

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL  
NEREIDA – NÚCELO DE ESTUDOS E REPRESENTAÇÕES E  
IMAGENS DA ANTIGUIDADE

Mabinogi: imaginário medieval galês x imaginário romano-  
bretão? Um estudo das representações do Outro Mundo

Brunno Oliveira Araujo

Niterói, 2015



# Mabinogi: imaginário medieval galês x imaginário romano-bretão? Um estudo das representações do Outro Mundo

Brunno Oliveira Araujo

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em História  
da Universidade Federal Fluminense  
como requisito para a obtenção do título  
de Mestre em História Social

Orientadora: Prof. Dr<sup>a</sup> Adriene Baron Tacla

Niterói, 2015

# Mabinogi: imaginário medieval galês x imaginário romano-bretão? Um estudo das representações do Outro Mundo

Brunno Oliveira Araujo

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em História  
da Universidade Federal Fluminense  
como requisito para a obtenção do título  
de Mestre em História Social

## BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr<sup>a</sup> Adriene Baron Tacla

Universidade Federal Fluminense – UFF

---

Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Universidade Federal Fluminense – UFF

---

Prof. Dr<sup>a</sup> Adriana Zierer

Universidade Estadual do Maranhão - UEMA

Niterói, 2015

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

A663 Araujo, B. O.

Mabinogi: imaginário medieval galês x imaginário romano-bretão? Um estudo das representações do Outro Mundo /  
Brunno Oliveira Araujo. – 2015.

104 f. ; il.

Orientadora: Adriene Baron Tacla.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense,  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de  
História, 2015.

Bibliografia: f. 98-104.

1. Literatura galesa; história e crítica. 2. Conto. 3. Memória social. 4. Civilização celta. I. Tacla, Adriene Baron. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 891.66

## **Resumo**

Esta pesquisa aborda as teorias clássicas sobre a vinculação ou não dos temas presentes na literatura vernacular medieval do País de Gales a um passado Celta. Procurando problematizar os temas da dinâmica entre a cultura eclesiástica e popular e a cultura normanda, bem como os discursos contemporâneos de identidade que atravessam a história da própria disciplina de Estudos Célticos, buscando interpretações que destaquem a dinâmica local e o papel da memória social destas populações. Como estudo de caso, comparo as cenas ligadas a tradição literária do “Outro Mundo” presente nos “Quatro Ramos do Mabinogi” (Séc. XIV) à temas semelhantes presentes na cultura material do templo de Nodens, divindade romano-bretã dos séc. III-V cultuada no oeste da Inglaterra.

Palavras-Chave: Mabinogi, Memória Social, Estudos Célticos

## **Abstract**

This research debates the classic theories about the link between the welsh vernacular literature in the Middle Ages to a celtic past. It's aim is to review the discussions about the role of the ecclesiastical and popular cultures, plus the contemporary identity discourses that are part of the history of the Celtic Studies field, searching for new interpretations focused on the local experience and the role of social memory of those populations. As a case study, I face the Otherworldly passages in the Four Branches of the Mabinogi (XIV c.) to the iconographic record in the temple of Nodens, a romano-british god worshiped between the III-V centuries in the west of England

Keywords: Mabinogi, Social Memory, Celtic Studies

He stood among a crowd at Drumahair;  
His heart hung all upon a silken dress,  
And he had known at last some tenderness,  
Before earth took him to her stony care;  
But when a man poured fish into a pile,  
It seemed they raised their little silver heads,  
And sang what gold morning or evening  
sheds

Upon a woven world-forgotten isle  
Where people love beside the ravelled seas;  
That Time can never mar a lover's vows  
Under that woven changeless roof of boughs:  
The singing shook him out of his new ease.

He wandered by the sands of Lissadell;  
His mind ran all on money cares and fears,  
And he had known at last some prudent years  
Before they heaped his grave under the hill;  
But while he passed before a plashy place,  
A lug-worm with its grey and muddy mouth  
Sang that somewhere to north or west or  
south

There dwelt a gay, exulting, gentle race  
Under the golden or the silver skies;  
That if a dancer stayed his hungry foot  
It seemed the sun and moon were in the fruit:  
And at that singing he was no more wise.

He mused beside the well of Scanavin,  
He mused upon his mockers: without fail  
His sudden vengeance were a country tale,  
When earthy night had drunk his body in;  
But one small knot-grass growing by the pool  
Sang where - unnecessary cruel voice -  
Old silence bids its chosen race rejoice,  
Whatever ravelled waters rise and fall  
Or stormy silver fret the gold of day,  
And midnight there enfold them like a fleece  
And lover there by lover be at peace.  
The tale drove his fine angry mood away.

He slept under the hill of Lugnagall;  
And might have known at last unhaunted  
sleep  
Under that cold and vapour-turbaned steep,  
Now that the earth had taken man and all:  
Did not the worms that spired about his bones  
Proclaim with that unwearied, reedy cry  
That God has laid His fingers on the sky,  
That from those fingers glittering summer runs  
Upon the dancer by the dreamless wave.  
Why should those lovers that no lovers miss  
Dream, until God burn Nature with a kiss?  
The man has found no comfort in the grave

The Man Who Dreamed of Faeryland

William Butler Yeats

## Agradecimentos

Esta obra discorre em grande parte sobre visões e usos da História na construção de identidades e discursos. Por mais que toque nas “utilidades” da História, sua motivação primeira, bem como minha escolha em seguir os rumos acadêmicos da História, não são baseados em sua utilidade, mas em uma característica muito mais humana: estudamos História porque podemos. Porque somos humanos, e isso nos interessa. Repeti esta máxima muitas vezes nos dois anos em que desenvolvi esta pesquisa, fosse para eu mesmo durante as horas mais escuras e críticas, fosse para meus alunos durante as aulas do Ensino Básico.

A jornada do professor-pesquisador, repleta de exaustão e sacrifícios que visam satisfazer o viciante desejo que lhe alimenta, parece muitas vezes uma jornada solitária. Mas isso não é verdade. Olhamos sobre os ombros dos gigantes que vieram antes de nós, ao mesmo tempo que aproveitamos a posição privilegiada do topo para mudar o enfoque para novos problemas, ou propor novas respostas para antigas perguntas. Assim, em primeiro lugar é necessário dizer que os autores a quem li e admiro, todos presentes nesta obra, foram meus primeiros companheiros de debate e trabalho, e a eles agradeço a companhia e me desculpo onde as críticas foram duras ou injustas, um resultado comum do privilégio de poder olhar “de cima” o trabalho alheio.

Mas não só da mente destes mestres desfrutei a companhia, conselhos e suporte nestes dois anos. Muitos foram os companheiros, de carne, osso e coração, que me apoiaram nesta trajetória, seja por acreditarem em meu trabalho, seja por empatia por meu vício-ofício. É necessário falar da principal delas, cuja história na minha vida se confunde com esta pesquisa: Maria Alice, a mulher que encontrei nos primeiros dias de Mestrado e que rapidamente se tornou o foco de outro desejo, e por fim a companheira de uma vida. Ao mesmo tempo que escrevia estas linhas, contruía uma vida com alguém em quem encontrei amor, confiança, respeito mútuo e segurança par enfrentar os maiores dilemas da vida, com leveza e sabedoria. O doce sabor de colocar os últimos pontos neste trabalho veio ao mesmo tempo do adocicado momento em que passamos a viver como marido e esposa. Isso faz desta dissertação a conclusão de dois momentos maravilhosos de minha vida, e o início de jornadas maiores e mais prazerosas, as quais quero sempre que andem juntas. Maria Alice, a você, dedico este trabalho o qual foste musa, revisora, crítica e apoiadora.

Outro agradecimento essencial é a minha orientadora. Adriene, é sempre um privilégio trabalhar com alguém a quem você admira e respeita como uma das mais perspicazes, gentis, humildes e geniais mentes de nosso tempo. Falo isso sem receio, pois a admiração que você desperta em todos que trabalham com você é perceptível. Por seus conselhos, críticas assertivas e disponibilidade, eu sempre serei grato.

Aos amigos, tão entusiastas dos “Estudos Célticos” quanto eu, fica também meu obrigado. Erick Carvalho, Erika Pedreira, Bianca Cardoso, Pedro Peixoto e mais recentemente Átila Almeida. Também foram imprescindíveis os auxílios acadêmicos, logísticos e emocionais de tantos outros companheiros da UFF e da vida, tais como Lucas Melo, Patrícia Ribeiro (em especial as dicas sobre classificação de caninos), Mariana Virgolino Elton Medeiros, Vinicius Dreger e Renan Birro.

Aos professores, agradeço primeiramente ao professor Alexandre Carneiro por sua atenção e conselhos, bem como as oportunidades de apresentação, publicação, divulgação e preenchimento de lacunas no que toca aos estudos medievais provindos da prof<sup>a</sup> Adriana Zierer.

Durante o percurso das disciplinas, tive novamente a oportunidade de estudar com o professor Edmar Checon, um dos maiores exemplos de pesquisador e docente que todos os alunos da UFF tem como norte. A você professor, ficam não apenas os agradecimentos, mas o pedido de desculpas quando a inexperiência não me permitiu atingir os resultados esperados. O mesmo agradecimento estendo a prof<sup>a</sup> Vânia Leite Fróes, uma erudita sem igual no que toca aos manuscritos medievais, sempre pronta a receber novos alunos com o maior respeito por suas trajetórias e que contribuiu muito para os rumos deste trabalho. Agradeço a professora Rita Schel-Ybert, do Museu Nacional, por me receber em sua turma de alunos do curso de Arqueologia, onde aprendi a utilizar melhor certas ferramentas fundamentais para o trato de minhas fontes.

Na pessoa da historiadora Rita Fernandes, minha diretora e amiga na Escola Municipal Dr. Julio Caruso em Volta Redonda – RJ, agradeço a todo corpo docente e discente desta escola, que me apoiou muito nesta jornada, além de me permitir trabalhar com os alunos muitos dos temas teóricos, filosóficos e de conteúdo presentes nesta dissertação. Agradeço também a Natália Vago Gomes Barbosa, colega de trabalho que sempre me incentivou e que fez a revisão ortográfica desta dissertação.

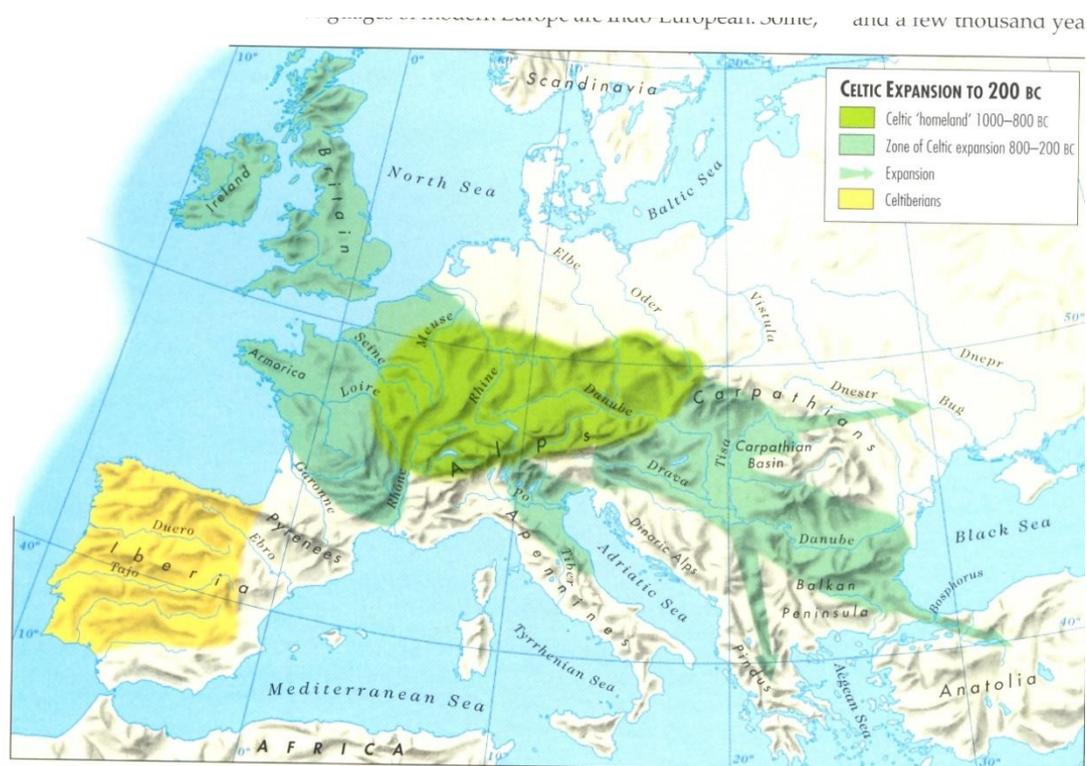
Por fim, agradeço ao CNPq, agência de fomento da qual recebi minha bolsa de estudos entre março de 2013 e março de 2015 durante este período, um incentivo prático sem o qual este trabalho não existiria.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO: UM PASSADO COM (OU SEM) CELTAS</b> .....	1
<b>CAPÍTULO 1 – NOVOS PARADIGMAS DOS ESTUDOS CÉLTICOS E A LITERATURA MEDIEVAL DO PAÍS DE GALES: OS QUATRO RAMOS DO MABINOGI</b> .....	20
1.1 O Mabinogi e a disputa pelo passado do País de Gales .....	20
1.2 Oralidade, Texto e Memória Social: A cultura bárdica no País de Gales .....	33
<b>CAPÍTULO 2: O Outro Mundo e o Mabinogi</b> .....	45
2.1. Introdução .....	45
2.2. Os elementos do Outro Mundo .....	46
2.2.1. Animais e o Outro Mundo .....	47
2.2.2. Caça e Banquete .....	51
2.3 – Por uma definição de Outro Mundo .....	55
2.4. Olhando metodologicamente para o passado .....	57
2.5 – O Deus de Dwarf’s Hill .....	61
2.5.1. As diversas interpretações sobre o sítio .....	64
2.6. O vale do Severn e o País de Gales no período romano: uma região cultural .....	68
<b>CAPÍTULO 3 – Outro Mundo x Culto de Nodens: Uma abordagem semiótica</b> .....	72
3.1. Uma alternativa metodológica .....	72
3.2. Análise das fontes .....	76
3.2.1. A Caça e Abundância .....	76
3.2.2. Paisagem .....	88
<b>CONCLUSÃO</b> .....	95
<b>Bibliografia e Documentação</b> .....	98
<b>ANEXO – EXTRATOS DAS FONTES DO MABINOGI</b> .....	105
<b>REPERTÓRIO DO MATERIAL ICONOGRÁFICO</b> .....	115

## INTRODUÇÃO: UM PASSADO COM (OU SEM) CELTAS

Dentre a Idade Moderna e meados dos anos 80, de forma geral, construiu-se na comunidade acadêmica uma definição relativamente consensual sobre o Celtas Antigos: seriam as populações da Idade do Ferro<sup>1</sup> originadas na Europa Central entre os séc. VI-V a.C., que teriam se espalhado através da mesma nos séculos subsequentes para regiões, onde temos, na atualidade, a Península Ibérica, Ilhas Britânicas, França, Romênia, Ásia Menor, entre outras. Tais populações compartilhariam um mesmo tronco linguístico, cosmovisão, sistemas rituais e organização social.



**Mapa 1 - Esquema clássico das regiões identificadas como “Celtas” (RAFTERY & TWIST 2001, p. 14)**

<sup>1</sup> É importante ressaltar que grande parte dos estudos arqueológicos sobre os Celtas está inserido na criação do sistema das “Três Idades” proposto por C.J. Thomsen no séc. XIX para tratar da Pré-História. O sistema se baseia na tradicional separação entre Pré-História e História pela invenção da escrita, utilizando como base para a nomenclatura cronológica de populações sem escrita seu domínio de certas técnicas de fabricação de utensílios – Pedra, Bronze e Ferro (CUNLIFFE 1999, p. 28)

O conceito acima foi construído ao longo de trezentos anos de debates e pesquisas desde a fundação do que chamamos de Estudos Célticos. Ao longo deste percurso, quatro premissas principais destacavam-se como as bases conceituais:

- 1) A existência de relatos e comentários em obras gregas e romanas sobre essas populações em diversas formas, como *Keltoi* em Grego Antigo ou *Celtae* em Latim associado de forma generalizante às populações que vivam “além dos Pilares de Hércules” e perto da nascente do rio Danúbio (Heródoto, séc. V a.C); no sul da França na região da atual cidade de Marselha e Península Ibérica (Informação atribuída a Hecateu por Avieno, no séc. IV d.C) ou simplesmente no Oeste da Europa (Éforo, séc. IV a.C) (CUNLIFFE 2003; COLLIS 2003). A mais famosa destas descrições vem de Julio César (De Bello Gallico 1.1), onde este divide a Gália entre três populações: Os Aquitânios, os *Belgae* e os gauleses (*Galli*). Sobre os últimos, César afirma que se chamariam em sua própria língua de *Celtae*.
- 2) A noção da existência de um “tronco-linguístico” Celta derivado do Indo-Europeu. Esta proposta aparece pela primeira vez com Edward Lhuyd no séc. XVII, no contexto dos primeiros estudos sobre os Celtas desvinculado a uma gênese bíblica dos povos e idiomas. Para Lhuyd, seria possível traçar uma genealogia das línguas faladas então na Irlanda, País de Gales, Escócia, Armórica e Cornualha modernos, suas contrapartes medievais a idiomas mais antigos parcialmente preservados, como o Gaulês. Ao tronco linguístico foram posteriormente adicionadas novas línguas: o Manx na

contemporaneidade, o Gálata, o Celtibérico e o Lepôntico, que seria a mais antiga destas línguas, que já existiria na região do Vale do Pó e Sul dos Alpes no séc. VI a.C.<sup>2</sup>. (CUNLIFFE 1999, p. 21). As adições se tornaram possíveis graças a pesquisas que usam como fonte inscrições epitéticas, a numismática e topônimos.

- 3) A identificação de padrões estilísticos na decoração de peças de cerâmica, bronze ou ferro, originárias das regiões do Marne, Moselle e Bohemia e datados da Idade do Ferro. Esses achados passaram a ser denominados como originários da Cultura de La Tène. Sua descoberta e distribuição na Europa Central entre as populações em que se atestava o uso de línguas do tronco Céltico e datação próxima aos primeiros registros de línguas Celtas tornaram a cultura de La Tène o símbolo do modo de vida céltico, e seu estilo artístico era geralmente atribuído como “Arte Celta”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Atualmente, autores como John Koch (2012) propõem que o Tartéssico, língua do sul da Península Ibérica presente em inscrições datadas do séc. VII a.C, seria não apenas uma língua celta, como a mais antiga atestada.

<sup>3</sup> Para além de La Tène, a Cultura de Hallstatt (as fases C e D, dos séc. VIII-VI a.C, também designados como Idade do Ferro Inicial) é geralmente associada a estas populações como uma fase anterior que teria sido substituída por (e muito provavelmente coexistido) La Tène. Esta mudança de estilos e tratamento da cultura material foi entendida como um indício de formação da cultura aristocrática “Celta”, sendo Hallstatt C e D consideradas como “proto-célticos”.

Calendar Years	British Chronological Divisions	Continental Chronological Divisions	Iron Age Coinage stages	Bronze Age metalwork stages	British La Tene Art stages
100 AD	ROMAN				
50 AD	LATE	Roman	3		
0	IRON AGE	La Tene D	2		V
50 BC					
100 BC		La Tene C	1		IV
200 BC	MIDDLE				
300 BC	IRON AGE	La Tene B			II & III
400 BC		La Tene A			I
500 BC	EARLY				
600 BC	IRON AGE	Hallstatt D			
700 BC		Hallstatt C		Llyn Fawr Stage XIII LBA 4	
800 BC	LATE BRONZE AGE	Hallstatt B		Ewart Park Stage XII LBA 3	
900 BC					

Fig. 1. A chronology for the British Pre-Roman Iron Age (after Collis, 1984; Darvil, 1987; Haselgrove, 1993; Stead, 1985).

**Tabela 1 – Cronologia arqueológica comparativa da Idade do Bronze ao período romano europeu (HILL 1995, p. 48)**

- 4) Perpassando as três premissas anteriores, a explicação para a expansão dos Celtas para além da área original associada à cultura lateniana baseava-se na ideia de migrações e criação de novos

assentamentos. Esta noção já estava presente no trabalho de Lhuyd no séc. XVII, e foi expandida por Sir John Rhys no séc. XIX, quando este defendia que as línguas e cultura Celtas das Ilhas Britânicas seriam resultado de migrações oriundas da Gália. Caso semelhante explicaria a presença do tronco linguístico na Península Ibérica a partir do séc. III a.C. (CUNLIFFE 1998, p.23-24) e levou Hawkes (1972) a defender a ideia de uma celticidade cumulativa das Ilhas Britânicas, ampliada conforme os sucessivos contatos e migrações.

Pouco a pouco, as premissas começaram a ser questionadas na medida em que uma nova geração de pesquisadores começa a questionar, no fim do séc. XX, a forma como estes pontos-chave foram construídos na academia. Cada vez mais, os estudos sobre a literatura greco-romana levam a novas interpretações de geografias mentais, discursos de poder e projeto de conquista de gregos e romanos. As diversas “teorias de invasões” baseadas, principalmente, nos relatos dos autores clássicos e na atribuição da Europa Central latêniana como local de origem dos Celtas Antigos, ainda que tenham se mantido sólidas por décadas entre arqueólogos e linguistas, não se confirmaram frente à profusão de achados arqueológicos descobertos na segunda metade do séc. XX (JAMES 1999, p. 39-40; COLLIS 2003, p. 93-96).

De grande impacto na disciplina após os anos 80 são, também, as discussões sobre os usos políticos do passado e o nascimento do nacionalismo, como, por exemplo, a obra de Benedict Anderson intitulada “Comunidades Imaginadas” (2008). Buscando investigar o surgimento das identidades nacionais, Anderson analisa minuciosamente os discursos sobre o

passado produzidos no séc. XVIII a fim de legitimar o sentimento de unidade que se procurava criar, dando-lhe um substrato com verniz de tradição, continuidade e orgulho. Anderson reconhece, na expansão dos estudos de filologia, em especial das línguas vernáculas, um dos elementos de grande contribuição para a formação da identidade nacional. A proliferação de gramáticas, dicionários, formulação de teorias de troncos linguísticos, largamente propagadas pelo mercado editorial e consumida pela elite, seriam posteriormente apropriadas pelo projeto unificador oficial dos então futuros Estado-Nação (ANDERSON 2008, p. 112-113).

Tais posições levaram pesquisadores da área de Estudos Célticos a repensar o nascimento da própria disciplina no séc. XVIII, além dos usos e agendas políticas que permeiam noções como de uma “continuidade” da cultura céltica até a contemporaneidade. As primeiras contestações quanto a determinados usos do passado Celta aparecem em autores como Evans (1991) e Chapman (1992), contestando o uso contemporâneo do termo ligado aos Celtas Antigos. Sua popularização, entretanto, viria com as críticas e debates levantados por Simon James (1998,1999) e John Collis (1997,2003). Segundo os autores:

1. A noção de “Celtas” é uma construção, fruto de um discurso de alteridade até o séc. XVIII. Foram os helenos e romanos que criaram as denominações das populações “Celtas”. Uma “identidade celta” auto-afirmativa só teria aparecido no mundo contemporâneo, concomitantemente ao nascimento tanto de um nacionalismo Irlandês, Escocês e Galês quanto dos próprios Estudos Célticos. A inexistência de documentos comprovando uma auto-identificação das populações

da Idade do Ferro, somado à própria organização de chefia destas populações que favorece identidades mais ligadas à localidade e parentesco, faria com que os “Celtas” fossem uma invenção do mundo contemporâneo.

2. A necessidade, frente à diversidade de estilos de cultura material encontrada nas regiões denominadas “Celtas” diferentes das noções de “Migrações” e da difusão da cultura lateniana, de se superar a corrente “Histórico-Cultural” da arqueologia, dissociando totalmente a ideia de que a presença de uma dada cultura arqueológica equivalia à presença de uma determinada etnia.

Mais que isso, a própria dinâmica de interpretação do passado da Idade do Ferro mudou substancialmente, buscando rumos coerentes com a consciência dos diversos usos do passado. Desde então, a própria utilização do termo “celta” tornou-se campo de debate. Alguns acadêmicos acabaram por abandonar completamente a nomenclatura, ou o utilizam de forma cuidadosa. Ao mesmo tempo, novas soluções e teorias vêm aparecendo desde o final dos anos 90 que, não necessariamente, abandonam a nomenclatura e noção dos Celtas. O tronco linguístico proposto por Lhuyd permanece como um forte argumento, o que levou pesquisadores como Barry Cunliffe (arqueologia), John Koch (linguística), Steve Oppenheimer (genética) e tantos outros a procurar novas respostas que expliquem a presença destas línguas, conjugadas a evidências arqueológicas e mapeamento genético de migrações populacionais nas regiões próximas ao Atlântico após o abandono das teorias migratórias durante a Idade do Ferro, voltando o olhar, agora mais atentamente, para movimentos migratórios e redes de contato na Idade do Bronze (CUNLIFFE &

KOCH 2012). Cunliffe, por exemplo, tem como marca em seus trabalhos a ligação entre “redes de contato e trocas” com a circulação de artefatos, pessoas e ideias. Ele lidera uma nova corrente que vê indícios de que o tronco linguístico proto-céltico poderia ter se originado não na Europa Central, mas no Mundo Atlântico. Seu principal argumento são os movimentos migratórios e redes de contato que durante a Idade do Bronze na região promoveriam larga distribuição do estilo cerâmico de Vasos Camponiformes<sup>4</sup> (CUNLIFFE 2012).

Por outro lado, para Raimund Karl (2012), abordagens como a de Cunliffe e tantos outros que buscam uma etnogênese dos Celtas dão continuidade a um problema estrutural na área: eles acreditam que os Celtas são algo palpável, uma entidade reconhecível que pode ter sua genealogia traçada. Ao mesmo tempo, Karl discorda do abandono proposto por James e Collis da terminologia e do revisionismo dos estudos da área. Os Celtas nos servem como um conceito contemporâneo, uma abstração ou ferramenta criada na contemporaneidade a fim de analisar fenômenos do passado e do presente, e a consciência de seu caráter conceitual deveria levar a discussão para rumos menos ligados às origens, e mais à dinâmica de vida na Idade do Ferro. Não seria necessário abandonar as ideias de uma “arte celta” ou “linguística celta”, e sim, deixar claro em cada uma destas áreas, o que o pesquisador entende por elementos que compõem, segundo o mesmo, um caráter céltico.

Os posicionamentos acima não constam neste trabalho como simples curiosidade. As novas perspectivas sobre os Estudos Célticos convidam a se repensar as interpretações até hoje construídas sobre diálogos entre o passado e o presente, através do confronto entre cultura material e fontes

---

<sup>4</sup> *Bell Beakers* no original.

textuais. No Brasil, o número de publicações sobre os Celtas que levam em consideração este debate é relativamente novo e não segue, em especial, uma só corrente de análise (FARREL & SANTOS 2011; SANTOS 2013; CARVALHO 2013; PEDREIRA 2014; CARDOSO 2014). Dito isto, é necessário deixar claro a que me refiro quando utilizo o termo “Celtas” neste trabalho.

Minha perspectiva está mais próxima a de Karl, que nos últimos onze anos, Karl tem sido o principal pesquisador a advogar um novo olhar para o debate acerca do diálogo entre Idade do Ferro e Medieval, usando novas metodologias e abrindo frentes interpretativas (KARL 2004, 2006,2008). Entretanto, considero problemática a ausência de um posicionamento mais claro em seu trabalho sobre o recorte de onde seria mais acertado o uso do termo “celta”, o que abre espaço para que ideias polêmicas, como de um caráter de “continuidade e resistência” de uma cultura céltica que ligaria as identidades Celtas da Antiguidade, Medieval e do mundo contemporâneo. Ao mesmo tempo que não nego a legitimidade da identidade construída por movimentos irlandeses e galeses da época atual como “Celtas”, academicamente, não distingui-los dos “Celtas Antigos” induz a generalizações incorretas, negando a ambos os momentos suas características específicas.

Concordo que os Celtas são uma ferramenta classificatória arbitrária, um conceito e uma teoria que simplifica e atribui uma chave interpretativa para uma realidade política. Mas uma ferramenta deve, antes de tudo, ser útil. No caso das Ilhas Britânicas, enfoque deste trabalho, todas as experiências culturais identificadas como “Celtas” após a Idade do Ferro tais como as sociedades Romano-Bretã, a cristandade medieval das Ilhas Britânicas com suas diversas interações com as culturas Anglo-saxã, escandinava e

normanda, o universo político irlandês, escocês e galês na modernidade e o nacionalismo Celta contemporâneo oferecem em si mesmo sistemas de auto-identificação e sentido etno-identitário próprio de seu tempo. Paradoxalmente, a classificação enquanto Celtas de todas estas experiências a partir do medievo baseia-se de uma visão institucional da própria Celticidade, a *entidade concreta* que Karl tanto critica em seu trabalho (2012).

Meus denominadores, desta forma, serão o tronco linguístico, tendências rituais e de organização social. Se para James a auto-identificação é o ponto central da formação de uma identidade, neste trabalho me encaminho para duas noções diferentes de identidade: primeira, a ideia de que, a nível regional, algumas destas chefias tinham estabelecidas entre si redes de contato e compartilhavam estilos artísticos, modos de vida e cosmovisão podendo desenvolver uma noção de identidade; segunda, os Celtas são uma classificação que nos permite reduzir e dar sentido a uma gama maior de experiências pan-europeias da Idade do Ferro que possuem aspectos mais gerais (como a língua) como fatores aglutinadores, em um caminho mais próximo ao de Cunliffe & Koch (2012), onde uma “História dos Celtas” configura a história das populações que pertenciam ao tronco linguístico céltico. Para este trabalho, salvo quando houver observação contrária, utilizarei o termo “Celta” ao me referir às populações que povoaram as Ilhas Britânicas, Península Ibérica e atual França durante a Idade do Ferro.

O debate acima não se restringe apenas à etnogênese Celta na Idade do Bronze ou Ferro, ou à construção e utilização do passado pelas identidades contemporâneas. Os fundamentos desta ligação na academia sempre estiveram associadas à ideia de *continuidade*, e muitas foram as produções

sobre o mundo medieval na Irlanda e País de Gales sobre a sobrevivência da cultura e costumes Célticos do passado. Não é uma escolha teórica fora de propósito: a impossibilidade inerente em se resgatar a cultura oral proto-histórica levou um número considerável de literatos a ver nos códigos de leis, literatura eclesiástica e vernacular preservada nos manuscritos produzidos nestas regiões (a partir do séc. IX na Irlanda, XII em Gales) uma das primeiras fontes escritas produzidas por populações de se não Celtas, portadoras de um caráter Celta (ou *Celticidade*). Discutiremos a seguir as premissas clássicas desta discussão, e os impactos das novas interpretações sobre os Celtas sobre a questão clássica: “Podemos encontrar nos textos medievais irlandeses e galeses sobrevivências de uma cultura Celta?”.

Três correntes se posicionam nesse sentido: a primeira, que representa os primeiros trabalhos sobre estes textos, defende uma continuidade direta da cultura e costumes celtas pré-históricos no medievo. O trabalho mais conhecido nesta linha é o de Keneth Jackson (1964), intitulado “The oldest Irish tradition: a window on the Iron Age”, um trabalho teórico-historiográfico sobre o Ciclo de Ulster irlandês, em que o autor advoga que as histórias dos heróis irlandeses seriam descrições “fiéis” dos celtas antigos preservadas pela oralidade, de modo que os textos medievais fossem verdadeiras “janelas” para o mundo céltico da Idade do Ferro.

Posições menos radicais, porém mais influentes, representam o setor de pesquisadores que defendem uma resistência de elementos culturais célticos com o passar do tempo, “ecos” de períodos anteriores. Autores influentes e comumente citados em trabalhos dentro da área são as obras de Proinsias MacCana (1970) e James MacKillop (2005).

MacCana reconhece a ausência de unidade política própria das populações célticas antigas e da variedade de divindades e histórias que desenvolvem-se conseqüentemente, fenômeno que chama de “independência anárquica cultural” (MACCANA 1970, p. 20). Entretanto, para o autor estas variações locais desenvolvem-se dentro de estruturas socioculturais semelhantes, próprias da cultura indo-europeia, o que significaria que as diversas manifestações da “cultura céltica” se desenvolveriam sobre uma estrutura semelhante.

Sobre a continuidade entre proto-história e medievo, MacCana reserva lugar especial neste esquema para aqueles que identificam como preservadores da tradição oral que aparecem nos textos clássicos do período romano: os druidas, os bardos e os *vates*, estes últimos que identifica como uma subdivisão dos druidas, e que seriam posições sociais pan-célticas (MACCANA, 1970, p. 14-16). Para ele, tais funções sociais encontrariam paralelo no mundo medieval irlandês, concentrando-se gradativamente na figura dos *filidh*, a classe de poetas mais prestigiosa da Irlanda medieval. Estes possuiriam posição social prestigiosa (a ponto de conviverem com a comunidade eclesiástica sem grandes conflitos), currículo de estudos e práticas semelhantes às descritas pelos autores greco-romanos, como paralelo proposto pelo autor entre a reunião dos druidas na região dos Carnutos (Gália) descrita por César (*De Bello Gallico VI.13*) e Uisnech, local onde, segundo passagens da literatura irlandesa, os druidas teriam acesso o “fogo primordial” e onde sede de uma grande assembleia, o *mórdháil Uisnigh*. Para MacCana, os *bardd* presentes no País de Gales seriam fruto de situação semelhante à dos *filidh* (MACCANA 1970, p. 14-15).

A preservação da cultura oral através dos *filidh* somar-se-ia ao caráter conservativo da língua irlandesa, que teria mudado pouco ao longo do medievo se comparada, por exemplo, à língua gaulesa. Para o autor, tal qualidade também pode ser estendida à mitologia presente nos manuscritos irlandeses produzidos a partir do séc. VI<sup>5</sup> de forma fiel, apesar do seu distanciamento dos celtas antigos (MACCANA 1970, p. 14-15). No caso do País de Gales, o material relativo aos celtas seria em menor número, preocupado muito mais em construir narrativas do que em preservar a cultura anterior. Ainda assim, seria possível encontrar este material preservado, como a representação dos personagens do Mabinogi que, para MacCana (1970, p. 16), “são” os próprios deuses antigos.

O trabalho de MacKillop (2005) advoga a existência de uma “mitologia celta”, fruto da preservação da cultura oral, que estaria presente nos textos medievais mesmo que suprimida ou adulterada no processo de produção dos manuscritos dentro dos monastérios cristãos. Para o autor, o processo pelo qual tal cultura teria sido preservada é semelhante à de MacCanna: a atuação de poetas medievais que teriam papel social semelhante à dos bardos da Idade do Ferro. No caso irlandês, seu isolamento frente à ocupação romana até o período viking (séc. IX) seria outro ponto importante a explicar estas permanências (MACKILLOP 2005, p. XVI-XVIII)

Outros pontos em comum podem ser levantados entre as visões de MacCanna e MacKillop. Em primeiro lugar, ambos vêm à existência de uma única “cultura” ou “mitologia” celta, que mesmo que tenha variações locais, respeita a temas gerais provenientes de uma suposta cultura indo-europeia.

---

<sup>55</sup> Salvo quando julgado necessário, todas as datas d.C não serão assinaladas neste trabalho.

Em segundo lugar, todos concordam com análises intratextuais semelhante às de Kenney (1929) que atestariam a existência de versões mais antigas das histórias presentes nos manuscritos medievais, das quais só teríamos acesso a versões copiadas, e que teriam se proliferado a partir do séc. XVII na Irlanda e em Gales, e por fim, para ambos, a introdução do Cristianismo nas Ilhas Britânicas, por volta do ano 400, representa uma mudança fundamental do lugar que a “cultura celta” teria na sociedade. Ela perderia seu caráter central, com alguns de seus elementos *resistindo* dentro da sociedade letrada cristã e de determinadas práticas sócio-políticas. Tais características levam ao aparecimento nos textos do conceito de “cultura pré-cristã”, que equivaleria de forma homogênea a toda cultura da Idade do Ferro, insular e continental (MACCANA 1970, p. 17; MACKILLOP 2005, p. XI).

Argumentos mais recentes, em especial ligados à arqueologia, são mais cautelosos quanto à utilização da literatura medieval irlandesa ou galesa como instrumento comparativo para as demais populações do “mundo celta,” preferindo abordagens que só levem em consideração textos e achados arqueológicos de comprovada ligação regional. Um dos pesquisadores que trabalham nesta perspectiva é Raimund Karl (2008), que em um trabalho sobre os hillforts de Wessex (sul da Inglaterra), analisa o modelo proposto por JD. Hill (1995) para o estilo de vida das populações das Ilhas Britânicas da Idade do Ferro e PRIA<sup>6</sup> de Wessex. Para Hill, três características seriam fundamentais: (1) A deliberada construção das casas redondas com suas entradas viradas para leste, e com uma separação entre norte/sul bem definida, motivada pela

---

<sup>6</sup> Pre-Roman Iron Age – Termo que faz parte da periodização da cultura material das Ilhas Britânicas (Hill 1995, p. 47-48), e que designa o período que se estende de 800 a.C-100 d.C. Uma tabela com esta periodização detalhada está disponível no ANEXO I.

cosmovisão destas populações; (2) a demarcação bem definida e ritualizada das propriedades individuais e (3) o papel central da casa enquanto local de produção econômica (agricultura, metalurgia), procurando ao máximo torná-la autossuficiente e autogestora.

Karl aponta então nos textos medievais irlandeses e galeses, a ocorrência de características identificadas por Hill, como: o mau agouro causado pelo fato de *CuChulainn* chegar a um forte com a face esquerda de sua carruagem voltada para a entrada, ou a atribuição dos significados “leste” e “frente, à frente” à palavra *airther* (em Irlandês Antigo). Outros exemplos são dados, como a relação entre a demarcação da propriedade individual e a *nawadd*, proteção legal que poderia ser dada pelo dono de uma propriedade a um estrangeiro por um período de tempo (qualquer ato contra o protegido seria um ato contra o dono da propriedade); seu poder de árbitro de disputas, entre outros. Já no caso da produção econômica, um dos exemplos apontados é a existência da *comar* (na Irlanda) e *cyfar* (em Gales), prática atestada no medievo onde casas uniam-se, em tempos de necessidade, para agricultura coletiva. A especificidade do ato indicaria, para Karl, que a prática comum seria justamente a oposta: o foco da produção seria doméstico. (Karl 2008, p. 71-73)

Para Karl, estas similaridades não seriam coincidências randômicas, dadas pelo acaso e probabilidade. Para o autor, a sociedade medieval ainda é, de forma geral, celta. Ele recorre à teoria do caos para exemplificar seu ponto. A previsão do tempo, por exemplo, (que não por acaso é a “mãe” da teoria do caos) não é uma ciência que segue o estilo próprio do método científico (ou seja, reproduzível). Para prever o tempo, os meteorologistas utilizam-se de dados históricos, comparando as variáveis de eventos passados anteriores a

um dia ensolarado, ou de chuva, com os de hoje. Quanto mais próxima à data que se deseja calcular, mais assertiva é a previsão, pois se utiliza de dados mais recentes. Para estes teóricos, dois sistemas complexos que compartilhem variáveis semelhantes, tendem a produzir sistemas semelhantes. Karl utiliza-se desta lógica para advogar que, vista a semelhança de variáveis sociais entre o modelo de Idade do Ferro de Hill e o sistema social apresentado nas fontes medievais, é possível esperar resultados semelhantes, tornando os textos medievais não uma “janela para a Idade do Ferro”, mas uma ferramenta útil para análises comparativas, que podem ser utilizadas inclusive para preencher lacunas resultantes da falta de fontes escritas no passado proto-histórico. Neste trabalho, por exemplo, Karl defende que as relações de parentesco, que tem lugar de destaque nas sociedades medieval irlandesa e galesa, tem grande probabilidade de serem também aplicáveis ao modelo de Hill. Não é apenas a semelhança de situações, mas a sequência cronológica, que aumentaria as probabilidades desta semelhança. É importante salientar que Karl reconhece que sua proposta, baseada na modelização, atende a uma proposta generalizante, e que os dois contextos, a PRIA e o medievo galês, devem ser analisados com base em sua dinâmica histórica, sem esquecer-se de suas especificidades políticas e históricas (KARL 2008, p. 76).

Por último, e contrapondo-se a tais visões, temos em especial o trabalho de Kim McCone (1990), que considera os esforços comparativos fruto de visões “nativistas” oriundas de uma identidade pan-céltica nascida no séc. XVIII. Estas estão relacionadas em especial às questões políticas conturbadas entre a Inglaterra e os outros países do Reino Unido, do *revival* cultural céltico próprio da “espiritualidade” neo-pagã da época e da difusão das teorias indo-

européias oriundas dos crescentes contatos britânicos com a Índia (MCCONE 1990, p.13). Para McCone, tais análises deixam de lado a importância da Igreja, em especial do movimento monástico, na produção deste material textual. Os letrados, tanto os que escreviam em vulgata latina quanto em línguas vernáculas, eram monges ou homens educados na Igreja e, portanto, ligados ao repertório cultural eclesiástico. Pareceria ilógico algum interesse da Igreja em preservar de forma purista este passado pagão, tão díspar de seu projeto político-ideológico.

Os três posicionamentos apresentados acima, em diferentes níveis, ainda se fazem presentes nas diversas discussões sobre as fontes textuais medievais. A ideia de uma “janela para a Idade do Ferro”, por exemplo, foi ao longo dos anos duramente criticada no meio acadêmico. Cunliffe aponta as disparidades entre a documentação arqueológica (em especial no que toca ao estilo e materiais utilizados na fabricação de carruagens e joias) da Irlanda da Idade do Ferro e as descrições do Ciclo de Ulster no trabalho de Jackson (CUNLIFFE 1999, p. 26). Já Karl, endossando as críticas feitas a Jackson como já vimos, se afasta da ideia de uma “janela para a Idade do Ferro”. A teoria de Jackson, entretanto, ainda faz parte do olhar leigo, moldando apropriações políticas e culturais dos celtas antigos. Por outro lado, ainda que a visão de permanências tenha maior voz entre os pesquisadores, nos últimos anos posições que procuram afastar a noção de “celtas antigos” da Idade do Ferro insular vêm ganhando espaço. Neste contexto, trabalhos como o de Kim McCone (1990) tornam-se cada vez mais comuns. Porém como apontam Huges (1990) e Carey (1992), as críticas de McCone, ainda que interessantes quando realocam o papel da Igreja medieval na produção dos manuscritos, seu

trabalho passa de forma superficial sobre as evidências que deveriam comprovar o domínio cultural eclesiástico dos textos medievais irlandeses. Ao criticar o uso de argumentos *à priori* dos “nativistas”, o autor ignora os nuances do vasto universo de fontes que trabalha, entre manuscritos jurídicos e sagas, incorrendo nos mesmos problemas aos quais critica.

Ao mesmo tempo em que postulações clássicas são desafiadas, as novas respostas que são propostas para substituí-las ainda são campo de debate. Buscando novas linhas interpretativas sobre a ligação entre a literatura medieval galesa e a cultura dos “Celtas Antigos”, proponho que analisemos as afirmativas basais de ambos os lados da discussão através de um estudo de caso. Como recorte para tal proposta epistemológica, utilizarei o conjunto de contos medievais galeses do Séc. XIV conhecidos como “Os Quatro Ramos do Mabinogi”.

No primeiro capítulo, apresentarei o contexto de produção deste manuscrito, levando em consideração as teorias vigentes sobre seu sentido, a atuação do cristianismo e da cultura normanda no País de Gales. Nesse sentido, através da Memória Social, explorarei o processo de formação de tradições e estilos no mundo medieval, em sua dinâmica oral e escrita.

No segundo capítulo, apresento o recorte temático que trabalharei na fonte, explorando as representações e temas pertencentes à tradição literária do Outro Mundo. Introduzirei também a proposta de um estudo comparativo com o mundo “pré-cristão”, utilizando o culto de Nodens no oeste da Bretanha Romana no Baixo Império Romano.

Por fim, no terceiro capítulo, apresento uma análise metodológica das fontes em uma perspectiva ligada a semiótica peirceana, buscando entender os sentidos por trás das expressões estéticas iconográficas, textuais e da formação da paisagem nos dois casos. A linha de pensamento construída por este processo tem como objetivo propor uma diferente linha interpretativa para o tema: de que a visão sobre caça, abundância e paisagem que compõem o Outro Mundo medieval galês se relacionam ao passado em um nível estético, fruto da construção de temas e elementos tradicionais ao se narrar uma história que se utiliza de elementos do passado romano-bretão. A interpretação e vivência destes elementos, entretanto, seguem em caminhos significativamente diferentes quando observamos os dois contextos. A concepção de paisagem florestal, aquática e do papel cultural da caça e abundância na sociedade medieval galesa não é a mesma que motiva a consagração de Lydney Park ou as representações do culto de Nodens na Bretanha Romana.

# CAPÍTULO 1 – NOVOS PARADIGMAS DOS ESTUDOS CÉLTICOS E A LITERATURA MEDIEVAL DO PAÍS DE GALES: OS QUATRO RAMOS DO MABINOGI

## 1.1 O Mabinogi e a disputa pelo passado do País de Gales

Os primeiros manuscritos escritos inteiramente em Galês Médio surgem no séc. XII. Os códices do período são compostos por material diversificado: poemas de temática cristã, sobre reis, heróis, temática arturiana, sobre Carlos Magno, odes a natureza, anais de reis, textos bíblicos, tratados sobre medicina, versões das Leis de Hywel Dda, entre outros. Os primeiros exemplos de histórias em Galês Médio escritos em prosa só apareceriam no séc. XIV, reunidos em dois códices: O Livro Branco de Rhydderch e o Livro Vermelho de Hergest.

O Livro Branco de Rhydderch (Llyfr Gwyn Rhydderch) reflete a primeira tentativa conhecida em reunir num único manuscrito a prosa secular e religiosa do País de Gales medieval. Escrito por volta de 1350 para Rhydderch ab Ieuan Llwyd de Parcrhydderch, Ceredigion, que era um conhecido poeta e colecionador de manuscritos galeses.

A obra é o trabalho de cinco autores, provavelmente produzida no *scriptorium* na abadia de Strata Florida (Ystrad-Fflur). Contém textos seculares da prosa galesa, incluindo *Pedeir Keinc y Mabinogi*, os três romances arturianos *Owain neu Iarllles y Ffynnon*, *Peredur* e *Geraint fab Erbin*, o conto *Culhwch ac Olwen*, e os contos *Breuddwyd Macsen Wledig* e *Cyfranc Lludd um Llefelys*. Os textos galeses religiosos e didáticos incluem *Imago Mundi*, o *Efengyl Nicodemus* (O Evangelho de Nicodemos), *Paixão de Nosso Senhor*, os contos de *Judas Iscariotes* e *Pôncio Pilatos* (*Ystorya Bilatus*), a vida da Virgem

Maria, a vida das santas Catherine, Margaret, Maria do Egito, e Martha, e os Milagres de São Edmundo. Também estão presentes contos do ciclo de Carlos Magno e Ystorya Bown de Hamtwn. (THOMAS 2006, p. 1176).

A segunda obra, o Livro Vermelho de Hergest (Llyfr Coch Hergest), foi escrito algum tempo depois de 1382, contendo a maioria dos grandes textos anteriores a 1400. Muitos dos textos contidos o Livro Branco aparecem no Livro Vermelho, como Brut e Brut y Brenhinedd y Tywysogyon, o *Imago Mundi*, o Mabinogi, os três romances arturianos Owain neu Iarllles y Ffynnon, Peredur fab Efwarg, Ystoria Geraint fab Erbin, Culhwch ac Olwen, Lludd um Llefelys

Outras obras em prosa incluem a profecia de Sibila (Llyma Prophwydoliaeth Shibli pratica), tríades, duas séries de provérbios, as receitas médicas atribuídas a Meddygon Myddfai, Crônica dos saxões (Brut y saeson), e o tratado gramatical atribuído a Einion Offeiriad. Diferente do Livro Branco, nestes textos em prosa religiosos ou didáticos, populares nos medievo, é inexistente.

Sabemos que o manuscrito foi produzido algum tempo depois de 1382 por três escribas que trabalham em conjunto, o principal deles sendo Hywel Fychan ap Hywel Goch de Builth (Buellt), e a obra foi encomendada provavelmente para Hopcyn ap Tomas de Ynysforgan, um próspero patrono das letras da região de Swansea, para quem os mesmos escribas compuseram outros manuscritos. Até o final do século XV, o manuscrito estava em posse do Vaughans de Tretower, possivelmente obtido através de butim. Enquanto no Tretower, o poeta Lewys Glyn Cothi acrescentou duas odes dirigidas a Sir Thomas Vaughan e seus filhos. Em algum momento depois, passou para o

ramo da família Vaughan residente em Hergest, de onde a obra recebe seu nome (THOMAS 2006, p. 1172-1173).

Os dois códices tornaram-se famosos pela presença do conjunto de histórias conhecidas como “Os Quatro Ramos do Mabinogi”. O nome atribuído à obra refere-se à única aparição da palavra, contida apenas ao final do primeiro conto “Pwyll, Príncipe de Dyfed”. Quando o Mabinogi foi publicado em língua inglesa pela primeira vez em no séc. XIX, em sua tradução por Lady Charlotte Guest, ocorreu um erro de tradução: ao encontrar a palavra “*mabynnogyon*” em um manuscrito, Lady Guest a interpretou como o plural de “mabinogi”, considerando a palavra mais acertada para designar o conjunto de quatro contos. A presença da palavra “*mabynnogyon*”, segundo Patrick Ford, seria proveniente de um erro gramatical no processo de escrita dos códices (FORD 2008 p. 3). A obra traduzida então agrupou outros contos presentes nos manuscritos medievais como *Llud e Lefellys* e *Cuwlich e Olwen*, que ainda acompanham edições mais recentes da obra como “contos anexos”. Hoje, os dois termos ainda são utilizados para se referir à obra, mas considera-se como o Mabinogi apenas os quatro contos ligados pela presença do personagem Pryderi, considerando outros materiais historicamente relacionados como contos nativos anexos.

Quanto ao seu conteúdo, o primeiro “ramo” do Mabinogi, “Pwyll, Príncipe de Dyfed”, que narra as aventuras, no oeste de Gales, de Pwyll, quando acidentalmente durante uma caçada adentra em Arawn (uma das terras do Outro Mundo) e de como chegou à amizade do senhor dessas terras, Annwfn. Conta também como Pwyll conheceu e conquistou a mão de sua esposa Rhiannon, do nascimento de seu filho Pryderi, além das desventuras de

Rhiannon quando acusada de matar o próprio filho, o que se revela falso, anos depois, com o reaparecimento do príncipe raptado e criado por pais adotivos.

O segundo conto, “Branwen, filha de Llyr”, discursa sobre uma guerra entre os reinos da “Ilha dos Grandes” (a ilha principal da Inglaterra) contra a Irlanda, devido a uma ofensa relacionada ao dote do casamento entre Matholwch, rei da Irlanda, e Branwen, irmã de Bendigeidfran, rei da “Ilha dos Grandes”. A maior parte do conto se passa na corte de Harlech em Gales ou na Irlanda, descrevendo as negociações do casamento, os desafios e reparações de ofensas causadas por um dos irmãos de Branwen, que eram contrários ao casamento e à investida de guerra entre os dois reinos, em que participam personagens do primeiro conto como Pryderi filho de Pwyll e Pendaran Dyfed. O fantástico e sobrenatural permeiam toda a história, seja em personagens como Bendigeidfran descrito como um gigante “que não pode ser contido por nenhuma casa” (FORD p. 60), objetos mágicos como um caldeirão que ressuscita aos mortos e cenas de festejo e felicidade sobrenaturais no Outro Mundo aos sobreviventes da batalha.

O terceiro conto, chamado “Manawydan, filho de Llyr”, é uma continuação direta do segundo, em que Manawydan, um dos irmãos de Branwen e sobrevivente da batalha contra os irlandeses, recebe a oferta da mão e terras de Rhiannon, mãe de seu companheiro de armas Pryderi, em Dyfed, descrita como uma terra de fartura e prosperidade. O conto descreve o desaparecimento da população e animais de Dyfed através de uma misteriosa bruma, deixando apenas Manawydan, Rhiannon, Pryderi e sua esposa, e as dificuldades destes em tentar seguir a vida como artesãos na Inglaterra. Suas desventuras os fazem retornar até Dyfed, onde Rhiannon e Pryderi são

enfeitiçados, e Manawydan confronta aqueles que vêm lançando sua vingança através de artifícios mágicos ao que restou da casa de Pwyll, em retaliação a acontecimentos do primeiro conto.

O quarto e último ramo do Mabinogi é “Math, filho de Mathonwy”, narrando a história de dois poderosos magos, proficientes especialmente na transfiguração: Math, rei de Gwynned ao norte de Gales, e de seu sobrinho Gwydion. Três situações nos são apresentadas durante este ramo. Primeiramente, conta-se as artimanhas de Gwydion para que seu irmão consuma seu amor pela donzela que acompanha seu tio Math. A história envolve uma distração (uma contenda para conseguir de Pryderi seus porcos, presentes das terras de Annwfn), o estupro da donzela e o castigo imposto por Math aos irmãos: o de passarem o ano, por três anos consecutivos, transformados em macho e fêmea de cervo, lobo e javali, os ordenando que procriassem e ofertassem sua prole para ser criada por Math. A segunda e terceira partes contam sobre como Gwydion, uma vez cumprido seu castigo, auxilia Llew Llaw Gyffes, filho de uma das donzelas de Math que, desonrada, amaldiçoa seu filho a nunca receber de sua mãe um nome e armas de guerreiro, e nunca encontrar uma mulher para se casar. Gwydion auxilia seu protegido através de sua mágica e astúcia, subvertendo as três maldições. Por fim, a terceira parte narra o adultério da esposa de Llew Llaw Gyffes, Blodeuweed (uma mulher criada das plantas e flores através da magia de Gwydion e Math) e sua conspiração para matar o marido, situação posteriormente vingada por Gwydion (FORD, 2008).

O conteúdo da obra é entendido pelas diferentes correntes de duas maneiras: para os “nativistas”, o Mabinogi seria uma compilação de histórias

pertencentes à cultura oral, transmitidas através dos tempos. Para os “celtocéticos”, uma criação original do período medieval feita pela camada letrada da sociedade ligada (e subjugada) a Igreja. De forma geral, essa discussão permeia todos os manuscritos galeses. A primeira compilação do Cyfraith Hywel, as leis de corte galesas compiladas no Livro Negro de Chirk (aprox. 1220), são atribuídas pelos especialistas a um período anterior, e recebe seu nome por seu suposto criador, o rei Hywel Dda, do séc. X. Já a poesia galesa é geralmente dividida entre os primeiros poetas (Y Cynfeirdd) e os Poetas dos Príncipes (Beirdd y Tywysogion). O suposto “material original” dos Y Cynfeirdd são tradicionalmente atribuídos ao séc. VI, VII e VIII (o nascimento do Galês Antigo), com sua autoria conferida a nomes como Taliesin e Aneirin. O principal argumento para tal seria o de que o trabalho destes autores, cuja existência é atestada por Nennius na História Brittonum (séc. IX), teriam sobrevivido até o período do séc. XIII.

No caso específico do Mabinogi, apesar dos manuscritos serem seguramente datados como do séc. XIV, a antiguidade do material transcrito para os códices constitui um ponto de debate. No caso dos contos do Mabinogion, por exemplo, durante a primeira metade do séc. XX, sir Ifor Willians situava os contos no séc. XI, por volta de 1060, período da união das regiões de Gwent, Dyfed e Gwynedd. Outros autores como Saunders Lewis o situam no séc. XII, entre 1170 e 1190.

Outro fator soma-se a esta discussão: além da ação eclesiástica sobre o texto, os pesquisadores buscam entender se a invasão normanda de 1066 por William, o Conquistador, e o conseqüente domínio normando do País de Gales teria reflexos no estilo e representações presentes nas obras. O tema é

discutido por T.M. Charles-Edwards (1970), que analisa os argumentos dos dois autores sobre a datação e possíveis implicações, concluindo que o “material original” dos Quatro Ramos não pode ser mais velho do que o ano 1100, e que ainda que este espectro adentre quarenta anos da ocupação normanda, todos os elementos culturais, sociais e linguísticos apresentados no texto seriam pertencentes às culturas céltica e anglo-saxã do séc. XI. Visões mais recentes como a de Patrick Sims-Williams (1991), situam, porém o espectro atual de possibilidades entre 1060 e 1200.

Uma análise mais cuidadosa do contexto de produção do Mabinogi, entretanto, revela um cenário bem diferente. Por muito tempo, dentre os medievalistas franceses (e brasileiros) entendeu-se que o mundo medieval vivia em um estado paradoxal, dividido entre a institucionalizada cultura eclesiástica e uma cultura folclórica ou popular. Uma das análises mais famosas neste sentido é a de Le Goff (1977), em que aponta uma preeminência da cultura eclesiástica, que sistematicamente perseguiria a “tradição folclórica” insurgente após o fim do Império Romano através de mecanismos como destruição, obliteração ou desnaturação (LE GOFF 1977, p. 292-295). Na historiografia das Ilhas Britânicas, encontraremos um caminho semelhante, mas com uma mudança fundamental: através dos textos, uma maior ênfase em encontrar sob suas camadas elementos de uma cultura “pagã” ou “pré-cristã”.

No caso galês e irlandês, as linhas argumentativas procuram ligar os elementos da produção textual medieval a um passado Celta, isto é, tudo o que ocorre antes da chegada dos Anglo-saxões e da cristianização das Ilhas. Não se discute que a produção de manuscritos e a educação letrada estavam sob

os auspícios do poder eclesiástico, no entanto, argumenta-se que características próprias do cristianismo galês e irlandês, muito ligados à vida monástica, ao ascetismo e a práticas religiosas repletas de elementos pré-cristãos (o chamado “Cristianismo Celta”) teriam papel fundamental na preservação dessas tradições, anteriormente orais (McCONE 1990, p. 6-10).

No caso do Mabinogi, podemos traçar a ligação direta de um de seus códices (o Livro branco de Rhyderch) a abadia de Strata Florida, fundada pela Ordem Cisterciense em 1164 na atual região de Cereigion, meio oeste do País de Gales (CHARLES-EDWARDS 1970). A composição de temas dos dois códices é diversificada: encontramos textos cristãos, crônicas (algumas delas populares no Continente), tríades (parte da tradição jurídico-filosófica local), tratados médicos, entre outros. Há de se concluir que o interesse de seu “mecenas” transita entre as duas pontas do espectro eclesiástico-popular.

Para os estudiosos, porém, o Mabinogi trata-se de uma situação especial. Seu texto, excluindo-se algumas exclamações como “por Deus”, não faz nenhuma referência direta ao Cristianismo. Isso levou à tradicional conclusão de que seu texto seria um exemplo de preservação “fiel” de um passado pré-cristão, em que seria possível encontrar elementos da sobrevivência da cultura Celta não maculada pelo tempo.

O não engajamento direto, entretanto, não significa a ausência de discurso. Observemos o caso de Rhiannon, personagem do primeiro conto do Mabinogi. Pwyll, príncipe de Dyfed, estava certa vez em Arberth, onde existia um promontório que as lendas locais diziam que nunca se saía sem ser ferido ou sem ver uma maravilha. Quando Pwyll sentou-se sobre o monte, avistou passando logo abaixo uma linda donzela em um alto cavalo branco, vestida em

brocados dourados. Pwyll desceu do monte para tentar alcançá-la, mas ela já havia sumido. Por outras duas noites, ele tentou o mesmo, mas, apesar de utilizar os cavalos mais rápidos da corte, nem ele nem nenhum homem conseguiu alcançá-la. Na quarta noite, porém, cansado de perseguir a dama, o príncipe a pede para parar, sendo logo atendido. Ela por fim se apresenta como Rhiannon, filha de Hyffaid Hen, donzela que seria dada em casamento a um homem a quem não desejava, dali a um ano. Apaixonado, Pwyll lhe jura amores e promete que dentro de um ano, em um banquete na corte de Hyffaid Hen, a salvaria deste destino.

A história segue com uma contenda astuciosa entre Pwyll e o pretendente de Rhiannon, em que o primeiro sai vitorioso e os dois se casam. Porém, após três anos, a princesa não havia gerado um herdeiro, o que se torna uma preocupação na corte, chegando a lhe ser sugerido o divórcio. Porém, no mesmo ano, Rhiannon engravida. No dia do nascimento de seu filho, tanto ela quanto as amas trazidas para seus cuidados e do bebê adormecem, e quando as amas acordam, o bebê havia sumido. Com medo de represálias do príncipe de Dyfed, as mulheres confabulam um plano: matam alguns filhotes de uma cadela do palácio e espalham seu sangue sobre Rhiannon, acusando-a de matar o próprio filho.

Ultrajada, a corte cobra de Pwyll que se divorcie da esposa, mas este se recusa e proclama que ela deverá ser punida segundo o conselho dos sábios. Eis a punição de Rhiannon: por sete anos, a princesa deveria ficar todo dia do lado de fora dos portões de Arberth, na região reservada aos cavalos. Ela deveria contar aos viajantes sua história e oferecer-se a carregá-los, como uma égua, por todo o caminho até o castelo (FORD 2008, p. 35-56).

Como podemos perceber, toda a história de Rhiannon está conectada com a simbologia equestre, seja em seu cavalgar elegante que supera o dos homens, seja em sua punição que a reduz ao status semelhante ao de uma égua. Diversos estudiosos, ao longo dos anos, vêm associando a figura de Rhiannon a outros casos do universo da religiosidade céltica, em especial com a figura de Epona, popular divindade gaulesa a qual o culto era largamente associado a cavalos. Sabemos que Epona era cultuada na Gália proto-histórica e romana através da abundância de esculturas e monumentos (GREEN 1986, p. 91-93), e seu culto se disseminou entre o primeiro e terceiro séculos D.C. através da cavalaria romana, chegando a ser citada em obras como o “Asno de Ouro” de Apuléio ou as “Sátiras de Juvenal. Além disso, encontramos referências a ela na Inglaterra, mesmo que em menor número.

A presença de Epona primariamente em espaços domésticos rurais e levando em consideração o uso primordial das éguas como animais de tração para o arado entre os gauleses sugere que Epona seria uma divindade ligada à criação de cavalos, protegendo os bons partos e a plantação (GREEN 1986, p. 93). Porém, outras associações são sugeridas pela cultura material. As representações iconográficas de Epona a representam em diversos casos como associada à cornucópia, frutas, grãos e à pátera, o que indica uma relação de fertilidade e prosperidade. Em localidades como Allerey, Côte D’Or e Luxeuil, Epona aparece associada a cães, pássaros e fontes, o que indica um caráter de cura. Já sua associação com cemitérios como em La Horgue au Sablon sugere uma ligação com a morte (GREEN 1986, p. 92-93). Essa conjugação de atributos permite interpretar Epona como uma das deusas da

soberania, que tem poder de vida e morte sobre a terra e sobre a população. Seu poder ao mesmo tempo em que protege, também é destrutivo.

O descontentamento da corte frente à demora de Rhiannon em conceber um herdeiro e seu castigo pelo suposto assassinato de seu filho são identificados por um dos principais tradutores do Mabinogi, Patrick Ford (2008) como sobrevivências da cultura anterior ao Cristianismo (o que para ele equivale aos Celtas), reflexos do descontentamento popular frente a uma figura que não cumpre seu papel social. Ainda que seu casamento com Pwyll possa ser interpretado como a ligação da deusa da soberania com o príncipe, ligando-o simbolicamente com a terra e garantindo-lhe fartura, quando Rhiannon “falha” em prover a prosperidade e fertilidade a que simbolizaria. É importante frisar, entretanto, que tal relação não é presente na Idade do Ferro. Quando as oferendas e sacrifícios pedindo prosperidade não parecem surtir o efeito desejado, as explicações dadas para tal pelos oficiantes passam por erros na realização do ritual, ilegitimidade, entre outras, mas a divindade nunca é responsabilizada. A situação de Rhiannon demonstra, assim, outro fenômeno: a laicização e cristianização dos personagens ligados à cultura oral. Na teologia cristã, somente Deus teria o poder da soberania. A teologia cristã se faz presente não de forma direta, mas na construção lógica frente aos deuses antigos e da representação feminina, aqui submissa e responsabilizada pela concepção do herdeiro real.

Esta nova forma de representar a “deusa da soberania” ilustra as tendências mais recentes no trato da cultura medieval: a necessidade de se abandonar abordagens binárias que procurem separar o eclesiástico do “popular”. Este caminho, ainda raro entre os Estudos Célticos, vem sendo

cada vez mais adotado entre os estudiosos do material Anglo-Saxão das Ilhas Britânicas. Karen Jolly (1996), já nos anos 90, alertava para esta necessidade, rejeitando ideias como a de uma “cultura popular” marginalizada, trazendo-a para o centro do processo de cristianização. John Niles (1999) critica este tipo de abordagem até então aplicada à análise de *Beowulf*. Para ele, seus elementos são ao mesmo tempo fruto da teologia cristã, do imaginário escandinavo, mas estão, principalmente, subjugadas ao contexto em que a obra é escrita, sendo suas escolhas narrativas fruto do jogo político-cultural de uma Inglaterra Anglo-Saxã com sua identidade ainda em formação.

O mesmo pensamento binário é estendido, geralmente, ao impacto do mundo literário normando em Gales. Já assinalei a importância para Charles-Edwards (1970) do ano de 1066, data em que Eduardo, o Confessor, rei da Inglaterra, morre sem deixar herdeiros. O vácuo sucessório leva Guilherme II, Duque da Normandia e primo do rei, a reivindicar o trono. Este fato daria início à invasão e posterior conquista normanda da Inglaterra, que daria ao outrora Duque da Normandia o novo título de Guilherme I, “O Conquistador”. Gales, país vizinho da Inglaterra, tem algum envolvimento na resistência aos normandos, e no ano seguinte (1067), o embate torna-se aberto.

Entretanto, apesar das incursões no território galês pelos exércitos do rei Guilherme I terem lugar logo após a conquista da Inglaterra, sua intenção, segundo Davies (2000, p. 20-28) não era a de conquistar Gales, já que suas tropas encontravam-se enfraquecidas. Os embates entre Gales e a Inglaterra no período fazem parte do universo de resistência ao domínio normando de Guilherme, semelhante à revolta de 1069 ou a Revolta dos Barões na Escócia.

Apenas em 1094 os normandos conseguiriam tomar o poder no sul de Gales, que foi retomado em 1165 por Gruffud ap Cynon, que estabeleceu contatos de paz com a Inglaterra após as sucessivas derrotas de Henrique II na região. Gales, assim, tornar-se-ia um reino próprio, separado da Inglaterra pelas terras limítrofes conquistadas conhecidas como “marches”, em que barões anglo-normandos tinham a responsabilidade de guardar as fronteiras em troca de expressiva liberdade política e cultural perante a coroa inglesa.

A conquista total do território galês só seria realizada em 1282-1283 por Eduardo I da Inglaterra, quando diversos dos reinos livres foram convertidos em “marches” e a porção noroeste do território foi convertida no Principado de Gales, subjugado à coroa anglo-normanda. E é justamente desse período que surgem a maioria dos códices em língua galesa mais importantes aos quais temos acesso. A primeira compilação das leis de Hywel Dda no Livro Negro de Chirk (já citado), o Livro Negro de Carmaten (1250), base do material dos Primeiros Poetas, e o Manuscrito de Hendregadredd dos séc. XI-XII, base do material sobre os “Poetas dos Príncipes”.

Ainda que concordemos com os especialistas das letras galesas medievais sobre a antiguidade do material de origem, seria falacioso negar que existe uma “influência” normanda no material narrativo que chega até nós hoje. A própria proliferação e conservação de manuscritos após o séc. XVIII constitui argumento a este favor, como também o conteúdo dos códices, como a presença dos ciclos de Carlos Magno no Livro Branco de Rhydderch. O surgimento da primeira experiência de narrativa em prosa no Galês Médio no período de maior presença normanda em um território cuja cultura foi por séculos enraizada no estilo em verso frente a toda uma tradição anterior de

romances de cavalaria e *fabliaux* presentes na corte anglo-normanda, parece significativo demais para constituir mera coincidência.

Percebemos que o binarismo “Cultura pré-Cristã x Cultura Eclesiástica” não é o único presente nesta discussão. A circulação e tradução para o Galês Médio de histórias e temas da literatura continental é bem atestada para o séc. XIV, mas ainda é tema de debate para períodos anteriores. O principal ponto de resistência pode ser explicado pela literatura relacionada ao Rei Artur: negar a literatura galesa sua originalidade local é colocar em questão o surgimento em Gales das primeiras obras da Matéria da Bretanha. Disso, derivam as postulações de que os manuscritos galeses, que se proliferam em maior quantidade somente a partir do séc. XII, seriam compilações de materiais mais antigos, sejam estes escritos perdidos ou da tradição oral. Creio, entretanto, que no período que trabalhamos aqui os contatos entre Continente e Gales, ainda que tenham ampliado o universo de histórias disponíveis, apenas começavam a interagir e se mesclar com o estilo literário galês (KOCH 2006a, p. 1763-1765), sendo o Mabinogi sua primeira experiência. E ainda que seu status de prosa seja uma inovação importante, creio que, como veremos à seguir, o caminho para entender seus personagens e temas está na relação entre oralidade, escrita e memória.

## 1.2 Oralidade, Texto e Memória Social: A cultura bárdica no País de Gales

O impacto social de uma obra depende de sua circulação entre a sociedade que a produziu ou consome. Levando em consideração o esforço técnico e financeiro necessário para a composição de um códice na era anterior à imprensa é notável a proliferação e distribuição de determinadas

histórias no mundo medieval, o que comprovaria sua importância social. Este pensamento é apenas verdadeiro em parte. A leitura é apenas um dos pedaços que compõem a experiência de transmissão e recepção de histórias no medievo. A comunicação medieval deve ser pensada sob sua própria lógica, diferente da noção atual de uma separação distintiva entre o oral e o escrito. Paul Zumthor (1993) já assinalava nos anos 80: o códice medieval fora composto, antes de tudo, para ser lido em voz alta, seja para uso pessoal ou declamação pública. Para analisar esta dinâmica simbiótica que o autor chama de *vocalidade* (ZUMTHOR 1993, p. 21), seria necessário então levar em consideração não apenas o texto, mas elementos como entonação, gestual, pausas e interações entre o público e o narrador. Ainda que algumas destas características possam ser resgatadas através da notação de ritmo presente em alguns manuscritos, tal reconstrução é por vezes, impossível.

É na oralidade que se firmam os principais argumentos por uma continuidade, e sua base está na noção de *kyuarwydyt*. Encontramos este termo (e suas variações) em diversos manuscritos galeses, como no trecho abaixo do Quarto Ramo do Mabinogi “Math, filho de Mathonwy”

“Lleu Llaw Gyfes tomou posse de suas terras novamente e governou com sucesso. E de acordo com a *kyuarwydyt*, ele se tornou senhor de Gwynned depois disso.”

(FORD 2008, p. 109 – tradução

livre)

Segundo MacCana (1980, p.139), esta expressão tem sentidos diversos, como "orientação", “direção”, “instrução”, “informação”, “conhecimento”, “habilidade”, “arte”, entre outros correlacionados. Para o autor, não há dúvidas

de que os significados "contador de histórias" e "ato de contar histórias" são também aplicáveis ao termo. Isso reforça, com maior rigor, a ideia de que as histórias que compõem o Mabinogi, sejam em conjunto ou de forma separada, faziam parte da tradição oral galesa medieval. Mais que isso, demonstra que os produtores dos manuscritos estavam cientes de tal tradição de histórias, ou seja, consumiam elementos não eclesiásticos de forma corrente e, como sugeriu Ford, esperavam que seus leitores também o fizessem, podendo assim referenciar outras histórias não presentes no texto.

Para Ford (2008, p.3), os Quatro Ramos são compostos como uma coletânea de histórias, e que nem todas elas estariam relacionadas a Maponos, seja originalmente, seja dentro do próprio texto. Episódios menores como a "Assembléia de Bran" e o "Festim de Harlech", ambos no Segundo Ramo, seriam conhecidos de forma independentemente pelo público, fora do contexto do Mabinogi. Estes episódios semi-independentes seriam parte do arcabouço de histórias populares utilizados por contadores de histórias e poetas no período medieval.

O cerne da noção de uma cultura "pré-cristã" está justamente na composição da *kyuarwydyt*: analisando a oralidade como a preservadora de uma tradição não influenciada pela cultura eclesiástica, se torna mais simples advogar a continuidade de um passado Celta paralelo, fora do discurso oficial. Para esta tradição, haveria uma força política e cultural que preservaria esta tradição desde a Antiguidade: os bardos.

As primeiras referências aos artífices dedicados ao verso e a música entre os celtas estão no período romano. No livro IV da *Geographia* de Estrabão (séc. I a.C. –I d.C), ele descreve três posições honoríficas entre os celtas: os

Druidas, os Vates e os Bardos. Estes últimos seriam cantores e poetas (Geographia 4.4.4). De forma semelhante, os bardos também são mencionados na obra de Diodoro da Sicília (séc. I), onde estes poetas líricos aparecem portando instrumentos que para ele lembravam liras. Segundo Diodoro, o tema das canções variava entre temas de louvor e maledicência (*Bibliotheca Historica* 5.31)

O termo “bardo” costuma ser ligado ao uso semelhante para o mundo medieval galês. No séc. XII, por exemplo, encontramos referências aos “bardos” por Geraldo de Gales em sua obra *Descriptio Cambriae*. Estes utilizariam três tipos de instrumentos: a harpa, a flauta e a *crwth*<sup>7</sup> ou *crowd*, e seriam especialistas em música, retórica e poesia (*Descriptio Cambriae* 1.12).

Já nas diversas versões das Leis de Hywel Dda (Cyfraith Hywel, séc. XIII), duas figuras aparecem relacionadas à prática lírica e à música: o “bardd teulu” e o “pencerdd”, que aparecem nas traduções para o inglês geralmente como “bard of the household” (lor 13.1-13.13; Bleg 22.18-23.5; WML 22.15-23.3) e “chief of song/chaired bard” (lor 40.1-40.10; WML 33.14-34.5; WML 94.4-94.5; Bleg 25.13-26.10) respectivamente. Na redação das leis, diversos aspectos são tratados, como preço por ofensas aos oficiais da corte, preços de dote e lugares de morada dos oficiais. Os “bardd teulu” são descritos em todas as redações como oficiais pertencentes a corte dos príncipes, enquanto os “pencerdd”, apesar de terem vários de seus direitos descritos, são apenas “frequentadores habituais” da corte. Este fato levou a pesquisas como a de Dafydd Jenkins (2000), que advoga a existência de duas classes distintas de

---

<sup>7</sup> Crwth – Instrumento de cordas medieval tocado com o arco.

profissionais líricos: os “*bardd teulu*”, oficiais vassallos do rei; e os “*pencerdd*” enquanto mestres de prestígio, livres de vassalagem.

A argumentação de Jenkins gira em torno dos direitos diferenciais entre os dois. No código Venedotiano, ao lhe ser solicitada a canção, o “*bard teulu*” deve executar uma música em louvor a Deus e outra em favor do rei do palácio ou caso o mesmo não se ache ali, sobre outro rei (lor 13.1-13.13). Quando o *pencerdd* está presente, entretanto, é ele quem deve tocar as duas primeiras músicas da mesma forma, cabendo ao *bard teulu* cantar, depois dele, três músicas sobre temas diversos (lor 13.1-13.13; lor 40.1-40.10). No código Dimetiano e Gwentiano, tais informações estão no capítulo dedicado ao “*pencerdd*”, onde este deve recitar as duas primeiras canções e a terceira deve ser recitada pelo “*bardd teulu*” (WML 33.14-34.5; WML 94.4-94.5; Bleg 25.13-26.10). O “*bardd teulu*”, além de suas terras livres, recebe do rei sua harpa, da qual não deverá nunca se separar até a morte (Lor 13.1-13.13; Bleg 22.18-23.5; WML 22.15-23.3), enquanto ao “*pencerdd*”, aquele que “recebe a cadeira”, tem o direito de receber sua harpa do rei, mas sem a obrigação explícita de conservá-la. Este tem, ainda, o direito de receber alunos, aos quais deve presentear com uma harpa ao fim de sua educação; e tem direitos sobre os ganhos dos outros bardos, além de ser necessária sua consulta sempre que outro bardo do reino desejar pedir algo ao rei (lor 40.1-40.10; WML 33.14-34.5; WML 94.4-94.5; Bleg 25.13-26.10).

Para Jenkins, o “*pencerdd*” representa uma espécie de chefe artífice (JENKINS 2000, p. 154) da arte lírica, representante de uma profissão de prestígio entre os homens livres. Nas tríades das leis galesas do código Dimetiano, três ofícios são apontadas como “livres”: a metalurgia, o clero e o

bardismo (JENKINS 2000, p. 146). Curiosamente, nas três redações das leis de Hywel Dda, o sacerdote da corte, o ferreiro e o “pencerdd” possuem lugares de destaque durante o banquete, em cadeiras próximas as do rei e do herdeiro (edling). O “bardd teulu”, por sua vez, senta-se em local mais afastado, junto ao “chief of the household”, como parte da guarda do rei.

É interessante quando comparamos a última observação de Jenkins sobre os lugares durante o banquete com a descrição de Ateneu (séc. II-III), citando Possidônio, sobre o banquete entre os Celtas Antigos:

“Os Celtas colocam palha no chão quando servem suas refeições (...). Quando muitos comem juntos, eles sentam-se em círculo; mas o mais poderoso entre eles, que se destaca dos outros seja por sua habilidade na guerra, conexões familiares ou riqueza, senta-se no meio, como um líder de assembleia. Ao seu lado está sua hoste, e dos lados os outros, de acordo com seu valor. Guerreiros, carregando escudos oblongos, permanecem de pé atrás destes, enquanto seus guarda-costas, sentados em um círculo diretamente oposto, banqueteiavam-se como seus mestres. (...)”

(DEIPNOSOPHISTAE IV, p. 151-152 - tradução livre)

O esquema descrito acima demonstra uma reprodução ritualizada da hierarquização social durante o banquete entre os celtas antigos como atentam diversos autores dentro dos Estudos Célticos (MACCANA 1970, p. 99-101; CUNLIFFE 1999, p. 108-109; KOCH 2006b, p. 734-736, entre outros). Para estes, a disposição hierárquica dos presentes reproduz a afirmação do prestígio dos chefes, enquanto consumiam carnes, vinhos mediterrâneos e outros alimentos, e debatiam sobre os assuntos da guerra e diplomacia. Como

podemos perceber acima em Ateneu (*DEIPNOSOPHISTAE IV*), aqueles mais próximos do chefe eram os de maior prestígio, representando os aliados e homens de destaque. Segundo Cunliffe (1999, p. 108), parte importante do banquete era a demonstração de riqueza e hospitalidade, através de presentes, e dos elogios bárdicos. O ofício dos bardos revela-se, assim importantes na dinâmica social o suficiente para que estes artífices acompanhem seus senhores para a guerra.

A distinção hierárquica no banquete possui paralelos no período medieval em Gales. O lugar de destaque do “pencerdd”, assim como do ferreiro e sacerdote reais demonstra seu lugar social enquanto representantes de setores importantes na sociedade. Porém, diferente dos dois primeiros, o “pencerdd” parece não possuir vínculo vassálico com o rei, representando, como descrito nas fontes, um conviva costumeiro da corte apenas. O reconhecimento do poder e independência da profissão do bardo são fundamentais para a questão aqui apresentada. Ainda que a obrigação do “pencerdd” seja a de cantar em favor de Deus e do rei, podemos supor que seu papel não se restringia a tal, dispondo assim de um repertório maior de histórias inspiradas no passado. Para além disso, ainda que o lugar do “bard teulu” no banquete seja de menor prestígio, isso não representa uma barreira social. Sua presença no banquete é notada, e sua liberdade em cantar sobre temas diversos abre espaços para poemas e histórias das mais diversas. No quarto ramo do Mabinogi, o personagem Gwydion disfarça-se de bardo (“beird” nas duas versões do original galês) (Peniarth 4, p. 21; MS. 111, p.185v) com seus homens e vai à corte de Pryderi com a intenção de roubar-lhe os porcos que foram presente de Arawn, senhor do Outro Mundo. Ao chegar na corte, Pryderi pede aos bardos

que lhe cantem, ao que Gwydion explica que seu costume é de que, na primeira noite que os bardos encontram-se com um “grande homem”, o chefe de sua comitiva cante. Gwydion, então, canta durante toda a noite para o rei e sua corte. Para Jenkins, Gwydion se apresenta a Pryderi como um “pencerdd”, um mestre artífice da palavra, ao entreter a corte, e isso nos demonstraria que este teria liberdade em escolher dentre diversas canções (JENKINS 2000, p. 159).

\*\*\*

Como interpretar as incontornáveis similaridades entre a descrição Clássica dos bardos e os *penceerd* e *bard teulu*? Sua nomenclatura, função social e forma de representação prestigiosa são geralmente consideradas com um indício de que os bardos (e sua tradição oral) são sobrevivências no mundo medieval da mesma classe de artífices da palavra. Mesmo que o aporte teórico-metodológico, dentro da arqueologia e linguística, costume vir de bases diversas, enquanto historiador é impossível não identificar na proclamação de uma “cultura celta resistente” elementos semelhantes à noção de “permanências de Longa Duração” da História dos Annales. Para autores com Braudel (2011) as diversas dimensões de uma sociedade poderiam ser vistas com que divididas em camadas, que vivem em temporalidades diferentes. Enquanto camadas como a Política e a economia sofreriam mudanças mais rápidas, de “curta duração”, outras como as Mentalidades estariam sujeitas a maiores permanências, mudando lentamente frente às outras, a assim chamada “Longa Duração”.

A identificação destas permanências, dentro da História das Mentalidades, dá-se pela busca de uma “mentalidade coletiva”, a criação de

um modelo de “homem médio” que se relaciona com a teia cultural de uma sociedade em que, em grandes períodos de tempo, podemos identificar tendências que sugerem “permanências”. O historiador das Mentalidades opera metodologicamente de diversas formas, seja por uma abordagem serial e quantitativa de documentos, seja por uma abordagem localizada que este considere exemplar em um esforço de generalização (abordagem qualitativa); ou mesmo a combinação de ambas.

O mesmo “caminho filosófico” está presente nos Estudos Célticos tradicionais. Estes entendem, de forma semelhante à Primeira Geração dos Annales, que, apesar das mudanças políticas que se estendem desde a Idade do Ferro, a “cultura Celta” ou “Cultura Pré-Cristã” permaneceu pouco alterada, sendo preservada em sua forma original através da existência de “bardos” tanto na Antiguidade quanto no Medievo. Não creio, entretanto, que seja possível separar a cultura ou cosmovisão de uma sociedade de seus outros aspectos, em especial no que toca a oralidade.

Em primeiro lugar, assumir que os *penceerd e bardd teulu*, inseridos na dinâmica dos palácios galeses, viviam em um status separado da cultura eclesiástica (e oficial) é repetir o pensamento binário que já foi criticado neste capítulo. Concordo neste ponto com G.H Green (1994) quando argumenta que os manuscritos precisam ser entendidos em uma dinâmica unificadora própria de um consumo “aural”, além de entender que a interação constante entre o textual e oral poderia levar a novos questionamentos, como a interconexão entre ambas, ou seja: quanto da performance, intervenção e tradição oral é apropriado e ressignificado na composição de estilo e temas no ato de transcrição e criação escrita.

Advogar uma imutabilidade do oral é também negar sua própria essência. A cultura oral, em especial em um ambiente aristocrático, faz parte do próprio sistema de ritualização e afirmação do poder e tradições sociais. Os bardos não apenas contam histórias às quais a sociedade deve se sujeitar; faz parte de seu ofício reinventá-las a fim de tecer elogios à aristocracia; não só reforçar velhos papéis sociais de prestígio ou a ocupação destes papéis por determinadas linhagens, mas legitimar novos (NILES 1999, p. 8, 133-135). O material destes artífices, antes da “tradição”, é o discurso, e seu palco, a sociedade em que está inserido em sua totalidade.

Retomemos nossa pergunta inicial: “Podemos encontrar nos textos medievais irlandeses e galeses sobrevivências de uma cultura Celta?”. A resposta é: esteticamente sim; essencialmente não. Os temas presentes no Mabinogi são relevantes e contextualizados apenas para o País de Gales medieval, entretanto, as fórmulas, temas, paisagens e estilos utilizados para legitimar a ação destes bardos, ou seja, a *estética* de fórmulas que legitima a *kyuarwydyt*. O Mabinogi é a representação de um passado idealizado e inventado, que responde as estruturas sócio-culturais das cortes galesas, e não da Antiguidade. Seus elementos de legitimação, entretanto, são retirados de um repertório oral do passado, que é preservado na prática cotidiana. Esta preservação estética do discurso pode ser explicada pela própria prática bárdica, enquanto construtora do que Halbwachs (1992) chama de Memória Coletiva<sup>8</sup>. Esta memória existe em eterna intersecção a memória individual, moldando e reforçando aspectos da visão de um determinado grupo sobre o passado.

---

<sup>8</sup> Outros autores, como Connerton (1989), utilizam o termo Memória Social

Não é surpresa que os bardos tenham sido centrais na tentativa de se vincular a cultura medieval ao passado Celta. Enquanto um grupo social cuja existência é centrada na “preservação de tradição e memória” através de histórias, elogios e genealogias, sua inserção e ritualização na corte está intimamente relacionada à Memória Social. Um dos exemplos é sua posição ritualizada no banquete, que não por acaso remete ao passado, sem entretanto, necessariamente o fazer em busca de preservar sua celticidade. O passado é aqui instrumento de legitimação, não de resistência.

Já no caso da *kyuarwydyt*, talvez sua explicação não seja tão ligada à política, mas um efeito colateral da mesma. Paul Connerton (1989) argumenta que existem três tipos de memória: a memória pessoal, relativa às lembranças de eventos e pessoas; a memória cognitiva, responsável por funções como identificar objetos e formular frases; e por fim o que chama de “memória-hábito”, responsável pelo comportamento social condicionado ao longo da vida. Para ele, esta última é parte fundamental no funcionamento da memória social: seria através do acúmulo ao longo da vida de hábitos socialmente construídos, reforçados através de cerimônias e rituais públicos bem como através do corpo (gestos, vestuário, saudações, expressões verbais) que se reforçariam uma memória coletiva não intencional. Creio que a repetição de certos temas, paisagens imaginárias e fórmulas que pertencem a *kyuarwydyt* persistem desta forma entre estes mestres medievais da poesia e música, ainda que seu conteúdo e intencionalidade seja completamente contextual.

Dito isso, sugiro que invertamos nossa premissa inicial. Se utilizar as fontes medievais para entender o passado da Idade do Ferro é uma reconstrução na maior parte das vezes anacrônica, parece mais interessante

buscar as fontes da memória medieval galesa sobre o passado a fim de legitimar o seu presente.

## CAPÍTULO 2: O Outro Mundo e o Mabinogi

### 2.1. Introdução

Com o debate sobre a ligação entre a literatura medieval das Ilhas Britânicas e os Celtas Antigos já estabelecidos, podemos nos dedicar com maiores detalhes às chaves interpretativas utilizadas para dar sentido ao Mabinogi.

Uma primeira discussão enfoca a origem específica do material, guiando-se pela análise do prefixo *mab*, que em galês significa “filho” ou “criança” (FORD 2008, p. 2). Esta teoria subdivide-se entre duas correntes: uma que interpreta o Mabinogi como um conjunto de contos direcionados à juventude, com a presença de episódios modelo da vida dos jovens da nobreza, como a armação de guerreiro, pelejas e desafios; a segunda corrente põe em paralelo o nascimento, rapto, juventude, vida adulta e morte de Pryderi com a história de Maonos, divindade cultuada na Gália e Inglaterra no período romano, associada com a música, poesia e juventude. Há alguma discussão sobre se Pwyll seria um paralelo a Maonos ou seu pai, mas esta corrente concorda que o sentido da palavra *mabinogi* seria aproximadamente “O material relativo ao deus Maonos” (FORD 2008, p. 2-3).

Seria um ponto interessante de análise, à luz das discussões presentes no capítulo anterior, uma análise mais profunda do imaginário sobre Maonos construído no mundo medieval, levando em consideração o distanciamento temporal, social e cultural entre as duas representações, em um processo

semelhante ao que discuti no caso de Rhiannon/Epona<sup>9</sup>. Tal exigiria, entretanto, uma investigação maior sobre a intencionalidade do documento e a circulação da figura de Maponos no medievo, que permita a construção de um argumento convincente que ligue o prefixo *-mab* e os personagens dos contos a sua mitologia.

Este trabalho seguirá outro caminho. Há uma segunda tradição de estudos sobre o Mabinogi que vê em seu conteúdo elementos pertencentes a um elemento narrativo conhecido como “Outro Mundo”.

## **2.2. Os elementos do Outro Mundo**

Descrições de aventuras no mar, florestas ou cavernas que levam a reinos fantásticos, habitados por criaturas sobrenaturais, não são conceitos novos no mundo literário. Exemplos da literatura contemporânea ainda mantém viva esta tradição como os reinos élficos de Lothlorien, Valfenda e as Terras Imortais criadas por Tolkien; lugares de clima ameno e revigorante, onde as árvores estão sempre fartas em frutos, as mesas cheias e o tempo parece não passar. Na poesia, tais imagens foram imortalizadas pelo poeta irlandês William Butler Yeats, em seu “The Man Who Dreamed of Faeryland”. Referências mais antigas estendem-se em diversas direções, desde as terras de Titania e Oberon em “Sonho de uma Noite de Verão”; *Fiddler’s Green*, a ilha paradisíaca do cancionero dos homens do mar; o Reino da Cocanha dos Fabliaux medievais ou os Campos Elíseos do mundo greco-romano, reservados para os heróis e favoritos dos deuses após sua morte.

---

<sup>9</sup>P. 28-30

A literatura galesa e irlandesa tem seu próprio número de narrativas que descrevem lugares sobrenaturais de bonança e fartura. Este “Outro Mundo” literário subdivide-se em duas categorias: os *Imramma* (s. *imram*), artifício narrativo que traduzido do irlandês significa “remando sobre”<sup>10</sup>, que descreve viagens pelo mar para ilhas distantes, fora dos limites do mundo conhecido, onde os personagens encontram terras exóticas com propriedades sobrenaturais (MACKILLOP 2005, p.109). Acredita-se que os *imramma* surgem em uma lógica eclesiástica, por diversas de suas passagens possuírem caráter de *exemplum*. Este caráter já é presente em sua ocorrência mais antiga: o *Imram Brain*, ou “A Viagem de Bran”, datado do séc. VIII, que ao descrever regiões como a “Planície das Delícias”, discorre sobre a queda de Adão, sobre pecados capitais como gula, ganância e orgulho, além de passagens proféticas sobre o retorno de Cristo (MACKILLOP 2005, p.111).

Sua outra subdivisão são os *echtraí* (s. *echtrae*), cujo significado traduzimos do irlandês como “aventura”. Neste tipo, são descritas as aventuras no Outro Mundo vividas por visitantes do mundo mundano, seja em terras além-mar, florestas, no mundo subterrâneo ou acessíveis através de promontórios ou névoa (MACKILLOP 2005, p.109). O conteúdo do Mabinogi está mais próximo a este tipo de recurso narrativo e descreverei algumas de suas características específicas abaixo.

### **2.2.1. Animais e o Outro Mundo**

A primeira característica recorrente sobre o Outro Mundo que estudaremos é a forma como os personagens o encontram. Já no Primeiro Ramo, “Pwyll, Príncipe de Dyfed”, há um episódio de que descreve um destes

---

<sup>10</sup> “rowing about” em inglês.

encontros em uma floresta. O personagem principal é descrito caçando com seus cães em Glyn Cuch, bosque pertencente a seus domínios, quando os sabujos começam a perseguir um cervo. Pwyll os perde de vista por um momento, mas, ao alcança-los, nota que outros cães de caça que não os seus que efetivamente capturaram a presa. Eis a descrição peculiar dos animais:

“Ele fixou os olhos na cor dos cães, não se preocupando em olhar o cervo, e de todos os cães que já havia visto no mundo, ele nunca havia posto os olhos em cães de tal cor. De um branco cintilante e resplandecente era sua cor, e suas orelhas vermelhas: a vermelhidão de suas orelhas cintilando brilhante qual a alvura de seus corpos”

(FORD 2008, p. 37, tradução livre, grifos meus)

A cor sobrenatural dos cães descritos é um dos sinais atribuídos ao Outro Mundo, que é confirmado logo depois quando seu dono Arawn, senhor de Annwfn (um reino do Outro Mundo) aparece para reclamar sua presa. Muitos destes encontros são aleatórios para os protagonistas, que são geralmente atraídos para o Outro Mundo por donzelas ou animais, em especial durante a caça.

No caso acima, a presa (o cervo), ainda que seja um animal de prestígio e recorrência em cenas de caça, não é o elemento sobrenatural do encontro. Mas existem casos em que este animal é diretamente relacionado ao Outro Mundo. No Ciclo Feninano irlandês, há uma passagem em que uma mulher do *sídh*<sup>11</sup> de Donn mac Midir é enviada na forma de uma jovem corça a fim de atrair Finn (ou Fionn) mac Cumhaill para os domínios de Donn, um senhor do Outro Mundo (GREEN 2002, p. 164;167).

---

<sup>11</sup> Nome que aparece na tradição medieval e nos trabalhos de folcloristas que designa um determinado tipo de monumentalização: montículos circulares, de topo plano presentes na paisagem desde os tempos antigos (provavelmente monumentos pré e proto-históricos). São associados ao sobrenatural e locais de passagem para o Outro Mundo. O termo pode ser entendido como “colina das fadas”, embora no Irlandês contemporâneo a palavra designe somente “fadas”, ainda que no medievo não houvesse crença em fadas, uma construção contemporânea (MCKILLOP 2004 p. 340)

O javali também aparece de forma recorrente associado ao Outro Mundo. No Terceiro Ramo do Mabinogi, há uma cena onde Pryderi e Manawydan saem para caçar em um bosque cerrado em Arberth. Em sua caçada, encontram um peculiar javali que os levaria ao Outro Mundo:

"Eles se aproximaram do matagal, e enquanto o faziam, um javali branco reluzente avançou para fora dele. Os cães, em seguida, instigados pelos homens, avançaram sobre o mesmo. O que ele fez, em seguida, foi sair do mato e recuar um pouco para longe dos homens. Enquanto os homens estavam perto ele manteve os cães longe, sem recuar diante deles. Quando os homens se aproximavam, ele recuava e se reposicionava. E eles seguiram o javali até que viram um grande, imponente forte, recém-feito, em um lugar onde eles nunca tinham visto nem pedra ou construção. O javali se dirigiu para o forte rapidamente, com os cachorros atrás dele. Quando o javali e os cães foram-se para o forte, [Os homens] maravilharam-se ao ver o forte onde nunca tinha visto nenhum antes, e do topo do monte olhavam, quando ouviram os cães.

(...)

Apesar do conselho que recebeu de Manawydan, ele [Pryderi] foi para o forte. Quando chegou, não podia ver nem o homem nem criatura, nem o javali nem os cães, nem casa, nem habitação dentro. Ele pôde ver, na direção do meio do jardim, uma fonte com uma construção de mármore em seu entorno.

(FORD 2008, p. 80, grifo meu, tradução livre.)

Novamente, a cor branca do javali revela seu aspecto sobrenatural, em que este conduz Pryderi a outro local, onde este não encontra nem a presa ou seus cães, mas uma construção singular em seu lugar onde, que como veremos mais tarde neste capítulo, se sucede acontecimentos mágicos. Existem no Mabinogi também ocorrências semelhantes que não falam sobre a cor do animal, mas denotam caráter sobrenatural, como no Quarto Ramo "Math, filho de Mathonwy". Llew Llaw Gyfes, sobrinho de Gwydion, estava desaparecido após uma emboscada arquitetada por sua esposa e o amante, da qual escapou transformando-se em uma águia. Seu tio, a sua procura, é informado de que uma porca em Maenawr Bennardd todos os dias, ao ser solta do cercado, sumia como se "tivesse entrado para debaixo da terra" (FORD 2008, p. 106). Gwydion resolve seguir a porca, e esta o conduz até o riacho de

Nantleu, onde sob uma árvore próxima encontrou uma águia ferida, cuja carne larventa caía no chão, servindo de alimento a porca. Gwydion então reconhece a águia como seu sobrinho Llew Llaw Gyfes (FORD 2008, p. 106-107).

A associação de javalis com o Outro Mundo é mais recorrente, tanto como parte do banquete (que também veremos neste capítulo) quanto no encontro com o sobrenatural. Em outro conto, geralmente associado ao Mabinogi, “*Culhwch & Olwen*”, grande parte do enredo gira em torno da caça a Twrch Trwyth, um javali de proporções colossais e que só pôde ser capturado com a reunião de um grupo especial de cavaleiros, como o Rei Arthur e Mabon (GREEN 2002, p. 165). Uma história parecida existe no material irlandês, na figura do javali *Orc Triath* no Livro das Invasões (GREEN 2002, p. 171). Já nas tríades do País de Gales, a passagem “The Three powerful swineherds of Britain” descreve uma porca sobrenatural, chamada Henwen (A velha branca), que dá a luz a criaturas incomuns como um filhote de lobo, uma águia, uma abelha, um filhote de gato e um grão de trigo (GREEN 2002, p. 172).

Há, ainda, um episódio no Primeiro Ramo do Mabinogi que faz alusão a uma caçada, mas neste caso metaforicamente: o encontro de Pwyll e Rhiannon. Em uma viagem por seus domínios, Pwyll após um banquete, sai para cavalgar à noite com seus homens próximo a Pedra de Arbeth, que, segundo um dos locais, caso um nobre se sente sobre a mesma, não sairia dali sem se ferir ou assistir a uma maravilha diante de seus olhos (FORD 2008, p. 42). Eis que ao se sentar, ele vê ao longe Rhiannon, a quem passaria as próximas noites perseguindo a cavalo sem sucesso de alcançá-la. Nesta parte, é interessante a forma como o cavalo de Rhiannon é descrito. De forma

semelhante aos casos anteriores, ele é todo branco, e se movimenta de forma incomum:

Ele sentou-se no monte. Enquanto estavam sentados, eles viram uma mulher montada em um grande, majestoso e pálido cavalo branco, vestida de brocado de seda brilhante e dourada, que se encaminhava ao longo da estrada principal que corria passando o monte. Para todos que assistiam, o cavalo parecia ter uma marcha lenta e constante enquanto vinha em direção ao monte. (...)

Ele [Pwyll] tomou o [seu] cavalo e partiu. Quando chegou à planície, ele esporou o cavalo, mas quanto mais ele o esporava, para mais longe a mulher se afastava. Ela mantinha seu cavalo sempre no mesmo ritmo em que tinha começado.

(FORD 2008, p. 42-43, grifos meus, tradução livre)

### 2.2.2. Caça e Banquete

Outro aspecto recorrente no Mabinogi é a abundância e divertimento, representada por banquetes, luxo e objetos com função semelhante à de uma cornucópia, como caldeirões e sacolas mágicas.

O ano passado por Pwyll no reino de Annwfn, enquanto transfigurado como Arawn a pedido do mesmo para que enfrente Hafgan, vivencia um reino de riquezas inigualáveis e atividades nobres constantes como a caça e banquete acompanhado "Ele se aproximou da corte, e por dentro ele podia ver dormitórios, salões, câmaras e os mais bem ornamentados edifícios que qualquer um tinha visto. (...)

O salão foi preparado, e ele pôde ver entrando as hostes de guerreiros - a mais esplêndida e melhor equipada tropa que ninguém nunca tinha visto; a rainha estava com eles, a mulher mais bela alguém já tinha visto. (...) Então, eles (...) foram até a mesa (...). Ele começou a conversar com a rainha, e como para falar com ela, ela era a mais nobre e mais suave em sua natureza e seu discurso de qualquer outro que ele já tinha visto. E passaram o tempo em comida e bebida, com músicas e entretenimento. De todos as cortes que ele tinha visto na terra, este foi a melhor suprida com a comida e bebida, vasos de ouro e tesouros reais.

(...)

Ele passou o ano na caça, em canções e festividade, em amenidades e conversa com amigos, até que a noite do encontro chegou (...)"

(FORD 2008, p. 39-40, tradução livre)

No Segundo Ramo “Branwen, filha de Llŷr”, encontraremos a cena mais icônica de um banquete no Outro Mundo no Mabinogi. Após a batalha entre os irlandeses e as hostes de Bendigeidfran, o agonizante rei da “Ilha dos Poderosos” que, por sua estatura colossal, nunca pudera ser contido sob uma casa, dá instruções aos seus homens que sobreviveram à batalha:

Os sete que escaparam foram Pryderi, Manawydan, Glifieu Eil Taran, Taliesin, Ynawg, Gruddyeu filho de Muriel, e Heilyn filho de Gwyn Hen. E Bendigeidfran ordenou que sua própria cabeça fosse cortada.

"Peguem a cabeça e levem-na para Gwynfryn (monte branco), em Londres", disse Bendigeidfran, "e a enterrarem com o rosto em direção a França. Vocês ficarão na estrada por muito tempo: vão se baquetear em Harlech por sete anos com os pássaros de Rhiannon cantando para vocês, e a cabeça será tão boa companhia como sempre foi quando estava em mim. Então vocês irão para Gwales em Pembroke onde ficarão por 80 anos, e até que vocês abram a porta para Aber Henfelen - na direção da Cornualha - vocês poderão ficar lá, e a cabeça, preservada, estará com vocês. Mas a partir do momento que abrirem a porta, não poderão permanecer lá; devem então ir para Londres e enterrar a cabeça. Agora, partam."

(...)

Eles foram para Harlech e lá se estabeleceram; um suprimento ilimitado de comida e bebida lhes estava a disposição. Quando eles começaram a comer e beber, três pássaros vieram e começaram a cantar algumas canções para eles, e todas as músicas que eles já tinham ouvido falar soavam ásperas em comparação com aquelas. Eles [os pássaros] eram uma visão distante vistos acima das ondas, mas podiam ser nitidamente vistos como se estivessem entre os homens. E eles festejaram por sete anos.

No final do sétimo ano, eles partiram para Gwales em Pembroke. Havia um bom palácio para eles lá, acima do mar, com um grande salão; para o qual se dirigiram. Eles puderam ver duas portas abertas, e uma terceira fechada, esta voltada para a Cornualha.

Vocês veem ", disse Manawydan", a porta que não devemos abrir. "

Naquela noite, não lhes faltou nada, e desfrutaram de muitos prazeres. E de todo o sofrimento que haviam testemunhado e experimentado, eles não tinham memória, ou de qualquer tristeza no mundo. E lá eles passaram 80 anos; sem conhecimento de passar um tempo mais agradável nem mais bonito. Ninguém poderia dizer olhando para o outro que qualquer dia haviam se passado, nem a presença da cabeça trouxe menos conforto para eles do que quando Bendigeidfran era ainda seu companheiro. E por causa desses oitenta anos, que foi chamado A Assembleia da Cabeça Nobre. (...)

Um dia Heilyn filho de Gwyn fez uma coisa.

"Vergonha sobre minha barba", disse ele, "a menos que eu abra a porta para ver se o que eles dizem sobre ela é verdade."

Ele abriu a porta e olhou para a Cornualha e Aber Henfelen. E quando o fez, a intensidade das perdas que sofreram, o número de parentes e amigos que haviam perdido, e a quantidade de mal que lhes havia acontecido tornou-se vívida como se estivessem acontecendo ali mesmo; em especial os sentimentos relativos ao seu senhor. A partir daquele momento eles não podiam mais descansar, e partiram para Londres com a cabeça.

(FORD 2008, p. 70-72, tradução livre)

Algumas observações são necessárias sobre a passagem acima. Os sete sobreviventes são conduzidos pelas orientações de Bendigeidfran, mas estas são confusas no texto: sua cabeça, que deveria ser enterrada em no monte Gwynfryn em Londres (local cujo nome nos remete a questão da cor branca e da relação dos promontórios ao Outro Mundo), ao mesmo tempo está presente em Harlech durante o banquete de sete anos. A própria Harlech, cidade costeira no norte de Gales onde hoje ainda existem as ruínas de um castelo (MACKILLOP 2004 p. 235) aparece anteriormente no texto como capital do reino de Bendigeidfran, que apesar de ser residência de seres com poderes e propriedades sobrenaturais, inicialmente não possui características próprias do Outro Mundo, e se converte neste momento como se o status de bonança pudesse ser convocado pela ação da cabeça de Bendigeidfran. O segundo lugar no qual o status extramundano é convocado é Gwales, uma ilha identificada atualmente como o santuário para pássaros de Grassholm, mas que pode muito bem ter sido nomeada inspirada em uma ilha imaginária. O período de estadia nos dois locais é repleto de música e entretenimento, com destaque para a referência aos Pássaros de Rhiannon, o que parece um tipo de referência intratextual que se relaciona a noção de *kyuarwydyt*. Fica claro

durante o texto também a provisão abundante e sobrenatural de alimentos para o banquete.

O mais expressivo elemento, porém, é o status de atemporalidade e alento que sustenta o quadro: o texto claramente expressa que, durante sua estadia em Gwales, os sete companheiros estiveram livres de todas as memórias tristes e traumas causadas pela batalha, perda de companheiros, ou qualquer outra, status este revogado no momento em que Heilyn abre a terceira porta. O fenômeno de “anomalia temporal” presente no Outro Mundo parece ser o fator dominante que permite desdobramentos secundários: a atemporalidade elimina temporariamente o passado e seus traumas psicológicos; a suspensão do tempo descarta a relação entre o passado e presente, fazendo sumir conceitos como repetição, e conseqüentemente, tédio, fazendo com que os sete companheiros vivam 87 anos em um estado de constante novidade, entretenimento e felicidade.

A fonte inesgotável de alimentos faustosos é também um efeito secundário das propriedades cronológicas incomuns do Outro Mundo, reflexo da noção de tempo cíclico e suspensão do futuro, ou seja, do fim. Não é necessário procurar novos alimentos ou ser comedido, pois o futuro não existe, e conseqüentemente, a escassez. Manannán mac Lir, personagem recorrente na literatura irlandesa, é descrito como possuidor de dois porcos, estando um sempre em seu caldeirão, em simbologia semelhante a discutida aqui (MACKILLOP 2004, p. 285). Entretanto, a escolha do banquete como alegoria desta característica obedece a uma lógica mais específica: o lugar de prestígio do banquete faustoso e da carne de caça (em especial suínos e o cervo) junto à elite guerreira galesa e irlandesa no medievo.

Outros elementos que presentificam a abundância, mesmo quando fora dos domínios sobrenaturais, são os caldeirões mágicos de onde se retiram grandes banquetes, tesouros e sortilégios, como o famoso caldeirão de Dagda da Tuata de Dana descrita no Livro das Invasões. No Segundo Ramo, Bendigeidfran oferece a Mathowlch, rei da Irlanda, um caldeirão com propriedades místicas: se um homem morto fosse colocado no caldeirão de noite, estaria vivo no dia seguinte (FORD 2008 p. 63-64)

### **2.3 – Por uma definição de Outro Mundo**

Mas, afinal, qual sentido pode-se dar ao Outro Mundo quando observamos o conjunto simbólico acima descrito? Para pesquisadores como Proinsas MacCana (1970), Miranda Green (2002) ou Wolfgang Meid (2010), a resposta é simples: O Outro Mundo é o mundo dos mortos. As motivações dessa resposta, ainda que não explícitas, exceto em Meid (2010 p. 164), seguem uma lógica em duas camadas. Na primeira, a ideia do Outro Mundo como uma terra de prazeres e suspensão dos males terrenos, combinada com os usos eclesiásticos comuns nos *immrama* levam estes autores a entender estas terras extramundanas como uma representação da cultura local do Paraíso cristão ou algum tipo de terra dos mortos e espíritos.

A segunda, por outro lado, reproduz a questão colocada no capítulo 1: a tentativa de, através dos textos medievais, acessar a religiosidade dos Celtas Antigos. MacCana (1970, p. 123), por exemplo, compara o Outro Mundo medieval as afirmações de Lucano de que, entre os “Celtas” existiria a crença de que, após a morte, as almas passariam a residir corpos em outro plano (*orbe alio*). Para Green (2002), o Outro Mundo é repleto de temas interligáveis

à Idade do Ferro. Ela discorre, por exemplo, sobre a importância da caça suínos na literatura medieval, de forma semelhante à iconografia e objetos da Idade do Ferro e Período Romano (GREEN 2002 p. 164).

Há problemas neste tipo de interpretação. O Outro Mundo aparece nos textos não como um lugar separado, mas de forma concomitante ao “mundo terreno” como um plano paralelo coexistente. Patrick Sims-Williams (1990) aponta que *alius orbis* provavelmente não designaria um mundo em separado, mas uma região no plano terrestre governada por outras leis mais próximo de “uma outra região”, seguindo a noção da teologia cristã, a ideia de “este” e do “outro” mundos são bem definidos. A lógica seria mais próxima da ideia de reinos ou regiões invisíveis ou longínquas, em especial ilhas, cujo acesso só seria possível através de lugares/pontos específicos e em alguns casos apenas em algumas épocas do ano. No medievo, o termo *alius orbis* aparece em textos com denotação semelhante (MACKILLOP 2005 p. 108). Outro problema, presente em abordagens como a de Green (2002), está no traçar de relações entre os *echtraí e immrama*, movimentos específicos do mundo Atlântico medieval e a cultura material dos Celtas Antigos sem uma escolha criteriosa dos estudos de caso, utilizando fontes oriundas de grande parte da Europa em diferentes períodos, sem respeitar suas especificidades histórico-geográficas.

Curiosamente, encontraremos uma posição mais cuidadosa em James Mackillop (2005). Ainda que no capítulo anterior tenhamos discutido sua tendência a enxergar a literatura medieval como fruto de sobrevivências do passado “Celta”, o Outro Mundo parece ser uma exceção. O autor compartilha a visão de Sims-Williams de que o Outro Mundo não representa o Paraíso cristão, e acrescenta que as evidências proto-históricas que sugerem uma

crença no pós-morte entre os Celtas Antigos são muito circunstanciais para se afirmar algo sobre isso (MACKILLOP 2005 p. 109). Para ele, as histórias de viagens e aventuras fantásticas dos manuscritos irlandeses e galeses devem ser entendidas, antes de tudo, como uma interpretação medieval de um tema recorrente na literatura ocidental. Ainda que seja possível, como um todo, encontrar elementos oriundos do passado “Celta”, o Outro Mundo não é uma reprodução “pura” deste passado, nem é exclusiva do imaginário das Ilhas Britânicas.

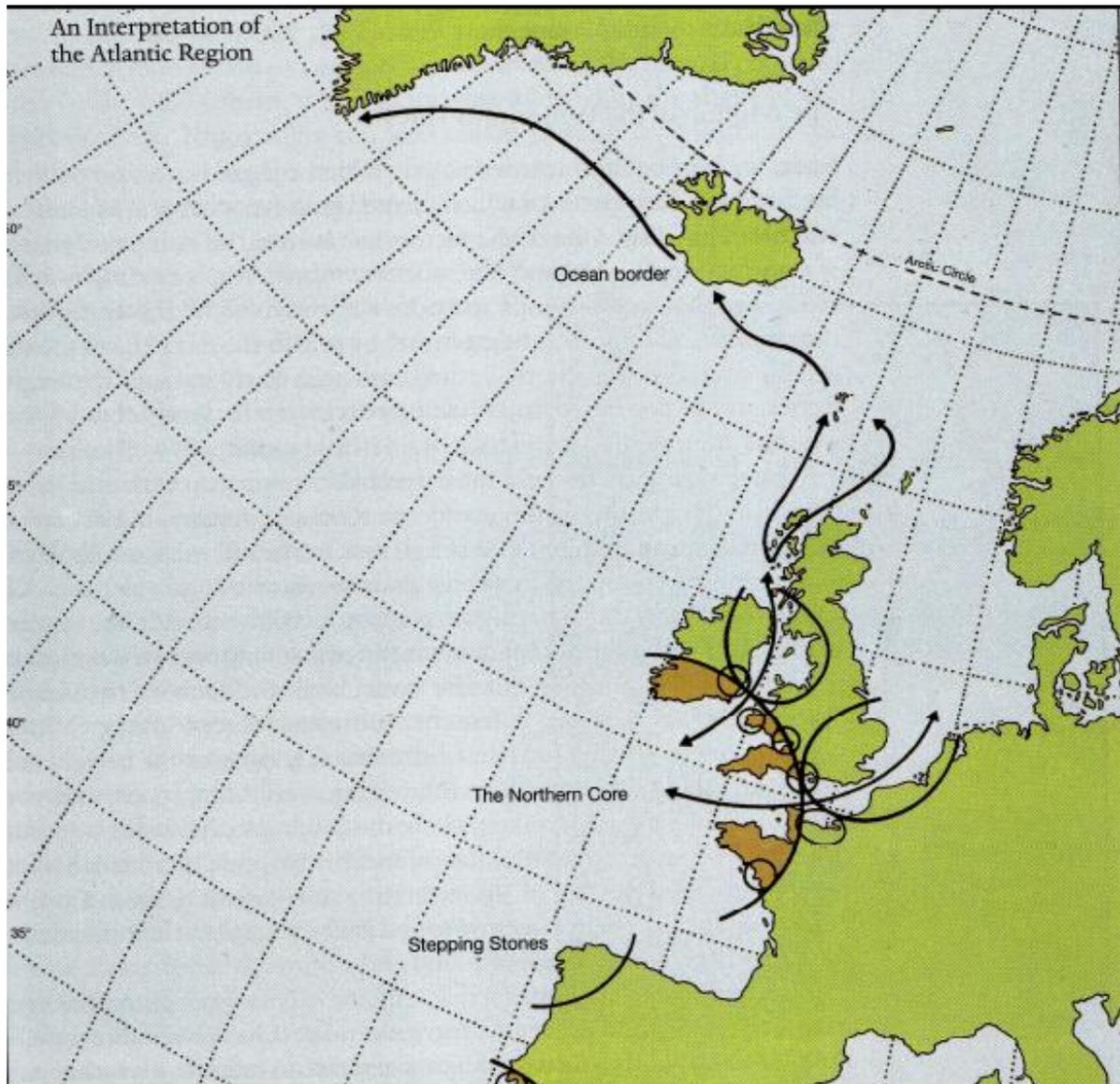
#### **2.4. Olhando metodologicamente para o passado**

É tentador ao pesquisador, frente à dificuldade de trato das fontes da Idade do Ferro e da exuberância própria da literatura medieval, procurar no imaginário medieval respostas para as lacunas de informações da cultura e religiosidade dos Celtas Antigos. Esforços comparativos como os de Green (2002), que ainda seguem uma lógica difusionista da cultura, e, portanto esperam resultados semelhantes em grandes quadros de dados sem levar em consideração a dinâmica local de sociedade e cultura, bem como a agência das populações que vivenciam e modificam essas práticas e crenças.

Estas abordagens, entretanto, não necessariamente oferecem respostas falsas, se pensarmos que a tradição medieval de histórias se apropria e reinventa elementos do passado, como argumentado no capítulo anterior sobre a *kywardydt* dentro da tradição bárdica. Sendo assim, para, tem-se a crença de ser necessária uma análise comparativa mais profunda entre a literatura medieval e o passado “celta”, e para isso, devemos tomar certos cuidados. Propostas que buscam paralelos em outros casos da cultura céltica, podem

induzir a falsos positivos. As mudanças culturais apresentadas no capítulo anterior, bem como a própria natureza da cultura, podem tornar esta abordagem homogeneizante frente à pluralidade de experiências das populações da Idade do Ferro e do período romano. Assim, devemos buscar um estudo de caso que atenda a critérios mais específicos do que uma classificação genérica enquanto “celta” ou pré-cristã. Esta deverá atender a dois parâmetros principais: (1) localidade (2) respeito às especificidades socioculturais de cada contexto.

Isso não se restringe, entretanto, apenas a fenômenos culturais no País de Gales. Vimos rapidamente no primeiro capítulo a proposta de Barry Cunliffe sobre uma possível etnogênese atlântica para o tronco linguístico Celta na Idade do Bronze. Cunliffe faz esta proposta baseado em um esforço de mapeamento dessas relações ao longo da história da face atlântica europeia desde a pré-história ao séc. XV (CUNLIFFE 2001), onde é perceptível que o País de Gales mantém uma dinâmica de certa constância: ainda que existam achados arqueológicos de longas distâncias que integram Gales as demais regiões em alguns momentos, há um histórico de trocas sistemáticas mais consistentes na região do Mar da Irlanda, fluindo, assim, da Ilha da Irlanda em direção à Costa Galesa e o Vale do rio Severn, que também inclui o oeste inglês.



Mapa 1 - Sistema de trocas atlânticas (CUNLIFFE 2001, P. 35)

As correntes marítimas regionais, além de atracadouros naturais, facilitam estas redes. Além disso, há um histórico bem documentado de invasões e assentamentos irlandeses nas duas regiões, até o período romano. A constituição de uma rede local que inclui Irlanda, País de Gales e oeste da

Inglaterra forma não só uma região econômica, mas também cultural, resultado de contatos a longo prazo e movimentação de bens, informações e pessoas.



É plausível, sob este aspecto, estender nossas possibilidades de investigação, buscando fenômenos culturais que possam apresentar elementos semelhantes aos do Mabinogi. Nesse sentido, o oeste da província da Bretanha Romana durante o Baixo Império nos oferece um universo simbólico que possui paralelos com o Outro Mundo presente no Mabinogi.

## 2.5 – O Deus de Dwarf’s Hill

No oeste da Inglaterra, dentro dos limites do condado de Gloucester (Gloucestershire) existia uma região onde duas florestas cercavam o estuário do rio Severn. De um lado, as florestas das Cotswolds e do outro, a Floresta de Dean. A região era um lugar tradicionalmente ocupado por mineradores e lenhadores, e forneceu madeira, ferro e carvão para grande parte das Ilhas Britânicas (e além) desde a pré-história até o início do séc. XX. Entre as antigas árvores e a margem do estuário, no território da atual cidade de Lydney, existe uma colina onde o folclore local acreditava habitarem pequenos seres mitológicos, motivo pelo qual os locais apelidaram a colina em Dwarf’s Hill.

As lendas locais giravam em torno especialmente sobre as ruínas do topo da colina, onde se vislumbravam colunas e estruturas de pedra e mármore. A propriedade de Lydney Park, onde se localiza Dwarf’s Hill, foi comprada pela família Bathurst no séc. XVIII e um de seus membros, o reverendo e antiquarista inglês William Bathurst, realiza as primeiras escavações arqueológicas no local, publicando em 1879 seus achados referentes ao que este descrevia como um antigo templo romano. O trabalho de Bathurst despertou o interesse, anos depois, de Sir Mortmer Wheeler, renomado arqueólogo britânico, que montou uma equipe de pesquisadores que incluía nomes como de Teresa Wheeler, R.G Colingwood e de J.R.R. Tolkien, cujos

resultados finais, que incluem diversos dos achados da escavação de Bathurst, foram publicados em 1932.<sup>12</sup>

As informações coletadas nessas escavações nos permitem dividir a ocupação do sítio em três momentos. Em um primeiro, encontramos vestígios de atividade mineradora de ferro desde pelo menos o século I a.C, promovido por populações que podem ser reconhecidas como celtas devido, entre outras coisas, pela produção de cerâmica ligada ao período da MIA<sup>13</sup>. Essa ocupação foi seguida por uma intensificação na atividade mineradora em meados do séc. I, período de ocupação romana na Inglaterra, onde são perceptíveis mudança nas técnicas de mineração para aqueles de estilo romano. O mais interessante, porém, é o quadro que se apresenta em meados do séc. III: essa área de mineração transforma-se uma área ricamente monumentalizada ao estilo romano, construída com o objetivo de tornar-se um centro de peregrinação ritual, em que dois edifícios destacam-se: um sistema de termas artificiais com fins rituais e um santuário de modelo basilical dedicado a uma divindade identificada através das inscrições como Nodons ou Nodens.

Os esforços clássicos de compreender o culto em Lydney Park concentraram-se na união de duas frentes: por um lado, etimologia da divindade; por outro, a presença considerável de figuras caninas associadas à mesma. A principal divindade do templo era um deus local chamado Nodens. O nome “Nodens” aparece na documentação arqueológica através de três defixiones encontrados no local, com as seguintes inscrições:

---

<sup>12</sup> A escavação de Wheeler é hoje dentre a comunidade acadêmica, o principal trabalho sobre o sítio de Lydney Park. Poucos trabalhos dignos de nota sobre o local foram produzidos desde então, exceto o de P.J Casey, B. Hoffmann (1999), focada na numismática, cerâmica e análise estratigráfica, buscando aplicar as novas técnicas, informações e tecnologias no intuito de corrigir possíveis erros de datação do sítio. As datas apresentadas aqui serão baseadas nas correções propostas por eles.

<sup>13</sup> Middle Iron Age. La Tène III em Wheeler & Wheeler (1932).

1. “Devo Nodenti Silvanus”
2. “D. M. Nodonti”
3. “deo Nudenti”, acompanhado de um cão de caça, possivelmente um wolfhound (galgo)

Há ainda, um mosaico no centro do templo de Nodens em que existe a inscrição “DMNTFLAVIUS”. Segundo o relatório da escavação de 1932, a letra “M” abreviada no segundo defixione, assim como o do mosaico, teriam o mesmo significado: Marte. Assim, as inscrições seriam lidas como “Deo Marti Nodonti” e “D(eo) M(arti) N(odenti) T(itus) Flavius“, indicando uma interpretação entre Marte e uma divindade local. Tal relação não é incomum nas Ilhas Britânicas, onde Marte assumiu um caráter curativo, de “luta contra as enfermidades”, em especial as oculares (GREEN 1986: 158-159).

Não foram encontradas representações iconográficas de Nodens em forma humana, mas há uma forte presença de figuras caninas associadas à divindade. Foi encontrado um total de nove estatuetas de cães, em sua maioria remetendo a raça “wolfhound” (uma raça parecida com o galgo contemporâneo), além de enterramentos próximos de ossadas canídeas. A presença de cães em templos de cura não é novidade, sendo o caso mais conhecido o culto a Asclépio em Epidauros, em que cães lambiam a ferida dos doentes como forma de cura, e havia a interdição de seu sacrifício (GRIMAL 1997:49) Tais características fazem com que diversos autores associem Nodens a Asclépio, que tem como animais associados à cobra e ao cão. Da mesma forma, aliada à proximidade da floresta à colina, também se explica a inscrição dedicada à Nodens Silvanus (WHEELER & WHEELER 1932:40-43).

### 2.5.1. As diversas interpretações sobre o sítio

A análise do nome “Nodens” foi realizada pelo professor J.R.R. Tolkien, pesquisador participante das escavações de 1932. Ela aponta para uma relação entre Nodens e o herói/divindade irlandesa medieval Nuadu Airgetlám (Nuada da Mão de Prata), rei da Tuath de Dàna, além do Nudd em Gales e Lludd na Escócia. Tais nomes teriam o sentido de “rico”, “abastado”, “abundante” ou “criador de nuvens”, todos estes ligados a ideia de caça, em especial marinha (pesca). (MACKILLOP 2004 p. 347-348; GREEN 2002, p.162-163; TOLKIEN 1932 p.132-137).

Por mais de 70 anos, a interpretação de Tolkien foi a principal fonte sobre Nodens, sendo reproduzida a exaustão, sem que nada novo surgisse sobre o assunto. A única nova aproximação teórica digna de nota sobre o sítio apareceu em 2008, quando Stephen Yeates (2008), ao trabalhar com a religiosidade da tribo que ocupava a região de Lydney (os Dobunni), sugeriu outra interpretação. O autor chama a atenção para a atividade mineradora da região da Floresta de Dean, e para outro aspecto da ocupação de Dwarf’s Hill: antes de se construir ali o complexo ritual de Nodens, o lugar era ocupado por minas de ferro, primeiro exploradas pelos locais e, posteriormente, pelos romanos.

O autor recorre a teorias da antropologia, analisando cultos de divindades em regiões de mineração na África, aliado as interpretações do prof. Tolkien para sugerir que Nodens seria inicialmente uma divindade do submundo, ligada às riquezas e aquele quem decidiria se os mineiros veriam novamente o céu ou

não, justificando assim a ideia de uma divindade celestial, senhora da vida e da morte e que, no período romano, seria a sua ressignificação.

As perspectivas acima apresentadas sobre o culto de Nodens estão também ligadas em grande parte à busca de um passado celta que seria “resistente”. Dentro de tal visão, se nos estudos medievais a resistência da cultura celta é antagonizada pela cultura eclesiástica, na Antiguidade o antagonista é a Romanização. O assunto foi bem tratado por Ralph Haeussler e Anthony King que entendem que:

Uma visão popular sobre os Celtas vê nestes heroicos guerreiros gloriosamente derrotados por Roma mas possuidores de uma forte cultura que nunca foi subjugada pelos romanos e foi capaz de reorganizar-se no período pós-romano. Em grande medida, autores sobre mitologia e religião Celtas seguiram o mesmo caminho. Uma sofisticada e complexa religião teria sido atacada por Roma mas sobrevivido a sua ocupação; sobrevivendo também a submersão ao Cristianismo, fazendo assim que elementos dessa religião possam ainda ser encontrados nos costumes e folclore atuais (...). Acadêmicos sobre a religião Celta são mais cautelosos, mas ainda é possível detectar uma agenda em que espera extirpar as camadas do mundo romano à fim de revelar abaixo uma religião dos Celtas antigos. A maioria usa as evidências [do período] romano como o pilar de suas interpretações (mesmo porque não há muito mais ao que se recorrer); no âmago de seus textos existem reconhecimentos da contribuição romana para o entendimento da religião céltica.

(HAEUSSLER & KING 2007, p. 7 – tradução livre)

A observação dos autores leva à conclusão de que o rótulo dado às experiências “pré-cristãs” como “celtas” abarca um universo maior de contextos socioculturais que, apesar de portadores de uma “celticidade”, têm ignorados em seus aspectos dinâmicas específicas de época em busca de um passado proto-histórico. Em trabalhos anteriores, dediquei-me a estudar o culto de Nodens entre os séculos III-V (ARAUJO 2001), considerando o termo “celta” simplificador demais para o período. O culto de Nodens seria uma expressão da sociedade formada da experiência de dominação contato cultural de longo prazo entre nativos e romanos, uma nova sociedade que denomino “romano-bretã”.

Valiosas foram as observações da Teoria Pós-Colonial. Em tais estudos, procura-se romper a ideia binária das relações sociais, com relações simples como “dominação/resistência”, “civilização/barbárie” ou “Eu/Outro”. Uma perspectiva pós-colonial nos moldes de autores como Jane Webster (1996), essas relações são contestadas, alertando para a existência de discursos de dominação presentes não só na cultura escrita (no caso presente, a cultura clássica), como também no cotidiano das regiões colonizadas. O mundo romano, representado tradicionalmente como protagonista e disseminador de uma “civildade”, constitui na verdade um dos personagens de um complexo processo de constituição social, em que o colonizado (no caso, as populações celtas das Ilhas Britânicas) possui agência efetiva que deve ser considerada. Esta lógica não deve servir, tampouco, para criar um panorama simples de resistência afirmativa presente nos estudos do séc. XVIII citados acima. O objetivo dos estudos pós-coloniais é observar a dinâmica local do imperialismo, reconhecendo como as mais diversas situações de submissão, confronto e, principalmente, *negociação social* dão forma à sociedade. No caso do santuário de Nodens, vemos, após três séculos da interação entre as sociedades locais e o projeto imperialista e de romanização, o surgimento de diversos centros de culto, produtos das transformações da híbrida cultura romano-bretã.

Esse processo de *hibridização cultural*<sup>14</sup>, que não representa a mescla das culturas romana e bretã, mas ao invés disso constitui um local cultural com elementos de ambas as culturas, e para, além disso, fatores totalmente originais, consolidando o que Bhabha (2006) chama de “Terceiro Espaço”. O

---

<sup>14</sup> Temos como principal referencial na área as discussões sobre *hibridismo cultural* de Homi Bhabha (2006), porém adotamos o termo *hibridização* e não *hibridismo* para enfatizar a perspectiva de agenciamento dessas populações antigas.

foco dado aqui não é o da diferença ou da busca pelas “origens”, mas sim no que tange ao local, ao específico e único que se forma das interações humanas.

Como Jiménez (2011), destaca hibridização é uma ferramenta teórica que procura dar conta de experiências de dominação, em que, ao longo do tempo, os contatos produzem novos discursos, sentidos e soluções, fruto de um processo de apropriações e traduções culturais.

Partindo dessas concepções, analisou-se a iconografia presente em Lydney Park, o que revelou um cenário diferente daqueles propostos classicamente. Temos quatro temas recorrentes nesta iconografia: signos dionisíacos, representados pelo tirso, uma ânfora e decoração inspirada em plantas trepadeiras; signos aquáticos como tritões, peixes e um híbrido peixe-cobra-cão; signos ligados à caça como o wolfhound (cão de caça nativo) e cenas de pesca; e por último, signos ligados à cavalaria, com um homem cavalgando em uma quadriga sobre as águas. A associação entre os signos dionisíacos e os de cavalaria levaram a identificar um processo de associação de Nodens à divindade Dionísus Sabazius, divindade originalmente trácio-frígia ligada à equitação e ao mundo ctônico, cuja simbologia no mundo romano inclui o tirso e a serpente.

O culto de Nodens parece multifacetado. A associação entre lugares aquáticos e a religiosidade das populações locais pode ser traçada desde a Idade do Ferro, com diversos exemplos pela Europa de deposição ritual de objetos de metal (espadas, torques, escudos, etc.) em lagos, rios e nascentes (WEBSTER 1995). No século II, há uma mudança significativa na prática ritual, com o surgimento de santuários de peregrinação voltados para a cura aquática,

primeiro na Gália e depois na Bretanha, com a associação de divindades locais a deuses romanos. Na região de Gloucestershire, esta tradição teria sido inaugurada com o santuário de Bath, dedicado à deusa Sulis-Minerva; santuário este que diferente do caso de Lydney, pois continuou ativo após o período romano (CÂMARA 2005).

Há, assim, a ressignificação de elementos anteriores de um culto local ligado à região de mineração, com aspectos ctônicos e de caça, associados à ideia de cura aquática. A associação com Sabazius reforça a ideia de caça e ligação ao mundo subterrâneo, dando-lhe novo sentido.

## **2.6. O vale do Severn e o País de Gales no período romano: uma região cultural**

Existem indícios de intensa atividade comercial Bretanha Romana e no País de Gales no Baixo Império. As Ilhas Britânicas eram já autossuficientes na produção de ferro já no I séc. Com a crise da extração de chumbo das minas da Gália e da Espanha no séc. II, aliada à crescente demanda desse minério, colocou a Bretanha ganhou posição de destaque como o grande fornecedor de metais para todo o Império. As principais áreas de mineração da Bretanha entre o séc. I e IV são: Weald, Floresta de Dean, em menor porte a “Jurassic Ridge”, as colinas entre Somerset-Northhamptonshire-Lincoln. (SALWAY 1998, p.637). A presença do exército garantia a segurança nas fronteiras, deslocando-se segundo a necessidade de ações no território, além de garantir a ordem nas estradas, e a segurança do transporte do minério.

Também florescem na região os centros de trabalho de artesãos, sendo estes locais ou migrantes de regiões como a Gália, buscando trabalhos em

regime de patronagem. A cultura material sobrevivente apresenta exemplares encomendados tanto por nativos quanto soldados romanos, em especial com fins rituais, como esculturas, ex-votos, epígrafias e obras que combinassem algum destes modelos. Temos, por exemplo, estelas votivas no santuário de *Aquae Sulis*, onde encontramos os nomes de seus artesãos: Priscus, filho de Toutius, que se denomina um *lapidarius* vindo da Gália e Sulinius, filho de Brucetus, presumidamente nascido em *Aquae Sulis*, cujo trabalho é encontrado em outras cidades da região, como Cirencester. As oficinas de trabalhos em pedra ou metal muito provavelmente localizavam-se dentro dos limites dos assentamentos, próximas dos templos, e conseqüentemente, de seu público alvo (HENIG 2003, p.110-111). Não existem estudos específicos sobre a origem dos trabalhos em bronze e pedra de Lydney, porém não é fora de propósito supor que sua dinâmica de produção e distribuição seja semelhante.

A prosperidade econômica descrita também promoveu a proliferação das artes, em especial de mosaicos. São conhecidas quatro escolas estilísticas (*officinae*) nas Ilhas britânicas entre os séc. III e IV d.C: A escola Durnovaria em Dorset, a Burobriviana em Water Newton, a Petuariana em Brough on Humber e a Corínia em Cirencester. Os estudos apontam que a *officinae* de Cirencester teria sido a primeira a surgir dentre estas, produzindo mosaicos sob encomenda principalmente em casas urbanas domus e em diversas *villae* que floresciam no período nas Cotswolds.

A presença romana em Gales está também, em grande medida, ligada à mineração, ainda que sua importância seja menor quando comparada ao vale do Severn. Para assegurar o fornecimento de cobre, carvão e ferro, o território galês tinha uma presença militar romana, constituída em sua maioria de

campos auxiliares e fortalezas de vexillationes. As linhas de defesa romanas justificavam-se pelo histórico de incursões irlandesas na costa da Ilha da Bretanha voltada para o Mar da Irlanda. Até o período romano, há um histórico de incursões, trocas comerciais, saques, assentamentos irlandeses na costa galesa e no Vale do Severn (CUNLIFFE 2001, p. 226). Durante o período romano, a dinâmica regional muda de foco: As redes de trocas antes voltadas para o mar da Irlanda nesta época passam a se concentrar no comércio imperial, e os contatos com a Irlanda perdem importância frente à dinâmica do oeste inglês/País de Gales, seja por terra ou oceano. Do Baixo Império à saída romana das Ilhas britânicas no séc. V d.C, aumentariam as incursões irlandesas na região, com o aumento do comércio e do estabelecimento de assentamentos irlandeses (CUNLIFFE 2001, p. 450-456). Há, assim, uma intensa circulação de mercadorias e pessoas entre o País de Gales e o Vale do Severn durante o período do culto de Nodens, formando uma região cultural.

O culto de Nodens é, provavelmente, o local onde encontramos pela primeira vez, reunidos, de forma coesa, elementos que compõem a tradição medieval do Outro Mundo, a saber: (1) a temática da caça representada pela iconografia dos *wolfhounds* e Sabazius enquanto caçador (2) A interpretação do nome “Nodens” associado à prosperidade e abundância, características próprias da vivência do Outro Mundo presente no imaginário irlandês e galês e (3) a paisagem consagrada pelos frequentadores do culto de Nodens, que combina a floresta de Dean, o subterrâneo (as minas) e a proximidade do mar (o estuário do rio Severn), que corresponde a uma topologia de “lugares de passagem” para o Outro Mundo presentes nos textos medievais. Sua localização e histórico de contatos com Gales o tornam mais interessante

enquanto experiência comparativa a esta tradição, por reduzir os riscos de falsos positivos induzidos por uma análise pan-europeia. Mas tais cuidados não são suficientes para afirmar que a colina de Dwarf's Hill era percebida pela população local da Bretanha Romana da mesma forma que o Outro Mundo era concebido no imaginário medieval. Esta, aliás, é uma afirmativa precipitada: formulá-la sem uma análise metodológica da vivência dessas populações e dos sentidos atribuídos a estes símbolos significa adentrar no terreno da incerteza. Faz-se, então, necessário, um esforço comparativo mais profundo entre o que significavam nestes diferentes momentos símbolos como “floresta”, “caça” e “abundância”.

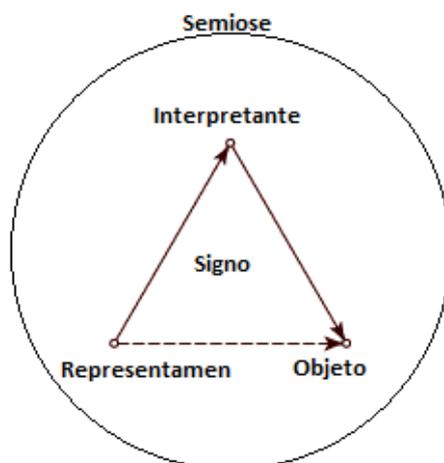
## CAPÍTULO 3 – Outro Mundo x Culto de Nodens: Uma abordagem semiótica

### .3.1. Uma alternativa metodológica

A ciência que se preocupa com a composição e existência de símbolos (ou signos) é a semiótica, e a metodologia de análise de nossas fontes estará diretamente ligada a esta ciência. Entendemos que as observações teóricas propostas por Peirce (1999; CHANDLER 2005) vinculadas ao ramo da lógica, aplicam-se para o presente estudo de caso. Para o autor, há diversas relações na formação do pensamento, que levam em último estágio a formação de símbolos mentais. Em um primeiro momento, há a experiência ontológica, a coisa em si, seja material ou mental, que pode ser experimentada. Em um segundo momento, há o rótulo proposto a esta experiência ontológica, que pode ser visual ou verbal. A tentativa de transmissão desta experiência causa uma terceira relação, onde o receptor desta mensagem apropria-se dela. Entretanto, seu entendimento da mensagem é influenciado por sua experiência própria, em uma relação que combina tanto a representação proposta quanto suas próprias concepções sobre o objeto original. A combinação destes três estágios formariam, para Peirce, o que ele chama de *semiose*, ou seja, o processo de formação e transmissão de símbolos, e tornaria os três estágios interdependentes. A estes, o autor define como:

- O *objeto*, aquilo que está sendo representado. Pode ser um objeto no sentido empírico ou a representação social de um conceito ou ideia;
- O *representamen*, ou o signo propriamente dito, a forma como o *objeto* é representado.

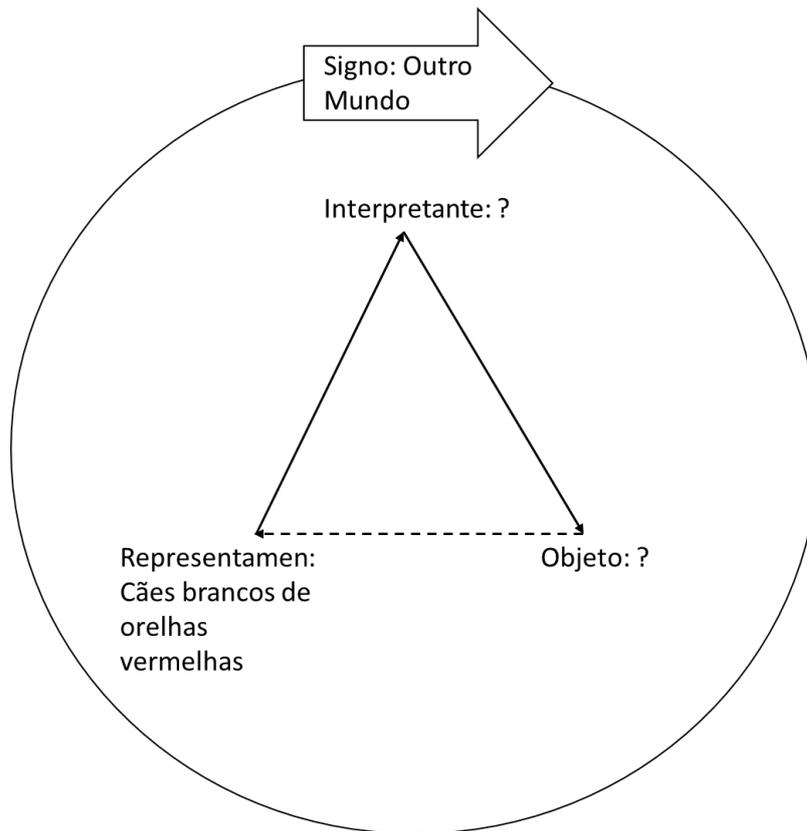
•O *interpretante*, que é a forma como o *representamen* é interpretado pelo receptor da mensagem, a imagem mental que tende a se aproximar do *objeto*.



Esquema 1 – Esquema triádico de Peirce

A distinção proposta por Peirce entre o sentido original da mensagem e a recepção permite algumas abstrações. O *objeto* peirceano está vinculado não a imagens puramente mentais, mas à intencionalidade original da mensagem e à realidade concreta que o receptor experimenta. A *qualidade* da mensagem, que é como Peirce determina o quão efetiva é a capacidade do signo em levar o receptor a reconhecer seu objeto, depende de que este receptor tenha a capacidade de experimentar, de forma semelhante ao emissor, o mesmo tipo de experiência.

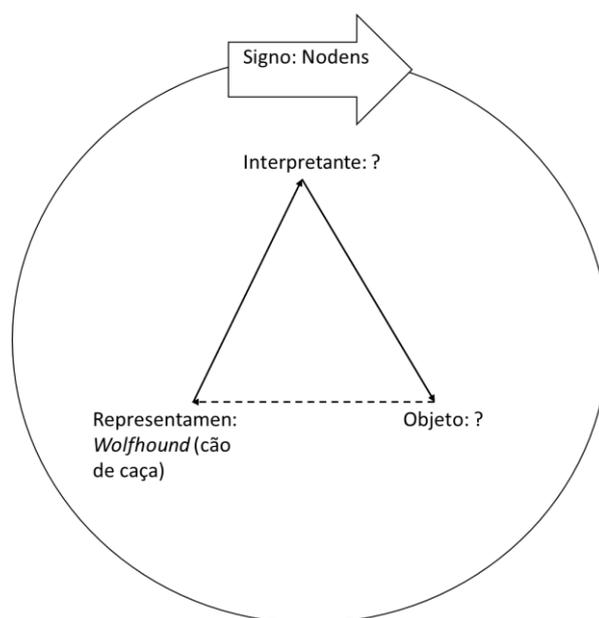
Se tomarmos, nos moldes de Peirce, o Outro Mundo como um signo semiótico, nossos cães de Arawn estariam vinculados ao *representamen*, como na gravura abaixo:



**Esquema 2 – Esquema peirceano incompleto, contendo os cães de Arawn presentes no Primeiro Ramo do Mabinogi.**

De forma semelhante, podemos decompor os signos do culto de Nodens no mesmo modelo. As imagens do templo são compostas por diversos motivos e símbolos diversos, e para dar as diversas nuances que compõem sua mensagem, necessitam ser decompostos. Claude Bérard (1983) propõe uma abordagem interessante neste sentido no tratamento das imagens. Tal metodologia se baseia na ideia de que a imagem é como um texto narrativo, composto por elementos comuns, chamados por ele de *repertório*, compondo o que o autor chama de “unidades formais mínimas”. Para Bérard, é através das unidades formais que se pode construir uma interpretação da imagem. A interação entre unidades formais, o que o autor chama de sintagma, criaria uma teia de signos e significados que constituiriam, então, uma narrativa.

Tratando a iconografia a partir do método de Bérard, teremos, no caso dos *wolfhounds* de Lydney Park, a seguinte configuração:



**Esquema 3 - Esquema peirceano incompleto, contendo a iconografia de *wolfhounds* presente no templo de Nodens**

Nosso acesso à iconografia de Lydney é apenas visualizável através do relatório de escavação, porém para aqueles que participavam de seu culto, ela era parte integrante de uma experiência maior; um espaço que engloba mosaicos, estatuetas e peças de bronze, a área construída, a floresta de Dean, o estuário do rio Severn e o próprio promontório de Dwarf's Hill, uma representação física da cultura local, estruturando o mundo e dando-lhe significado, e, representa, sobretudo, as escolhas de preservação, destruição, modificação e monumentalização do espaço, ou seja, uma Paisagem Sagrada (COSGROVE & DANIELS 1998, p. 1). Essa visão da paisagem enquanto imagem simbólica se aproxima da visão de Panofsky de uma *iconologia*, pois pressupõe que só é possível apreender o sentido de um objeto quando contextualizado, ou seja, quando se considera a paisagem como uma forma simbólica que estrutura o mundo de acordo com determinado aporte cultural

(COSGROVE & DANIELS 1998, p. 2-3). Entretanto, devemos também levar em consideração outro e mais importante nível: o nível da agência destas populações na escolha e vivência desta paisagem. Podemos estender a mesma lógica a concepção de paisagem de floresta ou mundo aquático no período medieval.

Nos exemplos acima, percebemos a recorrência do *representamen*, ou seja, da forma estética em se representar um signo. Seguindo o modelo, ela deveria representar (de forma direta ou indireta, como demonstrado pela linha pontilhada) o *objeto* ao qual faz referência. Da mesma forma, deve permitir ao *interpretante* formular uma impressão que lhe aproxime do *objeto* intencionado.

Se as mentalidades da Bretanha Romana e do medievo sofrem um processo de *permanência* como propõem alguns, a análise de seus processos de formação de sentido devem revelar respostas sociais semelhantes ao mesmo tipo de simbologia estética. Ainda que os dois casos só façam sentido quando são levados em conta a totalidade da estrutura simbólica, enfocarei dois pontos comuns: a caça e a ambientação do Outro Mundo.

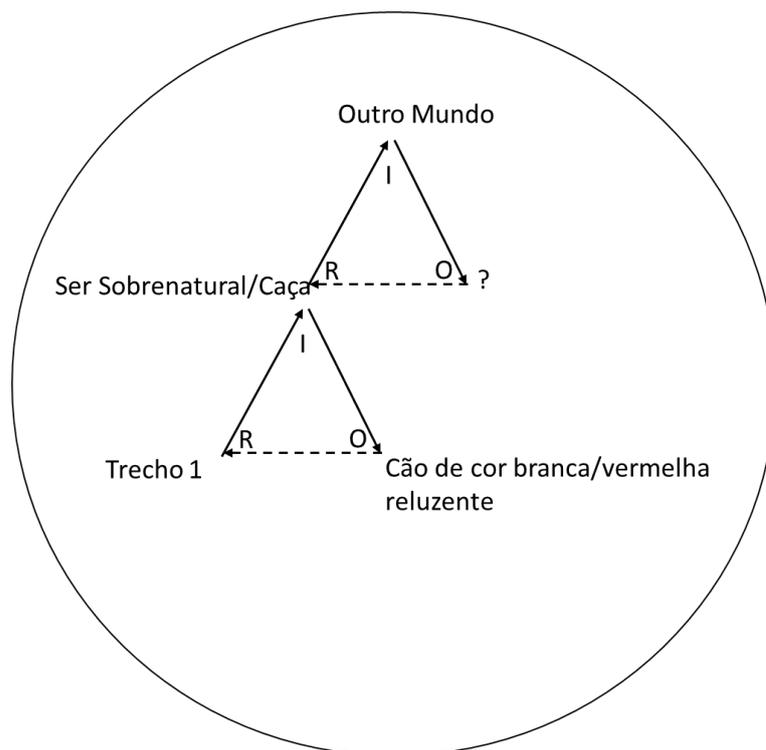
## **3.2. Análise das fontes<sup>15</sup>**

### **3.2.1. A Caça e Abundância**

Já foi apresentado no capítulo anterior como determinados animais relacionados à caça são associados ao Outro Mundo. Considerando determinados trechos do Mabinogi como *representamen* de uma imagem ideal destes animais, podemos dispor, por exemplo, os cães de Arawn do Primeiro Ramo no esquema abaixo:

---

<sup>15</sup> Os trechos escolhidos do Mabinogi para análise estão completos no Anexo.



**Esquema 4 - Representação semiótica peirceana incompleta dos cães descritos no Primeiro Ramo do Mabinogi**

O trecho do texto descreve ao leitor cães de cores peculiares, presentificando o conceito do que é um “cão” em suas características gerais, ou seja, o *objeto*. No contexto sociocultural em que o leitor está inserido, as características dos cães do Trecho 1 (corpo branco reluzente e orelhas vermelhas de mesmo tipo) são consideradas como incomuns, sendo interpretadas como “sobrenaturais”. Ao mesmo tempo, a imagem de um cão de caça invoca a utilidade do mesmo, a “caça” como segundo elemento do *interpretante*.

É previsto dentro da teoria peirceana que o processo de criação de sentido sobre um signo é teoricamente infinito, o que o autor chama de “pensamento dialógico” (CHANDLER 2005, p. 33-34). Isso quer dizer que ao se apropriar de um *representamen*, o *interpretante* produzido pode, logo em

seguida, se tornar a base de uma nova semiose, invocando novos sentidos. Em outras palavras, um signo pode encadear sentidos infinitos de acordo com o referencial cultural e a natureza do objeto. No caso acima, a interpretação “Ser Sobrenatural/Caça” se torna a base de uma relação secundária, já que são características da tradição do Outro Mundo.

Sabendo que estas características são interpretadas como elementos do Outro Mundo (*nterpretante*), o que o mesmo representa? Como classificar, dentro do mundo medieval cristão, fenômenos sobrenaturais que não tem relação direta com os santos, profetas e símbolos cristãos a ponto de serem considerados milagres?

Há relatos de que esta distinção já estava presente no imaginário medieval. Segundo Schmitt (1999, p. 97), no séc. XIII, Gervais de Tilbury já discorria com propriedade sobre a diferença entre os *miracula*, momentos onde a ordem natural (*praeternaturam*) era suspensa claramente pela vontade de Deus e os *mirabilia*, acontecimentos maravilhosos que ainda que nem sempre contradissem as leis naturais, suscitavam de igual maneira o *admiratio* e tinham seu motivo de existência desconhecido (SCHMITT 1999, p. 97).

Outro estudioso medieval, Guillaume de Newburg, define os *mira et prodigiosa*, as coisas maravilhosas e prodigiosas, portadoras de uma "razão oculta" (*occultam rationem*). Referindo-se a Santo Agostinho, Guillaume estima que, se Deus é o único Criador, "distribuiu" forças e poderes que, com sua permissão, os anjos (bons e maus) e os homens podem usar, produzindo coisas surpreendentes. A ideia de que tais fenômenos ocorrem com a permissão divina é um comum da literatura eclesiástica, toda vez que se trata de sobrenatural. Entre os séc. XII-XIII, momento onde se prolifera tradição do

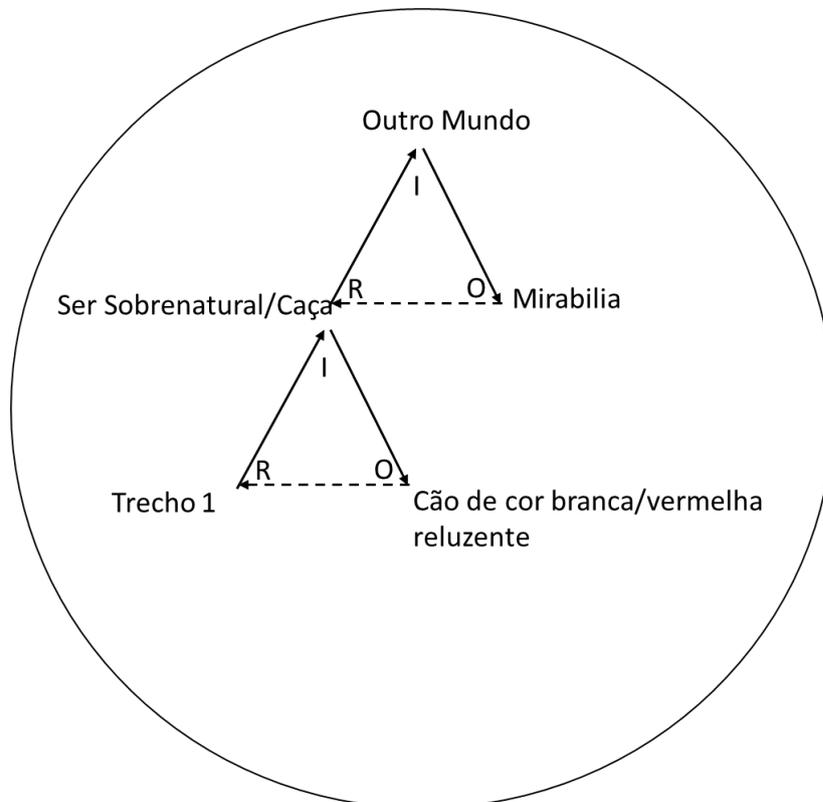
Outro Mundo, os *mirabilia* passam a ser constantemente utilizados como instrumento de lição religiosa, como vimos com os *immrama*. (SCHMITT 1999, p. 98-99)

A literatura dos *mirabilia* em geral, segundo o autor, foi profícua no reino anglo-normando. Segundo ele:

“É verdade que a corte dos Plantagenetas cultivou, bem mais que a dos Capetos, o gosto pelas tradições orais e pelo folclore, e protegeu os clérigos que os recolhiam. Pois nesse reino, nessa época, encontram-se também as línguas e as tradições mais diversas — angevinas, normandas, inglesas, galesas e mesmo irlandesas —, objetos de curiosidade e de comparação. Não é a diversidade das culturas que aguça o espírito dos homens? Dessa literatura em língua latina aproxima-se também a jovem literatura vernácula, com os romances cortesês e a "matéria da Bretanha".

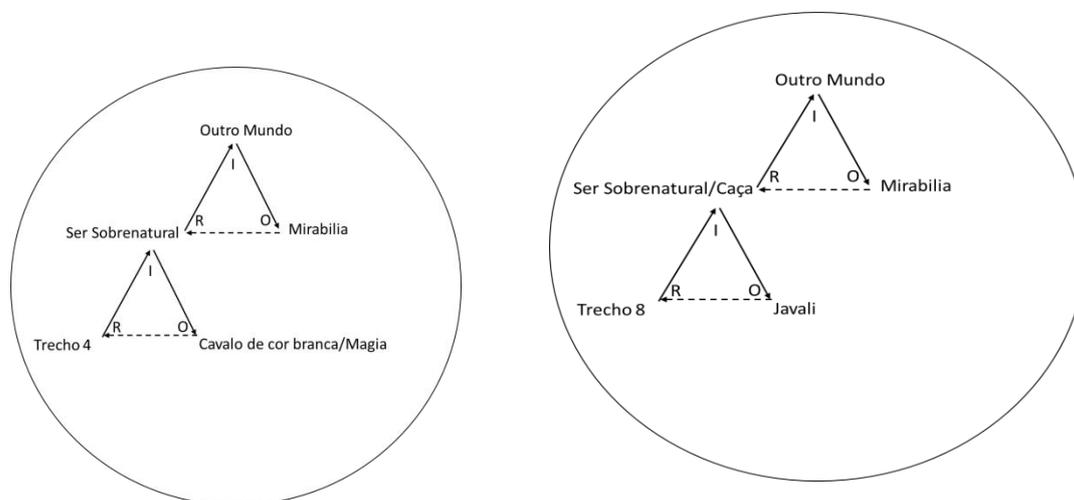
(SCHMITT 1994, p. 98)

Segundo este pensamento, o diagrama triádico que representa os cães de Arawn no Primeiro Ramo ficaria completo da seguinte forma:



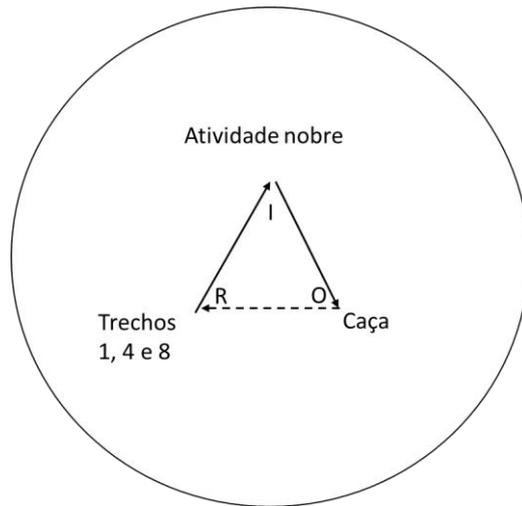
**Esquema 5 - Representação semiótica peirceana completa dos cães descritos no Primeiro Ramo do Mabinogi.**

Lógica semelhante pode ser aplicada a passagem onde Pwyll encontra Rhiannon no Monte Arberth, se considerarmos sua busca pela dama como uma espécie de “caçada”:



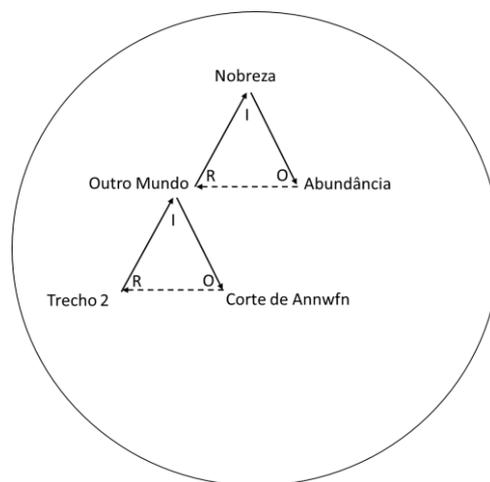
**Esquemas 6e 7 - Representação semiótica peirceana dos trechos do cavalo de Rhiannon e do javali sobrenatural do Terceiro Ramo do Mabinogi.**

Estas cenas ainda tem outro aspecto a ser considerado. Em todas estas passagens em contexto de caça, os personagens envolvidos são sempre membros da elite aristocrática e guerreira. Pwyll, Pryderi, Manawydan são membros distintos da sociedade em que vivem, e são os únicos representados em atividade de caça. Isso é recorrente em outros contos, como na caçada a Twrch Twyrch em Culwch e Owen, onde o próprio Artur e seus companheiros promovem a caça ao javali. Podemos interpretar a caça, assim, como uma representação do ideal da nobreza medieval, em seus aspectos de valentia e prestígio:



**Esquema 8 - Representação semiótica peirceana da relação entre caça e nobreza medieval no Mabinogi.**

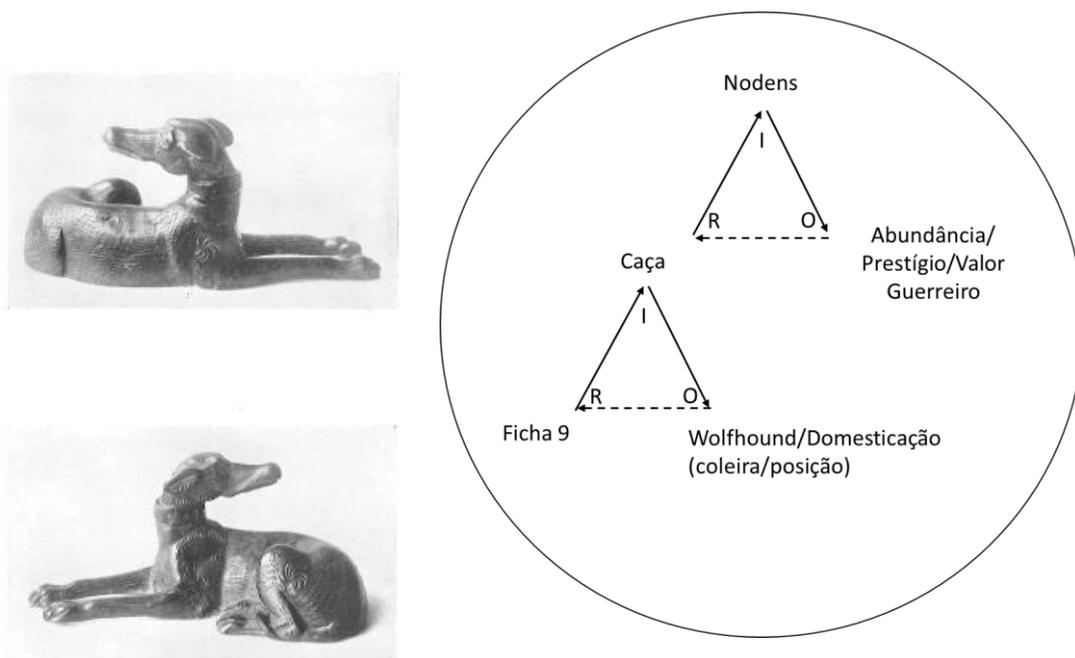
Uma vez transpostos os limites do Outro Mundo, os personagens encontram um mundo de prazeres e abundância, próprio dos ambientes das cortes galesas. Na maioria dos casos, isto é simbolizado pelo banquete, mas no Primeiro Ramo quando Pwyll adentra em Annwfn transmutado na aparência de Arawn, ele vivencia um ambiente que supera em muito a experiência comum da corte, um estado sobrenatural de abundância que se instiga a *admiratio*, em que podemos inferir que o leitor a classifica como um exemplo de *mirabilia*:



**Esquema 9 - Representação semiótica peirceana da Corte de Annwfn.**



Encontramos situação bem diferente quando olhamos para os cães e cenas de pesca do Culto de Nodens no mundo romano-bretão. Vejamos por exemplo o “Lydney Dog” estatueta de bronze melhor conservada encontrada no sítio:

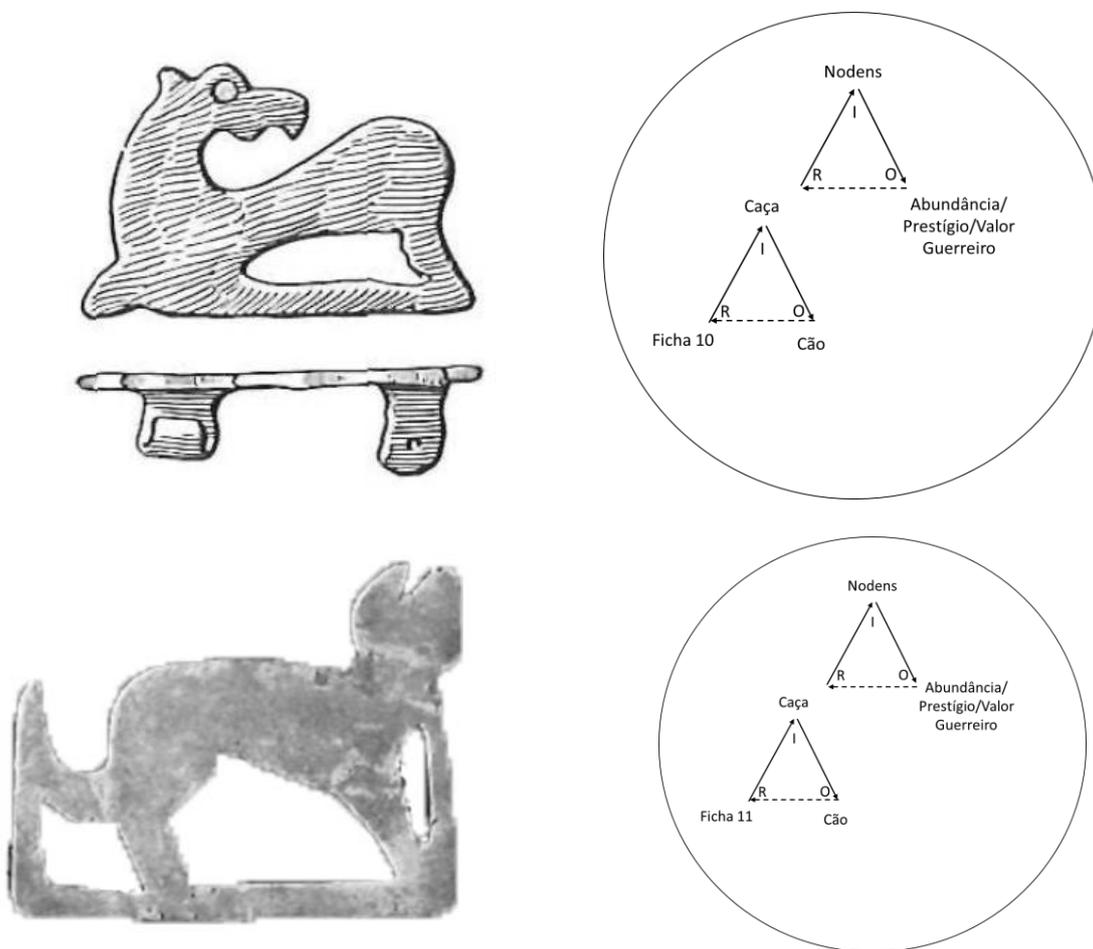


**Figura 1 e Esquema 13– “Lydney dog” e sua representação semiótica.**

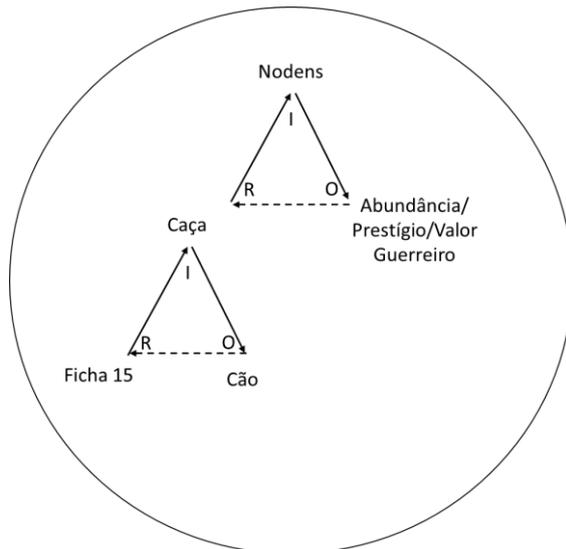
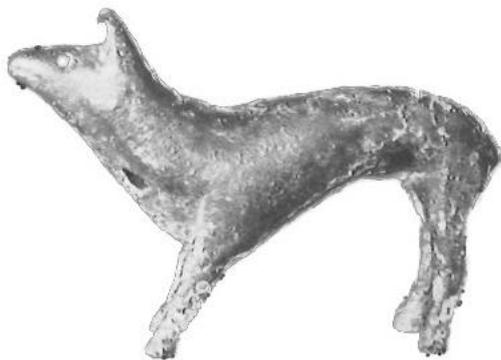
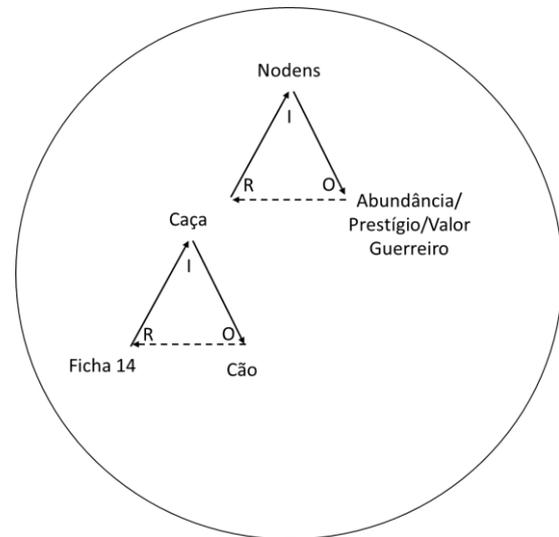
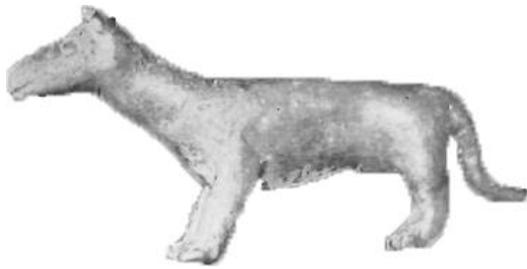
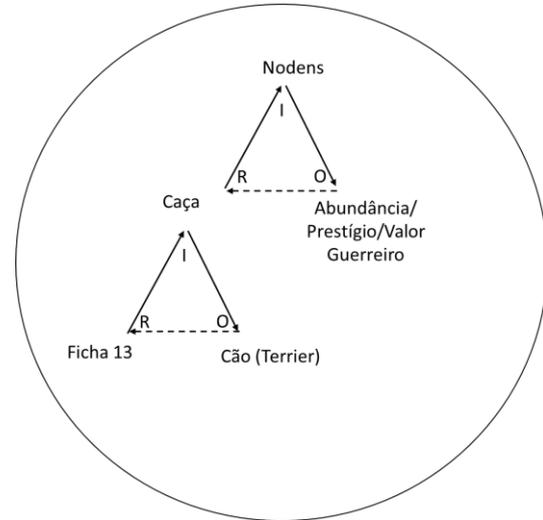
A figura pode ser decomposta em duas unidades formais mínimas: o cão da raça wolfhound e a coleira; que reunidos passam a ideia de um cão ágil e domesticado, próprio para a caça. Dialogicamente, sua intencionalidade (*objeto*) é a de representar os aspectos relacionados a mesma. Segundo Green (2002 p. 164-165), há um paradoxo entre a representação constante na iconografia da Idade do Ferro e do Período Romano sobre a caça e os dados arqueológicos de ossadas. Estudos apontam que a maior parte do consumo de carne, em especial suína, viria da pecuária, o que denota que a prática da caça, enfatizada nas representações, mas rara no mundo vivido, poderia possuir um lugar especial, mesmo sagrado, dentre essas sociedades. Sua

presença em contexto votivo sugere também que eram vistas não apenas como representações, mas compromissos mágicos com Nodens.

Por se configurar em uma atividade guerreira e fornecedora de alimentos ao banquete de prestígio, muito provavelmente as características de “Abundância/Prestígio/Valor Guerreiro” seriam assim associadas a Nodens através da caça não só neste caso, mas na maioria das suas representações de estátuas caninas encontradas no complexo ritual.

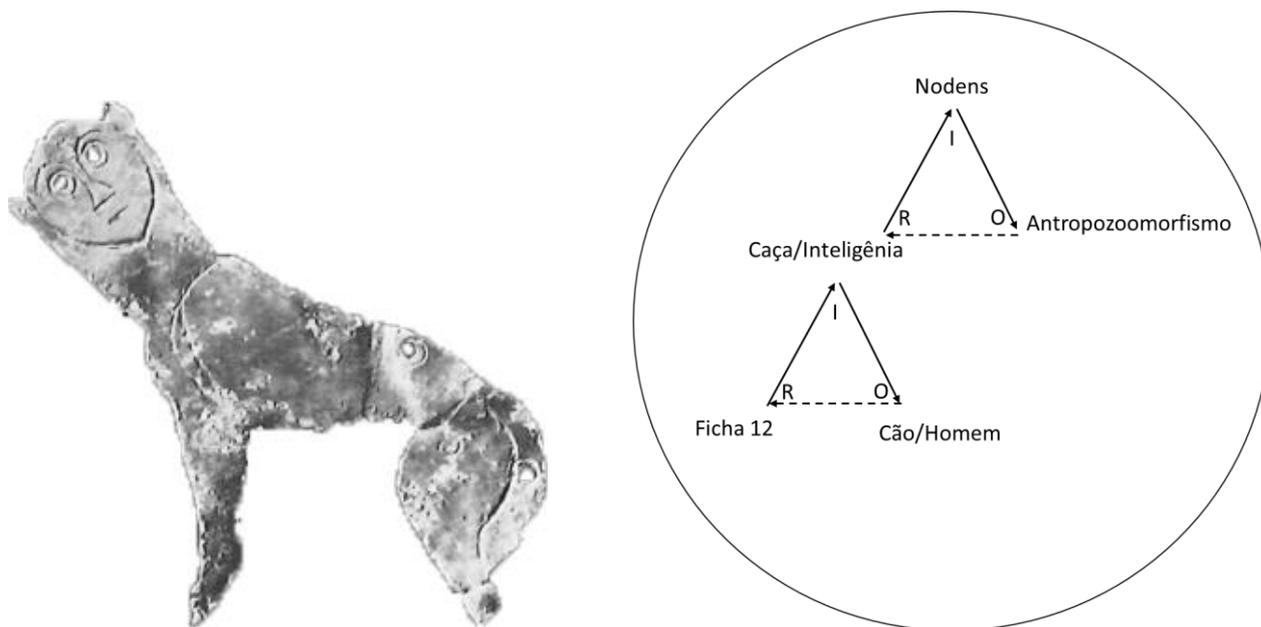


**Figuras 2 e 3 e Esquemas 14,16, – Estatuária canina do Templo de Nodens e sua decomposição semiótica.**



**Figuras 4,5 e 6 e Esquemas 16,17 e 18 – Estatuária canina do Templo de Nodens e sua decomposição semiótica**

Um caso em especial chama atenção dentre as imagens caninas. Uma das estatuetas apresenta uma figura com corpo canino, mas feições humanas, o que destaca ainda mais a ideia dos cães de caça como uma representação antropozoomórfica de Nodens, ou ligados à divindade:



**Figura 7 e Esquema 19– Estatueta antropozoomórfica de Nodens sua representação semiótica.**

Outra forma de caça que aparece no culto de Nodens é a pesca, representada em adornos de bronze encontrados no sítio. Em geral, são associados a tritões, criaturas marinhas do imaginário greco-romano, que nas imagens aparecem em harmonia aos pescadores, com a função de guardiões e guias. Estas representações podem também ser entendidas como uma imagem de abundância, atributo este pertencente ao local (e consequentemente a divindade que lhe protege, Nodens).

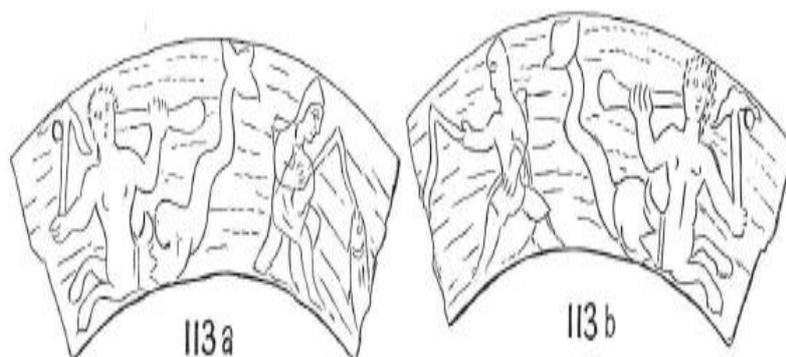
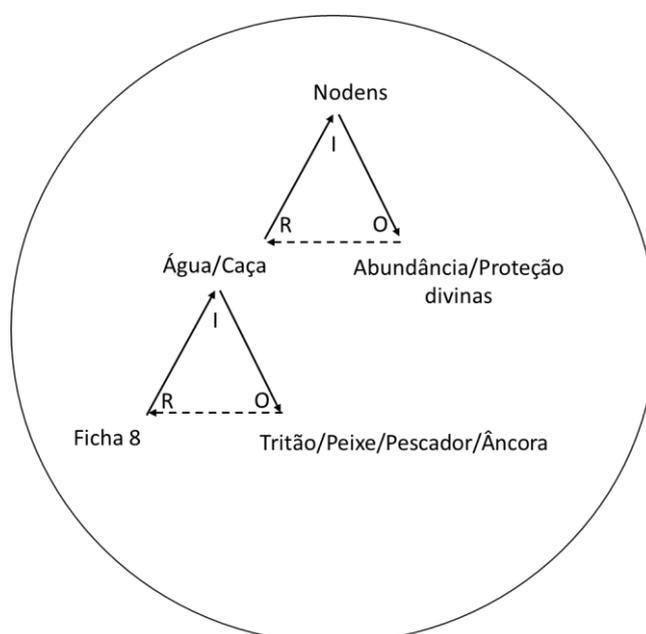
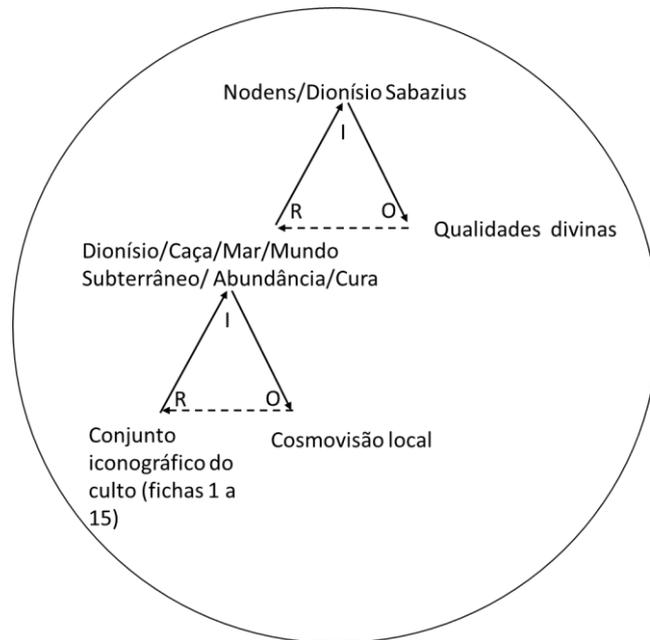


FIG. 21. Scale: 106, 110, and 113,  $\frac{1}{3}$ ; others,  $\frac{1}{4}$  (See p. 87)



**Figura 8 e Esquema 20– Placa de bronze com cena de pesca encontrada no Templo de Nodens sua representação semiótica.**

A abundância não é exclusivamente representada pela caça. Além do próprio significado do nome de Nodens sugerido por Tolkien (1932), a construção de um intrincado sistema simbólico entre ele e Dionísio Sabázius, em seus aspectos de abundância e cura ritual, reforça a figura do culto não só como possuidor de potências curativas, mas de provedor de fartura de modo geral para os fiéis:

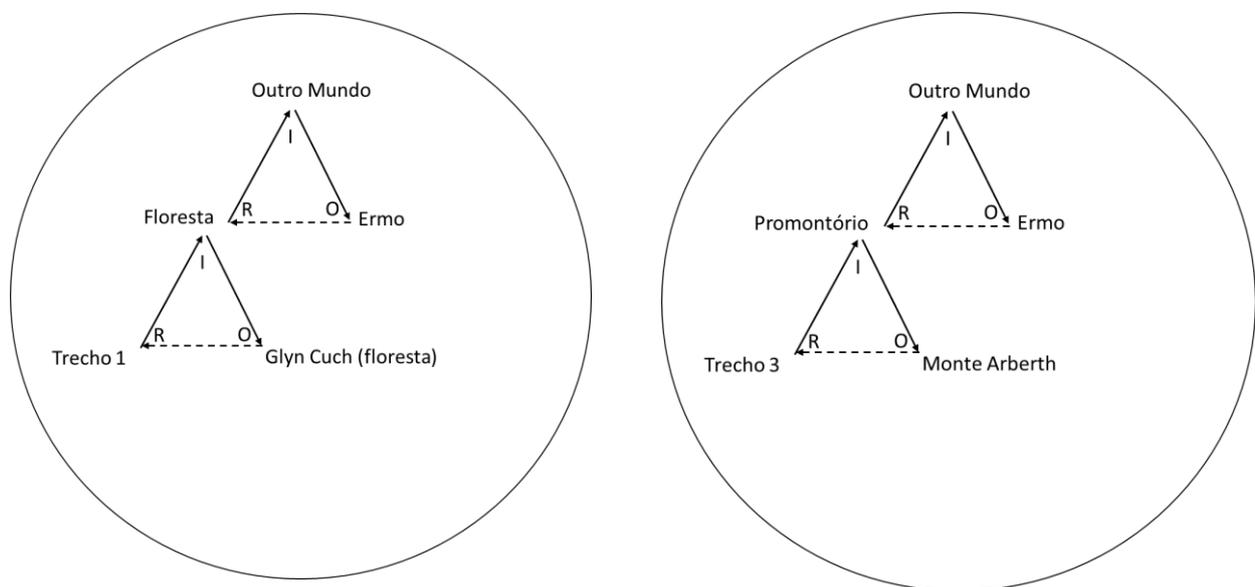


**Esquema 21– Representação semiótica do conjunto iconográfico do culto de Nodens.**

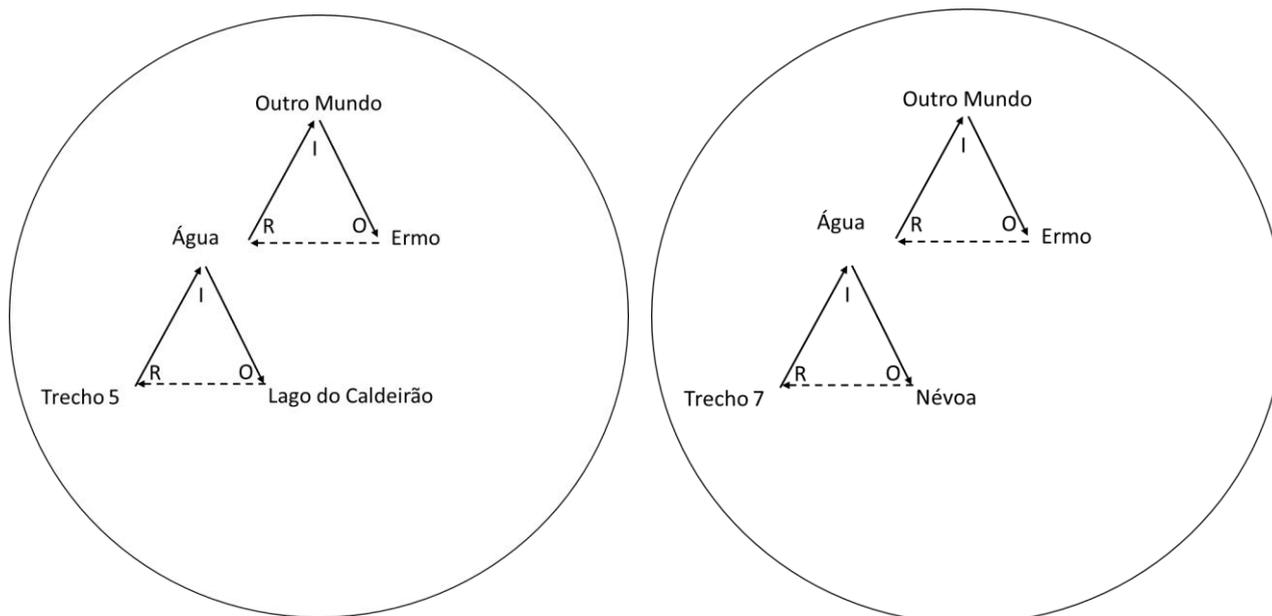
### 3.2.2. Paisagem

A relação do homem medieval com as florestas era diversificada. Marc Bloch (1966) defendia que este seria um lugar de identidade dupla: ao mesmo tempo em que era explorada pelos homens dos mais diversos ofícios como lenhadores, carvoeiros, mineradores, ferreiros, apanhadores de mel e tantos outros, era também um lugar vasto, denso e inquietante. Por outro lado, ela também possui outro aspecto: o de fronteira e refúgio para cultos diversos, vencidos e marginais, um lugar de perigo; o paralelo europeu ao deserto, lugar consagrado na tradição Bíblica como local de peregrinação e vida eremítica (LE GOFF 1994, p.90-91). Dentre os inúmeros epítetos da floresta nas línguas vernáculas, esta era associada a adjetivos como “vazio” e “árido”, mais por seu caráter selvagem e solitário que por falta de densidade.

O homem medieval olhava para as florestas com desconfiança, como um local desconhecido e inóspito, lugar onde se dirigem os corajosos e homens-santos. A esta imagem da floresta/deserto como local de perigo e ascese, que também é aplicável ao mundo aquático e subterrâneo, chamado de *ermo*. Quando Pwyll encontra Arawn, senhor do Outro Mundo, o mesmo acontece na floresta, em que o nobre prova sua coragem enfrentando a natureza na atividade da caça, assim como seu filho Pridery faria no Terceiro Ramo. Também é na beira do Lago do Caldeirão que encontramos a figura de Lleu Llaw Gyfes e sua família, portadores de características e artefatos extramundanos. A névoa que encobre o reino de Dyfed e faz sumir toda sua população e animais também significa este limite do desconhecido, bem como o Monte Arberth, onde pela primeira vez encontramos Rhiannon:



**Esquemas 22 e 23– Representação semiótica das paisagens de transição para o Outro Mundo no Mabinogi.**



**Esquemas 24 e 25– Representação semiótica das paisagens de transição para o Outro Mundo no Mabinogi.**

\*\*\*

Já os homens da Bretanha Romana tinham uma relação bem diferente com a paisagem que os cercava. Ainda que o *ermo* possua alguma relação com a cristandade, ela é apenas complementar ao local consagrado por excelência para a adoração divina: a Igreja. Por outro lado, a floresta, os promontórios e o mundo aquático, ainda que compartilhem os usos econômicos de suas contrapartes medievais na exploração de recursos, não são regiões desconhecidas ou que inspirem terror. Ao contrário, a vida religiosa das populações da Idade do Ferro consagra certos lugares nesse espaço como locais de culto aos deuses. Ainda que não haja uma unidade, podemos identificar certas tendências nas Ilhas Britânicas no tocante a rituais (de oferendas depositadas ou tratamento aos mortos), cosmovisão e da escolha de lugares sagrados. Tais práticas não permaneceram imutáveis ao longo do tempo. As próprias transformações sociais internas das diversas tribos, aliadas

as trocas culturais ou experiências de dominação entre os celtas e o mundo Mediterrâneo produziram toda uma nova gama de experiências.

A visão popular sobre os rituais da Idade do Ferro é a de uma religião animista nos moldes da Antropologia evolucionista de autores como Frazier e Tylor, ou seja, a ideia de que os celtas considerariam a natureza como um todo sagrado, possuído por diversos espíritos, e que alguns espíritos em especial seriam cultuados através de sua personificação física, sendo os preferidos dos celtas o carvalho e contextos aquáticos (rios, lagos, pântanos, etc.).

Como bem apresenta Tacla (2008) em seu artigo sobre o assunto, esta visão popular é herdeira dos relatos greco-romanos sobre a Idade do Ferro, como o relato de César sobre a reunião anual dos druidas da Gália na floresta de carvalho da região dos Carnutos (B.G VI.13) ou sua descrição de deposição ritual de espólios de batalha a uma divindade interpretada como Marte, sendo os espólios enterrados em campo aberto (B.G VI.17), assim como as referências ao papel sagrado do carvalho presentes em Plínio, o Velho (Hist. Nat. XVI, cap. 95) ou no santuário gálatas descrito por Estrabão, o *Drunemetón*, cuja tradução seria aproximada a “santuário de carvalhos”. A ideia de um animismo apenas transfere essas informações, sem problematizá-las. O mesmo se aplica após as descobertas arqueológicas de deposições rituais em lagos, rios, pântanos e locais semelhantes: o arcabouço teórico foi simplesmente transferido, utilizando o contexto arqueológico como confirmação das descrições clássicas.

Os estudos pós-coloniais aplicados à Antiguidade, por outro lado, vêm apresentando novas perspectivas de análise frente à etnografia clássica. Fundamental se faz, nessa perspectiva, entender que a produção clássica

atende a diferentes interesses de seu público alvo, sendo sua produção, fruto de processos retóricos. Um dos fatores centrais à retórica clássica (ainda que não a única) é a visão exótica e caricata do bárbaro, ou seja, aquele não pertencente ao mundo greco-romano. Estamos trabalhando com descrições etnográficas muito anteriores a formação da Antropologia enquanto uma área de metodologia científica, que busque, de forma ou outra, uma aproximação crítica do “outro”.

Se por um lado os relatos antigos atendem a diversos discursos, sua prática constrói certas ferramentas de análise interessantes a nosso acesso e interpretação. Greg Woolf (2013) aponta a *interpretatio* como uma interessante ferramenta etnográfica. Para ele, a tentativa dos autores clássicos de recorrerem ao próprio repertório cultural ao tentar traduzir os fenômenos culturais do “outro”, revela uma prática retórica própria do mundo clássico. Motivações semelhantes aparecem em trabalhos como de Webster (2005) e Tacla (2008) não consideram os termos utilizados no processo de *interpretatio* escolhas randômicas, e que seu estudo mais próximo permite interpretações bem diferentes das comumente conhecidas.

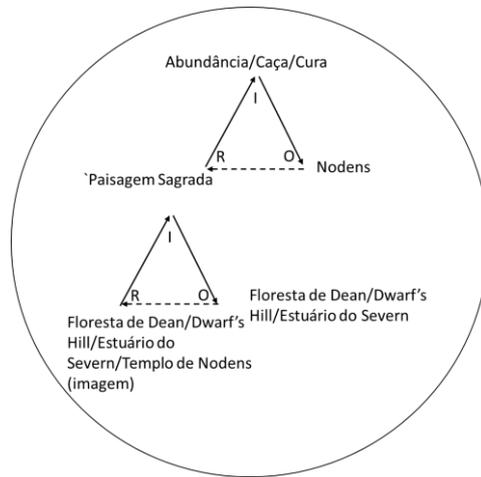
É grande a variedade de termos utilizados nas fontes clássicas que referenciam os lugares de culto célticos. Tanto em grego quanto em latim, existem termos específicos relacionados a lugares sagrados em regiões de bosque ou floresta.

<i>Termos relacionados à natureza</i>	<i>Descrição</i>	<i>Termos não relacionados a natureza</i>	<i>Descrição</i>
<i>Lucus - latim</i>	<i>Bosque sagrado artificialmente construído delimitando uma área sagrada</i>	<i>Locus consecratus - latim</i>	Termo impreciso que descreve lugares sagrados em geral
<i>Nemus - latim</i>	<i>Bosque ou clareira sagrada</i>	<i>Fanum - latim</i>	Local sagrado demarcado por um fosso
		<i>Adytum - latim</i>	Santuário interior do templo, vedado o acesso a não-sacerdotes
		<i>Aedes - latim</i>	Construção simples, sem subdivisões
		<i>Templum - latim</i>	Amplo edifício dedicado pelos adivinhos aos deuses
		<i>Témenos - grego</i>	Porção de território dedicado e consagrado a uma divindade, cercado por muros, fosso ou cercas
		<i>Hiéron - grego</i>	Designa lugares sagrados de forma geral, geralmente templos ou edifícios
		<i>Sekós - grego</i>	Cercamento sagrado, equivalente a témenos

**Tabela: Relação de nomes utilizadas nas fontes clássicas para designar locais de culto na Idade do Ferro e início da ocupação romana do território “celta”. Baseado em Webster (2005)**

No decorrer do período romano, esses locais de culto passam por um processo de monumentalização ao estilo romano, parte do processo maior de construção da sociedade romano-bretã.

A escolha inicial destes locais de culto na Idade do Ferro e sua permanência ressignificada no Período Romano sugere que este espaço faz parte do universo simbólico dos cultos, constituindo uma *paisagem sagrada*. No caso do culto de Nodens, a Floresta de Dean, o estuário do rio Severn e as minas no promontório de Dwarf’s Hill, quando consideradas em conjunto, são parte do domínio de Nodens, que simbolizam suas potencialidades:



**Esquemas 24—Representação semiótica da paisagem sagrada do culto de Nodens.**

## CONCLUSÃO

Afinal, o Outro Mundo do Mabinogi é uma representação literária de Lydney Park? Sim e não. Certamente o imaginário fantástico sobre a o *ermo* e sua relação com a *mirabilia* da tradição literária medieval insular foi construído traçando paralelos com o passado regional, em que encontramos no culto de Nodens o primeiro exemplo da relação entre caça, paisagem e abundância com o sobrenatural.

Entretanto, se os mesmos elementos simbólicos (ou *representamen*) são recorrentes, não podemos dizer o mesmo do sentido dado por estas sociedades a estes símbolos. Sugerir que o homem medieval e os da Bretanha Romana interagiam e pensavam sua relação com a floresta da mesma forma é negar seu contexto histórico-cultural, um empobrecimento teórico que afetaria nossa visão de ambos os períodos. A hipótese de uma “permanência” dos elementos “pré-cristãos” no imaginário medieval não se sustenta. Se na Bretanha Romana os cães de caça são símbolos de uma divindade local conhecida, cultuada e vivida diariamente, os animais no Mabinogi simbolizam elementos de um mundo criado e regido em última instância por Deus. Se a abundância politeísta é um compromisso entre os deuses e os participantes do ritual através de práticas votivas, que se reflete no dia-a-dia dos fiéis de Nodens, seja através da mineração, caça ou pesca, os banquetes e divertimentos do Outro Mundo, se seguirmos as críticas sobre um Outro Mundo/Paraíso cristão, são expressões do ideal de abundância próprios do

universo medieval, relacionados não ao cotidiano, mas a situações fantásticas e sazonais.

Na medida em que hoje crescem as críticas e revisões as origens e discursos do Nacionalismo Celta contemporâneo, outras assumpções secundárias construídas pela ligação “Idade do Ferro-Celtas Contemporâneos” precisam ser revisadas. Este trabalho vai exatamente neste caminho: problematizar não somente a concepção acadêmica de “celticidade”, mas investigar os usos do passado na formação de discursos e identidades em um dado momento, neste caso, na sociedade galesa medieval.

Algumas ponderações finais são necessárias. Este trabalho nos permite dizer que o Outro Mundo é uma criação do imaginário medieval, e que sua inspiração estética, ou seja, a cosmovisão regional à época do culto de Nodens, não é própria dos Celtas Antigos. Esta é uma afirmação temporária, na medida em que nos faltam outros estudos de caso semelhantes para delimitar mais precisamente a extensão deste tipo de relação entre “lugares de passagem-abundância-caça”. É importante ressaltar, entretanto, que mesmo que novas pesquisas possam estender essa cosmovisão para períodos anteriores a ocupação romana, isto não estabelece uma relação de “permanência” ou “resistência” da identidade dos “Celtas Antigos” e do País de Gales Medieval. A própria noção de uma Identidade não se aplica no caso, sendo mais profícua a noção de “identidades contextuais” que levem em conta variáveis diversas, sendo as mais comuns às relações de parentesco e situação política. Tal concepção nos permite entender a *celticidade* não mais como uma entidade, mas como um subproduto da memória social e dos

discursos sobre o passado regional, que não pode ser herdada, mas construída na dinâmica social, oralidade, tradição e relação com a paisagem.

O momento nos Estudos Célticos é de reorganização e posicionamento. cremos que este trabalho aborda um aspecto das diversas possibilidades que se abrem frente a tal, com a reinterpretação de certos paradigmas. Na relação entre os Celtas Antigos e o Medievo, muito ainda pode ser feito, como análises mais profundas sobre a reinterpretação da paisagem e iconografia da Idade do Ferro e da Bretanha Romana pela sociedade medieval e quanto dela foi utilizada como base na formação da identidade cultural medieval através da tradição bárdica e da cultura eclesiástica. São questões que afetam não somente a visão sobre o medievo, mas sobre a memória nacional contemporânea sobre os “Celtas” no País de Gales, Irlanda, Escócia, Bretanha Francesa e Galícia.

## Bibliografia e Documentação

### Documentação Textual

ATHENAEUS. *Deipnosophistae*. Loeb Classical Library, Harvard: Harvard University Press, 1927. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/> (acessado em 15/01/2014)

DIODORUS SICULUS. *Bibliotheca Historica*. Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press, 1933. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/> (acessado em 15/01/2014)

FORD, Patrick K. *The Mabinogi and Other Medieval Welsh Tales*. University of California Press, Los Angeles, 2008.

GERALD OF WALES, *The Journey Through Wales and The Description of Wales* tr. Lewis Thorpe. Harmondsworth: Penguin, 1978.

JULIUS CAESAR. *De Bello Gallico*. Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press, 1917. Disponível em: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Caesar/Gallic\\_War/](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Caesar/Gallic_War/) (Acessado em 17 de Julho de 2014)

NLW MS. Peniarth 4 The White Book of Rhydderch. Disponível em: <http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk/>

Oxford Jesus College MS. 111 The Red Book of Hergest. Disponível em: <http://www.rhyddiaithganoloesol.caerdydd.ac.uk/>

STRABO. *Geographia*. Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press, 1917. Disponível em: <http://penelope.uchicago.edu/> (acessado em 13/01/2014)

WADE-EVANS, A. W., *Welsh Medieval Law*. Oxford, 1909 (Código Dimetiano). Disponível em: <http://cyfraith-hywel.cymru.ac.uk/> (acessado em 18/01/2014)

WILIAM, A. Rh., *Llyfr Iorwerth*. Cardiff, 1960 (Código Venedotiano). Disponível em: <http://cyfraith-hywel.cymru.ac.uk/> (acessado em 18/01/2014)

WILLIAMS, S. J., and J. E. Powell (eds.), *Llyfr Blegywryd*. Cardiff, 1942 (Código Gwentiano). Disponível em: <http://cyfraith-hywel.cymru.ac.uk/> (acessado em 18/01/2014)

### Documentação Arqueológica

CASEY, P.J. & HOFFMAN, B. Excavations at the roman temple in Lydney Park, Gloucestershire in 1980 and 1981. *Antiquaries Journal* vol 79, 1999.

WHEELER, R. E. M. & WHEELER, T. V, Report on the Excavation of the Prehistoric, Roman, and Post Roman Site in Lydney Park, Gloucestershire. Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London No. IX. Oxford, 1932.

## **Bibliografia**

ARAUJO, B.O. Discurso e Imagem na Religiosidade Celta: novas visões sobre o universo simbólico ao redor do culto de Nodens na Bretanha Romana – Séc. IV-V d.C. Trabalho de Conclusão de Curso. Niterói: Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2011.

ANDERSON, B. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BÉRARD, C. Iconographie-Iconologie-Iconologique, *Études de Lettres. Revue de la Faculté de Lettres*, Lausanne, fasc. 4, 1983, pp. 5-37.

BHABHA, H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 2006.

BLOCH, M. French Rural History – An essay on it's basic characteristics. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1966

BRAUDEL, F. História e Ciências Sociais: a Longa Duração. In: NOVAIS e SILVA (orgs.). *Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac & Naify, v.1, 2011, pp. 86-121.

CÂMARA, J. R. C. C. R. *Romanização e construção da fronteira étnica na Britânia romana*. Dissertação de Mestrado. Niterói, Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2005.

CARDOSO, B.M. *Depósitos de Sacrifícios humanos e Terrenos de Enterramentos Formais : O Caso de Gordion e a População Gálata*. Dissertação de Mestrado. Niterói, Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2014.

CAREY, J. Review: Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature by Kim McCone. *Speculum*, Vol. 67, No. 2, 1992, pp. 450-452.

CHANDLER, D. *Semiotic: the basics*. London: Routledge, 2005

CHARLES-EDWARDS, T.M. The date of the Four Branches of the Mabinogion. In: *Transactions of the Honorable Society of Cymmrodorion*, parte 2, 1970, pp. 263-293. Disponível em:

<http://welshjournals.llgc.org.uk/browse/viewobject/llgc-id:1418639/article/000084648>. Acesso em 8 de janeiro de 2014.

- \_\_\_\_\_. Writers of Wales, *The Welsh Laws*. Cardiff: University of Wales Press, 1989
- CHAPMAN, M. *The Celts: The Construction of a myth*. Basingstone: Mcmillian Press, 1992
- COLLIS, J. Celtic myths, *Antiquity* 71: 1997, p. 195-201.
- \_\_\_\_\_. *Celts: Origins, Myths and Inventions*. Stroud: Tempus, 2003
- CONNERTON, P. How societies remember. Cambridge: Cambridge University press, 1989.
- COSGROVE, D; DANIELS, S.(org) *The Iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- CUNLIFFE, B. *The Ancient Celts*. London: Penguin Books, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Facing the Ocean: The Atlantic and Its Peoples 8000 BC-AD 1500*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Celts: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. Celticization from the West, the contribution of archaeology. In: CUNLIFFE, B.; KOCH, J. (eds.). *Celtic from the West. Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*. Oxford: Oxbow Books, 2010, pp. 13-38
- CUNLIFFE, B.; KOCH, J. (eds.). *Celtic from the West. Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*. Oxford: Oxbow Books, 2010.
- DAVIES, R.R. *The Age of Conquest: Wales, 1063-1415*. Oxford: Oxford University Press, 2000
- EVANS, D.E. Celticity, identity and the study of language – fact, speculation and legend. In: *Archaeologia Cambrensis*, 140. 1991, p. 1-16
- FARRELL, E; SANTOS, D. Early Christian Ireland- Uma reflexão sobre o problema da periodização na escrita da História da Irlanda. In: BAPTISTA, L. V; SANT'ANNA, Henrique Modanez de; SANTOS, D. V. C (Orgs.). *História antiga: estudos, revisões e diálogos*. Rio de Janeiro: Publit, 2011, v., p. 185-213.
- GREEN, D.H. *Medieval Listening and Reading - The Primary Reception of German Literature 800-1300*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- GREEN, M. J. *The Gods of the Celts*. Stroud: Sutton Publishing, 1986.

- \_\_\_\_\_. *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames and Hudson, 1992
- \_\_\_\_\_. *Animal in Celtic Life and Myth*. Taylor & Francis e-Library, 2002
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997
- HALBWACHS, M. *On Collective Memory*. Chicago and London: Chicago University Press, 1992
- HAEUSSLER, R.; KING, A. The formation of Romano-Celtic Religion(s). In HAEUSSLER, R. and KING, A. C.(ed.), *Journal Of Roman Archaeology*, Supplementary series 67,v.1: Continuity and Innovation in Religion in the Roman West, Volume 1, 2007, pp. 7-10
- HAWKES, C.F.C Cumulative Celticity in Pre-Roman Britain. *Études Celtiques*, 13, 1972, pp.607-628.
- HENIG, Martin. *The Art of Roman Britain*. London: B.T. Batsford Ltd, 1995.
- HILL, J. D. Pre-Roman Iron Age in Britain and Ireland (ca. 800 B.C. to A.D. 100): An Overview. In: *Journal of World Prehistory* Vol. 9, no 1, Plenum Publishing Corporation, 1995
- HUGES, A.J. Review: Pagan past and Christian Present in Early Irish Literature by Kim McCone. *Seanchas Ardmhacha: Journal of the Armagh Diocesan Historical Society*, Vol. 14, No. 1, 1990, pp. 251-253
- JACKSON, K.H. *The oldest Irish tradition: a window on the Iron Age*. Cambridge: University Press, 1964.
- JAMES, S. Celts, politics and motivation in archaeology, *Antiquity* 72: 1998. 200-209.
- \_\_\_\_\_. *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention?*, London: British Museum Press, 1999.
- JENKINS, D. *Bardd Teulu and Pencerdd*. In: CHARLES-EDWARDS, T.M.; OWEN, MORFYDD E. and RUSSELL, Paul (ed.). *The Welsh King and his Court*. Cardiff :University Of Wales Press, 2000, pp.142-166.
- JOLLY, K.L. *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*. Chapel Hill, N.C., and London: University of North Carolina Press, 1996
- KARL, R. Guardian and ward – age and gender as strange social attractors in the Celtic Iron Age. *Ethnographisch-archäologische Zeitschrift* 45, 2004, pp. 467-481.
- \_\_\_\_\_. Neighbourhood, hospitality, fosterage and contracts - late Hallstatt and early La Tène complex social interaction north of the Alps. In: WYNNE-

JONES, S.KOHRING, S. (eds.) *Defining Social Complexity: Approaches to Power and Interaction in the Archaeological Record. Papers Presented to the Conference held at the McDonalds Institute for Archaeology, Cambridge, 11-13 March 2005*. Disponível em: <http://ausgegraben.org/> [acessado em 10/06/2006] 2006a

\_\_\_\_\_. Thoughts on the evolution of Celtic societies and grand Celtic narratives. In: Anthoons, G. (ed.) *The Grand Celtic Narrative. Papers of the one-day conference in Brussels, 19 November 2005*. Disponível em: <http://ausgegraben.org/> [acessado em 10/06/2006] 2006b

\_\_\_\_\_. Random Coincidences, or: the return of the Celtic to Iron Age Britain. In: *Proceedings of the Prehistoric Society*, No 74, jan. 2008. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp 69-78

\_\_\_\_\_. The Celts from everywhere and nowhere. A re-evaluation of the origins of the Celts and the emergence of Celtic cultures. In: CUNLIFFE, B.; KOCH, J. (eds.). *Celtic from the West. Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*. Oxford: Oxbow Books, 2010, pp. 39-64.

KENNEY, J. F. *The Sources for the Early History of Ireland: an introduction and guide*. New York: Octagon Books, 1929.

KOCH, J.T. "Welsh literature and French, contacts". In: KOCH, J. T. *Celtic culture: a historical encyclopedia, vol.V*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2006a, pp. 1763-1765.

\_\_\_\_\_. "feast". In: KOCH, J. T. *Celtic culture: a historical encyclopedia, vol.III*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2006b, pp. 734-736.

\_\_\_\_\_. Paradigm Shift? Interpreting Tartesian as Celtic. In: CUNLIFFE, B.; KOCH, J. (eds.). *Celtic from the West. Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*. Oxford: Oxbow Books, 2010, pp. 185-302

LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

\_\_\_\_\_. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *Para uma outra Idade Média – Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

MACCANA, P. *Celtic Mythology*. London: Hamlyn Publishing Group Limited. 1970.

\_\_\_\_\_. *The Learned Tales of Medieval Ireland*. Dublin: Dublin Institute of Advanced Studies, 1980

- MACKILLOP, J., *Oxford Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- MACKILLOP, J. *Myths and Legends of the Celts*. London: Penguin Books, 2005.
- MCCONE, K. *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. Maynooth: Na Sagart, 1990.
- MEID, W. *The Celts*. Innsbruck: Innsbrucker Beitrage zur kulturwissenschaft, 2010.
- MELLO, E. C. . De Breogan a Cuchulainn: elementos célticos na construção de fronteiras étnicas galegas e irlandesas. In: Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, 2013, Belo Horizonte. II CONINTER - Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, 2013.
- MOORE, J. E. *Cultural rebellions: Welsh literary outpouring after the thirteenth-century Edwardian conquest*. Durham: Senior history honors thesis, University of Duke, 2007.
- NILES, John D. *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- PEDREIRA, E.V. *Transmitindo Mensagens: As Representações das Deusas-Mães da Britânia Romana*. Dissertação de Mestrado. Niterói, Programa de Pós- graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2014.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. Coleção Estudos 46. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- RAFTERY, B & TWIST, C. *Philip's Atlas of the Celts*. London: George Philip Ltd, 2001.
- SALWAY, P., *Roman Britain. Oxford History of England*, Oxford: Oxford University Press, 1998
- SANTOS, D. Forma e narrativa- uma reflexao sobre a problemática das periodizações para a escrita de uma história dos celtas. *Nearco* (Rio de Janeiro), v. VI, 2013, p. 203-228
- SCHMITT, J.C.. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999
- SIMS-WILLIAMS, P. Some Celtic otherworldly terms. In: MATONIS, A.T.E., MELIA, D. F.(ed.), *Celtic Language, Celtic Literature: A Festschrift for Eric P. Hamp*, Van Nuys, CA: Ford & Baillie, XVIII,1990, pp.345-415.
- \_\_\_\_\_.The Submission of Irish Kings in Fact and Fiction: Henry II, Bendigeidfran, and the dating of *the Four Branches of the Mabinogi*, *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 22, 1991, pp.31-61.
- THOMAS, G. C. G. "Llyfr Coch Hergest". In: KOCH, J. T. *Celtic culture: a historical encyclopedia, vol.III*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, pp. 1172-1173.

- \_\_\_\_\_. "Llyfr Gwyn Rhydderch". In: KOCH, J. T. *Celtic culture: a historical encyclopedia, vol.III*. Santa Barbara: ABC-Clio, 2006, pp. 1176.
- TOLKIEN, J.R.R. Appendix I: The name "Nodens". In: WHEELER, R. E. M. & WHEELER, T. V, *Report on the Excavation of the Prehistoric, Roman, and Post Roman Site in Lydney Park, Gloucestershire*. Oxford: Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London No. IX,, 1932. Pp. 132-137.
- WEBSTER J. Roman imperialism and the 'post imperial age'. In: WEBSTER J; COOPER, NJ, (ed.). *Roman Imperialism: post-colonial perspectives*. Leicester: School of Archaeological Studies, University of Leicester, 1996.
- \_\_\_\_\_. Sanctuaries and Sacred Places. In: GREEN, M.J.(org) *The Celtic World*. Londres, Routledge, 1996, p. 445-465
- WILLIAMS, J. E. Caerwyn. Posidoniu's Celtic "Parasites". In: *Bulletin of the board of Celtic studies*, vol 14-15, 1979, pp. 313-343
- WOOLF, G. Beyond Romans and natives. In : *World Archaeology* . 28 , 3. London: Routledge, Feb 1997, p. 339-350.
- \_\_\_\_\_.Ethnography and the Gods in Tacitus' Germania. in ALMAGOR, E; SKINNER,J. *Ancient Ethnography. New Approaches*. Londres: Bloomsbury Academic, 2013, p. 133-152.
- YEATES, S. J. *The Tribe of the Witches: The Religion of the Dobunni and Hwicce*. Oxford: Oxbow Books, 2008.
- ZUMTHOR, P. *A letra e a voz: A literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

# ANEXO – EXTRATOS DAS FONTES DO MABINOGI

Indexação da passagem	Página (FORD 2008)	Local	Contexto	Trecho
1	37	Glyn Cuch (Frown Valley)	Pwyll caça com seus cães um cervo. Ao alcançá-lo, percebe que outra matilha de cães que não a sua os haviam capturado.	He looked at the colour of the hounds, not bothering to look at the stag, and of all the hunting dogs he had seen in the world, he had never seen dogs of the colour of them. Glittering bright white was their colour, and their ears red: the redness of the ears glittered as brightly as the whiteness of their bodies.(...)

Indexação da passagem	Página (FORD 2008)	Local	Contexto	Trecho
2	39-40	Annwfn	Arawn conduz Pwyll até sua corte, deixando-o disfarçado como ele	He approached the court, and inside he could see sleeping quarters, halls, and chambers, and the most beautifully ornamented buildings anyone had seen. (...)

			<p>mesmo, para que fique um ano até a batalha com Hafgan</p>	<p>The hall was set in order, and then he could see entering a warband and hosts – the most splendid and best equipped troop that anyone had ever seen; the queen was with them, the fairest woman anyone had ever seen. (...) Thereupton, they (...) went to the table(...). He began to converse with the queen, and as for talking with her, she was the noblest and gentlest in her nature and her discourse of any he had ever seen. And they passed the time on food and drink, with songs and entertainment. Of all courts he had seen on earth, this was the court best supplied with food and drink, gold vessels, and royal treasures. (...)</p> <p>He spent the year in hunting, in songs and festivity, in affection and conversation with friends, until the night of the encounter came(...)</p>
--	--	--	--	--

Indexação da passagem	Página (FORD 2008)	Local	Contexto	Trecho
3	42	Arberth	Pwyll inspeciona seus domínios, e é recebido em Arberth. Depois do banquete, vai até o Monte de Arberth	"Lord" said a member of the court, "its a characteristic of the mound that any noble who sits upon it shall not leave it without the one of two things: either he will be wounded or suffer an injury, or he will see a marvel."(...)

Indexação da passagem	Página (FORD 2008)	Local	Contexto	Trecho
-----------------------	--------------------	-------	----------	--------

4	42-43	Arberth	Encontro de Rhiannon e Pwyll	<p>He sat on the mound. As they were sitting, they saw a woman mounted on a great, majestic pale-white horse, dressed in brilliant gold silk brocade, coming along the main road that ran past the mound. To anyone who saw it, the horse appeared to have a slow, steady gait as it came even with the mound. (...)</p> <p>He took the [his] horse and away he went. When he reached the plain, he put spurs to the horse, but the more he spurred the horse, the farther she would be from him. She held the horse to the same pace she had begun.</p>
---	-------	---------	------------------------------	--

Indexação da passagem	Página (FORD 2008)	Local	Contexto	Trecho
5	63-64	Irlanda	Uma conversa entre Bendigeidfran e o Matholwch, rei da Irlanda, sobre um caldeirão mágico e sua origem	<p>“I will make your compensation complete”, said Bendigeidfran. “I will give to you a cauldron with a special property: should a man of yours be killed today, cast him into the cauldron, and by tomorrow he will be as good as ever – but he will be without speech”(…)</p> <p>“Lord”, said Matholwch, “how did you come by the cauldron you gave to me?”</p>

				<p>“It came to me from a man who had been in your country. And for all I know, he got it there”</p> <p>(...)</p> <p>“I do know something of it Lord”.          (...) “I was hunting one day in Ireland, atop the mound above a lake in Ireland called Lake of The Cauldron. And I saw a great yellowish-red haired man coming from the lake, and a cauldron on his back. He was a large, enormous man, too, with an uncompromising look about him. His wife came behind him, and if he was big, more than twice his size was she.” They came up and greeted me.”</p> <p>“Well”, said I, “what is the nature of your travel”?</p> <p>“Just this Lord”, said the man, “at the end of fortnight and a month this woman will conceive, and the boy born of that pregnancy at the end of a fortnight and a month will be a fully armed warrior.”</p> <p>(...) Then they had an endless supply of food and drink served the woman, her husband and her children. (...)”</p>
--	--	--	--	---

Indexação da passagem	Página (FORD 2008)	Local	Contexto	Trecho
6	70-73	Irlanda - Harlech - Pembroke	Ao final da batalha entre os irlandeses e os homens de Bendigeidfran, este, envenenado por uma lança, dá	The seven who escaped were Pryderi, Manawydan, Glifieu Eil Taran, Taliesin, Ynawg, Gruddyeu son of Muriel, and Heilyn son of Gwyn Hen. And Bendigeidfran ordered his head to be cut off.

			<p>instruções aos guerreiros sobreviventes</p>	<p>“And take the head an carry it to Gwynfryn (white mount) in London,” said Bendigeidfran, “and bury it with face toward France. You will be on the road for a long time: you will be feasting in Harlech for seven years with the birds of Rhiannon singing to you, and the head will be as good company for you as it ever was when it was on me. Then you will be in Gwales in Pembroke eighty years, and until you open the door toward Aber Henfelen – in the direction of Cornwall – you can remain there, and the head, untainted, will be with you. But from the time you open the door you cannot remain there; go to London and burry the head. Now, set out for the other side.”</p> <p>(...)</p> <p>They went to Harlech then, and settled in; a boundless supply of food and drink commenced. As they began to eat and drink, three birds came and began singing some songs to them, and all the songs they had ever heard were coarse compared to that one. They were a distant vision seen above the waves, yet they were as clean to then as if they were together with them. And they were at that feast for seven years.</p> <p>At the end of the seventh year, they set out for Gwales in Pembroke. There was a fine royal palace for them there, high above the sea, with a great hall; they went to the hall. They could see two doors open, and a third one closed; that one faced to Cornwall.</p> <p>“You see there,” said Manawydan, “ the door we are not to open.”</p>
--	--	--	--	--

				<p>That night they lacked for nothing, and took pleasure there. And of all the grief they had witnessed and experienced, they had no memory of it or of any sorrow in the world. And there they spent eighty years; they were not aware of spending a more pleasurable nor lovelier time than as ever. None could tell by the other that any time had passed since they came, nor was the presence of the head any less comfort to them than when Bendigedfran had been living with them. And because of those four-score years, that was called The Assembly of the Noble Head. (...)</p> <p>One day Heilyn son of Gwyn did something.</p> <p>“Shame upon my beard,” he said, “unless I open the door to see if what they say about it is true.”</p> <p>He opened the door, and looked out on Cornwall and Aber Henfelen. And when he did, the degree of loss they had suffered, the number of kinsmen and friends they had lost, and the amount of ill that had befallen them was a vivid as if they had encountered it on the spot; and most of all concerning their lord. From that moment they could not rest, but set out for London with the head.</p>
--	--	--	--	---

Indexação da passagem	Página (FORD 2008)	Local	Contexto	Trecho
-----------------------	--------------------	-------	----------	--------

7	77	Arberth	Desaparecimento misterioso da população de Arbeth após o aparecimento de uma misteriosa neblina	<p>They commenced a feast in Arbeth, for it was the chief court, and every honorific occasion was commenced there. And after the first feeding that night, while the attendants were eating, they strolled out, the four of them, and went to the mound of Arberth, and the host with them. As they were sitting, there was a tumultuous clatter, and concurrent with the sound, a mist falling, so that not one of them could see the other. After the mist, then, it brightened everywere. And when they looked in the places where they had seen flocks and cattle and habitations before then, no one could see naything whatsoever - neighter house, nor animal, nor smoke, nor fire, nor dwellings, only the court buildings, and those empty, deserted, desolate, without men or animals in then, their own companions lost without their knowing anything of their whereabouts; only they four remained.</p>
---	----	---------	---	--

8	79-81	Arberth	Manawydan e Pridery saem em uma caçada	<p>One morning Pryderi and Manawydan rose to go hunting. They readied the hounds, and went outside the court. What some of the dogs did was to proceed ahead of the rest, and go to a small thicket that was nearby. As soon as they went into the thicket [matagal, bosque cerrado] they retreated swiftly in great agitation and terror, and returned to the men.</p> <p>“Let’s approach the thicket,” said Pryderi, “and see what’s inside.”</p> <p>They drew near the thicket, and as they did, a gleaming white wild boar charged out from it. The dogs, then, taking heart from the men, charged him. What he did then was to leave the thicket and retreat a bit from the men. Until the men were near he kept the dogs at bay, without retreating before them. When the men would draw near, he would retreat again and break away. And they followed the boar until they could see a great, lofty fort, newly made, in a place where they had never seen stone nor construction. The boar made for the fort quickly, with the dogs after him. When the boar and the dogs had gone into the fort, they marvelled at seeing the fort where they had never seen any before, and from the top of the mound they watched, and listened for the dogs.</p>
---	-------	---------	--	--

			<p>Despite advice he got from Manawydan, he [Pryderi] went to the fort. When he reached it, he could see neither man nor creature, neither the boar nor the hounds, neither house nor dwelling inside. He could see, rather toward the middle of the grounds, a fountain with marble construction around it. At the edge of the fountain up over the marble slab was a gold basin secured to four chains, the chains reaching up into the sky; he could not see where they ended. He was enraptured by the fineness of the gold and by how well-wrought the basin was. He came to were the basin was an took hold of it. As soon as he did so, his hands stuck to it and his feet to the slab he was standing on; his power of speech went from him, so that he was not able to utter a single word. Thus he stood.</p> <p>(...)</p> <p>She [Rhiannon] saw the gate of the fort open; it was not concealed from her. She went in, and as soon as she did, she noticed Pryderi sticking to the basin, and went to him.</p> <p>(...)</p> <p>She seized the basin with him, and as soon as she did, her hands stuck to it and her feet to the slab, so that she was unable to utter a single word. Then, as soon as it was night, there came a tumultuous clattering sound, and a mist descend upon them; simultaneously the fort disappeared, and away they went.</p>
--	--	--	---

# REPERTÓRIO DO MATERIAL ICONOGRÁFICO

## FICHA 1



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Edifício:** Cella do Templo de Nodens, em frente a três santuário. Imagens voltadas para a entrada do templo.

**Técnica de fabricação:** *opus signinum*

**Dimensão:** aprox. 4x2 m

**Datação:** Séc. IV

**Descrição:** Mosaico

Parte superior: Inscrição latina interpretada por Wright(1985, p. 249) como “D(eo) M(arti) N(odenti) T(itus) Flavius Senilis, pr(ae)positus religionis ex stipibus possuit Victorino interp[re]t[an]t”

“Para o deus "(no singular)" Marte Nodens Titus Flavius senil, superintendente do culto, a partir das ofertas definidas por ele; Vitorino, o intérprete (dos sonhos), deu o seu apoio” (tradução livre)

Parte Central: Cena de movimento de peixes e um animal híbrido com as seguintes características: corpo de golfinho e um cauda de serpente que termina em uma cabeça de cão. No centro da imagem, dois desses animais híbridos entrelaçam suas caudas, colocando as cabeças de cão face-a-face

Parte Inferior: Barra com quatro medalhões com bordas em formato de ondas do mar, com o centro dos medalhões vazios.

**Referências Bibliográficas:** WHEELER & WHEELER 1932, WRIGHT 1985, RAINEY 1973

## FICHA 2



B  
Mosaic floors from the 'guest-house' (after Bathurst and King). A, from inner verandah; B, from west range  
(See p. 66)

**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Edifício:** sala XVIII da Hospedaria (*Guest House*) (WHEELER & WHEELER 1932, p. 66)

**Técnica de fabricação:** *opus signinum*

**Dimensão:** aprox. 1,98 x 4,10 m

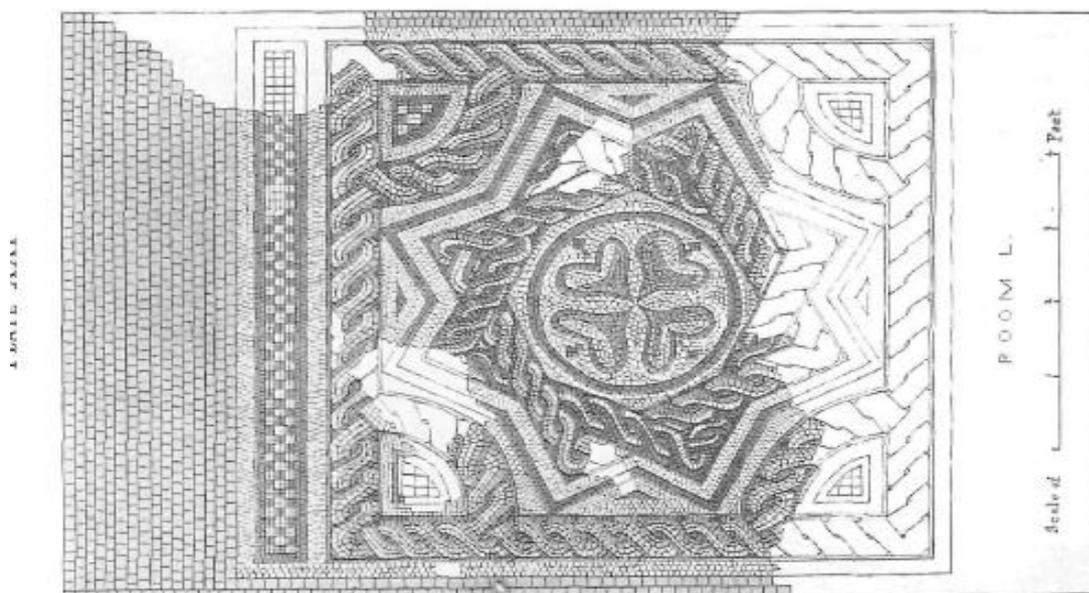
**Datação:** Séc. IV

**Descrição:** Mosaico.

Miolo de hera ou broto de flor de lotus; estrutura circular em volta em formato de espigão/cumeeira ("crowstep" no original) (DUNBABBIN 1999 p. 339; (RAINEY 1978, p. 190); quadrados entrelaçados preenchidos por guilhochê; estruturas triangulares são tímpanos com botões de flor (indefinida) e gavinhas (ligação entre flores) (RAINEY 1973, p. 184); Painel com rolo ("*scroll*" no original) de guilhochê simples que circunda círculos preenchidos com quadriculados pequenos (RAINEY 1973 p. 120)

**Referências Bibliográficas:** WHEELER & WHEELER 1932, RAINEY 1973, DUNBABBIN 1999

### FICHA 3



Mosaic floor (after Bathurst and King) in room  
L of 'long building'  
(See p. 66)

**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Edifício:** Sala L do "Abaton" (WHEELER & WHEELER p. 56)

**Técnica de fabricação:** *opus signinum*

**Dimensão:** aprox. 2,43 x 2,74

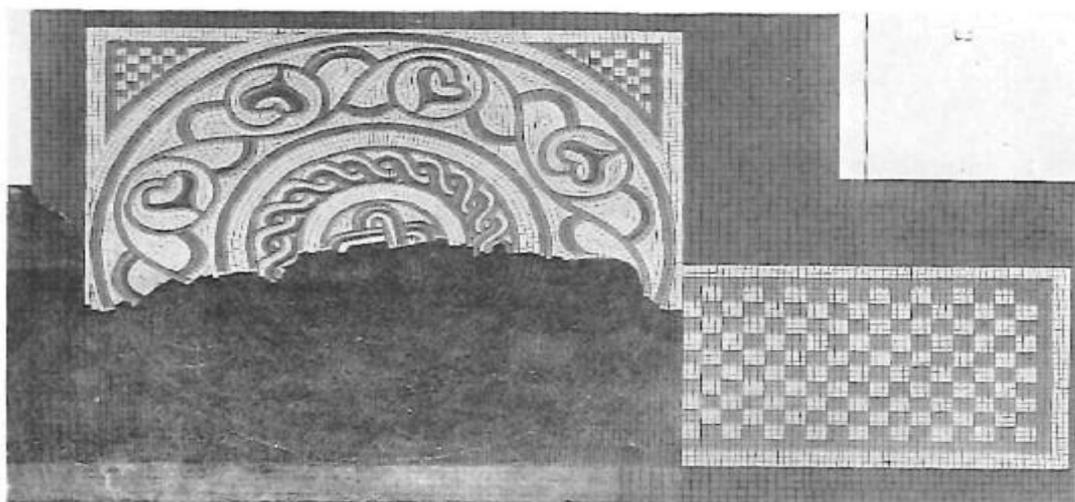
**Datação:** Séc. IV

**Descrição:** Mosaico.

Estrutura central: Folhas de hera (Rainey p. 178); em volta da estrutura guilhoche simples (Rainey p. 180) emoldurado por quadrados entrelaçados (Rainey 188); moldura externa em guilhoche simples. Cantoneiras: grades de quadrados (Rainey p. 179) e barra no "topo" quadriculado bicromático

**Referências Bibliográficas:** WHEELER & WHEELER 1932, RAINEY 1973

#### FICHA 4



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Edifício:** Capela (sala LXIV) do templo (WHEELER & WHEELER p. 56).  
Estrutura primária voltada para a entrada da capela.

**Técnica de fabricação:** *opus signinum*

**Dimensão:**

Estrutura primária: aprox. 1.67 x 1.82 m

Estrutura secundária: aprox. 1.21 x 0.60 m

**Datação:** Séc. IV

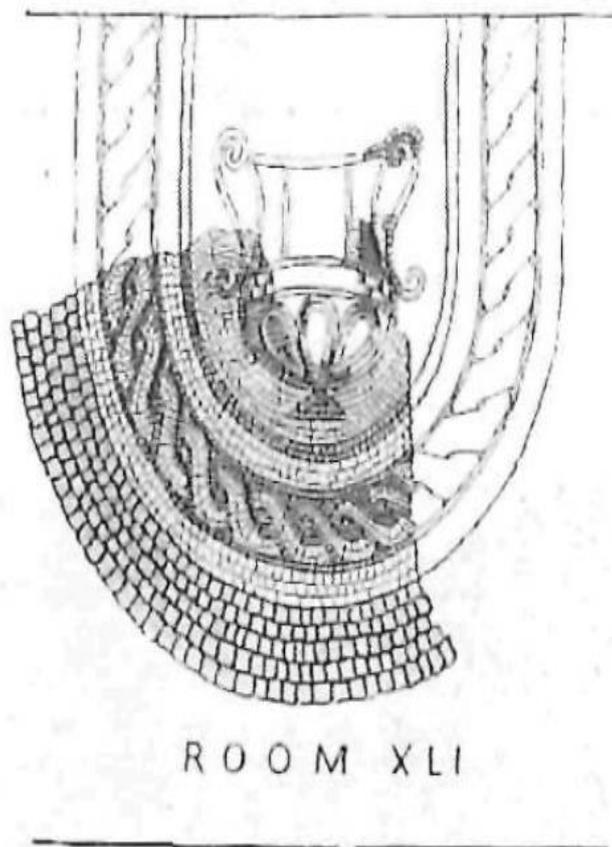
**Descrição:** Mosaico

Estrutura primária: Estrutura central com Nó duplo ((RAINEY 1978, p. 177), circundado com guilhoché simples. Círculo externo com rolo de heras (“ivy scroll” no original) (DUNBABIN 1999, p. 340). Típanos com quadriculado simples

Estrutura secundária: quadriculado simples

**Referências Bibliográficas:** WHEELER & WHEELER 1932, RAINEY 1973, DUNBABIN 1999

## FICHA 5



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Edifício:** Hipocausto (sala XLI) das termas. A abertura do cântaro se volta para a entrada do hipocausto

**Técnica de fabricação:** *opus signinum*

**Dimensão:** aprox. 1,20 x 1,00 m

**Datação:** Séc. IV

**Descrição:** Mosaico.

Cântaro de duas alças bordado por semi-círculo preenchido com guilhochê simples

**Referências Bibliográficas:** WHEELER & WHEELER 1932, RAINEY 1973, HORNBLLOWER & SPAWFORH 1996.

## FICHA 6



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local de achado:** não há informação

**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Alto relevo em bronze

**Datação:** Séc. IV d.C

**Descrição:** No centro um homem coroadado, em uma biga com quatro cavalos, armado com um possível chicote. Em cada lado dele voa um Cupido, segurando um tirço como uma trombeta. De cada lado há dois tritões dos quais um detém duas âncoras e o outro uma concha.

**Observações:** O fragmento pode ter formado parte de um ornamento para cabeça ou pode, por outro lado, têm sido parte da decoração de uma bandeja ou prato. Estes fragmentos foram encontrados durante as escavações de Bathrust & King (WHEELER & WHEELER 1932 p. 90)

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932

## FICHA 7



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local de achado:** não há informação

**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Alto relevo em bronze

**Datação:** Séc. IV d. C.

**Descrição:** Representa parte de um recipiente com a figura de um homem segurando uma cesta e talvez um implemento agrícola. Ao seu lado, um tirço e uma planta trepadeira em flor.

**Observações:** Estes fragmentos foram encontrados durante as escavações de Bathrust & King

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932

## FICHA 8

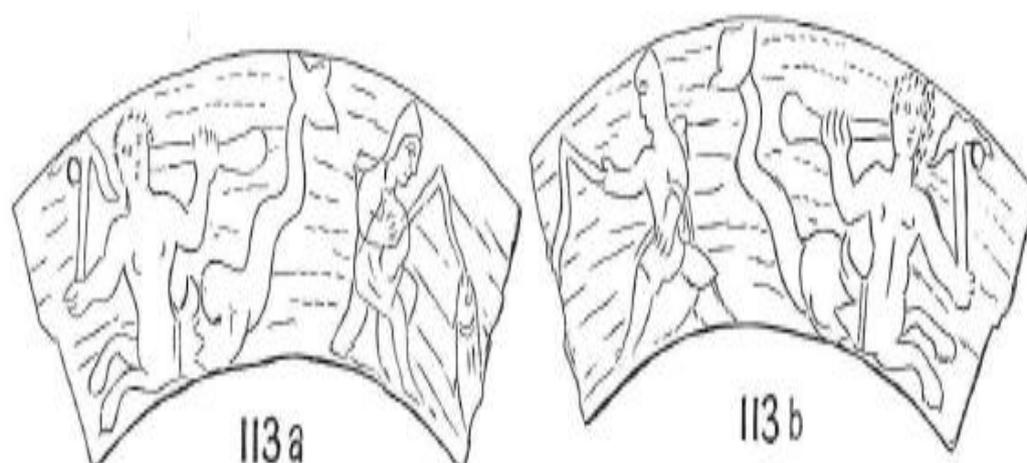


FIG. 21. Scale: 106, 110, and 113,  $\frac{1}{3}$ ; others,  $\frac{1}{1}$  (See p. 87)

**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local que ornamentava:** não há informação

**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Placas finas e curvas de bronze de um rolamento que parece ter sido realizado em vermelho, e, possivelmente, esmalte, outras sobre a superfície plana

**Datação:** Séc. IV d.C

**Descrição:** Tritões segurando conchas e âncoras; ao lado deles pescadores

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932

## FICHA 9



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local do achado:** próximo a muralha do templo

**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Não há informação

**Datação:** Séc. IV d.C

**Descrição:** Representação de um cão da raça *wolfhound* **com uma coleira**, de aproximadamente 10,2 cm. O cão é representado deitado, com a cabeça virada para trás.

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932, p. 88, plate XXV

## FICHA 10



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local do achado:** Não há informações

**Datação:** Séc. IV d.C

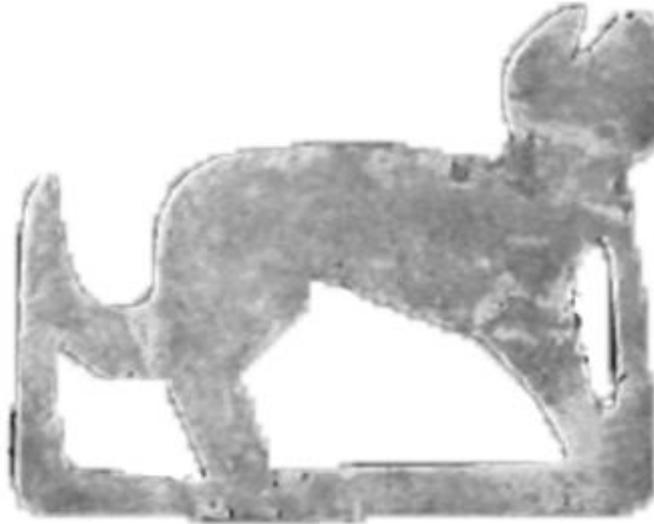
**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Não há informação

**Descrição:** Broche de bronze representando um cão deitado, olhando para trás. Segundo Wheeler (1932, p. 81), o estilo do broche estaria associado à arte Cita.

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932, p. 81-83

## FICHA 11



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local do achado:** Não há informações

**Datação:** Séc. IV d.C

**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Bronze achatado

**Descrição:** Representação da silhueta de um cão, de aproximadamente 7 cm, feita para ser afixada em outra estrutura.

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932, p. 89; plate XXVI.

## FICHA 12



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local do achado:** Não há informações

**Datação:** Séc. IV d.C

**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Bronze achatado

**Descrição:** Representação de um cão com feições humanas, olhando para o observador. De aproximadamente 7 cm, foi feita para ser afixada em outra estrutura.

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932, p. 89; plate XXVI.

### FICHA 13



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local do achado:** Não há informações

**Datação:** Séc. IV d.C

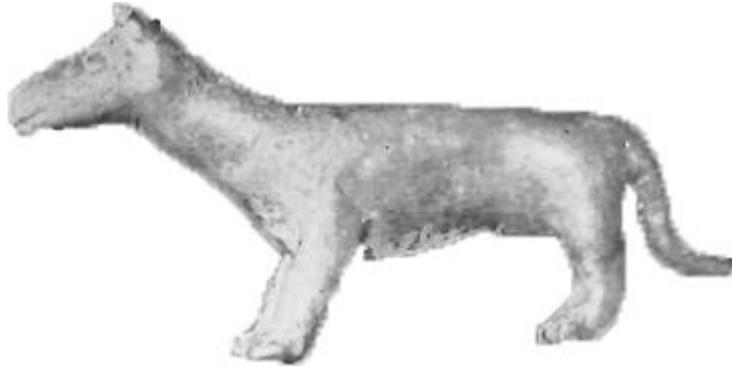
**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Não há informação

**Descrição:** Estátua de um cão de pé, de aproximadamente 7 cm.

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932, p. 89; plate XXVI.

## FICHA 14



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local do achado:** Não há informações

**Datação:** Séc. IV d.C

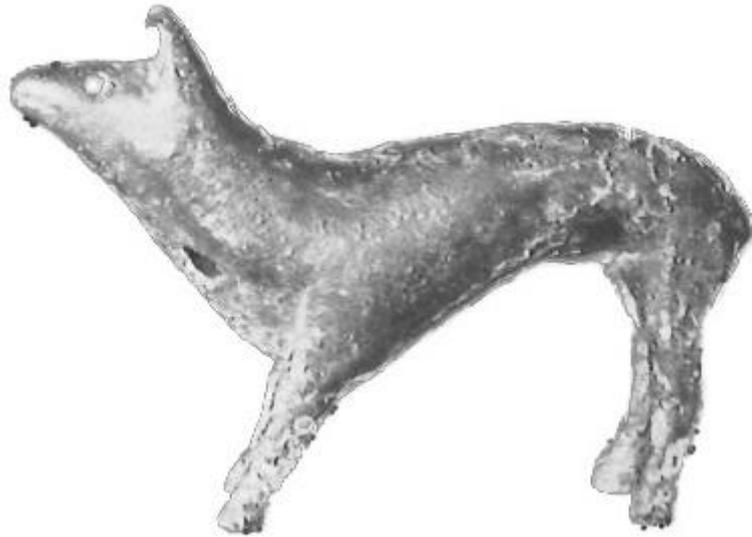
**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Não há informação

**Descrição:** Estátua de um cão de pé, de aproximadamente 8 cm.

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932, p. 89; plate XXVI.

## FICHA 15



**Região:** Lydney Park, Gloucestershire, Inglaterra

**Local do achado:** Não há informações

**Datação:** Séc. IV d.C

**Material:** Bronze

**Técnica de fabricação:** Não há informação

**Descrição:** Estátua de um cão de pé, de aproximadamente 10 cm.

**Referência Bibliográfica:** WHEELER & WHEELER 1932, p. 89; plate XXVI.