romanos e habitadas por bretões inclusive, o estilo de vida romano possuía grata recepção por muitos, principalmente os membros das elites. O uso de togas, a realização de banquetes regados a vinho (os bretões tinham o costume de beber cerveja) e *garum* (especialidade da cozinha romana: espécie de molho de peixe), *villae* e edifícios construídos com cimento, diga-se, inventado pelos romanos, elegantemente decorados com afrescos e mosaicos, tornou-se hábito de muitos, tal como descrito por Tácito (Tac., *Agr.* 21). Qualquer semelhança com os hábitos romanos não é mera coincidência, é resultado da interação social e cultural de longa duração que daria origem à cultura romano-bretã (TODD, 2004).

Com a chegada dos romanos, no sul e sudeste da ilha, as fortificações nativas (*hillforts*, *oppida* e assentamentos) foram escasseando para dar lugar à arquitetura retangular feita de pedra dos romanos. Não há registro de construções de casas ou edifícios de pedra no sul da *Britannia* antes da chegada dos romanos (HOBBS, 2010: 92). As elites clientes passaram a ostentar um estilo de vida próprio para distingui-la de forma prestigiosa dos

demais, adotando o latim, a toga, a construção de magníficas *villae* no campo e construções de prédios no centro urbano com estilo arquitetônico romano, como fórum, templos, basílica, termas, etc., com apoio financeiro imperial através de empréstimos, que posteriormente se tornariam um problema para as elites de algumas populações bretãs, dando origem a conflitos, como a revolta de Boudica em 60 EC e a de 48 EC (MILLET, 1995: 56; RUSSEL, LAYCOCK, 2010: 59, WEBSTER, 2003). Há, igualmente, diversas evidências arqueológicas que demonstram a adoção de estilos decorativos há muito utilizados pelos romanos, como mosaicos e elaboradas pinturas parietais (MATTINGLY, 2007: 320, SHOTTER, 2005: 48).

Propõe-se, aqui, uma análise das relações culturais, mas sem esquecer as relações de poder inerentes à hibridização cultural colonialista. Tal análise não pode partir senão que de uma análise metodológica de longa duração ou *longue durée* e “tempo plural”, preconizada por Fernand Braudel (2002).

Em outras palavras, esse processo que se dá a partir da análise da “passagem temporal” proposta por Homi Bhabha em sua metáfora da escada (BHABHA, 1998: 22), ou cruzamentos de fronteiras, proposto por Tomaz da Silva, fronteiras essas que tentam afirmar a identidade do sujeito, como se fosse fixa, estável e rígida em razão de tradições, mas que, em verdade são dinâmicas e instáveis (SILVA, 2008: 82). Parte-se, portanto, aqui, do enfoque complexo e multifacetado das identidades (preferimos o plural) resultantes da hibridização de culturas que ocorreu nos quatro primeiros séculos da Era Comum, abrangendo mais do que posições polarizadas, binárias e antagônicas, ou mais do que ganhos e perdas nos jogos de poder e riqueza. Como afirma Homi Bhabha:

Quando falo de negociação em lugar de negação, quero transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da forma prescritiva da leitura sintomática, em que os tiques nervosos à superfície da ideologia revelam a "contradição materialista real" que a História encarna. Em tal temporalidade discursiva, a evento da teoria torna-se a negociação de instâncias contraditórias e antagônicas, que abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre a teoria e a razão prático-política (BHABHA, 1998: 51).

A pesquisa é feita, portanto, encarando a problemática do cotidiano de pessoas por vezes em confronto, mas certamente em convívio, silencioso e/ou sangrento, com ideologias diversas e nas situações não de enfrentamento explícito, mas nas situações de integração e interatividade corriqueira, cotidiana e construtiva, que vai além da compreensão centenária de tempo biológico a que estamos limitados como seres humanos. Adotamos o pensamento de

Louise Revell que propõe que as “representações ideológicas do mundo estão embutidas no sistema social através das atividades cotidianas ou rituais, e por sua vez, são as condições que estruturam essas atividades” (REVELL, 2009: 14). Contudo, não se pode adotar uma postura esquizofrênica como se conflitos não houvessem existido. A história de Boudica e da tribo dos *Iceni*, sobrevive como fato para que não possa ser esquecido como fator contributivo na teia das relações sociais coloniais que existiram entre os dois povos, evitando-se o equívoco de pensar que foi um processo totalmente pacífico, ingênuo, pois as diferenças “afirmam e reafirmam relações de poder” (SILVA, 2008: 82) ou uma ocorrência absolutamente voluntária, talvez improvável de ocorrer dentro de uma relação de colonização imperialista. Essa relação pressupõe, em algum momento, que houve a utilização de força bruta no contato de estabelecimento e desenvolvimento das forças de poder.

Contudo, o foco de análise aqui é feita não a partir dos momentos de antagonismos político-sociais inerentes à relação colonial e de poder, mas a partir dos “entre-lugares”, cujos antagonismos são apenas expressões de diferenças negociadas constantemente e “fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade” (BHABHA, 1998: 20). Homi Bhabha, assim como Stuart Hall, acreditam na negociação permanente e dinâmica entre as diferenças (HALL, 2003: 76). Bhabha defende uma abordagem cultural para os fenômenos sociais, apostando nos “entre-lugares”, ou seja, aqueles momentos em que as diversidades e diferenças culturais são negociadas e, portanto, são vistos como momentos produtores de identidades híbridas, diversas das suas originárias:

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afiliação, são produzidos performaticamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade às hibridizações culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O "direito" de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever, através das condições de contingência e contraditoriedade, que presidem sobre as vidas dos que estão "na minoria". O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição "recebida". Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos (BHABHA, 1998: 22).

Os embates bélicos entre as tribos bretãs e os romanos representam, portanto, apenas uma das facetas dessa trajetória cultural no tempo e no espaço, na “escadaria de passagem” entre dominantes e dominados, metáfora utilizada por Bhabha e chamado por ele de “espaço liminar”:

(...) O poço da escada situado no meio das designações de identidade, transforma-se no processo de interação simbólica, o tecido de ligação que constrói a diferença entre superior e inferior, negro e branco. O ir e vir do poço da escada, o movimento temporal e a passagem que ele propicia, evita que as identidades a cada extremidade dele se estabeleçam polaridades primordiais. Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de uma hibridização cultural que acolhe a diferença, sem uma hierarquia suposta ou imposta (BHABHA, 1998: 22).

Com esse objetivo, convém tirar o foco principal das guerras e embates sangrentos por um momento, que talvez possam expressar um descontentamento explícito dos colonizados em relação aos colonizadores e mirar os tempos de relativa paz social e interação cultural, sem qualquer intenção de invocar ou corroborar discursos imperialistas, seja a favor ou contra colonizadores e colonizados. Muito ao contrário, como propõe o referido autor, pretende-se analisar a interação social e cultural romana e bretã, justamente na “fronteira” onde se negociam os valores culturais através da criação de símbolos, tirando o foco de supostas “polaridades primordiais”, ancoradas nas tradições originárias e numa suposta fixidez de valores culturais (BHABHA, 1998: 22).

Para a historiadora Claudia Beltrão da Rosa, “o principal mecanismo pelo qual a cultura romana negociou as novas realidades culturais, políticas e geográficas foi a lei (...)” (BELTRÃO, 2010: 52). De outro lado, não se pode negar que lei e religião estiveram sempre andando de mãos dadas em Roma e de forma geral no mundo antigo: os Pontífices, que também eram magistrados, regulamentavam as práticas religiosas com a precisão exata de juristas: até onde sabemos, as preces eram todas expressas em fórmulas formais e loquazes como instrumentos notariais. A liturgia lembra a antiga lei civil, em virtude da minuciosidade de suas prescrições (SCHEID, 2003: 7). A mudança no ordenamento jurídico talvez seja a mais radical de todas numa situação de colonização, pois envolve quase todos os aspectos do cotidiano, já que tudo passa a ser regulado de forma diferente. Não é difícil imaginar que de todas as mudanças, talvez essa seja a que tenha afetado mais as populações nativas. Outras formas de negociação implícita eram realizadas, tais como a construção da cidade, com todo o

seu aparato arquitetônico estético e funcional, bastião do poder e da identidade romana, porque nela se realizavam atividades não só, mas tipicamente romanas.

Não é objetivo desta dissertação se ater a argumentos anti-imperialistas, como os de Mattingly, para quem a natureza essencial do imperialismo é a falta de consensualidade (MATINGLY, 2007:13). De fato o é, mas até certo ponto, como demonstra a documentação material acerca das práticas culturais dos dominados. Concordamos com Hobbs e Jackson e partimos da ideia de que não foram somente guerra e subjugação que os romanos trouxeram à ilha. Não é à toa que Webster, já na introdução de sua obra “A Invasão Romana da Britânia”, argumenta, com toda a propriedade, que as inovações no padrão e estilo de vida e a organização militar trazidos pelos inventivos romanos só foram novamente introduzidas na sociedade britânica no século XVIII (WEBSTER, 2003: 13). Logicamente seria insustentável a permanência de Roma por quatro séculos na *Britannia*, sem o auxílio de algumas tribos, geralmente as elites do local. Essas elites clientes, de certa forma, permitiram e encamparam a criação e desenvolvimento do centro urbano romano na ilha da *Britannia*. Assim, não é tarefa fácil tentar construir a identidade romana na antiguidade. Em outras palavras: o que era tornar-se um romano? E quem estava à margem das elites se identificava com os romanos? Essas questões são postuladas levando-se em consideração que tornar-se romano no sentido cívico da palavra, era um “privilégio” para poucos neste período. Contudo, independente da cidadania romana, o estilo de vida romano influenciava a todos indistintamente, ainda que em diversos graus. Então, quando falamos em “tornar-se romano”, não é nosso intuito nesta pesquisa fazer diferenciação entre bretões que se tornaram cidadãos romanos e aqueles que jamais obtiveram esta condição e entre as elites e os “não elites” para usar a expressão de Jerry Toner (2010: 2). Isto porque partimos do pressuposto de que a cultura pode ser compartilhada em seus vários aspectos tanto pelas elites como por aqueles que a ela não pertencem, conceito que se coaduna bem com o nosso estudo de caso (BURKE, 2002: 42). Para nos auxiliar a tratar do tema utilizaremos a concepção de cultura de Peter Burke, na qual nos inspiramos para tentar compreender essa “teia” que formou a interligação do povo bretão e romano neste período e criou novas práticas cotidianas:

(...) cultura é um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida (BURKE, 2002: 52).

Com base nesses pressupostos, cumpre-nos ressaltar que entendemos que “as identidades nativas são múltiplas e variáveis e o caráter do que poderia representar Roma ou romano é, ao menos, igual em complexidade” (HINGLEY, 2003: 116). Louise Revell, por sua vez, defende que “a identidade é múltipla, fluida e conjuntural; a prática constitui o ponto de reprodução da identidade individual; a cultura material implica na internalização e na expressão de identidade” (REVELL, 2009: 7). Portanto, devemos afastar toda a ideia de homogeneidade e unicidade da identidade e da cultura dos romanos, não só pelo explanado acima, mas também em virtude do fato de que os romanos já haviam sofrido interações culturais e adotado práticas socioculturais de outros povos ao longo dos séculos, mas também pelo fato de que muitos dos soldados das legiões romanas, a partir do século II EC, sequer eram de Roma ou da Península Itálica, como demonstra a vasta epigrafia encontrada na ilha britânica (REVELL, 2005: 3). Também se deve evitar a crença de superposição de uma cultura por outra no cenário imperialista entre dominantes e dominados. A cultura material está intimamente relacionada com as práticas cotidianas e, por isso, é índice dos valores e da visão de mundo que formam a identidade do ser social. Louise Revell nos auxilia nesta árdua tarefa de abordar a questão da identidade romana ao defender que:

(...) a cultura material não representa uma forma particular de identidade, mas é trazida para a manutenção dessa identidade através destas rotinas repetidas. Além disso, porque nós interiorizamos o nosso sentido de quem somos e como nos encaixamos no mundo através destas rotinas e da cultura material, a auto identidade é fundamental, e uma identidade romana não pode ser vista como um verniz superficial, espalhado à mercê da própria vontade (REVELL, 2009: 8).

As centenas de *defixiones*² encontradas na Ilha Britânica representam um bom índice de avaliação dessa interação sociocultural, já que as evidências atestam que tal prática independia de gênero, etnia ou classe social. A prática de elaborar *defixiones* era feita indiscriminada e independentemente de *status* social, evidenciada a partir da documentação material, como veremos no segundo capítulo. Mattingly nos guia nesta viagem pela identidade romano-bretã ao afirmar que ser um romano significava um universo de coisas diferentes dependendo da posição social de cada indivíduo, que daí decorreram diferentes manifestações na prática e que a questão crucial não representava a pura e simples aceitação de forma passiva pelos bretões da cultura romana. As tropas romanas, com o tempo passaram

²*Defixiones* (lâminas de impreciação) assim eram chamadas porque as lâminas de chumbo geralmente eram fixadas no local de culto com um prego. Observe-se que é raro encontrar lâminas que tenham sido afixadas com prego na *Britannia*.

a arregimentar soldados com origens étnicas, culturais e geográficas diversas daquela dos romanos, ou nascidos na Península Itálica ou em Roma. Por essa razão, muitos dos habitantes da *Britannia* após a invasão claudiana, embora tivessem chegado como soldados romanos e suas respectivas famílias posteriormente, não eram necessariamente de origem romana, mas também etrusca, trácia, germânica, gaulesa, persa, egípcia, etc. Mattingly, em um excelente artigo sobre identidade, demonstra, através da epigrafia, as diferenças dos discursos de identidade entre os centros urbanos e os centros próximos a fortes em áreas militares, sendo os primeiros através de evidências de mosaicos e objetos de decoração de luxo e os segundos profícuos em lápides com epitáfios enaltecendo o morto. Corroborando nosso entendimento a respeito da diversidade, esse autor conclui:

As evidências apresentadas aqui suportam o argumento de que os militares e as comunidades urbanas construíam seu senso de identidade de diferentes maneiras. No entanto, as implicações globais deste estudo são de que houve também diferentes tipos de cidades na Britânia e que isso era em parte uma consequência da sua composição sócio e demográfica variada. A comunidade urbana na Britânia não era um bloco uniforme, mas havia muita discrepância no comportamento e na criação de identidade do povo. Certas cidades foram muito intimamente ligadas à comunidade militar, enquanto outras parecem ter evitado conscientemente a emulação do exército e dos oficiais militares em favor de uma exibição baseada numa forma mais materialista (MATTINGLY, 2008: 68).

De toda a sorte, partilhamos o entendimento de Revell quando afirma que “como a identidade de uma única pessoa é um amálgama de um número de diferentes elementos, tais como sexo, idade, estado, profissão, religião e camadas de etnia, existe uma tensão entre a identidade individual e a identidade de grupo, com a possibilidade de variância” (REVELL, 2009: 8). Assim é que, seja romano, seja bretão, ou qualquer nome que se dê a um povo, a análise da identidade individual e/ou coletiva não pode partir de premissas simplistas e conceitos monolíticos, dadas as constantes interações socioculturais entre as civilizações ao longo do tempo e as assimilações culturais externas que sofrem reciprocamente e que as modificaram. O estilo de vida romano, contudo, também sofreu influências das culturas dos povos conquistados e como toda sociedade é dinâmica e plúrima e as relações sociais são fluidas, diversas modificações se sucederam ao longo dos séculos, a despeito da paixão romana pelas tradições. Como bem aponta Louise Revell:

Nem todas as mulheres dentro de uma única sociedade terão uma experiência idêntica de sua identidade feminina, mas será internalizada pelo mesmo discurso, fragmentando-se, uma vez que coincide com a sua idade ou

status. Por isso, a identidade se torna mais uma posição dentro de uma gama de possibilidades (ou discurso), em vez de um conjunto fixo de suposições (REVELL, 2009: 8).

Nossa documentação material inclui *defixiones* que implicam um longo recorte temporal, do primeiro ao terceiro séculos da Era Comum, o que se justifica por conta da continuidade desta prática na *Britannia* no referido período. Assim, ser romano ou ser romano-bretão significava algo de maior complexidade do que podemos, num primeiro momento, imaginar. Isso não quer dizer que a “romanidade” ou a “celticidade” não possam ser aferidas por determinadas características mais ou menos habituais através de práticas sociais e culturais reiteradas, que por sua vez, também, por sofrerem interações recíprocas constantes, se modificam frequentemente e se tornando algo diferente do que a mera soma das partes poderia resultar. O que se pode afirmar com alguma propriedade é que a base da “romanidade” e de seu poder estava na construção da cidade, do sistema imperial e da religiosidade (REVELL, 2009: 25). A identidade também está atrelada às relações de poder e o poder da Roma imperial era traduzido, não só pela força do exército romano, mas também pelos componentes do centro urbano cuja construção os romanos patrocinavam nas províncias através das elites clientes. Comungamos do entendimento de Louise Revell, para quem “existe uma conexão fundamental entre a identidade e as atividades cotidianas ou performances dentro de uma comunidade” de modo que permita ao ser humano compreender seu próprio lugar e o lugar do outro na comunidade (REVELL, 2009: 3). Essas atividades cotidianas davam-se especialmente nos centros urbanos, onde um aglomerado de pessoas vivia em constante e intenso contato e mantinha a relação de interdependência que move o sistema urbano normalmente.

A intenção aqui é apenas demonstrar que a manutenção do vasto império romano não dependia apenas da coerção e da força militar constantemente presente, mas também de estratégias empreendidas *a posteriori*. Assim, pode-se afirmar com alguma certeza que a interação cultural entre bretões e romanos foi uma via de mão dupla. Criou-se, de fato, uma nova cultura com características próprias, sem que uma tenha destruído ou substituído a outra, especialmente pela comercialização de mercadorias. Essa construção, porém, não se deu de maneira uniforme e homogênea, variando no tempo, no espaço, no contexto, dependendo da classe social, da intensidade de contato e da geografia.

O Império Romano, dada a sua extensão no tempo e no espaço e a relevância como modelo cultural herdado pelo Ocidente, propicia, através de seu estudo, uma análise comparativa para a melhor compreensão da noção e do ideal de justiça e sua interação com a

“justiça na prática”, permitindo-se assim entender, quiçá, a expectativa do jurisdicionado na condução de um resultado justo ao seu pleito, inclusive como resultado de uma fusão de culturas diferentes como a dos bretões e dos romanos. O termo justiça é, propositalmente, uma constante nessa dissertação trabalho. Pretendemos, com base em definições conceituais de justiça à vista do Direito Natural, calcadas também em seu conceito desde a antiguidade, analisar, na medida do possível, o ângulo de visão do peticionante da sua própria noção de justiça dentro do seu contexto sociocultural, além de possibilitar o debate entre a subjetividade e a legitimidade do conceito e da noção de justiça. Para o eminente jurista Hermes Lima, o Direito Natural “(...) compreende os princípios que, atribuídos a deus, à razão, ou havidos como decorrentes da “natureza das coisas”, independem de convenção ou legislação, e que seriam determinantes, informativos ou condicionantes das leis positivas” (LIMA, 1968: 241). Para alguns juristas e sociólogos, o Direito Natural possui uma transcendentalidade que é universal à natureza do *logos* humano (VIGNA, 2006: 213-214) e, para outros é ainda a medida de legitimidade do Direito positivo ou, seja, das leis estabelecidas pelos agentes sociais, no sentido em que atende aos anseios naturais ou sociais do homem em termos de justiça e com base nesses princípios analisaremos a questão do ideal de justiça.

A ideia de justiça ou os seus termos pensados como mecanismo social perfeito, não está jungida à prestação da *jurisdictio*. Muito antes da submissão de qualquer conflito à autoridade com poder de decisão sobre a vida alheia, o ser humano já havia pensado a justiça em seus próprios termos, i.e., a partir de suas identidades culturais antes da chegada dos romanos. Acreditamos que não somente a religião surgiu junto com o pensamento humano, mas também a ideia de justiça, e ambas estiveram interligadas na antiguidade ocidental. O ideal de justiça é primordialmente subjetivo, por mais que as sociedades tenham tentado conceituá-lo, padronizá-lo, homogeneizá-lo, sistematizá-lo, legitimá-lo ou impô-lo para garantir a ordem jurídica, mas sempre através de um discurso. Dado ainda que o conceito de justiça possui grande variabilidade no tempo e no espaço, partiremos do conceito de justiça preconizado pelo *jusnaturalismo* (DEL VECCHIO, 1953), bem como a nova teoria do Direito Natural, na esteira de autores como Henry Richardson (*apud* ODERBERG & CHAPPELL, 2004) e Mark C. Murphy (2001 e 2002).

A partir dessas premissas e conceitos, e dentro do contexto jurídico-religioso, analisaremos sete lâminas (*defixiones*), cujas elaborações são resultado de atividades frequentes no meio social romano-bretão no período em questão, bem como representam as interações socioculturais ocorridas no cotidiano dos romano-bretões do período compreendido

entre os séculos I a III da Era Comum. Pretende-se entender, através do estudo de alguns casos, mais precisamente, achados arqueológicos de lâminas (*tabulae*), datadas entre o final do século I a III EC, a correlação entre a busca por justiça divina e a busca pela justiça dos “homens”, institucionalizada pelo Império Romano na província da *Britannia*, no período acima referido e a crença na influência divina para mudar veredictos e calar partes e testemunhas em litígios perante os tribunais. As lâminas representam o que os romanos da Antiguidade denominaram *defixiones* e arqueólogos e historiadores ingleses convencionaram chamar de “curse tablets” (lâminas de maldição). Através das ditas *defixiones*, o suplicante pleiteava a justiça divina para solução de conflitos envolvendo questões predominantemente de furto e para punição de seu suposto mal feitor. Achados arqueológicos, bem como diversos textos da época ora em estudo, nos permitem fazer a segura assunção de que coexistiam no *Imperium Romanum* duas “justiças”: a justiça divina e a justiça institucionalizada e legitimada pela elite romana, ambas buscadas pelos indivíduos através de práticas socioculturais seculares ou religiosas formais e ritualizadas. O ritual, portanto, é aqui também uma questão essencial de análise, já que através dele, acreditava-se possível a comunicação com as divindades para pedir justiça e por se tratar de uma ação social “fundamental para a dinâmica da ‘cultura’”, criando significado através da experiência” (BELL, 1999: 15, 33) sendo uma prática constante das relações sociais. Adotaremos, para tanto, o conceito social de ritual de Catherine Bell que:

Reintroduz o ritual como o meio pelo qual as crenças coletivas e ideais são simultaneamente geradas, experimentadas, e afirmadas como reais pela comunidade. Assim, o ritual é o meio pelo qual a percepção e o comportamento são socialmente apropriados ou condicionados. No modelo de Durkheim a atividade ritual de culto constitui a interação necessária entre as representações coletivas da vida social (como um tipo de categoria mental ou metamental) e experiência individual e comportamento (como uma categoria de atividade) (BELL, 1992: 20).

Bell, citando Geertz, aponta que “performances culturais como o ritual religioso, são não somente o ponto no qual os aspectos disposicionais e conceituais da vida religiosa convergem para o crente, mas também o ponto em que a interação entre eles pode ser mais prontamente examinada pelo observador distanciado” (...). E conclui: “o ritual representa, performatiza ou materializa crenças religiosas (a ação dá expressão ao pensamento) e ao fazê-lo, na verdade, funde o conceitual e os aspectos disposicionais de símbolos religiosos (o ritual integra pensamento e ação)” (BELL, 1992: 27) e acrescentaríamos, também, de símbolos mágicos. A partir desse posicionamento teórico, daremos ênfase, como sugere esta autora, a

uma abordagem das práticas rituais que enfatize o ato social em si e como a 'ritualização' pode ser uma forma estratégica de agirem situações sociais específicas, mormente numa sociedade emergente de uma relação de desigualdade entre dominantes e dominados ou de uma possível situação de falta de acesso às instituições (organizações) de manutenção da ordem e da paz social, como a que administra a justiça, para usar o conceito de Andrew Gardner, que sustenta que:

Ao comparar as semelhanças e diferenças nos padrões de práticas ao longo do tempo e do espaço, indicações das características das instituições podem ser compreendidas, assim como seu relativo "peso" estrutural sobre os indivíduos cujas ações tanto perpetuam como, às vezes, transformam (GARDNER, 2013: 11).

Assim, faz-se relevante mencionar que das mais de mil e seiscentas lâminas de maldição encontradas no território imperial até 2011, 500 estão em latim e dessas, pelo menos 250 foram encontradas na *Britannia* (BRADLEY, 2013: 4). Dois terços das centenas de *defixiones* encontradas na *Britannia* concernem questões de furto e pedidos de justiça às divindades (BRADLEY, 2011: 6 e VERSNEL, 2005:15). Tais práticas e crenças, contudo, remontam ao século VI AEC no Mediterrâneo, sendo a maioria delas encontradas na Grécia e na Sicília (OGDEN, 2009: 210; GAGER, 1992: 3). Versnel define as lâminas ora examinadas como “rogações por justiça”: “pedidos endereçados a uma divindade ou a divindades para punir, geralmente pessoa desconhecida, que lhe tenha causado um mal por furto, calúnia, acusações falsas ou magia, no mais das vezes com um pedido adicional de reparar o mal sofrido (e.g. forçando o ladrão a devolver o objeto furtado ou a confessar publicamente a culpa)” e as categoriza e diferencia das demais *defixiones* por possuírem características próprias, como adiante se verá. Henk Versnel define essas lâminas como rogações por justiça:

Como pedidos endereçados a uma divindade ou a divindades para punir, geralmente a pessoa, muitas vezes desconhecida, que lhe tenha causado algum mal, seja por furto, calúnia, acusações falsas ou magia, no mais das vezes com um pedido adicional de reparar o mal sofrido (e.g. forçando o ladrão a devolver o objeto furtado ou a confessar publicamente a culpa) (VERSNEL, 2010: 279).

Assim, as categoriza e diferencia das demais *tabulae* por possuírem características próprias, como por exemplo, as divindades pertencerem, na maioria das vezes, às divindades mais importantes da cosmogonia mediterrânea, como Netuno, Mercúrio, Minerva, Nêmeses e também por serem encontradas não em tumbas, mas em templos.

A crença na eficácia dessa prática religiosa tem origem no Mediterrâneo e, portanto, tal aspecto será também levado em consideração para compará-las com as lâminas da *Britannia*, já que novamente estas lâminas apresentam pedidos de justiça às divindades, incluindo a vitória em litígios judiciais e a derrocada do *ex adversus* nos tribunais, especialmente através do que se chamava "*lingua ligatum*", pela apreensão da palavra e da eloquência por uma espécie de "amarração" da língua do adversário nas cortes judiciais. Isso se torna relevante na medida em que a prece por justiça divina é feito já no curso ou na iminência de um processo judicial.

CAPÍTULO II Religião, Magia e Direito

2.1 Cogito, ergo deus est

“Os deuses são necessários para prevenir o caos na sociedade”. (Cic. *De Nat. Deo*. 1,3)

É praticamente consensual na doutrina atual o entendimento de que magia difere de religião. O arqueólogo Martin Henig distingue também magia e religião e entende que se não houver uma divindade como destinatária da prece, trata-se de magia e não de religião e que aquela seria nada mais do que uma ramificação rebaixada desta, através da qual se acredita que se poderia controlar os deuses por rituais, preces e encantamentos (HENIG, 2005: 17). Henig acredita que a prece religiosa é destinada a divindades com livre arbítrio que, no entanto, poderiam ser apaziguadas ou agradadas, como no caso dos romanos antigos, com algo dado em retorno ao pedido divinamente concedido, altares, moedas, sacrifícios e libações (HENIG, 2005: 16-17).

Como bem ressalta Jo-An Shelton:

(...) a religião, a magia e a superstição têm sua origem na crença em forças misteriosas que podem afetar a vida humana. Superstição geralmente envolve um medo irracional do desconhecido e um falso conceito de causalidade. (...) As pessoas supersticiosas muitas vezes dependem de magia para afastar o infortúnio. No uso de magia, os seres humanos utilizam palavras ou ação ritual ou a potência presumida de algum objeto para fazer com que as forças misteriosas produzam um determinado resultado (...) assumindo para ele/ela o poder de controlar a natureza e o curso dos acontecimentos. Embora oficialmente o estado sempre tenha franzido a testa para a prática da magia, ela foi amplamente utilizada na vida privada. (SHELTON, 1998: 418-419)

Henig, abordando a questão da magia em confronto com a religião, conclui que:

A magia é a antítese da religião e, a rigor, a crença nos deuses deveria ter expulsado a superstição, mas isso não aconteceu, e dificilmente as duas conviveram lado a lado, as práticas mágicas até se intrometiam no calendário religioso romano, como por exemplo na Lemúria (...). Os santuários, como sugerimos, eram como faróis mantendo a magia sob controle. O poder dos sacerdotes, baseado na aprendizagem e tradição, seguramente devia ser visto como uma força de iluminação expulsando terrores secretos e estranhos (HENIG, 2005: 154).

Diferindo desta posição e com a qual concordamos, está o historiador John Gager, para quem essa diferenciação nada mais é do que um problema artificial criado pela tentativa de definir religião nos moldes cristãos e está convencido de que “a magia como uma categoria definível e consistente da experiência humana, simplesmente não existe” e as *defixiones* não se enquadrariam no conceito de magia face à inexistência de tal categoria, mas reconhece que há nelas uma grande parcela de apropriações e empréstimos aos cultos religiosos (GAGER, 1992: 24-25).

Como visto acima, os rituais, como fenômenos culturais que são, possuem um papel fundamental em representar as significações religiosas ou mágicas dentro de um contexto social. O ato de escrever uma mensagem em uma lâmina de chumbo, pronunciando as palavras em voz alta ou não (não podemos aferir com certeza, mas é possível), na presença de um sacerdote ou não, e a depositando em um templo, rio, tumba ou poço representa um ritual que pode ser mágico, como também religioso, como veremos a seguir, e pode indicar a maneira de integração e coesão social, o pensamento e a mentalidade de um ou mais grupos dentro de uma comunidade. Não só a elaboração de *defixiones*, mas também sacrifícios, procissões, e celebrações religiosas configuravam rituais. A antropóloga Catherine Bell coloca muito bem a questão do ritual quando afirma que o ritual, para quem está a interpretar de fora, é um quebra-cabeças que o outro simplesmente vive, que se torna ainda mais complexo e difícil de apreender quanto mais distante no tempo presente do observador ou pesquisador (BELL, 2009: 37). Vale lembrar o ensinamento da acima referida antropóloga estudiosa de ritual, a partir da análise de diversos teóricos, e para quem vê a importância dos rituais como meio de integração e expressões socioculturais:

Henri Hubert e Marcel Mauss, que demonstraram como atividades rituais efetivamente sacralizam as coisas, pessoas ou eventos, inverteram perspectivas anteriores, rastreando como fenômenos e ideias derivam de atividades sociais e religiosas. No processo, o ritual foi reforçado tanto como um conceito sociológico central e a categoria universal da vida social. No desenvolvimento do legado de Mauss e outros Annales teóricos, o efeito do ritual na coesão social e no equilíbrio passou a ser interpretado em termos do outro, como simbolização e comunicação social (BELL, 2009 15).

É interessante mencionar a posição de alguns autores citados por Bell, já que de alguma maneira suas teorias se entrelaçam com outras opiniões a respeito especificamente das *defixiones*, como se verá mais à frente. Bell prossegue com sua análise sobre ritual apontando que “Lévi-Strauss argumentou que, em última análise o ritual visa à resolução do conflito inerente à cultura e à natureza. (...) Tal como acontece com a abordagem de Geertz, essas

teorias veem o ritual como projetado para tratar de conflitos e contradições fundamentais da sociedade, (...)” (BELL, 2009: 35). Contudo, diversamente desses autores, conclui que “ritual não é um mecanismo básico para a resolução ou dissimulação de conflitos fundamentais para a vida sociocultural. No entanto, as estratégias de ritual podem muito bem gerar a sensação de um conflito ou oposição básica e convincente” (BELL, 2009: 37). O ritual da missa dos cristãos, por exemplo, reflete bem essa conclusão de Catherine Bell. Através desse ritual, os cristãos assumem sua condição de “pecadores” (conceito nascido com o Cristianismo), mas que através da fé expressada na comunhão com o corpo (hóstia) e o sangue (vinho) de seu herói Jesus Cristo, recebem a redenção e a segurança do “Reino dos Céus” *post-mortem*, não sem antes, contudo, passar pelo ritual da confissão ao padre, representante desse herói na Terra. Esse ritual simula o conflito interno e externo vivido nas relações sociais do ser humano cristão, em razão do desrespeito da Lei Sagrada doutrinada pela Instituição que a representa (a Igreja) que acaba por dar origem ao pecado que se deseja extirpar.

Citando Singer e Tambiah, que acreditam ser o ritual uma *performance* cultural, esta seria a forma em que o conteúdo cultural de uma tradição “é organizado e transmitido em ocasiões particulares através de um meio específico” (BELL, 2009: 39, *cf.* KROPP, 2010: 357, 360). A historiadora Amina Kropp também entende, ao explicitar a dimensão performática do ritual de elaboração das *defixiones*, “proferir (ou escrever) uma fórmula mágica é equivalente a executar uma ação” e continua seu raciocínio apontando que “as ações a que se referem às fórmulas de manipulação são operações rituais típicas realizadas nas lâminas de chumbo (que simboliza a vítima), ou seja, os atos físicos e metafóricos de perfuração, ligadura, anotação e submersão em corpos de água” (KROPP, 2010: 360-361).

Kropp defende a importância do estudo da linguagem das *defixiones* como meio ritualístico de comunicação com os deuses da seguinte forma:

As *defixiones* são um exemplo sem mediação de recursos linguísticos empregados em um contexto ritual histórico. A pragmática histórica lida em grande parte com fontes literárias ou documentos de metalinguística, como dicionários e gramática. Este material linguístico, no entanto, nem sempre oferece uma janela transparente sobre o uso da linguagem (e do homem-que-usa a linguagem) dentro de uma sociedade antiga. Por outro lado, inscrições mágicas antigas se prestam muito bem para uma análise a partir de uma perspectiva pragmática, já que, como arquétipos textuais de documentos não ficcionais, eles relatam a redação original da maldição como discurso direto. Além disso, elementos importantes do contexto ritual podem ser reconstruídos através da análise de papiros mágicos, de dados arqueológicos, de fontes literárias e não literárias, e outras evidências comparáveis. O estudo destes produtos linguísticos, em combinação com o exame do contexto histórico, permite-nos, portanto, esclarecer dois aspectos da

linguagem usada dentro de um ritual de 'magia agressiva': suas dimensões performativas diferentes e, além disso, o escopo e função da linguagem mágica (KROPP, 2010: 357).

Visto que os rituais mágicos e religiosos são aspectos fundamentais do objeto desta pesquisa e porque acreditamos, conforme acima explanado, ser o ritual um fenômeno cultural que integra atos e pensamentos e traz consequências para vida social, e ainda, porque concordamos com Turner que “os dramas sociais corporificados pelo ritual, onde eles têm funções paradigmáticas, deixam claros os valores mais profundos da cultura” (Turner *apud* BELL, 2009: 41), a questão da diferença entre magia e religião é essencial para a nossa análise, já que o objeto de estudo específico desta pesquisa concerne a lâminas de maldição da *Britannia* nos séculos I a III da EC, como se demonstrará a seguir.

Começamos destacando a posição do historiador holandês Henk Versnel, para quem as *defixiones* ou curse tablets, em geral seriam parte de rituais de magia, com exceção daquelas que categoriza, assim como Roger Tomlim e Martin Henig (TOMLIM, 1988, cf. HENIG, 2005: 130), como sendo “preces por justiça” porque em sua vasta maioria, são endereçada a divindades superiores da Cosmologia da Antiguidade do Mediterrâneo e do Império Romano posteriormente e não somente às divindades tectônicas ou a divindade alguma (VERSNEL, 2005: 275-281). Para esses três autores, as preces por justiça diferem das lâminas de maldição, as chamadas *defixiones*, e pertencem à categoria diversa, questão que será pormenorizada mais à frente.

Na antiguidade, as leis estavam fortemente ligadas à religião de uma maneira ou de outra, seja como base ancestral, seja como prática contínua e cotidiana. Na religião e na magia eram representadas por fórmulas pseudo-jurídicas ou apropriadas de contextos jurídicos e legais e as fórmulas das chamadas lâminas de maldição e que diferenciamos como “preces por justiça”, acompanhando o entendimento de Henk Versnel, não fogem a esta regra. Muito ao contrário, estão fortemente ligadas à noção de justiça e reparação de um crime ou comportamento injusto praticado pelo suposto mal feitor. Como acertadamente conclui o arqueólogo Martin Henig, corroborando este entendimento:

Muitas das lâminas são simples pedidos aos deuses para recuperar propriedade furtada e punir o mal feitor em troca de uma recompensa, ou uma porção da propriedade perdida, ou um presente específico, como um anel de ouro. Podemos ver nos textos recuperados e transcritos nessas lâminas o papel que a religião desempenhava na regulação da sociedade, apoiando sanções legais com sanções religiosas. (HENIG, 2005: 130)

A ideia de justiça e a distinção entre a regra religiosa e a regra jurídica na Antiguidade são muitas vezes difíceis de apreender, justamente por conta do medo constante das forças sobrenaturais inexplicáveis que afetavam o dia a dia dos indivíduos em grande escala, visto que eram sociedades eminentemente agrárias e pastoris e dependiam, portanto, das oscilações da natureza que não podiam controlar (GILISSEN, 2003: 35). Parece-nos acertada a frase de Ogilvy, segundo a qual ele afirma que “sempre foi uma função tradicional da religião, incluindo a cristã, satisfazer essas ansiedades e nos dar uma sensação de segurança num mundo imprevisível e amedrontador. (...) uma lei científica não era uma abstração, mas uma manifestação concreta da atividade dos deuses” (OGILVY, 2000: 9-10). Coube, portanto, aos deuses a tarefa de fazer justiça, mormente, mas não exclusivamente, em casos de desconhecimento da identidade do suposto mal feitor ou em razão de inacessibilidade aos tribunais romanos e de suas províncias (VERSNEL, 2005). Para Henig, “(...) os templos da *Britannia* ajudaram a resolver conflitos, a punir transgressões que poderiam ser difíceis de serem levadas a uma corte sem risco de quebra na ordem social, e a remover tensões intoleráveis. E dessa forma, desempenhou um papel em manter a *Pax Romana* até o tempo do Império Cristão e além” (HENIG, 2005: 133).

A partir do século XVII e após a consagração de ideias de filósofos como Locke, Rousseau, Montesquieu e Voltaire e da Revolução Francesa de 1789, surge uma nova escola jurídica: a do Direito Natural, que por sua vez, foi inspirada na filosofia grega, e pretendia deduzir todas as regras jurídicas da natureza humana, partindo do homem abstrato dotado de razão e propondo um sistema jurídico com regras universais (Cf. GILISSEN, 2003:414). O ilustre jurista e filósofo do Direito italiano do século XX Giorgio Del Vecchio, ao analisar o problema da conceituação de justiça apresenta sua noção de justiça: “justiça no seu verdadeiro e próprio termo é um princípio de coordenação entre seres subjetivos”. Para os gregos da antiguidade, a natureza física, bem como a natureza social, era regida por leis simples, eternas e universais:

Quanto ao universo moral, seria governado, dizia Heráclito, por uma razão ordenadora, constituindo a suprema virtude e a verdadeira sabedoria em obedecer à lei divina comum a todos por ela estabelecida (LIMA, 1968:242).

Com respaldo também no Direito Natural, nasceram diversos princípios que inspiraram a Declaração dos Direitos Humanos na França, o *Bill of Rights*, nos Estados Unidos da América, a Magna Carta inglesa, além de outros documentos que limitaram os poderes das autoridades em benefício de direitos universais, permanentes e imutáveis do

Homem, como a Bula Áurea Húngara de 1222, a Carta Afonso IX de Leão, de 1188 de Portugal, só para mencionar alguns (GILISSEN, 2003:424). Vale ressaltar que os direitos tidos como fundamentais do ser humano foram garantidos em muitas das constituições dos países ocidentais no século XIX, primando pela justiça restaurativa. Para o eminente jurista e professor catedrático de Direito da antiga Faculdade Nacional de Direito da Universidade do Brasil, Hermes Lima, o Direito Natural

(...) compreende os princípios que, atribuídos a deus, à razão, ou havidos como decorrentes da “natureza das coisas”, independem de convenção ou legislação, e que seriam determinantes, informativos ou condicionantes das leis positivas (LIMA, 1968: 241).

O Direito Natural, portanto, não se confunde com o Direito positivo, este por ser imposto pelo Estado (leis), pela sociedade (costumes) ou pela comunidade internacional (tratados). Aquele é evidente, espontâneo e, por isso, autônomo, como o direito à vida, à igualdade e à liberdade, independente de qualquer legislador, mas destinado a satisfazer as exigências naturais do homem, embora o Direito Positivo possa coincidir com o Direito Natural em algumas normas jurídicas (GUSMÃO, 2001: 54, 55). Segundo este jurista, a Teoria do Direito Natural possui raízes na peça de Sófocles *Antígona*, opinião essa com a qual concordamos, já que a personagem que dá nome ao título refuta o Direito Positivo para fazer justiça segundo preceitos morais baseados não só em tradições sociais, como também para satisfazer um dos anseios fundamentais do ser humano, qual seja: ser enterrado após a morte apropriadamente (GUSMÃO, 2001: 56). Para alguns juristas e sociólogos, o Direito Natural é a medida de legitimidade do Direito positivo, no sentido em que atende aos anseios naturais ou sociais do homem em termos de justiça³.

³Para Sócrates e Platão, mesmo reconhecendo a lei natural, as leis positivas eram fundamentalmente justas, porque as leis naturais se realizavam através do Direito Positivo. A posição destes filósofos gregos traduzia:(...) a concepção estática da sociedade política dominante entre os gregos, para quem a função das leis era a manutenção do status quo: cada qual deveria conformar-se à posição que o nascimento, a profissão, a fortuna, a classe social, em suma, lhe assinalavam na estrutura do Estado (LIMA, 1968: 243).

Assim, a partir das concepções de justiça apontadas por McMaster, pode-se sustentar que Sócrates e Platão acreditavam na justiça atributiva, que dependia da posição social do indivíduo. Sócrates acreditava numa justiça superior e defendia o respeito às leis, não só as escritas, sendo imperativa a obediência às leis do Estado, ainda que más leis. Discípulo de Sócrates, Platão sustentava que a justiça era a virtude por excelência através do Estado a justiça pode ser lida claramente, pois escritas com letras grandes, ao passo que em cada homem está escrita com letras pequenas. Nesta metáfora, vale ressaltar a relação inexorável entre a escrita e a realidade social dos gregos antigos. Aristóteles, por seu turno, acreditava na justiça distributiva, cujo princípio era a igualdade, aplicada de várias maneiras, recebendo o indivíduo honras e bens de acordo com seu mérito (DEL VECCHIO, 1979: 38-39, 44). Através desse princípio, justiça seria dar tratamento igual a iguais e tratar de forma desigual os desiguais, princípio esse consagrado em vários ordenamentos jurídicos, inclusive o brasileiro. Contrariamente a esse entendimento, os filósofos da escola grega sofista do século V CE, foram os primeiros no Ocidente a enfrentar a questão da ética, criticando o princípio da autoridade e defendiam que cada homem possui seu modo

Para os romanos, a influência grega do Direito Natural viria com os estoicos, escola de filosofia grega criada no século IV AEC. por Zenão de Cítio, cujos mais ilustres romanos a compartilhar de seus entendimentos foram: Cícero, Sêneca, Epíteto e o imperador Marco Aurélio. Os seguidores da filosofia estoica defendiam uma vida virtuosa, segundo os ditames da reta razão (*recta ratio*), formando um todo único com a natureza, ou seja, o homem sábio tem o dever de viver em conformidade com sua reta razão, que faz parte de sua natureza, de onde decorre a noção do justo e do injusto (LIMA, 1968; 246). A filosofia estoica defende a existência de uma liberdade que nenhuma opressão pode destruir: a liberdade resultante da superação das paixões através da virtude e da continência e a existência de uma lei natural universalmente válida, que está refletida na consciência individual (DEL VECCHIO, 1979:51-52). Cícero, em sua obra *De Officiis*, deu sua visão do Direito Natural:

Há de fato, uma verdadeira lei denominada razão, que é conforme a natureza, aplica-se a todos os homens, é imutável e eterna. Ela não prescreve uma norma em Roma, outra em Atenas, nem uma regra hoje e outra diferente amanhã. Essa lei eterna e imutável abrange todos os tempos e todos os povos. (Cícero *apud* LIMA, 1968:246)

O conceito de justiça, portanto, é volátil, mutável e diversificado, mas o senso de injustiça, por outro lado, parece conseguir melhor consenso, ainda que não haja unanimidade nas crenças de suas causas. Tal afirmação parece ser contraditória, pois num primeiro momento a injustiça parece ser a antítese da justiça, mas não é bem assim. O Direito Natural e seus princípios, no entanto, nos fornecem meios de pensar o justo e o injusto através das ditas leis naturais, imutáveis e eternas.

Junto com as religiões, as magias se mantiveram, como fenômenos sociais para intermediar a relação do homem com o divino ou o desconhecido, principalmente no âmbito privado. As catástrofes naturais e a impermanência e imprevisão das forças da natureza devem ter trazido junto com elas a ideia do justo e do injusto para explicar ou ao menos

próprio de ver a realidade, pensamento esses espelhado na célebre frase de Protágoras: ‘o homem é a medida de todas as coisas’. Esses filósofos negavam a existência de uma justiça absoluta e tiveram o grande mérito de questionar se aquilo que é justo por lei, é também justo por natureza (DEL VECCHIO, 1979:34-36). Os sofistas gregos, outrossim, defendiam ferrenhamente a oposição entre o Direito Natural e o Direito Positivo, cujas ideias principais se resumem a três, a saber: as leis são criações artificiais e servem aos interesses de classe, e, portanto, só o que se baseia na ética e na lei natural é moral e justo; a ideia de que são livres e iguais por natureza os seres humanos e em consequência, maiores que a *polis* é a humanidade; o Estado é uma realidade que se origina de uma decisão humana, de um contrato, e não de um imperativo da natureza. (LIMA, 1968: 243, 244)

ilustrar os resultados dos acontecimentos, inclusive os naturais. A justiça divina, em tempos remotos, deve ter sido uma consideração reconfortante, como parece que ainda é na atualidade para muitos. Mencionando a questão da magia, Ogilvy conclui com muita propriedade que:

Por mais de mil anos, (através da religião) foram satisfeitos os impulsos espirituais de uma grande variedade de povos, porque oferecia uma interpretação inteligente e digna de como funciona o mundo. O teste final de uma religião é que ela funciona, e os romanos acreditavam verdadeiramente que a sua religião funcionava. (...) os deuses romanos eram tão intimamente envolvidos com as atividades humanas que nenhum poderia prosperar sem a cooperação do outro (OGILVY, 2000: 124).

De alguma maneira os rituais e preces pareciam funcionar de alguma maneira e se não funcionassem ao “sabor dos deuses” ou por conta do destino, alguma explicação lógica deve ter sido suficiente para aplacar os ânimos dos crentes e novos rituais e preces poderiam florescer para aplacar os ânimos e satisfazer os deuses, da próxima vez em que necessitassem de intervenção ou aprovação divina.

2.2. O encontro dos deuses: evidências de cultos romano-bretões

Uma das características do *Imperium Romanum* era a permissão para que os habitantes das províncias praticassem sem distúrbios sua religião e seus cultos, desde que essa crença e a prática ritualística dela decorrente não significassem distúrbio à paz pública, ou em outras palavras, ameaçasse o *status quo* do Império Romano. Desde sempre, os três pilares de sustentação e unidade das sociedades clássicas da antiguidade, como Roma, eram as leis, as armas e a religião. A religião, portanto, é um aspecto cultural deveras sensível e naquela época, não era concebida dissociada da política ou de qualquer outro aspecto social em Roma, situação que hodiernamente temos dificuldade de imaginar. Em outras palavras: falar de política era falar de religião e falar de religião era falar de política. Até os dias de hoje, guerras são declaradas e quase infinitamente lutadas em nome de religiões e de um determinado deus e naquele tempo, não fosse essa estratégia romana, talvez houvesse ocorrido um sem número de batalhas insustentáveis e permanentes na *Britannia*, difíceis mesmo que para o disciplinado exército romano. Roma, até então, sempre havia não só respeitado, mas também se apropriado de alguns cultos e deuses estrangeiros. A religião é uma das práticas que mais interfere com a natureza e essência mais profundas do ser humano

e sua negação ou proibição por invasores é capaz de desencadear guerras sangrentas e intermináveis.

A religião romana era politeísta e importava e se apropriava de vários elementos de cultos estrangeiros, inclusive. Segundo Henig, o pensamento dos romanos no que se refere a esta questão poderia ser resumida na seguinte frase: “Os homens deviam ser autorizados a adorar quaisquer deuses que quisessem, pois a verdade absoluta é incognoscível para os mortais - e o incognoscível não diz respeito ao Estado” (HENIG, 2005: prólogo).

Os romanos acreditavam na efetividade de suas práticas rituais religiosas ou mágicas porque simplesmente funcionavam para atrair a benevolência ou a graça divina pelo menos em boa estatística, vale dizer, funcionava muitas vezes. Em nossa opinião, o autor que melhor descreveu os sentimentos religiosos dos romanos da antiguidade foi James Rives: “reconhecendo esta presença através de oferendas e outras demonstrações de piedade, eles foram capazes de trazer ao mundo natural e aos poderes que o animam um relacionamento definido com a esfera humana” (RIVES, 2007: 92).

Os romanos da antiguidade não confundiam crença com prática religiosa, por isso, havia liberdade para conceber os deuses e o mundo da forma que lhes aprouvessem. Não havia ensinamentos, dogmas nem iniciação, com exceção de alguns grupos religiosos estrangeiros (*sacra peregrina*), como o culto a Baco. O senado romano preocupava-se acima de tudo com a possibilidade de se criar dentro desses grupos de cultos, condições favoráveis ao surgimento de conspirações que ameaçassem a estrutura política de Roma, como ocorreu com o já citado culto a Baco⁴. Isso torna o nosso entendimento acerca do assunto mais difícil, dada a nossa tradição de pensamento ocidental cristão. Para a compreensão da *religio* romana, vale destacar a visão do historiador James Rives:

Na tradição ocidental, há uma forte tendência para identificar crença como o verdadeiro núcleo da religião, (...). Alguns estudiosos têm rejeitado certos aspectos da tradição greco-romana como não genuinamente religiosos, seja porque as pessoas não pareciam aceitá-los como verdade, como, por exemplo, o mito, ou porque não envolviam em absoluto quaisquer doutrinas, como as atividades de culto. Outros se concentraram em fenômenos nos quais doutrinas evidentemente desempenharam um papel mais central, notadamente as escolas filosóficas e seitas que enfatizavam iniciações esta abordagem caracteriza muitas obras que pesquisaram "as religiões" do

⁴ Uma cópia do decreto regulamentador do culto a Baco de 186 AEC foi preservada numa lâmina de bronze encontrada no sul da Itália. O culto não foi banido, mas regulamentado, o que nada mais foi do que uma tentativa de controlar seus participantes. Criou-se por meio desse decreto senatorial, entre outras formalidades, a necessidade de autorização do pretor para construir um santuário a Baco, para fazer reuniões em número maior do que cinco homens e três mulheres e para que homens se apresentassem diante de bacantes (BEARD *et ali*, 2005: 290-291).

Imperium Romanum. Nas últimas décadas, um número de estudiosos têm rejeitado estas estratégias e argumentado que não devemos estudar religião greco-romana de maneira nenhuma em termos de crença, porque toda a noção de crença religiosa é cristã em suas origens e implicações para estes estudiosos, perguntar sobre as crenças dos antigos gregos e romanos é simplesmente fazer a pergunta errada (RIVES, 2007: 47).

Havia um considerável número divindades principais, mas curiosamente, havia várias versões da mesma divindade, representadas por epítetos diferentes que lhes conferiam diferentes funções (RIVES, 2007: 15). Para os romanos era extremamente importante, que, no curso de um ritual religioso, fosse feita a correta denominação da divindade, sob pena de “falha” na comunicação com ela. A liberdade religiosa era limitada apenas pela prática de assembleias que pudessem botar em xeque o *status quo* do *Imperium Romanum*, ou seja, conquanto a ordem fosse mantida e não fosse ameaçado o *status quo* político de Roma, as autoridades não se envolveriam nas práticas e cultos religiosos, seja de que natureza eles fossem (SHELTON, 1998: 393). Vale acrescentar que para o historiador Clifford Ando, para se conhecer verdadeiramente a religião romana há que se estudar seus deuses e muito do ritual romano situa os deuses romanos como vivessem neste mundo seja como “recipientes de cultos ou como habitantes de espaços particulares” (ANDO, 2008: 21-22) A diversidade de funções das divindades, de certa maneira, parece ter facilitado a prática da *interpretatio* que consistia em combinar ou juntar as variantes de uma divindade romana com uma estrangeira em virtude das funções que cada uma pudesse exercer: cura, guerra, comércio, fertilidade, vitória, etc. Cobrindo todos os aspectos do cotidiano romano, os rituais religiosos eram praticados em diversas ocasiões públicas e privadas. Parecia haver um consenso de que a vontade, a ajuda e a permissão divinas guiariam o sujeito pela vida e quanto mais agradasse as divindades através de uma espécie de “contrato” celebrado por fórmulas legais de oração e pleito, maiores a chance de sucesso. Para Clifford Ando, a *interpretatio* romana nada mais era do que uma das muitas maneiras que os romanos e seus subjugados negociaram suas diferenças culturais e traduções entre si (ANDO, 2008: 58).

O sistema religioso da Roma antiga era fundado em rituais prescritos com determinadas fórmulas que deveriam ser adequadamente utilizadas durante os rituais. Tais fórmulas possuíam textos em estilo jurídico, tal como um contrato celebrado entre as partes. O mais importante era a *performance* durante os rituais, devendo ser atribuída a cada divindade específica a sua atribuição e esfera de atuação, além das oferendas e sacrifícios adequados a cada uma. A cada divindade era atribuída uma função específica: guerra, fertilidade, cura, sabedoria, etc. (SCHEID, 2003: 158) e, por conseguinte, a cada uma cabia o

ritual próprio, com a fórmula certa, com a oferenda certa e o sacrifício que agradaria a uma divindade específica. A crença era de somenos importância. Não se está a afirmar com isso que os sacerdotes e as autoridades pontificais não pensassem na relação do ser humano com os deuses, mas não havia intenção de converter estrangeiros, nem de produzir revelações dogmáticas sobrenaturais (SCHEID, 2003: 173). Era uma religião desvinculada de códigos morais de conduta. A moralidade estava delineada e permeada pela regulamentação formal em todas as práticas sociais, inclusive as religiosas, sem distinção. Vale dizer, a conduta moralmente aceita era esperada em todos os aspectos da vida social, mas era pautada pelo civismo e não pela via religiosa, ou melhor, o civismo era a vida religiosa. A conduta moralmente aceita, portanto, não era considerada um passaporte para uma “passagem” *post mortem* tranquila, mas era esperada para a manutenção da paz e da ordem social.

Outro aspecto importante a ser destacado é que o objetivo religioso era pautado pelo interesse da comunidade, embora houvesse crença na ajuda divina individual. Não havia preocupações como o “pecado” dos cristãos e tampouco vinculação necessária à possível salvação da alma após a morte (SCHEID, 2003: 19). A relação dos romanos com os deuses era fundada na razão e não no medo. Como dito anteriormente e graças a filósofos como Pitágoras e Sêneca, difundiu-se em Roma, assim como na Grécia, primordialmente na sua literatura, a ideia de que os deuses eram perfeitos e moralmente bons, sendo a origem de todas as virtudes. Claro que, embora essas ideias fossem difundidas entre as elites eruditas, muitas das ideias filosóficas da época e de épocas anteriores desafiavam a crença de que deuses agiam e se portavam como humanos, expressando sentimentos como vingança e ódio. Daí o repúdio romano ao que era considerado superstição, já que envolvia a ideia de malevolência dos deuses e seus comportamentos similares com aqueles considerados menos nobres dos seres humanos (SCHEID, 2003: 147). Na prática, a magia e os rituais considerados supersticiosos eram largamente praticados no âmbito privado, como as lâminas de maldição estamos analisando, já que cada família também possuía suas divindades e espíritos de devoção, como por exemplo, os chamados *lares*, cultuados em altar doméstico, denominado *lararium* (SHELTON, 1998: 419).

Não se poderia deixar de mencionar que havia também parte da elite, a elite intelectual, que apresentava novas formas de se pensar as divindades: os filósofos. E claro, os filósofos da Grécia clássica e suas escolas de filosofia, influenciaram os pensadores romanos com nomes de peso, como Cícero e Sêneca, entre outros. Para Plínio, o Velho, escritor do século I EC, as divindades cultuadas em outros lugares eram as mesmas, apenas com nomes diferentes; os deuses não eram onipotentes e não podiam tudo fazer e, ainda, defendia que era

tolice pensar nas divindades praticando atos humanos como casar, ter filhos, envelhecer, praticar adultério ou sentir ódio (Plin., *Nat. Hist.*, Liv. 2.7).

Cícero na obra *Da Natureza dos Deuses* discorre sobre uma interessante discussão que supostamente teria acontecido em uma visita à casa de um amigo, em que houve um debate filosófico acerca do assunto. Neste texto, Cícero aborda os diferentes pensamentos das mais famosas correntes filosóficas gregas: o estoicismo, o epicurismo e a academia de Platão. Após as críticas que entendeu pertinentes, Cícero conclui que os deuses não se parecem ou se comportam como humanos e que sua natureza é essencialmente perfeita e moralmente boa, sendo a fonte de todas as virtudes. Sêneca por sua vez, também pensava de maneira similar. Em sua obra *Dos Feitos Benevolentes* (4.7-8), ele afirma que não importa o nome que se dê, natureza, destino ou fortuna, pois são todos nomes do mesmo deus, usando seus poderes de maneira diferente (RIVES, 2007: 148). Plutarco defendia que a exegese filosófica era necessária para evitar-se superstição. O filósofo estoico Epíteto, em contraste ao pensamento de Cícero, afirmava que o mais importante na devoção sincera às divindades era aceitar que elas administravam todas as coisas de forma correta e justa, obedecendo-os, por conseguinte, encarando seus julgamentos como perfeitos, para assim, evitar acusá-las de negligência (RIVES, 2007: 38-40). Apesar das correntes filosóficas em debate, a questão central da religião romana não era a ética e não havia a ideia generalizada de punição ou recompensa após a morte, dependente dos atos em vida. A ética, contudo, era uma preocupação dos eminentes pensadores ilustres da época (RIVES, 2007: 50). Até que ponto esses pensamentos se difundiram fora das elites intelectuais, não sabemos, mas as evidências indicam que a maioria das pessoas acreditava realmente em apaziguar os deuses através de oferendas em rituais rigidamente seguidos na forma de um “negócio jurídico”. Para Bédoyère, isso se dava porque havia a crença de que o ritual inspirava confiança e poder sobre as forças naturais, reforçando a identidade e fazendo com que as pessoas se sentissem parte de uma mesma comunidade (BÉDOYÈRE, 2007: 28).

Mesmo diante das considerações filosóficas da elite intelectual, um romano era livre para pensar o que quisesse a respeito dos deuses, o que realmente importava era o tipo de ato religioso praticado e a adequação do ritual (OGILVY, 2000: 2). Este autor destaca de forma brilhante o papel da religião da Roma antiga:

A religião romana estava preocupada com sucesso e não com pecado. (...) A felicidade era o objetivo da vida e felicidade dependia do resultado do sucesso das atividades diárias de todo e qualquer um, na vida privada, nos negócios ou na agricultura e na esfera maior de assuntos de Estado, e não da

condição moral de alguém. Já que essas atividades não podiam ser cientificamente controladas e, portanto, alcançar a garantia do sucesso, elas eram atribuídas à supervisão divina, e o objetivo da religião era descobrir o procedimento correto para assegurar a boa vontade dos deuses, fazendo as atividades com sucesso. (OGILVY, 2000: 17)

Apesar de não haver dogmas e ensinamentos religiosos, nem uma classe profissional de sacerdotes, o cargo de intermediário entre o ser humano e a divindade no que tange a *religio publica*⁵, era público, vitalício, político e muito disputado. Normalmente, era preenchido por autoridades das elites como magistrados e cônsules, que mantinham ambos os cargos, sendo esses últimos por tempo determinado. A pessoa investida neste cargo ficaria responsável pelos cultos e rituais público, sem, contudo, sustentar uma posição de líder religioso, como bem ressalta Scheid:

(...) não se deveria dar a impressão de que havia uma casta de sacerdotes na religião pública e privada romana (...) cada cidadão era um sacerdote enquanto pai de família, ele presidia os cultos de sua comunidade doméstica. (...) todos aqueles que detinham autoridade por exercerem cargos públicos, em qualquer nível – magistrado, promagistrados, embaixador, centurião, presidente de colegiado, ou presidente de distrito local, etc., - eram também responsáveis pelos cultos das comunidades que eles lideravam. (...) em alguns casos, por lei, era o povo por si, como um todo, que oficiava coletivamente ou tomava decisões religiosas. (SCHEID, 2003: 129)

Os sacerdotes tinham deveres específicos relacionados com os cultos públicos e se preocupavam com a correta realização dos rituais públicos, além de haver várias atribuições dos colégios sacerdotais, sendo os mais destacados: pontífices – responsáveis pelo *ius ciuile*, pela lei familiar, heranças, túmulos – e os áugures, responsáveis pelas *inaugurationes* (de pessoas, de terras, de prédios, de cidades), só para dar alguns exemplos.

Havia uma forte conexão entre o senso coletivo religioso, as práticas religiosas públicas e o sucesso da comunidade como um todo pela vontade divina, uma vez praticados corretamente os rituais religiosos. Novamente, é preciso dizer que não havia preocupação com a crença individual de cada um, mas com o comportamento adequado às práticas religiosas públicas ou que as privadas que ameaçassem a paz e a ordem social (RIVES, 2007: 44-45). Clifford Ando é de opinião que o objetivo da religião romana era conhecer os deuses e suas

⁵ No âmbito privado quem exercia esse ofício era o *pater familias*.

vontades, por isso o legalismo e a obrigação de estrita observância e repetição de fórmulas e rituais corretamente da forma como antes havia funcionado (ANDO, 2008: 14-15), e que os romanos construíram as informações supostamente vindas dos deuses através, mas não somente, de seus sacerdotes, fundados no conhecimento factual e não de crença: “a distribuição e difusão do poder e da autoridade na esfera religiosa entre os indivíduos, cargos, colégios, e instituições, refletem em cada nível as necessidades da religião romana, adquirir, declarar e preservar *cognitio deorum*, o conhecimento dos deuses” (ANDO, 2008: 15). Assim, para este autor, com o qual concordamos, a religião romana em seu “empirismo epistemológico”, se baseava no conhecimento e na comunicação com os deuses e da vontade divina com fundamentos em experiências de fatos passados, através de coisas físicas em um mundo tangível” e através de preces e rituais que efetivamente haviam funcionado no passado e não em crenças e mitos etiológicos com base simplesmente em sua antiguidade (ANDO, 2008: 17)

Comentando o papel do sacerdócio, Scheid nos ensina que: “o sacerdote era um cidadão como qualquer outro. Ele foi eleito por seus pares (*cooptatio*) ou pelo povo, e nunca recebeu nenhum treinamento prévio. (...) Ninguém, nem mesmo o *pontifex maximus*, era responsável em todas as áreas. Cultos privados foram totalmente separados do poder dos sacerdotes públicos (...) não havia livros religiosos contendo um relato completo da doutrina e liturgias. Os livros dos colégios de sacerdotes eram um relato anual em que os procedimentos, as celebrações e as decisões eram registrados quanto à forma e ao tempo”. (SCHEID, 2003: 131)

Os áugures eram outro tipo de sacerdócio e ficavam responsáveis basicamente pela elaboração das leis auspiciosas, pela inauguração de templos e cidades, além de outros rituais envolvendo um espaço físico (SCHEID, 2003: 136). O espaço físico era um elemento da sociedade romana sobremaneira importante. Os lugares sagrados tinham que ser consagrados propriamente através de fórmulas adequadas pronunciadas por quem estivesse legalmente a cargo do *Imperium*. Assim, mesmo em se tratando de um templo ou altar, só seriam sagrados e não profanos se houvessem sido formalmente consagrados. O pontífice ditaria ao *pater familias* em caso de consagrações de *lares* e altares domésticos através de uma fórmula ou dedicação: *lex dedicationis* (SCHEID, 2003: 64-65). Havia três maneiras através das quais os romanos poderiam manter sua relação com o divino: oração, sacrifício e adivinhação (OGILVY, 2000: 22). A religião romana era fundamentalmente ritualística. Os romanos conheciam os rituais religiosos desde a infância, já que rituais similares eram praticados dentro de casa (SCHEID, 2003: 31). Não havia ritual sem oração e essa era

formulada no imperativo e entendida como instruções oficiais para falar com os deuses e fazer-lhes a súplica ou agradecimento por pedidos anteriores divinamente atendidos. Além do mais, o ritual deveria ser praticado com total precisão e cuidado para que a invocação à divindade fosse feita corretamente, o que significava que a fórmula tinha que estar adequada, dando um caráter formalmente jurídico ao evento (SCHEID, 2003: 98, 136). As preces não se destinavam a propiciar experiências transcendentais, apenas conferia a certeza de que a mensagem à divindade estava sendo efetivamente enviada com sucesso. A preocupação dos romanos com a formalidade dos rituais, preces e procedimentos era extrema, por acreditarem ser essa a maneira eficaz de se comunicar com os deuses. Assim, os atos religiosos seguiam rigidamente um modelo formal-contratual. Como um contrato, que na esfera civil deveria observar rigorosamente o conteúdo de suas cláusulas, sob pena de invalidade do negócio jurídico, os rituais, para o sucesso das preces e demandas aos deuses, dependiam da correta evocação, seja oral ou escrita, das fórmulas destinadas a cada ocasião e a cada divindade. Portanto, em essência, a relação com os deuses era contratual, com oferendas, não só para pleitear a ajuda divina através de uma promessa (que poderia ser cumprida por oferendas ou sacrifícios de animais), mas também para agradecer as graças obtidas (SCHEID, 2003: 99-102). O sacrifício de animais era a maior demonstração de devoção e a melhor maneira de influenciar as divindades (RIVES, 2007: 183).

A interpretação de uma divindade estrangeira pelo seu aspecto funcional, talvez baseada nas ideias já mencionadas de Plínio, o velho e Sêneca, de que as divindades eram as mesmas, denominadas de forma diferente pelos diferentes povos, fosse uma das facetas da chamada *interpretatio* romana e tenha facilitado a interação religiosa entre romanos e bretões, bem como antes desse contato com culturas de outras populações, resultando em diferentes formas de contato, seja com a manutenção ostensiva consciente ou inconsciente de tradições antigas, seja em absorção de novas tradições ou ainda, em hibridização entre as duas tradições religiosas, modificando ambas as culturas, pois, como disse Burke precisamos “admitir o poder da imaginação coletiva, ou das imagens partilhadas, para fazer com que as coisas aconteçam” (BURKE, 2005: 110). O que parece ser conclusivo, é que não houve uma única resposta ao contato com a nova religião pelos bretões, mas diversas e em diferentes níveis, dada a diversidade e complexidade das relações sociais, pois como salienta o historiador Guy de la Bédoyère:

Tão frequentemente em arqueologia nós descobrimos que explicações são vistas em generalizações, quando a verdade é que as vidas antigas, assim

como as nossas, foram impactadas pelas idiossincrasias de experiências da vida real ocorridas ao acaso. Estas incluem pessoas cuja personalidade e circunstância agem como um catalisador social e histórico, e aqueles que em retrospecto nós vemos como partes definidoras do seu tempo. (BÉDOYÈRE, 2007: 27)

A *interpretatio* romana, na prática, poderia facilitar a proximidade entre os invasores e invadidos, já que a religião é um dos aspectos socioculturais que proporciona certa união e comunhão de identidade. Os estrangeiros não estavam obrigados a cultuar os deuses romanos. A *interpretatio*, ou seja, a prática de “combinar” divindades locais com as romanas pela interpretação de suas funções ou áreas de atuação e influência no cotidiano dos mortais, não parece ter sido uma simples demonstração da magnânima tolerância dos romanos com as religiões dos colonizados e, para Bédoyère, tal prática nada mais representava do que a assunção pelos romanos de que eles apresentavam melhores prospectos aos novos deuses e poderiam evocar poderes mais efetivos de forma mais eficaz (BÉDOYÈRE, 2007: 22). Outra prática institucional levada a cabo pelos romanos era a *acclamatio*, que segundo a historiadora Claudia Beltrão eram fórmulas rituais vocalizadas por um grupo ou um indivíduo na presença de uma audiência, esperando ou solicitando não apenas a aprovação da divindade, mas também a aprovação verbal desta audiência (BELTRÃO, 2010: 48). A *acclamatio* era, portanto, uma cerimônia ritualística na qual o mortal fazia um convite formal à divindade, com aprovação do público, para que a divindade comparecesse ao local como testemunha de um determinado fato, ou para conceder um pedido, reforçando o poder daquela divindade perante a sociedade e emocionando o público presente à cerimônia. Era, por conseguinte um meio formal de se comunicar com o outro mundo. Na tentativa de influenciar o público com este ritual, os romanos devem ter, de alguma forma, sensibilizado alguns dos bretões e feito dessas duas práticas uma forma de conexão e integração com o outro. Nunca saberemos o que os romanos pensavam ou pretendiam com a *interpretatio*, mas é certo que essa prática deve ter, de fato, aproximado os bretões dos romanos nesta prática social, com exceção dos focos de resistência. Um dos focos de resistência proveio da classe dos druidas, que por razões políticas e não religiosas, foram perseguidos pelos romanos até seu desaparecimento, já que, da preeminência religiosa provinha a autoridade política e a capacidade de liderar o povo bretão. Vale destacar a opinião de Shotter que com muita propriedade aponta que “há pouca dúvida de que a prática de criar um único culto de adoração de um deus bretão (ou deusa) e de sua/seu equivalente mais próximo em termos funcionais, no panteão romano atuou como um poderoso catalisador no desenvolvimento de uma cultura que pode ser considerada ‘Romano-britânica’ (SHOTTER, 2005: 56).

Da mesma forma que os romanos, os bretões também mantinham com as divindades uma relação contratual, na qual a oferenda e o ritual seriam a contrapartida oferecida pelo devoto, pelos favores e proteção divinos. Segundo afirma acertadamente Henig: “(...) no mundo bretão os meios pelos quais os homens negociaram com os deuses eram através do sacrifício. Se um deus aceitou um sacrifício, ele poderia ser confiável para manter sua parte do acordo. As cerimônias religiosas centrais do paganismo soam mais como as relações do mercado do que o que se entende por religião hoje, mas eles eram cercados por legislação e tabu.” (HENIG, 2005: 12).

Embora não se tenha uma ideia precisa e detalhada dos deuses reverenciados pelos bretões na Idade do Ferro, as escavações arqueológicas indicam a adoração de animais como o javali, o cavalo, o touro e o cachorro, a exemplo de uma placa de um javali morto num templo circular em Muntham Court e de desenhos desses animais na cunhagem de moedas na região (GREEN, 2003: 8, 60). Esses animais tinham importância particular nas sociedades bretãs guerreiras e agrárias. O javali pode ter sido associado com o culto de caça, o cavalo com sua utilidade na guerra, já que os bretões guerreavam em carroças puxadas a cavalo, o touro pela admiração de suas características de ferocidade e força e finalmente o cachorro utilizado no auxílio à caça. Todos eram animais ligados à subsistência dos bretões (GREEN, 2003: 8, 60). As características e os atributos das divindades bretãs não conhecemos em profundidade, por isso, a “fusão” com divindades romanas variou de região para região. A divindade bretã relacionada à caça, *Cocidius*, citada como exemplo por Miranda Green, foi interpretada na *Britannia* tanto com o deus Marte como com o deus Silvano em locais diferentes, alertando que essa “fusão” não deve ser encarada como ausência de uma política imperial romana de identificar divindades nativas e romanas, mas uma questão de ordem prática, consequência de uma sociedade letrada que tenta rotular o que encontra, de acordo com sua conveniência (GREEN, 2003: 45).

Os bretões, tanto na ilha, quanto no continente europeu, não tinham o hábito de representar as divindades de maneira antropomórfica ou através da epigrafia antes do período romano, embora haja achados arqueológicos nesse sentido, no entanto, raríssimos e que ainda demandam muito estudo (BÉDOYÈRE, 2007: 42). Assim, a hibridização cultural provocada pela expansão romana teve um profundo impacto na cultura bretã, a ponto de tornar difícil a identificação de práticas nativas anteriores ao período da invasão e apuração do nível de apropriação feita pelos bretões de aspectos da cultura religiosa romana e a escassez de documentação material com escrita bretã, só dificulta o processo (GREEN, 2003: 7). Guy de La Bédoyère lamenta quase como em desabafo:

não sabemos nada em detalhes sobre religião pré-histórica. Não sabemos nem os nomes dos deuses. Somente em registros do período romanos as representações de divindades realmente emergem de maneira que possamos entender. Não podemos fazer nada além de adivinhar os medos e esperanças que esses povos tiveram e a maneira pela qual eles expressavam isso em suas relações sociais. (BÉDOYÉRE, 2007: 21)

Os bretões, assim como as sociedades do Mediterrâneo, tinham o hábito de colocar oferendas para as divindades em rios, lagos e pântanos, prática que foi apenas alterada na sua fachada externa, podemos assim dizer, pois as oferendas continuaram a ser depositadas nos banhos romanos e nas fontes dos templos, como por exemplo, em Bath e no poço dedicado a Conventina em Carrawburgh, próxima à Muralha de Adriano (MILLET, 1995: 112), preservando a ideia de comunicação com as divindades através da água, que significava para ambos os povos a principal fonte de vida e também a purificação. Ambas as populações, assim como as populações antigas de um modo geral, compartilhavam também crenças nas forças da natureza, como o sol, os relâmpagos e os trovões. Embora escassos os achados arqueológicos que evidenciem a realizações de templos para as divindades e isso em parte porque eram geralmente construídos com madeira que não possui a durabilidade no tempo como as pedras e o cimento, há indícios de construções de lugares sagrados na *Britannia* como aponta Henig:

Lugares específicos devem ter tido seus próprios ritos e cerimônias individuais, pois o poder das divindades bretãs parece ter sido muito localizado. Inscrições de Pós-Conquista mencionam nomes, que remontam à Idade do Ferro, embora isso não necessariamente signifique que possamos usar a evidência do período romano para entender os cultos de *Sulis*, *Cunomaglos*, *Cocidius* ou *Belatucadrus* em épocas anteriores. (...) Além da evidência arqueológica, o nosso conhecimento da religião bretã é muito superficial. Que havia um calendário de festivais está claro a partir de fontes irlandesas e pode ser inferido a partir de um comprimido de bronze encontrado em Coligny na França inscrito com dias de sorte e azar. Augúrio, uma prática compartilhada com os romanos, decorre da profunda simpatia sentidas com o mundo natural (Diodoro V, 31 Cícero, *De Divinatione* 41). Bosques são mencionados e na Gália, na foz do Loire um templo servido por sacerdotisas (Estrabão IV, 4, 3) implica que as mulheres, além da temível Boudica, poderia ter tido uma relação especial com os deuses. Lugares sagrados bretões não necessariamente precisariam de um edifício. A área ao redor do templo romano em Uley era sagrada na Idade do Ferro, mas não se acredita houvesse um edifício pré-romano aqui, apenas uma vala limítrofe para demarcar a terra dos deuses do mundo dos homens. Talvez houvesse uma árvore sagrada ou poço sagrado em tais casos. Se uma divindade tinha uma casa em um senso humano podia ser devido a uma variedade de fatores de culto. Se os deuses estavam em casa, sob as estrelas e sob as nuvens de chuva, algumas divindades da fertilidade devem ter talvez necessitado de

retiros privados e secretos. O recinto sagrado (*Temenos*) em Hayling Island tinha um edifício sobre ele. Os escavadores observaram que a maioria das descobertas veio do *temenos* ao invés da *cella*, mostrando assim que o espaço aberto do recinto era essencial para a prática do culto. O edifício em si, como qualquer outra característica principal, seja uma árvore ou uma vala, era apenas um foco do ritual, e era considerado como privativo dos deuses. (HENIG, 2005: 5)

A construção de templos romano-bretões foi bastante prolífera, demonstrando uma interpretação entre deidades bretãs e romanas. Passou-se a adotar tanto nos centros urbanos como em algumas vilas rurais, o estilo de templo romano em estilo retangular, com *cella*, deambulatório, estátua da divindade e entrada apenas aos sacerdotes, já que as atividades ritualísticas se davam do lado de fora da “casa dos deuses”. A prática romana de carregar miniaturas dessas estátuas (amuletos) foi amplamente permitida, até porque os bretões também tinham essa prática. O *templum* romano geralmente era uma área aberta com um altar, um *aedes*, i.e., um edifício que era a casa da divindade e algumas câmaras com funções específicas. Não havia aglomerações dos devotos dentro dos templos como nas igrejas atuais. Os principais rituais e celebrações eram realizados do lado de fora e só os sacerdotes tinham acesso indiscriminado ao templo. Nesses locais os romanos construíam seus templos e há evidências arqueológicas de que eles construíram alguns templos na *Britannia* em locais que eram lugares de cultos e ritos bretões. Os bretões normalmente utilizavam locais de culto (*loci consecrati*) ao ar livre em florestas, bosques, próximo a rios e lagos, mas isso não quer dizer que não construísem locais especiais para as atividades religiosas. As características de lugares da Idade do Ferro demonstram que havia a intenção de criar um marco, como uma espécie de limite entre o recinto sagrado e o exterior. Esses lugares são comumente encontrados com entrada pela direção leste, ou em referência ao solstício ou a conhecimentos astronômicos (WEBSTER, 1996: 446-447, 459). As muitas evidências arqueológicas combinadas com textos dos autores clássicos denotam uma preocupação bretã com a terra, com a geografia sagrada, seus limites e características naturais, pois cada uma delas continha um sentido mítico (MACCANA, 1997: 618).

Na opinião de Millet, embora não seja compartilhada por nós, a tradição romana de construir templos foi bem recepcionada pelos bretões:

(...) escritores romanos mencionam que os bretões faziam seus cultos e rituais em locais isolados, como em florestas sagradas e alguns locais de depósitos ritualísticos que podem ter sido seus santuários sem construções (...) A ideia de construir um templo, foi, aparentemente, trazida da Gália assim como outros modismos da elite no período logo anterior à invasão de

43 EC.. (...) dada a presença de deuses em todo lugar da vida comum, talvez fosse apropriado para uma divindade ser abrigada como qualquer outro membro importante da comunidade”. (MILLET, 1995: 102)

Como bem nos aponta Bermúdez, embora entenda essa fusão como um modo mais de integração que de resistência:

Fenômenos de relativa continuidade no ciclo religioso anual surgiram também para a *Britannia*, onde um estudo osteológico dos restos de animais dos santuários romano-célticos permitiu situar os períodos de sacrifícios de animais em torno da época das grandes festividades célticas (King 2005:368-69). (...) Este valor é mantido através do seu papel simbólico na iconografia divina, e talvez tenha que ser entendido como uma forma implícita de reivindicação da identidade nativa religiosa (BERMÚDEZ, 2009: 268, 271).

Práticas religiosas bretãs passaram a ser integradas e a coexistir com o politeísmo romano. Contudo, há que se observar que isso não significou um sintoma de assimilação. Muitos dos templos encontrados em estilo romano exibem características da cultura bretã e são dedicados a divindades bretãs, como bem observam, a partir de dados arqueológicos, os autores a seguir:

Templos bretões: estes foram construídos com *design* no estilo pré-romano, mas executados em materiais e num estilo que pode ser considerado romano – por exemplo, o uso de pedra e azulejo ao invés de madeira e palha. (SHOTTER, 2002: 87)

Parte do culto a uma estátua num templo para uma divindade céltica foi encontrada num pequeno edifício dedicado a *Antenociticus* no forte Benwell na Muralha de Adriano. (...) O estilo era inequivocamente romano-bretão a divindade usa um torque no pescoço e o estilo de cabelo parece uma tentativa de representação de chifres de veado. (DE LA BÉDOYÈRE, 1989: 140)

Vale ressaltar que maioria dos documentos epigráficos e textos em lâminas contém escritos em latim e foi encontrada em regiões próximas de áreas militares ao norte da ilha e próximas à Muralha de Adriano (BÉDOYÈRE, 2007: 15). Wells resalta que “(...) as pessoas construíram seus mundos e suas identidades a partir da combinação complexa de elementos de suas tradições indígenas e de práticas e motivos introduzidos pelas tropas romanas, administradores e outros” (WELLS, 1999: 221-222). Nesses contextos dinâmicos, surgem novas comunidades que criam as formas de cultura material bastante diferentes das de seus antecessores. Segundo Miranda Green, até a presente data, há raras evidências arqueológicas que dêem pistas acerca das práticas religiosas dos bretões, pois as armas em

miniaturas e outras ferramentas encontradas como objetos votivos em lagos, rios, fontes e sepulturas são do período romano, o que faz com que arqueólogos e historiadores não consigam ter noção de quais divindades eram reverenciadas e quais eram as crenças religiosas dos bretões, mas pelo menos elas indicam a ocorrência de hibridização entre as imagens de culto (GREEN, 2003: 11, 13). Peter Wells sugere que, exceto por uma pequena proporção de indivíduos com status de elite, a evidência indica a não adoção como um todo da cultura romana com a exclusão de práticas locais, mas que esse contato resultou em fusões criativas das tradições indígenas e novas ideias introduzidas pelos romanos (WELLS, 1999: 222)⁶. Há evidências de influências recíprocas, pois divindades romanas às vezes adotavam epítetos locais, sem perder de todo sua identidade romana. A hibridização tomou diversas formas, como demonstram os diversos documentos epigráficos encontrados, como Mercúrio associado à sua consorte bretã *Rosmerta*, em Gloucester, *Silvanus Callirius* em Colchester e *Apollo Cunomaglus* em Nettleton. Na *Britannia*, iconografias do deus *Sucellus* são raras e segundo Miranda Green, deve ser considerado como “importação” da Gália, ao contrário do deus bretão *Nodens*, totalmente bretão. Muitas vezes, o nome de divindades bretões preexistentes à invasão romana, aparece sozinho, como no caso dos deuses *Abandinus* em Godmanchester e *Sucellus*, normalmente representado com um martelo, que pode ter significado os poderes do trovão. Até o momento, não se descobriu quais as funções, crenças e cultos da Idade do Ferro envolvidos, mas acredita-se que essas divindades tenham ligação com fertilidade, prosperidade, domesticidade e beneficência (GREEN, 2003:43, 58-59).

Há também evidências arqueológicas que indicam que templos romanos foram construídos em locais que já haviam muito provavelmente sido locais de cultos bretões, como em Bath, Lincolnshire e Londres, bem como próximo a rios e fontes, considerados moradias de divindades com poderes de cura (GREEN, 2006: 51). Nesta linha de raciocínio, escavações arqueológicas permitem concluir que durante o primeiro século de nossa era, os lugares sagrados na *Britannia* sofreram mudanças radicais e muitas das evidências arqueológicas encontradas são atribuídas ao período Flaviano (69-96), durante os reinos de Vespasiano e Domiciano (BÉDOYÈRE, 2007: 69).

2.3 *Lex et Religio*: As Duas Faces da Mesma Moeda

⁶Para Wells, que possui uma visão nativista, contudo, os indivíduos que não faziam parte da elites parecem ter tido pouco impacto da religião romana, mantendo as tradições religiosas nativas (WELLS, 1999: 217).

Um único tribunal é suficiente, se você quiser entender o comportamento da humanidade; passe alguns dias lá, então não ouse chamar-se de infeliz, uma vez que estiver longe do lugar. (Juv. *Sat.* XIII: 120-173)

A preocupação das autoridades romanas no que diz respeito a práticas religiosas estrangeiras era política. A função da religião não era tornar o ser humano em um ser que praticasse atos de acordo com seus dogmas, porque, simplesmente, não havia dogmas. Como bem assinala Ogilvy “não havia sentido em pedir aos deuses para fazer um homem melhor. Ele era o que ele era porque ele nasceu assim. A religião pode tornar um homem mais humilde, mostrando a fraqueza humana em comparação com os grandes poderes da natureza, mas não o converteria para um novo modo de vida” (OGILVY, 2000: 18). Como se pode notar, existia uma ligação permanente e inseparável entre religião e lei.

Os romanos, independentemente de leis e regulamentos, defendiam as tradições dos antepassados, inclusive no âmbito religioso. Embora não se possa afirmar que houvesse uma política religiosa efetiva, as questões religiosas muitas vezes foram objeto de regulamentação legal, como se viu acima. (RIVES, 2007: 191-192). Embora mantidas algumas tradições, não há como negar que lei e religião estiveram sempre andando de mãos dadas em Roma: “os Pontífices, que também eram magistrados, regulamentavam as práticas religiosas com a precisão exata de juristas: até onde sabemos, as orações eram todas expressas em fórmulas formais e loquazes como instrumentos notariais. A liturgia lembra a antiga lei civil, em virtude da minuciosidade de suas prescrições” (SCHEID, 2003:7).

É curioso, senão paradoxal, portanto, que não houvesse uma política religiosa imposta em Roma ou aos povos conquistados, dada a criação profícua de normas e leis romanas e a intrínseca ligação entre ambas. Normalmente, as autoridades romanas eram provocadas a se manifestar em ocasiões em que houvesse reclamações acerca de fatos relacionados a práticas religiosas que pudessem perturbar a ordem e ameaçar a paz da comunidade. Não havia, por parte dessas autoridades, ações no sentido de investigar e policiar *ex officio* os cultos dos indivíduos e grupos. Não podemos esquecer que a tradição greco-romana sempre rejeitou comportamentos expressados sem a devida contenção emocional e a elite romana parece ter demonstrado grande apreço pelo autocontrole. Muitas vezes, os romanos tomaram a religião ou determinados cultos estrangeiros como mera superstição, coisa que nunca foi bem vista publicamente, justamente por haver determinados cultos com demonstrações de frenesi e de perda do controle emocional durante o ritual. Na verdade, tudo aquilo que lhes parecesse muito bizarro e distante de suas próprias crenças poderia ser considerado superstição. A falta de legitimidade é que lhe propiciava tal conotação e a

legitimidade se dava mais por ideologia do que por regulamentação. Por isso, rituais com humilhação eram considerados práticas supersticiosas, pois desmistificavam essa relação entre deuses e seres humanos, colocando os humanos numa posição de extrema subserviência e os deuses como tiranos malévolos (RIVES, 2007: 186). Tampouco se pode olvidar que pessoas crédulas e supersticiosas podem ser mais influenciáveis e tendem a ser mais facilmente manipuladas, o que pode ter gerado desconfiança por parte dos romanos de que tais pessoas pudessem enfileirar a massa contra o *Imperium Romanum*, como seguidores de ideias equivocadamente atribuídas aos deuses. O mesmo se diga em relação às práticas de magia.

Os romanos realizavam os sacrifícios de bom grado antes das preces ritualísticas que precediam o banquete ou como cumprimento de uma promessa pelo pedido concedido, que não era de nenhuma maneira imaginada como uma imposição aos deuses (OGILVY, 2007: 37). Assim, se a divindade concedesse o pedido, o sacrifício seria realizado, como resultado do pacto, criando uma espécie de relação contratual entre o peticionante e a divindade. A variante da *deuotio* romana era a *defixio*, um pleito feito aos deuses não só do submundo, mas a qualquer divindade, para jogar pragas em inimigos, com o intuito ou não de reparar um ato injusto. As lâminas analisadas neste estudo eram inscrições feitas em lâminas de chumbo pedindo vingança ou justiça, punir aqueles considerados malfeitores da suposta vítima demandante, dependendo do entendimento do ofertante, e depositadas em rios, poços, santuários, fontes artificiais ou naturais e em templos. É muito provável que os romanos tenham se espelhado em práticas de magia grega, já que desde o século VI AEC há registros de tais imprecções na Grécia como dito anteriormente.

Henk Versnel vem defendendo uma categorização singular e especial para este tipo de *defixio*, embora chegue até a questionar a suas inclusões na categoria de *defixiones*, as chama de preces judiciais, com características próprias, cuja singularidade que as faria entrar na categoria de *defixio* seria principalmente o material: chumbo (VERSNEL, 2010: 276-277, 323, cf. OGDEN, 2009, GAGER, 1999). Versnel assim as define:

Eu defino "orações pela justiça", como apelos dirigidos a um deus ou deuses para castigar a pessoa (geralmente desconhecida) que tenha prejudicado o autor (por roubo, calúnia, acusações falsas ou ação mágica), muitas vezes com o pedido adicional para reparar os danos sofridos por ele (por exemplo, forçando o ladrão a devolver um objeto roubado, ou a confessar publicamente culpa). (VERSNEL, 2010: 278)

Parece-nos acertada a classificação de Henk Versnel, já que essas lâminas, inclusive as analisadas nesse estudo, de fato, possuem características próprias, especialmente aquela que embasam o pleito em uma injustiça sofrida à conta de outrem. Contudo, pedimos vênia para discordar desse ilustre autor no que se refere à singularidade acima mencionada, pois, além do material de confecção das lâminas, algumas fórmulas são repetidas em inúmeras *defixiones* que não estariam enquadradas na categoria que Versnel classificou como lâminas de justiça e sim lâminas de maldição *stricto sensu*, o que será tratado com mais pormenor por ocasião da análise das lâminas⁷.

Versnel argumenta que as características típicas das “preces judiciais”, além de fundamentalmente dizerem respeito a alguém que foi prejudicado por um ato injusto e normalmente criminoso de terceiro, geralmente cujo nome é desconhecido, possuem as seguintes:

1. O peticionante afirma o seu nome;
2. É oferecido algum tipo de fundamento para o apelo esta declaração pode ser reduzida a uma única palavra, ou pode ser desenvolvida;
3. O peticionante solicita que o ato seja desculpado ou que ele seja poupado dos possíveis efeitos adversos;
4. Deuses que não sejam as divindades infernais habituais são muitas vezes invocados;
5. A estes deuses, seja por causa de seu caráter superior, ou como um gesto emoliente, poderia ser atribuído um epíteto lisonjeiro (por exemplo, φίλη) ou um título superiores (por exemplo, κυριος, κυρια ou δεσποινα);
6. Palavras expressando súplica (ἰκετεω, βοηθει μοι, βοηθησον αὐτῶ) são empregadas, bem como invocações diretas, pessoais da divindade;
7. Uso de termos e nomes referentes a (in) justiça e punição (por exemplo Praxidike, Dike, ἐκδικεω, ἀδικεω, κολαζω e κολασις” (VERSNEL, 2010: 279).

Este historiador vai além, ao apresentar também as diferenças mais significativas entre as *defixiones* típicas ou curse tablets e as “preces judiciais”:

A grande maioria de *defixiones* como as reunidas nas coleções padrão, como DTAtt, DTAud, SGD I e II, não possuem tais apelos à justiça divina e são claramente de uma natureza diferente, mais conspicuamente em que 1: o tom submisso e respeitoso do oração está faltando, e 2: nenhum motivo explícito é usado na justificação. Sempre que orações por justiça são encontradas com alguma concentração, o sítio não é um túmulo, como tantas vezes é, no caso de *defixiones*, mas um santuário de uma (a maioria, mas não invariavelmente) divindade ctônica. (VERSNEL, *idem*).

⁷Vide Cap. III.

Conclui Versnel que:

Todas essas características estão conspicuamente ausentes da característica *defixio* ou lâmina de maldição.

Uma das consequências destas diferenciações para a análise deste tipo de documentação material seria o entendimento de que as “preces judiciais” ou “preces por justiça” não se enquadram como prática mágica e sim religiosa (VERSNEL, 2010: 322).

Amina Kropp, ao abordar a questão das *defixiones*, esclarece o seguinte:

Diferenças no valor performativo podem coincidir com as diferenças na definição comunicativa: na verdade, em proferindo encantamentos destinados a provocar os efeitos desejados 'automaticamente', as *defigens* não precisam necessariamente de deuses de contato, demônios ou outros destinatários especiais. Fórmulas mágicas, no entanto, são comumente usadas para estabelecer uma interação verbal com poderes sobrenaturais, normalmente os infernais (KROPP, 2010: 360).

Ankarloo e Clark concordam apenas em parte com a classificação de Versnel, alegando que existem casos limítrofes (“border area cases”) que não seriam propriamente lâminas de justiça, por possuírem características de lâminas de maldição típicas e por isso, as lâminas de justiça não mereceriam uma categoria especial (ANKARLOO *et al*, 1999: 38).

A maioria das lâminas encontradas na *Britannia* remete a um fato específico: furto de algum pertence, um ato criminoso, portanto. Alguns suplicantes ofereciam o objeto/animal furtado à divindade e pediam que o suposto ladrão sofresse males físicos. Curiosamente, a grande maioria das lâminas da *Britannia* contém pedidos de justiça em razão de furto (TOMLIM, 1993: nos. 1, 2, 3, 4, 5, *cf.* HASALL e TOMLIM, 1998: nos. 50, 55, 72).

Nas lâminas com pedidos de justiça, como as categorizadas por Versnel, em geral, detectamos alguns padrões: nome da divindade, saudações às divindades (e.g., *honorável deus sagrado*), fórmulas prontas (e.g., *seja homem ou mulher, menino ou menina, seja escravo ou livre*), (oferendas, fatos ocorridos como por exemplo, furto: *eu perdi duas rodas e quatro vacas e muitos pequenos pertences de minha casa*), pleito (*que vós não permitais que a pessoa que me fez mal tenha saúde, nem permitais que ele se deite ou sente, beba ou coma minha petição possa me fazer vingado imediatamente*). Em outras lâminas são encontradas também fatos condicionantes e até mesmo tentativas de compelir a divindade a atender o pleito (MEYER, 2004: 54). Para Tomlim, a maioria das *tabulae* apresenta um “legalismo popular”, cuja expressão tomamos emprestada para o tópico do subcapítulo seguinte, ou seja, a escrita é formal, mas é pseudo-jurídica, imitando uma redação de natureza jurídico-

contratual, mas carecendo de conhecimento jurídico pelo elaborador, com eficácia suficiente para comprometer humanos e divindades (MEYER, 2004: 55).

2.4 Legalismo Popular

Henig entende que, embora as cosmogonias fossem diferentes, a diferença primordial entre a religião romana e a bretã seria o legalismo daquela, inexistente nesta:

Os festivais romanos forneceram a moldura dentro da qual o homem poderia se aproximar dos deuses. As relações entre o homem e os deuses eram regulamentadas por meio da oração e do sacrifício (ver Plínio, NH 13.10 Cícero, *De Haruspicium responso*, 23). A primeira tinha que ser expressa na forma de fórmulas precisas (grifamos), que tinham de ser escrupulosamente corretas ou elas poderiam não funcionar. Como no Judaísmo ortodoxo e as práticas cristãs de hoje, se o oficiante cometer um erro, mesmo um muito minúsculo, ele tem que voltar para o início da oração ou até mesmo de toda a cerimônia. Em alguns casos, invocações têm de ser repetidas assim, a oração primordial dos sacerdotes Arvais dirigida aos *Lares*, Marte e aos deuses da sementeira consistia de invocações repetidas três vezes. (grifamos) (HENIG, 2005 16)

A escrita em *tabulae* era concebida pelos romanos como tendo poderes mágicos e essa crença foi, paulatinamente, sendo incorporada, com o tempo, ao Direito Romano. Na opinião de Elizabeth Meyer, as inscrições em *tabulae* são, enquanto conceito, como ela mesma coloca, *ancestrais* dos documentos legais:

Em Roma, no entanto, esse status de comentários legais e de lei escrita só foi alcançado ao longo dos séculos, e juristas clássicos não aderiram à ideia. Lâminas, seus usos e sua eficácia formam o link: eles são parte de uma tradição contínua que liga o pensamento e práticas romanos antigo e posterior, História romana e Direito Romano. *Tabulae* foram um tipo especial de escrita com sua própria história, passando de um mundo cerimonial de ordem pública semirreligiosa e quase mágico- republicano para um mundo de lei imperial de alta retórica, mas ainda pragmática da antiguidade tardia. (...) A ordem de Estado, a religião, os procedimentos mágicos, legais, e alguns atos jurídicos, todos compartilhavam um protocolo antigo e cerimonial (...). (MEYER, 2004: 2-4)

Antes de adentrarmos nas questões de fundo no terceiro capítulo, isto é, nos conteúdos das lâminas objeto desta dissertação, e suas implicações no cotidiano da *Britannia* romana, faz-se interessante analisar algumas questões de forma: a linguagem escrita utilizada, já que parte do ritual é distinta da língua nativa dos bretões e a extensão do uso do latim nas províncias, a introdução da prática da escrita de fórmulas com aparência jurídica e a

relevância do material empregado nessas práticas. Ressalte-se, contudo, que por não ser objeto deste estudo, tais análises não apresentaram a profundidade que os temas sugerem. Como é comum de todas as línguas, o latim também sofreu mudanças estruturais no decorrer dos séculos em que foi falado e escrito. Ademais, é possível, também, constatar a existência de escrita em latim vulgar e o erudito, embora as lâminas em sua maioria apresentem o latim vulgar. Alan Bowman, arqueólogo inglês precursor e especialista na análise das cartas de Vindolanda, nos ensina que no período em que elas foram escritas, período esse que abarca o presente estudo, o latim havia se desdobrado em dois tipos principais, a escrita em letras de forma maiúsculas, normalmente usadas para inscrições e a forma cursiva, sendo esta a mais utilizada nos escritos das lâminas de Vindolanda, por ser de mais fácil e rápida elaboração (BOWMAN *et alii*, 1974: 20). Uma das dificuldades na análise dessa documentação material reside justamente na forma cursiva das *tabulae*, que segundo Bowman, representa a escrita cotidiana do latim vivo, utilizado pelo homem comum, que conhecia o latim muito melhor do que podemos conhecer hoje, e, portanto, compreendia as abreviações e a falta de pontuação, a falta de preocupação com regras de gramática e ortografia (BOWMAN *et alii*, 1974: 21). O que torna relevante para este estudo, relativamente ao estilo da escrita, é que todos os documentos ora analisados apresentam latim escrito de forma cursiva, nos levando a inferir que o uso dessas lâminas foi feito pelo homem ordinário, sem maiores pretensões de erudição, através de uma prática cotidiana e privada.

Outro aspecto que nos parece importante destacar é o papel e a extensão da prática do latim nas províncias, em especial aquela aqui estudada. Na *Britannia*, assim como em outras províncias, poucas pessoas faziam uso comum ou efetivo do latim, por não saberem o idioma. O idioma nativo permaneceu predominante em muitas áreas, especialmente nas regiões agrárias e interioranas e, mesmo as elites, apesar de aprenderem o idioma, mantiveram o idioma nativo (HARRIS, 1989: 176). Nos centros urbanos, o uso do latim era muito mais comum, não só em virtude de facilitar as transações comerciais, como também por fomentar o prestígio social e o contato social entre os membros da sociedade e este idioma com o idioma nativo (HARRIS, 1989: 176, 179). Para William Harris, a epigrafia por si só não nos fornece evidências claras da extensão do uso do latim nas províncias, mas é suficiente para indicar que esse idioma era utilizado pelos nativos (HARRIS, 1989: 177). Segundo Harris:

O latim rapidamente fez alguns avanços para a nativa classe alta, entre outros moradores da cidade. É provável, no entanto, que a grande maioria da população tenha continuado a falar dialetos bretões, talvez até a difusão do cristianismo. É certamente difícil pensar que muitos nativos da ilha possam

ter aprendido mais do que um punhado de latim, a qualquer momento sob o Império Romano. (HARRIS, 1989: 183)

Esse autor vai além, ao concluir que:

Podemos resumir o padrão linguístico das províncias ocidentais da seguinte forma: praticamente em toda parte os homens de propriedade logo aprenderam latim, e de fato vieram a compartilhar a cultura do mundo latino, muitos outros, incluindo artesãos (...) eventualmente aprenderam latim. Algumas regiões tornaram-se latinizadas através de suas hierarquias sociais. No entanto, na maioria das vezes quando conseguimos qualquer indicação sobre os hábitos de linguagem da massa da população, vemos as línguas indígenas ainda persistirem mesmo muitos séculos após o estabelecimento do poder romano. (HARRIS, 1989: 185)

No mais, concordamos com a sua opinião quanto à inexistência do uso em massa do latim nas províncias, o que de forma alguma leva à conclusão de que a prática da utilização de lâminas escritas, seja de maldição, seja para outro meio de comunicação tenha sido exercida apenas por romanos ou por nativos, mormente, mas não somente, das elites ou, então, com a ajuda de um escriba. Sustentamos tal posição com base no fato de que, para aquelas, eram utilizadas fórmulas prontas em estilo *quasi*-jurídico que poderiam ser simplesmente copiadas ou escritas por especialistas em magia, e para estas poderiam ter sido escritas por escribas. O estilo de fórmulas jurídicas predominava, dando ao pleito uma aparência de negócio jurídico entre o peticionante e a divindade:

Os métodos seguidos em atos jurídicos foram os mesmos que são seguidos por homens tentando moldar outros mundos que não podiam ver totalmente ou controlar perfeitamente, seja o mundo imaginado da comunidade política ou o mundo perceptível do divino. Eles foram durante séculos, os métodos que melhor alcançaram os fins que os cidadãos e juristas mais queriam. Sendo familiares e tradicionalmente eficazes, tais métodos fizeram uma lei “embutida”, em vez de uma esfera separada da ação, e contratou o imenso poder de um mundo de crença do lado de ordem nos assuntos humanos. (MEYER, 2004 : 11)

Contudo, também se pode afirmar que o uso da escrita era comum em Roma, merecendo até menção por Harris de que “não seria um exagero afirmar que a cultura (romana) era caracterizada pelo uso da escrita”, enfatizando, de acordo com as fontes escritas, que o contrato escrito era a norma em Roma, cuja forma também deveria ser observada em testamentos, confissões de dívida e outros documentos comerciais (HARRIS, 1989: 196, 198-199). A escrita, portanto, possuía em Roma uma forte expressão cultural. As *tabulae* eram

usadas para os mais variados fins, desde documentos jurídicos e feitiçaria até para contabilização de mercadorias e relações comerciais.

Conforme dito anteriormente, o povo bretão não costumava usar a escrita como meio de comunicação. O poder jurídico era conferido aos druidas, cuja doutrina, perdida para nós, senão por antigos escritos irlandeses (supostamente cópias) dos séculos VI ao VIII da nossa era, proibia a transmissão das tradições, leis e decisões de conflitos pela escrita (GILISSEN, 2003: 161). Por conseguinte, há várias evidências arqueológicas que indicam o uso da palavra escrita em latim pelos bretões, ainda que em sua maior parte pelas elites locais. Neste diapasão, podemos afirmar com alguma segurança que os documentos ora analisados tanto poderiam ter sido escritos por romanos da elite ou não, como também por bretões das elites ou fora dela. Não era incomum em Roma haver escravos e libertos alfabetizados e até mesmo exercendo o magistério, qualidade que aumentava seu valor de mercado, mas não em larga escala, até porque muitos vencidos eram escravizados e já possuíam um bom nível de alfabetização por ocasião da captura (HARRIS, 1989: 255-256, 258). Não pretendemos com isso fazer generalizações, pois não há homogeneidade nas práticas socioculturais, nem mesmo dentro de uma mesma categoria de grupo social. Concordamos com a visão de Bédoyère, de que a crença religiosa e as práticas rituais funcionam como ligações culturais e sociais, acima de qualquer sensibilidade espiritual e essas práticas dão aos povos em contato a sensação de pertencerem a uma mesma realidade social fomentando oportunidades, comércio e relacionamentos de todo o gênero, mantendo uma sociedade unida e sob controle (BÉDOYÈRE, 2007: 25).

No que se refere às lâminas analisadas nesse estudo, a escrita era da essência do ato, ou seja, não bastava proferir as palavras em voz alta ou em sussurro, conforme o caso, para que a divindade ouvisse a mensagem. Havia um ritual a ser seguido. A petição deveria estar escrita com a fórmula adequada, expressa e registrada para a eternidade na composição e durabilidade do chumbo, material que normalmente servia de base para a escrita das lâminas de justiça e de maldição em geral. O registro pela escrita, portanto, seria um dos pilares do poder de comunicação e estabelecimento da ordem social para os gregos e principalmente para os romanos que realçaram a importância da escrita das leis para a segurança jurídica e para a paz social. Faz-se mister, então, para uma melhor compreensão do ideal de justiça e das práticas culturais híbridas dos romano-bretões da época suso mencionada, a analisar as lâminas objeto deste estudo em conjunto e caso a caso.

CAPÍTULO III - A Brincadeira Perversa dos Deuses: “é tarde demais!”

Ó tu, a quem teu pai confiou a guarda dos mortos, Hermes subterrâneo, sê meu protetor e meu amparo; volto finalmente à minha pátria após longo exílio (Ésq., *Coéf.* 1.1)

3.1 O Herói e Justo Legitimado

“É tarde demais!”. A ideia de que é tarde demais para obter a ajuda dos deuses é encontrada nas tragédias gregas, como aquela apontada em epígrafe, do dramaturgo grego Ésquilo nascido no século VI século AEC. Essa ideia traduz a tragédia inerente à constante busca do ser humano por proteção, justiça e reparação em um mundo repleto de injustiças. Há pelo menos duzentos mil anos o *homo sapiens* habita esse planeta, mas nem o desenvolvimento tecnológico que levou ao pouso na Lua por astronautas, conseguiu extirpar os males da Humanidade e as dificuldades de sobrevivência e de resolver os conflitos de interesses que permeiam as relações sociais. É tarde demais quando a tragédia ou mal não podem ser evitados, nem mesmo com a ajuda dos deuses, justamente, por ser “tarde demais”. Essa visão de mundo nos dá a entender que, para os gregos, e quiçá para os romanos que eram ávidos consumidores da dramaturgia grega, havia coisas que nem os deuses em seus poderes supremos poderiam mudar, mas certamente seus poderes eram supremos, superiores aos dos mortais. J. M. Balkin em seu artigo intitulado “O significado da Tragédia Constitucional” faz um interessante paralelo entre a tragédia grega de outrora e a tragédia da interpretação das leis (no caso específico, a Lei Maior, a Constituição de um país atual) e os males que a sua interpretação podem acarretar no dia a dia dos jurisdicionados, expondo os conflitos e paradoxos do ideal de justiça e da certeza da lei justa:

Tragédias constitucionais ocorrem quando um método privilegiado de interpretação constitucional produz resultados lamentáveis. Uma segunda abordagem centra-se em um mal constitucional: a possibilidade de que uma Constituição permita ou demande graves e profundas injustiças, como a escravidão. A tragédia Constitucional ocorre quando não podemos escapar da possibilidade de um mal constitucional. (BALKIN, 1998: 1)

Esse autor segue enfatizando que embora as pessoas possam imaginar constituições ideais, e aí acrescentemos qualquer lei, pois são também objeto de hermenêutica, elas não têm controle sobre o que a Constituição significa. Para Balkin:

A Constituição não é simplesmente a melhor interpretação do que se julga a partir da perspectiva da mente de um determinado acadêmico. É uma instituição política e social em curso, com uma história que restringe seu possível crescimento e desenvolvimento futuro. (...) Como uma prática legal e política em curso, o significado da Constituição não é controlado por nenhuma pessoa, mas sim é o produto da luta política e teórica em curso por parte de juízes e cidadãos, políticos e acadêmicos, sobre o seu significado, seu alcance e sua direção. (BALKIN, 1998: 1)

A cultura do *Imperium Romanum* estava impregnada de elementos da cultura grega, assim como a nossa cultura ocidental está permeada pela greco-romana, desde os seus pilares político-filosóficos até os jurídicos. Por essa razão, não nos parece descabido citar o intrigante trabalho de Joseph Campbell que descreve a jornada do herói como padrão de narrativa em histórias, dramas teatrais, mitologias, e rituais religiosos mundo afora em várias civilizações e tribos desde a Antiguidade até a modernidade (CAMPBELL, 1993). Através do arquétipo de “o Herói” representado por aquele que enfrenta os grandes perigos (ou seus próprios medos) durante a arriscada e incerta jornada predestinada ao desconhecido, sustenta que toda crença ligada à existência de um poder supremo que rege o Universo nasce de uma história mitológica, sobrenatural ou de uma lenda que têm um esqueleto narrativo comum (CAMPBELL, 1993: 49). Campbell demonstra brilhantemente como é construída a figura do salvador e líder de uma comunidade no imaginário de um povo e sua relação com os mistérios do sobrenatural e dos medos que permeiam a mente do ser humano com relação às vicissitudes da vida. Para esse autor, os símbolos da mitologia, que ele também chama de “panteão dos sonhos”, não podem ser manufaturados porque são produtos espontâneos da *psyche* humana (CAMPBELL, 1993: 4). Segundo ele, todos os mitos de criação (ligados, portanto, aos mistérios do universo e da vida) possuíam e possuem uma trajetória narrativa em comum, *mutatis mutandis*, em todos os povos do mundo ao longo da existência da Humanidade. Ainda de acordo com esse autor, no primeiro ato da tragicomédia⁸ humana, após aceitar “o chamado” para a jornada de aventura, “o Herói” deve ultrapassar os obstáculos que enfrenta no percurso, mas sempre obtém a ajuda de amuletos, fórmulas mágicas ou encantamentos dados por personagens míticos, divinos, fontes de sabedoria (significando a proteção paternal, maternal ou de uma pessoa anciã ou mais sábia) no seu caminho para cruzar a soleira do portal ao desconhecido, ao sobrenatural, que o une ao Pai, ao Criador, ao (s) Todo (s)-poderoso (s), ao conhecimento pleno do Cosmos, dependendo de como queira denominar determinado povo (CAMPBELL, 1993: 39). Feita a passagem, “o Herói” recebe o que poderia ser um tesouro, a chave de um enigma, poderes extraordinários ou a conexão

⁸Campbell compara a trajetória de vida humana à Divina Comédia de Dante (CAMPBELL, 1993: 45).

direta com a(s) divindade(s) pelo mérito de ter conseguido os perpassar pelos dois mundos, mortal e divino (CAMPBELL, 1993: 69-73). No último ato, após sofrer novas provações e ordálias em sua jornada de volta para casa (que ele sugere signifique a ressurreição, porque “o herói” volta do mundo dos mortos ou do mundo sobrenatural)⁹, recebe novamente apoio sobrenatural (novamente de alguma figura representada por um ancião, o pai morto, um sábio, um mago), trazendo consigo elementos de seu elixir, prêmio ou tesouro conquistado, que teria o poder de trazer mudanças e prosperidade para seu povo (CAMPBELL, 1993: 193, 197). “O Herói” passa a ser o representante das divindades, do Supremo, do Cosmos no mundo dos mortais. Essa alegoria do mito trazida por Campbell nos remete ao mito de Enéas¹⁰, o fundador de Roma no imaginário dos romanos:

Enéas desceu ao submundo, cruzou o assustador rio dos mortos, jogou um sabão para o cão de três cabeças *Cerberus*, e conversou, ao final, com a sombra de seu pai morto. Todas as coisas foram desvendadas para ele: o destino das almas, o destino de Roma, que ele estava prestes a fundar, ‘e com que sabedoria poderia evitar sofrer pesares’. Ele retornou pelo portão de marfim para seu trabalho no mundo. (CAMPBELL, 1993: 30)

Em palavras curtas, Joseph Campbell, assim resume sua interpretação do mito:

Seja presente nas vastas, quase oceânicas imagens do Oriente, como as vigorosas narrativas dos gregos, ou nas majestosas lendas da Bíblia, a aventura do herói segue um padrão de unidade nuclear como a descrita acima: a separação do mundo, a penetração em algum tipo de poder, e um retorno com a possibilidade de uma vida melhor. O Oriente inteiro foi abençoado pelas dádivas trazidas de volta por Gautama Buddha – seu maravilhoso trabalho de ensinar a Boa Lei - assim como o Ocidente o foi pelo Decálogo de Moisés. Os gregos ligaram o fogo, o primeiro suporte de toda a cultura humana, aos feitos de Prometeu, e os romanos ligaram a fundação de sua cidade a Enéas, após sua fuga da Tróia destruída e sua visita ao misterioso submundo dos mortos. Em todo o lugar, não importa qual seja a esfera de interesse (seja religioso, político ou pessoal), os atos realmente criativos são representados como aqueles derivados de algum tipo de morte para o mundo; e aquilo que acontece no intervalo da não-existência do herói, para que ele volte como um renascido, tornado grandioso e cheio de poder criativo, o ser humano é também unânime em declamar. (CAMPBELL, 1993: 35-36)

A pesquisa de Campbell é relevante no sentido de nos fazer perceber a importância da figura do herói no imaginário de um povo e especialmente do romano: bastião da justiça, protetor de seu povo, *Pater Patriae*, imperador, sacerdote, magistrado. O poder dos

⁹Adonis, Mithra, Osiris, Tammuz, Jesus (CAMPBELL, 1993: 143)

¹⁰Buddha (CAMPBELL, 1993: 31); *Prometeu* (*idem*: 35);

magistrados/pontífices no *Imperium Romano* derivava, em última análise, dos poderes detidos e delegados pelos imperadores (divinamente escolhidos), que nada mais eram do que descendentes políticos, pelo menos em tese, do *Princeps* Augusto (pai da Pátria), herdeiro e sobrinho-neto de Júlio César, que por sua vez, fora escolhido por Júpiter e Vênus, deusa da qual sua família (a *gens* Júlia) descendia, para salvar Roma do caos da guerra civil e da fome, e que manteve a ordem e a paz. Sem a atuação do “herói justiceiro”, do líder, ainda que com poder delegado, pois poder delegado é poder, que emprega seus métodos através de leis (às vezes percebidas como leis divinas), regras, lógica, habilidade e astúcia, talvez nenhuma sociedade conseguiria manter a ordem e a paz e estariam abertas as portas do caos.

No *Imperium Romanum*, essa interpretação parece fazer ainda mais sentido, já que a figura do magistrado (aí entendido como quem tem competência para julgar um litígio judicial) era também por vezes cumulada com a de sacerdote ou delegada ao governador de província, quando não era o próprio imperador. A figura do herói no imaginário popular não se resume necessariamente a apenas um personagem. Os seres humanos crescem e convivem admirando diversos personagens do passado e de suas próprias vidas cotidianas, uns mais do que outros, claro. Conforme o caso, o objeto de admiração pode se transformar em um herói (pai, mãe, professor(a), político(a), magistrado(a), deuses(as) ou seus supostos representantes na Terra). Poder-se-ia dizer que a figura do magistrado poderia surgir no imaginário social, em um momento em que a lei ou pacto social parece ter sido quebrado, diante da figura do *ex adversus*, conquanto haja a possibilidade de se recorrer ao poder institucional da Justiça, a figura “do Herói”, ainda que momentaneamente. O dramaturgo Edward Bulwer-Lytton, em sua obra “*Richelieu; ou A Conspiração*” em 1839 deu origem ao adágio onde se lê que: “a caneta é mais poderosa do que a espada” (BULWER-LYTTON, 1839: 2.2) e, como constatação, o poder de sentenciar a justiça se tornaria o poder de decidir e controlar da vida alheia (ainda que apenas em uma parcela e em um determinado caso concreto, mas que da mesma forma pode mudar para o bem ou para o mal o seu rumo), assim como pensam que o fazem, com maior amplitude, “aqueles-que-tudo-veem” em todas as esferas da vida: julgando, punindo e recompensando.

Essa discussão se mostra relevante na medida em que a efetividade da “justiça” representa a salvação de um mal que acredita-se ter sofrido, significando, em última análise uma proteção direta ou indireta das divindades contra esse mal. O imperador, o magistrado e/ou sacerdote, bem como as divindades poderiam ser vislumbradas na Antiguidade como “os heróis” que viriam resgatar e proteger a vítima (vítima, em sentido jurídico e não religioso) das “trevas” da injustiça. A elaboração de lâminas de justiça parece demonstrar que os

romano-bretões também possuíam a crença de que a justiça divina é superior e tudo pode (desde que não seja tarde demais, caso em que emerge a tragédia), além dos limites dos poderes “delegados” ao magistrado na Terra. Talvez fosse o último recurso ou a herança do mito da caixa de Pandora que legou à humanidade, ao final, a esperança. As lâminas chamadas *de lingua ligatum* são indícios disso, pois as súplicas se dirigem a afetar o andamento e o desenvolvimento de um processo judicial em curso, em favor do suplicante, o que poderia se feito não só por aqueles detentores do direito, como também no caso de lides temerárias ou falsas declarações em juízo (OGDEN, 2009: 211-212, nos. 168, 169, 170, 171, 172, 173). Para Balkin, o significado da tragédia que pretende demonstrar não se resume apenas à injustiça ou à infelicidade, mas sim, sobre o dilema humano e a relação entre nossos destinos e nossa personalidade e aqueles aspectos que podemos controlar e aqueles que estão além de nosso conhecimento e habilidade (BALKIN, 1993: 2). Balkin prossegue:

Aristóteles nos diz que a tragédia é uma história sobre um herói, geralmente de origem nobre, que é arruinado por circunstâncias alheias à sua vontade. Muitas vezes, o destino do herói já foi previsto. Mas a tragédia também ocorre, em parte, devido a um defeito trágico em sua personagem, uma falha que estimula o herói para a sua eventual destruição. A tragédia clássica contém uma reversão da sorte, um momento em que o herói reconhece essa inversão, e sua eventual derrota. (BALKIN, *idem*)

Voltando ao arquétipo do herói, vale ressaltar que Balkin não vê o magistrado da modernidade como herói, mas novamente, sua observação diz respeito aos magistrados da atualidade, especialmente da Corte Suprema americana. Eis o que pensa, acertadamente, o referido autor:

Para ter certeza, os tribunais - e, particularmente, a Suprema Corte dos Estados Unidos - pode desperdiçar o seu capital político por decisões insensatas. Eles podem criar dilemas insolúveis para si por suas participações anteriores, e podem forçar outros atores políticos a acatá-los sob pena de desacato. Mas isso está muito longe dos sofrimentos que Édipo ou *Antígona* se submeteram. A maioria dos juízes da Suprema Corte morrem em suas camas. É verdade que eles recebem montes de mensagens de ódio; eles são regularmente castigados na imprensa e pelos litigantes insatisfeitos e ativistas. Mas eles também são constantemente elogiados e louvados pelo estabelecimento político e jurídico, convidados para bailes de posse e pedidos para falarem conferências judiciais e jantares com advogados. Se eles estão fadados a ser objeto de qualquer coisa, é de um fluxo quase interminável de bajuladores. Não importa os danos que eles possam eventualmente causar ao país ou que possa sofrer a sua reputação, eles não merecem o nome de herói trágico. (BALKIN, 1993: 3)

Concordamos com Balkin em sua assertiva no que tange ao magistrado da época moderna, cuja carreira difere bastante daquela almejada e exercida na Roma antiga. O papel político do juiz atual como indivíduo se manifesta geralmente nas Cortes Supremas, que são, pelo menos no Brasil, Cortes políticas. O juiz é responsável pela proferição de sua sentença, mas ela não afeta a sua esfera jurídica como indivíduo. Os juízes da atualidade, de fato, morrem em suas camas. Ao contrário de heróis, estão mais para vítimas do sistema, assim como os jurisdicionados, e prisioneiros das leis injustas, com exceção de uma minoria acometida de delírios psicopáticos, cuja patologia leva a crer que fazem parte do Panteão dos deuses. Herói ou mero ator coadjuvante, é certo que o palco onde se desenrola a tragédia e o drama humanos se desenrolavam na Antiguidade e se desenrolam também na atualidade, muitas vezes, nos templos (no caso dos romano-bretões, onde depositavam suas lâminas pedindo justiça) e nos tribunais nos quais emerge o paradoxo da lei injusta. No que se refere ao magistrado romano, no entanto, a situação é diversa. Ante a magnitude de atribuições políticas, jurídicas e religiosas que lhe conferiam ou pela “ordália” sofrida representada pelas dificuldades de alcançar o cargo ou por feitos pretéritos em nome do império, como no caso dos imperadores e governadores de províncias.

É inegável a estreita relação entre a escrita, a prática religiosa, a magia, as leis e as concepções de justiça na Antiguidade. Os *Instituta* de Gaio retratam muito bem, não só a afeição dos romanos pelo registro escrito, como também a correlação formal entre o sagrado e o legislado: “só é considerado sagrado, o que foi consagrado pela autoridade do povo romano; ou seja, através de uma lei ou de um decreto do Senado promulgado para esse fim” (Inst. L. 2,5). À luz do Direito vigente é que se pode melhor entender o ideal de justiça dos romano-bretões. Claudia Beltrão enfatiza que a lei romana não pode ser secularizada por estar intrinsecamente ligada à religião, não só porque aqueles que ocupavam os postos sacerdotais ocupavam também as magistraturas e porque as leis sagradas (*ius sacrum*), como direito de herança, enterros e adoções e as leis civis (*ius civile*) foram criadas pelos colégios sacerdotais e se intercediam, mas também porque o magistrado era a figura central do cenário político religioso de Roma, encarregado da construção e dos rituais de inaugurações de templos, juramentos no Senado, rituais de declaração de guerra e fundação da *urbs*. Não só isso, essas atividades por nós hoje em dia consideradas seculares como julgamentos, declarações de guerra, presidência de assembleias eram precedidas de rituais religiosos de advinhação a cargo dos magistrados que embora cumulassem outros cargos, o faziam na figura de magistrado. O ritual de advinhação realizado pelo Colégio dos Áugures (que atuava ao lado

dos magistrados) se chamava *prudentia*, base do conceito de jurisprudência¹¹, que para Beltrão está diretamente ligado aos poderes do magistrado de vincular a *urbs* a seus deuses dando o exemplo da *lex curiata*, que definia as competências das magistraturas, inclusive o direito de tomar os auspícios). Enfatizando a importância e o poder das magistraturas na república romana, que não foi muito diferente do império, com exceção dos poderes do imperador como magistrado, Beltrão nos ensina que:

Em primeiro lugar, chamo a atenção para o fato, pouco observado, de que o vocabulário utilizado nos rituais de adivinhação era o mesmo utilizado nas ações jurídicas romanas. E adivinhos e advogados, além disso, utilizavam a mesma metodologia em sua ação: sentenças e respostas (*sententia et responsa*), uma forma de aconselhamento técnico tipicamente romana. Em segundo lugar, a adivinhação e a lei eram elementos constituintes da vida institucional romana, e ambas passaram por um grande desenvolvimento técnico e intelectual nos séculos II e I AEC. Em terceiro lugar, lei e adivinhação devem ser observadas em conjunto, pois sua associação era um dos principais fundamentos da prática e do exercício do poder na República romana. Ambas lidavam com questões do poder, influenciavam e direcionavam as escolhas da elite dirigente romana e estavam profundamente ligadas às mudanças institucionais ocorridas na República tardia. Isso porque ambas foram afetadas pelo surgimento de discursos profissionais que competiam entre si, incrementando o debate intelectual e político romano, o que derivou no surgimento da jurisprudência. Finalmente, mas não menos importante, a adivinhação e a lei eram, ambas, formas de controle do futuro ou, ao menos, tentativas de assegurar este controle. (BELTRÃO, 2014: 61)

Segundo essa autora, as magistraturas estavam encarregadas das festas religiosas, sacrifícios jogos e procissões, donde se depreende que o papel político dos magistrados era muito relevante (BELTRÃO, 2014: 51, 55-56). Assim, os magistrados eram responsáveis não só pela *jurisdictio* (=dizer o direito), como também se encarregavam de intermediar as relações dos mortais com as divindades. Talvez por isso, as lâminas de justiça possuam fórmulas quase-jurídicas e algumas chegam até a invocar a lei secular, como em uma lâmina de justiça grega de *Brutium* feita para a deusa Demeter (CT no. 92, III AEC) que as diferencia das demais (ANKARLOO, 1995: 41). Como se pode concluir, o papel social e político do magistrado no *Imperium Romanum* era extremamente relevante para a organização e administração da ordem pública e é possível que fossem vistos também como intermediários entre os mortais e a divindade, uma espécie de herói da *urbs* romana.

¹¹Muitas vezes o próprio magistrado se encarregava de tomar os auspícios e os cônsules e pretores só se tornavam legítimos magistrados romanos após os auspícios de inauguração, i.e., aprovação da investidura por *Iuppiter Optimus Maximus* que lhes conferia o poder de *Imperium*, vale dizer, o poder de dizer o direito (=jurisdictio) (BELTRÃO, 2014: 59).

3.2 *Pacta Sunt Servanda*: O Contrato Divino no Templo Romano

Pelos poderes de meu Senhor Jesus Cristo que bateu em sua divina mesa e abrandou o céu e a terra assim tu (Fulano) abrandarás o teu coração para mim e que não possas comer, nem beber, nem repousar em parte alguma do mundo enquanto comigo não vieres estar, falar e nem adorar, para dares tudo o que quiser e pedir. (grifamos) Oração de Santa Catarina de Sena

As lâminas de impreciação tinham características comuns e próprias: escritas em fórmulas de aspecto jurídico, tinham que ser escritas na linguagem “oficial” apropriada. O procedimento era de suma importância, sob pena, acreditava-se, de inviabilização da comunicação com os deuses (CUNLIFFE, 2005: 55), como de praxe careceria de força jurídica o contrato celebrado ou o processo conduzido sem a observância das formalidades previstas em lei. No caso das lâminas desses tipos de lâminas de impreciação, dentre os procedimentos principais exigidos, estava o uso da escrita. As implicações formais de tais práticas eram tão fundamentais, que eram observadas com rigor pelos romanos. Como nos ensina Scheid sobre a religião romana: “uma ‘ciência’ dos deuses expressada somente através desta e daquela regra, ou esta ou aquela alusão invocada no debate. (...) Lei sagrada, como toda lei romana era essencialmente uma questão de costume e jurisprudência” (SCHEID, 2003: 174). Todos os costumes dos romanos estavam imbuídos de religiosidade. Tome-se como exemplo, além da regulamentação de alguns cultos, a lei romana que considerava o túmulo *res religiosae* ou coisa religiosa e, por conseguinte, devidamente regulamentada em lei (RIVES, 2007: 20). A ideologia religiosa romana colocava as divindades em uma relação de reciprocidade com os humanos, uma relação contratual, uma espécie de *pacta sunt servanda*, uma vez observados rigorosamente os rituais, as fórmulas e as preces, embora aqueles fossem dotados de super poderes.

A ideia de justiça depende não só do tempo e do espaço, como também da posição social, cultural e filosófica de cada um e nunca foi um assunto unânime, porque confinada a critérios não só objetivos, mas também subjetivos. Um dos mais eminentes juristas do *Imperium Romanum* Ulpiano, nascido no século III EC, em sua obra *De Legibus, Senatusque Consultis, et Longa Consuetudine* (Liber I, II), define a justiça como ‘a vontade constante de atribuir a cada um o seu e os preceitos do Direito são os seguintes: viver honestamente, não prejudicar outrem, atribuir a cada um seu. A jurisprudência é a ciência do justo e do injusto, baseado num conhecimento das coisas divinas e humanas’ (GILISSEN, 2003:98). Infere-se desse pensamento, que Ulpiano possuía uma visão da justiça formal (*jurisdictio* = dizer o direito) como o bastião da justiça propriamente dita. Ocorre que, a partir dessa celebrada

frase, que à primeira vista parece traduzir o ideal de justiça, cria-se a problemática: o que seria de cada um? A quem caberia este julgamento? Com base em que? Seria na prática, essa decisão justa? Naturalmente, como jurista romano, sua visão esboça a crença na justiça formal, mas demonstra, também, seu senso crítico pessoal ao afirmar quais comportamentos estariam de acordo com ela: honestidade e retidão nas práticas sociais. Excluindo-se preconceitos e interesses particulares (patrimoniais, morais ou ideológicos), em determinada causa, o que já seria uma condição praticamente “fabricada em laboratório”, dado que a mente do ser humano se constrói e se desenvolve sob influência da cultura e da sociedade que o cerca, não se pode afirmar que é fácil obter um sentido comum e geral de justiça em todos os lugares e através dos tempos. A busca pela justiça, na prática, pode o mais das vezes se distanciar dos preceitos legais e se aproximar de tradições e costumes. Não é à toa que este consagrado jurista romano também afirmou que ‘o costume diuturno costuma ser observado em tudo aquilo que não está previsto no Direito escrito’ (LIB.1 *De Officio Proconsulis*). Por outro lado, afirma que ‘o imperador está liberto do constrangimento das leis’ (LIB. 13 *Ad Legem Juliam et Papiam*) e ainda ‘o que é da vontade do príncipe tem a força da lei: na medida em que com a *lex* regia promulgada acerca do seu poder imperial, o povo lhe conferiu todo o seu *imperium* e *potestas*’ (LIB.1 *institutionum*) (GILISSEN, 2003:99). Como se verifica, não só a posição de jurista o influencia, como também seu senso próprio de justiça como homem e as circunstâncias políticas que o cercam, o que demonstra que todos os aspectos da vida social imprimem peso ao nosso conceito de justiça, tanto hoje assim como outrora. No entanto, é sabido que os romanos utilizavam-se de parte do *ius* local quando conveniente. Os romanos acreditavam que seus usos e costumes eram as fontes da lei escrita e não nos parece absurdo que tenham adotado costumes provincianos nos casos de lacuna da lei romana. Assim nos reportam os *Instituta* de Gaio:

Todos os povos que são governados por leis e costumes, em parte, fazem uso de seu próprio *ius*, e em parte recorrem ao *ius* que é comum a todos os homens; pois o que cada povo estabelece como *ius* é o seu próprio e é chamado de *jus civile*, assim como o *ius* de sua própria cidade; e o que a razão natural estabelece entre todos os homens e é observado por todos os povos da mesma forma, é chamado de *jus gentium*, como sendo o *ius* que todas as nações empregam. Por isso, o povo romano, em parte, faz uso de seus próprios *ius*, e, em parte, os abrangidos pelo *ius* comum a todos os homens (...) (*Instituta*, L. 1,)

Muitas vezes, certos atos são praticados por tradição e costumes ignorando as leis impostas e até contra elas, acarretando ocasionalmente a sua modificação ao longo do tempo

ou atualização, podemos assim dizer, aos anseios da sociedade, como o crime de adultério recentemente banido da legislação brasileira penal. As leis escritas e os procedimentos judiciais também se modificam por conta das transformações sociais, dado o dinamismo das sociedades, que podem dar mais ou menos ênfase a determinados fatos sociais e encará-los de forma diversa com o passar dos tempos. Contudo, propomos analisar aqui o ideal de justiça traduzido pelos pleitos contidos nas quatorze lâminas encontradas em Uley, na *Britannia* dos séculos I a II de nossa era, razão pela qual a presente se restringe ao período suso citado e aos princípios do Direito Natural, considerado direito universal e atemporal pelos estudiosos da matéria.

Para Versnel as “preces por justiça” são evidências de que as crenças na ação divina, como último recurso, são guiadas por princípios de justiça e retribuição (VERSNEL, 2010: 156). As “preces por justiça”, segundo Hank Versnel, eram consideradas atos legítimos, pois muitas vezes eram colocadas em locais visíveis e não em tumbas, mas em templos, fontes e rios:

Se a *defixio* e a oração pela justiça têm algo em comum além de sua base material, é que ambas são expressões particulares, epistolares de um apelo sem mediação direta com poderes sobrenaturais. Todos os contrastes entre os dois polos do *continuum* (diferença entre os locais típicos de deposição, e os destinatários típicos em relação à disponibilidade justificativa contra a sua ausência, a práxis de manipulação contra oração piedosa) podem ser resumidos com pouca perda em termos de contraste entre legítimos e ilegítimos, ou entre (social, cultural, religioso) e ação sancionada e não sancionada. Enquanto as *defixiones* de competições não podem e não apelam para a justiça divina e, portanto, não fazem nenhuma tentativa de justificar a ação, as orações por justiça por sua própria natureza exigem justiça. Justiça selvagem talvez, mas é de qualquer modo uma forma de defesa que confere à instituição um grau de aceitabilidade social e religiosa. Vários estudiosos têm ainda proposto que a oração grega em geral estava ligada à noção de justiça. (VERSNEL, 2010: 330)

Para Faraone, a *defixio* propriamente dita

é destinada de forma preventiva a restringir a vítima de ação competitiva ou hostil no futuro, essas "preces por justiça" são para pedir aos deuses para punir alguém por um crime ou pelo abuso que cometeram no passado. Enquanto estratégias típicas de *defixiones* podem ser aplicadas em qualquer situação, as estratégias da oração pela justiça são estritamente e exclusivamente, empregadas por vítimas de roubo, fraude, crime ou abuso. Podemos chamar a *defixio* de manipuladora ou mesmo de coercitiva, e as preces por justiça de súplicas. (*apud* VERSNEL, 2010: 323)

Vale ressaltar a posição de Faraone, estudioso da magia grega, para quem “os gregos utilizavam as lâminas de maldição, pelos mais variados propósitos, inclusive como forma de controlar disputas sociais porque, para Faraone, os processos judiciais só perpetuavam e exacerbavam os conflitos sociais no tempo (FARAONE, 1999: 99 *cf.* 2011: 25). Christopher Faraone, tratando de lâminas de imprecação similares da Grécia, vai além, ao conectar essas duas esferas (jurídico e religiosa) na *psyche* dos povos antigos, afirmando existir uma estreita *liason* entre o juramento de boa-fé a Zeus feito antes dos jogos Olímpicos pelos atletas, o juramento de paternidade para os deuses e o juramento das testemunhas e partes perante os magistrados nos tribunais. Para esse autor, o temor de punição pelas divindades, seja por má-fé, perjúrio ou o que eles chamavam de “falso processo” (processo sem fundamento ou verdade), era uma das funções desses juramentos, embora houvesse sanções penais para esses atos considerados crimes na esfera judicial, como perjúrio e falso processo (FARAONE, 1999: 109). Tais juramentos eram sempre envoltos num ritual que compreendia a proferição de frases em fórmulas prometendo solenemente à determinada divindade boa-fé na competição ou, em caso de litígios judiciais, falar a verdade em testemunho diante de entranhas de um animal recém dado em sacrifício por um oficial religioso, ou seja, como se na presença solene da divindade estivesse, sob pena de recair uma maldição terrível sobre si e sua família, caso não houvesse boa-fé e verdade de sua parte (FARAONE, 1999: 104-106). Esse historiador, ao analisar a obra de Hesíodo *Teogonia*, busca demonstrar a estreita ligação entre a ideia de justiça e retidão moral e a retribuição divina no imaginário dos gregos do período, citando a seguinte passagem:

Aqueles que se ocupam com violência e fraqueza e feitos brutais, o filho de Kronos, Zeus, aquele-que-tudo-vê estabelece retribuição. Pois, se um homem está disposto a dizer aquilo que sabe ser justo, Zeus, aquele-que-tudo-vê dá prosperidade, mas quem quer que deliberadamente em seu juramento de testemunho, por conseguinte, tenha injuriado aquilo que é certo, está corrompido sem chance de cura (*apud* VERSNEL, 2011: 155).

A forma era da essência do ato para a elaboração das *defixiones*. Os documentos legais, escritos em *tabulae*, também observavam determinadas formalidades e dependendo do documento, eram elaboradas com selos oficiais e perante testemunhas, o que demonstra a importância das *tabulae* no dia a dia daqueles que viviam sob a égide do *Imperium Romanum*:

Documentos sobre Direito Romano escritos em *tabulae* foram criações tradicionais muito mais antigas que as datas imperiais dos que os exemplos sobreviventes poderiam sugerir. *Tabulae* eram retângulos pequenos, muitas

vezes de madeira, normalmente (mas não frequentemente) escavadas e revestidas com cera em que as letras eram entalhadas com um estilete. Elas podiam ser penduradas nas paredes, ou, dois, três ou mais delas poderiam ser dobradas ou empilhadas para formar dípticos, trípticos, ou polípticos, e nesses múltiplos poderiam ser chamadas de um *codex* ou *codices*. O material (ou mídia) poderia eventualmente deixar de ser de madeira e cera, e ser de bronze, de pergaminho ou papiro, mas mesmo assim estes documentos continuariam a ser chamados *tabulae* e quando necessário dobrados, amarrados com corda e selados. (MEYER, 2004: 21-22)

A grande maioria das lâminas encontradas na *Britannia*⁴, bem como por toda a região do mediterrâneo, contêm fórmulas¹², que, em alguns aspectos, como se pode ler na epígrafe acima, sobreviveram até os dias de hoje na oração da Santa cristã Catarina de Sena nascida na Itália no século XIV e, por conseguinte, ainda permeia a mente e a fé da comunidade cristã ocidental mais de dois mil anos depois.

No entanto, observe-se que, conquanto forte e centralizado o poder desse império, ainda que delegada uma parte desse poder às elites locais das províncias, não se deixou de proferir juramentos prometendo aos deuses parte do item furtado à divindade em nome da “justiça” ao longo do tempo, sejam escritos nas lâminas de justiça às divindades, seja oralmente nos tribunais perante o magistrado.

3.3 Os Meandros para o Acesso à Justiça Formal

É fato público e notório que os romanos desenvolveram, ao longo dos séculos, um sistema jurídico com base em leis escritas e procedimentos judiciais organizados, bem como definiram cargos de magistratura com competência jurisdicional. Tal organização jurídica e judiciária foi legada aos países do Ocidente, cujas normas e sistematização respaldaram e embasaram a maioria dos sistemas jurídicos de alguns países da atualidade, inclusive o Brasil. Em que pese à sistemática organização jurídica dos romanos, outrora como ainda hoje, não era tarefa fácil ou comezinha ajuizar uma demanda judicial e, menos ainda, uma prática social prazerosa. As evidências para essa estrutura jurídica da sociedade romana são muitas: desde textos de juristas e advogados como Ulpiano, Cícero e Quintiliano, até sátiras como as de Horácio, Juvenal e Petrónio cujos testemunhos nos dão ideia das audiências nos tribunais:

Os escritos satíricos de Horácio (publicados entre 35 e cerca de 15 AEC), Marcial (publicados entre 86 e EC 105 aproximadamente) e Juvenal

⁴Lydney: RIB 306; Caerleon: RIB 323, com adendo a partir da 2ª ed.; Greece: GAGER, 1999:183- 185; Bath: ANKARLOO *et al*, 1999:39-40 .

(publicados nos 120s ou 130) são de um gênero muito diferente das obras de Tácito, Sêneca, o Velho e Quintiliano e apresentam os tribunais ainda sob outra perspectiva, que frequentemente inclui exasperação e frustração - com o sistema jurídico, advocacia como uma profissão, ou os defensores que atacam as vítimas de crime. Ouvimos falar de juízes que aceitam subornos, réus que negam ter contraído um empréstimo, tribunais que se movem tão lentamente que demora muito tempo para um caso acabar, ou que favorecem certos litigantes por uma posição social determinada. (BABLITZ, 2007: 5)

Há também evidências arqueológicas que comprovam a existência de tribunais em Roma e suas províncias, bem como de casos civis e criminais levados perante o magistrado. Alexander tentou entabular fatos legais conhecidos pertinentes aos 391 julgamentos de possíveis casos criminais e civis, que datam do último século da República Romana, e sobre o qual algumas informações sobreviveram (ALEXANDER, 1990: ix).

A província da *Britannia* era administrada por um único *praefectus* (governador) até 292 EC, quando o imperador Diocleciano dividiu o império em quatro partes, momento em que a *Britannia* foi incorporada ao governo da Gália e foi governada por um vice-governador que vivia em York (BABINGTON, 1994: 4). Segundo Anthony Babington, o sistema legal trazido pelos soldados e oficiais romanos, bem como pelos imigrantes à *Britannia* era a lei estabelecida séculos antes pela Lei das Doze Tábuas que nada mais era do que a enunciação dos costumes romanos (BABINGTON, 1994: 5). Originalmente, as leis romanas só se aplicavam aos cidadãos romanos, mas ao longo do tempo, passaram a abranger também os *peregrini* (estrangeiros). Na província, a administração da lei era da competência do governador que poderia, naturalmente, delegá-la a outros oficiais romanos.

Olga Tellegen-Couperus nos explica, resumidamente, as principais características dos procedimentos judiciais do principado ao império. Segundo Couperus, o direito romano conheceu três formas de processo civil: as *actiones legis*, o sistema de fórmulas e a *cognitio extraordinaria*. Os períodos em que estes tipos de procedimentos estiveram em uso se sobrepõem, até certo ponto; as *actiones legis* eram geralmente usadas durante a república, o sistema de formulário esteve em uso desde o século II AEC ao século III EC. A *cognitio extraordinaria* foi usada durante o império. As *actiones legis* (literalmente, as ações com base na lei) são a mais antiga forma conhecida de ação judicial. Era realizada por via oral e era dividida em duas fases. A primeira fase (*in iure*) originalmente realizada diante de um pontífice; ele decidia se as partes poderiam prosseguir com a ação legal, e, em caso afirmativo, de que maneira; após as *leges Liciniae Sextiae* foram promulgadas em 367 EC a sua tarefa foi confiada a um juiz, ou seja, o *praetor*. Na segunda fase (*apud iudicem*), a evidência era apresentada ao *iudex* que pronunciava seu veredicto. O *iudex* era um cidadão

nomeado como juiz, tanto pelo pontífice (ou pretor) e as partes interessadas. Era uma espécie de árbitro e por isso, não podiam recorrer da decisão, já que haviam escolhido o julgador de seu caso. Durante a República, um novo tipo de procedimento, chamado sistema de formulas, foi criado. Num primeiro momento, coexistiu lado a lado com o processo *legis actio*, mas com o tempo gradualmente substituiu as *actiones legis*. Em cerca de 17 EC as *actiones legis* foram suprimidas. Com este tipo de procedimento, o processo não poderia ser ouvido, a menos que as duas partes estivessem presentes. De acordo com as XII Tábuas o queixoso poderia, ao que tudo indica, obrigar o réu, pela força se necessário, a participar de uma ação judicial. Assim que autor e réu ficavam diante do pontífice ou o do pretor, o autor tinha que abrir o procedimento, pronunciando o seu pedido através de um conjunto de palavras prescritas para o caso em questão, que resumia de forma concisa sua reivindicação. O réu tinha que responder, também em frases prescritas, e, finalmente, o pontífice ou magistrado intervinha, novamente por meio de fórmulas específicas, de modo que o caso pudesse ser enviado para julgamento perante o *iudex*. Ambas as partes eram ouvidas e elas poderiam produzir provas para sustentar seus argumentos. Às vezes, acontecia de um proeminente cidadão fazer um apelo em favor de uma das partes, mas isso não se tornou uma prática normal até a república tardia. O *iudex* poderia buscar apoio para o seu veredicto em um *consilium*, um conselho consultivo que ele designava para esse efeito, se achasse necessário. O *iudex* dava o veredicto oralmente na presença das duas partes. Para concretizar a decisão em seu favor, i.e., executar a sentença, caso o vencido não o fizesse espontaneamente, com a ajuda do pontífice ou magistrado, o vencedor do processo judicial poderia restringir a liberdade individual do réu através de um outro tipo de *legis actiones* criadas para executar uma decisão, podendo conseguir que o réu fosse acorrentado até que ele, ou qualquer outra pessoa agindo em seu nome, tivesse cumprido o julgamento. Se isso não tivesse acontecido no prazo de sessenta dias, ele poderia matá-lo ou vendê-lo como escravo “ao longo do Tibre”, ou seja, no exterior. No decurso do século IV AEC, no entanto, isso foi proibido. (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 21).

Assim como o processo *legis actio*, o procedimento pela fórmula consistiu em duas fases. A primeira fase tinha lugar na presença do pretor (*iure*); o objetivo desta fase era de abrir o caso. A segunda fase tinha lugar na presença do juiz (*iudicem apud*) e seu objetivo era obter um veredicto. A inovação mais importante introduzida pelo sistema de formulas era que o pretor já não estava vinculado pelas palavras das (cinco) *legis actiones*, mas poderia interpretá-las e fazer mudanças, e até mesmo introduzir novos remédios legais para relações que não tinham sido reconhecidas pelo *ius civile*. Outra mudança importante foi que o pretor

fixava o remédio legal em uma fórmula escrita e as partes já não tinham a declarar a sua disputa em certas palavras prescritas, procedimento que era rigorosamente formal. No procedimento por fórmula, as partes em litígio colocavam o seu problema para o pretor (ou, em alguns casos, para o *aedile*), solicitando-o a nomear um juiz que poderia resolver o litígio. O pretor tinha que primeiro verificar se as partes estavam qualificadas para serem autor ou réu em uma ação judicial com base nos fatos que haviam apresentado. Se não estivessem qualificados, o pretor recusava a ação (*denegatio actionis*); se qualificados, ele consultava o edital. Este edital, o pretor emitia com base em seu *ius edicendi* no início do seu mandato e que, em princípio, ficava vigente durante todo o ano (*edictum perpetuum*). Se o edital não contivesse nenhuma ação para o litígio em questão e o pretor pensasse que isso era o que deveria ser, rejeitava o pedido das partes. Se o edital contivesse uma ação que já era conhecida desde o *ius civile* ou tinha sido criada por um pretor anterior ou por si mesmo, então ele dava a permissão para iniciar o processo. O pretor e as partes litigantes escolhiam um juiz e preparavam uma fórmula. A fórmula geralmente consistia de três partes: a nomeação do juiz, uma descrição do conflito formulado pelo autor (*intentio*) e a ordem do juiz para dar um veredicto (*condemnatio*) (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 53-55).

No sistema de fórmulas, as partes eram livres para escolher um juiz cujo nome não estivesse na lista oficial, desde que a pessoa satisfizesse determinados critérios gerais. Já que os juízes eram particulares, só podiam dar um veredicto vinculativo se tivessem sido formalmente autorizados a fazê-lo pelo pretor; o pretor dava sua autorização no final da primeira fase do processo por meio do decreto acima mencionado. Durante a segunda fase do procedimento de fórmulas, as partes poderiam apresentar provas e tentar convencer o juiz de que eles tinham razão. As partes poderiam ter seus pontos de vista defendidos por outra pessoa, ou seja, um defensor. Em princípio, todos os cidadãos poderiam servir como advogados, mas, na prática, os cidadãos que realizavam essa tarefa em casos importantes pertenciam à classe senatorial ou aos *equites*. Normalmente, os advogados não eram pagos por seus serviços, embora, ocasionalmente, recebessem um pequeno sinal de pagamento. Contudo, o defensor ganharia em mérito para sua reputação. No final do processo o juiz pronunciava seu veredicto¹³, com ou sem a ajuda de um *consilium*. Ele estava vinculado ao

¹³Em razão de os advogados em seus discursos darem interpretações diferentes do remédio que tinha sido incluído na fórmula, eles demonstravam quão amplo este remédio realmente era. Se a maneira pela qual uma ação específica, exceção, etc., era formulada ou prometida no edital, levava na prática, a veredictos injustos e, portanto, indesejáveis, então, o pretor em um caso subsequente, poderia verbalizar as palavras de uma ação diferentemente. Tão logo uma formulação era encontrada, poderia fazer parte definitiva do edital pretoriano. Desta forma, os advogados através de seus discursos e os juízes através de seus veredictos fizeram uma importante contribuição para o desenvolvimento do direito romano. (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 58-60).

que ele tinha que fazer pela fórmula¹⁴. Segundo Olga Tellegen-Couperus, se ele tivesse que descobrir se o réu devia algo à parte demandante, então, seu veredicto tinha de incluir uma condenação ou uma absolvição. No primeiro caso, o veredicto sempre levava ao pagamento de uma certa quantia em dinheiro (*condemnatio pecuniaria*). Tendo em vista que as partes tinham concordado em aceitar o veredicto do juiz, que era vinculativo, não podiam recorrer a um outro juiz para apelar (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 58-60). Contudo o período que nos interessa é o império e mesmo assim, essa autora afirma que havia às vezes interseções nos procedimentos:

Quando em 27 AEC o *Imperium maius proconsulare* foi concedido a Augusto, um número de províncias passou diretamente ao seu controle. Augusto delegou a gestão do dia-a-dia, incluindo a administração da justiça a funcionários a seus serviços (*Legati Augusti pro praetore*) e, eles então em seguida, passaram a utilizar exclusivamente a *cognitio extraordinaria*. Nas províncias senatoriais, onde a *cognitio* tinha também, por vezes, sido utilizada, este exemplo foi seguido cada vez mais e pelo segundo século a *cognitio* tornou-se a forma normal de julgamento nelas também. A *cognitio* foi utilizada na Itália e em Roma, desde o início do principado, mas ainda não numa base regular. Isso aconteceu apenas no terceiro século, e em seguida, a *cognitio extraordinaria* havia se tornado a forma ordinária de procedimento em todo o império. As decisões do imperador como juiz em primeira instância ou em o caso de um recurso (*Decreta*) não tinham força de lei, em sentido formal, mas, porque emanavam do imperador - elas carregavam autoridade e elas poderiam ser referidas mais tarde nos julgamentos. Inicialmente um precedente deste tipo não seria vinculativo para um juiz, mas, desde o tempo dos *Severi* (final do segundo século), as relações de poder tinham mudado tão radicalmente que um decreto imperial tinha o mesmo status de uma lei e um juiz que tivesse que fazer um julgamento de um caso semelhante já não podia desviar-se desse decreto. (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 91).

A *cognitio* tinha se originado durante a república e foi o primeiro procedimento usado nas províncias. Uma das tarefas do governador provincial foi a administração da

¹⁴A fórmula para uma ação em que a causa era um empréstimo de dinheiro, por exemplo, dizia o seguinte: *XX iudex esto. Si paret Numerium Negidium Aulo Agerio sestertium milia dare oportere, condemnato, si non paret absolvito*. XX deve ser o juiz. Se se verificar que o réu deve pagar ao autor 1000 sestércios ele (o juiz) deve condená-lo; se este não aparecer, então ele deve absolvê-lo. Neste caso, o juiz estava encarregado apenas de examinar se a reclamação do queixoso era verdadeira; se o pretor considerasse que isso poderia levar a um resultado injusto, ele poderia, a pedido do réu, incorporar uma defesa (*exceptio*) na fórmula. Se, por exemplo, o réu não negasse a existência da dívida, mas afirmasse que o dinheiro estava sendo objeto de processo em violação de um acordo informal, então, a fórmula seria assim redigida: *XX iudex esto. Si paret Numerium Negidium Aulo Agerio sestertium milia dare oportere, et si inter Aulum Agerium et Numerium Negidium non convenit ne ea pecunia peteretur condemnato, si non paret absolvito*. XX deve ser o juiz. Se se verificar que o réu deveria a pagar ao demandante mil sestércios e se não tiver sido acordado entre o autor e o réu que o dinheiro não deveria ser objeto de processo, ele deveria condená-lo; se este não aparecesse, então, ele deveria absolvê-lo (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 53-55).

justiça. Infrações penais eram geralmente lidadas pelo governador ou seu representante, mas ele não poderia sentenciar cidadãos romanos à pena capital. Em disputas relativas a direito privado, o governador realizava tarefas que em Roma eram confiadas ao pretor. Às vezes o governador também fazia o julgamento ou ele delegava a tarefa a um dos seus subordinados (*index pedaneus*). Isso acontecia, por exemplo, no caso de litígios entre pessoas que não tinham cidadania romana ou, no caso de litígios entre cidadãos romanos, quando não havia número suficiente de cidadãos que poderiam servir como juízes. Quando o governador estava investigando um caso criminal ou privado por si próprio, ele não usava o procedimento comum, mas aplicava a *cognitio extraordinaria* (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 93). A introdução do *cognitio extraordinaria* trouxe a competência do imperador para julgar litígios ou a de um de seus funcionários por delegação, mas também trouxe outras inovações: o procedimento passou a ser predominantemente inquisitorial, em matéria de litígios relativos ao direito privado, sempre que um réu se recusasse a comparecer perante o juiz, o próprio juiz poderia convocá-lo, e se ainda assim, o requerido se recusasse a cumprir a determinação, o juiz poderia condená-lo por revelia (ao contrário do que ocorria no procedimento de fórmulas, como anteriormente se demonstrou). Também passou a ser possível para ambas as partes recorrerem contra a sentença, porque as partes já não podiam escolher o seu próprio juiz e poderiam, portanto, contestar o veredicto.

O juiz era agora um “funcionário” que trabalhava em uma estrutura hierárquica encabeçada pelo imperador. O procedimento de cognição também trouxe uma série de mudanças na legislação penal. Tribunais que não os *quaestiones* começaram a julgar casos criminais. O *praefectus* pretoriano se tornou responsável pela punição dos crimes em outras partes da Itália. Nas províncias senatoriais essa tarefa era realizada pelos governadores. Eles, há muito, haviam sido autorizados a atuar como juízes em processos contra *peregrini*, mas somente em casos contra cidadãos romanos. A autoridade do governador era relativamente limitada, pois não tinha o direito de condenar os cidadãos romanos à morte, a menos que lhes tivesse sido dada, primeiro, a oportunidade de ter seu caso julgado em Roma. Nas províncias imperiais a administração da justiça penal estava nas mãos de representantes especiais do imperador (*Legati Augusti*). Já no primeiro século, os imperadores começaram a permitir que esses *Legati* que estivessem no comando de um exército em sua província, condenassem à morte um soldado, um cidadão romano, sem o soldado ter o direito de levar o seu caso perante um tribunal em Roma. Quando o número de pessoas com cidadania romana aumentou e tornou-se praticamente impossível julgar em Roma todos os casos que envolviam a punição capital, o chamado *ius gladii* (direito da espada) foram concedidos mais e mais casos

processuais a governadores provinciais. Pelo início do terceiro século, os governadores estavam plenamente autorizados a atuar como juízes em todos os tipos de casos penais em suas províncias, não apenas na primeira instância, mas também em casos de apelação (TELLEGEN-COUPERUS, 2003: 91-93).

Os casos de furto de bens privados individuais (*privata delicta*) eram considerados ofensas privadas a serem ouvidas em um tribunal civil, de acordo com a lei civil, o que significaria que, por não ser ação pública, em razão de ausência de interesse público (aí englobados aqueles considerados perigosos para a administração pública, violação de propriedades religiosas e sociais, parricídio, feitiçaria, sacrilégio de templo, venda de homem livre como escravo), os queixosos deveriam tomar a iniciativa da ação (BABINGTON, 1995: 6), o que deveria acarretar-lhes algumas despesas e percalços. Para Babington, com o passar do tempo, no interesse da ordem pública, o código legal romano substituiu o processo legal privado pelo da vingança privada, como remédio contra ofensas (BABINGTON, 1995: 7). Para esse autor, o que ele chama de vingança pessoal continuava tendo um papel relevante no tempo de ocupação da *Britannia*, apesar de ter sido mitigada com o passar do tempo. A *lex poeetelia* (326 AEC), já havia possibilitado ao devedor repassar seus bens ao credor ao invés de responder com sua vida ou liberdade, sendo que no império, se o devedor não pudesse se valer dessa lei, responderia ainda com sua liberdade (BABINGTON, 1995: 6, 10).

Um estudo feito por Charles Alexander reúne todos esses julgamentos e os analisa, de acordo com as informações disponíveis nos documentos, mas dessas informações, já se pode observar a estrutura básica das audiências e procedimentos judiciais na Roma antiga, registrados neles: data, acusação ou pleito, procedimento, autor, réu, advogado (inclui procurador e *cognitor*), magistrado (inclui *praetor*, *praetor urbanus*, *praetor peregrine*, *aedile*, *iudex quaestionis*, *quaesitor*, e *duumvir perduellionis*), júri, testemunhas (inclui informante, testemunhos de caráter, *advocatus*, *laudator*, *supplicator*, e *delator*), terceiros envolvidos no litígio e veredicto (ALEXANDER, 1990: x).

Em Roma, havia diversos tipos de tribunais com competência para julgar casos de acordo com sua natureza e ficavam bem no centro da *urbs*. A competência judicial na Roma antiga era exercida em conjunto com outras magistraturas ou cargos oficiais:

Um caso podia ir perante um colegiado de juízes ou de um único juiz. Até certo ponto, a natureza do litígio ou crime determinava qual detinha competência para julgar. Para alguns tipos de casos, o sistema legal determinava o tipo de juiz. Para outros casos, os litigantes podiam escolher entre os tipos de juízes singulares ou mesmo entre um único juiz e um colegiado. Esse grau de variação é em parte um produto do início do período

imperial. Os tribunais do sistema republicano, na maioria dos casos, continuaram a funcionar, no entanto, ao mesmo tempo, os novos tribunais do imperador e do *praefectus urbi* estavam se desenvolvendo, o que causou alguma sobreposição de jurisdições. O *status* dos litigantes podia afetar o tipo de juiz a ouvir um caso. (BABLITZ, 2007: 91)

Durante o reinado de Augusto, duas leis foram introduzidas: *leges Iuliae iudiciorum publicorum et privatorum* (leis julianas regulamentando procedimentos públicos e privados). Não há vestígios destas leis, senão por via indireta de autores que a mencionaram. Essas leis definiam as regras para a lista de juízes (*album iudicum*), ou seja, quem podia ser juiz: homem, cidadão, entre 25 e 60 anos de idade e possuidor de riqueza substancial:

Até o reinado de Caio, todos os membros tinham que ser de dentro da Itália; *Gaius* aparentemente abriu o *album* para as províncias. Indivíduos não precisavam ter qualquer formação jurídica, mas eram obrigados a ter riqueza substancial. Após as reformas de Augusto, os homens que conheciam uma das três qualificações de propriedade poderiam ser admitidos para o *album*: o censo senatorial dá conta de um milhão de sestércios; a taxa equestre de 400.000, ou 200.000, possuidores dos quais foram chamados de *ducenarii*. Um homem não poderia estar no álbum se ele tivesse sido condenado em uma *quaestio iudicium publicum* ou houvesse sido expulso do Senado. Satisfazer os critérios acima não garantia inclusão. Um homem também tinha que passar por um exame de caráter. (BABLITZ, 2007: 92)

Conforme se verifica, o sistema legal romano era minuciosamente organizado, a despeito do grande volume de processos e da lentidão nos julgamentos:

(...) agravada pela lentidão dos tribunais, enquanto lutavam com um número crescente de casos, a situação ficou tão ruim em pelo menos um par de ocasiões em que os imperadores entraram em cena para tentar reduzir o atraso. O comentário de Juvenal dizendo que "*lentaque fori pugnamus harena*", "nós lutamos batalhas de lazer no fórum" reflete a visão defendida pela maioria dos romanos de seu tempo em relação à velocidade de litígio. Além disso, para aqueles que eram de fora da cidade e que estavam trazendo casos à Roma, ainda mais tempo era necessário para o curso do processo, fato que também justifica a suposição de que normalmente os litigantes que traziam seus próprios casos à Roma tinham o *status* um pouco melhor que a média de litigantes que vivia em Roma. (BABLITZ, 2007: 77-78)

Curiosamente, os juízes não recebiam nenhum treinamento jurídico específico, embora, na sua maioria, por serem da elites, possam ter tido educação em outras áreas como a retórica. Na verdade o juiz romano seria equivalente ao nosso atual júri. O juiz recebia fórmulas prontas que apenas aplicava ao caso concreto. Bablitz nos dá conta do testemunho de dois ilustres personagens da História de Roma, Quintiliano e Juvenal, aquele advogado e

este escritor, que não só criticavam a atuação dos juízes, como também faziam comentários desdenhosos da figura do juiz, demonstrando, assim, frustração e descaso com o sistema legal:

Quintiliano considera a falta de educação entre os juízes como sendo prevalente o suficiente para que ele conclame o advogado a fazer concessões em sua apresentação para corresponder às capacidades do juiz. O advogado, diz ele, deve diminuir e simplificar o seu estilo, sob pena de não ser compreendido. Deve-se evitar, ou pelo menos explicar, qualquer palavra muito técnica ou obscura. O juiz grego, que não conhecia o latim e, portanto, foi retirado da decúria por *Claudius* pode ser a exceção, mas há grande possibilidade de que para muitos juízes, latim tenha sido, de fato, uma segunda língua, e, portanto, que qualquer vocabulário excessivamente especializado teria sido muito mais difícil para eles compreenderem. Mesmo que um juiz não fosse inteiramente mal preparado, suspira Quintiliano, advogados ainda devem ter cuidado, porque a maioria dos juízes não teria a compreensão das artes mais finas, como a dialética (...) Juvenal não menciona a decúria especificamente, mas relata que o advogado vai à ocasião estar discutindo o seu caso perante um “*bubulco iudice*” ou “peão de gado. (BABLITZ, 2007: 105)

A falta de conhecimento jurídico, além do acúmulo de duas funções de Estado, acarretava lentidão no andamento dos processos e poderia causar insegurança no jurisdicionado, que poderia preferir não acessar as autoridades judiciais para solução de conflitos. Nas províncias, não há evidências de que houvesse tantos tribunais nas *ciuitates*, mas apenas um em algumas das principais e as audiências e processos podem ter ocorrido de forma mais simplificada. Geralmente, a competência jurisdicional ficava a cargo do Governador da província, nomeado pelo imperador ou a quem ele delegasse tais poderes. Por essa razão, em uma lâmina encontrada na *Britannia* o autor da petição analisada recorreu primeiro ao Governador e posteriormente, àqueles que deveriam exercer competência jurisdicional em sua ausência para dirimir o conflito¹⁵.

As audiências judiciais eram praticamente espetáculos públicos, no qual autor e réu, às vezes, levavam multidões para “torcer” em favor de seus casos, com uivos e assobios, na tentativa de influir a decisão do juiz. Plínio o Jovem, que atuou ao mesmo tempo como advogado, magistrado (era possível no sistema legal romano, *Carta*, I20,12) nos dá seu testemunho:

Ontem, dois dos meus assistentes (que tem a idade daqueles que acabaram de vestir a toga) foram induzidos a aplaudir [na Basílica Julia, sede do

¹⁵http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/pe_prb/w/tablet_with_a_letter_of_appeal.a_spx

Tribunal dos entúviro por três denários cada um. Este é o preço de um orador brilhante. Por essa soma os assentos são preenchidos por mais numerosos que sejam. Por essa soma se reúne uma enorme multidão. Por essa soma, quando o chefe do coro dá o sinal, inicia-se uma aclamação sem fim. De fato, é necessário um sinal para as pessoas que não entendem e nem ao menos ouvem, pois a maioria não escuta. Porém, nada aplaude mais forte do que eles. Se acontecer de passar pela basílica e quiser saber como cada um fala, não é necessário que suba a escadas do tribunal e nem que preste atenção. Adivinhar é fácil. Saberá que o pior orador é aquele que recebe maior número de aplausos. (Plín, *Carta* II. 14, 6-9)

A publicidade de tais audiências¹⁶ também acarretava outra consequência muito importante para os romanos: a possibilidade de mácula na reputação do acusado. Em uma sociedade extremamente preocupada com a honra, como a romana, um processo judicial poderia destruir a imagem do acusado para sempre. Não só isso, o processo era caro, lento e demandava tempo dos litigantes. Assim, em sua maioria, os casos envolviam as elites ou quem poderia custear o processo e sua permanência nas cortes durante os julgamentos. As despesas variavam, desde transporte até a *urbs*, caso o litigante não vivesse na cidade, advogados, e até compra de decisões judiciais. Isso não quer dizer que somente as elites e os comerciantes mais abastados tivessem acesso à justiça institucionalizada, mas é possível concluir que o acesso à justiça institucionalizada dependia indiretamente da condição econômica¹⁷ do indivíduo e de influência:

O sistema legal era tal que um litigante tinha que ter pelo menos algum dinheiro para apresentar em várias circunstâncias (fiança, por exemplo) e um litigante tinha que estar preparado para possíveis sanções financeiras que poderiam se constituir não apenas por fazer acusações injustas (calúnia), mas até mesmo por perder um caso bem-intencionado. O advogado do litigante

¹⁶No mínimo, haveria dois advogados e dois litigantes por tribunal, além do magistrado. (...) Assim, considerando apenas o núcleo principal, temos de acrescentar um mínimo de mais 20 pessoas, para um total provável de 70 pessoas por corte. Usando o padrão de cálculos antropométricos, podemos determinar que, de acordo com nossa divisão de espaço, cada um dos quatro tribunais [em Roma] poderia acomodar até cerca de 450 pessoas: 70 pessoas intimamente envolvidas e 380 de uma audiência geral. (...) Estimar o público presente no caso *Attia Viriola* perante o tribunal unido, chegamos a um número que certamente teria feito Plínio orgulhoso; só na nave central, ele poderia ter se dirigido a até 2.150 pessoas (BABLITZ, 2007: 72).

¹⁷Num caso apresentado em *Controversiae*, Sêneca fornece uma melhor visão sobre o papel que a influência poderia desempenhar no litígio. Um homem pobre, acreditando que seu pai tinha sido assassinado por um inimigo rico do pai, seguira o homem continuamente em público, vestido de luto. O homem rico se candidatou para eleição, perdeu e, acreditando que ele havia perdido por causa do efeito que este homem pobre estava tendo na sua imagem pública, processou o homem pobre por lesão. Por que o homem pobre não acusou imediatamente o homem rico de assassinato? O homem rico se pergunta a mesma coisa em um dado ponto: "*Cur me accusas non, non postulas*", "Por que você não me acusa, apresentando queixa contra mim?" A resposta do homem pobre dizia: "*divitem Pauper, lugens candidatum ego accusem?*" "devo eu, um homem pobre, acusar um homem rico, devo eu, de luto, acusar um candidato a um cargo?" Esta não é a única ocasião em que ouvimos falar de pessoas hesitando em atacar os poderosos (BABLITZ, 2007: 76).

poderia estar esperando algum tipo de compensação, e dinheiro extra para subornar o juiz ou o colegiado poderia ser uma necessidade, se o litigante tivesse os meios para tal tática. Uma contraoferta tinha que estar disponível. O litigante de fora da cidade que enviou um representante ao invés de ir à Roma em pessoa, teria que cobrir o custo da viagem e demais despesas. Finalmente, outro fator que um litigante em potencial tinha que considerar antes de ir ao tribunal era a influência da oposição em potencial. Não há dúvida de que os indivíduos que tinham grande poder e influência eram protegidos contra processos de acusação. (BABLITZ, 2007: 76)

O historiador Luigi Colognesi, nos chama a atenção do procedimento jurídico hierarquizado também aplicado nas províncias:

Não devemos esquecer que esta parte da lei –*interpretatio* - não poderia ser codificada; nem era possível quantificar estatisticamente o peso relativo das opiniões e soluções alternativas verbalizadas nos debates entre juristas. A consciência dos romanos de que esta era uma área de "lei aberta" –*ius controversum*- em que as visões e soluções opostas entravam em confronto e, muitas vezes ganhavam ascendência, devido ao prestígio de seus autores e não pelo peso dos argumentos usados para a sua sustentação (que muitas vezes permaneciam silenciosas, pelo menos em textos escritos), tornou impossível a apresentação de tal abordagem. (COLOGNESI, 2014: 313)

No que tange aos bretões da época anterior à invasão romana, não se tem notícia de tribunais nos moldes dos romanos e a administração da justiça, como dito anteriormente, deveria ser feita pelos druidas ou por alguém com maior autoridade na tribo e não incluía a escrita como requisito formal, devendo ser, portanto, bem mais simplificada e menos burocrática, mas nem por isso desprovida de regras sociais (BABINGTON, 1995: 3). Para Luigi Colognesi, o governo centralizado do *Imperium Romanum* havia estendido seus tentáculos de poder (incluindo o direito romano) às províncias e já no século II EC o controle sobre as *municipia* havia se tornado mais forte, embora continuassem a ter alguma autonomia de governança, cuja extensão não conhecemos inteiramente (COLOGNESI, 2014: 303)¹⁸. Através de um requerimento da colônia de *Praeneste* ao imperador Tibério (14 - 37 EC), para

¹⁸Primeiro de tudo, havia os súditos de territórios provinciais que não estavam organizados como *civitates*: estes eram *peregrini* diretamente sujeitos ao governador romano, sem a intermediação de qualquer outra autoridade. Em seguida vieram os habitantes das muitas *civitates stipendiariae*, cidades sujeitas à tributação por Roma, mas que tinham a sua própria identidade institucional e alguma autonomia administrativa. Em seguida, havia os *peregrini* pertencentes às *civitates foederatae* às *civitates sine liberae foedere*, que viviam por estatutos de suas próprias cidades. E, finalmente, havia os habitantes de cidades que haviam sido concedidas o título de colônia ou *municipium*, com *status* latino ou cidadão. As colônias romanas tinham o estatuto mais elevado, e de fato deu ensejo ao termo *ius Italicum*, encontrado especialmente em Plínio, bem como em diversos textos legais, e que indicavam um *status* comparável ao que das comunidades da península Itálica, no final da república (quando eles tinham recebido a cidadania romana completa e suas terras tinham sido designados como *dominium ex iure Quiritium*: propriedade isenta de impostos por Roma)(...).

mudar seu *status* para *municipium*, ao argumento de que o *status* de *municipium* era superior ao da colônia porque, inclusive, tinham o direito de viver de acordo com suas próprias leis e regulamentos em um *municipium*, preservando sua própria *res publica* (COLOGNESI, 2014: 304). Apesar disso, segundo esse mesmo historiador, nas províncias tendia-se a usar também o direito romano, fato que ressalta ter dado origem a um sistema de instituições legais híbrido e heterogêneo, cada vez mais permeável pelos *mores regiones* como elemento suplementar do sistema romano, ainda mais após a *Constitutio Antonina* que retirou as distinções formais entre cidadãos e não-cidadãos (COLOGNESI, 2014: 305, 315). Para esse autor, a introdução do direito romano trouxe um grande impacto para as províncias do oeste, menos desenvolvidas no que tange ao sistema legal, mas tendia a ser assimilado mais pelas elites:

Além das suas responsabilidades diretas de governo, o governador também era encarregado de supervisionar a esfera judicial nas *civitates liberae e foederatae*, particularmente os processos criminais que envolviam a pena de morte. (...). (COLOGNESI, 2014: 306-307).

(...) Para cada comunidade, Roma havia permitido, se não incentivado, mais uma sobreposição de estatutos jurídicos pessoais, os quais replicavam e reforçavam a estrutura hierárquica de poder da sociedade dominante. Além disso, muitos cidadãos romanos também viviam em várias províncias, e continuaram a serem regidos pelo direito romano. (...) Temos provas substanciais de que o sistema imperial tratou estes cidadãos romanos que ainda pertenciam a comunidades semi-soberanas de uma maneira especial: eles recorriam ao direito romano e aos tribunais romanos nas suas relações com outros cidadãos romanos, mas quando se lidavam com habitantes não romanos da comunidade, ficavam sujeitos às leis locais e tinham de ser julgados em tribunais locais, uma vez que ainda pertenciam à comunidade local, apesar de seu novo *status* romano. (COLOGNESI, 2014: 308)

Contudo, Colognesi enfatiza que, apesar da relativa autonomia jurídica e judicial de que gozavam as *civitates foederatae e liberae* e do uso de práticas locais, o último garantidor da ordem legal e da administração da justiça nas províncias era o governador¹⁹ a quem se podia apelar como último recurso (COLOGNESI, 2014: 310).

Sabida a sistematização e organização jurídica e judiciária com a qual os romanos tanto se preocupavam, ainda assim, encontramos diversos inconvenientes em que poderia se envolver um litigante, em caso de processar alguém ou ser processado: despesas, reputação, gasto de tempo, exposição pública e demora na prestação jurisdicional, além de sofrer

¹⁹cf. apelo ao governador em lâmina de madeira proveniente de Vindolanda, *Britannia*: http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/pe_prb/w/tablet_with_a_letter_of_appeal.aspx

prejuízos em razão de possível suborno de autoridades. A maioria dos processos envolvia casos de assassinato, dinheiro, dívidas e disputa de propriedade (BABLITZ, 2007: 73,76). Não nos parece absurdo afirmar que o furto de objetos simples como aqueles apontados nas lâminas de justiça (manto, rodas, vaca, moedas, anel), não fossem bens pelos quais valeria a pena intentar um processo judicial, mormente se desconhecido o nome do autor da ofensa, mais facilmente descoberto por uma divindade.

Vale questionar, por conseguinte, quais motivações levariam um indivíduo a recorrer a um processo judicial relativamente complexo como o romano, tendo em vista as inúmeras implicações apontadas. Mais do que a simples busca pela justiça, o acesso aos tribunais conferia muito mais do que pecúnia e poderia se tornar uma grande perturbação. O processo passou a se tornar também um meio de humilhar e prejudicar inimigos e há evidências de indivíduos que lançaram mão de processos judiciais para atingir a honra de desafetos e depois abandonaram os processos por já terem atingido esse objetivo (BABLITZ, 2007: 77-78). Não há nenhum registro ou evidência arqueológica que sugira que os nativos da *Britannia* eram excluídos do sistema legal romano, até porque a competência para julgar muitas vezes era delegada a membros das elites bretãs. Ademais, não se pode esquecer que os bretões estavam sob o governo e jurisdição romana, o que com mais razão lhes colocaria na posição de ter que se submeter a uma demanda judicial, se para isso fossem intimados. É possível admitir, dada a complexidade das relações sociais, que inúmeros conflitos devam ter surgido no cotidiano de bretões e romanos em relação também, mas não só, a dinheiro, propriedades e injúrias físicas e morais. Esses conflitos, por conseguinte, devem ter sido, no mais das vezes, dirimido pelos tribunais instalados nos centros urbanos das províncias, haja vista a preocupação dos romanos com a ordem, a paz e o controle dos nativos.

Em que pesem às dificuldades e percalços da justiça institucionalizada, dado o grande volume de processos e, ainda, a existência de grandes juristas no período romano, com suas construções filosóficas acerca do ideal de justiça, nos parece acertado concluir que a busca pela justiça perante as autoridades parece ter sido um fato usual, acessível a uma grande parte da sociedade, mas nem por isso menos dispendioso e desagradável, sendo certo que não servia para todo e qualquer caso de ofensa. Nas palavras de Bédoyère, a equidade ou *aequitas*, tão defendida pelos romanos, “sugere que o Estado Romano prometia algum alívio para as injustiças da vida”, assim como a esperança na providência divina através das lâminas de justiça (BÉDOYÈRE, 1989: 30). Ainda assim, a despeito da aplicação do direito romano e procedimentos judiciais nas províncias romanas, a prática de produzir lâminas de impreciação

em casos de crimes e ofensas pessoais (*delicta privata*) não cessou e continuou fazendo parte da cultura romano-bretã por mais de quatro séculos.

3.4 As Vozes das Súplicas

Se quiseres saber com quais assuntos a mente do homem ordinário se preocupava, basta segui-lo ao lugar onde os deuses emprestavam seus ouvidos (VERSNEL, 1981: 4)

Uma vez fornecidas as bases histórico-jurídico-religiosas do contexto em que se foram elaboradas as lâminas de justiça e suas implicações no âmbito da hibridização cultural ocorrida entre bretões e romanos (Caps. I e II), passaremos à análise de conteúdo das lâminas propriamente ditas, com base na metodologia de Laurence Bardin de análise de conteúdo, ou seja, examinaremos os casos concretos trazidos à baila à luz das teorias já traçadas anteriormente a partir dos elementos essenciais contidos na escrita das lâminas. As lâminas de justiça, bem como os demais tipos de imprecação eram elaborados através de um ritual mágico-religioso. A historiadora Elizabeth Meyer esclarece que os padrões de comportamento, as fórmulas e as repetições fazem parte intrínseca e extrínseca dos rituais e cerimônias, tanto jurídicos, quanto mágico-religiosos (MEYER, 2004: 9).

O estudo das lâminas de justiça não estaria completo sem uma sucinta investigação da mentalidade dos romano-bretões. Analisando a permanência e a “evolução” das religiões nas sociedades, após as sucessivas descobertas científicas que vão de encontro a dogmas e doutrinas religiosas, crenças, lendas e mitologias que tentam explicar o sobrenatural, o biólogo e antropólogo Jared Diamond, após apresentar uma série de funções das religiões (coesão e identidade social, por exemplo), conclui que a religião permaneceu viva nos meios sociais, simplesmente porque nos emociona²⁰. Para Henk Versnel, a prece nasce da necessidade, por ser ela uma constante na História Mundial (VERSNEL, 1981: 2). Para esse autor, quase não existe prece que não contenha um pedido ou um desejo, com exceção de alguns hinos (VERSNEL, 1981: 4). Versnel propõe a seguinte questão: o que os seres humanos da Antiguidade pediam em suas preces? Sua resposta a essa pergunta: absolutamente tudo (VERSNEL, 1981: 8). Especificamente nos casos de furto, esse autor acredita que não haveria outro recurso ao ofendido, quando o aparelhamento do Estado se mostra faltoso ou insuficiente para assegurar o cumprimento das leis, senão o de suplicar a uma divindade que sua ira divina faça recair toda espécie de horrores sobre o ofensor

²⁰<https://www.youtube.com/watch?v=GWXr7pXoCTs>

(VERSNEL, 1981: 21). Nesse contexto, merece destacar que na maioria das lâminas encontradas na *Britannia*, havia um pedido de justiça e a justificativa para o pleito (desde que ela tenha chegado até nós) é normalmente ter sido o suplicante vítima de furto de algum bem. Dois terços das mais de duas centenas de *tabulae* encontradas na *Britannia* concernem questões de furto e pedidos de justiça a divindades diversas, que foram produzidas na *Britannia* durante o período de ocupação romana, mas com ápice entre os séculos I e III EC (BRADLEY, 2013: 6 e VERSNEL, 2005: 15). Das vinte e sete lâminas da *Britannia*²¹ encontradas no sítio do Centro de Estudos de Documentos Antigos, dezesseis se referem a furto²². As demais estão fragmentadas a ponto de desconhecermos vários de seus aspectos e elementos. Em relação às lâminas ora analisadas, todas as que estão integralmente legíveis e mais ou menos completas, concernem a um caso de furto, com exceção das lâminas no. **43** e no. **76** que dizem respeito a um mal sofrido não esclarecido e à maledicência respectivamente. Elas foram encontradas depositadas no Templo de Mercúrio (ou o que restou dele) em Uley, West Hill, juntamente com broches de galos (animal relacionado a Mercúrio) e ossadas de animais, principalmente de galeto, como forma de oferenda.

Na *Britannia*, a divindade mais representada iconograficamente, de acordo com os achados arqueológicos, era Mercúrio, divindade ligada ao comércio e ao encaminhamento dos mortos ao submundo, sendo uma das mais recentes encontrada em Uley, Gloucestershire (CRUMMY, 2007: 225). Neste local, foram encontradas centenas de lâminas invocando o deus Mercúrio e um santuário de pedra do século II EC, havendo evidências da existência de atividades religiosas neste local desde a pré-história até o século VI EC (GREEN, 2003: 33-35cf. WOODWARD *et al*, 1993: 3-4). Em virtude de fragmentação, das quatorze lâminas aqui analisadas, com exceção das de números **5**, **33**, **49**, **50** (esta está ininteligível) e **86** (esta só contém um nome de origem romana: *Petronius*), todas elas eram endereçadas ao deus Mercúrio. No entanto, mesmo com relação às incompletas, pode-se afirmar com alguma segurança que todas provavelmente estavam destinadas a essa divindade, já que depositadas em seu templo encontrado em Uley (WOODWARD *et al*, 1993: 68-70). Atente-se, contudo, que não se pode ter absoluta certeza, pois não havia impedimento para que o demandante endereçasse sua queixa a uma divindade no templo pertencente à outra, como na lâmina encontrada em Bath dirigida a Mercúrio (*Tab. Sulis* no. 53; ANKARLOO *et al*, 1999: 45). As

²¹Das 130 lâminas de Bath analisadas por Tomlin, somente uma não concerne pedido de restituição de bens furtados e até 1999, existiam apenas 120 lâminas de justiça fora da *Britannia* que se referiam a furto (ANKARLOO, 1999: 38)

²²<http://www.csad.ox.ac.uk/>

lâminas de justiça eram endereçadas menos a divindades ctônicas, do que a divindades celestiais (como Mercúrio) e divindades locais ou interpretadas, o que reforça a ideia acima apontada, já que havia, como dito, um templo de Mercúrio na modesta região de Uley (ANKARLOO, *et al*, 1999: 44). Entre as funções de Mercúrio, estava o acompanhamento dos mortos ao submundo, o que pode levar a crer que seus devotos acreditavam no seu poder de comunicação com os mortos e outras divindades do submundo, normalmente as escolhidas para as típicas lâminas de maldição (CRUMMY, 2007: 225).

De acordo com o levantamento arqueológico feito em Uley e arredores, segundo Ann Woodward e Peter Leach:

Objetos de culto e inscrições recuperados durante as escavações deixaram claro que o deus adorado em Uley era Mercúrio. Esta conclusão é ricamente confirmada pelas próprias lâminas, pelo menos, 18 das quais são dirigidas a Mercúrio, geralmente *deo* Mercúrio, mas ocasionalmente *deo sancto* Mercúrio ou *divo* Mercúrio (o título é aplicado a Sulis em Bath e em Lydney, Nodens é endereçado como *devo*, RIB 306). É sabido, porém, que o deus romano Mercúrio foi a identificação usual de um deus principal celta (c/César, Sino Gall vi 17). As Lâminas de Uley vêm lançar alguma luz sobre esta identificação em âmbito local. Lâmina no. 2 (abaixo) foi originalmente para o deus Marte mas *deo* Silvano foi inserido mais tarde no mesmo texto. Duas outras lâminas são dirigidas à Marte, *deo Marti* (lâmina 84) e *divo Marti* (lâmina 24). Isto sugere que o deus de Uley tinha atributos que tornavam possível identificá-lo como Marte ou Silvanus, assim como ambas as identificações foram feitas do deus celta *Cocidius* no noroeste da Inglaterra. Mais interessante do que isso, no entanto, é um título que é aplicado a Marte em ambas as lâminas, e Mercúrio em outras quatro lâminas (28, 40, 62 e 78). (WOODWARD *et al*, 1993: 115)

Vejamos caso a caso:

Lâmina 1

“*Cenacus* reclama com o deus Mercúrio sobre *Vitalinus* e de *Natalinus* seu filho (...)”.

Lâmina 2

“Um memorando para o deus Mercúrio.. (escrito em cima de Marte *Silvanus*) (...)”

Lâmina 3

“Para o deus Marte/Mercúrio”

Lâmina 4

“*Biccus dá a Mercúrio (...)*”.

Lâmina 5

“*Para o deus Mercúrio (...)*”.

Lâmina 55

“*Mintla Rufus ao deus Mercúrio(...)*”

Lâmina 72

“*De Honorato para o santo deus Mercúrio (...)*”

Lâmina 76

“*Para o sagrado deus Mercúrio*”

Lâmina 80

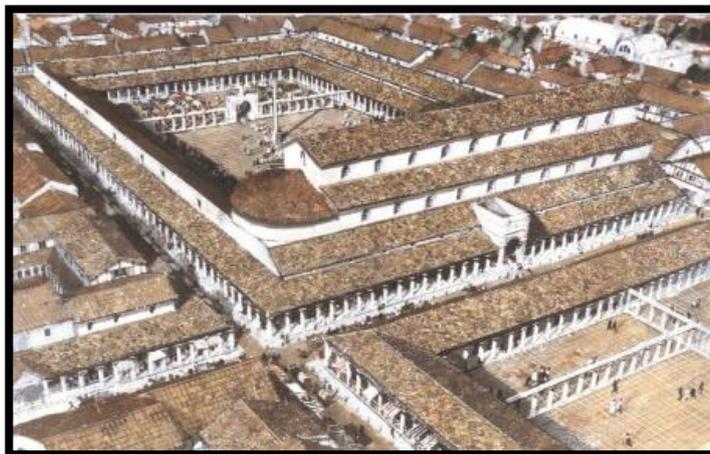
“*A folha (de chumbo), que é dada a Mercúrio*”

Como dito anteriormente, todas as lâminas aqui estudadas foram encontradas no Templo de Mercúrio ou locais adjacentes, já que várias demolições e perturbações geológicas, em razão de agricultura, desfiguraram o contexto de muitos objetos votivos depositados no local. O Templo de Mercúrio em Uley era um templo situado em área rural e não em um centro urbano, como Bath. O maior e mais próximo centro urbano romano de Uley era *Corinium Dobunorum* onde se sabe que havia um fórum com uma basílica²³ (atual Cirencester, maior centro do condado de Cotswold). *Corinium Dobunorum*, a Cirencester romana foi a segunda maior cidade da Britânia romana. Suas muralhas circundavam noventa e seis hectares. A cidade era a capital e centro administrativo tribal ou *civitas* para a tribo *Dobunni*, a tribo local pré-romana. Estima-se que tenha tido uma população de entre dez e vinte mil habitantes. A população atual da cidade é de dezoito mil habitantes. No centro da cidade, na fronteira com Ermin Street, estavam os principais edifícios públicos, a basílica e fórum. No centro da cidade, no cruzamento da Fosse Way e Rua Ermin, estava o fórum e a basílica. Assim, não é difícil concluir que os habitantes de Uley e adjacências poderiam

²³<http://coriniummuseum.org/collections/the-roman-town-of-corinium/>

recorrer ao sistema judiciário romano-bretão no centro urbano de *Corinium Dobunnorum*, cidade que estava estruturada com tribunais e magistrados encarregados da administração da justiça, já que está claro que possuía uma basílica.

Figura 2 - Fórum de *Corinium*²⁴



Em Uley, verifica-se uma escrita diferente da encontrada nas lâminas de justiça de Bath, mas mesmo assim, denota-se uma sofisticada alfabetização, o que caracteriza uma comunidade modestamente próspera (WOODWARD *et al*, 1993 :116). Por essa razão, as lâminas de Uley se diferem daquelas produzidas em um contexto urbano, a começar pelo latim (WOODWARD *et al*, 1993 :114). Segundo esses autores:

Os textos de Uley contêm muitas palavras e frases usadas repetidamente nas lâminas de Bath, que podem assim ser consideradas como fórmulas. A maioria delas são encontradas em outras lâminas de maldição pela *Britannia*, mas apenas ocasionalmente em textos de outras províncias; às vezes paralelos podem ser encontrados na literatura latina ou textos legais. (WOODWARD *et al*, 1993: 115)

²⁴<http://coriniummuseum.org/collections/the-roman-town-of-corinium/>

Figura 3 - O complexo de Uley como poderia ter sido no segundo e terceiro séculos EC²⁵.

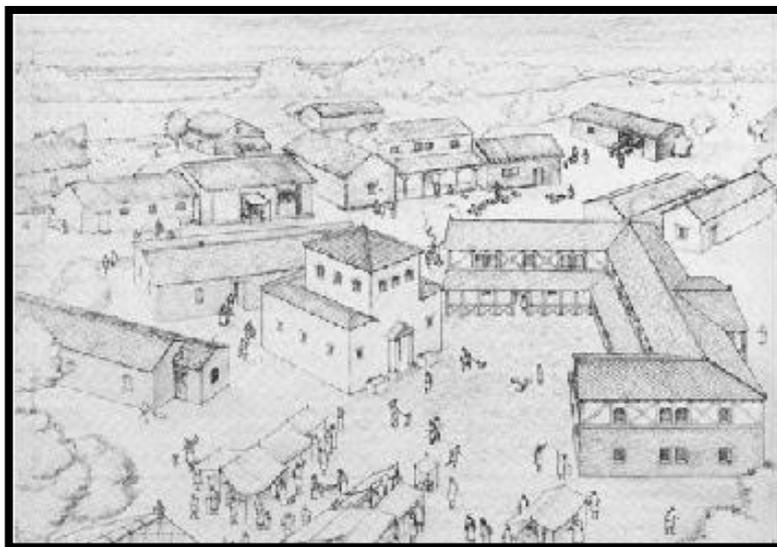


Figura 4 - Uley hoje²⁶



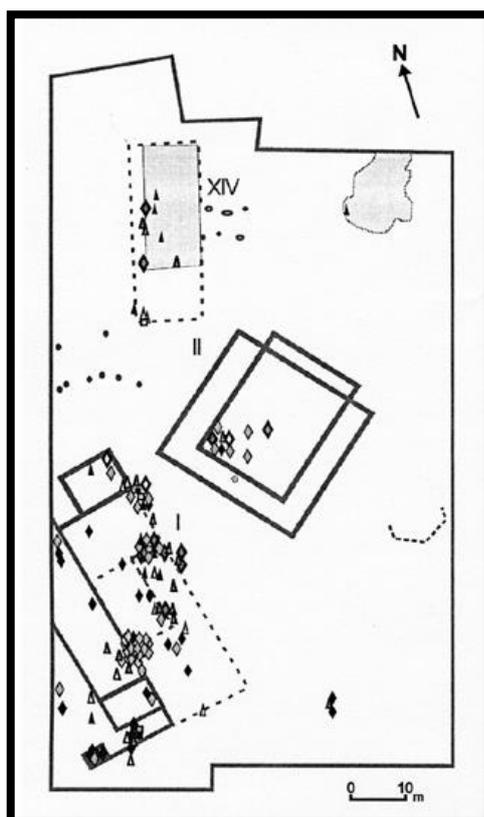
²⁵A imagem incluía reconstrução do templo, outros edifícios e escavados e possíveis outros edifícios na orlado assentamento. (Woodward e Leach 1993. Ilustração por Joanna Richards. Direitos de Autor JFR 1993)

²⁶West Hilleshampton Uley vista a partir do sudeste. O templo ficava logo à direita do esporão. Abaixo da colina está a vila moderna. (Foto: John Pearce) <http://curses.csad.ox.ac.uk/sites/uley-location.shtml>

Figura 5- Reconstrução do interior do templo, no segundo e terceiro séculos EC, visto a partir da entrada.²⁷



Figura 6 - A distribuição das lâminas de impreciação e outros objetos votivos encontrados em depósitos de meados para o final do século IV EC, Uley.²⁸



²⁷No centro da *cella* há uma piscina, além da estátua de culto. (Woodward e Leach, 1993. Ilustração por Joanna Richards. Direitos de Autor JFR 1993) <http://curses.csad.ox.ac.uk/sites/uley-temple.shtml>

²⁸Traçado por Alex Smith. Os aglomerados de lâminas de impreciação são indicados por losangos com fronteiras claras. <http://curses.csad.ox.ac.uk/sites/uley-cult.shtml>

A quantidade de lâminas de justiça com linguagem formular por toda a *Britannia* demonstra, claramente, que havia fórmulas prontas pré-existentes que eram pronunciadas durante o ritual: a súplica (*rogat, queritur*); o nome do suplicante (v. lâminas **1, 4, 33, 49, 55, 72, 80** e **86**), que provavelmente deveria ser opcional, pois muitas lâminas, mas não todas, eram apócrifas e em algumas o demandante dá a entender que desconhece o autor da ofensa; o nome da divindade a que se dirigia a súplica; a justificativa para o pleito (geralmente uma injustiça sofrida, *in casus*, o furto de um bem, às vezes descrito²⁹, ou uma ofensa moral) e a punição pelo ilícito, normalmente atrelado ao corpo da vítima: ***que pague com seu sangue, que não tenha saúde, que não durma, não coma, não beba, que não pense, que não deite ou sente*** (v. lâminas **1, 2, 4, 5, 43, 72, 76** e **80**). As palavras acima em destaque não são apenas os únicos elementos das fórmulas repetidas nas lâminas de impreciação, assim como as lâminas de justiça. É muito comum encontrar em várias lâminas do gênero, tanto na *Britannia* quanto pelas regiões que circundam o Mediterrâneo a seguinte fórmula: **se homem, se mulher, se livre ou escravo**³⁰ (v. lâminas **2, 4, 5, 55, 72** e **76**) ou ainda **se menino ou menina**³¹ (lâmina **72**). Tais fórmulas provavelmente se adaptavam bem às hipóteses em que a vítima do furto não soubesse quem havia furtado seu bem, o que deveria ter ocorrido amiúde. Se pensarmos como era a realidade na Antiguidade, sem as investigações e vigilância, com câmeras por toda a parte, como existe hoje em dia, não é difícil imaginar quão fácil seria furtar um casaco numa terma ou uma vaca no pasto naqueles dias, sem ser notado, o que também impossibilitaria de qualquer modo, o acesso à justiça institucional por ignorância da autoria. Dessa forma, nos parece que o apelo à divindade seria, de fato, o último recurso. De toda a sorte, os objetos reclamados eram de natureza simples: moedas, casacos, mantos, toalhas, sandálias, animais de tração, anéis. Babington até considera que tais objetos poderiam muito bem ter sido efetivamente perdidos nas termas, já que foram achados centenas de objetos pessoais, como joias, nas termas de Bath, por exemplo, e muitas vezes o demandante parece desconhecer seu ofensor (BABINGTON, 1995: 42).

Outra característica importante a ser analisada é a autoria da demanda, já que através dos nomes, podemos verificar a hibridização das práticas rituais entre romanos e bretões através da seguinte indagação: somente os romanos vivendo na *Britannia* se utilizavam dessa prática ou os bretões também passaram a adotá-la durante os quatro séculos de convívio intenso? As evidências arqueológicas sugerem que tanto romanos quanto bretões

²⁹Em uma ação de furto, o objeto roubado deveria ser identificado (Dig.4072,19).

³⁰V. lâminas em outras cidades romano-bretãs com essa fórmula em OGDEN, 2009: 219-220.

³¹V. ANKERLOO *et al*, 1999.

apreciavam o uso das lâminas de justiça para pleitear a providência divina, já que há várias lâminas contendo não só divindades locais (bretãs) e nomes de demandantes também de natureza celta. Há inclusive, duas lâminas escritas em idioma que foi reconhecido como sendo celta.³² Dentre elas, as lâminas de nos. 1: *Cenacus*³³, *keno*; *-a:ko-*³⁴; lâmina no. 4: *Biccus*³⁵ (m. *bikko*, significa pequeno) lâmina no. 33: Lucília (filha) de *Mellossus*.. *Minu(v)assus* (filho) de *Senebellena*, (m. *mi:no-*³⁶ significa macio, suave e *uassu*³⁷ -, servo, rapaz³⁸; f. *seno-* significa velho e *bel(l)*-significa forte, poderosa³⁹), lâmina no. 43: *Docilinus*, (m. *dok(k)-*)⁴⁰; lâmina no. 43: *Docilinus* (m. *dok(k)-*)⁴¹ e por fim, lâmina no. 49: *Aunillus*, *Vicariana*, *Covitius* (filho de) *Minius* (*-illo-*, pode ser um sufixo latino ou celta⁴²; m. *mi:no-*⁴³ significa macio, suave). Todos esses nomes têm origem bretã. A origem do nome possui grande relevância porque pode demonstrar que não somente os romanos que colonizaram a ilha se utilizavam deste ritual, mas também os povos nativos da *Britannia*, numa clara evidência de que elementos mágico-religiosos do *Imperium Romanum* se infiltraram na cultura bretã. Tais elementos, por estarem ligados a crenças e à religiosidade, estão arraigados no imaginário de um povo através das tradições, rituais ancestrais e ideologias que se formaram culturalmente ao longo do tempo. Por essa razão, se torna tão surpreendente essa evidência de hibridização entre as duas culturas. São encontrados também nomes romanos nas lâminas nos. 2 (*Saturnina*), 33 (*Lucília* (filha) de *Mellossus*), 49 (*Vicariana*, *Covitius*, *Minura*), 55 (*Mintla*⁴⁴ *Rufus*); 80 (*Petronius*). Tais evidências não descartam a elaboração dessas lâminas

³²V. Tab. Sulis 14 e 18. MULLEN, A. Evidence for Written Celtic from Roman Britain: A Linguistic Analysis of *Tabellae Sulis* 14 and 18. *STUDIA CELTICA*, XLI, 31–45, 2007.

³³De acordo com o Celtic Personal Names of Roman Britain (CPNRB): <http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=167>. Também encontrado em Leicester: *Cennosus* (150 a 250 EC).

³⁴ Para os demais nomes encontrados em lâminas deste período na *Britannia* com esse sufixo, vide: http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/search.php?s_element=+-a%3Ako-

³⁵<http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=102>. Encontrada sua variação em York: <http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=103>

³⁶ Para outras variantes do prefixo na *Britannia*: http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/search.php?s_element=mi%3Ano-

³⁷ Para outras variantes do sufixo na *Britannia*: http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/search.php?s_element=uasso-

³⁸<http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=341>

³⁹<http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=389>. Para variações do prefixo na *Britannia*: http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/search.php?s_element=seno-

⁴⁰<http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=225>. Para outras variantes do prefixo na *Britannia*:

http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/search.php?s_element=dok%28k%29-

⁴¹<http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=225>

⁴²<http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=73>

⁴³ Para outras variantes do prefixo na *Britannia*:

http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/search.php?s_element=mi%3Ano-

⁴⁴Origem não especificada.

por bretões, haja vista que muitos latinizaram seus nomes ou adotaram nomes romanos como símbolo de *status*, principalmente as elites. Ressalte-se que as lâminas de maldição típicas não continham o nome do suplicante, já que sem um justo motivo para o pleito, tal prática não era bem vista, devendo permanecer, portanto, anônima (ANKARLOO *et al*, 1999: 39).

Outro aspecto relevante é a existência ou não do nome do suposto ofensor. Há lâminas de justiça que apresentam o nome do suposto criminoso ou ofensor (v. lâmina **43e 49**). O nome do ofensor quando sabido, poderia ser colocado nessas lâminas, até como meio de coerção para a devolução do bem ou para lhe trazer vergonha pública, pois, às vezes, ficavam pregadas nas paredes dos templo e visíveis a todos⁴⁵, ao contrário das lâminas de maldição típicas que contêm sempre o nome do receptor da maldição e às vezes uma lista de nomes (ANKARLOO *et al*, 1999: 39). As lâminas contendo os nomes dos ofensores são: **1** (*Vitalinus e Natalinus*), **43** (*Varianus, Peregrina e Sabinianus*), **49** (*Atavacus e Varicillus*). A maioria, contudo, demonstra que o demandado desconhecia o seu ofensor ou preferiu omitir seu nome, razão pela qual o uso de fórmulas genéricas faz todo sentido.

As lâminas **2, 4, 5, 55,72 e 76** conforme descrito acima, possuem fórmulas genéricas, enquanto que outras deixam a cargo da divindade descobrir a identidade do ofensor e puni-lo: **2** (**aquele que a roubou ...**), **3** (**quem tenha agido mal...**), **4** (**que o ladrão, seja homem, seja mulher ...**), **5** (**o nome do ladrão que roubou...se livre ou escravo, se homem ou mulher**) **55** (**se mulher ou homem**), **72** (**seja homem ou mulher, menino ou menina, seja escravo ou livre**), **76** (**seja escravo ou livre, seja homem ou mulher**). Lembrando que das quatorze lâminas analisadas, o conteúdo de algumas nos chegou apenas em pequenos fragmentos, o que pode ter provocado a omissão do nome do ofensor (lâminas nos. **3, 33, 50 e 86**). As lâminas também poderiam conter o nome tanto do ofendido quanto do ofensor (v. lâmina no. **49**)

Do ponto de vista da motivação, como dito no capítulo anterior, Versnel aponta que as lâminas de justiça, como as ora examinadas, se diferem das demais em razão da existência de uma justificativa para o pleito dada pelo autor da lâmina à divindade, vale dizer, por ser o suplicante vítima de um furto ou de um mal causado por ato de outrem, e pensar ser merecedor da justiça divina:

Lâmina 1

“(...) **a respeito do animal de carga que foi roubado dele (...)**”.

⁴⁵V. Tb *Tab. Sulis* no. 15; *Tab. Sulis*no. 90.

Lâmina 2

“(...) sobre a capa de linho que ela perdeu⁴⁶(...)”

Lâmina 3

“(...)anel de ouro da [casa] e grillão de ferro”

Lâmina 4

“(...) oque quer que ele tenha perdido (que o ladrão) (...)”.

Lâmina 5

“(...) O nome do ladrão que roubou (meu) freio (...)”.

Lâmina 33

“(...) que trouxeram o mal à minha besta e INT.RR[.]”

Lâmina 49

“(...) eu perdi duas rodas e quatro vacas e muitos pertences pequenos de minha casa (...) que a pessoa que me fez mal (...)”.

Lâmina 55

“(...) o tecido de uma capa (...)”

Lâmina 72

“(...) eu perdi duas rodas e quatro vacas e muitos pertences pequenos de minha casa (...)”

Lâmina 76

“(...) sobre aqueles que estão mal dispostos contra mim (e) que estão agindo mal sobre (?)”

Lâmina 80

⁴⁶O verbo “perder” encontrado em várias lâminas significa *in casus* ser “despojado de seu bem” e não no sentido moderno decorrente de negligência do proprietário do bem ou de caso fortuito.

“(...) que ele cobre/vingue as luvas que foram perdidas (...) pessoa que as roubou (...); a pessoa que levou estas luvas

Essa justificativa se mostra relevante na medida em que nos permite questionar o que era considerado e pensado ser correto, moral e ético em um pleito às divindades. Uma resposta para essa indagação encontramos nas palavras de Epicuro: “se Deus fosse conceder todos os desejos e preces, a Humanidade logo desapareceria da face da Terra, tanto o mal que os homens sempre desejam uns aos outros” (*apud* VERSNEL, 1981: 25). E porque nem tudo se podia pleitear aos deuses e porque os suplicantes nunca estavam realmente seguros de que seus pleitos eram legítimos e dignos, várias lâminas continham fórmulas nas quais deixavam a cargo da divindade descobrir o (a) autor(a) da ofensa e puni-lo (a) como lhe aprouvesse (lâminas **3, 5, 72, 76, 80**) (VERSNEL, 1981: 23).

Segue-se nesse momento então, apresentando em destaque outro importante aspecto das lâminas analisadas nessa pesquisa: o pleito feito pelos suplicantes à divindade de efeito nefasto à saúde do suposto mal feitor, vale dizer, a punição esperada. A fórmula de punição corporal é comum à maioria das lâminas encontradas na *Britannia*⁴⁷ e em algumas cidades do Mediterrâneo, como também a algumas que são objeto desta pesquisa. Vale ressaltar que das catorze lâminas ora analisadas, oito contêm a fórmula que expressa o desejo do suplicante de que algum infortúnio recaia sobre a saúde daquele que perpetrou o furto, seja ele conhecido, desconhecido ou não mencionado ou ainda, perdido para nós por fragmentação. As demais lâminas estão demasiado fragmentadas, o que não significa que não a contivessem (provavelmente teriam essa fórmula), mas foram incluídas no elenco em razão de outros aspectos de interesse para a pesquisa, conforma se viu acima. Tome-se como exemplo nas lâminas a seguir, a referida fórmula em negrito:

Lâmina 1

“(...) que eles não possam ter nem saúde (...)”

Lâmina 2

“(...) aquele que a roubou não deve ter descanso antes (...)”

Lâmina 4

⁴⁷Vide www.curses.csad.ox.ac.uk

“não possa urinar nem defecar, nem falar, nem dormir, nem ficar acordado, nem [ter] bem-estar ou saúde (...)”

Lâmina 5

“ (...) é dado ao deus (...) um terço a (sua) saúde”

Lâmina 43

“(...) Peço-lhe que vós os leveis para a morte mais espetacular, e não permita que eles tenham saúde ou sono (...)”

Lâmina 49

“ (...) não permitais que a pessoa que me fez mal tenha saúde, nem permitais que ela se deite ou sente, beba ou coma (...).”

Lâmina 55

“(...)Eu os dei⁴⁸, se mulher ou [o homem]”

Lâmina 72

“(...) que não permitais que a pessoa que me fez mal tenha saúde, nem permitais que ele se deite ou sente, beba ou coma (...)

Lâmina 76

“(...)Não permitais que eles fiquem de pé ou sentados, bebam ou comam, ou subornem com essas provocações (?),a menos que com o seu próprio sangue ...”

Lâmina 80

“(...) que ele tome o sangue e a saúde da pessoa que as roubou (...); a pessoa que levou estas luvas”.

Contudo, Bell, citando Douglas e, acreditando que o ritual decodifica, regula e promove as relações sociais, nos chama a atenção para o fato de que

Atitudes dirigidas ao corpo são uma chave para o sistema de ordenação que permeia todos os aspectos de uma sociedade, argumenta, e são

⁴⁸N.A. No sentido de dar o corpo do mal feitor à divindade.

imediatamente refletidas nos estilos de ritual e formulações cosmológicas. Por um lado, ‘o corpo social restringe a forma como o corpo físico é percebido’. Por outro lado, ‘a experiência física do corpo, sempre modificada pelas categorias sociais através das quais ele é conhecido, sustenta um olhar especial da sociedade’. Por isso, ‘há uma troca contínua de significados entre estes dois organismos, de modo que cada um reforce as categorias do outro’ (BELL, 2009: 179)

Outro aspecto relevante a ser comentado sobre as lâminas de justiça é a menção expressa de pedido de vingança como sendo um direito oriundo da justiça divina em algumas lâminas e tantas outras em províncias romanas que não a *Britannia*⁴⁹ (lâminas no. 72 e no. 80). Não esqueçamos a classificação feita pela ciência jurídica que engloba a justiça retributiva como um tipo de justiça, que é aquela que retribui um mal com outro equivalente. Assim, não é de admirar que os conceitos de ambas tenham variado também no tempo e no espaço, sendo a vingança ora considerada uma expressão da justa recompensa pelo mal sofrido, ora encarada como uma medida bárbara e pérfida. Ao que tudo indica, a ideia de justiça e vingança estavam entrelaçadas para alguns romano-bretões, porque em diversas lâminas há menção de vingança atrelada aos pedidos de justiça. Geralmente, não há pleito para a recuperação do bem perdido ou para uma reparação pecuniária, como seria de se pensar num pleito feito perante uma justiça institucionalizada, como a já bem estabelecida em Roma e cujos princípios, em sua maioria, foram transmitidos às suas províncias. Assim, em uma análise superficial, os pedidos remetem muito mais a uma situação de vingança privada do que aquela cuja intenção seria a de ver reparado o dano sofrido. Não se pode olvidar o comentário de Plínio, o Velho, no que diz respeito à eficiência da providência divina:

(...) Todavia, a crença de que nestas matérias os deuses têm o cuidado dos bens dos homens, é bom, conveniente e rentável ao longo desta vida: como também que a vingança e punição dos malfeitores podem muito bem vir tarde (enquanto Deus é extremamente ocupado com outra coisa na moldura tão grande do mundo), mas nunca deixa de aplicá-las ao final. (Plin., *Naturalis Historia*, 2.7)

À primeira vista, pode-se pensar que uma pessoa que foi privada de sua propriedade por outrem, sem ao menos ter sofrido o devido processo legal, sofreu esbulho e uma injustiça, como ocorre em dez, do total de quatorze lâminas ora analisadas, e também em centenas de outras. Mas há que se ter em mente que a complexidade do ideal de justiça inclui as hoje chamadas “dirimentes putativas”. Trata-se de um remédio jurídico para impedir a

⁴⁹Para outra lamina de impreciação com expesso pleito de vingança fora da *Britannia*, v. ANKARLOO *et al*, 1999: 41.

incidência de culpa ao acusado de um crime em determinadas circunstâncias devidamente especificadas na própria lei. Assim, a justiça parece ter muitas faces, de acordo com o ângulo de quem a vê. Tomemos como exemplo um dos bens furtados mencionados nas lâminas acima, uma capa (lâmina no. 55). Imagine que se tenha provado que o autor do furto era uma pessoa miserável que tenha furtado a capa em uma situação emergencial para salvar a vida de uma criança abandonada nas ruas num inverno penoso? Ou houvesse pegado por engano sem saber a quem devolver? Nesses casos, a análise das circunstâncias do caso concreto poderia fazer com que a ideia de justiça do espectador (e por que não da divindade ou magistrado?) pudesse mudar, assim como a da vítima. No entanto, provavelmente as circunstâncias dos casos não chegaram aos peticionantes e seria natural se esperar que a maldição rogada a seu ofensor fosse justa. Muito ainda se poderia discutir sobre o ideal de justiça em sentido amplo ou em tese, mas é no caso concreto, a partir da subjetividade contida em um universo de pleitos de justiça (ainda que em proporções pequenas), que nos propomos a entender melhor o que era compreendido como justo ou injusto em uma sociedade cuja administração da justiça era intensamente regulada e formava um dos pilares de sustentação do poder dos romanos e seu império, alicerce ancestral do ordenamento jurídico de diversos países hoje.

No período imperial romano ainda era comum haver penas de privação da condição de home livre como para homicídio e roubo, como a Lei das XII Tábuas (Plin., *H.N.*, 18.3), como, por exemplo em caso de dívidas inadimplidas – Lei Cornélia) penas capitais em caso de crimes graves, como a violação de tumba. A *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, é outro exemplo. A lei continha disposições acerca do crime de homicídio ou incêndio causado por *dolus malus*, e contra as pessoas andando armadas com a intenção de matar ou roubar. A lei também previa punições para os casos de envenenamento, mas continha disposições contra aqueles que faziam, vendiam, compravam, possuíam, ou davam veneno para efeitos de intoxicação; também contra um magistrados ou senadores que conspiravam para que uma pessoa pudesse ser condenada em um *publicum iudicium* (Compare Cic. *Pro Cluent.*, C 54 com Dig. 49,8). Marciano (Dig. 49 tit. 8 S8) diz que a punição foi *deportatio em insulam et bonorum ademptio*. A *deportatio*, sob os imperadores, tomou o lugar da *interdictio*. Além disso, parece que a *lex* foi modificada por vários rescritos *senatus consulta* e imperiais.⁵⁰ Assim, a “prestação de contas” à sociedade podia ser feita e legitimamente o era, muitas vezes através do corpo do réu ou de sua família, cujas penas poderiam e deveriam levar a lesões à sua saúde e até o seu perecimento. Para o mundo

⁵⁰http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA*/Leges_Corneliae.html

ocidental contemporâneo, pelo menos naquelas nações cujas sociedades vivem num Estado de democrático de Direito (à exceção dos Estados Unidos da América que permite a pena capital em alguns Estados), tal tipo de pena seria inconcebível e desproporcional em um ordenamento jurídico justo.

Por isso, a leitura desses trechos das fórmulas em comento também nos remete ao conceito de vingança, que assim como o conceito de justiça, sujeito aos caprichos do tempo e do espaço em que uma sociedade está inserida, se modifica ao sabor de cada novo pacto social travado e, portanto, “justiça” e “vingança” desfrutam ambas de uma linha tênue que as separa e as confunde ou as torna equivalentes em certos momentos históricos. Diante da retro mencionada legislação vigente no período, e da assunção de que nem tudo era conveniente pedir aos deuses, poderíamos concluir que para os romanos (não com tanta certeza, para os bretões nas primeiras décadas de invasão, pelo menos) a lei romana era a lei justa e a pena corporal, portanto, estaria incluída nessa categoria dependendo do ilícito.

Esse modelo ou fórmula direcionada ao corpo do demandado ou suposto mal feitor traz às sensibilidades modernas espanto e incompreensão quanto à justeza do pleito no que concerne à proporcionalidade da pena em relação ao ato ilícito, mas também traz questionamentos e respostas quanto à mentalidade das pessoas envolvidas à época dentro de seu contexto sociocultural e realidade enfrentada dentro de uma sistemática jurídico-social, relativizando nossas concepções monolíticas e estáticas de pensar. Assim, poderíamos considerar que os pleitos de dano à saúde ou à vida do suposto ofensor nada mais seriam do que “justos” para os suplicantes, à luz da lei humana, mormente da divina. Se o magistrado tinha competência⁵¹ para sentenciar tais punições corporais, quanto mais os deuses que lhes haviam delegado tais atribuições, para começar. As súplicas nesse sentido, não seriam vistas como meros atos vingativos e sim como a justa retribuição pelo mal sofrido nos termos da lei humana e da lei divina. No entanto, algumas lâminas mencionam especificamente a palavra **vingança** ou **vingar** (lâminas no. **72** e no. **80**) e algumas lâminas não pleiteiam a devolução do item furtado, nem algum tipo de compensação pela ofensa, somente a punição ao ofensor (lâminas **5, 43, 55, 76, 80**). Há lâminas em que o suplicante doa uma parte ou todo o objeto furtado à divindade, o que também poderia parecer um mero ato vingativo. Este ritual de ofertar à divindade parte ou todo o bem perdido tem o significado de transferir a propriedade do bem a ela a fim de que o ofendido passe a ser a deusa ou deus a quem o suplicante se dirige (ANKARLOO *et al*, 1999: 41). Há que se ressaltar também que algumas lâminas

⁵¹Em sentido jurídico: poder atuar em um determinado processo.

pedem a devolução do bem furtado, inclusive, às vezes, ao templo no qual são depositadas (lâminas **1, 2, 4, 72,**). A vingança nesses casos deveria ser entendida como a justa retribuição do mal recebido e mesmo que não houvesse a devolução do bem, a punição no mínimo poderia surtir efeitos preventivos de novo ato ilícito por parte do ofensor, propiciando maior segurança social.

Feita essa análise de conteúdo, podemos enxergar evidências de que tanto bretões quanto romanos compartilhavam a prática ritual de imprecação e de elaboração de lâminas de justiça, seja porque tais pleitos não possuíam envergadura para as cortes judiciais, seja por causa da complexidade, do alto custo, da morosidade e da corrupção da justiça institucionalizada, ou ainda, porque os romanos-bretões faziam mais fé na providência divina do que na magistral. Além disso, compartilhavam também a fé e o sentimento de busca por justiça que acompanham o ser humano em sua natureza mais profunda, sejam quais forem a noção ou entendimento acerca da questão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos, quando afastado da lei e da justiça, pois a injustiça é mais perniciososa quando armada, e o homem nasce dotado de armas para serem usadas pela inteligência e pelo talento, mas pode sê-lo em sentido inteiramente oposto. Logo, quando destituído de qualidades morais, o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais e o pior em relação ao sexo e a gula. (Arist., *Pol.* 1252 b)

A *prudens* ciceroniana apresentada “como a arte que deve reger a condução da vida, provendo seu possuidor com o conhecimento do que é bom ou mau ou, em outras palavras, o conhecimento daquilo que deve ser buscado e daquilo que deve ser evitado” ou ainda, no sentido de previsão daquilo que acontecerá no futuro (*providere* e *providentia*) (BELTRÃO, 2014: 63) era vista como uma das características essenciais em um magistrado romano para o exercício da *jurisdictio*, de dizer o direito, o certo e o errado, o justo e o injusto. Não me parece que tal *prudens* deva ser esperada só dos magistrados, mas também das partes litigantes num processo. O que se verifica nos dias de hoje não é o bom uso da máquina do Poder Judiciário e sim como outrora ocorria em alguns casos, o abuso do processo por vingança, locupletamento indevido ou incapacidade de conciliar seus próprios interesses e divergências, recaindo sobre os ombros dos juízes a responsabilidade, cada vez maior de opinar sobre a vida privada alheia. Não importa quão moroso, complexo e às vezes corrompido esteja o sistema, a busca da justiça hoje é traduzida em pecúnia e abarrotam os tribunais de todo o país. Como bem disse Jean Jaques Rousseau: “uma vez que nenhum homem tem autoridade natural sobre os seus semelhantes, e uma vez que Poder não pode produzir nenhum direito, o único fundamento que resta para a autoridade legítima nas sociedades humanas é o acordo” (*apud* ARKE, 2010: 37). Da mesma forma que os romanos desconheciam a legitimidade de seus pleitos e deixavam a cargo das divindades a decisão, hoje os jurisdicionados deixam a cargo dos magistrados. Modificando a pergunta de Versnel: o que se pede perante o magistrado? Respondemos: Absolutamente tudo. Disso decorre um enfraquecimento do poder individual e social de negociar, conciliar, acordar e resolver seus conflitos de interesses por conta própria, redundando em maior ineficiência do Judiciário por falta de juízes e pessoal suficientes para tantas demandas. Vivemos, de fato, uma tragédia constitucional, pois todas as leis encabeçadas pela Lei Maior não parecem estar satisfazendo os anseios de justiça dos jurisdicionados, conforme constata Balkin:

Tragédia Constitucional é o que nos acontece, como uma nação, por causa da Constituição que criamos coletivamente para nós mesmos. Neste processo, os inocentes são punidos com os culpados, os pecados dos pais recaem sobre os filhos. E ainda assim, vamos adiante, ignorantes, plantando as sementes de tragédias posteriores. (BALKIN, 1993: 2)

Filosoficamente, poder-se-ia perguntar se existe mais de uma justiça. Há mais de uma justiça a ser aplicada ao caso concreto ou, em outras palavras, mais de uma conclusão possível para satisfazer integralmente esse conceito? O ideal de justiça engloba ao mesmo tempo razão e sentimento, despertados no ser humano diante de uma determinada situação concreta. Em uma análise estrita, a resposta seria negativa. A justiça, entendida como tal por determinada sociedade, só será de assim considerada se legitimada por aqueles para os quais se pretende seja distribuída, mas sempre de acordo com o contexto em que vivem e suas referências culturais. Não só isso, há de se cogitar ainda dos interesses privados e subjetivos daquele que está a considerar justa ou injusta a situação em que se envolveu, seja ela vítima ou algoz, autor ou réu, suplicante ou amaldiçoado, demandante ou demandado. No entanto, há princípios universais que inspiraram e inspiram a Humanidade a criar uma sociedade mais solidária e equânime. Assim, essa análise nos remete aos princípios do Direito Natural, ou seja, princípios que nortearam a elaboração das leis escritas, como diria Hadley Arke devemos retornar às raízes, “a esses primeiros princípios que ancoram nossos julgamentos. (...) Debaixo das camadas de lei, agora incorporadas ao costume, está uma estrutura de argumentação e entendimentos morais. Essas primeiros princípios ancorados, explicam, na raiz, as razões de nossos juízos sobre as coisas que são certas ou erradas, justas ou injustas” (ARKES, 2010: 262). Como bem acentua Sen:

É justo supor que os parisienses não teriam invadido a Bastilha, Gandhi não teria desafiado o império no qual o sol costumava não se por, Martin Luther King não teria lutado contra a supremacia branca na 'terra dos livres e no lar dos corajosos, sem o seu sentido de injustiças manifestas que podem ser superadas. Eles não estavam tentando alcançar um mundo perfeitamente justo (mesmo se não houvesse acordo sobre o que seria), mas queriam remover claras injustiças na medida em que pudessem (SEN, 2010: vii).

Então, afinal, o que seria a coisa certa a fazer para fazer justiça? Essa é uma pergunta feita pelo eminente professor de Harvard Michael Sandel no seu livro sobre justiça. Essa é uma pergunta, se pretendemos pensar em justiça, que devemos nos fazer diariamente, a vida inteira diante dos dilemas que as escolhas nos trazem, seja um magistrado, seja um jurisdicionado. Fazer a coisa certa, então, parece ser a chave do enigma da justiça, segundo

Michael Sandel (SANDEL, 2012). Contudo, esse autor nos mostra como é difícil e complicada a tarefa de responder a essa pergunta, já que interesses subjetivos próprios e alheios estão envolvidos nas contendas da vida e que nos forcem a decidir por um ou outro caminho nem sempre mais justo. Sandel nos diz que a justiça é invariavelmente crítica e que não importa o que estivermos discutindo ou debatendo como sendo o justo, ele não se subsume só na maneira certa de distribuir as coisas e sim também pela maneira como avaliamos as coisas. Para esse autor, o valor moral dos objetivos que perseguimos, o sentido e o significado da vida que levamos, a qualidade e o caráter da vida que compartilhamos não se situam fora do domínio da justiça e devem ser levados em consideração, embora existam direitos fundamentais universais (SANDEL, 2012: 322). Se ao menos nos dermos ao trabalho, como cidadãos, de nos fazer essa pergunta diante de uma decisão difícil que envolve não só a nossa vida, mas a vida alheia, talvez consigamos resolver nossos próprios problemas e desacordos sem a interveniência constante e permanente de terceiros, seja um magistrado, seja uma divindade. Dessa forma, estaremos, quiçá, no caminho certo para a concretização da justiça na prática a que todos aspiramos, já que no fundo, bem lá no fundo, sabemos qual a coisa certa a fazer, apenas a ignoramos de vez em quando, e quando nos é conveniente, procurando argumentos para chamar nossas ações de “justas” e por meio de “regras justas” positivadas no sistema legal construído dentro de uma sociedade.

Os romano-bretões clamavam por justiça divina através dessas lâminas contra ofensores do seu direito de propriedade ou de dignidade pessoal (os hoje chamados direitos da personalidade, tais como nome, reputação, imagem, etc.), assim como sempre ocorreu em todas as épocas e lugares, pois tais súplicas foram e continuam sendo feitas. Tantos pedidos só podem significar uma coisa: os seres humanos continuam a ignorar o senso de justiça de forma egoísta em benefício de interesses próprios e a luta social travada em nome desses interesses recai em um templo ou em um tribunal.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL COMPLEMENTAR

DIO C., *Hist.* Livro XL, 1. Disponível em:

<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/40*.html> Acesso em: 08 set. 2011.

DIODORO DA SICÍLIA. *Epitomae*. Disponível em:

<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/5B*.html> Acesso em: 28 set. 2011.

ESTRABÃO, *Geog.* Liv. IV, Cap. V Disponível em:

http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/4E*.html. Acesso em: 28 set. 2011.

HORÁCIO, *Ode* I-XI: *carpe diem*. Disponível em:

<<http://www.epicurus.net/en/carpediem.html>>. Acesso em: 15 nov. 2011.

JULIUS CAESAR, *Bell. Gall.* Lib. V. C. 14. Disponível em:

<<http://classics.mit.edu/Caesar/gallic.5.5.html>> Acesso em: 21 set. 2011.

PLÍNIO, O VELHO, *Naturalis historia*. Disponível em:

<<http://penelope.uchicago.edu/holland/pliny2.html#chap7>> Acesso em 19 Nov. 2011.

SENECA *De Providentia*. Disponível em: <http://en.wikisource.org/wiki/Of_Providence>. Acesso em 19 nov. 2011.

SUETÔNIO. *De Vita Caesarum*. Disponível em:

<<http://www.fordham.edu/halsall/ancient/suet-claudius-rolfe.asp>>. Acesso em: 20 set. 2011.

TÁCITO. *Agricola*. Livro XI. Disponível em:

<<http://www.fordham.edu/halsall/ancient/tacitus-agricola.asp>> Acesso em: 08 set. 2011.

_____. *Agricola*. Livro XII. Disponível em:

<<http://www.fordham.edu/halsall/ancient/tacitus-agricola.asp>> Acesso em: 08 set. 2011.

_____. *Annales*, II. 69.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBOT, J. **Alexander the Great**. New York: HARPER & BROTHERS PUBLISHES, 1902.
- ANDO, Clifford. Religion and the Roman Empire. In: **The Matters of the Gods**. Los Angeles: University of California Press, 2008.
- ANKARLOO, B. et al. **Witchcraft and Magic in Europe**. Londres: The Athlone Press, 1999.
- ARKES, H. **Constitutional Illusions and Anchoring Truths: The Touchstone of Natural Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BABINGTON, A. **The Rule of Law in Britain from the Roman Occupation to the Present Day**. 2ª ed. London: Barry Rose Law Publishers Ltd, 1995.
- BABLITZ, L. **Actors and Audience in Roman Court**, 1ª ed. New York: Routledge, 2007.
- BALKIN J.M. (Eds. ESKRIDGE W. e LEVINSON S.). **The Meaning of Constitutional Tragedy. Constitutional Stupidities/Constitutional Tragedies** 121-128. New York, NYU Press, 1998. Disponível em: <<http://www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/contrag1.htm>>. Acessado em 23 fev. 2015
- BARDIN, L.A **Análise do Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- BARTH, F. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 2000.
- BEARD, M.; NORTH J. & PRICE, S. **Religions of Rome: Volume II - A Sourcebook**. 7ªed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BELL, C. **Ritual Theory, Ritual Practice**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BELTRÃO, C. Interações religiosas no Mediterrâneo romano: práticas de *acclamatio* e de *interpretatio*. In: CANDIDO, M.R. (org.) **Memórias do Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010: 42-60.
- _____. *Prudentia e Prudens* em Cícero: Religião, Jurisprudência e os Poderes do Magistrado. **Revista da EMERJ**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 64, p. 49 - 66, jan. - abr. 2014.
- BERMÚDEZ, M. **Pasados bárbaros, presentes Romanos. Sincretismo e identidad religiosa** - UNED. Espacio, Tiempo y Forma - Serie II, Historia Antigua, t. 22, 2009.
- BHABHA, H. **O Local da Cultura**. (Trad. Ávila, M. et al). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOWMAN, A. K. **Life and Letters on the Roman Frontier: Vindolanda and its people**. 3ª ed. Dubai: Oriental Press, 2002.
- _____. **The Roman Writing Tablets from Vindolanda**. 1ª ed. London: British Museum Press, 1983.

BOWMAN, A. K. et al. **The Vindolanda Writing Tablets**. Newcastle: Howe Brothers, 1974.

BRADLEY, C. **Romano-British Curse Tablets: The Religious and Spiritual Romanization of Ancient Britain**. San Bernardino: Create Space Independent Publishing Platform, 2013.

BRAUDEL, F. (1998). **Memory and the Mediterranean**. New York: Vintage Books, 2002.

BURKE, P. **História e Teoria Social**. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **O que é história cultural?** (Trad. Sergio Góes de Paula). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

_____. **Hibridismo cultural**. (Trad. Sandra Martínez). Madri: Akal Edições, 2010.

CAMPBELL, J. **The Hero with a Thousand Faces**. Londres: Fontana Press, 1993.

CHADWICK, N. **The Druids**, 2^a ed. Cardiff: University Wales Press, 1997.

COLOGNESI, L. C. **Law and Power In The Roman Commonwealth** (Trad. Laura Kopp). Cambridge: University Printing House, 2014.

CRUMMY, N. **Brooches and the Cult of Mercury**. *Britannia* Vol. 38. Society for the Promotion of Roman Studies, 2007. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/i30030561>>. Acesso em: 24 fev. 2015

CUNLIFFE, B. **The Penguin Atlas of British and Irish History**. London: Penguin Books, 2001.

_____. **The Celtic World** Maidenhead: Greenwich House, 1986.

_____. **Greeks, Romans and Barbarians: Spheres of Interaction**. 1^a ed. New York: Methuen, 1988.

_____. **Rome and Her Empire**. 1^a ed. London: BCA, 1994.

_____. **Roman Bath**. London: 2^a ed. London: Batsford & English Heritage, 1995.

_____. **The Celts: A Very Short Introduction**. 1^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. **The Ancient Celts**, Oxford: Oxford University Press, 1997.

DA SILVA, T. **Identidade e Diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais**. Da Silva, T. (Org.). 8^a ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

DE ANGELIS, F. **Spaces of Justice in the Roman World** (Columbia Studies in the Classical Tradition). 1^a ed. Boston: Brill Academic Publishers, 2010.

DE LA BÉDOYÈRE, G. **Gods With Thunderbolts: Religion in Roman Britain**. The History Press, 2007.

_____. **The finds of Roman Britain.** 1a. ed. London : B.T. Batsford,1989.

_____. **Architecture in Roman Britain.** Buckinghamshire: Shire Publications, 2002.

DEL VECCHIO, G. **Lições de Filosofia do Direito.** 5ª ed. Coimbra: Ed. Armênio Amado, 1979.

_____. **Justice: An Historical and Philosophical Essay.** New York: Philosophical Library, 1953.

DION C. – **Roman History (livros LXI – LXX).** Trad. Enerst Cary. 1a ed. London: Harvard University Press, 1925.

FARAONE, C. **Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion.** New York: Oxford University Press, 1997.

_____. Curses and Social Control: In the Law Courts of Classical Athens. **Dike**, 2, 1999.

FOUCAULT, M. (Trad. Sampaio, L). **A Ordem do Discurso.** Aula Inaugural no Collège de France Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. (Trad. Neves, L. F.). **A Arqueologia do Saber.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GAGER, J. **Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World.** New York: Oxford University Press, 1999.

GALE, R. **An Account of a Roman Inscription, Found at Chichester.** Philosophical Transactions (1683-1775),vol. 32 (1722 - 1723), pp. 391-400 Ed. The Royal Society. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/103643>>. Acesso: 22 fev. 2015

GARDNER, A. Thinking about Roman Imperialism: Postcolonialism, Globalisation and Beyond? **Britannia**, 2013. Disponível em: <http://journals.cambridge.org/abstract_S0068113X13000172>.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

GORDON, R. Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits. In: BEARD, M.; NORTH, J. Ed. **Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World,** New York: Cornell University Press, 1997.

GRAFT, F. **La magie dans l'antiquité greco-romaine: Idéologie et Pratique.** Paris: Les Belles Lettres, 1994.

GREEN, M.J. **The Celtic World** 2ª ed. New York: Routledge, 1996. 864 p.

_____. **The Gods of Roman Britain.** 4ª ed. Haverfordwest: Shire Publications, 2006.

_____. **Celtic Goddesses,** London: British Museum Press, 1995a.

_____. ‘The Celtic goddess as healer’, 26–40. In S. Billington and M. Green (eds.) **The Concept of the Goddess,** London: Routledge, 1996.

GRUEN, E. S. **Cultural Identity in the Ancient Mediterranean** (Issues & Debates). Getty Research Institute, 2011.

_____. **Rethinking the Other in Antiquity** (Martin Classical Lectures). New Jersey: Princeton University Press, 2010.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós Modernidade**. 10ª ed. DP&A Editora.

_____. **Representation: Cultural Representation and Signifying Practices**. London: SAGE Publications Ltda., 1997.

_____. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

_____. Tomaz da Silva, (org. e trad.). A produção social da identidade e da diferença. *In Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. 8ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

HARDING, D. W. **The Iron Age in Northern Britain – Celts, Romans, Natives and Invaders**. 1ª ed. Taylor & Francis e-Library, 2004.

HEKSER, O. et al. (eds.). **Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire**. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007). Boston: Brill, 2009.

HENIG, M. **Religion in Roman Britain**. Londres: Taylor & Francis e-Library, 2005.

HINGLEY, R. **Rural Settlement Roman Britain**, London: Seaby, 1989.

_____. **Resistance and Domination: social change in Roman Britain**, 81–100 in D. Mattingly (ED.) *Dialogues in Roman Imperialism*, Portsmouth, RI: J. Roman Archaeology, 1997.

IRELAND, S. **Roman Britain – A Sourcebook**. 3ª ed. New York: Routledge, 2008.

KNAPP, R. **Invisible Romans**. London: Harvard University Press, 2011.

MCMMASTER, J. **A Passion for Justice: social ethics in the Celtic tradition**. 1ª ed. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2008.

MATTINGLY, D. **An Imperial Possession: Britain in the Roman Empire**. 2ª ed. London: Penguin Books, 2007.

_____. Urbanism, epigraphy and identity in the towns of Britain under Roman rule. Disponível em:

http://www.philfak.uniduesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/Historisches_Seminar/ko vo/birley/13MattinglyNEZ.pdf.

MEYER, E. A. **Legitimacy and Law in the Roman World: Tabulae in Roman Belief and Practice**. 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MILLET, M. **Roman Britain**. B.T. Batsford, 2006.

_____. **The Romanization of Britain: An Essay in Archaeological Interpretation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MULLEN, A. **Evidence for Written Celtic from Roman Britain: A Linguistic Analysis of *Tabellae Sulis* 14 and 18**. *Studia Celtica*, XL, 2007.

NADEN, F.S. **Ancient Supplication**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ODERBERG, S. et al. **Human Values - New Essays on Ethics and Natural Law**. New York: Palgrave MacMillan, 2004.

OGDEN, D. **Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds - A Sourcebook**. 2^a ed. New York: Oxford University Press, 2009.

OGILVIE, R. M. **The Romans and Their Gods**. Londres: Pilmico, 2000.

OPPENHEIMER, S. **The Origins of the British**. 2^a ed. Londres: Constable & Robinson, 2007. 628 p.

PIGHI, G. B. **La Preghiera Romana**. Forlì: Ed. Victrix Collana Civitas, 2009.

POTTER, et al. **Roman Britain**. Los Angeles: The University of California Press, 1992.

REVELL, L. **Roman Imperialism and Local Identities**. 2^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. The Roman Life Course: A View From The Inscriptions. **European Journal of Archaeology** Vol. 8(1): 43–63. SAGE Publications and the European Association of Archaeologists 2005.

RIVES, J. **Religion in the Roman Empire**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

_____. **Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime**. *Classical Antiquity*, Vol. 22, No. 2, pp. 313-339 University of California Press Stable, 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/10.1525/ca.2003.22.2.313>> Acesso em: 22 fev. 2015

ROSS, A. **Pagan Celtic Britain**. Chicago: Chicago Review Press, 2005.

_____. **Ritual and the Druids**. In GREEN, M. (ed.). *The Celtic World*. 2^a ed. New York: Routledge, 1996.

RUSSEL, M. et al. **Unroman Britain: exposing the great myth of Britannia**. Brimscombe: The History Press, 2010.

RÜPKE, J. (ed.). **A Companion to Roman Religion**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

SALWAY, P. **Roman Britain: a very short introduction**. 1^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SANDEL, M. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. (Trad. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo). 6^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

- SEN, A. **The Idea of Justice**. 1^a ed. Londres: Penguin Books, 2010.
- SHELTON, J. **As The Romans Did: a Sourcebook in Roman Social History**. 2^a ed. New York: Oxford University Press, 1998.
- SHOTTER, D. **Roman Britain**. 2^a ed. New York: Routledge, 2004.
- TALBERT, R. J. A. The Senate and Senatorial Posts. In: BOWNAN; Alan K; CHAMPLIN, Edward; LINTOTT, Andrew (ed.). **The Cambridge Ancient History: The Augustan Empire**, 43 B.C-A.D 69. 2 ed. Cambridge: Cambridge. University Press, 1996.
- _____. **The senate of Imperial Rome**. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- TODD, M. (ed.). **A Companion to Roman Britain**. 1^a ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- TOMICH, D. **The longue Durée and World System Analysis**. (ed. Richard E. Lee). New York: State University of New York Press, 2012.
- TOMLIN, R.S.O. **Tabellae Sulis: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath**, Oxford: OUCA, 1988.
- **Roman towns and Roman inscriptions of Britain**, 1939–89, 134–46 in S.J. Greep (ed.) *Roman Towns*. York: The Wheeler Inheritance CBA, 1993a.
- _____ The inscribed lead tablets: an interim report. In: Woodward, A. and Leach, P. (eds.). **The Uley Shrines**, London: English Heritage/British Museum Press, 1993b.
- _____ The girl in question: a new text from Roman London, **Britannia**, 34: 41–51, 2003.
- TORNER, J. **Popular Culture in Ancient Rome**. 2^a ed. Cambridge: Polity Press, 2010.
- TURNER, A. et al. **Private and public lies: The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World**. 1^a ed. Boston: Brill, 2010.
- VERSNEL, H.S. **Coping with the Gods – Wayward Readings in Greek Theology**. Leiden: Brill, 2011.
- _____ et al. (ed.). Magical Practice in the Latin West. In: **Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept. to 1st Oct. 2005**. London: Brill, 2010.
- _____ **Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World**. Londres: Brill, 1981.
- WATTS, D. **Boudicca's Heirs: Women in Early Britain**. 1^a ed. Londres: Routledge, 2005.
- _____ **Religion in Late Roman Britain - Forces of Change**. 1^a ed. Londres: Routledge, 1998.
- WEBER, M. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. (Trad. Artur Morão). Covilhã: Lusofia Press, 2010.

WEBSTER, G. (a) **The Roman Invasion of Britain.** 3^a ed. New York: Routledge, 2003.

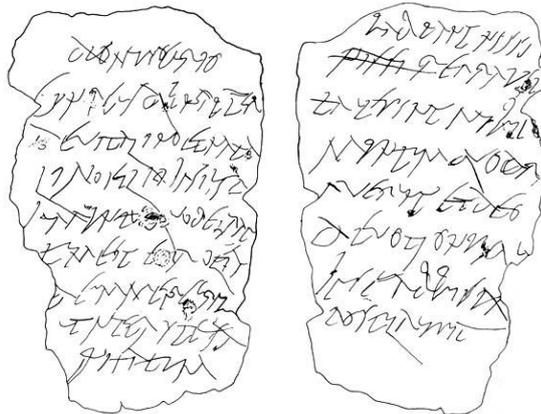
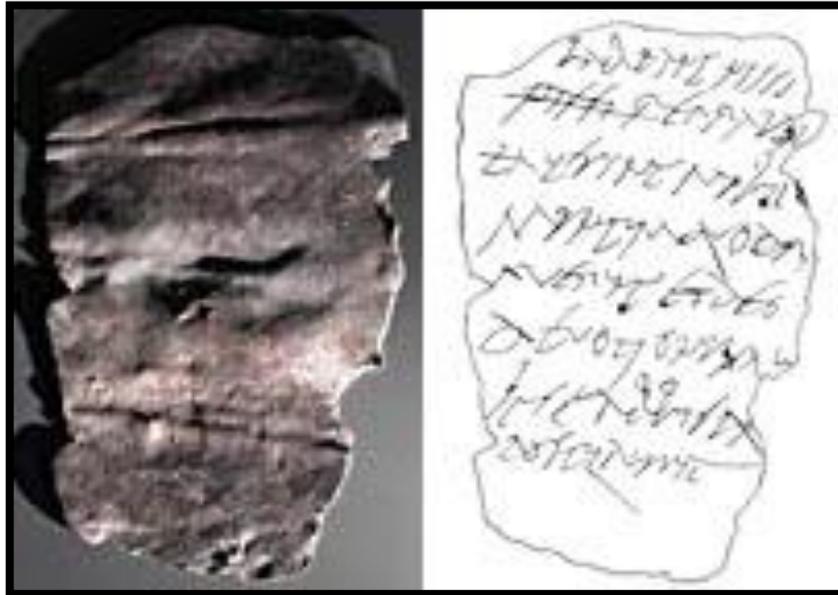
_____ (b). **Rome Against Caracatus: The Roman Campaigns in Britain AD 48-58.** Ed. Rev. Londres: Taylor & Francis e-Library 2003.

WELLS, P. **The Barbarians Speak.** 1^a ed. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

WOODWARD, A. et al. **The Uley Shrines - Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire: 1977-9.** Londres: British Museum Press, 1993.

FICHAS DOCUMENTAIS
APÊNDICE – LÂMINAS DE ULEY

LÂMINA 01



Escrita editada:

- (a)
- 1 deo Mercurio
 - 2 Cenacus queritur
 - 3 de Vitalino et Nata-
 - 4 lino filio ipsius d(e)
 - 5 iument[o] quod ei rap-
 - 6 tum est e[t] rogat
 - 7 deum Mercurium
 - 8 ut nec ante sa-

9 Nitatem

(b)

10 habeant nissi

11 [[nissi]] repraese[n]-

12 taverint mihi [iu]-

13 mentum quod ra-

14 puerunt et deo

15 devotione[m] qua[m]

16 ipse ab his ex-

17 Postulaverit

Escrita original:

(a)

1 deomercurio uacat

2 Cenacusqueritur

3 Deuitalinoetnata

4 Linofilioipsiusd

5 iument[1-2]quodeirap

6 tumest e.rogat

7 Deummercurium

8 Utneantesa

9 Nitatem

(b)

10 Habeantnissi

11 [[nissi]]repraese[. . .]

12 tauerintmihi[. . .]

13 Mentumquodra

14 Pueruntetdeo

15 deuotione.qua[. . .]

16 Ipseabhisex

17 Postulauerit

TRADUÇÃO – INGLÊS	<i>Cenacus</i> complains to the god Mercury about <i>Vitalinus</i> and <i>Natalinus</i> his son concerning the draught animal which has been stolen from him, and asks the god Mercury that they may have neither health before/unless they return at once to me the draught animal which they have stolen, and to the god the devotion which he has demanded from them himself.
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	<i>Cenacus</i> reclama com o deus Mercúrio sobre <i>Vitalinus</i> e de <i>Natalinus</i> seu filho a respeito do animal de carga que foi roubado dele, e pede que o deus Mercúrio que eles não possam ter nem saúde antes / a menos que retornem imediatamente para mim o animal de carga que tenham roubado e ao deus a devoção que ele tenha exigido deles.
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Retangular, 85 x 135 mm, dobrado.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MERCÚRIO/Romana.
FATO	Roubo de tração animal.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 10 (1979) 340-2, no 2. Roger Tomlin
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	<i>Cenacus</i> ⁵²
DEMANDADO	<i>Vitalinus</i> e <i>Natalinus</i>
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 01.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Nome de origem bretã
PLEITO	Devolução de animal de carga

⁵²De acordo com o *Celtic Personal Names of Roman Britain*(CPNRB) <http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=167>

LÂMINA 02



Escrita editada:

(a)

- 1 commonitorium deo
- 2 Mercurio a Satur-
- 3 nina muliere de lintia-
- 4 mine quod amisit ut il-
- 5 le qui ho[c] circumvenit non
- 6 ante laxetur nissi quand[o]
- 7 res s(upra)dictas ad fanum s(upra)d[ic]-
- 8 tum attul[e]rit si vir si [m]u-
- 9 lier si servus si liber

(b)

- 10 deo s(upra)dicto tertiam

- 11 partem [d]onat ita ut
- 12 exsigat istas res quae
- 13 s(upra)s(crip)ta sunt
- 14 ACA quae per(didi)t deo Silvano
- 15 tertia pars donatur ita ut
- 16 hoc exsigat si vir si femina si s[erv]-
- 17 us si liber [c.2].[c.7].at

Escrita original:

(a)

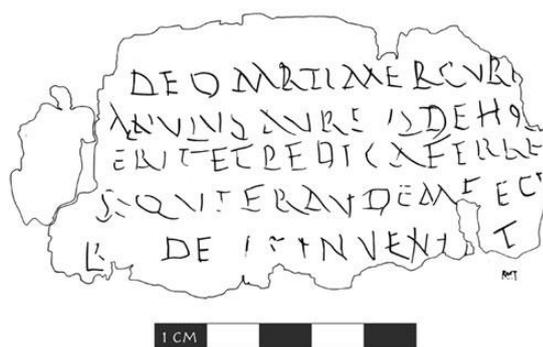
- 1 Commonitorium deo
- 2 mercurio (overmartisilvano) asatur
- 3 Ninamulieredelintia
- 4 Minequodamisitutil
- 5 lequiho.circumuenitnon
- 6 Antelaxeturnissiquand
- 7 ressdictasadfanumssd[1-2]
- 8 tumattul.ritsiuirsi.u
- 9 lier siseruussiliber

(b)

- 10 Deosdictotertiam
- 11 partem.onatitaut uacat(?)
- 12 Exsigatistasresquae
- 13 sstasunt uacat
- 14 Acaquaepertdeosilvano
- 15 Tertiaparsdonaturitaut
- 16 hocexsigatsiuirsiifeminasis..[.]
- 17 ussiliber[c2].[c7].at

TRADUÇÃO – INGLÊS	A memorandum to the god..Mercury (over Mars Silvanus) from Saturnina a woman, concerning the linen cloth which she has lost. (She asks) that he who has stolen it should not have rest before/unless/until he brings the aforesaid property to the aforesaid temple, whether man or woman, whether slave or free. She gives a third part to the aforesaid god on condition that he exact this property which has been written above. A third part...what she has lost is given to the god Silvanus on condition that he exact it, whether man or woman, whether slave or free...
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	Um memorando ao deus ... Mercúrio (escrito acima de Marte Silvano) de Saturnina, uma mulher, sobre a capa de linho que ela perdeu. (Ela pergunta) aquele que a roubou não deve ter descanso antes / a menos que/até que ele traga o referido bem para o referido templo, seja homem ou mulher, seja escravo ou livre. Ela dá uma terceira parte para o referido deus na condição de que ele cobre a propriedade que foi escrita acima. A terça parte ... do que ela perdeu é dada ao deus Silvano na condição de que ele a cobre, seja homem ou mulher, seja escravo ou livre ...
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Retangular, 83 x 60 mm, dobrado.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MERCÚRIO (e MARTE SILVANUS)/Romana.
FATO	Roubo de capa de linho.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 10 (1979) 343, No. 3. – Roger Tomlin
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Saturnina.
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 02.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Reutilizada (nome dos deuses) mudança de nome; nome romano
PLEITO	Recuperar capa de linho

LÂMINA 03



Escrita editada:

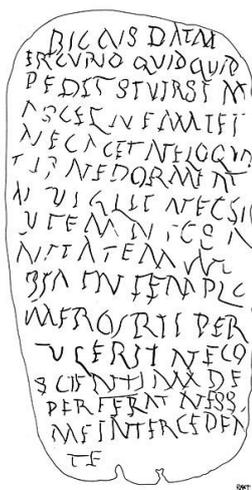
- 1 deo M(a)rti Mercuri[o][. . .]
- 2 anulus aureus de hos[pitiolo?][. . .]
- 3 er[it?] et pedica ferre[a][. . .]
- 4 s. qui fraudem feci[t][. . .]
- 5 r[.] deus inveni[a]t

Escrita original:

- 1 deomrtimercuri[. . .]
- 2 anulusaureusdehos[. . .]
- 3 er[2-3]etpedicaferre[. . .]
- 4 s.quifraudemfeci[. . .]
- 5 r[.]deusinueni.t uacat

TRADUÇÃO – INGLÊS	To the god Mars/Mercury gold ring from[house]and iron fetter who did wrong let the god discover.
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	Para o deus Marte/Mercúrio anel de ouro da [casa] e grilhão de ferro quem tenha agido mal, deixe o deus descobrir.
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Fragmento retangular, 98 x 54 mm, dobrado.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MARTE e MERCÚRIO/Romana.
FATO	Roubo de anel de ouro.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 10 (1979) 344, no. 4; <i>Britannia</i> 22 (1991): 307-308. – Roger Tomlin
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Desconhecido.
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 03.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Curioso porque não especifica a (s) punição (ções)e deixa a cargo dos deuses a escolha dela (s). Parece estar pedindo a outro que não os deuses mencionados, pois diz: “deixe que o deus descubra”. Quem deixa???
PLEITO	Que o deus descubra o autor da mal feitoria

LÂMINA 04



Escrita editada:

- 1 Biccus⁵³ dat M-
- 2 ercurio quidquid
- 3 pe(r)d(id)it si vir si m-
- 4 asccl ne meiat
- 5 ne cacet ne loqua- tur ne dormiat
- 6 n[e] vigilet nec s[a]-
- 7 [l]utem nec sa-
- 8 nitatem ne-
- 9 ss[i] in templo
- 10 Mercurii per- tulerit ne co(n)-
- 11 Sci entiam de
- 12 perferat ness[i]
- 13 me interceden-
- 14 Te

Escrita original:

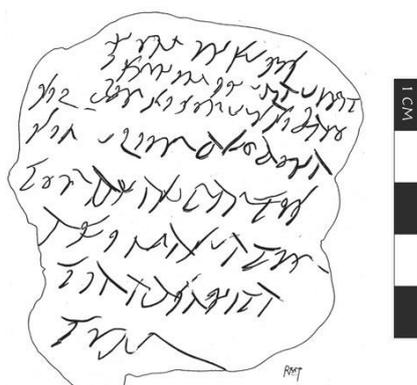
- 1 biccus datm
- 2 ercurio quidquid
- 3 pedit siuirsi m
- 4 Ascclnemalet
- 5 necacel neloquatur nedormiat
- 6 n.uigilet necs.
- 7 .uteninecsa
- 8 Nitatemne

⁵³Único exemplar em todo o Império Romano. De acordo com o *Celtic Personal Names of Roman Britain*(CPNRB) <http://www.asnc.cam.ac.uk/personalnames/details.php?name=102>

- 9 ssa intemplo
 10 mercurii per tulerit neco
 11 Scientiamde
 12 perferat ness.
 13 Meinterceden
 14 Te

TRADUÇÃO – INGLÊS	<i>Biccus</i> gives Mercury whatever he has lost (that the thief), whether man or male (sic), may not urinate nor defecate nor speak nor sleep nor stay awake nor [have] well-being or health, unless he bring (it) in the temple of Mercury; nor gain consciousness (sic) of (it) unless with my intervention.
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	<i>Biccus</i> dá a Mercúrio o que quer que ele tenha perdido (que o ladrão), seja homem ou mulher (sic), não possa urinar nem defecar nem falar, nem dormir nem ficar acordado nem [ter] bem-estar ou saúde, a menos que ele traga (ele) ao templo de Mercúrio; nem ganhe consciência (sic) (disso) a não ser que com a minha intervenção.
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Oblongo arredondado, 66 x 124 mm, dobrado.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MERCURIO/Romana.
FATO	Roubo de objeto/propriedade desconhecido.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 19 (1988) 485-6, no 2. – Roger Tomlin
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	<i>Biccus</i> .
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 04.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	O que significa dar o bem roubado à divindade? Consagrar? Doar mesmo?
PLEITO	Devolução do bem roubado (não especificado que bem)

LÂMINA 05



Escrita editada:

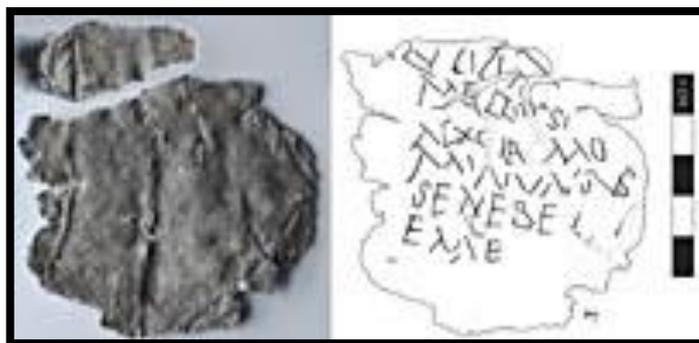
- 1 nomen furis
- 2 [qu]i frenem involaverit
- 3 si l[i]ber si servus si baro
- 4 si mulier deo dona-
- 5 tor duas partes
- 6 AFIMA sua ter-
- 7 tia ad sanita-
- 8 Tem

Escrita original:

- 1 nomenmfuris uacat
- 2 [c.2] ifreneminuolauerit
- 3 sil[.] bersiseruussibaro
- 4 simulierdeodona-
- 5 tor (over.) u (over n) as (over u) partes
- 6 Afimasuater
- 7 tiaadsanita uacat
- 8 Tem

TRADUÇÃO – INGLÊS	The name of the thief who has stolen (my) bridle, whether free or slave, whether man or woman, is given to the god (. . .) two parts from his wife(?), a third to (his) health.
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	O nome do ladrão que roubou (meu) freio, se livre ou escravo, homem ou mulher, é dado ao deus (...) Duas partes de sua esposa (?), Um terço a (sua) saúde.
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Retangular arredondado, com marcas de martelada, 70 x 72 mm, não dobrado.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	Não especificado.
FATO	Roubo de freio.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 20 (1989) 327-30 - Roger Tomlin
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Não especificado.
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 05.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	É dado em sacrifício? Ou de que modo?
PLEITO	Apenas amaldiçoa ladrão (ladra)

LÂMINA 33



Escrita editada:

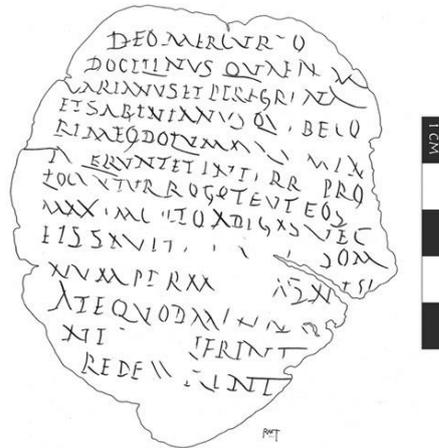
- 1 *Lucilia*
- 2 *Mellossi (filia)*
- 3 *AEXSIEVMO*
- 4 *Minu(v)assus*
- 5 *Senebel[l]-*
- 6 *enae (filius)*

Escrita original:

- 1 *LVCILIA*
- 2 *MELLOSSI*
- 3 *AEXSIEVMO*
- 4 *MINVASSVS*
- 5 *SENEBEL.*
- 6 *ENAE*

TRADUÇÃO – INGLÊS	<i>Lucilia</i> (daughter) of <i>Mellossus</i> ... <i>Minu(v)assus</i> (son) of <i>Senebellena</i> .
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	Lucília (filha) de <i>Mellossus</i> ... <i>Minu(v)assus</i> (filho) de <i>Senebellena</i>
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Irregular, 70 x 76 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	Desconhecido.
FATO	Desconhecido.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1995, 371-379, no. 4.
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Desconhecido.
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 33.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Só contém nomes, sendo o 2º e 3º bretões
PLEITO	Desconhecido

LÂMINA 43



Escrita editada:

- 1 deo Mercurio
- 2 Docilinus QVAENM
- 3 Varianus et Peregrina
- 4 et Sabinianus qu[i]peco-
- 5 ri meo dolum malum in-
- 6 tulerunt et INT.RR[.] pro-
- 7 locuntur rogo te ut eos
- 8 max[i]mo [le]to adigas nec
- 9 eis sanit[at]em nec som-
- 10 num perm[itt]as nisi
- 11 a te quod m[ihi] ad[mi-]
- 12 ni[strav]erint
- 13 redem[e]rint

Escrita original:

- 1 Deomercurio
- 2 Docilinusquaenm
- 3 Uarianusetperegrina
- 4 etsabinianusqu.peco

- 5 rimeodolummalumin
 6 tuleruntetint.rr[.]pro
 7 locunturroteuteos
 8 max.mo. .toadigasnec
 9 eissanit.[.].[1-2].[.]som
 10 numperm[...].asnisi
 11 atequodm 2-3 ad[c.1]
 12 ni.[.].erint
 13 redem[.]rint

TRADUÇÃO - INGLÊS	To the god Mercury (from) <i>Docilinus</i> . . . <i>Varianus</i> and <i>Peregrina</i> and <i>Sabinianus</i> who have brought evil harm on my beast and INT.RR[.] . I ask you that you drive them to the greatest death, and do not allow them health or sleep unless they redeem from you what they have administered to me.
TRADUÇÃO PORTUGUÊS	- Para o deus Mercúrio (de) <i>Docilinus</i> . . . <i>Varianus</i> e <i>Peregrina</i> e <i>Sabinianus</i> que trouxeram o mal à minha besta e INT.RR[.]. Peço-lhe que você os leve para a morte mais espetacular, e não permita que eles tenham saúde ou sono, a menos que recebam de você o que eles têm ministrado a mim.
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Oval irregular, 84 x 98 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MARCÚRIO/Romana.
FATO	Dano causa a animal.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1989, 329-31, No. 3.
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	<i>Docilinus</i> .
DEMANDADO	<i>Varianus</i> , <i>Peregrina</i> e <i>Sabinianus</i>
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 43.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Não especificado
PLEITO	Pede remissão do mal feitor sob pena de morte ou dano à saúde

LÂMINA 49



Escrita editada:

- 1 Aunillus
- 2 V[ica]riana
- 3 Covitius
- 4 Mini (filius) dona[t]
- 5 Varicillum
- 6 Minura
- 7 Atavacum
- 8 ...
- 9 ...

Escrita original:

- 1 AVNILLVS
- 2 V..[.]RIANA
- 3 COVITIVS
- 4 MINIDONA.
- 5 VARICILLVM
- 6 MINVRA
- 7 ATAVACVM
- 8 ...
- 9 ...

TRADUÇÃO – INGLÊS	<i>Aunillus, Vicariana, Covitius (son)of Minius gives Varicillus; Minura (gives) Atavacus ...</i>
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	<i>Aunillus, Vicariana, Covitius (filho)de Minius dá Varicillus; Minura (dá) Atavacus ...</i>
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Crescente irregular, 42 x 66 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	Não especificado.
FATO	Desconhecido.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1995, 371-379, no. 3.
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	<i>Aunillus, Vicariana, Covitius (filho)de Minius</i>
DEMANDADO	<i>Atavacus</i>
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 49.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Não especificado
PLEITO	Não especificado

LÂMINA 50



Escrita editada:

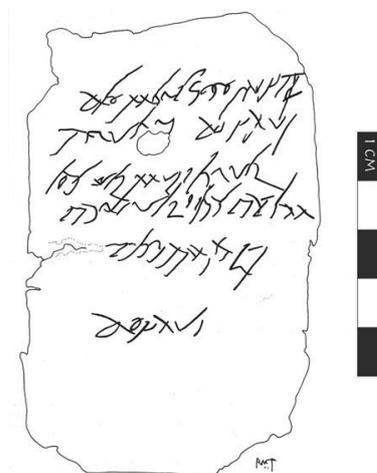
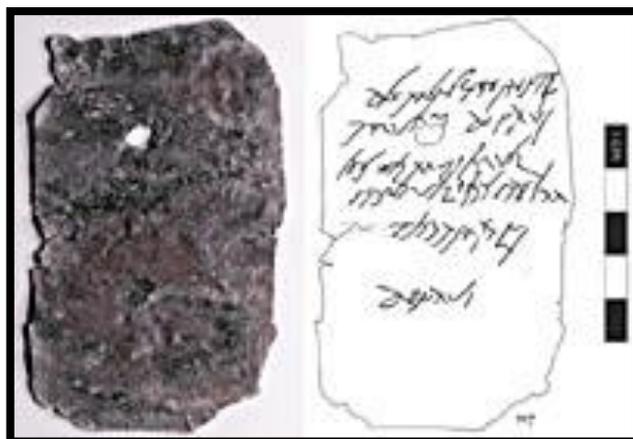
- 1 [c.12] IORID[.]SONAE[. . .]
LTELL[. . .]
- 2 ..ESVNTsus[pe]cti sunt inter [. . .]
- 3 [.]LLVS[.]EVSRE[.]VMINVENETET[. . .]
- 4 lami[1]la una et anulli quator[. . .]

Escrita original:

- [c.12] IORID[.]SONAE[. . .]
LTELL[. . .]
- 2 .. ESVNTSVS[.]CTISVNTINTER[. . .]
- 3 [.]LLVS[.]EVSRE[.]VMINVENETET[. . .]
- 4 LAMI[.]LAVNA[.]ETANVLLIQVATOR[. . .]

TRADUÇÃO – INGLÊS	Não especificado
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	Não especificado
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Fragmentos irregulares, 91 x 39 total.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	Desconhecido.
FATO	Roubo.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1998, 433-434, no. 1
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Desconhecido.
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 50.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Embora ininteligível em sua maior parte aparece a palavra <i>supecti</i> (suspeito), o que denota uma situação de crime
PLEITO	Não especificado

LÂMINA 55



Escrita editada:

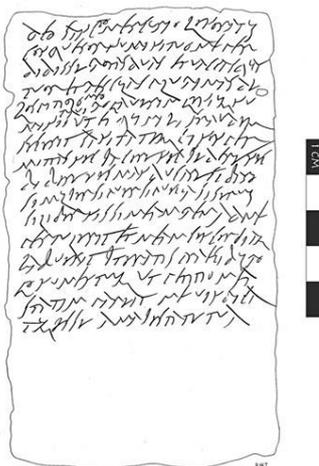
- 1 deo Mercurio Mintl-
- 2 a Rufus. Donavi
- 3 eos, vel mulier vel
- 4 PARIVSLIIFASPATEM
- 5 [ma]teriam sagi
- 6
- 7 Donavi

Escrita original:

- 1 deomercuriomintl[over i]
- 2 arufus donau
- 3 eos uel mulieruel
- 4 Pariusliifaspatem
- 5 [c.3]teriamsagi
- 6
- 7 Donau

TRADUÇÃO – INGLÊS	<i>Mintla Rufus</i> to the god Mercury. I have given them, whether woman or [man], ... the material of a cloak. I have given (them).
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	<i>Mintla Rufus</i> ao deus Mercúrio. Eu os dei, se mulher ou [o homem], ... o tecido de um manto. Dei (eles).
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Oblongo, 60 x 95 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MERCURIO/Romana.
FATO	Roubo.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1998, 433-434, no. 1.
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	<i>Mintla Rufus</i>
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 55.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	No sentido de dar o corpo da pessoa à divindade
PLEITO	Não especificado

LÂMINA 72



Escrita editada:

- 1 deo sancto Mercurio Honoratus.
- 2 conqueror numini tuo me per-
- 3 didisse rotas duas et vaccas quat-
- 4 tuor et resculas plurimas de
- 5 hospitiolo meo.
- 6 rogaverim genium nu-
- 7 minis tuI ut ei qui mihi fraudem
- 8 fecerit sanitatem ei non per-
- 9 mittas nec iacere nec sedere nec
- 10 bibere nec manducare si baro
- 11 si mulier si puer si puella si servus
- 12 si liber nis<s>i meam rem ad me
- 13 pertulerit et meam concordiam
- 14 habuerit. iteratis pr<a>ecibus ro-

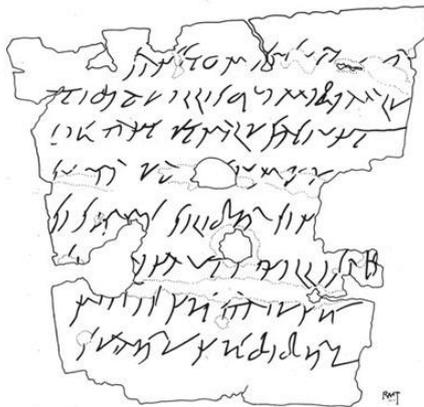
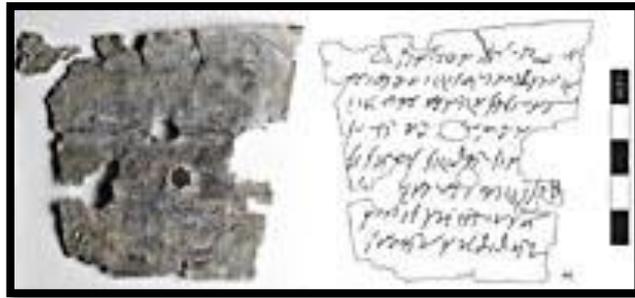
15 go numen tuum ut petitio mea

16 statim pareat me vindica-

17 tum esse a maiestate tua.

TRADUÇÃO – INGLÊS	<p><i>Honoratus</i> to the holy god Mercury. I complain to your divinity that I have lost two wheels and four cows and many small belongings from my house.</p> <p>I would ask the genius of your divinity that you do not allow health to the person who has done me wrong, nor allow him to lie or sit or drink or eat, whether he is man or woman, whether boy or girl, whether slave or free, unless he brings my property to me and is reconciled with me. With renewed prayers I ask your divinity that my petition may immediately make me vindicated by your majesty.</p>
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	<p>“De Honorato para o santo deus Mercúrio. Eu reclamo à vossa divindade que eu perdi duas rodas e quatro vacas e muitos pertences pequenos de minha casa. Rogo a seu gênio divino que não permitais que a pessoa que me fez mal tenha saúde, nem permitais que ele se deite ou sente, beba ou coma, seja homem ou mulher, menino ou menina, seja escravo ou livre, a menos que ele traga minha propriedade para mim e se reconcilie comigo. Com orações renovadas peço a vossa divindade que a minha petição possa me fazer imediatamente vingado por sua majestade”.</p>
ACHADO	1978
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Retangular, 76 x 131 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MERCÚRIO/Romana.
FATO	Roubo de rodas, vacas e outros pequenos objetos.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1992, 310-311, no. 5.
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Honoratus.
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 72.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Não especificado
PLEITO	Devolução da propriedade roubada

LÂMINA 76



Escrita editada:

- 1 [deo] sancto Mercuri[o]. [que]r[or]
- 2 tibi de illis qui mihi male
- 3 cogitant et male faciunt
- 4 supra ED[...].Siumen[t2-3],
- 5 si servus si liber, si m[ascel]
- 6 si [fem]ina. ut [n]on illis per-
- 7 mittas nec sta[r]e nec
- 8 sedere nec bibere
- 9
- 910 nec manducar[e] n[e]ch[as]
- 11 [i]r[a]s redemere possit
- 12 nessi sanguine suo AENE .
- 13 Traces

Escrita original:

- A
- 1 [3-4]sanctomercuri[.].[.].r[?]
 - 2 tibideillisquimihimale
 - 3 cogitant etmalefaciunt
 - 4 supra ed[...].siumen[3-4]

5 siservus silibersim[3-4]
 6 si[2-3].inaut.onillisper
 7 mittas necsta.e nec
 8 sedere necbibere
 9

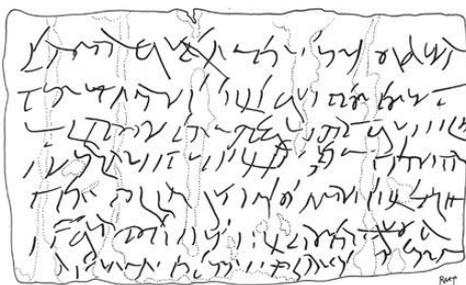
b

necmanducar.n[.]ch.[1-2]

10 .r.s redemere possit
 11 nesisanguine suo aene.
 12 Traces

TRADUÇÃO – INGLÊS	To the holy god Mercury. I complain to you about those who are badly disposed towards me (and) who are acting badly over (?) ... , whether slave or free, whether male or female. Do not allow them to stand or sit, to drink or eat, or to buy off these provocations(?) unless with their own blood ...
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	Para o sagrado deus Mercúrio. Eu reclamo com você sobre aqueles que estão mal dispostos contra mim (e) que estão agindo mal sobre (?) ..., Seja escravo ou livre, seja homem ou mulher. Não permita que eles fiquem de pé ou sentados, bebam ou comam, ou subornem com essas provocações (?), A menos que com o seu próprio sangue ...
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Trapezoidal, 79 x 75 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MERCÚRIO/Romana.
FATO	Intenção maldosa.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1995, 371-379, no. 2.
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Não especificado.
DEMANDADO	Não especificado.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 76.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Não especificado
PLEITO	Que aquele que tiver má disposição contra a sua pessoa não tenha saúde e pague com o próprio sangue

LÂMINA 80



Escrita editada:

- 1 carta qu(a)e Mercurio dona-
- 2 tur ut manecilis qui per[i]erunt
- 3 ultionem requirat; qui illos
- 4 invalavi<i>t ut illi sangu(in)em [e]t sanita-
- 5 tem tolla[t]; qui ipsos manicili[o]s tulit
- 6 [u]t quantoci<ci>us illi pareat quod
- 7 deum Mercurium r[o]gamus [...].ura
- 8
- 9 q[.].os.nc.u[2-3]lat.

Escrita original:

A

- 1 cartaquemercuriodona
- 2 turutmanecilisquiper[.]erunt

- 3 ultionemrequiratquiillos
 4 invalaviitutillisanguem[.]tsanita
 5 temtolla[.]quiipososmanicili[.]stulit
 6 itquantociciusillipareatquod
 7 deummercúriumr[.]gamus[.]..ura
 8
 B
 9 q[.]os.nc.u[2-3]lat
 10 Uacat

TRADUÇÃO - INGLÊS	The sheet (of lead) which is given to Mercury, that he exact vengeance for the gloves which have been lost; that he take blood and health from the person who has stolen them; that he provide what we ask the god Mercury [...] as quickly as possible for the person who has taken these gloves.
TRADUÇÃO PORTUGUÊS	- A folha (de chumbo), que é dada a Mercúrio, que ele cobre/vingue as luvas que foram perdidas; que ele tome o sangue e a saúde da pessoa que as roubou; que forneça o que pedimos a deus Mercúrio [...] o mais rápido possível para a pessoa que levou estas luvas.
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Retangular, 72 x 42 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	MERCÚRIO/Romana.
FATO	Roubo de luvas.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1996, 439-441, no. 1
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Não especificado.
DEMANDADO	Não especificado.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 80.
FONTE	http://curses.csad.ox.ac.uk
COMENTÁRIOS	Não especificado
PLEITO	Devolução das luvas sob pena de retirar a vida (?)/saúde do mal feitor

LÂMINA 86



Escrita editada:

1 Petroni<i>us.

Escrita original:

1 PETRONIIVS

TRADUÇÃO – INGLÊS	<i>Petroni<i>us</i>
TRADUÇÃO - PORTUGUÊS	<i>Petroni<i>us</i>
ACHADO	1978.
DATAÇÃO	150 a 275 E C
DIMENSÕES	Fragmento de um retângulo, 85 x 105 mm.
MATERIAL	Chumbo.
JULGADOR DA DEMANDA	Desconhecido.
FATO	Desconhecido.
BIBLIOGRAFIA	<i>Britannia</i> 1993, 310-11 no. 1
LOCALIDADE	Templo de Mercúrio, Uley, West Hill, Devon.
DEMANDANTE	Não especificado.
DEMANDADO	Desconhecido.
MUSEU/CATÁLOGO	Uley no. 86.
FONTE	http://curses.csadox.ac.uk
COMENTÁRIOS	O demandante ou o demandado pode ser <i>Petronius</i>
PLEITO	Não especificado

REFERÊNCIAS BLIOGRÁFICAS DAS LÂMINAS

Uley 1-5

TOMLIN, R.S.O. Votive objects: the inscribed lead tablets, in Woodward, A. and Leach, P. **The Uley Shrines. Excavation of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire, 1977-79**, London: English Heritage, 1993.

Uley 43

HASSALL, M.W.C.; TOMLIN, R.S.O. Roman Britain in 1988. **Britannia** 20, 1989.

Uley 72

HASSALL, M.W.C.; TOMLIN, R.S.O. Roman Britain in 1991. **Britannia** 23, 1992.

Uley 86

HASSALL, M.W.C.; TOMLIN, R.S.O. Roman Britain in 1992. **Britannia** 24, 1993.

Uley 33, 49, 55, 76

HASSALL, M.W.C.; TOMLIN, R.S.O. Roman Britain in 1994. **Britannia** 26, 1995.

Uley 80

HASSALL, M.W.C.; TOMLIN, R.S.O. Roman Britain in 1995. **Britannia** 27, 1996.

Uley 50

HASSALL, M.W.C.; TOMLIN, R.S.O. Roman Britain in 1997. **Britannia** 29, 1998.

NOTAS DE TRADUÇÃO

*Todas as traduções foram feitas a partir do inglês, pela autora.