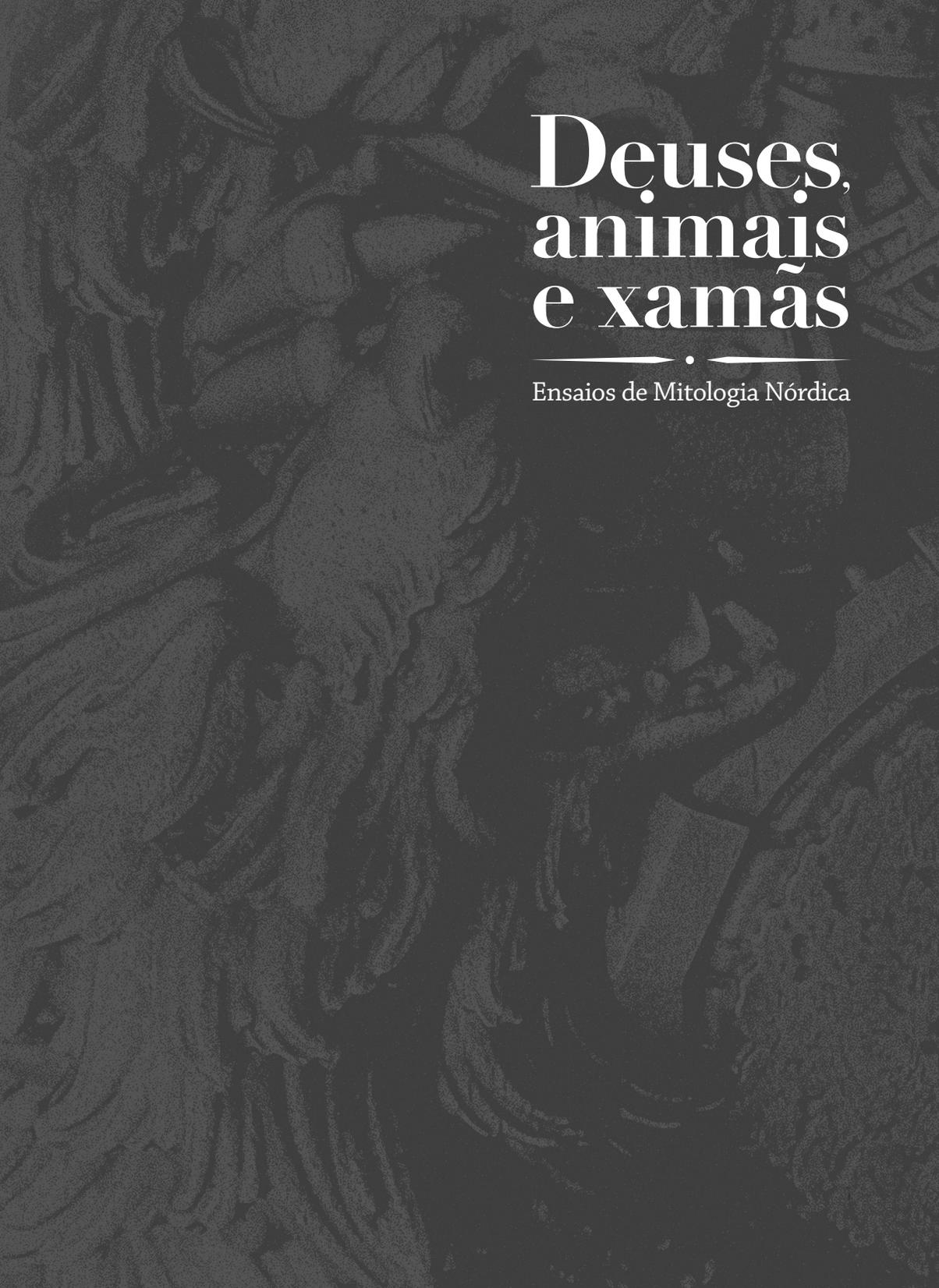


Deuses, animais e xamãs

Ensaio de Mitologia Nórdica

Johnni Langer
Fabrício Possebon
- organizadores -



Deuses, animais e xamãs

Ensaio de Mitologia Nórdica



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitora MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
Vice-Reitora BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA
Pró-Reitora PRPG MARIA LUIZA PEREIRA DE ALENCAR MAYER FEITOSA



EDITORA DA UFPB

Diretora IZABEL FRANÇA DE LIMA
Supervisão de Administração GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE
Supervisão de Editoração ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JUNIOR
Supervisão de Produção JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

CONSELHO EDITORIAL

ADAILSON PEREIRA DE SOUZA (CIÊNCIAS AGRÁRIAS)
ELIANA VASCONCELOS DA SILVA ESVAEL (LINGUÍSTICA, LETRAS E ARTES)
FABIANA SENA DA SILVA (INTERDISCIPLINAR)
GISELE ROCHA CÔRTEZ (CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS)
ILDA ANTONIETA SALATA TOSCANO (CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA)
LUANA RODRIGUES DE ALMEIDA (CIÊNCIAS DA SAÚDE)
MARIA DE LOURDES BARRETO GOMES (ENGENHARIAS)
MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB (CIÊNCIAS HUMANAS)
MARIA REGINA VASCONCELOS BARBOSA (CIÊNCIAS BIOLÓGICAS)

Johnni Langer
Fabricio Possebon
- organizadores -

Deuses, animais e xamãs

Ensaio de Mitologia Nórdica

Editora UFPB
João Pessoa
2018

Direitos autorais 2018 - Editora UFPB
Efetuado o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº
10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por
qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é
crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

Projeto Gráfico Editora UFPB

Editoração Eletrônica
e Design de Capa Hossein Albert Cortez

Catálogo na fonte:
Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

D486 Deuses animais e xamãs : ensaios de mitologia nórdica / Johnni
Langer, Fabrício Possebon, (organizadores). - João Pessoa :
Editora UFPB, 2018.
150 p. : il.

ISBN: 978-85-237-1300-3

1. Mitologia nórdica. 2. Mitologia escandinava. 3. Xamanismo. 4.
Mito e religião. I. Langer, Johnni. II. Possebon, Fabrício. III. Título.

UFPB/BC

CDU 2-264

Cidade Universitária, Campus I – s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
www.editora.ufpb.br
editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

Editora filiada à:



Livro aprovado para publicação através da Carta Convite Nº 01/2017, financiado
pelo Programa de Apoio à Produção Científica - PRÓ-PUBLICAÇÃO DE LIVROS
da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

Sumário

Apresentação7

A baleia na literatura nórdica medieval 11

Andressa Furlan Ferreira

**Discutindo o xamanismo no mito e literatura escandinava:
uma breve revisão historiográfica 33**

Maria Emília Monteiro Porto e Pablo Gomes de Miranda

**Entre nornas e valquírias: o simbolismo do cisne
na religiosidade nórdica pré-cristã..... 49**

Ricardo Wagner Menezes de Oliveira

O simbolismo do lobo e da serpente no Ragnarok..... 61

Leandro Vilar Oliveira e Angela Albuquerque de Oliveira

**Da suposta noiva que comia demais: uma proposta de análise
da alimentação na *thrymskvida*..... 87**

Luciana de Campos

Astronomia, mitos e crenças na antiguidade nórdica.....103

Johnni Langer

***Thor*, estrelas e mitos: uma interpretação astronômica da
narrativa de aurvandil113**

Johnni Langer

Apresentação

A Mitologia Nórdica ocupa um lugar central na cultura ocidental. Desde o romantismo setecentista ela vem merecendo destaque em diversas ressignificações artísticas, como as óperas wagnerianas e as centenas de obras produzidas por artistas plásticos. Utilizadas também como ideário nacionalista de diversas nações modernas, os mitos nórdicos passaram a ser amplamente estudados por diversos acadêmicos de várias áreas. Uma longa tradição europeia de traduções, edições, compilações e estudos sobre mitologia escandinava vem sendo produzida constantemente, mas apesar disso, o Brasil se mantém alheio a essa importante temática.

O Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, criado em 2006, abriu espaço para pioneiras pesquisas no campo da Mitologia Nórdica em nosso país. Uma das criadoras do curso, Neide Mielle, publicou pela editora da UFPB em 2011 o manual introdutório *Mitologia Nórdica*, que serviu de base bibliográfica para diversos alunos da instituição.

Em 2013, o PPGCR-UFPB recebeu a defesa de mestrado: *Mito, magia e religião na Volsunga Saga: um olhar sobre a trajetória mítica do herói Sigurd*, de Suênia de Sousa Amorim. Desde então, o programa já conta com diversas outras dissertações e teses, defendidas ou em andamento, contemplando pesquisas no tema dos mitos nórdicos.

Em 2014, o NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos), grupo de pesquisa vinculado ao PPGCR, foi cadastrado no CNPQ, e ainda neste período, teve início a realização do evento *Colóquio de Estudos Vikings e Escandinavos*, realizado anualmente desde 2014 no Centro de Educação da UFPB.

No ano de 2015, a Editora da Universidade Federal da Paraíba publicou dois livros envolvendo a temática: *Na trilha dos vikings: estudos de religiosidade nórdica* e *Fé Nórdica: mito e religião na Escandinávia Medieval*, comprovando a recente aceitação deste campo na instituição. Ambos tiveram boa recepção externa, sendo vendidos em feiras internacionais do livro em São Paulo e Buenos Aires.

Como resultado de diversas pesquisas efetuadas no PPGCR e em outros programas da UFPB desde 2014, apresentamos o presente livro, *Deuses, animais e xamãs: ensaios de Mitologia Nórdica*. Nele, entendemos

mito enquanto narrativas construídas, elaboradas e transmitidas oralmente entre diversos povos da Antiguidade e Medievo, com conteúdo sagrado e ou relacionado ao sobrenatural e ao mundo divino. Mitologia é o conjunto de narrativas e tradições míticas preservadas em registros literários, geralmente dentro de perspectivas de cronistas, historiadores, compiladores ou poetas.

Definimos Mitologia Nórdica como o conjunto de narrativas acerca de divindades e seres sobrenaturais, de base oral e pertencente à religiosidade pré-cristã na Escandinávia e Europa Setentrional. O conjunto dos mitos nórdicos não é unificado, sofrendo variações de tema, conteúdo e estrutura, apesar da grande disposição linear e racionalizada que recebeu de Snorri Sturlusson em sua *Edda em Prosa*.

As perspectivas teóricas e metodológicas adotadas são influenciadas essencialmente pela Nova Escandinavística e pela História Cultural das Religiões. Assim, não se busca tanto o sentido original do mito nórdico, mas o seu significado no contexto histórico em que foram reelaborados a partir da tradição oral. Também de grande relevância nos estudos deste livro são as abordagens da Arqueologia das Religiões, que procura através da análise da cultura material da Era Viking determinar as relações entre as práticas rituais, as áreas sagradas, os objetos religiosos e as narrativas míticas preservadas pelos documentos escritos após a cristianização (especialmente no ensaio *Entre nornas e valquírias: o simbolismo do cisne na religiosidade nórdica pré-cristã*).

Também outros investigadores, como John McKinell, influenciaram os autores deste livro a procurar investigar as fontes literárias e mitológicas de um ponto de vista antropológico (como *Discutindo o Xamanismo no Mito e Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica*).

A volta dos estudos da relação entre mito e ritual, onde a religiosidade nórdica é investigada em multifacetadas metodologias e perspectivas, desde a literária à filológica, mas especialmente a advinda da cultura material, da Antropologia, da Arqueologia e da História da arte, pode ser percebida no ensaio *O simbolismo do lobo e da serpente no Ragnarok*.

Essa amplitude de perspectivas se deve basicamente ao questionamento da tradicional utilização das fontes literárias em nórdico antigo, vistas como limitadas e parciais, como também da ampla aceitação dos diferentes métodos comparativos. Talvez a maior tendência atualmente seja apontar a grande diversidade (social, cultural, espacial) existente nestas práticas e concepções míticas de mundo, do que a tradicional concepção unitária e monolítica da religiosidade pré-cristã na

Escandinávia. E principalmente: os estudos interdisciplinares e materiais são fundamentais para se adentrar neste campo. Evidência disso são as incursões da perspectiva etnoastronômica no estudo da Mitologia Nórdica, que congrega tanto os referenciais da história da Astronomia quanto antropológicos e comparativos, cujo exemplo é o ensaio *Thor, Estrelas e mitos: uma interpretação astronômica da narrativa de Aurvandil*.

Outro ensaio presente, *Da suposta noiva que comia demais: uma proposta de análise da alimentação na Þrymskviða*, evidencia a nova abordagem interdisciplinar das pesquisas sobre alimentação e sagrado, presente em diversos eventos e publicações internacionais, mas que ainda é pouco conhecida em nosso país. Do mesmo modo, um produto de polêmicas transversais, temos o estudo *A baleia na literatura nórdica medieval*.

Esperamos que a presente obra possa influenciar e incentivar novas pesquisas e a formação de outros pesquisadores, interessados no estudo das crenças dos antigos povos europeus.

Prof. Dr. Johnni Langer (PPGCR-UFPB/NEVE)

Prof. Dr. Fabricio Possebon (PPGCR-UFPB)

A baleia na literatura nórdica medieval

Andressa Furlan Ferreira¹

Introdução

Em sua relação com o meio em que vive, o homem produz e reproduz concepções de si e do mundo, atribuindo valores àquilo que o circunscreve. O modo como o homem entendia a natureza e os animais foi refletido nas produções culturais, inclusive na literatura. Nesse sentido, os animais ganham destaque como alvos de atribuição de sentido, de maneira a povoarem boa parte do imaginário de sociedades. O maior mamífero marítimo, a baleia, não poderia escapar do fascínio humano, principalmente em regiões e épocas nas quais a exploração desse animal se fazia vital.

Vicki Szabo (2005) defende que ignorar o significado cultural de um animal é compreender mal a mente medieval e que as percepções culturais acerca dos animais não podem ser separadas do valor e utilidade destes. No contexto da Islândia medieval, isso se fez marcante com a baleia, que foi utilizada como fonte de comida e também interpretada culturalmente de diferentes modos. Seu uso e seu significado cultural não necessariamente se distinguiram entre prática e abstração, sendo comum que ambas as percepções coexistissem, e até se complementassem, no imaginário dos povos que interagiam com tal animal e seu respectivo meio.

Atribuir significado ao animal e ao modo como vive naturalmente envolve um entendimento de um grupo, que desenvolve interpretações a partir de sua experiência. Essa experiência se reflete em expressões culturais que traduzem o que as pessoas definem como relações adequadas ou inadequadas entre si e com o ambiente (GREIDER; GARKOVICH, 1994).

Este ensaio tem como objetivo investigar concepções acerca da baleia nas sociedades históricas da Islândia e da Noruega, relativas à Idade

1 Mestranda em Ciências das Religiões pela UFPB. Membro do NEVE – Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos.

Média Central, por meio de suas obras literárias, datadas entre os séculos XII e XIV, a fim de identificar a relevância material e simbólico-religiosa que essas sociedades imprimiram nesse animal em específico. O estudo será dividido em três partes: bestiários islandeses, *Speculum regale* (uma obra em prosa norueguesa do século XIII) e sagas islandesas. Antes, porém, algumas características culturais dos países em questão precisam ser levantadas para que se proceda ao conteúdo literário.

Breves características culturais da Europa Continental, da Islândia e da Noruega na Idade Média Central

Pela obra de Vicki Szabo (2008), é possível elencar quatro aspectos gerais sobre o pensamento que perpassou o período medieval frente ao mundo natural: temor, religião, moralidade e subsistência. A autora disserta que as percepções medievais do mundo natural variavam, mas poucas perspectivas desse período eram destituídas de medo, fascínio, respeito e reverência pelo ambiente.

Le Breton (2012) contribui na exposição do pensamento corrente da Europa pré-industrializada, ao discorrer sobre o corpo na sociedade medieval: “O corpo na sociedade medieval [...] não é distinguido do homem” (p. 46); “O corpo humano é, nas tradições populares, [...] o vinculador do homem a todas as energias visíveis e invisíveis que percorrem o mundo” (p. 50). Desse modo, o homem não se via individualizado, separado do mundo que o cercava, mas inserido em um contexto totalizante. Tal contexto, até então caracterizado por forças invisíveis e ameaçadoras, inspirava temor. O ambiente, apesar de ocupado e de ter seus recursos explorados pelas sociedades que nele se instalavam, era temido por estas, que rendiam ritos específicos para a manutenção harmônica a nível simbólico.

A perspectiva religiosa, conforme apontada por Szabo (2008), é evidenciada pela ótica do cristianismo, de acordo com o qual Deus havia criado o mundo natural e o preenchido com inúmeros obstáculos e maravilhas para a humanidade. A autora não aprofunda esse aspecto, mas vale ressaltar que a religiosidade medieval — se é que se pode assim cunhar uma miríade de tradições — não era uníssona, ainda que o

cristianismo tivesse se estabelecido institucionalmente. Além da doutrina cristã, inúmeras outras religiosidades dinamizavam o pensamento medieval. Entretanto, de um modo geral, não parece errôneo assumir que o mundo era entendido como um ambiente dicotômico, isto é, perigoso e aprazível ao mesmo tempo.

Vinculada à perspectiva cristã, a moralidade orientou o entendimento do mundo natural, fazendo com que os animais fossem vistos não apenas como meios de subsistência, mas também como metáforas para o comportamento moral ou imoral. Obras como *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha, *Liber de natura rerum*, de Thomas de Cantimpré, e *Speculum Naturale*, de Vincent de Beauvais, ajudaram a moldar a ideia de que o mundo natural serviria de espelho para a conduta humana, ora com relação ao que deveria ser seguido, ora para comportamentos que deveriam ser evitados.

Quanto ao aspecto da subsistência, Szabo (2008) alega que, a nível prático, os animais eram importantes para a sobrevivência humana em termos de comida, recursos, proteção e trabalho. Embora fossem importantes no plano material, isso não impediu que as sociedades europeias, principalmente após a cristianização, incutissem conotações simbólicas negativas em alguns seres. A baleia, por exemplo, foi associada à perdição e à “boca do inferno” na tradição dos bestiários, conforme será elucidado mais adiante.

Para compreender as práticas de subsistência realizadas nos países escandinavos e respectivo reflexo nas obras literárias, faz-se necessária uma breve elucidação de alguns fatores ambientais. Tratando-se especificamente das condições climáticas da Islândia, Jesse Byock (2001) defende que, “[a] partir do século X, a Islândia sofreu periodicamente de fome e de doença. Esse país é um exemplo clássico de ‘ano ruim para as economias’, onde havia rendimento somente se nada desse errado. A variabilidade do clima a curto prazo atuou de forma significativa”². A inviabilidade da colheita regular contribuiu para que a sociedade islandesa recorresse a outros meios para sobreviver, especialmente ao aproveitamento de animais e frutos marinhos.

O fator climático também foi abordado por Tara Carter (2015), que, a respeito do processo de adaptação ambiental sofrida pelos colonizadores da Islândia, afirma que ao longo do período medieval as temperaturas

2 “From the tenth century on, Iceland suffered periodically from famine and sickness. This island country is a classic example of ‘bad year economies’, where matters went well only if nothing went wrong. The short-term variability of the climate played a significant role.” (BYOCK, 2001, s.p.)

na Islândia variaram, mas não foram alarmantes para os colonizadores — estes já teriam experiência prévia para lidar com a possibilidade de um inverno rigoroso ou de um verão mais frio do que o normal devido às condições da Noruega e das Ilhas Britânicas. Algumas sagas, como a *Saga de Grettir Ásmundarson*, mencionam a rigorosidade do clima islandês e utilizam o encalhamento da baleia como uma saída para o estoque de alimentos.

A variação climática, em conjunto com a inviabilidade de uma colheita regular que atendesse à demanda social, foram fatores que influenciaram diretamente na maneira pela qual a sociedade islandesa se desenvolveu. O mar, além de servir de meio de transporte para outras terras, também significava fonte de sobrevivência.

A baleia nas fontes literárias

Os bestiários islandeses

A despeito da distância geográfica da Europa Continental, a Escandinávia medieval apresenta uma produção literária influenciada pela literatura e cultura europeias contemporâneas a seu período (NEY, 2006). Uma das provas concretas dessa influência é manifestada pela produção dos bestiários islandeses, únicos exemplares escandinavos desse gênero literário de que se tem registro.

A denominação “bestiário” compreende um gênero medieval que dispunha uma série descritiva e ilustrada de criaturas (algumas reais e outras fantásticas para o entendimento científico moderno) e que visava à catequização de seu leitor, visto que toda descrição vinha acompanhada de lições morais e analogias bíblicas. O bestiário, portanto, era uma literatura de *speculum* — fonte literária cuja finalidade era fornecer modelos comportamentais —, servindo na instrução de cristãos.

Diversas obras que remontam à Grécia Antiga tiveram parte no desenvolvimento do que veio a ser um bestiário. Entre elas, a que mais se destacou e propiciou a produção desse gênero foi a que chamamos de *Physiologus* (do latim, “fisiólogo”), escrita por volta dos séculos III e II a.C. Sabe-se que seu conteúdo abarcava descrições de seres difundidos nas culturas clássicas, como a grega, egípcia, indiana e judaica. Lauchert (1889) esclarece a configuração imaginário-religiosa do bestiário ao

constatar sua proveniência dos moldes do *Physiologus*. De acordo com esse autor, as histórias apresentadas no bestiário somente viriam a constituir seu formato singular graças à influência do pensamento religioso.

Os exemplares de bestiários islandeses que se tem conhecimento são de autoria anônima e encontram-se preservados (e disponibilizados virtualmente em cópias digitalizadas) na coleção Árni Magnússonar do atual Instituto Árni Magnússonar para Estudos Islandeses, em Reykjavík, Islândia. Porém, eles não estão completos: restaram somente dois fragmentos de cada um, que foram catalogados como AM 673 a I 4º e AM 673 a II 4º (também conhecidos, respectivamente, como *Physiologus A* e *Physiologus B*).

Por meio da análise de suas características, foi identificado que os fragmentos restantes dos bestiários islandeses são independentes entre si e que derivam de fontes distintas. Embora não apresentem um conteúdo fiel ao modelo latino comumente copiado na Europa, os bestiários islandeses são considerados traduções vernáculas de manuscritos de origem inglesa (estes, cópias latinas do *Physiologus*, categorizadas como *Versio B*).

Segundo Corazza (2005), há aspectos tanto textuais quanto iconográficos que evidenciam a procedência inglesa dos bestiários islandeses. Um argumento bastante utilizado pelos especialistas, por exemplo, envolve um capítulo do *Physiologus B*, no qual é notável a influência linguística que o inglês antigo exerceu sobre o islandês antigo, exemplificada pelos vocábulos *gāt* (do inglês *goat*, “cabra”) e *geit* (islandês antigo).

Phelpstead (2006) ressalta que autores escandinavos e islandeses eram diretamente influenciados pelas tradições anglo-saxônicas, o que pode render valiosas análises no que concerne às relações clericais entre as referidas sociedades, por exemplo. Tais aspectos são relevantes, pois o estudo da simbologia animal medieval exige não só uma abordagem multidisciplinar, mas também transnacional (MIRANDA; CHAMBEL, 2014), já que a atribuição simbólica varia em tempo e espaço. Para o atual estudo, no entanto, tais influências e relações não serão especificamente abordadas; concentrar-se-á somente na interpretação da figura da baleia.

Os bestiários islandeses são os primeiros manuscritos ilustrados produzidos na Islândia (CORAZZA, 2005), o que já garante seu valor inestimável em termos de estudos codicológicos e de cultura medieval. O material utilizado por ambas as obras foi o pergaminho, que, apesar

de ser mais durável do que o papiro (material usado previamente na produção de obras escritas), não resistiu tanto às condições adversas do tempo. Ainda assim, é possível identificar o trabalho confeccionado à época, tais como a encadernação, a pauta, a caligrafia meticulosa e as representações imagéticas das criaturas descritas. Sabe-se também quais animais foram descritos sequencialmente em cada fragmento (cf. Corazza, 2005, p. 226).

O primeiro fragmento — AM 673 a I 4º — é composto de dois *folios*, ao passo que o segundo — AM 673 a II 4º — é composto de nove. Ambos datam, aproximadamente, de 1190-1210 e apresentam algumas características que diferem do *corpus* comum ao bestiário medieval, como a ordem de classificação, a inclusão e a exclusão de alguns animais. Uma das particularidades do bestiário islandês, por exemplo, é a exclusão do leão, o que é notável, já que tal animal era comumente retratado como o primeiro catalogado na maioria dos bestiários.

Le Goff (2005) acentua que o pensamento medieval concebia o objeto material como figuração, como *imago*, de algum correspondente em um plano superior de existência. Essa concepção, eminentemente neoplatônica, possibilitou a recepção literária de criaturas monstruosas, conforme exposto por Classen (2012): os autores medievais geralmente encaravam os monstros como elementos inexplicáveis, mas, ainda assim, advindos da criação divina. A respeito dos animais, Vincent-Cassy (1984) alega que, no decorrer do século XII, a personificação dos vícios foi acompanhada pela sobreposição dos animais.

Em razão da indisponibilidade do único fac-símile do AM 673 a II 4º, transcrito por Halldór Hermannsson (1938; 1966), somente as ilustrações originais serão empregadas, acessíveis virtualmente em domínio público. Em apoio à interpretação dessas imagens, será utilizada a descrição fornecida pelo *Physiologus* em inglês antigo (*The Old English Physiologus*), presente no *Livro de Exeter* (*Exeter Cathedral Library MS 3501*). Essa obra data aproximadamente do século X e foi traduzida para o inglês moderno por Albert Stanburrough Cook e James Hall Pitman (1921).

O trecho referente à descrição da baleia, com base na versão inglesa do *Physiologus*, se inicia com um narrador anunciando que empregará suas habilidades poéticas para tratar de uma criatura entre a raça dos peixes: a baleia ou *aspidochelone*. A baleia, na tradição dos bestiários, é entendida não somente como a ordem dos cetáceos (*Cetacea*), conforme se classifica atualmente, mas também como uma criatura fantástica,

parecida com uma tartaruga gigante (em inglês, *asp-turtle*), cuja carapaça se assemelha a uma ilha. Isso aponta para um desconhecimento da aparência física da baleia por parte de muitos autores, os quais reproduziam o conteúdo literário sem familiaridade com a criatura descrita — prática bastante comum entre os autores dos bestiários, que pode ser conferida por meio de inúmeras ilustrações, incompatíveis com as formas reais dos animais. De qualquer forma, a baleia seria uma criatura marítima ameaçadora, de proporções imensuráveis.

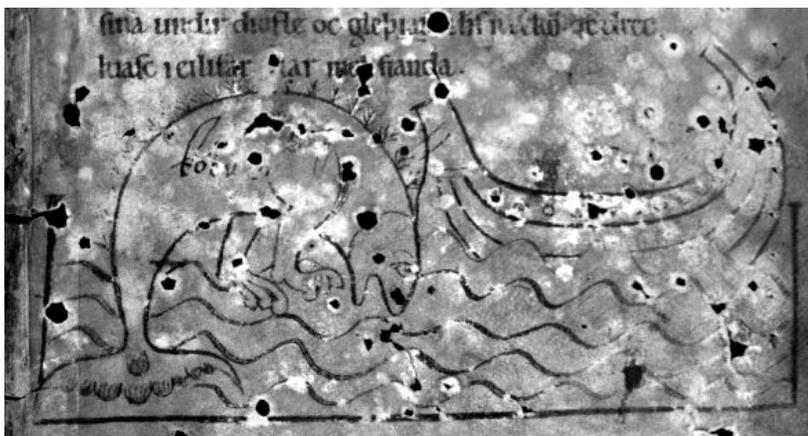
Já de início, o narrador conta que o encontro com esse animal é inesperado para marinheiros. Inclusive, a baleia representa “terror aos humanos” (*nipþa gehwylcum*) e é referenciada pelo gênero masculino, sendo conhecida pelo nome Fastitocalon, o “nadador dos oceanos” (*fyr[ge]nstrêama geflotan*). Em seguida, descreve-se sua aparência física, de modo a associar sua pele a uma superfície semelhante à uma ilha. Essa camuflagem não é percebida pelos marinheiros, os quais ancoram sobre o animal e acendem uma fogueira, na impressão de que estão em terra segura e podem descansar. Entretanto, quando o animal os percebe, ele submerge, levando todos consigo, inclusive o navio, para o fundo do mar e, conseqüentemente, para a morte.

A partir da submersão da baleia, o narrador alude o comportamento desse animal à ação dos demônios, que, similarmente, omitem seu poder, atraem homens e os desviam de seus caminhos, condenando-os. Caracterizando-a também como um animal orgulhoso, o narrador segue para outro modo de agir da baleia: quando faminta, ela exala um odor pela sua boca, que atrai outros peixes direto para dentro de seus “monstruosos lábios” (*wide weleras*). Novamente, o narrador estabelece uma analogia entre essa ação àquela do diabo, que persuade os mortais com os prazeres mundanos, afastando-os das orientações espirituais relativas à salvação da alma e relegando-os aos “portões do inferno” (*helle hlinduru*).

O trecho presente no *Livro de Exeter*, se comparado ao trecho do bestiário islandês (AM 673 a II 4º), aparenta ser mais extenso do que este, mas isso não invalida seu apoio à análise da obra islandesa, visto que se pretende filtrar semelhanças entre as obras referidas por meio de um diálogo entre a descrição daquele e as imagens deste. Hilário Franco Jr. (2010, p. 70-71) defende que “toda imagem é tentativa de revelar certo modelo, seja psicológico, seja social”. No contexto medieval, as imagens contidas nos manuscritos não compõem somente um valor

estético, mas também uma narrativa e uma representação do imaginário, daquilo que permeia o sistema imagético e psicoemocional.

Imagem 1: Primeira ilustração da baleia no bestiário islandês, AM 673 a II 4º, f. 3r (séc. XII-XIII). Disponível em: <www.handrit.is>.



A baleia é representada com uma barbatana, duas patas (semelhantes às dos mamíferos terrestres) e traços nas costas (tendo em vista a interpretação simbólica da baleia, é provável que tais traços representem árvores ou algum tipo de vegetação, numa tentativa de aludir as costas do animal à superfície de uma ilha). Ela se encontra ao lado de um navio e parece agir intencionalmente contra o objeto — inclusive, talvez esteja causando seu naufrágio, se forem considerados indícios de instabilidade a linha da onda do mar que avança sobre o casco do navio, assim como o desnivelamento deste (comparar as alturas de cada ponta do navio). Quatro linhas no centro da imagem, que conectam a ponta esquerda do navio à baleia, são outros detalhes que podem sinalizar ancoragem de corda no animal.

O ilustrador do manuscrito islandês parece ter se preocupado em retratar as proporções dos elementos, posto que o animal e o navio apresentam tamanhos semelhantemente grandes, ao passo que a figura humana dentro do navio se apresenta pequena. A disposição dos elementos está de acordo com a primeira caracterização da baleia no *Livro de Exeter*, o que indica a recepção literária em comum entre autores islandeses e britânicos. Evoca-se a baleia como um animal traiçoeiro, que

engana uma tripulação de marinheiros com sua aparência e provoca morte por afogamento.

Imagem 2: Segunda ilustração da baleia no bestiário islandês, AM 673 a II 4º, f. 3v (séc. XII-XIII). Disponível em: <www.handrit.is>.



A segunda ilustração da baleia no bestiário islandês alude à segunda caracterização da baleia, referente ao odor que exala pela sua boca para atrair e devorar outros peixes. A baleia é retratada como na ilustração anterior, exceto pelas suas costas, que se apresentam lisas dessa vez. Nota-se também que a barbatana do animal excede o limite retangular da ilustração, o qual foi respeitado na primeira ilustração. É possível que essa transposição intencional sinalize algum atributo da baleia, caracterizado por ultrapassar limites, como seu tamanho, seu poder ou até mesmo seu orgulho.

No que tange à tradição bestiária, a baleia era descrita como um animal grande o suficiente para ter suas costas confundidas com uma ilha. Era responsabilizada pelo naufrágio de marinheiros e pela captura de presas menores por meio de seu odor. Sua persuasão foi assimilada como análoga aos artifícios dos demônios, enquanto sua boca foi símbolo de entrada para o inferno. A seguir, outros aspectos atribuídos às baleias, transmitidos em um gênero literário diferente daquele dos bestiários, serão abordados.

***Speculum regale* (O espelho do rei)**

O *Speculum regale* (do latim, “O espelho do rei”), também conhecido como *Konungs skuggsjá* (do nórdico antigo, “Espelho do rei”), é um texto em prosa norueguês, datado aproximadamente de 1250, que consiste em um diálogo entre um pai conhecedor e um filho questionador. Seu autor é desconhecido, mas o conteúdo da obra indica que se tratava de um clérigo bastante instruído, que detinha um amplo conhecimento sobre as mais diversas questões das áreas do saber (ética, astronomia, teorias geográficas, temas religiosos, assuntos mercantis, modos de comportamento perante a realeza, diplomacia, engenharia e técnica militar etc.). Junto à tendência da produção literária da Europa do século XIII, a obra foi escrita em língua vernácula.

A obra foi traduzida do nórdico antigo para o inglês moderno por Laurence Marcellus Larson (1868—1938), professor de História da Universidade de Illinois. Segundo Larson (1917), *Speculum Regale* é uma das obras escandinavas mais proeminentes do século XIII. Trata-se de uma fonte relevante para o estudo do pensamento desse período, pois permite que se entreveja concepções, valores e construções literárias que estavam em vigor naquela região. Tendo em vista o foco do presente estudo, o capítulo XII (Das maravilhas dos mares islandeses: baleias; *kraken*) será contemplado.

O capítulo XII dedica-se inteiramente às criaturas marítimas que podem ser encontradas nos mares islandeses. A descrição desses seres é realizada minuciosamente, possibilitando que o leitor tome conhecimento da relação íntima que os povos nórdicos desenvolveram com os mares. Inicialmente, tem-se a questão levantada pelo filho, que diz: “Agora, já que discutimos tudo da Irlanda que pode ser considerado maravilhoso, vamos conversar sobre a Islândia e as maravilhas que são encontradas nos mares islandeses”³.

Em seguida, o pai começa a discorrer sobre 21 tipos de baleia, incluindo seus tamanhos e comportamentos. Ao final do capítulo, o pai também menciona o *kraken*, uma criatura que ele não tem muita informação a respeito, mas que é descrita como rara e de tamanho inigualável. Infere-se, assim, que a baleia e o *kraken* compartilhariam a categoria de grandes criaturas marítimas, encontradas em mares islandeses.

3 “Now since we have discussed everything in Ireland that may be counted marvelous, let us have a talk about Iceland and the wonders that are found in the Icelandic seas.” (Anonymous, 1917, p. 119)

Das 21 baleias descritas pelo personagem do pai, 5 não seriam adequadas para a alimentação humana: *beaked whale*, *hog whale*, *horse whale*, *red comb* e *narwahl*.⁴ De acordo com ele, as duas primeiras, *beaked whale* e *hog whale*, não servem para o consumo, porque a gordura delas não pode ser digerida pelo homem nem por nenhum outro animal. A *horse whale* e a *red comb* são particularmente perigosas para os homens, já que procuram destruí-los a todo momento. Larson (1917) alega que essas duas espécies não foram identificadas na classificação moderna, mas o personagem diz que elas também não servem para o consumo, que procuram navios e que pulam sobre eles, com o intuito de afundar e destruir. A *narwahl*, por sua vez, também não tem sua carne consumida — segundo o personagem, os homens não a consomem por medo de doença, já que, toda vez que o fazem, adoecem e morrem.

O conhecimento exposto pelo personagem do pai não tem caráter científico, mas é repleto de atribuições culturais frente ao mundo natural, sendo um reflexo da experiência do autor da obra, podendo ser fática ou extraída de outras fontes (como relatos ou outras obras). Assumir que alguns tipos de baleia são “inimigos naturais da humanidade”, que têm o propósito de perseguir e destruir navios e vidas humanas, por exemplo, envolve uma interpretação que grupos nórdicos acolheram em seu imaginário.

Dois tipos de baleia em específico, *fish driver* e *rorqual*, são abordados pelo pai mais detalhadamente, e o modo como a abordagem é feita indica aspectos do pensamento nutrido por sociedades nórdicas do século XII-XIII. Segue o discurso referente a *fish driver*:

There is another sort of whales called the “fish driver,” which is perhaps the most useful of all to men; for it drives the herring and all other kinds of fish in toward the land from the ocean outside, as if appointed and sent by the Lord for this purpose. This is its duty and office as long as the fishermen keep the peace on the fishing grounds. Its nature is also peculiar in this, that it seemingly knows how to spare both ships and men. But when the fishermen fall to quarreling and fighting, so that blood is spilt, this whale seems able to perceive it; for it moves in between

4 A fim de evitar equívocos com a nomenclatura popular das baleias, optou-se por manter os termos em inglês, conforme a tradução de Larson, que já são termos traduzidos do original em nórdico antigo. Além disso, algumas baleias mencionadas na obra não têm correspondência com a classificação moderna.

the land and the fish and chases the shoals back into the ocean, just as it earlier had driven them in toward the men. These whales are not more than thirty ells in length, or forty at the very largest. They would provide good food, if men were allowed to hunt them, but no one is permitted to catch or harm them, since they are of such great and constant service to men.

(Anonymous, 1917, p. 120-121)

Há outro tipo de baleia, chamado *fish driver*, que talvez seja o mais útil de todos para os homens; essa baleia direciona o arenque e todos os outros tipos de peixe em direção à terra, como se fosse comandada e enviada pelo Senhor para esse propósito. Esse é seu dever e ofício, contanto que os pescadores mantenham a paz em suas áreas de pesca. Sua natureza também é peculiar nesse aspecto, uma vez que aparentemente sabe como poupar navios e homens. Mas quando os pescadores discutem e brigam, a ponto de derramarem sangue, essa baleia parece perceber; ela se transporta por entre a terra e os peixes, e persegue os cardumes de volta para o oceano, assim como havia feito anteriormente, em direção aos homens. Essas baleias não têm mais de 30 *ells*⁵ de comprimento, ou 40 no máximo. Elas serviriam como uma comida boa, se sua caça fosse permitida aos homens, mas ninguém tem permissão para pegá-las ou feri-las, já que elas prestam um serviço bom e constante para os homens.

(Tradução nossa)

A descrição da *fish driver* destaca-se pela concepção religiosa do mundo natural, que subjaz a perspectiva do pai. Esse tipo de baleia, segundo o personagem, parece ser comandado pela divindade cristã, posto que providencia cardumes para o alcance dos homens e também preza pela paz, punindo-os com a escassez local, caso a boa convivência não se cumpra.

5 *Ell* é uma unidade de medida que corresponde ao comprimento de um braço, do cotovelo à ponta do dedo do meio, aproximadamente 1,14 m.

Esse trecho da obra é relevante para os estudos do pensamento medieval, visto que a obra é didática e o pai é tido como transmissor de conhecimento. A concepção religiosa ali presente, portanto, foi legitimada, pois foi evocada por uma figura reconhecida como detentora do saber. A referência aos modos de agir da *fish driver* reflete o entendimento de que o mundo natural, criado pelo deus cristão, serviria de modelo a ser seguido ou evitado, além de apontar correspondências que o pensamento medieval estabelecia entre o mundo natural e o mundo espiritual.

De acordo com a obra, a *fish driver* ocuparia uma posição diferenciada na vida humana com relação às práticas de subsistência e à concepção religiosa. Diferente da analogia popularizada pela tradição bestiária, o *Speculum regale* apresenta benefícios que algumas baleias poderiam oferecer, não limitando sua caracterização a uma alegoria da danação, como os bestiários o fazem. No caso da *fish driver*, ela seria um ser guiado pelo divino e, embora pudesse servir de comida, não seria alvo de caça, já que não apresentava ameaça e sua contribuição era notável no fornecimento de mais comida.

Quanto à *rorqual*, o personagem alude a outros benefícios que podem ser usufruídos, que envolvem alimentação e medicamento. Segue o trecho:

Then there is a kind of whale called the rorqual, and this fish is the best of all for food. It is of a peaceful disposition and does not bother ships, though it may swim very close to them. This fish is of great size and length; it is reported that the largest thus far caught have measured thirteen times ten ells, that is, one hundred and thirty ells by the ten-count. Because of its quiet and peaceful behavior it often falls a prey to whale fishers. It is better for eating and smells better than any of the other fishes that we have talked about, though it is said to be very fat; it has no teeth. It has been asserted, too, that if one can get some of the sperm of this whale and be perfectly sure that it came from this sort and no other, it will be found a most effective remedy for eye troubles, leprosy, ague, headache, and for every other ill that afflicts mankind. Sperm from other whales also makes good medicine, though not so good as this sort. (Anonymous, 1917, p. 124)

Há um tipo de baleia chamado rorqual, e esse peixe é o melhor de todos para comer. Ele tem uma disposição pacífica e não atrapalha os navios, embora possa nadar bem próximo a eles. Esse peixe tem grande tamanho e comprimento; dizem que o maior capturado até então media 13 vezes 10 *ells*, ou seja, 130 *ells* pela tabuada do dez. Por causa de seu comportamento calmo e pacífico, ele frequentemente é presa de pescadores de baleia. Ele é melhor para se comer e cheira melhor do que qualquer outro peixe que conversamos a respeito, apesar de dizerem que é bastante gorduroso; ele não tem dentes. Dizem, também, que se alguém conseguir pegar o esperma dessa baleia e tiver certeza absoluta de que veio desse tipo e não de outra [baleia], será encontrado o remédio mais eficaz para problemas do olho, lepra, malária, dor de cabeça e qualquer outra doença que assola a humanidade. O esperma de outras baleias também faz bons medicamentos, mas não são tão bons quanto esse tipo. (Tradução nossa)

A *rorqual*, além de constar como um animal tranquilo e de carne saborosa, acentua-se pelas propriedades curativas de seu esperma. Em inúmeras culturas históricas, inclusive europeias, é comum atribuir características mágicas a fluidos corporais, especialmente humanos. Nesse caso, o esperma de um animal marítimo foi destacado como ingrediente para um remédio eficaz, atuando nas mais diversas enfermidades do corpo humano. Apesar de não pormenorizar o processo de confecção desse remédio, o personagem transmite esse saber, o que implica dizer, no contexto de uma obra didática, que o autor reconheceu algum valor inerente a essa transmissão, a ponto de conferir espaço a ela na literatura. Novamente, para além do caráter negativo atribuído simbolicamente às baleias, o *Speculum regale* dispõe de abordagens positivas face a esse grande mamífero, num diálogo imbricado pela prática e pelo imaginário.

De acordo com Szabo (2012, p. 76), a baleia *rorqual* era o arquétipo nórdico da baleia desejável⁶. Provavelmente, como mencionado no *Speculum regale*, ela apresentava um comportamento passivo, facilitando sua captura, além de satisfazer a demanda por alimentação. No tópico seguinte, serão abordadas algumas passagens de sagas que incluem baleias

6 "It [the rorqual] was the Norse archetype of the desirable whale." (SZABO, 2012, p. 76)

em suas histórias, especialmente o encalhamento delas, de maneira a desencadear ou contribuir no desencadeamento de eventos decisivos no enredo.

Sagas islandesas

As sagas islandesas, de acordo com a definição de Byock (2001), são, em sua maioria, histórias realistas acerca dos problemas cotidianos entre fazendeiros islandeses e seus líderes comunitários. Compõem um gênero literário próprio da Islândia, tendo sido produzido entre os séculos XII e XIV, e se distinguem de contos folclóricos, crônicas, épicos e romances. Suas histórias envolvem personagens históricos, mas também literários, e é comum fornecerem elementos do plano de fundo cultural da Escandinávia que fogem a outras fontes medievais.

Em artigo sobre perspectivas metodológicas acerca das sagas islandesas, Langer (2009) afirma que:

O estilo predominante nas sagas é de uma narrativa factual, objetiva e rápida, regida em prosa, concentrando-se nos fatos de um personagem “digno de memória”. [...] As sagas tradicionalmente são classificadas por referenciais temáticos (sagas legendárias: *fornaldarsögur*, sagas de reis: *konungasögur*; sagas de família: *íslendingasögur*; contemporâneas: *sturlunga saga*, sagas dos bispos: *biskupasögur*; sagas de cavalaria traduzidas: *riddarasögur*; sagas de cavalaria de origem nativa: *lygisögur*).

(LANGER, 2009, s.p.)

O museu da baleia de Húsavík (*The Húsavík Whale Museum*), situado na Islândia, alega que cerca de 17 sagas islandesas descrevem a relação entre homens e baleias⁷. Szabo (2012, p. 77), por outro lado, defende que os episódios que indicam o encalhamento da baleia nas sagas têm mais relação com um tropo literário do que eventos históricos⁸. Este estudo não se ocupará da veracidade das histórias narradas, mas do modo como

7 “Around 17 of the Icelandic sagas describe the relationship between men and whales during the early years.” (The Húsavík Whale Museum)

8 “The uniformity of stranding episodes indicates a literary trope rather than any semblance of historical event.” (SZABO, 2012, p. 77)

a baleia foi retratada literariamente. Para ilustrar, três sagas serão abordadas: a *Saga de Grettir Ásmundarson*, a *Saga Laxdæla* e a *Saga de Cormac, o Escaldo*.

No capítulo 12 da *Saga de Grettir Ásmundarson*, tem-se a seguinte passagem, de acordo com a tradução de Morris e Magnusson (1900):

In those days befell such hard times in Iceland, that nought like them has been known there; [...] That spring befell a great storm from the north, which lasted near a week [...] Now there was a man called Thorstein, who dwelt at Reekness; he found a whale driven up on the firthward side of the ness, at a place called Rib-Skerries, and the whale was a big whale.

(Grettir's saga, trans. by Morris and Magnusson, 1900)

Naqueles dias, tempos tão difíceis sucederam-se na Islândia, que nada tão rigoroso havia sido visto por lá [...] Naquela primavera, houve uma grande tempestade vinda do norte, que durou quase uma semana [...] Havia um homem chamado Thorstein, que morava em Reekness; ele encontrou uma baleia que foi levada para a costa de um promontório, em um lugar chamado Rib-Skerries, e a baleia era uma grande baleia.

(Tradução nossa)

Na tradução de Hight (1914), porém, há algumas diferenças, especialmente em relação ao tipo de baleia encalhada, a qual é apresentada como uma *rorqual*:

At that time there came over Iceland a famine the like of which had never been seen before. [...] One autumn some traders in a sea-going ship, who had been driven out of their course, were wrecked at Vik. [...] There was a man living in Reykjanes named Thorsteinn. He found a whale stranded on the south side of the promontory at the place now called Rifsker. It was a large rorqual

(Grettir's saga, transl. by Hight, 1914)

Naquele tempo, abateu-se uma escassez na Islândia como nunca antes vista [...] Em um outono, alguns comerciantes de um navio, que foi desviado de seu curso, naufragaram

em Vík. [...] Havia um homem que morava em Reykjanes, chamado Thorstein. Ele encontrou uma baleia encalhada na costa sul de um promontório, em um lugar que agora se chama Rífsker. Era uma grande rorqual
(Tradução nossa)

A tradução de Hight se aproxima mais do sentido do texto original, embora algumas ressalvas sejam necessárias. Na versão islandesa, tem-se o termo *voríð*, que denota “primavera” em vez de “outono”. Além disso, o texto original não identifica o tipo de baleia, como o fez Hight, inferindo que se tratasse de uma “grande rorqual”. A versão islandesa faz referência somente à “baleia” (*hval*) e “grande baleia” (*reyður mikil*), o que valida mais a tradução de Morris e Magnusson nesse aspecto.

Apesar das traduções diferentes, pode-se depreender desse trecho que a desfavorabilidade das condições climáticas da Islândia foi evidenciada como fator catastrófico às práticas de subsistência daquele povo local. No entanto, o aparecimento de uma grande baleia encalhada na praia de Rib-Skerries surge como solução à adversidade. Inclusive, como segue a narrativa da saga, houve uma longa disputa entre grupos pelo cadáver do animal. Seu tamanho é enfatizado —*Það var reyður mikil*. (“Era uma baleia grande.”) —, possibilitando a interpretação de que satisfaria a alimentação de um grupo naquele período de crise.

O encalhamento da baleia também se faz presente na *Saga de Cormac, o Escaldo*. A crise não é evocada como na *Saga de Grettir Ásmundarson*, mas, ainda assim, a baleia encalhada não é ignorada pelo grupo que a encontra. No capítulo 3, lê-se:

Now it was one autumn that a whale came ashore at Vatnsnes (Watsnes), and it belonged to the brothers, Dalla's sons. Thorgils asked Cormac would he rather go shepherding on the fell, or work at the whale.
(The Saga of Cormac the Skald, transl. by Collingwood and Stefansson, 1904)

Houve um outono que uma baleia encalhou na praia de Vatnsnes (Watsnes), e ela pertencia aos irmãos, filhos de Dalla. Thorgils perguntou a Cormac se ele preferiria pastorear ou trabalhar na baleia
(Tradução nossa)

Nessa saga, pela fala de Thorgils, aproveitar a carne da baleia figura como uma obrigação, bem como o era a atividade do pastoreio. Independentemente de seu tamanho e de condições climáticas favoráveis, a baleia não seria descartada.

Sob uma outra perspectiva, a *Saga Laxdæla* aborda a baleia em sua história, ainda que brevemente. No capítulo 2, há o seguinte trecho:

Bjorn and Helgi wished to go to Iceland, for they said they had heard many pleasing news thereof. They had been told that there was good land to be had there, and no need to pay money for it; they said there was plenty of whale and salmon and other fishing all the year round there.
(The Laxdale Saga, transl. by Muriel A. C., 1899)

Bjorn e Helgi desejaram ir para a Islândia, pois eles disseram que ouviram muitas notícias agradáveis de lá. Disseram-lhes que havia boas terras por lá e que não havia necessidade de pagar por elas; disseram que era repleta de baleias, salmões e outras pescas durante todo o ano lá
(Tradução nossa)

No original, tem-se *hvalrétt mikinn* que também pode ser traduzido por “grande baleal” ou “grande grupo de baleias”. As baleias, assim como outros peixes, foram um dos atrativos principais que atraíram Bjorn e Helgi. Por meio desse trecho, a Islândia foi retratada literariamente como uma terra acessível e abundante em pesca, e, incluindo o conteúdo do *Speculum regale* nessa perspectiva, nos mares islandeses abundariam vários tipos de baleias, o que ajudou a provocar a ambição por essa terra.

Considerações finais

As baleias assumiram espaço na produção literária e no imaginário escandinavo dos séculos XII ao XIV. De acordo com os trechos das obras analisadas, a presença da baleia é com frequência, mas não exclusivamente associada aos mares islandeses.

A interpretação cultural dessa criatura marítima nos países nórdicos não foi una, mas múltipla, subdividindo-se, principalmente, entre proveito

material e analogia espiritual. As fronteiras dessa subdivisão, contudo, não foram tão nítidas, já que uma conotação espiritual poderia ser atribuída ao seu *modus operandi*.

A relação do homem com o meio em que vive, e com os elementos nele presentes, é repleta de significados socialmente construídos. Esse sistema simbólico pode sofrer alterações de acordo com novas experiências sociais, mas sua ressignificação perpassa o imaginário vigente, que é refletido nas expressões culturais. No âmbito medieval, a literatura tem muito a contribuir no desvelamento do imaginário de sociedades passadas.

Referências

Fontes primárias:

Anonymous. Grettir's Saga. Translated by William Morris and Eiríkr Magnússon. In: THORDARSON, Sveinbjorn (ed.). *Icelandic Saga Database*. 1900. Disponível em: <http://www.sagadb.org/grettis_saga.en>. Acesso em: novembro de 2015.

Anonymous. Grettir's Saga. Translated by G. H. Hight. In: THORDARSON, Sveinbjorn (ed.). *Icelandic Saga Database*. 1914. Disponível em: <http://www.sagadb.org/grettis_saga.en2>. Acesso em: novembro de 2015.

Anonymous. *The king's mirror (Speculum regale)*. Translated from the Old Norwegian by Laurence Marcellus Larson. New York: American Scandinavian Foundation, 1917.

Anonymous. The Laxdaela Saga. Translated by Muriel A. C. In: THORDARSON, Sveinbjorn (ed.). *Icelandic Saga Database*. 1899. Disponível em: <http://www.sagadb.org/laxdaela_saga.en>. Acesso em: novembro de 2015.

Anonymous. *The Old English Physiologus*. Translated by Albert Stanburrough Cook and James Hall Pitman. Oxford University Press,

1921. Disponível em: <<http://bestiary.ca/etexts/cook1921/14529-p.pdf>>. Acesso em: novembro de 2015.

Anonymous. The Saga of Cormac the Skald. Translated by W. G. Collingwood and J. Stefansson. In: THORDARSON, Sveinbjorn (ed.). *Icelandic Saga Database*. 1904. Disponível em: <http://www.sagadb.org/kormaks_saga.en>. Acesso em: novembro de 2015.

Fontes secundárias:

BYOCK, Jesse L. *Viking Age Iceland*. Penguin Group, 2001.

CARTER, Tara. Iceland's Networked Society – Revealing How the Global Affairs of the Viking Age Created New Forms of Social Complexity. In: *The Northern World*, vol. 69. Leiden: Koninklijke Brill, 2015.

CLASSEN, Albrecht. The Epistemological Function of Monsters in the Middle Ages. In: GUIDI, Simone; LUCCI, Antonio (ed.). *Spazi del monstruoso – Luoghi filosofici della monstruosità*. Lo Sguardo – Rivista di Filosofia, No. 9, 2012, p. 13-34.

CORAZZA, Vittoria Dolcetti. Crossing paths in the Middle Ages: the Physiologus in Iceland. In: BUZZONI, Marina; BAMPI, Massimiliano (ed.). *The Garden of Crossing Paths: The Manipulation and Rewriting of Medieval Texts*. Veneza: Libreria Editrice Cafoscarina, 2005, p. 225-248.

FRANCO JR, Hilário. *Os Três Dedos de Adão: Ensaio de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GREIDER, Thomas; GARKOVICH, Lorraine. Landscapes: The Social Construction of Nature and the Environment. In: *Rural Sociology*, vol. 59, 1994, p. 1-24.

HERMANNSSON, Halldór (ed.). The Icelandic Physiologus – Facsimile Edition. In: *Islandica*. Vol. 27. New York: Kraus Reprint Corporation, 1966.

LANGER, Johnni. História e sociedade nas sagas islandesas: perspectivas metodológicas. In: *Alétheia – Revista de estudos sobre Antiguidade e Medievalo*, vol. 1, 2009.

LAUCHERT, Friedrich. *Geschichte des Physiologus*. Estrasburgo: K. J. Trübner, 1889.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e da modernidade*. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru, SP: Edusc, 2005.

MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (coord.). *Bestiário medieval: perspectivas de abordagens*. Coleção 9. Lisboa: Edição Instituto de Estudos Medievais, 2014.

NEY, Agneta. The edges of the Old Norse world-view – A bestiary concept?. In: ANDRÉN, Anders *et al* (ed.). *Old Norse religion in long-term perspectives – Origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006.

PHHELPSTEAD, Carl. Pilgrims, Missionaries and Martyrs: The Holy in Bede, Orkneyinga saga and Knýtlinga saga. In: MORTENSEN, Lars B. *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c. 1000–1300)*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006.

SZABO, Vicki Ellen. Bad to the bone? The Unnatural History of Monstrous Medieval Whales. In: RAGAN, Elizabeth (ed.). *The Heroic Age – A Journal of Early Medieval Northwestern Europe*. Issue 8. Canada: Memorial University of Newfoundland, 2005.

_____. *Monstrous Fishes and the Mead-Dark Sea: Whaling in the Medieval North Atlantic*. Leiden: Koninklijke Brill, 2008.

_____. Subsistence Whaling and the Norse Diaspora: Norsemen, Basques, and Whale Use in the Western North Atlantic, ca. AD 900–1640. In: HUDSON, Benjamin (ed.). *Studies in Medieval Atlantic*. Palgrave Macmillan, 2012.

THE HÚSAVÍK WHALE MUSEUM. *Whales in Iceland*. Disponível em: <<http://www.whalemuseum.is/whales-in-iceland/natural-history/>>. Acesso em: agosto de 2015.

VINCENT-CASSY, Mireille. Les animaux et les péchés capitaux : de la symbolique à l'emblématique. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public – Le monde animal et ses représentations au moyen-âge (XIe - XVe siècles)*. 15e congrès. Toulouse: 1984, p. 121-132.

Discutindo o xamanismo no mito e literatura escandinava: uma breve revisão historiográfica

Maria Emília Monteiro Porto⁹

Pablo Gomes de Miranda¹⁰

Introdução

Em um distrito na Finlândia uma mulher esperava por notícias de seu marido. Vanlandi, um guerreiro de Uppsala, havia visitado o salão de seu pai dez anos antes a fim de passar o inverno. A visita resultou em casamento, um filho e na promessa do retorno em três anos. Cansados de esperar, Drífa e seu filho Vísbur vão a procura de uma velha *Trollkona*, uma feiticeira poderosa entre o povo Finn, para que ela possa atrair sobrenaturalmente o guerreiro de volta da Suécia. O feitiço agiu bem de tal forma que Vanlandi, agora rei entre o seu povo, sentiu um imenso desejo de voltar ao distrito onde lhe esperava Drífa, porém se conteve quando foi alertado pelos seus conselheiros e amigos de que o feitiço era a causa de seus sentimentos. A *Trollkona* havia recebido instruções claras: Vanlandi deveria ser morto caso não voltasse para a Finlândia. O rei sentiu-se letárgico e, quando dormiu, foi atacado em sonho por um demônio *Mara*: não adiantou de nada os esforços dos seus súditos, pois assim morreu o rei Vanlandi¹¹.

Essa breve passagem da *Ynglinga saga* demonstra bem a situação do imaginário escandinavo em torno de certas práticas mágicas descritas

9 Doutora em História pela Universidad de Salamanca, e Professora de História da Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

10 Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro do NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos.

11 Retirado da *Ynglinga saga*, 16.

em torno do século XIII e registradas em um escopo documental bastante heterogêneo: crônicas, sagas islandesas, poemas escáldicos¹² e narrativas mitológicas. O pesquisador que já se deparou com tal documentação¹³, possivelmente já pode vislumbrar, entre as diversas representações mágicas algumas muito especiais que costumamos encaixar dentro do que nos habituamos a chamar de xamânicas.

De modo geral, o Xamanismo envolve um conjunto de crenças e práticas levadas a cabo por homens e mulheres que são capazes de passar por experiências de loucura passageira, quase morte, despersonalização, fragmentação da consciência, sentimentos de ascensão celestial ou declínio infernal a fim de entrar no êxtase que possibilita o contato com os espíritos inseridos no seu contexto cultural, com a finalidade de obter um conhecimento oculto e transmiti-los beneficentemente a sua comunidade, utilizando para isso a música, a dança, indumentárias especiais¹⁴.

O Xamanismo é um conceito famoso pelos trabalhos de pesquisadores considerados clássicos dos anos 1940 e 1950 como Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade e que influenciou artistas das décadas posteriores como Jerome Rothenberg e Joseph Beuys, pensadores como Roland Barthes, Jacques Derrida, Arnold Toynbee, Ihab Hassan e Michel Benamou. Para eles, o conceito adquiriu nuances contraditórias e que gradualmente se afastaram de seus sentidos originais, uma expressão mal definida servindo a noções muito amplas.

O termo conheceu um amplo uso na literatura de viajantes anteriores ao século dezoito, sendo traduzido como *Giocolare* no Italiano, *Jongleur* no Francês, *Gaukler* no Alemão e *Wizard* no Inglês, a sua origem é certamente siberiana, transmitida aos exploradores, em sua maioria alemães ou patrocinados por patronos germânicos¹⁵, pelos povos de etnia Tungue. “Como resultado, os substantivos *der Schaman, die Schamanka e das*

12 Poemas compostos pelos poetas escandinavos, os Escaldos.

13 O que não é difícil nem mesmo para o leitor não-acadêmico, já que muitas dessas narrativas são publicadas em diversas edições em inglês e mesmo em português algumas traduções estão aparecendo nos últimos anos.

14 Apesar dessa ser uma definição aparentemente pouco rigorosa, veremos ao longo do artigo que ela contempla os vários sentidos do conceito. Como ponto de partida escolhemos o exemplo inicial de Gloria Flaherty (Flaherty, 1992). Mircea Eliade vai iniciar seu diálogo com os limites desse conceito de maneira ainda mais abrangente: “Uma primeira definição desse fenômeno complexo, e possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo = *técnica do êxtase*” (Eliade, 1998, p. 16), ainda que ao longo da obra o autor qualifique o fenômeno enquanto Técnica Arcáica do Êxtase. Para fazê-lo justiça, é bem verdade que essa definição é o seu ponto de partida e que ao longo de vários capítulos ele a revisita e a crítica, porém, parece-nos que suas conclusões apenas reforcem esse ponto de partida, quando muito fazendo uma distinção entre a prática xamânica e a de outros extáticos que nem sempre operam nas mesmas funções.

15 Como parece ser o caso, por exemplo, da dinastia Hanôver que na Inglaterra substitui a casa dos Stuart.

Schamanentum esteve em uso durante o século dezoito; sendo o verbo *schamanen*¹⁶ (Flaherty, 1992 p. 7).

Entre os séculos XVI e XVII, os relatos de viajantes passaram a ser publicados pela Europa como parte de uma nova empreitada rumo às terras pouco ou nada conhecidas. O explorador espanhol Álvaro Núñez Cabeza de Vaca descreveu o método dos curandeiros americanos na sua obra *Naufragios* e, ainda que o explorador e seus parceiros tenham sido tomados por um ceticismo debochado no início, eles acabaram utilizando, em razão das necessidades do momento, da cura xamânica aliada aos símbolos da fé cristã.

Seguindo a trilha de Cabeza de Vaca, as descrições dos ritos xamânicos das Américas, Ásia e Europa setentrional feitas pelos viajantes seguem, principalmente em seu início, tomadas por um grau elevado de ceticismo e de julgamentos baseados na cultura cristã dos seus exploradores, leitores ou mesmo dos financiadores dessas expedições. Paul Einhorn na sua descrição dos povos Bálticos publicada em 1655 narrou a importância das saturnálias e das atividades carnavais acompanhadas de canções e feitos lascivos em honra ao seu deus Comus. Para além da importância dos ritos subterrâneos e do lugar sagrado da mulher, a preocupação desse missionário cristão foi o de entender como os nativos conseguiam iludir os missionários e continuavam no caminho da idolatria.

A Europa possuía já alguns escritos que falavam de povos distantes com seus costumes exóticos datados do século XIII, onde dois viajantes em especial nos parecem haver tido impacto importante na mentalidade dos exploradores posteriores: Giovanni da Pian del Carpine e Marco Polo. Giovanni escreveu sobre os métodos de purificação, oráculos, feitiçaria e adivinhação entre os Tártaros. Marco Polo escreveu sobre os ritos de cura que testemunhou na China, enquanto esteve a serviço de Kublai Khan. Esses autores dos séculos XVII e XVIII comentados anteriormente fazem parte de um estágio inicial da escrita sobre o xamanismo¹⁷, preo-

16 "As a result, the nouns *der Schaman*, *die Schamanka*, and *das Schamanentum* were in use during the eighteenth century; the verb was *schamanen*.

17 A pesquisadora Gloria Flaherty (1992) dividiu a produção dos viajantes e exploradores dos séculos XVII e XVIII em quatro partes onde na primeira os relatos se aglomeravam em torno da permissibilidade lhes dada pelos valores sociais e culturais da Europa nesse período, um amadurecimento dessa visão enquanto as pesquisas tomavam um contorno mais técnico, as interações e transformações das expedições acadêmicas na segunda metade do século XVIII e o interesse na cura xamânica, já perto do século XIX. Como nossa intenção não é a de fazer qualquer retrospectiva desse material, mas apenas apresentar um pano de fundo acerca da proliferação dessa ideologia na Europa, gostaríamos de indicar a obra da citada autora como o material mais sólido acerca do assunto.

cupados em entender a influência do diabo sobre o comportamento indígena e a degeneração das culturas não-europeias, resultados, em parte, da permanência dos cultos pagãos dessas sociedades, tendo como apoio comparativo principal as informações sobre os costumes de culturas distantes dos viajantes do século XIII, talvez as únicas informações disponíveis para corroborar seus argumentos. Eis que um novo grupo de escritores adiciona novas dimensões a essas representações:

Seus relatórios, sendo traduzidos ou não, foram conhecidos por circular na maioria dos países europeus, tanto nos círculos seculares, como clericais. Eles eram publicados anualmente na França, entre 1632 e 1637, e eram tratados como *Lettres édifiantes et curieuses* entre 1702 e 1773. Eles eram até mesmo considerados preciosos o suficiente para serem coletados, editados e traduzidos mais de uma vez na Inglaterra do século XVIII. Os editores rejeitavam claramente o Catolicismo, junto com o que consideravam seus vícios e abusos, ainda que celebrassem calorosamente as aproximações dos Jesuítas em aprender sobre os costumes dos povos não-europeus. Esses editores foram tão longe em apresentar atestados sobre a metodologia jesuítica, que se questiona sobre o papel que a ordem possa ter desempenhado em publicar tais acervos na Inglaterra. Diferente dos exploradores, cientistas e oportunistas, os eruditos e intelectualmente atentos padres, de fato se assentaram permanentemente em um novo espaço, se vestindo com roupas nativas, usualmente aquelas dos penitentes, comiam dos alimentos indígenas e se dedicaram ao aprendizado das línguas locais no intuito de preservá-las para a posteridade, além de comunicar sobre suas responsabilidades¹⁸ (Flaherty, 1992, p. 28).

18 Their reports, whether translated or not, were known to circulate in most European countries in secular as well as clerical circles. They were published annually France from 1632 to 1637 and were brought together as *Lettres édifiantes et curieuses* between 1702 and 1773. They were even considered worthy enough to be collected, edited, and translated more than once in eighteenth-century England. The editors roundly rejected Roman Catholicism along with what they considered its vices and viciousness, but warmly praised Jesuit approaches to learning about non-European peoples and their customs. Those editors went so far in presenting testimonials to Jesuit methodology that one wonders about the role the Society might have played in publishing such collections in England. Unlike the explorers, scientists, and opportunists, the well-educated, intellectually alert fathers actually settled permanently in the new environment, clothed themselves in native dress, usually that of penitents, ate indigenous foods, and strove to learn the local language in order to record it for posterity as well as to communicate with their charges.

Dentre as suas observações, com a finalidade da divulgação de seus resultados e talvez a de recrutar novos membros para a sua ordem, os Jesuítas apelaram para um ponto em comum com seus pares religiosos na Europa, a leitura de textos da antiguidade clássica, e passaram a traçar comparações entre o modelo que se delineava nos relatos produzidos até então com a antiguidade Greco-romana, oferecendo paralelos no campo da História, Mitologia, Poesia ou mesmo Filosofia¹⁹.

Heródoto narrou no livro IV de *Histórias* os feitos sobrenaturais de Aristeas, um poeta de família nobre originário de Preconeso. É dito que em certo dia o referido indivíduo caiu morto ao entrar na oficina de um pisoeiro, este que foi ao encontro da família do falecido para lhes informar a morte do poeta. Um viajante informa que, diferente do relato do pisoeiro, Aristeas estava vivo e em direção a Cízico, ao mesmo tempo em que a família do morto vai até a oficina a fim de realizar os ritos fúnebres e não encontram o jovem, vivo ou morto. Sete anos depois, Aristeas voltou para sua cidade natal e compôs o poema Arimáspios. É dito ainda que ele acompanhava o próprio deus Apolo sob a forma de um corvo e mais de trezentos anos depois de seu primeiro desaparecimento, ele levou os habitantes da cidade de Metapontinos a erguer uma estátua em sua homenagem, próxima a uma outra do deus que existia por ali. No mesmo livro, Heródoto nos falar de Ábaris, Hiperbóreo de origem, que cruzou o mundo em uma flecha sem necessitar comer qualquer alimento (daí sua alcunha “Aeróbata” pelo controle dos ares), detendo ainda habilidades divinatórias e o conhecimento da cura do corpo e da alma (segundo podemos observar em *Cármides*²⁰ de Platão).

Até aqui traçamos uma breve linha da escrita sobre o Xamanismo a fim de mostrar que os europeus possuíram um especial interesse em documentar o conhecimento mágico alheio, não apenas tendo como base os valores religiosos ou sociais de sua época, mas também estabelecendo paralelos com o seu próprio passado. Desde o aparecimento do termo Xamã na literatura do século XVIII o fenômeno se tornou sinônimo para atos mágicos onde a cura e a performance desempenhavam função central e atraíam a atenção dos visitantes estrangeiros.

19 Isso não quer dizer que os Jesuítas não condenassem as práticas e ritos indígenas, nem que porventura as atribuíssem ao diabo, mas procuraram conhecer essas práticas, documentá-las e divulgá-las (estiveram particularmente empenhados em entender os métodos dos curandeiros aborígenes). Igual empreitada pode ser achada entre os frades Franciscanos, a exemplo de Louis Hennepin.

20 Χαρμίδης um diálogo de Sócrates, mas provavelmente narrado por Platão.

Discutindo as Conexões Escandinavas

Se tratando de observações sobre a região escandinava é necessário esperar até o início do século XIX para que apareçam relatos como os de Giuseppi Acerbi (Acerbi, 1802)²¹ que estavam interessados principalmente na cultura lapônica e nos proporcionam um *insight* não só acerca da sociedade e cultura desse povo, mas também da circularidade das representações dos povos lapônicos entre esses exploradores²²:

É dito que a arte mágica foi introduzida no norte por Odin, que a trouxe consigo do Leste e instruiu os Finns; povo o qual, tornando-se proficiente na arte de guiar o agenciamento de espíritos, obteve nessas regiões o nome de *Finne-kunst*, que é, assim por dizer, a ciência dos Finns. As antigas crônicas dos noruegueses registraram os extraordinários feitos mágicos realizados pelos reis Haldan e Gunners²³; de como o primeiro conseguiu desaparecer com um banquete na frente de seus convidados, e de como o último, através de seus agentes invisíveis, adquiriu de tal modo o conhecimento das práticas secretas de seus inimigos, lhe capacitando a frustrar todos os planos deles²⁴ (Acerbi, 1802, p. 307).

Alguma produção acadêmica no fim do século XIX e início do século XX apareceu influenciado por esses relatos e merecem ser mencionados pelas suas comparações da literatura e mitologia escandinava medieval e da cultura lapônica: Johan Fritzner (Fritzner, 1877) foi o primeiro autor a fazer a ligação entre o paganismo lapônico e o folclore escandinavo, em

21 Publicado em língua inglesa com o nome de Joseph Acerbi.

22 Johannes Scheffer é um outro nome a ser lembrando enquanto produtor do relato contundente sobre a cultura lapônica, levando questões preciosas sobre a cultura mágica desse povo (Scheffer, 1673). Embora anterior a Giuseppi Acerbi, que, no entanto, faz uso da expressão liga as práticas xamânicas lapônicas com as antigas práticas religiosas dos escandinavos germânicos.

23 Provavelmente uma menção a *Hálfdanar saga Svarta*, saga inserida na compilação de escritos islandeses do século XIII conhecida como *Heimskringla*.

24 "The magic art is said to have been introduced in the North by Odin, who brought it with him from the East, and instructed the Finni; which people becoming great proficient in the art of directing the agency of spirits, obtained the name in these countries of *Finne-kunst*, that is to say, the science of the Fins. The early chronicles of Norway record the extraordinary feats of magic performed by their kings Haldan and Gunners; how that the first caused a banquet to vanish from before his guests, and that the last, by his invisible agents, procured such intelligence of the secret practices of his enemies, as to enable him to frustrate all their designs".

especial norueguês; Uno Holmberg (Holmberg, 1922) ao interpretar a árvore cósmica *Yggdrásil* dentro do contexto Altáico e Tártaro chegou a conclusão de que ela representa, com suas conexões aos nove reinos, os passos que o xamã deve dar ao escalar a árvore na passagem para outros mundos; Rolf Pipping (Pipping, 1928) afirmou que as passagens mitológicas sobre o enforcamento de Odin na árvore cósmica corresponde a um ritual iniciatório que dever durar nove dias²⁵.

Essas questões da ritualística xamânica são reforçadas e exploradas por Otto Höfler (Höfler, 1934) e por Franz Rolf Schröder (Schröder, 1929), que também viu na tortura de Odin descrita no *Grímsimál* como parte de um ritual iniciatório com a finalidade de induzir ao êxtase pela dor. Dag Strömbäck (Strömbäck, 1935)²⁶ analisou o ritual do início da *Eiríks saga Rauða* e conclui que a descrição é similar ao rito Sámi, sendo o *Varðlokur* o cântico dedicado à conjuração de espíritos e o *Seiðstafr*, descrito em várias sagas, uma ferramenta xamânica. É importante notar na escrita desses autores (principalmente nos estudos de Höfler e Schröder) a crescente indagação sobre as origens dos costumes xamânicos na tradição escrita, a grande dúvida é se tais práticas estavam presentes pelo contato com a cultura Sámi ou se seriam manifestações germânicas autóctones.

A relevância desse questionamento pode ser expressa pelo alcance de duas pesquisas que vão nortear os rumos das discussões a partir da metade do século XX: Mircea Eliade (1998) vai escrever o que talvez seja o manual mais conhecido sobre o tema, perseguindo as conjecturas que possibilitariam entender as supostas raízes de um fenômeno germano Indo-Europeu; Jan de Vries (1956) se voltou para um olhar entre antigas interações dos povos Urálicos com Indo-Germanos a fim de rejeitar qualquer adaptação de costumes Sámi.

O trabalho de Mircea Eliade é monumental em termos de abrangência, já que o autor percebe o Xamanismo enquanto um fenômeno presente em várias culturas e digno de ser indagado sobre as possibilidades de

25 A revisão feita a partir desse ponto é amplamente conhecida nos círculos de debate sobre religiosidades da antiga Escandinávia, a discussão mais didática, entretanto, encontramos em Schnurbein, 2003. Em tempos recentes, o pesquisador Johnni Langer realizou uma breve revisão bibliográfica e sintetizou de maneira simples os debates de pelo menos dois séculos, segue dessa maneira: "Atualmente existem ao menos três posições sobre o tema: 1. Os oponentes da antiga existência do xamanismo nórdico (incluindo os que defendem uma filtragem cristã das fontes); 2. Os favoráveis (incluindo os que defendem o xamanismo nórdico como fenômeno autóctone); 3. Os que defendem uma posição intermediária: ocorreu influência da área finlandesa, mas com elementos próprios (Langer, 2015, p. 564).

26 Seu trabalho *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria* ainda é um dos trabalhos mais extensos sobre Seiðr, ainda que bastante antiquado em comparação com leituras recentes.

várias representações mágico-feiticeiras presente em fontes pertinentes aos germanos da antiguidade e do medievo configurarem manifestações muito próximas das representações xamânicas siberianas, iacutes, urálicas ou americanas apresentadas no decorrer de sua obra. No âmbito escandinavo, a obra mostra uma clara influência das ideias de Otto Höfler e das décadas e século anterior, ainda que a sua conclusão sobre um xamanismo nórdico germânico seja negativa.

Jan de Vries no seu trabalho *Altgermanische Religionsgeschichte* rejeita a hipótese de um xamanismo baseado nas crenças Sámi, aceitando, no entanto, a sua existência enquanto um fenômeno autóctone, com traços em comum com outras sociedades indo-germânicas, para utilizar a concepção favorita dos mitólogos germanistas da primeira parte do século XX. Temos, aparentemente, um ponto de virada com as conclusões de Jan de Vries, os mitólogos Åke Hultrantz (1983) e Åke von Ström (1975) reafirmam a distância entre as culturas Sámi e Germânicas na Escandinávia, porém com diferentes olhares²⁷.

Na reta final dos autores que aceitam o fenômeno xamânico na Escandinávia Antiga e Medieval está o trabalho monumental de Peter Buchholz (1968). Examinando as conclusões de trabalhos anteriores, tendo especial atenção aos elementos de caça, noções de alma e representações cósmicas e focando nos elementos extáticos e o espaço social do indivíduo extático nórdico, o autor supõe que há sim um território fértil para o desenvolvimento de práticas religiosas xamânicas nesse bolso cultural setentrional, reunindo vários traços mágicos de Odin enquanto um personagem xamânico por excelência, que realiza ritos de iniciação autoinfligidos (enforcamento na árvore cósmica *Yggdrasil*), a busca pelo conhecimento no hidromel, a concessão do êxtase guerreiro e o dom da metalurgia²⁸.

Por um outro lado, alguns autores não problematizam apenas a quem pertence a natureza xamânica das manifestações religiosas, mas questionaram a própria existência do fenômeno entre os antigos escan-

27 Åke Hultrantz concluiu que as sociedades escandinavas faziam parte de um complexo cultural maior com típicos traços germanos ártico-nórdicos, sendo o xamanismo um fenômeno comum a esse círculo cultural. Åke von Ström se inspira nas ideias de Mannerbünde e a realeza sagrada de Otto Höfler e nos estudos de mitologia germânica de Georges Dumézil, admitindo a possibilidade de trocas culturais, mas deixando claro a fronteira da cultura germânica.

28 Como Stefanie Schnurbein nos lembra, Peter Buchholz também foi pioneiro em evidenciar os aspectos de feminilização sexual na prática do Seiðr: "He viewed the gender connotations of shamanism in connection to the concept of *ergi* (perversion, unmanliness) as positive. Strömback had still claimed that the *seiðr* was originally a masculine technique, tied to the god Odin which only in later stages transferred to women and thus became subject to contempt. Buchholz, in contrast, assumes that "sexual perverts"(sexuell Abartige) are more receptive to a state of ecstasy, since they unite the characteristics of man and woman (Schnurbein, 2003, p. 121).

dinavos. Åke Ohlmarks (1939) antes da década de 40 já estava criticando os posicionamentos de Dag Strömback em seu estudo sobre o Seiðr enquanto técnica xamânica. O êxtase, classificado de Ártico, entre os Sámi foi considerado uma patologia, uma histeria provocada pela longa exposição ao clima frio, podendo ser tratado como de natureza xamânica. O êxtase chamado de Sub-Ártico, promovido pelas populações germânicas na Escandinávia é conseguido “artificialmente” através das batidas de tambores, canções, danças e narcóticos²⁹.

Jere Fleck (1971) critica os estudos de Franz Rolf Schröder, argumentando que sendo os elementos xamânicos nos mitos em que a figura do deus Odin está no centro são observáveis enquanto ritos extáticos, a exemplo da habilidade de destacamento de sua alma e a busca por sabedorias encontradas nos poemas *Grímsnimál* e *Hávamál*, podem também ser interpretados como ritos para a busca do conhecimento numinoso³⁰. Além disso, a tradição poética no formato mitológico serve, segundo o autor, para a manutenção de um conhecimento esotérico. Edgar Polomé aproveita as conclusões de Jere Fleck para criticar, no mesmo sentido, a obra de Peter Buchholz, utilizando o estudo sobre magia de François-Xavier Dillmann³¹ para negar a comparação entre xamanismo e Seiðr.

Sobre dois estudos de mitologia e religião escandinava pré-cristã:

Gostaríamos de nos aprofundar ainda mais na revisão bibliográfica que temos feito e partir para a comparação de duas obras que, em nossa opinião, tem oferecido novas visões sobre a relação entre mito e religião na literatura da Europa setentrional. Ainda que o Xamanismo esteja em

29 É importante lembrar que Åke Ohlmarks deixa muito claro o que entende enquanto fenômeno xamânico que para ele não possui um caráter religioso, mas patológico (Schnurbein, 2003, p. 123).

30 Termo cunhado pelo teólogo alemão Rudolf Otto em seu *O Sagrado (Das Heilige)*: “... eu cunho o termo “o numinoso” (já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rígoroso, mas apenas pode ser discutida” (Rudolf, 2007, p. 38).

31 Apesar de a bibliografia em que nos apoiamos indicarem outros de seus escritos (“Seiður og shamanismi í Íslendingasögum” como apontado em Schnurbein, 2003, p. 124), essas conclusões podem ser encontradas na sua extensa tese “Les Magiciens dans la littérature islandaise ancienne” (Dillmann, 2006).

destaque (principalmente nas conexões com o Seiðr), junto à relação entre as sociedades germânicas e lapônicas (em especial Sámi), é necessário evidenciar seus esforços em salientar a expressão do pensamento sobrenatural mágico-religioso nas fontes literárias e arqueológicas.

O livro *The Viking Way*, de Neil Price (2002) com certeza ampliou de forma significativa o leque de discussões em torno das relações entre mito e religião, tendo como base de discussão os achados provenientes de uma profunda experiência arqueológica que proporcionou um enriquecimento não só das evidências apresentadas pelos autores apontados anteriormente, mas também uma problematização com embasamentos teóricos voltados para questões de alteridade.

Um grande passo significativo nessa obra é a tentativa de comparar as categorias de Feitiçaria e Magia atribuídas a atividades sobrenaturais como o Seiðr e o Galðr, nos convencer das possibilidades de tratarmos tais atividades como fenômeno xamânico. O mais importante é assumir a amplitude do Xamanismo enquanto categoria e a integração entre escandinavos germânicos e Sámi a fim de resolver uma série de problemas apresentados pelo espaço habitado, sendo a dependência da comida caçada um aspecto fundamental da coexistência entre essas comunidades étnicas (Price, 2002 p. 327).

De maneira otimista em traçando também comparações com as mais diversas fontes escritas, o autor amplia algumas ideias discutidas por pesquisadores de gerações anteriores, a maior contribuição, em nossa opinião, se dá em seu capítulo *The Supernatural Empowerment of Agression* sobre os limites do êxtase aplicados de maneira belicosa, relacionando assim os dois maiores aspectos de poder social na Era Viking, a guerra e a religião.

Ainda que seus argumentos sejam pertinentes, Neil Price admite o Xamanismo voltado para categorias extáticas, como falamos, extremamente amplas. Seu esquema final envolvendo a figura de Odin no centro como portador de poderes sociais polarizados entre Guerra e Religião pressupõe ainda mais categorias de gênero também binárias, entrando em conflito com uma condição muito especial ao Seið, o Ergi, a feminilização ritualística. Se por um lado admite-se o papel extático feminino e masculino na guerra, por um outro eles se dividem em esferas masculinas e femininas³².

32 Um esquema completo pode ser observado em Price, 2002, p. 391.

Em seu *Shamanism in Norse Myth and Magic*, o pesquisador Clive Tooley (2009) se propõe a analisar um abrangente escopo de fontes nórdicas, poemas “éddicos”, sagas islandesas, narrativas finlandesas, textos latinos e mesmo relatos tardios de viajantes, para examinar a possibilidade de práticas xamânicas entre os nórdicos. Seus objetivos englobam o melhor entendimento do material poético do repertório Germânico Escandinavo, evitando a facilidade de conclusões acríticas na simples aceitação da sacralidade poética, mas também sem pretender a um trabalho sobre motivos e estruturas literárias.

Ainda que o seu entendimento de Xamanismo, enquanto atividade de mediação com o mundo espiritual, praticada por populações caçadoras e de pouca hierarquia social, seja bem ampla, ele a define melhor quando traça um paralelo entre as populações germânicas escandinavas e diversas culturas euroasiáticas (Sámi, Finlândesa Khanti, Mansi, Daur e Nipônica) e europeias (em especial um panorama das práticas coletadas na literatura grega e em documentação medieval), a fim de elaborar um quadro geral de práticas xamânicas³³.

Partindo do ponto de vista da existência de um Xamanismo “clássico”, centrado nas práticas xamânicas siberianas, o autor torna-se pessimista em relação à existência de crenças e práticas entre os nórdicos pré-cristãos ou na literatura tardia: ainda que exista algum resquício das crenças e ritualística nos escritos escandinavos, provavelmente são motivos literários, distantes do que o pesquisador considera como indícios concretos de tais práticas. Nesse sentido há, surpreendentemente, uma aproximação muito clara com certas práticas báquicas encontradas na antiga Grécia³⁴, principalmente em relação às práticas de Seiðr (Tooley, 2007, p. 582).

É na discordância de tratar o Seiðr como Xamanismo que se encontra o maior ponto de assimetria entre os estudos de Clive Tooley com Neil Price. Tooley critica essa visão ampla sobre o Seiðr, principalmente quando estamos relacionando essas práticas com atividades beligerantes, discordantes das representações em fontes literárias e apoiada em evidências arqueológicas insuficientes³⁵.

33 Uma metodologia adotada previamente por Åke Ohlmarks.

34 O melhor exemplo nesse sentido que vem a nossa mente é claramente a tragédia grega *As Bacantes* do dramaturgo Eurípedes.

35 O que sinceramente não compreendemos, tendo em vista que Clive Tooley deixa claro em sua obra o apreço pela pesquisa arqueológica de Neil Price no campo em questão.

Quando comparados os pontos de aproximação entre Seiðr e Xamanismo, sobretudo siberiano (eleito “clássico” pelo autor), alguns problemas passam a surgir: escassez de fontes que confirmem essa ligação, a descrição e natureza das fontes e a descrição isolada das atividades supostamente xamânicas, que pode corresponder a alguma estrutura conceitual de natureza, porém não sendo suficiente para sustentar a existência das práticas mágico-religiosas dessa natureza.

O aspecto curativo pela apreensão da alma do doente não está presente no Seiðr, mesmo sendo observado entre os Tietäjä. Difícil de observar, também, a projeção da alma, mesmo sendo facilmente encontrado nas tradições xamânicas circumpolares. A adivinhação é uma prática central descrita desde os relatos entre os antigos germânicos, ainda que secundária para o Xamanismo. Mesmo a proximidade com a cultura Sámi não garante necessariamente o conjunto de práticas, como demonstrado na investigação do Gandr, a atividade que envolve a conjuração de espíritos perigosos (Gigantes, na sua maioria) para a execução de tarefas diversas ou ritos iniciatórios. Porém as implicações dessas conjurações estão mais próximas aos paralelos encontrados na bruxaria no resto da Europa medieval, que propriamente o *kamlanie* xamânico Sámi.

Algumas representações cosmográficas trazem algumas semelhanças com práticas Fínicas ou Lapônicas: a imagem do Freixo-mundo associada com o guardião (*vörðr*) Heimdallr da mesma forma que uma árvore animada guarda uma granja, também associada sacrificialmente à Odin³⁶. Na verdade, a representação da árvore conecta a cultura germânica setentrional com práticas xamânicas sub-circumpolares. Uma representação do eixo mundo pode ser encontrada na figura de Thor, onde a semelhança com a tradição circumpolares estaria na localização da estrela Polar na ponta desse eixo, no caso a pedra cravada na cabeça de Thor, usualmente identificada no culto aos postes dos salões escandinavos, *öndvegissúlur*. Apesar da semelhança, Tooley defende que apenas esse comparativo não ilumina a questão da existência do Xamanismo entre os escandinavos germânicos.

Clive Tooley adota o mesmo posicionamento cético do pesquisador Åke Ohlmarks em relação a existência de Xamanismo entre os escandinavos germânicos, em oposição a Dag Strömback, que segundo ele teria sido “seduzido por certas semelhanças que ele viu nas práticas dos vizi-

36 Um ponto de discordância do autor sobre as características xamânicas relacionadas à mitologia que envolve Odin e seu suplício no Freixo cósmico, é que toda a sua obtenção de conhecimento não está relacionada a nenhum contexto de práticas ritualísticas que poderíamos considerar como xamânicas, devendo ser relacionadas a práticas sacrificiais.

nhos mais próximos dos nórdicos, os Sámi, enquanto não levou em conta as grandes diferenças”³⁷ (Tooley, 2007, p. 588).

Conclusão: sobre a existência ou inexistência do fenômeno xamânico

O longo debate acadêmico sobre a existência do xamanismo na Escandinávia esbarra algumas limitações fundamentais, poderíamos falar sobre a natureza de trabalhos considerados basilares para o debate, como Otto Höfler a quem Mircea Eliade muito deve em sua obra³⁸ e a dificuldade em propor novas problemáticas, que nos parece ser superadas lentamente pelas últimas produções. Entretanto gostaríamos de concluir com aquilo que consideramos mais crítico: a dificuldade de estabelecer definições e atribuir evidências ao fenômeno xamânico.

Como apontado desde o início, há um fascínio das fontes advindas desde a antiguidade, passando pelas missões exploratórias até a intelectualidade contemporânea sobre a temática. A narrativa e os fatos se amarram de maneira que é complicado olhar para as descrições em cada um dos seus recortes históricos e se perguntar que verdades ali estão contidas. A ideia ocidental do Xamanismo é moldada a partir de suas várias experiências enquanto observadora de culturas alheias, distantes, “estranhas”. Acreditamos ser difícil mesmo caminhar entre uma mitologização do tema, que permeia nosso pensamento no mundo moderno: “A maioria dos escritores criam de maneira acrítica seus próprios perfis sobre o xamã a partir das “areias movediças” daquilo que foi publicado anteriormente. Fazendo isso, eles quase sempre ignoram os crentes e as pressões externas que devem estar experimentando”³⁹ (Flaherty, 1992, p.208).

37 “...seduced by certain similarities he saw in the practices of the Norsemen’s nearest neighbours, the Sámi, whilst not taking sufficient account of the huge differences”.

38 Isso nos parece ser material para um novo trabalho, a primeira vez que nos deparamos com esse problema foi na crítica de Carlo Ginzburg em seu *Mitos, Emblemas, Sinais* ao examinar as críticas de vários pesquisadores em razão do lançamento do trabalho de Georges Dumézil *Mythes et Dieux des Germains* (Ginzburg, 1989). Várias concepções sobre o xamanismo escandinavo advêm de autores que possuíam agendas políticas escusas, nos preocupamos em entender em como o debate pode trabalhar com a hipótese do xamanismo germânico (excluindo os Sámi) por razões puramente anacrônicas.

39 “Most writers uncritically create their own profiles of the shaman from the shifting sands of what was published before them. In doing so, they almost always ignore the believers and what external pressures they might have been experiencing”.

Preocupados com o que o Xamanismo possa, ou deva, parecer, perdemos muitas vezes a noção de que esse fenômeno, enquanto experiência humana, se modifica, da mesma maneira como as nossas percepções sobre a temática. Ademais, precisamos levar em consideração os contextos nos quais os relatos são construídos: as ditas manifestações xamânicas se transformam, se modificam, desaparecem, resistem? A que serve a descrição do outro nesse ponto? Somos dependentes desses olhares, feitos amplamente por pessoas que não estavam inseridos ali e nisso o material poético e prosaico escandinavo também pode ser observado pelo estranhamento de suas narrativas em relação aos povos Sámi e a sua cultura.

A grande discussão não deveria ser pautada pela existência ou não um fenômeno xamânico na Escandinávia, mas o que podemos atribuir como Xamanismo, em como devemos compreender esses fenômenos. As falhas do estabelecimento dos padrões metodológicos se devem pela pluralidade de suas manifestações e as transformações que, infelizmente, são ofuscadas em detrimento de pesquisas que visam apenas provar a existência de um fenômeno sem ao menos defini-lo.

Em nossa opinião o fenômeno existiu e existe na Escandinávia em diversas formas. A crítica não é feita de modo a esgotar os argumentos sobre o fenômeno, ela apenas questiona a sua natureza. Creio que a partir daqui podemos nos beneficiar muito mais em entender o lugar desse fenômeno seja nas fontes as quais está inserido, seja nas recepções modernas que de alguma forma revalorizam essas representações.

Referências

ACERBI, Giuseppe. *Travels Through Sweden, Finland, and Lapland, to The North Cape in The Years 1798 and 1799*. Londres: Joseph Mawman, vol. 1 – 2. 1802.

BUCHHOLZ, Peter. *Schamanistische Züge in Der Altisländischen überlieferung*. Bamberg: Aku Fotodruck U. Verlag, 1968.

CARPINE, Giovanni da Pian del. Relation du voyage de Jean du Plan Carpin, cordelier, qui fut envoyé em Tartarie par le pape Innocent IV, l'an 1246. In: BERNARD, Jean Frédéric Bernard, *Recueil de Voyages au Nord, Contenant Divers Mémoires Très Utiles au Commerce & à La Navigation*. Amsterdam, 1725 – 1738, vol. 7, pp: 330 – 424.

DILLMANN, François-Xavier. *Les Magiciens Dand L'Islande Ancienne: études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006.

EINHORN, Paul. *Ueber die Religiösen Vorstellungen der Alten Völker in Liv- un Ehistland: Drei Schriften von Paul Einhorn un eine von Johann Wolfgang Böckler, aufs neue wieder abgedruckt mit einer seltenen Nachticht Friedrich Engelken's über den grossen Hunger 1602*. Hanôver, 1968.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcáicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FLAHERTY, Gloria. *Shamanism and The Eighteenth Century*. Nova Jersey: Princenton University Press, 1992.

FLECK, Jere. The Knowledge-Criterion in The Grímnismál: the case against shamanism. *Arkiv för Nordisk Filologi*, Lund: C. W. Gleerup, v. 86, 1971, pp. 49 – 65.

HÖFLER, Otto. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1934.

HOLMBERG, Uno. *Der Baum des Lebens*. Helsínque: Litt.-Ges. 1922.

HULTKRANTZ, Åke. Mircea Eliade: schamanologe oder zauberlehrling. In: DUERR, Hans Peter. *Sehnsucht Nach Dem Ursprung: zu Mircea Eliade*. Frankfurt: Syndikat, 1983, pp. 161 – 173.

OHLMARKS, Åke. *Studien Zum Problem des Schamanismus*. Lund: Gleerup, 1939.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Xamanismo Nórdico. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 564 – 565.

PIPPING, Rolf. Oden i Galgen. In: *Studier i Nordisk Filologi*, Helsínque: A. -B. F. Tilgmanns Tryckeri, v. 18, n. 2, 1928, pp. 1 – 13.

POLO, Marco. *The Descriptions of the World*. Nova Iorque: AMS Press, 1976.

POLOMÉ, Edgar. Schamanismus in Der Germanischen Religion? In: HAUCK, Karl. *Der Horizont Der Götterbild-Amulette aus Der Übergangsepoche von Der Spätantike zum Frühmittelalter*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 403 – 420.

PRICE, Neil. *The Viking Way*. Uppsala: Aun 31, 2002.

RUDOLF, Otto. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Dinodal/EST; Petrópolis: vozes, 2007.

SCHEFFER, Johann. *Lappland*. Frankfurt: Christiani Wolfii, 1673.

SCHNURBEIN, Stefanie V. Shamanism in The Old Norse: a theory between ideological camps. In: *History of Religions*, v. 43, n. 2, 2003, pp. 116 – 138.

SCHRÖDER, Franz Rolf. *Altgermanische Kulturprobleme*. Berlim: W. de Gruyter: 1929.

STRÖM, Åke von; BIEZAIS, Harald. *Germanische und Baltische Religion*. Estugarda: Kohlhammer, 1975.

TOOLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic*. Academia Scientiarum Fennica: Helsinque, vol. I – II, 2009.

STRÖMBÄCK, Dag. *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria*. Estocolmo: Geber, 1935.

VACA, Alvar Núñez Cabeza de. *Naufragios*. Library of Congress: Virgínia, 2004. Disponível em <http://www.gutenberg.org/ebooks/11071>, acesso em 01 de setembro de 2015.

VRIES, Jan de. *Altgermanische Religionsgeschichte*. De Gruyter: Berlim, 1956.

Entre nornas e valquírias: o simbolismo do cisne na religiosidade nórdica pré-cristã

Ricardo Wagner Menezes de Oliveira⁴⁰

As fontes de estudo

Para estudar a Religiosidade Nórdica Pré-Cristã precisamos nos debruçar sobre algumas fontes que sobreviveram ao tempo. O grupo de fontes mais acessível e mais estudado é, sem sombras de dúvida, o literário. Este grupo é composto por manuscritos medievais que foram preservados em mosteiros cristãos através de cópias. Devido à riqueza de material mitológico, os documentos mais frequentemente utilizados pelos estudiosos são as Sagas e as Eddas.

As Sagas são um gênero literário da própria da Escandinávia entre os séculos XII e XIV, principalmente na Islândia, cuja raiz do nome significa *falar* ou *contar*. Estas produções se caracterizam por serem uma espécie de *relato do que foi visto*, narrando histórias do mundo viking, tanto de personagens míticos quanto históricos, e, às vezes, misturando os dois. Elas se subdividem em categorias criadas pelos pesquisadores para organizá-las pelo seu referencial temático, sendo elas as sagas de reis, de família, dos bispos, de cavalaria, lendárias e contemporâneas.

As Eddas são, na realidade, dois livros distintos. O primeiro, conhecido como Edda em prosa (ou Edda Menor), é obra do político e poeta islandês Snorri Sturluson, escrita no ano de 1220. Este livro é um verdadeiro manual para os novos poetas islandeses, trazendo narrativas que sirvam de base para a produção poética, fornecendo um vasto vocabulário fantástico para a inspiração do poeta e referências para alusões aos mitos, além de trazer relatos de aventuras das entidades e narrativas cosmoló-

40 Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB. Membro do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos).

gicas. O segundo livro, conhecido como Edda Maior, é uma coleção de poemas chamada Codex Regius, datada entre os séculos IX e XII e de autoria múltipla e desconhecida. Estes poemas, formados por versos aliterantes, possuem uma estrutura flexível, típica do skald, o poeta escandinavo.

Os escandinavos da Era Viking também desenvolveram uma tradição, que remonta ao século IV, de erguer pedras podendo conter inscrições de seu alfabeto rúnico, representações do cotidiano, representações mitológicas e adornos diversos. Tais rochas, também chamadas de pedras rúnicas, pedras pintadas ou, simplesmente, estelas.

Esses monumentos comumente estavam dispostos em locais públicos, normalmente onde houvesse um fluxo significativo de pessoas, como ao lado de estradas e pontes, e, as que possuíam inscrições, normalmente se referem a alguém morto em terras estrangeiras e seu herdeiro por direito, servindo como instrumento de legitimação de poder. Além disso, alguns destes exemplares possuem uma decoração com imagens de animais, deuses, monstros, heróis e símbolos religiosos diversos.

As aves no mundo nórdico da antiguidade

As representações visuais de animais no mundo nórdico, assim como para diversos outros povos, já se fazem presente desde o paleolítico. Reproduzida em pinturas, esculturas e nos mais variados adornos, a cultura material da Escandinávia nos permite vislumbrar referências de alguns animais, seja por suas aparências e atributos ou pelas concepções simbólicas presentes tanto nos ritos quanto nos mitos.

No caso mais específico das aves, suas aparições mais antigas podem ser encontradas em petróglifos da Idade do Bronze, datadas entre 1800 a 400 a.C, sendo as localizadas em Bohuslän, Suécia, as mais famosas e importantes no estudo da religiosidade e expressões artísticas.

Nesse tipo de pintura, pode-se encontrar uma estreita proximidade com elementos do xamanismo, onde a figura de aves, ou referências a elas, surgem como elementos míticos e possivelmente ritualísticos que indicam a proximidade dos cultos primitivos escandinavos com práticas xamanísticas.

Dentre as referências, destacam-se as várias representações do que parecem ser sacerdotes trajando roupas e máscaras em forma de aves, as

quais são encontradas também nas tabuletas da sepultura real de Kivik (figura 1), na ilha sueca de Gotland do mesmo período.



Figura 1: Tabuletas de Kivik, Suécia, séc. X a.C. Disponível em: <https://kulturbilder.files.wordpress.com/2013/07/kungagraven-kivik-9.jpg?w=700>

Estas figurações de meados da Idade do Bronze Escandinava são alguns dos aspectos religiosos de mais longa reminiscência e reapropriação cultural, de forma que o uso de trajes animais é encontrado em evidências pictóricas contidas em monumentos de pedra e em decorações de equipamentos militares, assim como em narrativas mitológicas vigentes até a Era Viking, entre as quais podemos mencionar o curioso manto de penas de Freyja, citado por Loki no terceiro verso do poema *Thrymskvida* (ANÔNIMO, 2011, p. 97), quando, acompanhado por Thor, busca a ajuda da deusa para recuperar o martelo Mjöllnir:

They both set off to Freyja's fair halls, and these were the first words he found to say: 'Freyja, will you lend me your feather-cloak, so I can find the hammer's trace?'	Foram à linda campina de Freyja, antes de tudo disse essas palavras: "Freyja, me emprestarias teu traje de penas, se assim eu puder meu martelo resgatar?" ¹
---	--

As representações de aves deste período estão relacionadas ao disco do Sol, tendo em vista que, durante a Idade do Bronze nórdica, a principal divindade cultuada nesta região estaria associada ao céu e à guerra, e que os cultos ao Sol estavam diretamente relacionados com a observação de

sua trajetória, fomentando o mito da viagem astral, bem como a viagem pelo submundo, também relacionados a outros elementos como barco-carruagem (Davidson, 1981, p. 59-66).

Com as mudanças ocorridas entre o início da Idade do Ferro nórdica e o Período de Migrações germânicas (1000 a.C. – 300 d.C.), a religiosidade na região escandinava passa por grandes transformações até se moldar nas bases da Religiosidade Nórdica Pré-Cristã. Em um primeiro momento, o panteão nórdico passou a ser dividido em três áreas de atuação dos deuses, sendo elas: da vida e da fertilidade; da guerra; da vida comunitária. Para mais, é neste período em que, decorrente da intensificação dos contatos culturais e comerciais com as regiões romanas, formam-se reinos na área escandinava, afloram os depósitos rituais em charcos associados a Odin e, curiosamente, as representações aviárias entram em um hiato na arte religiosa.

Essa lacuna encerra-se com o advento do Período de Migrações (século IV d.C.). Nesse segundo momento, os povos germânicos passam por um processo de expansão e migração para as áreas do decadente Império Romano, o que reforçou as trocas culturais entre os dois povos. Assim, as representações de aves tornam a ser referidas na arte do mundo nórdico, sendo o simbolismo aquilino o herdeiro romano de maior destaque social e religioso no mundo germânico, pois evoca a soberania política e a ideologia guerreira.

Dentro deste contexto do início da Era Viking, nossa busca para entender o papel simbólico das aves para o indivíduo nórdico nos leva a analisar suas intrigantes representações nos monumentos. Entretanto, surge, desse exame, o seguinte questionamento: quais elementos distinguem a representação de uma espécie de ave das outras?

Esta é uma questão cuja resposta ainda não se mostra bem definida, mas temos algumas pistas que podem apontar para uma solução, quando se observa o contexto em que a ave está inserida. Assim, evitamos cometer um equívoco similar ao ocorrido nas interpretações dos pássaros reproduzidos nos escudos e elmos das escavações de Vendel I, Valsgård 7 e Sutton Hoo, tradicionalmente entendidos como corvos, mas uma análise mais atenta revela que seus bicos, garras e posturas condizem com os de águias e não de corvos (Gräslund, 2004, p. 127).

O cisne na Era Viking

Em uma estela gotlandesa, a pedra rúnica de Sanda I (G 181 – figura 2), encontramos uma reprodução de ave bastante distinta da maioria encontrada em outros monumentos. Nesta pedra, datada entre os anos de 1020 e 1050, estão reproduzidos três homens caminhando em solo irregular e segurando armas que parecem uma lança, martelo e espada. Logo acima, uma grande ave parece observar duas pessoas sentadas ao redor de um homem que segura na lança de um dos indivíduos sentados.



Figura 2: Pedra de Sanda I, G 181, Gotland, séc. XI.

Disponível em: http://www.runesnrains.com/runes/g/got_sanda.jpg

Detendo-nos a secção superior, podemos entender que, representa a recepção do guerreiro ao salão de Odin, onde presta juramento simbólico ao tocar a lança do chefe dos deuses, que, por sua vez, está sentado em seu trono ao lado de sua esposa Frigg (Langer, 2009, p. 93-94). Nesta cena, a ave possui um formato diferente da maioria das outras aves representadas nas estelas escandinavas, possuindo longos pescoço, patas e bico, semelhantes à um cisne.

Em primeira instância, percebemos que a ave simboliza a verticalização do conjunto de imagens no monumento, ou seja, o plano celeste, indicando que o quadro superior seria, de fato, a chegada do falecido ao salão de Odin.

Esta indicativa também aparece em outro monumento desta ilha sueca, a estela de Askog (Figura 3). Embora a peça esteja bastante desgastada, podemos perceber uma cena bastante similar ao caso anterior. Na porção inferior direita, vemos três homens armados marchando, e a sua esquerda, uma construção onde é possível distinguir bem uma mulher sentada em um trono, um homem morto ao centro e uma ave de pescoço longo atravessando o teto e com seu bico bem aberto. Além destas semelhanças, outros elementos também merecem destaque. Nas proximidades da ave, encontramos 4 outras aves aquáticas e 2 mulheres, todos ao entorno de uma estrutura estranha.



Figura 3: Estela gotlandesa de Alskog. Fonte: STEPHANY, 2010, p. 23;

Ao analisar as descrições que as fontes literárias fornecem sobre Asgard, encontramos uma pista interpretativa para os elementos aqui citados. Segundo é dito no capítulo 16 do *Gylfaginning*:

[...] Two birds nourish themselves in the Well of Urd. These are called swans, and from them comes the species of birds with that name.

[...] Duas aves se alimentam no Poço da Urd. Estes são chamados de cisnes, e deles veem todas as espécies de aves com esse nome. ²

Já nos versos 19 e 20 do poema éddico *Völuspá*, temos que:

An ash I know stands, Yggdrasil by name,
a high tree, drenched with bright white mud;
from there come the dews that drop in the dales,
it always stands green over Destiny's well.

Mantém-se erguido um freixo que conheço, Yggdrasil
é seu nome, uma árvore alta, encharcada com brilhante
argila branca; Delá vem o orvalho que cai nos vales, e
sempre fica verde no poço da Destino.³

<p>From there come maidens, knowing much, three from the lake that stands under the tree: Destiny they called one, Becoming the second -they carved on wood-tablets- Shall-be the third; laws they laid down, lives they chose for children of mankind, the fates of man.</p>	<p>De lá vem as donzelas, que muito sabem, três do lago que fica abaixo da árvore; Destino eles chamam uma, Tornar-se a segunda -elas esculpiram em tabuletas de madeira- Deve-ser a terceira; normas elas impõem, vidas elas escolhem para crianças humanas, destinos para homens.⁴</p>
--	---

À vista destes relatos, temos uma representação que o poço da Urd (Destino) é constituído de argila branca brilhante, e que nele habitam as três nornas e os cisnes. Logo, admitindo que a estrutura estranha seja uma representação do poço da Urd, encontramos as aves e as mulheres. Entretanto, os textos se referem a três mulheres, mas na estela vemos apenas duas.

A explicação para tal ausência pode ser encontrada em outros relatos mitológicos e interpretações acadêmicas. Lendo outro poema éddico chamado *Völundarkvida*, encontramos a história de três irmãos, *Striking-Finn*, *Egil* e *Völund*, filhos de rei, que, ao se aventurarem pela floresta, encontram 3 mulheres, *Hladgud* [Cisne-Branco], *Hervör* [Sábica] e *Ölrún* [Senhora-da-Cerveja], que eram filhas de rei, fiavam linho as margens de um lago, além de possuir capas de cisne, o que as faz serem reconhecidas como valquírias.

Diversos elementos chamam a atenção aqui. As referências às valquírias e as nornas aqui se misturam, sendo impossível separar os papéis de senhoras do destino, pertencentes às nornas, e de servas do *Valhöll*, reservado às valquírias. A utilização simbólica do cisne está atrelada a sua cor branca, que representa a glória e o poder depositado nas donzelas, pois “elas são filhas de reis e foram tomadas por guerreiros valorosos. Mas não podiam fugir às suas características básicas de agentes do destino, de tecelãs da vida dos homens” (Langer, 2009, p. 66), já que como valquírias, caberia a elas escolher os mortos em batalha para serem recepcionados no salão de Odin.

Dessa forma, podemos entender que a ausência de uma terceira dama ao redor do poço na estela de *Alskog* se dá, na realidade, pelo fato da terceira delas ter assumido sua forma de cisne e estar realizando sua missão de entregar o falecido no Salão dos Mortos. Esta interpretação encontra suporte na observação acurada da estela de *Sanda I* (figura 2), onde o cisne poderia não estar apenas figurando o plano celeste, mas, na realidade, entregando um guerreiro morto ao Pai dos Deuses, já que seu bico chega a tocar o homem em suas costas.

Além desta, outra pedra memorial nos traz essa mesma cena representada de forma mais clara. A pedra de Fröjel (figura 4), localizada em Gotland e erguida por volta do ano 800 d.C., por algum tempo ficou com grande parte de seu conteúdo desconhecido.

Somente com os estudos de Alexander Andreeff em 2001, que através da utilização de diversos métodos tecnológicos para ressaltar os antigos entalhes, outros elementos surgiram para compor a cena. Acima do que parece ser três homens em marcha e de frente para a figura feminina segurando o corno de hidromel, finalmente podemos ver o recepcionado, que tem suas costas tocadas pelo bico de uma ave de pescoço comprido.

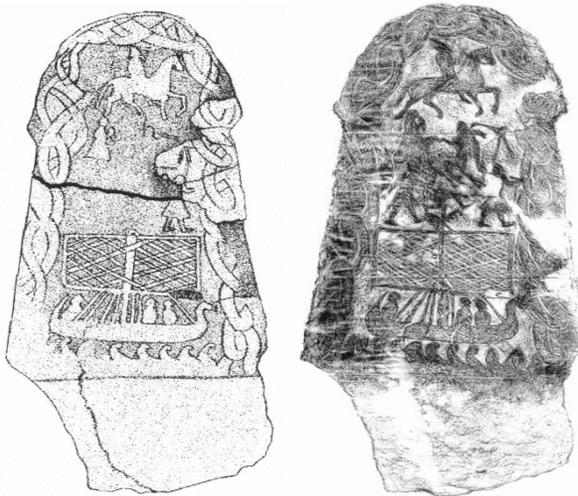


Figura 4: Estela de Fröjel, Gotland. Desenho à esquerda por Mikke Bränsström, 1999. Desenho à direita por Helena Andreeff e Alexander Andreeff, 2001. Fonte: OEHL, 2012, p. 94.

Sigmund Oehrl, em seu capítulo “*New Iconographic Interpretations of Gotlandic Picture Stones Based on Surface Re-Analysis*”, discute, em um determinado trecho, a relação entre as aves aquáticas e as valquírias. Segundo o autor, diversos pesquisadores acreditavam que a relação entre a dita ave e a entidade feminina em questão só existisse no período tardio da Era Viking, haja vista que valquírias são mencionadas corriqueiramente em poemas tardios do século XIII. Contudo, as estelas pintadas de Gotland

demonstram que esta conexão é bastante antiga, datando entre os séculos VIII e IX d.C. (Oehrl, 2012, p. 93).

Oehrl também ressalta que, a ave aquática de pescoço longo também aparece na iconografia de onde os vikings colonizaram em sua expansão e acabaram por hibridizar-se com o processo de cristianização. Como exemplo dessa questão, o fragmento de cruz viking encontrado na Igreja de St. Mungo (figura 5), no condado de Cúmbria, apresenta, entre um cavaleiro e suásticas, uma grande ave de pescoço comprido que carrega um morto em suas patas e é encarada por um homem segurando um anel.



Figura 5: Fragmento de cruz viking da Igreja de St Mungo, Inglaterra. Disponível em: <http://www.geog.port.ac.uk/webmap/thelakes/html/lgaz/lk11022.htm>

Para Oehrl, o papel desta ave, assim como o papel dos cisnes apresentados, é uma clara representação de psicopompo, aproximando simbolismo deste animal com o das valquírias, pois, segundo ele:

Nesta conexão, é bastante plausível que estas aves aquáticas, que são um dos motivos mais frequentes no grupo B das pedras, frequentemente combinado com navios de mortos, são também conectados às valquírias, representando uma antiga concepção germânica de psicopompo. Esta concepção pode ser bem mais antiga, tendo em vista o fato que o deus Romano-Germânico da guerra, Marte Thingus, é frequentemente acompanhado por uma ave aquática (Oehrl, 2012, p. 96, tradução do autor).⁴¹

41 "In this connection, it becomes quite plausible that the water birds, which are one of the most frequent motifs of the Group B stones, often combined with the ship of the dead, are also connected to the Valkyries, representing an ancient Germanic Psychopomp conception. This conception might be much older, in view of the fact that Roman-Germanic military god Mars Thingus is frequently accompanied by a water bird".

A referida relação entre aves aquáticas e navios é, realmente, bastante antiga na iconografia gotlandesa. Ao observar a pedra de Smiss Garda I (figura 6), datada entre os séculos VI e VIII d.C., vemos um navio a vela, aparentemente sem marinheiros, e logo abaixo dele, uma ave marinha semelhante a um pato. Esta mesma configuração se repete em diversas outras pedras semelhantes, o que corrobora com as colocações de Oehrl.



Figura 6: Estela de Smiss Garda I.

Disponível em: <https://kulturbilder.wordpress.com/2013/07/15/bildstenar-bilder/>

Segundo a pesquisa de Kristina Jennbert sobre broches em formatos de aves em depósitos funerários, das 34 sepulturas nas quais foram identificadas 115 restos mortais de aves, 23 delas pertencem ao grupo das aquáticas, sendo 15 gansos, 7 patos e 1 marreco (Jennbert, 2007, p. 26). A presença de grande quantidade de restos mortais de aves aquáticas em sepulturas humanas vem ratificar a importância destes animais na Religiosidade Nórdica Pré-Cristã, não só na sua mitologia, mas também em seus ritos fúnebres. Dessa maneira, temos que as relações entre aves aquáticas, como cisnes, gansos e patos, e o mundo dos deuses é bem mais complexa do que parece.

Referências

ANÔNIMO. *The Elder Edda: A Book of Viking Lore*. Londres: Penguin Classics, 2011. Tradução de Andy Orchard.

DAVIDSON, Hilda. *Escandinávia*. Lisboa: Verbo, 1987.

GRÄSLUND, Anne-Sophie. Wolves, serpents, and birds: their symbolism meaning in Old Norse beliefs. In: ANDRÉN, Anders;

JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (Eds.) *Old Norse Religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2004, pp. 124-129.

LANGER, Johnni. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião viking*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.

_____. (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica*. São Paulo: Editora Hedra, 2015.

JENNBERT, Kristina. *The mania of the time*. In: *On The Road: studies in honour of Lars Larsson*. Lund: Almqvist&Wiksell Internation, 2007, p. 24-28.

OEHL, Sigmund. *New Iconographic Interpretations of Gotlandic Picture Stones Based on Surface Re-Analysis*. In: KARMELL, Maria Herlin. *Gotland's Picture Stones: Bearers of an Enigmatic Legacy*. Gotlands museum, 2012, pp. 91-106.

STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda*. Londres: Penguin Classics, 2005. Tradução de Jesse L. Byock.

O simbolismo do lobo e da serpente no Ragnarok

Leandro Vilar Oliveira⁴²

Angela Albuquerque de Oliveira⁴³

Introdução

Nos mitos nórdicos a respeito do Ragnarök, entre as calamidades que assolariam os deuses nesse período, encontram-se a ação de quatro animais: três lobos e uma serpente. Estes dois animais em particular possuem um papel bastante significativo na mitologia nórdica⁴⁴ e apesar de simbolizarem elementos positivos como será visto nesse estudo, ainda assim, tais criaturas surgem como terríveis monstros que matarão deuses e levarão o mundo às trevas e o caos.

Este artigo pretende explorar a relação simbólica das monstruosidades – os lobos e a serpente –, procurando analisar com base no estudo da simbologia animal, a qual consiste no estudo simbólico dos mais diversos tipos de animais, procurando entender o emprego de sua imagem e características para questões de ordem social, cultural, política, religiosa, mitológica etc. (Willis, 1994).

Assim, partiremos no intuito de entender como elementos positivos e negativos relacionados a ambas as criaturas foram empregados no contexto do desenvolvimento do mito do Ragnarök, procurando evidenciar que o fato dos lobos devorarem o Sol e a Lua e a serpente emergir do oceano, causando maremotos, não consistem apenas em elementos catastróficos, mas a própria simbologia destes animais complementa a ligação com tais acontecimentos. Sobre isso Kristina Jennbert comenta o seguinte acerca da relação da mitologia nórdica com os animais:

42 Doutorando em Ciências das Religiões (UFPB). Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE).

43 Mestranda em Ciências das Religiões (UFPB). Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE).

44 A mitologia nórdica tem como fonte as narrativas que foram preservadas em documentos, sendo em sua maioria, provenientes da Islândia, Noruega, Dinamarca, Ilhas Britânicas e de fontes germânicas continentais, conferindo a Idade Média grande número de produção literária, narrativas, sagas e mitos. (Langer, 2015).

Norse mythology is filled with animals of different kinds. There are domesticated animals, wild animals, and imaginary animals with extraordinary properties. The animals have both functional and symbolic meaning. They are active, doing different things. They intervene in events. They can be destructive but also helpful in many ways. The figures are often highly independent, and many of them are given individual names. (Jennbert, 2011, p. 46).

Dessa forma, este trabalho abordará o estudo da simbologia animal, com base nos seguintes conceitos sobre símbolo. Jean Chevalier e Alain Gheerbant (1986) apontam que o símbolo seria algo diferente do signo. Eles salientam que o signo possuem várias formas de representação: emblema, atributo, alegoria, metáfora, analogia, sintoma, parábola e apólogo. Nesse sentido, o signo poderia ser representado através de imagens, mas também através de ideias e narrativas (parábola e apólogo). No caso do símbolo esse é parecido com o signo, mas possui diferenças como apontam os autores:

El símbolo es entonces bastante más que un simple signo: lleva más allá de la significación, necesita de la interpretación y ésta de una cierta predisposición. Está cargado de afectividad y dinamismo. No sólo representa, en cierto modo, a la par que vela; sino que realiza, también, en cierto modo, al tiempo que deshace. Juega con estructuras mentales. Por esto se lo compara con esquemas afectivos, funcionales, motores, para mostrar bien que moviliza de alguna suerte la totalidad del psiquismo. (Chevalier; Gheerbant, 1986, p. 19).

Com isso, os autores comentam que o símbolo consiste em uma influência social, cultural e mental, pela qual os indivíduos de uma cultura ou de outras culturas encontrariam reconhecimento com tais imagens, pois os símbolos transmitem valores, experiências e ideias, mesmo que possam possuir significados diferentes para as pessoas. (Chevalier; Gheerbant, 1986).

Ernst Cassirer (1961), a partir da filosofia, entendia o símbolo como uma criação racional abstrata, mas que era baseada num sentido concreto e “real”. Aqui retomamos o que já foi comentado em dizer que o símbolo representa algo real, sendo que esse “real” pode ser físico ou metafísico.

O autor assinala o caso do mito e da religião, os quais possuem vários símbolos, muitos dos quais estando associados a conceitos e entidades metafísicas. Entretanto, Cassirer (1961) chamava a atenção em dizer que o símbolo não apenas reproduzia ideias, ele também tinha a função de formação. Neste caso, o símbolo gera novos significados, reinterpretações e reutilizações.

Diante destes significados acerca do sentido de símbolo, usamos como fonte para este estudo as duas *Eddas*, principais fontes literárias sobre a mitologia nórdica. A *Edda Poética* (c. 1270), que consiste num conjunto de poemas de autoria anônima, de cuja coletânea usamos principalmente o *Völuspá* (“A visão da Advinha”), o qual consiste num poema profético que aborda a origem do mundo, dos seres vivos, além de versar sobre outros temas até chegar aos acontecimentos do Ragnarök. No caso da *Edda em Prosa* (c. 1220), atribuída à autoria do poeta islandês Snorri Sturluson, é dividida em quatro partes: prólogo, *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál* e *Háttatal*. Para este estudo abordou-se apenas o *Gylfaginning*, que trata do Ragnarök. (ROSS, 2005).

As *Eddas* como salienta Christopher Abram (2011), consistem em versões de alguns mitos nórdicos, os quais remetem aproximadamente aos séculos X e XII. Algumas dessas versões em forma escrita, praticamente não sofreram alterações, como verifica o autor, porém, em outras histórias notam-se mudanças nas narrativas e até mesmo influências do Cristianismo. Pois as *Eddas*, embora tenham sido escritas num período no qual a Islândia já havia sido cristianizada.

Abram (2011) comenta que desde o século X, a Escandinávia já vivenciava um processo de cristianização, mas nem por isso, significa que todos os mitos sofreram algum tipo de cristianização. O substrato pagão nórdico ainda se manteve, ora por questões políticas, ideológicas, religiosas etc., como forma de combater a expansão do cristianismo e de preservar as velhas crenças.

Nesse sentido, o mito do Ragnarök apresenta segundo algumas perspectivas de estudo, possíveis influências cristãs, tratando-se – pelo menos na forma com a narrativa foi preservada nas *Eddas* – de uma versão híbrida. (Langer, 2012). Não obstante, o Ragnarök consiste num mito escatológico, no qual aborda profecias que se referem à destruição do mundo, a morte de alguns deuses e ao surgimento de uma nova era. (Bernárdez, 2002).

Quanto ao procedimento metodológico da pesquisa, esse envolve um estudo descritivo-analítico do mito do Ragnarök, evidenciando o

papel dos lobos e da serpente neste mito, partindo assim para sua análise simbólica. Neste caso, procuramos inicialmente apresentar algumas noções simbólicas sobre os lobos e as serpentes, tanto no contexto escandinavo como em outros, para depois analisar como estas interpretações se correlacionavam na narrativa do Ragnarök.

Assinalamos que pelo fato de os símbolos possuírem uma diversidade de significados, os sentidos que aqui foram apresentados, alguns consistem em noções do período, mas outros significados dizem respeito a interpretações de estudiosos contemporâneos acerca do tema.

A Era dos Lobos

Lobos e cobras estão entre alguns dos animais cujo simbolismo encontra-se mundialmente difundido. No caso dos lobos estes se restringem ao hemisfério norte, enquanto as cobras, excetuando-se os polos e algumas ilhas, são achadas em todos os continentes, nos mais distintos climas e geografias. Com isso ambos os animais possuem uma simbologia bastante diversificada, variando de lugar para lugar, de época para época. Todavia, entre um mesmo povo, o lobo e a serpente poderiam ter ao mesmo tempo características positivas e negativas.

Nas mitologias europeias o lobo simbolizava tanto aspectos positivos, representando as forças vinculadas à ideia de veracidade, proteção, fecundidade, bravura e poder; como, sob outra perspectiva, as forças negativas de destruição (caos; o princípio do mal), ferocidade (o devorador, o predador), astúcia, luxúria, crueldade, esterilidade e morte. Ressaltamos que esse animal estava conectado ao simbolismo solar, lunar e celeste, assim como a deuses da guerra e da morte. (Chevalier; Gheerbant, 1986).

Na Pérsia, o lobo estava relacionado ao deus da escuridão, destruição, esterilidade e da morte Ahriman (Angra Mainyu). Já na Grécia esse animal estava associado ao deus do sol Apolo (Apolo Lúkeios). O lobo também estava associado a Zeus em cultos agrícolas relacionados à chuva e fertilidade, e entre os romanos o encontramos como figura protetora dos gêmeos Rômulo e Remo, e mais tarde como símbolo de força e bravura, associado a Marte. (Sax, 2001).

Para Hilda Davidson (2004, p. 59) “durante todo o período pagão no norte da Europa houve uma clara necessidade de um deus da guerra. A história dos povos germânicos e dos vikings é uma na qual as batalhas locais, disputas, invasões e guerras nacionais são a ordem do dia”. Os

guerreiros de elite, os *Berserkir*, descritos nas sagas islandesas como aqueles que possuíam uma força descomunal, comportavam-se na batalha como o lobo ou o urso, e com os seus rugidos, aterrorizavam os inimigos. Dispensavam até mesmo o uso de armaduras para proteção. (Langer, 2015b).

O lobo era considerado como sendo um dos animais do deus germânico da guerra Wodan. Na mitologia nórdica, Odin – deus escandinavo da morte e da guerra – estava associada aos lobos Geri e Freki. Aqui nota-se o caráter positivo do lobo como um ser que remete para a força, a bravura, ao espírito guerreiro, mas que também estava associado com a morte, pois Odin acolhia os guerreiros mortos em batalha, os quais passavam a residir em seu salão, o Valhala.

Entretanto para algumas culturas o lobo era um símbolo de perigo. Para os hindus, hebreus, etruscos, árabes e nórdicos, o lobo poderia também personificar a ameaça noturna, feroz e assombrosa. E poderia estar relacionado à guerra, a morte e as catástrofes cósmicas. Os lobos representavam uma ameaça constante ao mundo ordenado dos deuses e dos homens. A respeito da relação simbólica do lobo com a morte, Luker examina as diferentes culturas, tecendo as seguintes considerações:

O lobo é um animal de morte. Em lápides etruscas o senhor do reino dos mortos usa um capuz de lobo. Entre os animais hispânicos, essa mesma divindade, tinha cabeça de lobo. Entre os índios Algonkin um lobo mítico é o chefe da terra dos mortos. No cristianismo a interpretação do lobo como representante do mal é dominante (animal do demônio e também da avareza). (Luker, 2003, p. 398).

O Judaísmo e o Cristianismo acabaram por tornar a figura do lobo algo associado com o perigo, o mal e até mesmo com o Diabo⁴⁵. Na Idade Moderna os lobos foram considerados um dos animais nos quais bruxas e bruxos se transformariam para ir ao sabá, além disso, nesse período começam a proliferar as lendas sobre lobisomens no leste europeu. (Chevalier; Gheerbant, 1986).

45 Pelo fato de o lobo ser considerado um animal perigoso e até mesmo associado a Satã, encontram-se histórias de santos católicos agindo como "mestres dos lobos", no intuito de manter a comunidade cristã longe da ameaça dessas feras, a exemplo de São Nicolau, São Jorge e São Martins. A cidade de Gubbio foi aterrorizada por um lobo que, segundo a narrativa, foi domado por São Francisco de Assis (1182-1226). (Mirjam, 2001).

Apresentado algumas das características positivas e negativas dos lobos em distintas culturas e épocas passemos para o objeto de estudo desse trabalho. Vimos que os lobos possuem funções positivas como simbolizar bravura, força, ferocidade, espírito marcial, fertilidade, luz etc., mas dentro do contexto do mito ragnorikiano, os lobos são entidades malignas.

No *Völuspá* 45, a vidente menciona a Era dos Lobos⁴⁶ (*Vargöld*), em que as monstruosidades inimigas dos deuses, disseminadoras do caos, são representadas por três lobos: Hati e Skoll que provocariam a instabilidade do cosmos e a sua destruição, e Fenrir, o matador do deus Odin. Segundo os mitos, Fenrir seria um dos três filhos de Loki com a gigante Angrboda, sendo os outros dois filhos a serpente Jörmungandr e a deusa Hel. No caso de Skoll e Hati, eles seriam filhos de Fenrir.

A instabilidade cósmica da abóbada celeste nórdica se faz presente desde o início da criação, porquanto da perseguição a Sól e Mani pelos lobos Skoll e Hati⁴⁷. Os elementos cósmicos aqui são personificados como Sól (uma deusa solar) e Mani (um deus lunar). Nesse mito a catástrofe cósmica se daria no momento em que Sól e Mani fossem devorados pelos lobos, desencadeando o Ragnarök. O céu seria tingido de sangue com a morte das duas divindades. A Lua se tornaria vermelha (lua de sangue) e o Sol se tornaria negro (eclipse). O mundo cairia em profunda escuridão e nem o brilho das estrelas seria visível. (*Völuspá* 41, *Gylfaginning* 51). Neste relato mítico ficou demonstrado que:

O primeiro acontecimento cósmico que precede a batalha no campo de Vigrid é o momento em que os lobos engolem o Sol e a Lua (*Gylfaginning* 51), uma clara referência a eclipses de ambos os astros. No momento da totalidade do eclipse do disco da lua, ela geralmente ganha tons rubros, criando no imaginário à ideia da 'lua de sangue' (ideia contida em *Völuspá* 41 e *Gylfaginning*, 12). (Langer, 2013, p. 84-85).

46 A advinha informa para Odin que anteriormente se sucederam a Era das Espadas (*Skeggöld*), a Era dos Machados (*Skamöld*) e a Era dos Ventos (*Vinöld*). Épocas marcadas por guerras, fome, desordem, desestruturação moral da sociedade e longos invernos. Após esse período conturbado, chegaria à vez dos lobos começarem a aterrorizar o mundo. (*Völuspá* 45).

47 Os fenômenos celestes do Parélio e do Paraselênio, que consistem num fenômeno óptico associado a reflexão e refração da luz, é conhecido popularmente em língua inglesa como *Sun dog* e *Moon dog*. A origem de tais termos ainda é incerta, mas defende-se que sejam referências aos mitos nórdicos aludindo a Skoll e Hati perseguindo o Sol e a Lua. (Ridpath, 1998).

Nesse sentido, examinamos que o Sol e a Lua desempenhavam um papel significativo na religiosidade nórdica, presentes nas narrativas mitológicas e nos calendários que revelam a importância ritualística desses astros. Explica Langer (2015a) que “na Era Viking, o compute do tempo era realizado baseado em um calendário lunar e os períodos de tempo mais curtos eram definidos pela noite e não pelo dia”.

Assim, o fato dos dois lobos devorarem o Sol e a Lua não apenas seria um símbolo associado a uma catástrofe cósmica, mas também simbolizaria o fim dos tempos, já que ambos os astros eram usados para medir a passagem do tempo. Não obstante, Johnni Langer também sugere uma interpretação de nível astronômico para tal acontecimento. Como mencionado pelo próprio, a morte de Mani e Sól, poderiam ser referências a acontecimentos celestes como a lua de sangue (eclipse lunar) e o sol negro (eclipse solar).

Johnni Langer (2013) comenta que Otto Siegfried Reuter, no século XIX, concebeu duas constelações que seriam conhecidas dos nórdicos pelos nomes de Grande Boca do Lobo (Trober/Wolfsrachen) e Pequena Boca do Lobo (Ki/Wolfsrachen). A “grande boca” seria formada pelas constelações de Cisne, Pégaso e Andrômeda. Por sua vez, a “pequena boca” consistiria no aglomerado das Híades, presente na Constelação de Touro. Hoje os astrônomos reconhecem que Reuter tenha acertado quanto à existência da constelação da Pequena Boca do Lobo, mas consideram que a Grande Boca do Lobo tenha sido um equívoco.

Nesse sentido astronômico, Johnni Langer sugere que os vikings poderiam ver na constelação da Boca do Lobo um referencial ao mito dos dois canídeos perseguindo o Sol e a Lua, ou até mesmo a figura de Fenrir, o qual também é dito que devoraria o Sol ou rasgaria o céu. Nesse caso, a ocorrência de eclipses próximos as Híades poderia ter sido simbolicamente interpretado como o prenúncio do Ragnarök?

Ao analisarmos a ocorrência de dez eclipses solares e lunares durante a Alta Idade Média (visíveis na Escandinávia), constatamos que nove destes fenômenos ocorridos entre 713 e 894 d. C. estiveram próximos do aglomerado das Híades (interpretados por nos como sendo a constelação da *Boca do Lobo* para os nórdicos). No caso dos eclipses totais do Sol, que transcorreram de dia, durante quase dez minutos o aglomerado foi visível (no momento da totalidade, quando todo o céu fica escuro), e no caso de eclipses da lua,

foi visível durante quase toda a noite. Além disso, também as passagens de grandes cometas (como Halley em 837 e 912) também estiveram próximas do asterismo da Boca do Lobo. Os eclipses totais do sol de 755, 840 e 885 e os eclipses totais da lua de 734 e 755 foram registrados em crônicas inglesas e alemãs. Em particular, o eclipse total da lua de 828 ocorreu durante o solstício de inverno (25 de dezembro). (Langer, 2013, p. 82).

Por tal viés, a ocorrência de eclipses e também a passagem de cometas entre os séculos VIII e IX podem ter contribuído para o imaginário nórdico quanto aos sinais do Ragnarök. Assim, supõe-se que ao verem eclipses solares e lunares, isso poderia ser indicativo que os lobos Skoll e Hati estavam para abocanhar Sól e Mani⁴⁸.

Após a morte de Sól e Mani, viria o ataque do terceiro lobo, Fenrir, que se libertando de suas amarras mágicas, abocanharia a abóbada celeste, antes de ir atrás de Odin. Na *Edda em Prosa*, no *Gylfaginning* 34, conta-se que Fenrir ameaçava os deuses desde muito tempo, tendo conseguido escapar de duas correntes que o aprisionavam. Porém, para ser acorrentado uma terceira vez, os deuses tiveram que enganá-lo, e isso custou a mão direita de Tyr, a qual foi arrancada pelo lobo furioso, após descobrir que havia sido enganado.

Para Langer (2013), essas alusões à boca do lobo em devorar a mão de Tyr, seriam uma referência bastante antiga, inclusive visualmente detectada desde o século VII, em representações iconográficas, mostrando um homem tendo uma das mãos mordida por um canídeo. Nesse sentido, Langer observa que a boca do lobo desde muito tempo existia como um sinal de grande perigo e calamidade. Lembrando que Fenrir com sua enorme boca morderia o céu e mataria Odin. (*Völuspá* 53). Após a morte do rei dos deuses, um de seus filhos, Vidar, vingaria o pai, confrontando Fenrir, abrindo-lhe a boca e lhe transpassando com uma arma, matando o monstro. (*Völuspá* 55-56).

Além disso, se procurarmos ver tais mitos pelo ponto de vista astronômico como apresentado, tais fenômenos celestes não teriam sido acontecimentos isolados no norte da Europa, talvez possam ser incluídos num contexto de histeria coletiva acerca de sinais do fim do mundo, que

48 Embora não se tenha certeza se os povos da Era Viking tivessem plena consciência de fazer essa analogia dos eclipses com os lobos dos mitos, pois a mitologia nórdica não era de caráter homogêneo. Ainda assim, sabe-se que eclipses eram vistos como sinais de mau agouro, prenúncios de catástrofes.

ocorreu em distintos locais do continente. Hoje se conhecem evidências de eventos cataclísmicos celestes como sinais de destruição e morte, comumente aparecem em narrativas apocalípticas medievais.

Estudos apontam que na Idade Média ocorreu a crença do fim do mundo, tornando-se conhecido como “os terrores do ano 1000”. Ainda que não existam provas conclusivas em relação à época, sob o ponto de vista de Gleiser (2001), na Idade Média, a maioria da população vivia em “um estado de expectativa apocalíptica constante”. Muito já foi escrito sobre como essa expectativa explodiu em pânico generalizado em torno do ano 1000, entre povos cristianizados.

Apesar dos eclipses e passagem de cometas na Escandinávia que antecederem o ano mil, parte da iconografia referente ao Ragnarök começou a proliferar entre os séculos X e XI. O que poderia ser um indicativo dessa mentalidade apocalíptica vigente entre vários povos, principalmente tencionada pelo Cristianismo, lembrando que os vikings mantiveram contato com cristãos e alguns se converteram a esta fé. (Langer, 2015b).

A Serpente do Mundo

Na Idade do Bronze escandinava (1500-500 a.C) encontram-se petróglifos e pinturas representando temas solares, de fertilidade, de fecundidade, pessoas, animais, armas, embarcações e formas abstratas. No entanto, em meio a tais representações encontra-se a presença de serpentes. Neste caso, cobras com a aparência normal ou com chifres, e até navios cujas figuras de proa tinham a cabeça de serpente, um ancestral dos navios vikings, *drakkar*. (Langer, 2003).

No que diz respeito ao simbolismo associado à serpente, no contexto pré-viking, parece que as cobras não possuíam uma noção negativa ainda, sendo animais associados à natureza, a terra, a fecundidade e fertilidade, já que cobras também são símbolos fálicos. Por outro lado, o fato de algumas cobras serem retratadas com chifres, é algo que também reforça essa ligação com a natureza, com a fecundidade e até mesmo a virilidade, no que resulta numa associação com a vida.

Em algumas representações – como na Irlanda – a serpente aparece portando cornos, um aspecto do derivado do touro, com a mesma função simbólica: fertilizar e participar da força fertilizante do mundo. Obtemos assim uma relação

extremamente comum na religiosidade europeia pré-cristã: chifres + serpentes = poder sobre a vida. (Guibert, 1997, p. 202 apud Langer, 2003, p. 46).

Além dessa ligação com a fertilidade e a fecundidade, o próprio fato de a serpente rastejar, esconder-se em buracos, conseguir adentrar a terra por tocas, somando a sua aparência esguia e comprida (fálica), e complementada com chifres, representa essas características antigas compartilhadas entre distintas culturas, as quais viam as serpente como seres ligados aos mistérios da vida, mas também da morte. (Sax, 2001).

No começo do medievo, entre os séculos V e VII, as serpentes em algumas representações escandinavas como nas pedras rúnicas de Martebo I, Martebo II, Bro I, Sanda IV e Björkome I, apresentavam características relacionadas ao mundo dos mortos, por estarem ligada a embarcações (“o barco dos mortos”), a discos lunares e espirais. (Langer, 2003).

No entanto, essa ligação com a morte não era algo negativo, mas representava a serpente estando relacionada aos mistérios da vida e da morte, pois pelo fato de conseguir esgueirar-se sob a superfície e voltar à luz do dia, a cobra detinha um estranho poder de “viajar” entre mundos. (Chevallier; Gheerbant, 1986)

Quando se chega a Era Viking (VIII-XI), o simbolismo da serpente se expande. Annie-Sofie Gränslud (2006) assinala que na Era Viking foram achados amuletos com efígies de cobra, alguns eram feitos de madeira simples, mas outros já eram joias, feitos em ouro e prata, o que revela um uso social tanto pelos mais pobres quanto pelos ricos. Além de amuletos com efígies de cobras, foram achados na Escandinávia, mas também na Inglaterra e na Irlanda, broches em formato ofídico. Segundo Gränslud, estes amuletos e broches seriam símbolos de fertilidade e talvez de boa sorte, pois no folclore posterior a Era Viking, encontram-se amuletos da sorte com imagens de cobras.

Serpentes também passaram a simbolizar a força, a bravura e o poder. Dickson (2005) defende o argumento que a representação de cobras em alguns escudos anglo-saxões tenha sido uma influência cultural dos nórdicos, já que ambos mantiveram grande contato entre os séculos IX e X, e por sua vez, nos mitos nórdicos, cobras estão bem presentes em algumas histórias, e em particular ele destaca a serpente gigante

Jormungand⁴⁹, o qual é adversário do deus Thor, e uma das forças do caos no Ragnarök.

Neste caso, as serpentes além de estarem associadas à ideia de perigo, também estavam vinculadas a ideia de força, por serem animais sorrateiros e mortíferos (por conta do veneno). Eram imagens as quais se colocava nos escudos⁵⁰, ao lado de animais como águias, lobos e ursos. Inclusive, a partir do século XII, algumas famílias germânicas, francas, saxãs e escandinavas passaram a usar serpentes ou o *wyvern* (dragão bípede com asas), como heráldica. Mantendo esse simbolismo de ameaça, mas de força e poder.

Mas além dos atributos positivos, a serpente ainda estava associada ao mundo dos mortos, algo visível nas *Eddas*, onde se encontram relatos sobre o dragão Nidhogg que habitava Niflhel, o qual roeria as raízes da Yggdrasil e sugaria os mortos em Náströnd. Além do fato que em Náströnd alguns criminosos seriam punidos a terem que vagar em rios de veneno, pois este local da morte era construído com ossos e peles de cobra. (*Völuspá* 39, *Gylfaginning* 52). O submundo (local associado aos mortos) era povoado por uma quantidade imensurável de cobras, as quais roíam as raízes da Yggdrasil. (*Grimnismál*34, *Gylfaginning* 16). No final do poema *Lokasenna* e no *Gylfaginning* 50, é narrado o castigo de Loki, o qual envolvia uma serpente que lhe gotejava veneno no rosto.

Nota-se por tais exemplos como era diverso o simbolismo da serpente na cultura escandinava antiga e medieval, mostrando que dependendo do referencial, a serpente poderia ser um símbolo positivo ou negativo⁵¹. “The snake, in this case of dragon, is an eternal mediator between opposites: good and evil, creation and destruction, female and male, earth and air, water and fire, love and fear”. (Sax, 2001).

E essa imagem dual não foi isolada temporalmente, pois na mesma época que ela era vista como uma criatura que simbolizava perigo, punição e a morte, ela também era vista de forma positiva, como símbolo de força,

49 Além de Jormungand deve-se mencionar que a serpente-dragão Fafnir, consiste na segunda principal ameaça ofídica nas *Eddas*, sendo mencionado no “Ciclo de Sigurd”, conjunto de poemas de distintas épocas, que narram o embate entre o bravo herói Sigurd e o dragão Fafnir que guardava um tesouro.

50 Na *Edda poética*, no poema *Helgakvitha Hjorvarthssonar* (est. 9), faz menção a uma espada que possui imagens de cobras no cabo e na lâmina. Já no poema *Helgakvitha Hundingsbana 1* (est. 8), há a menção a *blöþorm* (“cobra-de-sangue”), o qual seria um *kenning* (metáfora) para espada. Na *Edda em prosa*, no *Skáldskaparmál* (cap. 47), é usado a palavra *orm* (cobra), como *kenning* para lança.

51 A visão negativa atribuída às serpentes não foi algo advindo da cristianização dos escandinavos. Essa concepção já existia entre eles e foi aproveitada pelos missionários cristãos, que logo associaram a serpente com Satanás.

bravura, fertilidade, fecundidade e de poder⁵², e isso é algo que encontramos na Serpente do Mundo, essa dualidade e dinâmica da mitologia nórdica.

O segundo dos filhos monstruosos de Loki e de Angrboda chamava-se Jörmungandr, cujo nome literalmente significava “vara enorme”, mas que também pode ser interpretado por metonímia como “monstro gigantesco”. (Lerate, 2004). Era conhecido nas *Eddas* pelos epítetos de Miðgarðsormr (“Serpente de Midgard”), “o maior dos perigos” (*Hyndluljóth* 42), “irmão do lobo” (*Hymiskviða* 23). Além desses epítetos, a condição de Jormungand ter sido banido por Odin a viver nas profundezas do oceano, e nos anos seguintes cresceu tanto ao ponto de morder a própria cauda, rendeu a maioria dos epítetos pelos quais este monstro era conhecido. (*Gylfaginning* 34).

Essa imagem do monstro circundando o planeta (*Hymiskviða*, estrofe 22, a “cinta de todas as terras”) devia ser muito antiga, pois é confirmada por vários poemas escáldicos: “colar da terra” (*Húsdrapa* 4 de Úllf Ugasson, 985 d.C.); “a cinta de todas as terras” (Ölvir Hnúfa, século IX); “peixe que a todas as águas contorna” (*Ragnarsdrápa* 15, Bragi Boddason, séc. IX); “círculo do caminho íngreme” (Eysteinn Valdason, século X). (Langer, 2015b, p. 179-180).

O fato de Jormungand morder a própria cauda nos faz lembrar um símbolo que muitos estudiosos já associaram: o ouroboros.

Serpiente que se muerde la cola y que encerrada sobre si mesma simboliza um ciclo de evolución. Este símbolo encierra al mismo tempo las ideas de movimiento, continuidade, autofecundación y, em consecuencia, de perpetuo retorno. La forma circular de la imagen ha dado lugar a otra interpretación: la unión del mundo ctónico, figurado pela serpiente, y el mundo celeste, figurado por el círculo. (Chevallier; Gheerbant, 1986, p. 791-792).

52 O rei Olaf Trygvason da Noruega possuía dois navios em especial, chamados *Long Serpent* e *Short Serpent*, embarcações consideradas bem construídas e intimidadoras (*Heimskringla - King Olaf Trygvason's Saga* 95). O rei Olaf II Haraldson (São Olavo) usou na Batalha de Nesjar (c. 1015-1016), na Noruega, uma bandeira com o emblema de uma cobra (*Heimskringla - Saga of Olaf Haraldson* 47). Nota-se que em ambos os casos, estes dois monarcas noruegueses, usaram o simbolismo da força e poder associados à serpente, para sua causa político-militar.

Partindo dos epítetos de Jormungand e o fato de ele aludir a um ouroboros, vem à concepção que já foi apontada por alguns estudiosos como Langer (2015b), que a monstruosa serpente teria um papel de fornecer “equilíbrio” e “ordem cósmica”, pois em praticamente todas as narrativas sobre a pescaria de Jormungand por Thor, quando o deus o puxa para fora d’água, para matá-lo, o mar ficava agitado e a terra tremia. Tal condição se repete na batalha do Ragnarök quando a gigantesca serpente vai para terra, causando terremotos e maremotos. (*Völuspá* 50, 57; *Gylfaginning* 51).

Apesar de Jormungand pelo menos desde a poesia nórdica do século IX, já ser mencionado como estando a morder a própria cauda, o que representa aos olhares de hoje um ouroboros, não significa que tal crença fosse unânime no período. Os mitos nórdicos somente foram sistematizados nas *Eddas*, no século XIII, até então, as narrativas míticas eram transmitidas oralmente, e como se sabe, um mesmo mito pode ter mais de uma versão⁵³.

Este aspecto é visível no fato de que existem versões do mito da pescaria nas quais, Thor conseguia de fato pescar o monstro e matá-lo, como contado no poema *Húsdrapa*. Porém, a morte da serpente não causava uma desordem no mundo. Isso revela que a percepção de Jormungand como suposto sustentáculo do equilíbrio cósmico não fosse unânime.

Nesse ponto Margaret Ross (1989) sugeria que a mitologia nórdica fosse dividida num plano horizontal e num plano vertical. O primeiro correspondia às noções pagãs, o segundo já apresentava influências cristãs. Nessa sua concepção, Ross conjecturou que o mito da pescaria de Jormungand, inicialmente fizesse parte do plano horizontal, pois neste caso, as histórias diziam respeito a uma visão cíclica de mundo, enquanto no plano vertical, passou a imperar uma noção de fim.

Para Ross, o confronto de Thor com a serpente, seria uma de tantas outras aventuras do deus guerreiro. Pois alguns mitos nórdicos possuíam uma dada finalidade, mas não um fim derradeiro, pois para os nórdicos a concepção de tempo era cíclica, logo Thor estava constantemente lutando contra monstros. Não obstante, com a mudança de percepção de tempo,

53 São conhecidas sete versões escritas do mito da pescaria de Jormungand. O poema *Ragnarsdrápa* de Bragi Boddason (séc. X), os versos incompletos de poemas atribuídos a Olvir, Eysteinn e Gamli gnaevaðarskáld, datados entre os séculos IX e X; o poema *Húsdrapa* de Úlfr Uggason (séc. X). O poema *Hymnaskviða* (séc. XIII) na *Edda Poética*, e a versão de Snorri na *Edda em Prosa* (séc. XIII). (Sigurðsson, 2004).

e a noção cristã de um fim, isso talvez possa ter influenciado os mitos de Jormungand.

A respeito, Gisli Sigurðsson (2013) comenta que sugerir que um “pensamento cristão” possa ter levado a origem do fato de que Jormungand não morreria na pescaria, para ser combatido depois no Ragnarök, é complicado, pois não se tem como dizer com certeza o que seria uma narrativa “autêntica” ou “genuína”. O mito da morte de Jormungand no Ragnarök, talvez já existisse entre outras versões que desconhecemos. Além disso, o autor recorda que tal narrativa é brevemente citada no *Völuspá*, poema que antecede a obra de Snorri, em pelo menos duzentos anos.

Não obstante, independente da versão na qual a Serpente do Mundo sobrevive ou morre durante a pescaria, nota-se que com base no estudo mitológico, a função de Jormungand como fator ordenador do mundo é claramente considerada na Era Viking, embora não se tratasse de uma concepção unânime. Todavia, nas duas vezes que o deus Thor o confrontava, o mar ficava instável, pois Jormungand saía de sua posição que garantia o equilíbrio dos mares e do mundo. Por outro lado, o próprio nome de Jormungand, “vara grande”, teria também uma correlação com essa ideia de sustentação e equilíbrio, ao mesmo tempo em que poderia estar relacionada também com as noções xamânicas e mágicas.

A palavra *gandr* (vara) é aplicada para objetos mágicos, mais especificamente um bastão utilizado nos rituais xamânicos e de feitiçaria nórdica conhecido por *seiðr*, presente em várias sepulturas – relacionando-se deste modo também com ritos funerários. [...]. A magia era uma prática presente em quase todas as narrativas literárias e deste modo, acreditamos que a própria interpretação do monstro criando uma firmeza no mundo físico devia ser pensada também em termos mágicos pelo escandinavo. Outra constatação é que muitos bastões encontrados em sepultura estavam associados ao martelo de Þórr. Se também pensarmos que muitos pingentes com o formato do Mjöllnir apresentam gravações de serpentes, o esquema no imaginário nórdico se completa: serpente do mundo (simbolismo da serpente) + magia + Þórr = equilíbrio do mundo. (Price, 2005, p. 212 apud Langer, 2015c, p. 180-181).

Observa-se de acordo com o que foi comentado anteriormente, a existência de uma suposta ligação entre o simbolismo da serpente com o martelo Mjöllnir, sendo que este também alude ao “equilíbrio do mundo”, não é apenas Jormungand que possui este papel, o deus do trovão Thor também tinha uma função similar. Nos mitos conta-se que a principal tarefa do trovejante deus era combater rotineiramente os gigantes, pois estes ameaçavam a ordem dos deuses e dos homens, tentando atacar Asgard e Midgard. (Davidson, 2004). Sobre isso, Preben Sørensen completa:

Dórr fishing is an attempt to dissolve the cosmic order, and in the attempt itself, and especially in its failure, lies a confirmation of that order. This is the fundamental meaning of the myth, as it is presented in our sources. Dórr, the protector of gods and men, travels to the furthest limits of the world to meet the monster and the undecided battle between them demonstrates the cosmic balance. (Sørensen, 2002, p. 132).

Entretanto, Thor não era apenas aquele que zelava pela ordem dos deuses e dos homens, ele também personificava o espírito marcial dos Ases, pois embora Odin e Tyr fossem as divindades associadas à guerra, eles não iam para o campo de batalha, Thor era o guerreiro por excelência. Era aquele que ia para frente de batalha, e neste sentido ele personificava a força, a bravura e o poder do guerreiro. (Davidson, 2004).

Com isso podemos fazer uma correlação com Jormungand, pois como visto, a serpente simbolizava força, ferocidade e poder, elementos os quais encontram reciprocidade na personalidade do deus Thor, além do fato de que raios e trovões também eram símbolos de perigo, força e poder. (Chevallier; Gheerbant, 1986). No entanto, existe outro aspecto em comum entre o deus do trovão e a Serpente do Mundo, o qual está relacionado a essa imagem de força: o olhar intimidador. (Davidson, 1965).

Em algumas passagens nas *Eddas*, Thor é referido estando com olhos vermelhos e intimidadores. (*Thrymskvida* 27 e *Gylfaginning* 48). Durante o episódio da pescaria, em alguns dos relatos sobre esse mito, diz que Thor ao puxar Jormungand para fora d’água, o fitava com um olhar colérico. E tal característica também estava presente nos símbolos relacio-

nados ao deus do trovão, pois existem alguns pingentes do Mjöllnir, no qual apresentam olhos serpentiformes. (Langer, 2015c).

Esse olhar intimidador, terrível, colérico e hipnotizante são características também associadas às serpentes como aponta Boria Sax (2001), pois cobras possuem globos oculares grandes e redondos, suas íris de dia se contraem como no caso de outros répteis e felinos, um diferencial que em algumas culturas é considerado um “olhar sinistro”; por outro lado, à noite ou em ambientes de baixa luminosidade, as íris estão dilatadas, proporcionando um olhar penetrante e hipnotizante.

Diante de tais características observa-se que Jormungand = força/poder e Thor = força/poder, representariam o confronto entre duas potências: a *potência ctônica* (Jormungand/serpente = terra) e a *potência celeste*⁵⁴ (Thor/relâmpago = céu), as quais se encontram primeiro durante a pescaria e depois durante o Ragnarök.

Essa concepção de potências antagonicas, ou do confronto entre um deus/herói contra uma serpente/dragão, não é exclusiva da mitologia nórdica. De fato consiste num tema recorrente entre várias mitologias. Para citar alguns exemplos, temos na Grécia, Zeus contra o titã Tifão, e Apolo contra a serpente Píton; no Egito, o deus Rá todas as noites é perseguido pela serpente Apófis; na Babilônia, o deus padroeiro Marduk combate o dragão Tiamat. No Hinduísmo, o deus da tempestade Indra enfrenta o dragão Vritra. No Xintoísmo, o deus da tempestade Susano’o combate o terrível dragão de oito cabeças, chamado Yamato-no-Orochi. (Sax, 2001).

Entretanto, o caso escandinavo possui suas particularidades. Enquanto em outras mitologias os deuses matam seus oponentes como no caso de Apolo, Marduk, Indra e Susano’o, no caso de Zeus, este aprisionou Tifão, e por sua vez, Rá vive um confronto eterno, que ocorre todas as noites. Quanto a Thor, as diferentes versões do mito da pescaria, apontam em geral que Jormungand consegue escapar, mas há versões que o deus do trovão consegue matá-lo. Entretanto, as duas versões conhecidas da luta entre Thor e Jormungand, durante o Ragnarök, ambas terminam com a morte dos dois. (*Völuspá* 55-56; *Gylfaginning* 51).

Tal aspecto consiste em uma característica da mitologia nórdica, que diz respeito ao confronto entre opostos, entre ordem e caos, como comenta Preben Sørensen (2002) “we have here a representation of the

54 A noção de *potência celeste* foi adotada para aludir à oposição simbólica entre Jormungand e Thor, porém, não se trata de uma concepção fechada. Thor também era visto como um “deus terrestre”, por ser filho da deusa da terra, Jörd, além de viajar a pé, como também estava associado aos campos agrícolas, devido à chuva.

universal opposition between the powers of the cosmos and the powers of chaos, similar to a number of other Nordic Viking Age motifs, but this battle is distinctive in that the god was placed on the sea, outside his natural element”.

Nesse ponto a ideia de um embate entre potências faz ainda mais sentido, quando analisamos algumas das interpretações para a palavra Ragnarök. No século XIX devido à peça *O Anel dos Nibelungos* (1848-1874) de Richard Wagner, dividida em quatro partes, a última foi nomeada “Crepúsculo dos Deuses” (*Götterdämmerung*), termo que na época condizia com o significado de Ragnarök. No entanto, ao longo do século XX, outras interpretações para esta palavra foram propostas. John Lindow (2001), sugere a tradução de Ragnarök como significando “O Julgamento dos Poderes”. Langer (2012) sugere “Consumação do destino dos poderes supremos” ou “Crepúsculo dos Poderes Supremos”.

Tais interpretações compactuam com a proposta de que o confronto entre Jormungand e Thor representariam dois dos poderes que se enfrentariam durante os acontecimentos catastróficos do Ragnarök, sendo os demais a morte do Sol e da Lua pelos lobos Skoll e Hati; Fenrir rasgando o céu; o assassinato de Odin; a vingança de Vidar. A morte de Freyr por Surtr. A morte de Loki e Heimdall; a morte de Tyr por Garm; inundações e incêndios.

Assim, Jormungand com seu simbolismo de ouroboros representa a ideia de tempo, de começo e de fim (embora que cíclico), mas também da renovação, pois embora a gigantesca serpente ora represente o papel ordenador do cosmos, ora também uma das potências/poderes de destruição que serão soltos no final. Pois o Ragnarök não consiste no fim derradeiro, mas no cataclismo que antecede o surgimento de um novo mundo. (Bernárdez, 2002).

Tanto o *Völuspá* 59-63 como o *Gylfaginning* 52-53 narram que além da Yggdrasil e alguns deuses (Vidar e Vali, Magni e Modi)⁵⁵ terem sobrevivido, após o nível das águas baixarem, surgiriam lindas terras verdejantes, cachoeiras e as águias voltariam a pescar abaixo dos penhascos. Novos salões dourados se tornariam a morada dos deuses sobreviventes e Balder, o qual retornaria de Hel, tornar-se-ia o governante deste novo mundo. Entretanto, o que nos chama a atenção aqui no campo do simbolismo, envolve Jormungand, Thor, a água e o fogo.

55 Vidar e Vali são filhos de Odin, já Magni e Modi são filhos de Thor. Percebe-se que enquanto os pais falecem na guerra, os filhos sobrevivem.

Como visto a serpente em determinadas épocas da história escandinava, estava associada à fertilidade e a fecundidade (talvez até mesmo a cultos de fertilidade), mas embora tais simbolismos não estivessem relacionados a Jormungand. Ainda assim, no que se refere à relação com a água, essa está presente.

Embora as *Eddas* mencionem outras serpentes e dragões, apenas Jormungand e Fafnir estão relacionados ao meio aquático: o primeiro habita os oceanos e o segundo vive numa caverna com água, no entanto, ele solta veneno e provoca tremores, características em comum com a Serpente do Mundo. (Langer, 2015b).

Todavia, essa relação de serpente com água também foi vista em mitologias vizinhas como a celta, onde serpentes eram consideradas como “espíritos aquáticos” (Macculloch, 1918), e “guardiões das águas” na mitologia fino-úgrica (Holmberg, 1964). Além destas duas mitologias, entre outros povos mais distantes, essa associação de serpentes com a água se encontra presente. Entretanto, o próprio deus Thor também estava associado ao elemento da água, sendo que através das chuvas.

Quanto a Thor, o deus estava relacionado ao mundo rural e as chuvas. Não obstante, Chevalier e Gheernbant (1986), associaram o raio/relâmpago como um símbolo de vida, de fertilidade e fecundidade, algo que se soma ao simbolismo da chuva também:

El relámpago, como la lluvia, tiene valor de semilla celeste; ambos constituyen dos caras de un mismo símbolo, basado en la dualidad agua-fuego, en su expresión fecundante, positiva o negativa. Es también un castigo celestial que hace desaparecer a la humanidad por el fuego o por la lluvia diluviana. (Chevallier; Gheernbant, 1986: 871).

E essa relação simbólica entre água e fogo não é vista apenas na Serpente do Mundo e no deus do trovão, mas no próprio fato de que na narrativa ragnarokiana dizer que estes elementos devastariam o mundo. Aqui sugerimos a interpretação que para além dessa função de destruição, a água como elemento de vida e o fogo como elemento de purificação, estariam relacionados a uma espécie de “transfiguração cósmica”, uma revitalização, pois quando as águas baixassem, o mundo estaria renascido. (*Völuspá* 61-62). Algo como se a água tivesse fertilizado a terra, e o fogo a purificou, para que assim após as ruínas do antigo cosmos, o novo pudesse renascer de suas cinzas.

É importante destacar o papel dos dois inimigos nesse contexto aquático, pois segundo a narrativa, uma parte do mundo é coberta por água quando Jormungand é morto por Thor, embora que devido ao veneno da serpente, o poderoso deus acabe sucumbindo também. Nitidamente a morte de Jormungand neste caso, consista na ruptura da “vara” que mantém a ordem cósmica em nível terrestre, ao mesmo tempo em que a morte de Thor lembra a jornada do herói no que diz respeito ao momento de glória, seguida pela tragédia. (Campbell, 1949).

Por mais que não saibamos se na época havia essa percepção simbólica em relação à água e o fogo, como símbolos de purificação, assim como, se o simbolismo de Jormungand como “vara cósmica” era perceptível aos autores das *Eddas*, no entanto, o mito como narrado nas *Eddas*, já deixa evidenciado que uma renovação de fato iria ocorrer, e que o mundo não acabaria. Que a morte destes deuses fazia parte do destino, tema recorrente em alguns mitos nórdicos. (Molino, 2012).

Assim como apresentamos uma visão astronômica quanto ao simbolismo dos lobos em representarem os eclipses, a Serpente do Mundo também possui um paralelo com fenômenos celestes, neste caso com os cometas. Jean Delumeau (2009) aponta que no medievo europeu, havia a crença de que cometas seriam serpentes de fogo ou dragões alados. E durante a Era Viking houve a passagem de alguns cometas que foram registrados por outros povos.

“Os maiores cometas registrados na Era Viking foram as passagens do 1P/Halley em 837, 912 e 1066 e do grande cometa de 891 – observados na Inglaterra, França e Alemanha – o que nos leva a acreditar que também foram acompanhados na Escandinávia. (Langer, 2013, p. 77-78).

Em geral entre muitos povos do mundo, cometas eram sinais de mau agouro. Poderiam sinalizar a morte de monarcas, chegada de pestes, fome, desastres naturais, trazer azar etc. Os cometas, como os eclipses, eram essencialmente fenômenos celestes que evocavam o espanto e o temor. Eram ocorrências fora do comum, as quais prejudicavam a manutenção da estabilidade cósmica. (Gleiser, 2001).

Aqui recordemos a questão do papel de Jormungand como a “vara cósmica” que equilibrava os mares e o mundo. Inclusive o fato de a terrível serpente deixar sua moradia nas profundezas do oceano e surgir na terra, gerava calamidades. Talvez a passagem de um cometa, como no caso do Halley em 837, 912 e 1066, possa ter sido interpretado como um sinal da Ragnarök, como sugerem alguns estudiosos. Personificando o “emergir/surgir” da terrível serpente.

Não obstante, essa hipótese é também complementada com o fato de que Jormungand era conhecido por um epíteto pouco usual, mas que se referia a si como “lobo do mar”. (Langer, 2013). Não se sabe ao certo a origem desse epíteto, talvez fosse uma alusão a Jormungand ser irmão de Fenrir. Ou talvez a palavra lobo (*varg*) possa consistir numa metáfora para monstro. Nesse sentido, Jormungand seria uma criatura monstruosa tanto quanto os lobos.

Para Campbell (1990) os mitos germânicos e célticos estão cheios dessas figuras, divindades realmente grotescas. É como se elas dissessem: “Eu não sou a imagem última, deixo transparecer alguma outra coisa. Olhe através de mim, através da minha forma engraçada”. Apesar de se tratar de referências iconográficas a mitos nórdicos, isso não impediu que vikings cristianizados trouxessem elementos de sua antiga fé, para sua nova religião.

E por sua vez, o imaginário cristão adapta prontamente todo esse simbolismo a seus próprios referenciais apocalípticos, refletidos na monstruosidade animal como transgressora do domínio humano sobre a natureza. (Langer, 2013).

Considerações finais

As previsões citadas na Era dos Lobos, contidas no mito de Ragnarök, discorrem sobre cataclismos e dramas cósmicos que aparecem nas descrições de fenômenos celestes que causariam a destruição do cosmos. Desse modo, essas catástrofes são convertidas em recursos simbólicos de mitos que disseminam através dessas narrativas a luta contra o caos, representados pelas monstruosidades.

O fim de um ciclo e a morte de alguns deuses ocorreria quando todas as cadeias e correntes se rompessem, libertando as monstruosidades – lobos e serpente, representantes das forças do mal (inimigo dos deuses) –, provocando um colapso por todo o universo.

Diante de todas essas características elaboramos os seguintes quadros, os quais apresentam uma comparação em nível simbólico destes animais com os deuses. No primeiro quadro podemos ver os simbolismos positivos e negativos dos lobos em relação aos deuses Sól, Mani, Odin, Tyr e Vidar. Apesar dos simbolismos positivos como poder e bravura

estar presentes, no contexto do mito, eles personificam atributos negativos.

Quadro 1 – Simbolismo dos lobos e dos deuses

LOBOS	DEUSES
Skoll e Hati (simbolismo solar e lunar)	Sól e Mani (sol e lua)
Skoll e Hati (movimento, passagem do tempo)	Sól e Mani (movimento, passagem do tempo)
Ataque de Skoll e Hati (eclipses)	Morte de Sól e Mani (eclipses)
Fenrir (perigo, poder, ferocidade)	Odin, Tyr e Vidar (poder, bravura, força, guerra)
Boca do Lobo (perigo, morte e vingança)	Odin (deus da guerra e da morte) Tyr (deus da guerra) Vidar (vingança)
Boca do Lobo (constelação) Personificação do caos celeste	Morte de Sól e Mani Personificação do caos celeste

Fonte: Elaboração dos autores 2017.

No segundo quadro, encontramos as comparações simbólicas entre Jormungand e Thor. Pelo fato da Serpente do Mundo está simbolicamente associada apenas com Thor, diferente dos lobos os quais como visto possuem ligações com cinco deuses, na tabela encontram-se apenas as simbologias de ambos.

Quadro 2 – Simbolismo de Jormungand e Thor

JORMUNGAND	THOR
Representa os gigantes (jötuns)	Representa os deuses (ases)
Ouroboros (equilíbrio do mundo natural)	Guerreiro/guardião (equilíbrio do mundo civilizado), protege a ordem dos deuses e dos homens.
Serpente/Vara (sustentação)	Martelo/Vara (sustentação)
Personificação das forças caóticas da natureza	Personificação da força divina
Personificação do submerso/oceano	Personificação da superfície/céu
Representa a natureza feroz	Representa o espírito guerreiro
Invoca o elemento destrutivo da água	Invoca o elemento destrutivo do fogo e da água
Olhar intimidador	Olhar intimidador

Fonte: Elaboração dos autores, 2017.

Postula Jurandir Brandão (1986) que os mitos narram histórias que buscam refletir “um modo de significação, uma forma, um “sýmbolon”,

indo além da construção coletiva de uma cultura, perfazendo a delimitação do mapa do tesouro cultural, realimentando e expandindo a consciência coletiva”. Desse modo, não devem ser definidos pelo objeto de sua mensagem, mas a partir de como essa se expressa. Frisa o autor (1986, p. 10) que “os mitos são, por isso, depositários de símbolos tradicionais no funcionamento do *Self Cultural*, cujo principal produto é a formação e a manutenção da identidade de um povo”. Ao introduzir essa temática, Kappler examina que o monstro propicia um caminho para:

O conhecimento do mundo e de si mesmo. O monstro é um enigma apelo a uma reflexão que exige uma solução. Todo monstro é uma espécie de esfinge: interroga e se relaciona com a encruzilhada do caminho de toda a vida humana. [...] O monstro é uma imagem. Não hesitamos em tentar descobrir as suas funções na alma humana. (Kappler, 1986, p. 11-12).

Assim sendo, essas histórias descrevem sobre a origem e o funcionamento do cosmos e das sociedades, além de como os seres humanos interagiam diante da realidade de luta contra o caos, bem como sobre o fim das sociedades desse cosmos.

Referências

ANÔNIMO. *Edda Mayor*. Tradução e notas de Luís Lerate. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 2004.

ANÔNIMO. *Poetic Edda*. Old Norse translated Karl Hildebrand and Hugo Gering. English translated Henry Adams Bellows. Melbourne: Bogdan Opanchuk, 2011.

STURLUSON, Snorri. *Edda em Prosa*. Tradução, apresentação e notas de Luís Lerate. 4. ed. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2012.

_____. *Heimskringla*. Translated Alison Finlay and Anthony Faulkes. London: University College London/Viking Society for Northern Research, p. 2011.

_____. *The Uppsala Edda*. Edited with introduction and notes by Heimir Pálsson. Translated by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 2012.

ABRAM, Christopher. *Myths of the Pagan North*. The Gods of the Norsemen. New York: Continuum International Publishing Group, 2011.

BERNÁRDEZ, Enrique. *Los mitos germánicos*. Madrid: Alianza Editorial S.A. 2002.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1986. 3v

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1949.

_____. *O poder do mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Atena, 1991.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 1, Il Linguaggio. Traduzione di Eraldo Arnaud. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1961. 4v

CHEVALIER, Jean; GHEERBANT, Alan. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

DAVIDSON, Hilda R. E. *Deuses e mitos no norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.

_____. Thor's hammer. *Folklore*, v. 76, n. 1, p. 1-15, 1965.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Tradução de Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DICKSON, T. M. Symbols of protection: the significance of animal-ornamented shields in early Anglo-Saxon England. *Medieval Archaeology*, p. 109-163, 2005.

GLEISER, Marcelo. O fim da terra e do céu: o apocalipse na ciência e na religião. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRÄSLUND, Anne-Sofie. Wolves, serpents, and birds. In: Andrés, Anders; Jennbert, Kristina; Raudvere, Catharina (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academy Press, 2006, p. 124-129.

HOLMBERG, Uno. Fire. In: Macculloch, John Arnott (ed.). *The mythology of all races: finno-ugric and siberian*, vol. IV. 2. ed. New York: Cooper Square Publishing, Inc, 1964. 12v

JENNBERT, Kristina. *Animals and humans: recurrent symbiosis in archaeology and Old Norse religion*. Lund: Nordic Academy Press, 2011.

KAPPLER, Claude. (1986). *Monstruos, Demonios y Maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid: Akal, 1986.

LANGER, Johnni. Os cometas, eclipses e Ragnarök: uma interpretação astronômica da escatologia nórdica pré-cristã. *Revista Mundo Antigo*, a. II, v. 2, n. 4, p. 67-91, 2013.

_____. Constelações e Mitos Celestes na Era Viking: reflexões historiográficas e etnoastronômicas. *Roda da Fortuna*, v. 4, n. 1, p. 107-130, 2015a.

_____. (org.). *Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b.

_____. O mito do dragão na Escandinávia: primeira parte: período pré-viking. *Brathair*, v. 3, n. 1, p. 42-64, 2003.

_____. A morte de Odin? As representações do Ragnarök na arte das Ilhas Britânicas (séc. X). *Medievalista*, n. 11, p. 1-30, 2012.

_____. *Na trilha dos vikings: estudos de religiosidade nórdica*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015c.

_____. Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico. *História, imagem e narrativas*, n. 11, p. 1-28, 2010.

LINDOW, John. *Norse Mythology: A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. New York, Oxford University Press, 2001.

LUKER, Manfred. *Dicionário de Simbologia*. Tradução Mário Krauss Vera Barkow. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACCULLOCH, John Arnott. Mythical animals and other beings. In: Gray, Louis Herbert (ed.). *The mythology of all races: celtic and Slavic*, vol. III. Boston: Marshal Jones Company, 1918. 12v

MENCEJ, Mirjam. The Christian and pre-Christian conception of the master of the wolves. *EthnoAnthropoZoom*, n. 5, p. 1-20, 2005.

MOLINO, Rosa Maria Sierre del. El Ragnarök: ¿el final de los tiempos? Apocalipsis o “el destino de las potencias” en el universo mitológico nórdico. *Arys*, v. 10, p. 127-146, 2012.

RIDPATH, Ian. *Oxford Dictionary of Astronomy*. New York: Oxford University Press, 1998.

ROSS, Margaret Clunies. *A history of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: D. S. Brewer, 2005.

_____. Two of Þórr's Great Fights according to Hymiskviða. *Leeds Studies in English*, n. 20, p. 7-27, 1989.

SAX, Boria. *The mythical zoo: an encyclopedia of animals in world myth, legend, and literature*. Santa Barbara (CA): ABC-CLIO, 2001.

SIGURÐSSON, Gisli. *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition. A discourse on method*. Translated by Nicholas Jones. Harvard: Harvard University Press, 2004.

_____. Thor and the Midgard Serpent: Whom should we read, Snorri or Finnur? In: NAGY, Joseph Falaky (ed.). *Writing Down the Myths*. Turnhout/Belgium: Brepols Publishers, 2013. (Cursor mundi, 17).

SØRENSEN, Preben Meulengracht. Þórr fishing expedition. In: ACKER, Paul; LARRINGTON, Carolyne (eds.). *The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology*. New York/London: Routledge, 2002.

WILLIS, Roy (ed). *Signifying Animals: human meaning in the Natural World*. London/New York: Routledge, 1994. (*One World Archaeology*, v. 16).

Da suposta noiva que comia demais: uma proposta de análise da alimentação na *thrymskvida*.

Luciana de Campos⁵⁶

Preâmbulo

A literatura ocidental desde a Antiguidade até a Idade Média apresentou a gula como algo não necessariamente ruim. Poetas como Horácio escreveram odes dedicadas ao vinho e ao ato de bebê-lo como sendo um dos prazeres mais deleitosos que o ser humano poderia experimentar. Por essa razão, alguns tradutores o denominam como o “poeta da vida e da festa”. Não só a poesia cantou os prazeres do comer e do beber a narrativa *Satyricon*, de Petrônio nos apresenta a descrição da cena no “Banquete de Trimalquião”, onde o ex-escravo oferece um faustoso banquete para demonstrar como a liberdade trouxe consigo uma grande herança e, assim pôde comprar as mais caras e inusitadas iguarias capazes de satisfazer não só o apetite voraz dos comensais, mas, de convocá-los para uma verdadeira orgia gastronômica. Durante o medievo a literatura composta na Europa Central (Península Ibérica, França, Itália e Alemanha) passou a retratar a gula como um pecado grave. Aquele que se deixava levar pelos encantos da mesa e da bebida estava indo contra os mandamentos divinos que viam os excessos à mesa como algo extremamente negativo. Quando essa literatura descrevia alguém que se deixava seduzir pelos aromas, cores e sabores e se entregava a eles sem pestanejar geralmente era, ou alguém que não devia ser tomado como exemplo de vida e, portanto evitado ou, então alguém que provocasse o riso. Pois, o ato grotesco do comer em beber em excesso era uma atitude de vilão, perso-

56 Doutoranda em Letras pela UFPB, membro do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos)

nagem típico dos fabliaux que serviam para fazer rir, e assim, mostrar quais atitudes deviam ser evitadas pelos bons cristãos.

Mas, essas “lições de moderação” à mesa, descritas tanto nas narrativas como em muitas poesias da Alta Idade Média, Central e Baixa não são unânimes em todas as literaturas compostas durante o período medieval. Há autores na sua maioria anônimos, que enxergavam a voracidade do apetite por comida e bebida, não como um desvio de caráter, mas, como algo positivo, revelador de força e virilidade. Como ficará evidenciado em algumas obras da literatura nórdica compostas durante o medievo. Muitas das obras literárias compostas nesta época possuíam um caráter didático, pois, apresentavam o ato de comer em excesso como uma fraqueza do espírito e, portanto, um pecado. Os personagens dessas narrativas quando são descritos como glutões e também beberrões, é justamente para evidenciar a fraqueza desses personagens, pois por terem o espírito fraco e facilmente corruptível, se deixam seduzir e dominar pelos prazeres da carne: esse, em duplo sentido, pois, satisfaziam-se em comer em demasia o que constituía um grande prazer corporal e, assim, não jejuavam nos períodos determinados pela Igreja e se fartavam com assados gordurosos e com carnes de caça em abundância nutrindo a sua carne com carne, demonstrando com esses atos de glutão nenhuma preocupação com o alimento para o espírito.

É importante salientarmos que essas descrições da gula, de faltar-se de carne seja ela bovina, suína, ovina, caprina, de caça ou de aves e beber vinho ou cerveja em demasia, sempre foram apresentados como um ato a não ser seguido, algo que só aqueles mais vis e ignorantes faziam. Como a literatura do século XII seguia as regras da cortesia no que diz respeito às descrições das personagens, suas atitudes e até o ambiente em que circulavam tudo isso devia cantar o *fin'amour*, apresentar atos corteses de homens e mulheres e, principalmente ditar os comportamentos, modos e maneiras que os ouvintes dessas obras deviam seguir. Atos considerados “bárbaros”⁵⁷, ou grotescos como a gula eram descritos principalmente nos fabliaux, pequenas narrativas que ridicularizavam esses atos cometidos principalmente pelos camponeses que em muitas dessas narrativas têm atitudes animais e, portanto, estavam mais propensos a cometer atos que deviam ser evitados e combatidos por aqueles homens e mulheres corteses que viviam sob a proteção dos muros dos castelos.

57 Utilizamos o termo “bárbaro” no sentido daquele que desconhece as regras da cortesia e, portando as infringe, não sabendo se comportar de maneira “cortês”, no sentido medieval da palavra.

A literatura cortês da Europa Central pregava portando um modelo de moderação e finos modos à mesa, desprezando os glutões e valorizando aqueles que se alimentação com frugalidade. A literatura nórdica vai nos apresentar um modelo completamente diferente desse: a gula, o comer e beber em excesso, os modos rudes à mesa e tudo que contrariava as regras corteses, não era visto com bons olhos e considerado sinônimo de virilidade, força e, principalmente capacidade de liderança.⁵⁸ Mas, não só durante a vida do líder e do guerreiro o ato de se reunir com seus pares em torno da mesa para comer e beber, mas também no *post mortem*, a literatura nórdica nos apresenta descrições de banquetes com abundância de carne de porco, hidromel e cerveja. Como um dos vários exemplos dos banquetes na vida após a morte, citamos o poema com vinte e cinco estrofes, *Sonatorek* composto por Egil Skallagrímsson na Islândia do século X. Nesta obra o autor, compõe uma elegia para prantear os filhos mortos em um naufrágio. Ao cantar a sua dor por ter perdido os dois filhos, o poeta e pai crê que os filhos estão se fartando com muita cerveja no fundo do mar, uma forma de recompensa pela morte trágica no naufrágio. Além de apresentar a cerveja como uma bebida que reconforta os mortos afogados pelas águas salgadas dos mares, o poema também reforça o caráter sagrado que essa bebida possuía, pois os deuses, assim como os homens a compartilhavam nos banquetes da outra vida.

Podemos observar o quanto essas duas literaturas compostas durante a Idade Média e, no mesmo continente, possuem referenciais completamente distintos sobre a gula. Enquanto uma procura mostrá-la como um ato a ser evitado e repudiado, a outra a elogia e mostra todos os benefícios que ela traria para o guerreiro. Ao observarmos essas diferenças e elegermos a gula como cerne da análise que vamos propor para o poema *þrymskviða*, será possível contrastar não só a sua importância para a sociedade nórdica, mas, como esse ato de comer desmedidamente, inspirou a literatura e, portanto influenciou a arte e a sociedade permanecendo como um estereótipo ainda difundido.

58 "Por isso, o poderoso se definia, em primeiro lugar, como um grande comedor. De acordo com a narrativa de Liutprando de Cremona, em 888, o duque Guido di Spoleto foi rejeitado como rei dos francos porque se sabe que ele comia muito pouco: "Não pode reinar sobre nós quem se contenta com uma refeição modesta", teriam afirmado na ocasião seus eleitores. É como dizer que o fato de comer muito, de conseguir consumir mais comida que os outros não era a simples consequência de uma situação de privilégio (um poder fazer), mas tendia a se configurar como um tipo de obrigação social, um dever fazer, uma norma do "comportamento de classe" da qual o senhor não podia se eximir, sob o risco do questionamento da ordem constituída. Isso ainda estava ligado a uma concepção física e muscular do poder, que via no chefe, antes de qualquer coisa, um valoroso guerreiro, o mais forte e vigoroso de todos, o mais capaz, portanto, de engolir enormes quantidade de comida, sinal (e ao mesmo tempo instrumento) de uma superioridade puramente animalasca sobre seus semelhantes." (MONTANARI, 2008: 116, 117).

O poema þrymskviða

O poema þrymskviða é um poema éddico que está no *Codex Regius* (GKS 2365 4to.). Composto provavelmente entre os séculos XII e XIII, e teve uma grande popularização em forma de rímur no folclore do século XV. Apesar de sua data de composição não ser precisa, alguns teóricos acreditam que os séculos XII e XIII possam ter sido o berço desse poema, alguns o localizam ainda na Era Viking, de autoria anônima e que durante todo esse tempo sofreu modificações nas diversas versões orais que circulavam na época até alcançar, definitivamente uma versão escrita. Alguns atribuem a autoria do poema a Snorri Sturlusson, mas essa é uma teoria controversa. (LANGER, 2015: 234).

O poema éddico, composto por trinta e duas estrofes vai cantar o roubo do martelo de Thor pelo gigante þhrym e a estratégia desenvolvida por Loki para resgatá-lo, supostamente obedecendo todas as exigências impostas pelo gigante para devolvê-lo ao seu legítimo dono. O gigante þhrym exige a que a deusa Freya lhe seja dada em casamento para poder devolver o martelo. Como a deusa se recusa a cumprir a exigência, a estratégia de Loki é disfarçar Thor como Freya e, assim, quando estiverem na terra dos gigantes pegarem o martelo e fugirem. Há muitos estudos sobre essa obra que analisam aspectos diferentes do poema, desde os estudos realizados por Margaret Clunies Ross, que dedicou um estudo ao poema analisando a questão da audiência e da recepção dessa obra, na Islândia medieval e, de como os deuses se encontravam representados ao longo das trinta e duas estrofes. Existem autores que dedicaram estudos sobre a data de composição do poema e quais seriam suas influências. Alguns desses estudos apontam a Era Viking como a época mais provável da composição do poema e chegam a essa conclusão porque as análises da obra mostram como ela sofreu poucas alterações na sua estrutura principal, conservando muito da sua grafia e forma originais.

Analisando a þrymskviða sobre a ótica da audiência na Islândia medieval, é preciso levar em conta que, essa mesma audiência estava interessada em ouvir os escaldos cantarem não só a humilhação imposta a Thor pelo gigante mas, principalmente, a recuperação do martelo pelo deus. A recuperação do instrumento de poder do deus Thor seria, segundo alguns estudiosos, e entre eles Margaret Clunies Ross, um reflexo da humilhação à qual as divindades são sujeitadas pelos seus inimigos e, posteriormente a recuperação da honra e do poder que foram usurpados.

Há também aqueles que analisam o poema como um produto cristão que foi possivelmente composto para zombar da antiga fé, mostrando que os deuses precisavam se disfarçar com roupas do sexo oposto, humilhar-se, comer em demasia e cometer atos de violência extrema para recuperar a sua honra. Pela ótica cristã todos os atos cometidos pelo deus Thor no decorrer do poema estão em total desacordo com a moral cristã, pois homens, ao trajarem roupas femininas, ou vice-versa, seria considerado pecado, bem como a gula que a estrofe vinte e quatro do poema é inteira dedicada a ela e, claro a violência que o deus demonstra para com seus inimigos. Mas, esse olhar cristão, ao nosso ver, é moralizante e, ao mesmo tempo, diminui a importância de características fundamentais da sociedade nórdica, herdadas da antiga sociedade germânica, como a força advinda da carne consumida em grandes quantidades e do poder de união entre os chefes que os banquetes proporcionavam.

A gula de Thor na þrymskviða

Todo poema, assim como toda obra literária possui diversas interpretações que variam conforme a época em que são analisados e, também há somente alguns aspectos que podem ser selecionados para serem pormenorizadamente interpretados. Na þrymskviða, há vários aspectos que permitem análises interessantes e que já foram realizadas, como já citamos acima. Mas, há um aspecto do poema que merece a atenção, pois representa um traço fundamental da cultura e sociedade germânica antiga e, consequentemente da nórdica: a gula.

A gula nas antigas sociedades germânica e nórdica sempre foi vista – e admirada! – como um fator determinante da força, virilidade e marcialidade, características essas, fundamentais para ser bom líder, como nos explica Montanari, *a carne é a força e o poder*.⁵⁹E, esse poder e força advindos da carne, principalmente da carne assada, uma predileção dos guerreiros e dos nobres, pois esse não é apenas uma questão de apreciar o alimento preparado de uma determinada maneira há uma explicação “técnico-gastronômica” para essa predileção que se opõe ao gosto dos camponeses, mais fracos e que preferiam a carne cozida: quando a carne é cozida em água e, acreditava-se que o processo de cozimento retiraria toda a força da carne e, portanto esse seria um alimento mais rico e bem

59 MONTANARI, 1998: 292.

aproveitado. Os nobres e guerreiros que apreciavam especialmente a carne de caça preferiam que esse alimento fosse preparado assado, sobre grelhas ou, então diretamente no fogo, em espetos conservando assim o sabor mais puro desse alimento, conseguindo muitas vezes, ainda extrair um pouco de sangue que estava presente em suas fibras. (MONTANARI, 1998: 293). Esse modo de preparar o mesmo alimento, de maneira diferenciada tem, é claro uma razão baseada no gosto de cada grupo social: camponeses precisavam trabalhar muitas horas e, preparar a própria comida, optavam pelo método do cozimento que permita que trabalhassem enquanto a comida era preparada. Deixavam a carne, muitas vezes pedaços grandes e duros com legumes e verduras cozinhando em água por horas a fio em grossos e peados caldeirões de ferro. Esta forma de preparo do alimento não requer grandes cuidados e podia ser aproveitada ao máximo. O caldo desse ensopado podia ser comido com pedaços de pão elaborado com toda a sorte de farinhas e, mesmo estando velho e duro, amoleceria permitindo que a refeição ficasse mais substanciosa. Já a carne assada⁶⁰, tão apreciada pelos nobres, – seja nos espetos ou sobre grelhas – exigia mais cuidados na hora do preparo. A temperatura do fogo influenciava na textura da carne: muito fogo poderia queimá-la, ou então, um fogo fraco deixaria a carne dura e com uma textura pouco agradável ao ser saboreada. Portanto, a carne assada não reflete apenas um gosto propriamente dito, de saborear o alimento, seja cozido, seja assado - ela vai além: pois esse modo de preparar e apreciar o mesmo alimento pode ser observado como:

“a expressão de valores culturais precisos: segundo uma tradição bem determinada em antropologia, o uso do fogo sem a medição da água e dos recipientes domésticos implica uma relação mais estreita com o cru e a natureza selvagem e, portanto, com a imagem profundamente “animal” que a nobreza da alta Idade Média quer dar de si mesma.” (MONTANARI, 1993: 293).

Portanto a carne – de caça, de gado criado nas pastagens, os peixes com muita gordura como o salmão e bacalhau abundantes nas águas da

60 Além do mais, as carnes assadas expressam a ligação muito estreita entre as noções de consumo de carne e de força física, uma ligação que aparece em todos os aspectos da cultura medieval. Com efeito, embora a ciência dietética da época seja herdeira da tradição antiga, ela a adaptou, valorizando o consumo da carne nos planos nutricional e social. Ela não hesita também, em apresentá-la como o alimento mais adaptado ao homem “físico”, a seus músculos, a sua carne.” (MONTANARI, 1993: 293).

Europa Setentrional, constituíam os alimentos essenciais para um homem que segundo os ensinamentos do médico medieval Antimo que no século VI ensinava que a carne possuía o mais alto teor nutritivo e, séculos mais tarde outro médico Aldebrandin de Siena afirmava que carne era o mais completo dos alimentos porque ela não somente alimenta o homem, mas, acima de tudo, o engorda e lhe concede força. (MONTANARI, 1998: 293).

Com a força advinda da carne, homens e deuses ficavam fortalecidos para enfrentarem seus inimigos e adversidades impostas tanto pela natureza como por seres míticos que os obrigavam a partir em jornadas para recuperarem seus objetos de poder como Thor que vai buscar seu martelo. Guerreiros festejando com carne em abundância, que sai de um caldeirão que nunca esgota o seu conteúdo é um tema recorrente em várias mitologias, como por exemplo, o caldeirão da abundância do deus celta Dagda, o bom. Do caldeirão de Dagda que nunca esgota a comida mágica que alimenta os guerreiros em quantidade também traz de volta à vida os guerreiros valentes e poderosos que tombaram no campo de batalha. (MARKALE, 1999: 25). Assim, a renovação da vida e da guerra se faz pela carne que sai do caldeirão da abundância.

No “banquete nupcial” que é servido a Thor pelos gigantes que acreditam que quem estava ali era a deusa Freya, trajando um belo vestido e que veio especialmente para desposar o gigante Þrym e, assim recuperar o martelo roubado. A Þrymskviða, ao descrever o desespero do deus Thor por perder seu martelo, a negação da deusa Freya em não aceitar ser a moeda de troca para a recuperação da arma do deus, parece aguçar ainda mais a fome do deus, seja por vingança seja por fartar-se da hospitalidade da mesa oferecida pelos gigantes.

A estrofe 24 da Þrymskviða, apresenta a quantificação dos pratos oferecidos à suposta noiva como refeição nupcial e, assim mostra a voracidade do deus diante daquele que roubou seu martelo. Abaixo destacamos a estrofe e uma proposta de análise da mesma levando-se em conta o número de pratos apresentados e a quantidade de bebidas consumidas pelo deus Thor.

[24] Lá eles chegaram⁶¹
No princípio da noite,
e para os gigantes

61 Para este artigo optamos por utilizar a tradução da Þrymskviða do nórdico antigo ao português executada pelo prof. Ms. Yuri Fabri Venâncio que está no *Dicionário de Mitologia Nórdica*, no verbete homônimo.

cervejas foram trazidas.
Sozinho Thor devorou
um boi,
oito salmões,
todas as sobremesas⁶²,
destinadas às mulheres;
o consorte de Sif bebeu
três joeiras de hidromel.⁶³

62 Na tradução da *Þrymskviða* realizada pelo Prof. Ms Yuri Fabri Venâncio, aparece a palavra “sobremesas” e, a no poema nos é mostrado que esses pratos devorados pelo deus Thor estavam destinados às mulheres. Na sociedade nórdica e na Idade Média esse conceito de sobremesa não existia. A grande circulação de açúcar na Europa dando origem à confeitaria iniciou-se no século XVI, depois da conquista da América. As cortes europeias que tinham acesso ao produto começaram a usá-lo desmedidamente em praticamente todos os pratos, os sabores salgados, azedos, amargos e doces mesclavam-se e, assim modifica-se o paladar antes acostumado ao doce do mel e das frutas. A sobremesa (*krásir*), tal como a conhecemos hoje, os pratos doces servidos após a refeição constituída de entradas, prato principal e acompanhamentos surge no século XVII com o refinamento das cortes francesas. (HYMAN, 1998: 627). Acreditamos que, a melhor palavra para ser aplicada seria “iguarias”. Isso seria a referência a alguns pratos que seriam destinados às mulheres, embora na sociedade nórdica, homens, mulheres e crianças consumiam os mesmos alimentos preparados da mesma maneira e não havia nenhuma distinção entre as faixas etárias e nem entre homens e mulheres. Respeitamos a opção do tradutor mas acreditamos que como estamos fazendo uma análise não somente literária do poema mas, uma análise mais focada na questão da história da alimentação, julgamos necessária colocar um nota esclarecendo o leito da nossa posição. E, assim mostrar como os conceitos alimentares são diferentes em cada época e, principalmente como o aparecimento de um ingrediente como no caso o açúcar pode interferir, não somente nos hábitos alimentares mas também influencia a literatura e arte. (Nota da autora).

63 A primeira aceção que alguns dicionários da língua portuguesa, como por exemplo, o Dicionário Houaiss edição de 2010 nos apresenta da palavra “joeira” é peneira. Mais uma vez, repetimos o que escrevemos na nota acima, é a opção do tradutor e ela deve ser respeitada mas como estamos fazendo uma análise do poema nos permitimos alguns adendos à essa opção. Como a joeira é uma peneira e, não corresponde a nenhuma medida para líquidos apresentada nas Leis Islandesas (*Grágás*) consultamos dois pesquisadores que se dedicam a estudar a História da Alimentação na sociedade nórdica e, eles apresentaram que a medida para o hidromel ingerido pelo deus Thor no poema seria a “*sáld*”, uma medida para grãos com os quais se faria a cerveja”. Um “*sáld*” corresponderia ao equivalente a 6 quilos de grãos, que permitiria fabricar algo em torno de dez litros de cerveja. E, essa mesma medida podia ser aplicada ao hidromel. Portanto, segundo os pesquisadores Daniel Serra (Doutor em Arqueologia pela Universidade de Malmo, Suécia) e Jeppe Christensen (Doutor em Designer pela Universidade de Estocolmo, Suécia) o deus Thor consumiu “três medidas de hidromel” que equivaleriam a 15 litros de hidromel. Os e-mails trocados com os pesquisadores seguem anexo a essa nota.

Daniel Serra: (Doutor em Arqueologia pela Universidade de Malmo, Suécia)

“I also think it does not matter, however there is a sort of defined measure of liquids in Gragas. Now I am only drawing this from memory as I do not have the book here: But in there a bucket is supposed to be measured by putting an ell measure diagonally from bottom to top. And also from memory: three such buckets is the volume of a cauldron.

If either of you have gragas perhaps you could confirm this. Hmm...missed that one. Could be due to the translation I have read though, But no I have not seen any particular measure for drinks. But I guess it could either be some kind of poetic description as you say...meaning like three mouthful at one times or something like that. There is however a measure for liquids in the greygoose laws from 12th century Iceland, describing a bucket with an ell (I think) measuring the bucket diagonally from bottom to top. (And if I recall rightly three such buckets is the volume of an iron cauldron)”.
Jeppe Christensen (Doutor na Universidade de Estocolmo):

“drakk Sifjar verr sáld þrjú mjaðar.” translates as follows: sifjar verr = the husband of Sif (that is Thor) drakk Sifjar verr = The husband of Sif drank the whole translate to: The husband of Sif drank three measures of mead. From the Norwegian and Danish translations the ‘measure’ appear to be a keg or barrel of some sort - no modern volume given. I don’t think it matters, the point made in the poem is that it is a lot of mead. So digging a bit deeper in this, and remembering this was written down later, most likely using the measurement of that time. There is a Scandinavian measure of called ‘sáld’ which is probably the one referred to in the poem as ‘sáld’. It gets a bit complicated as this is usually a measure

Essa estrofe do poema vai apresentar ao leitor, a quantidade de comida e bebida ingeridas pelo deus Thor ao chegar à corte dos gigantes logo depois de ser apresentado como a “noiva” prometida a Þrym.

O quarto verso da estrofe vinte e quatro conta que cervejas foram trazidas para os gigantes. A cerveja era por excelência a bebida do cotidiano para praticamente todas as pessoas, pois, a água, servia como um veículo para as impurezas e, conseqüentemente das doenças. A fabricação da cerveja exigia que a água fosse fervida, e a adição de cereais, maltados ou não e as ervas aromáticas que serviam tanto para dar sabor como para conservar a bebida por mais tempo funcionavam como poderosos agentes antissépticos, deixando assim a água, – agora em forma de cerveja, – própria para consumo. A cerveja era fabricada de maneira rudimentar em todas as casas e, cada família, produzia a cerveja que consumia, fazendo dessa bebida o substituto ideal para a água que, além de saciar a sede também continha uma dose extra de nutrientes e calorias essenciais para a uma população que, além de exercer funções que exigiam muita força – como, por exemplo, a agricultura que praticamente não possuía nenhum maquinário que substituísse a força humana e exigia muito esforço e, conseqüentemente um consumo maior de calorias. (BERLIOZ, 2011: 22). Os gigantes do poema que consomem a cerveja estão, portanto bebendo algo que era do seu cotidiano e, mesmo em uma ocasião festiva, como, por exemplo, um casamento, não dispensavam a bebida que era consumida por todos, em grandes quantidades, deixando as bebidas mais finas como o vinho e o hidromel para os noivos, nesse caso específico para a “noiva”.

Logo após a cerveja ser oferecida aos gigantes o poema passa a enumerar todos os alimentos devorados vorazmente pelo deus Thor e proporciona ao leitor⁶⁴ uma descrição do banquete pantagruélico que foi devorado pelo deus perante todos os gigantes antes da cerimônia de casamento. O poema enfatiza que “sozinho”, sem ninguém que acompanhasse essa “aventura gastronômica grotesca”, Thor devorou “um boi, oito salmões e todas as iguarias destinadas às mulheres”, ou seja, comeu

for grain, but can also be a measure of beer (the volume of beer made with one sáld of grain) therefore it converts to a measure of volume. The Norwegian King Haakon the Good wrote laws using this measure for how much beer each man should have at Juletide. To further complicate things, grain was measured in volume back then so sáld is already a volume unit - it will forever be unclear which of the meanings of sáld is the one intended by the writer.”

E-mails recebidos no dia 09/03/2017 às 9:40.

64 É necessário levarmos em conta que na época de composição do poema a sua leitura não era uma leitura solitária tal qual praticamos hoje mas, a leitura de qualquer obra literária exigia uma audiência, que acompanharia as palavras recitadas ou por um escaldado que poderia ser também o autor da obra. (ZUMTHOR, 1994: 187).

toda a comida que havia sido preparada para todos os comensais que compareceram à boda de þrym.

Todos esses alimentos que haviam sido preparados para essa ocasião festiva diferentemente da cerveja que era consumida rotineiramente, muitas vezes não fazia parte da alimentação cotidiana. O boi, que é um touro castrado possuía muito valor em uma sociedade que dependia da agricultura para a sua subsistência. Uma função importante desempenhada por essa animal era a tração, para arar a terra ou então como meio de transporte, atrelados às carroças. Uma junta de bois para um fazendeiro constituía uma força de trabalho indispensável para que a terra fosse arada e, assim o plantio assegurado. Os bois eram mais importantes vivos, usados para o trabalho do que assados, constituindo uma refeição. Animais de grande porte eram abatidos quando já não possuíam mais força para trabalhar e, quando uma ocasião especial – como um casamento, ou um banquete para comemorar a vitória em batalha – exigia, os animais eram abatidos e assados constituindo assim um dos pratos principais da refeição festiva. (BERLIOZ, 1993: 73). Portanto, o boi assado devorado pelo deus Thor no banquete que precede o casamento já nos dá uma amostra de que na corte dos gigantes há abundância de alimentos o que denota que essa é uma terra de riquezas e poder.

Depois de devorar um boi inteiro, o deus Thor devora oito salmões demonstrando que a sua fome era insaciável e que, evidentemente, comeria todas as comidas que lhe fossem apresentadas. O salmão ainda hoje é um peixe fundamental na dieta escandinava e, na Idade Média constituiu um dos alimentos essenciais daquela sociedade, inspirando, inclusive o título de uma saga, a *Laxdaela Saga* (Saga do Vale do Salmão). A carne do salmão consumida fresca, salgada ou defumada acompanhava as papas, as sopas, os legumes e os pães. A carne desse peixe ao ser processada e sofrer o processo de salga ou de defumação permitia a sua conservação por muitos meses assegurando que esse alimento rico em proteínas e gorduras essenciais se conservasse saudável por muito tempo e pudesse ser consumido por todo o longo e rigoroso inverno. (MONTANARI, 2003: 28).

No poema podemos interpretar que os salmões foram apresentados ao deus Thor logo após ele ter devorado um boi inteiro. Mesmo não existindo descrições de como esses pratos foram apresentados – cozidos, assados ou grelhados – podemos inferir que todas as carnes foram servidas assadas, pois como já citamos acima, as carnes assadas eram mais apreciadas pela nobreza, pois elas remetiam a um estado mais selvagem e,

mais condizente com a noção de força e poder que os nobres, e, consequentemente os deuses tinham. Ao devorar os oito salmões que lhe são apresentados, o deus Thor demonstra não só a sua gula, mas, principalmente, a sua força, que advém da ingestão das mais variadas carnes⁶⁵ em grandes quantidades. Um boi e oito salmões constituíram apenas uma parte do banquete preparado pelos gigantes, havia ainda muito mais comida e, consequentemente, bebida.

Os banquetes e os festins eram fundamentais para a sociedade nórdica, pois eles eram além de uma celebração uma forma ritualística para a criação de laços de amizade e confiança bem como a criação de alianças entre vários chefes para cobaterem um inimigo comum, por exemplo. (MONTANARI, 1993: 302). Os banquetes para honrarem essas alianças muitas vezes também celebravam casamentos que as selariam e, nessas ocasiões festivas todos da comunidade estavam presentes, não eram excluídas as mulheres, as crianças ou os idosos. A ocasião era comemorada por todos e, ali todos partilhavam da mesma comida e bebida. Não havia uma distinção entre os alimentos, as carnes assadas e as cozidas podiam ser comidas com pão ou com as mãos já que os utensílios mais utilizados seriam as facas pequenas para cortar os pedaços de carne assada e de pão. As carnes cozidas com legumes eram servidas em grossas fatias de pão, as que depois podiam ser comidas já que retinham todo o caldo em que foi cozida a carne ou, então eram atiradas aos cães que também participavam da festa.

E é justamente o verso nove do poema que chama a atenção quando é mencionado que o deus Thor comeu até “as sobremesas destinadas às mulheres”. Não há evidências de que havia comidas específicas para homens e mulheres, ou então que iguarias especiais eram específicas para o consumo das mulheres. Como a þrymskviða é um poema que vai cantar uma ocasião festiva como um casamento – mesmo que ao longo do poema ele não seja realizado, mas, sim usado para o deus Thor vingar-se dos gigantes pelo roubo do seu martelo – onde todos participavam do banquete. Pois em um casamento, celebrava-se não só alianças políticas e militares, mas, também, comemorava-se a formação de uma nova família e, consequentemente, a vinda de herdeiros que garantiriam a descendência daquela família. Portanto nesse momento de se festejar a vida toda a

65 “É preciso também considerar um elemento de natureza quantitativa. O fato de comer muito caracteriza os poderosos. A força – esse indispensável atributo do poder – depende não só do tipo de alimento ingerido (a força é, então, identificada, como vimos à carne), mas, também da quantidade de alimento que se come. (MONTANARI, 1993: 294).

comida era compartilhada por todos não havendo comidas específicas para qualquer grupo. A interpretação que fazemos desse verso é que ele mais uma vez apresenta à audiência – seja de ouvintes na Idade Média, seja para os leitores da contemporaneidade – a gula de Thor, mostrando que o apetite do deus não conhece limites e que, quando está com a comida à sua disposição não deixa que sobre nenhuma iguaria, nem mesmo para as mulheres reforçando assim a força⁶⁶ e poder do deus frente aos seus inimigos que, nos versos seguintes são enfrentados e vencidos pelo deus. Ao devorar todo o banquete que havia sido preparado para comemorar o suposto casamento entre a deusa Freya, que não aceitou a proposta e, portanto Thor teve que disfarçar-se como a deusa-noiva, e o gigante þrym para que o martelo fosse devolvido, o deus antes de atacar os seus inimigos precisava se fortalecer e demonstrar todo o seu poder e força não somente para recuperar o que lhe foi furtado, mas, principalmente, para mostrar que a sua força era superior a dos ladrões e, assim os intimidassem para que não cometessem mais atos impensados e que permanecessem submissos. Mas, o deus não só os intimida, ao recuperar o seu martelo que é colocado no seu colo como uma maneira de consagrar a noiva e, assim oficializar o casamento, Thor aproveita-se desse momento e com as forças e sua arma recuperadas, mata todos os gigantes que estavam à sua volta, não poupando nenhum, demonstrando, segundo a nossa análise do poema, que a gula é a fonte de sua força e fúria.

Os dois últimos versos são destinados ao hidromel que o deus Thor consome. O hidromel, bebida de caráter sagrado consumida em ocasiões especiais como os banquetes de comemoração das conquistas e vitórias bélicas, das alianças entre os chefes e, claro os casamentos, devido ao principal ingrediente da sua preparação, o mel ser um produto escasso que precisa ser utilizado somente em ocasiões especiais. (LANGER e CAMPOS, 2012: 146). A quantidade de hidromel consumida pelo deus é muito grande e, com certeza estava destinada a todos os presentes no banquete, mas a sua gula o fez consumir toda a bebida que despertou a curiosidade de þrym, pois por mais que uma noiva bebesse hidromel no banquete de casamento aquela quantidade seria exagerada até para um gigante. A ingestão da grande quantidade bebida por Thor que está apresentada no verso é proporcional a quantidade de comida. Seria es-

66 Assim, a carne é, a princípio, percebida como um meio para adquirir força. Depois, como a mentalidade guerreira estabelece, inevitavelmente, uma segunda correspondência entre a força e o poder – o direito ao comando é legitimado e justifica-se sobretudo pela boa forma física e pelo valor militar -, decorre daí a equivalência entre a carne e o poder. (MONTANARI, 1993: 294).

tranho e também contraditório, ingerir muita comida e pouca ou nenhuma bebida. Como a força e o poder, advém da grande quantidade de comida e bebida que o guerreiro ingere o deus que nesse poema aceitou ser protagonista de uma trama para recuperar o seu martelo e enganar os gigantes, necessitava de forças para isso, mas mais do que isso, era necessário demonstrar essa força e poder em vários níveis, não somente na batalha, mas, também, à mesa dos gigantes para que esses, segundo a nossa interpretação já se sentissem ameaçados pela força dessa noiva que não tinha nenhum pudor em esconder o seu apetite. A demonstração de força em forma de gula, diante dos pratos de um banquete nupcial já fornecia as pistas de que o poema evoluiria não somente para a recuperação do martelo roubado, mas, para uma batalha em o deus sairia duplamente vencedor.

A quantidade de hidromel consumida por Thor também precisa ser analisada por um outro ponto de vista. Como já afirmamos acima, o hidromel era uma bebida de difícil preparação e era também consagrada ao deus Odin e servida pelas valquírias aos guerreiros mortos ao adentrarem o Valhala, portanto esse néctar era sagrado e somente os mais ricos e poderosos ou escolhido dos deuses podia dar-se o prazer de degustá-lo. Os escaldos também eram agraciados com o hidromel: Odin, metamorfoseado em águia, ao roubá-lo de Gunnlod, deixa que algumas gotas caíam sobre a fronte de alguns escolhidos que, a partir dessa unção passam a escrever a boa poesia enquanto que, o hidromel que saía pelo ânus da águia odínica, conferia aos agraciados o dom de escrever a poesia ruim. Portanto, o hidromel é a bebida sagrada por excelência e só os mais ricos e poderosos podem consumi-la em quantidade que é o caso dos gigantes, pois como a terra que habitam é uma terra de riquezas, por lá essa bebida assim como as comidas mais caras, seriam servidas em abundância para mostrar que essas criaturas tinham grande poder que se esfacelaria frente a gula e força de Thor.

À guisa de conclusão

No decorrer da leitura da þrymskviða, mais especificamente na estrofe vinte e quatro nos deparamos com essa questão da gula que, para o Ocidente cristão sempre foi encarada como algo a ser evitado, pois o glutão erra ao empanturrar-se de comida e bebida, o correto seria, segundo a moral cristã expressa em muitos momentos da literatura me-

dieval, o jejum e a abstinência, a privação que levaria à força e, consequentemente, à vitória, contrariando totalmente o que se observava nas tribos germânicas antigas desde a época de Tácito em que o autor romano descrevia que as grandes decisões políticas, as alianças, os conselhos de guerra, enfim o futuro desses povos eram decididos em grandes banquetes, onde a comida e a bebida eram abundantes e tanto o jejum como a moderação não eram apreciados. A gula era uma das grandes virtudes admiradas e incentivadas por esses povos.

A sociedade nórdica, herdeira de muitos hábitos germânicos antigos que também enxergavam nos banquetes uma maneira de estabelecer uma relação de confiança com os aliados e formar e fortalecer laços duradouros de cooperação com aqueles que consideravam inimigos. (ALTHOFF, 1998: 302). O banquete, local de demonstração pública da gula, onde o ato de empanturrar-se era apreciado e incentivado e, assim foi apropriado pela literatura da época que na pena dos escaldos ganhou bonitas descrições apresentando aos ouvintes e futuros leitores a gula como mais uma virtude a ser cantada e apreciada.

Cantar a gula de Thor, em um poema onde a virilidade do deus é ridicularizada, pois, ao usar um vestido de noiva a fim de passar-se por Freya e, assim enganar o gigante e recuperar o seu martelo, a sua virilidade e força ficam ocultas e, quando ele está diante da mesa do banquete inicia-se pelo menos na nossa concepção a retomada da poder: comer com voracidade vários tipos de carnes assadas e todo o restante da comida, regadas com grandes quantidades de hidromel sagrado, deixando o restante dos convivas sem praticamente nada para provar e celebrar, o deus inicia a recuperação do que lhe foi roubado, demonstrando para todos aqueles que estavam presentes, mas, principalmente para aqueles que ousavam desafiar-lo que a gula por passar dias sem comer e os olhos vermelhos, fruto das noites insones nada mais eram do que uma pequena demonstração da força de Thor que advém da mesa farta de carnes e hidromel.

Referências

ALTHOFF, Gerd. (1998). Comer compromete: refeições, banquetes e festas. In: Flandrin, Jean-Louis; Montanari, Massimo (Org.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade. p. 300-309.

- BRÉGAINT, David. (2016). La loi de la Hird et le Miroir du Roi. L'étiquette à la cour des rois de Norvège au XIIIe siècle. *Bulletin du Centre de recherche du Château de Versailles*.
- BOYER, Régis. Comer e beber. (2000). *La vida cotidiana de los vikingos*. (800 – 1050). Barcelona: José J. de Olañeta, Editor.
- CAMPOS, Luciana de & Langer, Johnni. (2012). Brindando aos deuses: representações de bebidas na Era Viking, no cinema e nos quadrinhos. *Revista de História Comparada*, 6-1: 141- 164.
- CAMPOS, Luciana de. (2011). Um banquete para Heimdallr: uma análise da alimentação viking na Rígsþula. *História, imagem e narrativas*, n. 12, p.1-14.
- CHRISTIANSEN, Eric. Feeding. (2006). *The norsemen in the Viking Age*. London: Blacwell Publishing.
- FLANDRIN, Jean-Louis e Montanari, Massimo. (1998). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 6ª. Edição.
- Graham-Campbell, James. (2001). Food and drink. *The viking Word*. London: Frances Lincoln Publish.
- HAGEN, Ann. (2010). *Anglo-Saxon food and drink*. London: Anglo Saxon Book.
- HAYWOOD, John. (2000). Food and drink/Feasts and feasting. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames and Hudson.
- JOCHENS, Jenny. (1998). Drinking and word games. *Women in Old Norse society*. London: Cornell University Press, p.105-10.
- MARKALE, Jean. (1999). *Nouveau Dictionaire de Mythologie Celtique*. Paris, Pygmalion.
- MONTANARI, Massimo. (2008). *A fome e a abundância*. Bauru: EDUSC, 2003. _____. *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac.

ROUCHE, Michel. (2009). Alta Idade Média Ocidental. In: DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (Org.). *História da vida privada: do império romano ao ano mil*. São Paulo: Cia das Letras, p. 403-532.

Astronomia, mitos e crenças na antiguidade nórdica

Johnni Langer⁶⁷

O conhecimento astronômico dos povos antigos não é um tema novo na academia. Desde o século XIX a tradicional História da Astronomia já realizava diversos estudos neste sentido. Mas foi com o desenvolvimento da Arqueoastronomia, ciência surgida essencialmente com as pesquisas em torno de Stonehenge na Inglaterra após os anos 1960, que o estudo das sociedades pré-históricas e sem registros escritos foi muito mais intensificado.

Os fenômenos celestes eram parte importante da vida nas comunidades européias da Antiguidade. Sejam para com os povos neolíticos, os germanos, celtas, eslavos, assim como os habitantes do Mediterrâneo pré-clássico, o céu propiciava a regulamentação do calendário (com os movimentos do Sol e Lua) e da sazonalidade agrícola (determinação da época exata de plantar e colher pelo avistar de certas constelações), mas também a projeção de mitos produzidos pelo referencial cultural (as mitologias celestes e as cosmogonias). Também os medos escatológicos eram associados com fenômenos desconhecidos ou não previsíveis (como passagens de cometas, a visão de eclipses ou fenômenos atmosféricos) e transformados em mitos. E alguns rituais eram executados de acordo com o calendário astronômico, relacionados tanto com o movimento do Sol quanto da Lua e também investidos de significados simbólicos.

Assim como outras culturas, os germanos antigos tiveram grande interesse pela Astronomia – não no referencial moderno, obviamente, mas por meio da visualização a olho nu de fenômenos celestes que eram considerados importantes para a vida cotidiana e com grande sentido mítico-religioso. Apesar de não termos registros detalhados ou tão elaborados como os realizados após a cristianização (fundindo-se com a tradição astronômica clássica da Europa continental e a originada no Oriente), existem algumas fontes que apontam para isso. Tácito mencionou que atividades políticas e o calendário germânico foram baseados no ciclo lunar (*Germânia*

67 Professor do PPGR-UFPB, membro do NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos.

11). Júlio César afirmou que os germanos não realizavam batalhas antes da Lua Nova (*Comentários da guerra gálica* 50). Jordanes enunciou que os antigos Godos tinham conhecimentos de constelações e do movimento de planetas e estrelas (*Sobre a origem e feito dos Godos* 10).

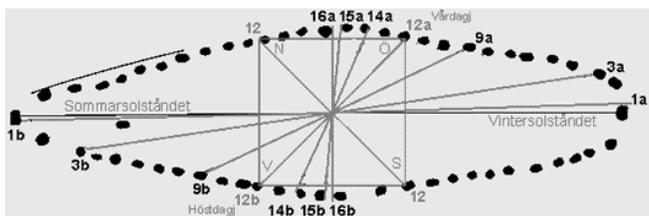


Imagem 1: Megálitos de Ales, Suécia. **Imagem 2:** Orientações astronômicas de Ales. Fonte das imagens: <http://www.livescience.com>

Mas os mais surpreendentes registros são provenientes da Arqueologia. Em 1999 foi descoberto na Alemanha o disco de Nebra, datado de 1700 a. C. Consiste em um disco de bronze contendo as figuras do Sol, da Lua e de dois arcos laterais, além de várias estrelas. Uma das figuras é interpretada como sendo uma barca solar, um mito comum a várias culturas do Ocidente e somado ao achado do carro solar de Trundholm, Dinamarca, representa um dos momentos fundamentais da cosmologia antiga: a jornada simbólica dos astros pelos vários mundos, especialmente o dos mortos. Além disso, Nebra também registra as Plêiades – um dos mais importantes asterismos do céu, demarcadora das épocas de colheita na Europa. Tanto o tema da barca solar quanto as Plêiades vêm sendo identificadas também em diversos sítios de arte

rupestre na Suécia da Idade do Bronze, como apontadas pelo astrônomo Göran Henriksson.

Dois sítios nórdicos estão apresentando antigas orientações solares: Ales e Tysnes. Os megálitos suecos de Ales (imagem 1), com formato de navio e datação incerta (Idade do Bronze Tardia ou do Ferro), foram estudados por Mörner e Lind e considerados como um sofisticado calendário solar dos solstícios de verão e inverno, as duas datas mais importantes do calendário religioso da Europa pré-cristã.



Imagem 3: Monólito de Tysnes, Noruega. Fonte da imagem: fotografia enviada pelo pesquisador Eldar Heide em 2014, do qual agradecemos a gentileza.

Já o pilar cerimonial de Tysnes, Noruega (Idade do Ferro Tardia), além de ter sido encontrado com vestígios religiosos e associado toponimicamente com os deuses germânicos desde o início do século XX, durante o período do solstício de inverno a luz solar incide sobre seu topo (imagem 2), iluminando o monólito. O fenômeno foi constatado visualmente pelo pesquisador Eldar Heide e possivelmente este efeito foi originado com caráter intencional, mas ainda faltam medições geo-astronômicas pormenorizadas neste local. Infelizmente, a quantidade de investigações de campo e pesquisadores em Arqueoastronomia na Escandinávia ainda é muito reduzida.

Segundo Rudolf Simek e Régis Boyer, existem muitas evidências de culto ao Sol na Idade do Bronze, evidenciados pela grande existência de grafismos rupestres e do disco da carroça de Trundholm. No *Encantamento de Merseburg*, a deusa Sunna é citada como irmã de Sinthgun, mas Simek acredita que a combinação dos antigos símbolos solares com o navio nos contextos ritualísticos (que ocorrem frequentemente da Idade do Bronze aos tempos medievais), parecem estar conectados à cultos de deuses da fertilidade (como Njórd e Freyr, mas que não possuem conexões diretas com personificações solares). Em 1936 Vilhelm Kiil argumentou que o nome *Solberg* significava montanha do sol, evidenciando algum tipo de culto solar na Escandinávia. Em 1981 o francês Régis Boyer realizou um extenso estudos sobre o simbolismo dos mitos solares na Idade do Bronze da Escandinávia, inseridos em sua obra *Yggdrasill: La religion des anciens scandinaves*. Algumas das principais pinturas de Bohuslän analisadas por Boyer, embarcações transportando discos (relacionadas a procissões e rituais solares), foram analisadas pelo astrônomo Göran Henriksson em 1996, sendo associadas a eclipses totais do Sol nesta região.

Baseado em pesquisas folclóricas e nas investigações arqueológicas de Anders Andrén, o pesquisador Thomas DuBois concluiu que as áreas nórdica e báltica foram devedoras de representações míticas solares provenientes da Idade do Bronze, mas também foi influenciada pela idéia do Sol *invictus* da área romana (durante o período de migrações). Também levanta a possibilidade de parte da credibilidade do culto solar ter sido perdida com a catástrofe vulcânica de 536 d. C. (pelo fato do Sol ter permanecido encoberto durante muito tempo pelos detritos na atmosfera), ao mesmo tempo em que surge uma nova aristocracia com novos cultos e deuses no mundo nórdico.



Imagem 4: Estelas de Bro I, Gotland, Suécia;



Imagem 5: Estela de Väske, Gotland, Suécia. Ambas datadas entre 400-600 d.C. Fonte das imagens: <http://diaphanee.tumblr.com> A maior parte dos pesquisadores reconhece nas espirais dominantes nas estelas gotlandesas entre os séculos IV a VII como manifestações de cultos solares, o que é muito pertinente com as pesquisas que apontamos até aqui. Alguns, porém, vão muito além: querem reconhecer na quantidade de raios das espirais uma

possível alusão a representações dos doze signos zodiacais (como em Bro I, onde existem 12 terminações da espiral, ver imagem 4) ou as oito partes da divisão do dia no mundo nórdico (devido as oito radiações existentes na espiral de Sanda). Mas isso é pura especulação: a quantidade de radiações das espirais depende do monumento gotlandês deste período: três (Hellvi); seis (Martebo; Havor; Garda I; Väs kinde – ver imagem 5); oito (Sanda IV); nove (Bro 24), ou seja, são detalhes puramente ornamentais e não possuem qualquer tipo de simbolismo numérico ou computo de algum tipo. E já demonstramos que a idéia do zodíaco viking foi uma fantasia acadêmica do século XIX e não possui respaldo em nenhum tipo de pesquisa etnoastronômica ou arqueoastronômica da atualidade (Langer, 2015: 579-581).

A Lua também vem aparecendo nos registros arqueoastronômicos, confirmando os relatos de Tácito e Júlio César. Göran Henriksson identificou na ilha de Gotland marcações em sepulturas que pressupõe registros lunares (um possível calendário), indicando fases da Lua Nova ou Cheia durante o solstício de inverno. E o arqueólogo Mike Parker-Pearson comparou diversos sítios da Idade do Ferro em áreas germânicas e nórdicas que possuem alinhamentos voltados para eclipses totais da lua durante o solstício de inverno, demonstrando observações e registros destes fenômenos.

Em recente publicação, o historiador Dorian Knight analisou o episódio de Odin e Gunnlod no *Hávamál* como sendo uma descrição do ciclo lunar, com resultados surpreendentes. Em síntese, a pesquisa de Knight conclui que a descrição do relacionamento fracassado de Odin com a filha do gigante Billing (*Hávamál* 96-102) corresponde à fase da Lua Cheia para Nova: o astro possui ligações simbólicas com o feminino e o cachorro no final do relato é uma simbolização da morte, do outro mundo e da escuridão do disco (Lua Nova), transfigurados no medo da Lua desaparecer por meio de canídeos devorando este astro. A narrativa triunfante de Odin acasalando com Gunnlod (*Hávamál* 103-110), por sua vez, corresponde com a fase da Lua Nova à Lua Cheia. Neste caso, a interpretação de Knight leva em conta também o simbolismo do hidromel associado com a Lua Cheia, conhecido no folclore por Lua de mel (conexão entre casamento e fertilidade).

Óðinn and Billings Mær

Phase of the moon	Stanzas	What occurs
Full moon 	96 ↓ 102	Óðinn watches the shining Billings Mær ↓
Waning gibbous 		
Last quarter 		
Old crescent 		
New moon 		
		Prevented from seeing and seducing her ↓
		Dog found in Billings Mær's bed (symbolically eating the moon?)

6

Óðinn and Gunnlöð

Phase of the moon	Stanzas	What occurs
New moon 	104 ↓ 110	Óðinn single ↓
New crescent 		Personal names of characters associated with growth ↓
First quarter 		Óðrerir (symbolic of the moon) rises up ↓
Waxing gibbous 		Óðinn seduces Gunnlöð ↓
Full moon 		Óðinn breaks a ring oath, sets narrative up for repetition

7

Imagens 6 e 7: Tabelas do calendário lunar associados com as aventuras

amorosas de Odin: no primeiro, corresponde ao seu fracasso com a filha de Billing (Lua Cheia à Lua Nova); no segundo, corresponde ao seu triunfo com Gunnlod, obtendo o hidromel (Lua Nova à Lua Cheia). Fonte das imagens: Knight, 2013: 31-62.

Deste modo, percebemos que a Escandinávia preservou uma tradição muito antiga de observações e registros astronômicos desde o Neolítico, que agora vem sendo investigada por vários pesquisadores e que revelam uma gama variada de conhecimentos celestes nos mitos e folclore medieval: constelações, movimentos solares e lunares, passagens de cometas, eclipses, halos, parélios, auroras, etc. Resta aos pesquisadores futuros uma melhor compreensão dos vínculos e relações do conhecimento astronômico nórdico com a religiosidade na Antiguidade e início da Alta Idade Média.

Referências

ANDRÉN, Anders. *Tracing Old Norse Cosmology*. Lund: N.A.P, 2014.

DUBOIS, Thomas. The mythic sun: an areal perspective. Old Norse Mythology in its comparative contexts. *Aarhus Old Norse Mythology Conference at Harvard University*, 2013. (no prelo, artigo original enviado gentilmente pelo autor).

HEIDE, Eldar. Sola og gudane på Tysnesøya. *Chaos* 58, 2012, pp. 49-57.

KNIGHT, Dorian. A reinvestigation into astronomical motifs in eddic Poetry. *Culture and Cosmos* 17, 2013, pp. 31-62. Agradeço ao autor a gentileza do envio deste artigo por e-mail.

KRISTIANSEN, Kristian. Rock art and religion: the sun journey in Indo-european mythology and Bronze Age rock art. In: FREDELL, A. et al (Eds.). *Representations and communications: creating an archaeological matrix of Late Prehistoric rock art*. London: Oxbow Books, 2010, pp. 93-115.

LANGER, Johnni. Constelações e mitos nórdicos/Lua e sol/Planetas e mitos nórdicos/Zodiaco Viking. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 101-104; 287-290; 371-372; 579-581.

MÖRNER, N. & LIND, Bob. Ales Stones in Sweden decoded. *International Journal of Astronomy* 2, 2012, pp. 23-27.

Thor, estrelas e mitos: uma interpretação astronômica da narrativa de aurvandil

Johnni Langer⁶⁸

Introdução

Nas últimas décadas diversas disciplinas científicas vem sendo investidas de novos temas de investigação, além de metodologias inovadoras, todas se concentrando no papel que o firmamento celeste exerceu sobre o passado humano. Tanto a nível político quanto social, econômico e em particular, na esfera religiosa e mítica, o céu exerceu (e ainda exerce) uma fascinação que vai muito além de toda racionalidade. Nossa investigação está incluída em uma série de disciplinas acadêmicas, de conceitos e metodologias que procuram analisar essas influências da natureza celeste sobre as ações e pensamentos humanos na História.

Neste sentido, adotamos como primeiro referencial teórico as considerações da Etnoastronomia sobre mitologias celestes: a paisagem diurna e noturna do firmamento celeste foi palco de diversas projeções culturais envolvendo mitos, ritos, crenças e folclores. Ao mesmo tempo em que as sociedades observaram e registraram os fenômenos astronômicos, elas construíram elaboradas crenças sobre o mundo celeste: sua origem (cosmogonias), sua visão de mundo (cosmologias), cratofanias (poderes divinos sobre a natureza) e mitos etiológicos (que explicam fatos naturais) (Verdet, 1987, p. 11-23). A relação entre fenômenos astronômicos e mitos não pode ser encarada como puramente determinista (ou naturalista): enquanto existem mitos criados objetivamente a partir do olhar sobre o firmamento (exemplo é a estrela Algol e o mito de Perseu⁶⁹), outros são projetados culturalmente sobre o céu (os conceitos

68 Pós-Doutor em História pela USP, professor do Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões na UFPB. Membro do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos).

69 A premissa básica do pesquisador Stephen Wilk é que as antigas observações gregas da estrela Algol (Constelação de Perseu, que varia de magnitude a cada três dias), influenciaram na narrativas das três Greias e seu único olho (parte

de constelações⁷⁰). Então, as mitologias celestes são baseadas numa relação dinâmica e mesmo dialética com a natureza. Em alguns casos elas são criadoras, em outros elas foram produtos.

Nossa principal metodologia envolve tanto a análise de narrativas mitológicas preservadas pela literatura, quanto a sua comparação com fontes advindas da cultura material. Para isso, empregamos alguns estudos teóricos⁷¹ de Etnoastronomia e Arqueoastronomia e aplicados à área nórdica medieval⁷². Ainda como recurso metodológico complementar, empregamos alguns referenciais sobre mitologia comparada.⁷³

A narrativa de Aurvandil

Nosso tema encontra-se na denominada *Edda Menor*, tradicionalmente atribuída a Snorri Sturluson e escrita entre 1226 d.C. na Islândia. Trata-se de um dos mais importantes textos para o estudo da mitologia nórdica, baseado em tradições orais pré-cristãs e preservado dentro de um referencial cristão, com fins didático-poéticos. A *Edda Menor* foi es-

do mito de Perseu em busca da cabeça da Górgona) (Wilk, 1996, p. 129-133).

- 70 Bons exemplos são com as constelações zodiacais: elas sofreram variações culturais e históricas em suas descrições, baseadas nas diferentes sociedades, formas de trabalho e aspectos da cultura material de cada período da Mesopotâmia antiga (Rogers, 1998, p. 9-28). Outro exemplo são as imagens desenvolvidas pelas culturas sobre a trajetória dos planetas no céu, especialmente as relacionadas com astrologia e folclore (Aveni, 1993).
- 71 A Etnoastronomia geralmente considera os mitos, o folclore e as tradições orais envolvendo o firmamento celeste, enquanto a Arqueoastronomia trabalha essencialmente com a orientação astronômica de antigos monumentos. Mas em alguns casos, os pesquisadores não estabelecem fronteiras entre ambas, fundindo as duas disciplinas na perspectiva da Astronomia Cultural. Os métodos mais utilizados pelos pesquisadores consistem de análise de dados para estabelecimento de datação; posicionamento, efemérides e calendário; demonstração empírica da teoria e repetição do fenômeno em condições controladas; análise das fontes orais para critério de datação, autenticidade e historicidade; significados simbólicos e culturais do fenômeno astronômico; correlação da interpretação da cultura material através do relato folclórico ou etnográfico (Ruggles, 2005, p. 261-264). Para maiores contextos no emprego de perspectivas históricas, arqueológicas e antropológicas nos estudos de mitologia celeste e Etnoastronomia, ver: Kelley & Milone, 2011, p. 1-6. Uma das mais recentes e interessantes discussões metodológicas da Arqueoastronomia é a utilização do conceito de paisagem, especialmente as categorias subjetivas, sociais e culturais na construção das antigas noções de espaço celeste (Quintela & Garcia, 2009, p. 39-54). Na Inglaterra vem sendo empregado com sucesso o conceito de *Skyscape Archaeology*, originando livros, artigos, eventos e periódicos.
- 72 O melhor estudos sistematizador das fontes primárias envolvendo o conhecimento astronômico nórdico pré-cristão é o de Etheridge, 2013, p. 1-12. Já com relação à *Eda* de Snorri Sturluson e sua possibilidade como fonte para o conhecimento astronômico e celeste da Escandinávia pré-cristã, uma boa discussão encontra-se em Sigurdsson, 2014, p. 184-260. Uma excelente análise comparada dos mitos celestes báltico e finlandeses com os do mundo nórdico medieval é disponível em DuBois, 2014, p. 184-260. Um dos melhores estudos recentes sobre mitologia celeste nórdica, apresentando uma original análise da narrativa de Gunnlod e sua relação com os ciclos lunares, foi publicada por Knight, 2013, p. 31-62.
- 73 As premissas clássicas envolvendo o método da mitologia comparada foram utilizadas de Barrera, 2003, p. 471-486. Para novos caminhos na mitologia comparada, empregamos Detienne, 2004, p. 93-120. Para uma renovação metodológica dos estudos de mitologia comparada aplicados ao mundo nórdico pré-cristão, utilizamos Schjødt, 2012, p. 275-281.

truturada em quatro partes, sendo a nossa narrativa constante na terceira seção prosimétrica conhecida como *Skáldskaparmál* (Ditos sobre poesia)⁷⁴, onde ocorre uma discussão prosódica na forma de um diálogo entre Bragi, o deus dos poetas e Aegir, uma personificação dos oceanos. Snorri utilizou neste capítulo vários elementos mitológicos, etimológicos e citações retiradas da poesia escáldica.⁷⁵ A narrativa de Aurvandil está inserida num drama maior do *Skáldskaparmál*, referente ao combate do deus Thor com o gigante Hrungnir⁷⁶ (também mencionado no poema *Haustlöng*⁷⁷ e preservado em algumas manuscritos da *Eddade Snorri*) e do qual temos quatro cenas intercaladas: o encontro de Odin com o gigante; a visita de Hrungnir ao Valhalla; o duelo entre o gigante com o deus Thor; a remoção da lasca de pedra da cabeça de Thor.

Inicialmente temos o diálogo de Hrungnir com Odin, onde ambos entram em disputa para saber qual cavalo é mais rápido. Ambos acabam chegando em Asgard e o gigante é convidado a entrar e beber com os deuses. Ali Hrungnir fica bêbado e pronuncia que irá matar a todos e levar a deusa Freyja embora consigo. Cansados do visitante, mas sem poderem expulsá-lo diretamente, invocam o nome de Thor. Os dois acabam marcando um duelo e como reforço, os gigantes produzem um gigantesco homem de barro (*Mokkurkalfi*). O ajudante de Thor, Tialfi, vence o gigante de barro, enquanto Thor consegue destruir Hrungnir. Mas metade da arma de pedra de Hrungnir fica acidentalmente depositada no crânio de Thor, além do fato do deus ficar preso nas pernas do gigante após o combate acabar. Seu filho Magni consegue libertá-lo (Sturluson, 1998, pp. 20-24).⁷⁸ Após o ocorrido, Thor retorna a sua

74 Ou segunda, se levarmos em conta que muitos escandinavistas consideram a primeira parte, o prólogo, um texto apócrifo e tardio (Wanner, 2008, p. 140-161).

75 Existe uma grande tendência atual em considerar a obra *Edda em Prosa* dentro de referenciais de conversão cultural e religiosa da Islândia, como em Wanner, 2008, p. 119-139; em tratar Snorri como um mitógrafo cristão interessado em reconstituir o passado pagão dentro de uma síntese medieval (Ross, 2000, p. 128-135); os mitos em Snorri não são um registro puro do paganismo, mas releituras dentro da fé cristã, ou seja, a *Edda em Prosa* é uma nova mitologia baseada na tradição e parcialmente na cultura cristã (Abram, 2011, p. 207-221).

76 É um dos poucos mitos que os pesquisadores tem plena convicção de que decoravam os salões e escudos dedicados ao deus Thor (Lindow, 1996, p. 3).

77 O poema *Haustlöng* (Um longo outono) é um poema escáldico datado do século IX d.C. e composto por Þjóðólfr de Hvinir. O poema possui duas partes, uma referente ao sequestro e resgate da deusa Iðunna e outro relacionado ao combate de Hrungnir com Thor. Essa teria sido a principal fonte de Snorri e foi incluída logo depois de seu relato no *Skáldskaparmál*, em algumas versões manuscritas da *Edda Menor*. As duas narrativas do *Haustlöng* teriam sido originalmente pintadas em um escudo que o poeta teria recebido (Simek, 2007, p. 133). O poema foi incluído nas versões manuscritas R e W da *Edda em Prosa* (Sturluson, 1999, p. 22-24), mas não aparece na versão U (Sturluson, 2012, p. 94, onde somente é mencionado).

78 O *Skáldskaparmál* foi preservado essencialmente em quatro manuscritos medievais e renascentistas: o *Codex Regius* (R) (GKS 2367 4º, c. 1300-1350 d. C., Instituto Árni Magnússon, Islândia), *Codex Wormianus* (W) (AM 242 fol, c. 1359 d. C., Instituto Árni Magnússon), *Codex Upsaliensis* (U) (DG 11, c. 1300-1325 d. C., Biblioteca da Universidade

casa, em Trudvángar, com a lasca em sua cabeça. Thor é auxiliado pela feiticeira Groa, esposa do gigante Aurvandil, o valente. Por meio de sons mágicos (*galdra*), a pedra começa a se mover no seu crânio. Neste instante, acreditando que a operação seria bem sucedida e como sinal de agradecimento para Groa, Thor comenta que antes de chegar a sua casa, pelo caminho de volta do norte (do reino de Jotunheimr), transportou o seu esposo Aurvandil em uma cesta. Um dos dedos do pé do gigante, que havia ficado de fora do cesto, acaba se congelando e Thor o parte, arremessando-o em seguida ao céu. Ele se transforma na estrela chamada O dedo de Aurvandil (*Aurvandilstá*). O deus proclama para Groa que seu marido não tardará em retornar para casa, fato que deixa a feiticeira feliz e transtornada, impedindo que o restante da magia seja cumprido e como consequência, a lasca acaba não saindo da cabeça do deus. Isso seria a explicação porque não se deve retirar de uma casa nenhuma pedra de amolar, pois do contrário, fará com que a lasca do crânio de Thor se mova (Sturluson, 1998, p. 20-24).

O relato do combate entre Hrungrnir e Thor recebeu as mais variadas análises pelos mitólogos desde o século XIX e não temos intenção de retomar em detalhes essa historiografia.⁷⁹ Uma das mais recentes e bem sucedidas análises foi a do pesquisador norte-americano John Lindow. Para ele, esse mito teria em essência desempenhado um papel cosmogônico pelo deus do trovão na hierarquia do reino dos deuses, em contraposição a Odin em seu papel de deus criador dos mundos, do homem e de grande parte do cosmos. O referencial básico deste pesquisador é o culturalista, percebendo os equipamentos dos seres envolvidos na contenda, seus comportamentos, suas ações e seus atos dentro de um referencial de audiência desta sociedade: a batalha segue as regras jurídicas e sociais para disputas nórdicas na Era Viking; as características dos gigantes, deuses e ajudantes destes é definida por parâmetros humanos para covardia e bravura. Além disso, o autor também utilizou comparações internas das fontes nórdicas para perceber estruturas semelhantes: sagas islandesas, poemas escaldicos e narrativas míticas são contrapostas para delimitar seu modelo, a de uma cosmogonia desempenhada pelo deus Thor, especialmente no relato de Aurvandil e da criação de estrelas com os olhos de Tíazi descrito no poema *Hárbarðsljóð* 19 (Lindow, 1996, p. 3-20).

de Uppsala, Suécia), *Codex Trajectinus* (MSS 1374, c. 1600 d. C., Universidade de Utrecht, Holanda). Cada seção do *Skáldskaparmál* é dividida em capítulos e com alguns conteúdos diferentes em cada manuscrito. Para a nossa divisão e análise do texto, adotamos principalmente a edição de Anthony Faulknes, baseada nos manuscritos *Codex Wormianus* (W) e *Codex Regius* (R) (Sturluson, 1998, p. 20-24).

79 Para um panorama destas discussões, ver Simek, 2007, p. 316-326.

Outro trabalho mais recente, tendo com o referencial conceitual as discussões sobre o xamanismo na área nórdica, aprofundou questões relacionadas às crenças sobre estruturas cósmicas verticais e em especial, os mitos envolvendo o deus Thor e a narrativa de Aurvandil (Tooley, 2009, p. 273-294).⁸⁰ Consideramos as análises de Lindow e Tooley muito satisfatórias, mas não completas. Algumas questões sobre a fonte ainda ficaram pendentes, especialmente as relacionadas com questões astronômicas: efetivamente qual seria a estrela apontada por Snorri na abóbada celeste? Como ela estava inserida nas crenças cosmológicas nórdicas? Qual o seu papel ou significação com os ritos efetuados para Thor no mundo pré-cristão?

A estrela de Thor

Recentemente alguns conteúdos astronômicos das *Eddas* vem sendo discutidos pelos acadêmicos e cada vez mais se percebem que possíveis descrições celestes (tanto personificações, quanto simbolismos ou descrições figuradas) podem ser encontradas nas narrativas nórdicas (Knight, 2013, p. 31-62). A *Edda de Snorri*, em particular, está sendo apontada como uma promissora fonte para novos estudos sobre mitos celestes (Sigurðsson, 2014, p. 198). Nosso principal referencial da narrativa de Thor e Hrungrnir vai neste sentido. Trata-se de uma mitologia celeste que envolve dois tipos de fenômenos do firmamento: atmosféricos e astronômicos. Essa classificação é moderna, visto que os antigos não separavam o que acontecia no céu (Verdet, 1987, p. 11-127) e serve como parâmetro em nossa investigação.

No relato de Snorri Sturluson, o gigante Hrungrnir duela com Thor em um local chamado Grjótúnagorðum (Sturluson, 1998, p. 21). *Em nórdico antigo esta palavra significa “o muro do local de pedra” e Snorri utilizou a casa do gigante Geirrod para fabricá-la (Grjótún, segundo Simek, 2007, p. 120). Na fonte que serviu de base ao relato, o poema Haustlög, somente a forma Grjótúna é mencionada. O autor do poema, Þjóðólfr de Hvin, inicia sua narrativa na estrofe 14, mencionando que Thor percorre o caminho da Lua com a sua carroça: “mána vegr und hánum”⁸¹, um kenning para o céu. Na próxima estrofe, novamente o céu é invocado em forma poética (santuário*

80 Anteriormente, uma tese de doutorado da Noruega havia explorado as conexões cosmológicas verticais com o deus Thor, mas em nenhum momento citou ou analisou o episódio de Aurvandil (Bertell, 2003, p. 7-239).

81 Sturluson, 1998, p. 23.

dos falcões), desta vez relacionado à passagem de Thor ao fenômeno do relâmpago.⁸² Logo em seguida, a batalha em si é mencionada, destacando o choque entre o martelo de Hrungrnir (uma amoladeira) e de Thor e apesar dela ser efetuada em uma ilha, o simbolismo entre o choque das armas remete a uma natureza atmosférica típicas das deidades do trovão entre o mundo indo-europeu. A barba vermelha de Thor, causadora de tormentas, também lembra a amoladeira de Hrungrnir, descrita em Snorri como vermelha, remetendo ao céu tipicamente vermelho de algumas tormentas. O relâmpago é outra característica associada às variadas deidades do trovão nos panteões europeus, além do controle dos ventos, arco íris, das chuvas e tempestades⁸³. As relações atmosféricas do deus Thor já foram bem debatidas na academia. A deidade foi especialmente relacionada ao vento e ao impulso de navegação pelo Atlântico Norte, relacionadas ao movimento de sua barba. Diversos amuletos foram criados no intuito de proporcionar sorte na navegação e no aparecimento de ventos favoráveis (Perkins, 2001, p. 9-158).⁸⁴ De nossa parte, intentamos aprofundar as questões astronômicas do relato.

82 *Knáttu oll, en Ullar endilág fyrir mági grund var grápi hrundin* (Sturluson, 1998, p. 24). Essa passagem foi analisada como sendo uma alusão poética ao fenômeno do relâmpago causado pela passagem da carroça de Thor pelos céus (Taggart, 2015, p. 72-79).

83 Uma recente tese de doutorado vem agora implementar um novo fôlego aos que se dedicam ao estudo dos mitos celestes atmosféricos envolvendo esse importante deus nórdico: Taggart (2015). A pesquisa possui uma farta documentação de fontes primárias e bibliografia analítica, concentrando seu foco na literatura medieval produzida sobre Thor, com o intuito de estudar as mudanças e estabilidades nas representações mitológicas. O tema central da tese é a análise dos fenômenos do trovão e relâmpago associados com a divindade e neste sentido, a tese se aproxima de muitas outras pesquisas que vem resgatando o referencial naturalista na mitologia nórdica (Perkins, 2001). Claro que não se trata mais do naturalismo defendido pelos românticos oitocentistas, que procuravam explicar todos os relatos míticos pela simples observação da natureza. Aqui a relação com o ambiente natural é vista como dependente da interação social, cultural e histórica e não simplesmente como o seu produto. Um momento marcante da tese é a análise das conexões de Thor com o trovão e o relâmpago na literatura medieval, além da relação da deidade com os terremotos. A investigação do autor sobre o poema norueguês *Haustlöng* e a poesia islandesa de *Steinnunn Refsdóttir* é muito boa. As menções ao vulcanismo são bem atuais, indo de encontro a recentes pesquisas sobre fenômenos climáticos e registros arqueológicos e sua influência nos mitos e na literatura nórdica antiga (Taggart, 2015, p. 69-112).

84 A recente tese de Declan Taggart discute as afinidades etimológicas entre armamento e movimento do relâmpago, entre carroça e o deus Thor, entre clima e carroça, trovão e Thor, entre outros. Os estudos toponímicos ajudam também a entender a relação entre o deus celeste e suas afinidades agrárias. Um momento marcante da tese é a análise das conexões de Thor com o trovão e o relâmpago na literatura medieval, além da relação da deidade com os terremotos. O primeiro momento polêmico do autor é quando rompe com a tradicional visão de Thor enquanto ferreiro cósmico ou divino, especialmente na poesia escáldica, apesar de concordar que o martelo possui conexões simbólicas com a ferraria e ser emblema de vários ferreiros. Aqui o autor critica especialmente Davidson (1965) e Motz (1997), mas concorda com Lindow (1994), quando menciona que o martelo nunca foi usado como força criativa (Taggart, 2015, p. 129-137). Porém, a questão ainda está muito longe de ser esgotada, como atestam vários estudos mais recentes sobre a figura do ferreiro mítico. A relação entre martelo, ferraria, mitos e ritos de Thor ainda demandará muitas problemáticas, especialmente quando confrontada com a cultura material nórdica e com perspectivas comparativas da área europeia antiga.

Tabela 1: Estrutura da narrativa de Hrungrnir e Thor

Local da cena	Fonte	Cena/Situação	Contexto
Asgard	<i>Skáldskaparmál</i>	Disputa entre Odin e Hrungrnir	Titanomaquia
Jötunheimr	<i>Skáldskaparmál</i> <i>Haustlög</i>	A carroça de Thor percorre o céu	Cratofania
Jötunheimr	<i>Skáldskaparmál</i> <i>Haustlög</i>	Ocorrência de trovões e relâmpagos	Etiologia
Jötunheimr	<i>Skáldskaparmál</i>	Descrição do coração de Hrungrnir (<i>Hrungrnis hjarta</i>)	Simbologia (<i>valknut</i>)
Jötunheimr	<i>Snorri</i> <i>Haustlög</i>	Choque da amoladeira de Hrungrnir e o martelo de Thor	Cratofania
Jötunheimr	<i>Skáldskaparmál</i> <i>Haustlög</i>	Consequência do choque: surgem as amoladeiras do mundo e uma lasca vai parar na cabeça de Thor	Etiologia
Jötunheimr	<i>Skáldskaparmál</i> <i>Haustlög</i>	Feitiços de Groa	Magia
Jötunheimr	<i>Skáldskaparmál</i>	Thor cria a estrela <i>Dedo de Aurvandil</i>	Cosmogonia
Jötunheimr	<i>Skáldskaparmál</i>	As amoladeiras não podem ser retiradas das casas	Folclore

A narrativa possui diversos elementos que ligam o mundo celeste à terra dos gigantes (tabela 1). De um lado, a carroça de Thor percorre o céu e sua passagem ocasiona os trovões e tempestades. Já no mundo dos gigantes, o combate entre o gigante e o filho de Odin provoca o surgimento dos seixos e amoladeiras do mundo – uma situação totalmente ctônica. O início da narrativa da batalha de Hrungrnir e Thor possui fortes elementos atmosféricos, mas o final da narrativa é ocupado pela criação da estrela *O dedo de Aurvandil*: passando por sentidos que vão da etiologia, da cratofonia até a cosmogonia. Mas como identificar qual estrela a narrativa está mencionando?

Uma primeira pista pode ser conferida pela perspectiva etimológica. Em 1934 o mitólogo alemão Rudolf Much interpretou *Aurvandil*⁸⁵ como sendo “o brilhante Vandal” (baseado no nórdico antigo *aurr*, ouro, relacionado ao latim *aureum*, ouro), mas foi questionado por Simek, 2007, p. 24. A grande maioria dos pesquisadores, desde o Oitocentos, vincula o nome Aurvandil com o anglo saxão *Earendel*, devido este ser último ser associado à estrela da manhã (o planeta Vênus) no poema *Christ I*⁸⁶ e que possui relação com outros nomes próprios nas fontes germânicas, como *Horwendillus* (Saxo Gramaticus)

85 No manuscrito *Codex Upsaliensis* (U) foram utilizadas as grafias *Aurvanda*, *Aurvandil* e *Aurvandill* (f. 22r, p. 41) (Sturluson, 2012, p. 94); no *Codex Regis* (R) aparecem as grafias *Aurvandils*, *Aurvandil*, *Aurvandill* (Sturluson, 1998, p. 22); no *Codex Wormianus* (W) surgem as formas *Aurvandils*, *Aurvandil*, *Aurvandill* (Sturluson, 1872). Para melhor normatização do nórdico antigo ao português, em nosso artigo adotamos somente a forma *Aurvandil*.

86 O poema anglo-saxão *Christ I* de Cynewulf é datado do século X d.C. O termo surge entre as linhas 104 e 111 do poema: “Éala Æarendel” (Salve estrela da manhã! Tradução nossa do inglês moderno em Cynewulf, 2010, p. 4).

e o herói do poema alemão medieval *Orendel, Auriwandalo* (Longobardos), *Orentil* (Antigo Alto Alemão) (Simek, 2007, p. 24). Esse mesmo vínculo etimológico é seguido por outros autores, que optam por relacionar a estrela Dedo de Aurvandil ao planeta Vênus (Lindow, 2001, p. 65; 1996, p. 18; Bernárdez, 2010, p. 235; DuBois, 2014, p. 216; Tooley, 2009, 283-285; Ogier, 2002;⁸⁷ Person, 2016)⁸⁸. Outros acadêmicos pensam que essa origem etimológica é controversa e questionam a associação de Aurvandil com o anglo-saxão Earendel, preferindo uma conexão com o nórdico antigo *aurr* e os rios de Élivágar (Etheridge, 2013, p. 7), o que também é problemático. Particularmente percebemos que um vínculo direto da estrela citada por Snorri ao planeta Vênus é muito complicado, baseado nos estudos de navegação astronômica dos povos nórdicos.⁸⁹

Acreditamos que a origem do termo Aurvandil deve ser encontrada em outros parâmetros, mais por conteúdos homônimos do que proximidade etimológica. O termo mais próximo seria *Veralden tjoelte*, palavra sámi para a estrela Polaris (alfa da constelação da Ursa Menor), significando literalmente “pilar do mundo” (Heide, 2014). Outro indicativo é a expressão em nórdico antigo *Veraldar nagli* (prego do mundo), um *heiti*⁹⁰ utilizado em um manuscrito da *Edda em Prosa*.⁹¹ A estrela Polaris é simbolizada por um prego no céu em diversas culturas euroasiáticas e relacionada a uma cosmologia vertical e é neste sentido que deve ser buscado o sentido de Aurvandil: o prego do mundo ou prego do céu.

87 Ainda segundo este pesquisador, o termo Aurvandil equivale a Grendel (do poema *Beowulf*, Ogier, 2002).

88 Na realidade desde o Oitocentos os acadêmicos relacionaram a etimologia de Aurvandil com Earendel. Em 1835 o pioneiro da Etnoastronomia germano-escandinava, Jacob Grimm (em um extenso capítulo sobre esse tema em seu clássico livro, volume II), apesar de não interpretar diretamente qual constelação ou estrela a narrativa de Snorri Sturluson poderia descrever, apela para a imagem da estrela matutina do poema *Christ I* (Grimm, 1882, p. 375, 723).

89 As evidências materiais apontam um sofisticado conhecimento náutico dos nórdicos durante a Era Viking, tanto pelas suas descobertas geográficas no Atlântico Norte durante o medievo quanto pelo encontro arqueológico de instrumentos de navegação como bússolas solares (para indicar a latitude e certos horários) (Bernárth, 2014, p. 1-18). Neste sentido, os pesquisadores concluem que não se poderia confundir um planeta, de brilho estável e que percorre a trajetória da Eclíptica com movimentos retrógrados (no caso, Vênus, o objeto mais brilhante do céu depois do Sol e Lua) à uma estrela, um objeto celeste cintilante e fixo. Como a maioria dos antigos povos navegadores do hemisfério Norte, os nórdicos devem ter utilizado a estrela Polaris (alfa da Ursa Maior) como referencial indicador do Norte e principal meio de navegação astronômica durante a noite dos tempos pré-cristãos (Marcus, 1953, p. 112-131). Simplificando, para usar a Polaris como objeto de orientação, localizam-se as constelações da Ursa Maior e Menor para encontrar a estrela em questão, que fica localizada a 1 grau do ponto norte celeste. Traça-se uma linha imaginária entre este ponto até o horizonte logo abaixo e obtém-se o norte geográfico (Ridpath, 1986, p. 15).

90 *Heiti* é uma sinonímia poética utilizado por Snorri Sturluson, como por exemplo, Hugin e Munin para corvo (Holman, 2003, p. 131).

91 A expressão surge em conjunto com *Regingaddi* (Prego dos deuses), ambos em um Pular do manuscrito AM 758 I, 4to para designar pregos em pilares com significado religioso (Böldi, 2005, p. 172). O manuscrito também é conhecido como *Laufás-Edda* (Edda Magnúsar Ólafssonar) e foi compilada por Magnús Ólafsson em 1609, sobrevivendo em duas versões: X e Y (Faulkes, 2013, p. 1-10).

Outras interpretações astronômicas da estrela *Dedo de Aurvandil* também são equivocadas.⁹² A adição do primeiro nome por Snorri (de um termo ctônico, *aurr*⁹³), comum a gigantes e anões, revela uma clara intenção de apresentar à audiência uma informação cosmogônica.⁹⁴

No relato da *Edda Menor*, o deus Thor procura a esposa de Aurvandil para retirar uma lasca de sua cabeça, após criar a estrela. Algumas fontes relacionam o culto desta deidade a pilares (Öndvegissúlur, *Eyrbyggja saga* 4) com pregos em sua ponta, chamados de *Regingaddi* (Prego dos deuses) e *Veraldarnagli* (Prego do mundo). Possivelmente Snorri teve acesso a uma versão da mitologia celeste do filho de Odin, elegendo uma expressão popular atrelada à estrela Polaris, baseada em seus aspectos religiosos e cosmológicos. Essa identificação da estrela com o genitivo *veralden*, se deve a uma tradição etimológica de associar a Polaris com a idéia de prego do mundo (mas também estrela do mundo, o centro do mundo), existente na Europa Setentrional somente no islandês antigo, no finlandês e na língua sámi (ver tabela 2). Nas línguas escandinavas, de maneira geral, desde o medievo a forma corrente de identificar esta estrela é através de termos relacionados com a direção Norte (como *Leiðarstjarna*) e se mantém até hoje.⁹⁵ Porém, essa última tradição etimológica foi influenciada diretamente pela entrada do conhecimento astronômico ocidental na área escandinava, além de sua utilização pela navegação e aplicada ao mundo erudito. Deste modo, a associação entre os termos *Aurvandil* e *Veralden*⁹⁶ se mantém exclusivamente numa tradição popular e próxima

92 Uma das teorias mais populares sobre o Dedo de Aurvandil é a sua identificação com a estrela Alcor, da constelação da Ursa Maior (Allen, 1963, p. 446). Outras envolvem a estrela Rigel (Beta da constelação de Órion: Cleasby & Vigfusson, 1875, p. 35; Santillana & Dechend, 1998, p. 355) e a constelação da Coroa Boreal (Reuter, 1982). Todas estas associações são puramente conjecturais e sem nenhum tipo de confirmação ou apoio em fontes mitológicas, literárias, folclóricas ou históricas.

93 *Aurr* - nórdico antigo: areia úmida; lama (Zoega, 1910, p. 27), cascalho (Simek, 2007, p. 24), um dos nomes da terra no *Alvismál* (Clearby & Vigfússon, 1874, p. 34).

94 Neste sentido concordamos com Lindow (1996, p. 18), para o qual o termo usado por Snorri (Aurvandil) se aproxima de Aurgelmir por uma questão de identificação à cosmogonia, mais do que por proximidade etimológica.

95 No final da Alta Idade Média era recorrente denominar Polaris como a estrela dos navegadores pela Europa Setentrional (como descrita em um estudo sobre calendário e astronomia da Inglaterra do século X. d. C.: Alfirico de Eynsham, 2013, s.p.), devido a sua utilização para localizar o Norte geográfico.

96 Segundo alguns pesquisadores, o termo *veralden* nas línguas sámi foi produto de empréstimo da área nórdica (Tooley, 2009, p. 275). Nas fontes medievais nórdicas a palavra *veralden* significa mundo e muitas vezes foi associada com o deus Freyr, como na *Ynglinga saga* 13 e *Flaterjarbok* I: *Veraldar goð, o deus do mundo* (Bertell, 2003, p. 228). Mas a principal deidade sámi, *Veralden olmai* (O homem do mundo, também denominado *Maylmen olmai*; *Radien atnje*; *Jubmel*; *Veralden radien*) era identificado a um pilar cáltico (*mailmen stytto*: pilar do céu), cuja ponta possuía um prego ou terminal de ferro (Hultkrantz, 1996, p. 33), o que liga diretamente *veralden* da área sámi com *veralden* dos pilares do culto a Thor (*Veraldarnagli*, prego do mundo). Em 1934 o mitólogo alemão Rudolf Munch concebeu que a etimologia de *Aurvandil* poderia ter ligação com o protogermânico **taho* (viga, trave) e com o nórdico antigo *vöndr* (vara, bastão) (Simek, 2007, p. 24), o que reforça nosso paralelo entre a relação entre os pilares com significados

à área báltica, da Islândia ao norte da Suécia e Noruega, ao contrário do referencial etimológico da Polaris como estrela do Norte, que envolve tanto a Escandinávia quanto a Europa medieval em geral – e se tornou canônico mesmo nas línguas modernas em geral.

Tabela 2: A estrela Polaris nas línguas europeias⁹⁷

Língua europeia/ País	Polaris como prego do mundo/ céu	Polaris como estrela do Norte/ estrela do caminho (Norte)	Polaris como estrela Polar
Sámi	<i>Veralden tšuoold</i> (Pilar do mundo) <i>Veralden tjoelte</i> (Pilar do mundo) <i>Wáralden tjuold</i> (Pilar do mundo) <i>Ál-tšuoel</i> (Pilar do céu)	<i>Boahje-nasti Boahjenástir</i> (Estrela do Norte)	<i>Napatáhti</i> (Estrela central)
Finlandês	<i>Pohja nael/naula</i> (Prego do Norte)	<i>Pohjantähden</i> (Estrela do Norte)	<i>Taivan sarana</i> (Estrela Polar) <i>Taillan tappi</i> (Centro do céu) <i>Napatahti</i> (Estrela central)
Estôniano	<i>Bohinavle</i> (Prego do Norte)		
Lituano		<i>Šiaurinė</i> (Estrela do Norte)	<i>Poliarinė</i> (Estrela Polar)
Chukchi	<i>Əlqep-ener</i> (Prego do céu) <i>Iluk-ener</i> (Estrela imóvel)		<i>Unp-ener</i> (Estrela Polar)
Bielorusso	<i>Gvozđ</i> (O prego)	<i>Stazhar</i> (Esrela da meia noite)	<i>Zorny Kol</i> (Estrela Polar) <i>Polunochna zora</i> (Estrela Polar)
Nórdico antigo	<i>Veraldar nagli</i> (Prego do mundo)	<i>Leiðarstjarna</i> (Estrela do caminho)	<i>Hjarastjarna</i> (Estrela dobradiça/Estrela Polar)
Anglo-saxão		<i>Ladsteorra</i> (Estrela do caminho) <i>scip-steorra</i> (estrela navio)	
Inglês medieval		<i>loode sterre, lood-sterre, lade-sterne, lode sterre</i> (Estrela do caminho)	
Alemão medieval		<i>Leitstern</i> <i>Leiderstern</i> (Estrela do caminho)	
Sueco medieval		<i>Ledstjärna</i> (Estrela do caminho)	
Alemão moderno		<i>Norstern</i> (Estrela do Norte)	<i>Polarstern</i> (Estrela Polar)
Islandês moderno		<i>Norðurstjarnan</i> (Estrela do Norte)	<i>Pólstjarnan</i> (Estrela Polar)
Norueguês moderno (bokmål/nynorsk)		<i>Nordstjernen</i> (Estrela do Norte)	<i>Polarstjerna</i> (Estrela Polar)
Dinamarquês Moderno		<i>Nordstjernen</i> (Estrela do Norte)	<i>Polarstjernen</i> (Estrela Polar)
Sueco moderno		<i>Nordstjärnan</i> (Estrela do Norte)	<i>Polstjärnan</i> (Estrela Polar)

cósmicos e religiosos e sua conexão com a estrela Polaris – e consequentemente, com o termo utilizado por Snorri (Aurvandil).

97 DuBois, 2014, p. 184-260; Grimm, 1882; Ivanisha & Rudenska, 2014, p. 104-113; Krayer, 1987; Tooley, 2009; Heide, 2013; Cleasby & Vigfússon, 1874; Allen, 1963; Berezkin, 2005, p. 79-100; Hultkrantz, 1996, p. 31-50; Kelley & Milone, 2011; Olcot, 1911; Ruggles, 2005; Seskauskaitė, 2013, p. 27-37; Tumenas, 2008, p. 78-85.

O pesquisador Clive Tooley foi um dos poucos que procurou analisar com alguns detalhes a narrativa de Aurvandil, mas ainda dentro da concepção de que ela seria uma alusão ao planeta Vênus. Para ele a palavra seria conectada ao anglo-saxão *Earendel* e ao protogermânico **auza-wandlaz* (errante luminoso). Ambas teriam um sentido de queda celeste e seriam explicadas pelas características do planeta Vênus (que em algumas épocas é visível após o pôr do Sol e em outras, antes). Como reforço a sua interpretação, Tooley ainda cita a narrativa de Groa no *Svipdagsmál* (que tem o mesmo nome da esposa de Aurvandil), mãe de *Svipdagr* (“dia repentino”, cujo pai é *Sólbjartr*, “brilho do Sol”) (Tooley, 2009, p. 284). O problema é que na narrativa de Snorri o deus Thor arremessa o dedo de Aurvandil ao céu, criando a estrela. Ou seja, não há em nenhum momento da narrativa alguma alusão a simbolismos de queda (a ligação de Vênus com Lúcifer, inclusive na *Vulgata*; ao submundo, à ressurreição, a visita aos outros mundos, a guerra, ao sexo – típicas imagens associadas a este planeta, visto como essencialmente feminino no mundo oriental, Aveni, 1993, p. 39-78 - mas também aplicado ao contexto cristão, como no poema *Christ I*, com o termo *Earendel*) e sim a um ato de criação, cosmogônico, como já mencionamos citando a análise de Lindow, 1996, p. 3-20. Concordamos com Tooley de que o fato da feiticeira Groa não conseguir remover a lasca da cabeça de Thor seria uma alusão ao fato da estrela Polaris permanecer visualmente fixa no céu (2009, p. 284), mas acreditamos que a narrativa realiza uma dupla referência ao mesmo objeto celeste – tanto a lasca da cabeça do deus, quanto a estrela criada por ele, são menções diretas à estrela Polaris. Sintetizando a narrativa, a feiticeira tenta mover a lasca de Thor (microcosmo: simbolizado pelos pilares com pregos na extremidade), enquanto que a estrela foi criada durante a jornada para a casa de Groa (macrocosmo: o próprio firmamento). E por fim, o planeta Vênus é visível somente na faixa da eclíptica, totalmente afastado visualmente da região da estrela Polaris e seus arredores: astromicamente a interpretação de Tooley é totalmente questionável.

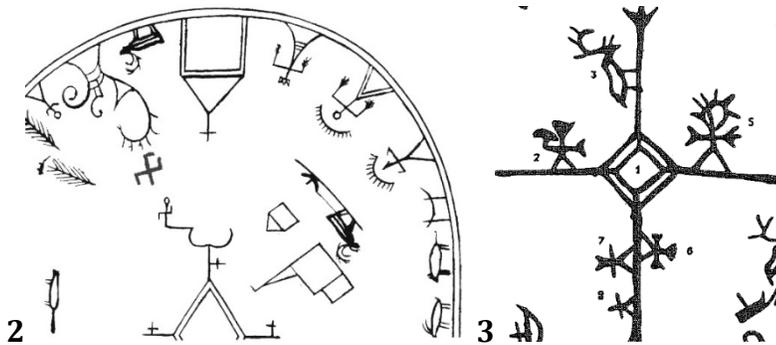
A estrela polar é mencionada no poema rúnico saxônico (datado do século IX d. C.), relacionada ao deus Tyr. No contexto mítico germano-escandinavo, o deus **Tiwaz* era a deidade principal do mundo celeste (depois substituído por Thor na Era Viking), sendo associado aos reis e conectado às amoladeiras. Estes últimos objetos, por sua vez, estavam conectados no mundo germânico à autoridade política e utilizado inclusive como objetos cerimoniais, tendo um simbolismo de poder, justiça, guerra e sacralização de juramentos (Mitchell, 1985, p. 1-31). No relato da batalha

de Hrungnir e Thor, as amoladeiras do mundo são originadas pelo encontro do martelo Mjollnir e a amoladeira do gigante. Essa etimologia é um dos episódios centrais narrados por Snorri e Þjóðólfr, certamente constituindo o âmago de uma simbologia religiosa relacionando objetos de pedra ao deus do trovão. Também uma lasca cai na cabeça de Thor, o motivando a procurar a feiticeira Groa para retirar esse incômodo e acabando por criar a estrela Dedo de Aurvandil.

Uma grande quantidade de objetos líticos (fósseis marinhos, armas e utensílios pré-históricos, amoladeiras) vem sendo encontrados em sepulturas nórdicas, indicando que desde o Neolítico havia algum tipo de associação entre pedras com certos formatos especiais (especialmente apresentando morfologia bélica) e a esfera celeste (Ravilious, 2010). No folclore escandinavo até nossos dias, objetos líticos são considerados provenientes do céu e produtos de trovões e relâmpagos, sendo considerados objetos mágicos e de proteção (Blinkenberg, 1911), as denominadas “pedras de raio” nos países de língua portuguesa.



1



2

3

Figura 1: Reconstituição de culto ao deus Horagales na Lapônia (Fonte: Picart, 1723). **Figura 2:** Imagem de tambor sámi do século XVIII,

Porsanger, Noruega – com detalhe central de uma *suástica* (Fonte: en.wikipedia.org). **Figura 3:** detalhe central de tambor sámi da Noruega, datado do século XVII – a figura com o número dois é interpretada como sendo o deus do trovão sámi Horagales, portando o seu *martelo*; o número 1 é o eixo da cruz “solar” do tambor (Fonte: Rydving, 1991, p. 40)

Seguindo o relato de Snorri e as problemáticas que levantamos inicialmente, nos deparamos com a constatação de que Polaris está inserida no mito com um sentido cosmológico e não como uma simples estrela de orientação. Diversos pesquisadores já constataram a existência de diversos simbolismos envolvendo esta estrela como central para diversos sistemas religiosos na área euroasiática. Um dos primeiros pesquisadores a constatar a importância deste objeto celeste foi Mircea Eliade em 1951, inferindo que Polaris era vista como um prego no céu, a ponta de um pilar cósmico que sustenta o universo em dezenas de povos da área polar, báltica, norte asiático e norte europeu. Outro dado extremamente importante foi a constatação de que estruturas humanas reproduziam em escala microcósmica essa espacialidade cósmica: pilares de casas, templos, cabanas eram denominados de “pilares do mundo”. Na base destes pilares, eram efetuados sacrifícios, oferendas e orações ao ser supremo celeste desta comunidade. E através de Polaris os xamãs destas sociedade podiam se comunicar com o outro mundo. Todas essas evidências seriam constituintes do que o mitólogo romeno conceituou como simbolismos do centro (Eliade, 1998, p. 289-294).

Mais recentemente, diversas investigações demonstram as conexões entre xamanismo e rituais envolvendo crenças cosmológicas de uma *axis* vertical tendo a estrela polar como ponto mais elevado e central, especialmente na área circumpolar. Ao contrário do que muitos acadêmicos defendiam, essas crenças bálticas e do norte escandinavo (especialmente da área sámi) não foram originadas pelo contato com grupos germânicos antigos, mas ambas provêm de tempos mais recuados, talvez do Paleolítico.

Dentro desta perspectiva, o referencial de que o pilar do mundo foi uma invenção nórdica, original e independente, é questionada e vista agora como uma adaptação tardia de uma crença mais antiga e provinda de uma área muito mais ampla (Hultkrants, 1996, p. 38). Da América do Norte à Sibéria, as concepções de um pilar do mundo encabeçado pela estrela Polaris, na qual as estrelas giram ao seu redor, é uma constante quase genérica. O prego na coluna do mundo (identificado com Polaris), assim, seria um conceito amplamente distribuído nas populações euro-

asiáticas. Comparado com outras crenças cosmológicas, como a árvore do mundo, alguns pensam que se trata de concepções diferenciadas: enquanto o pilar/coluna sustenta o cosmos, a árvore se projeta até o céu (Hultkrants, 1996, p. 43), o que ao nosso ver, é muito correto se aplicada ao mundo nórdico.

Também algumas investigações em Arqueoastronomia vem correlacionando antigos monumentos europeus com orientações astronômicas para a estrela Polaris, como o círculo de Goseck na Alemanha.

A noção de um prego cósmico também é um elemento primordial em deuses do trovão da área finlandesa, báltica e eslava. Os adoradores do deus finlandês Ukko possuíam diversos objetos metálicos, denominados de *Ukon naula* (pregos de Ukko, relacionado ao norueguês antigo *naghle*), associado simbolicamente ao relâmpago e utilizado junto a armamentos (Salo, 1990, p. 131-134). Viajantes europeus descreveram diversas estátuas de madeira do deus Storjunkare dos sámi na Lapônia, que foram reunidas pelo escritor Schefferus (1704, p. 102-103), segundo as quais estas imagens portavam um martelo em sua mão direita e um prego metálico em sua cabeça (que para o autor, seria uma imagem do Thor dos sámi, p. 102). Ainda segundo outro cronista, uma estátua nesta mesma região da Lapônia também possuía martelo e prego no topo, mas com um detalhe a mais: uma corda erra amarrada no prego e sua ponta continha um pedaço de prata, uma pederneira para fazer fogo (Picart, 1723, p. 186, ver figura 1). Obviamente aqui lembramos da narrativa de Aurvandil e a lasca na cabeça do deus Thor. Já mencionamos as descrições islandesas de pilares ao culto deste deus com pregos na ponta, o que faz pensar em conexões – se não influências diretas da área nórdica (registros medievais) para a região sámi (registros modernos, portanto mais recentes), como afirmaram alguns pesquisadores anteriores, mas ao menos temos conexões religiosas de algum tipo em regiões vizinhas. Em 1964 a mitóloga Hilda Davidson refletiu que as semelhanças entre os pilares islandeses e lapônicos poderiam explicar a narrativa de Aurvandil – seria uma alusão ao fogo utilizado nos templos do deus Thor (Davidson, 2004, p. 86).

Não sobreviveram as narrativas dos deuses do trovão sámi, mas podemos inferir que eram semelhantes as de Thor e provavelmente os pregos seriam a representação da estrela Polaris, enquanto que os objetos amarrados neles foram os símbolos da pederneira do gigante – conectando o céu e a Terra, na forma das pedras que caem do céu e produzem fogo

(os meteoritos), explicando o folclore das pedras encantadas ou de raios (ver nota 32).

A carroça de Thor

Até o presente momento analisamos especificamente a identificação da estrela criada pelo deus. Mas no início do relato entre a batalha de Hrungnir e Thor, é mencionada a carroça deste deus percorrendo o céu. Ela teria alguma correlação com o mundo astronômico e com a estrela de Aurvandil? Acreditamos que sim. Em um manuscrito islandês (GKS 1812 4to), na sua seção datada de 1192 d.C., existe a menção a algumas constelações que seriam conhecidas no mundo escandinavo antes da cristianização, utilizando nomes nativos: a carroça do homem (*Karlvagn*) e a carroça da mulher (*Kvennavagn*). A primeira, segundo o manuscrito, seria a equivalente da constelação ocidental conhecida como Ursa Menor (UMa), e a segunda, a Ursa Menor (UMi).

A Ursa Maior é a mais famosa constelação do hemisfério norte desde a Antiguidade. Seu asterismo mais reconhecível a olho nu são sete estrelas: quatro formam um quadrado, seguidas de três estrelas em linha reta – o desenho é semelhante a uma concha (a denominada *Big Dipper*, a Grande caçarola).

Tanto a Ursa Maior quanto a Menor giram em torno da estrela Polaris, no movimento que possui implicações cosmológicas (como veremos adiante). Diversos estudos demonstram uma grande antiguidade na associação destas duas constelações com animais por toda a Eurásia, possivelmente uma tradição advinda do Paleolítico. Nestas sociedades (que vão da Grécia aos indígenas norte-americanos) o grande quadrado das estrelas Dubhe, Merak, Megrez e Phecda geralmente eram percebidos com a forma de animais (originalmente o alce, depois o urso), enquanto Alkaid, Mizar e Alioth eram vistas como os três caçadores (Berezkin, 2005, 79-94).

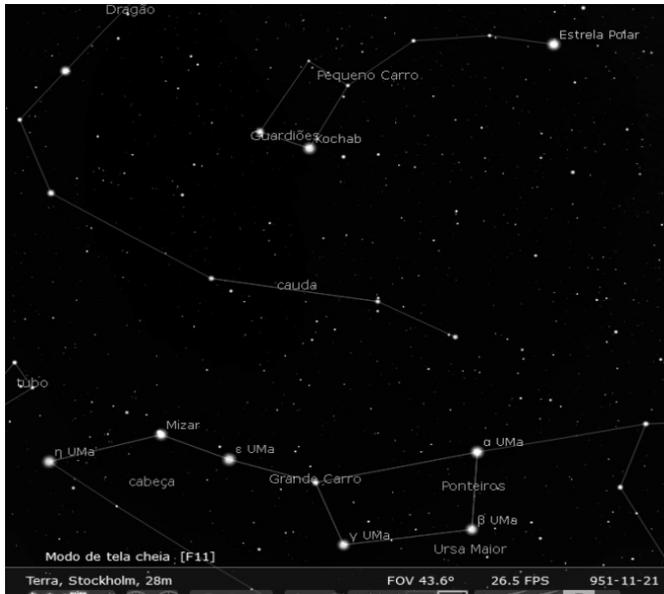


Figura 4: Reconstituição do céu de Estocolmo no ano 951 d.C., destacando as constelações da Ursa Menor/Pequeno Carro (figura do alto, com destaque para as estrelas guardiãs do Polo, Kochab e Pherkad; ao lado direito, a estrela Polar) e Ursa Maior/Grande Carro (com destaque para as estrelas ponteiros Merak e Dubhe, utilizadas na navegação e orientação para identificação da estrela Polar, logo acima). Programa *Stellarium 0.143* (USA, 2016).

Muitas tradições circumpolares e euroasiáticas atrelaram à essas figuras dos ursos celestes diversas manifestações religiosas, como o xamanismo e simbolismos relacionados à realeza e ou práticas de caça com significados ritualísticos, num período que transcorre do Paleolítico à Grécia clássica (Antonello, 2013, p. 1-13). Analisando diversas imagens de arte rupestre da Escandinávia, datadas da idade do bronze (Bohuslän, c. 1800 a. C. – 600 a. C.), o pesquisador Gudmund Schütte (1920, p. 244-254), concluiu que podem se tratar de antigas representações da constelação da Ursa Maior – com destaque para suas sete principais estrelas formando o *Big Dipper*. Mesmo se suas análises estiverem corretas, não sabemos com certeza qual o significado que os nórdicos tinham para essas constelações durante esse período, mas baseados em pesquisa comparadas de mitologia e folclore, podemos inferir que a partir do início

do medievo (século IV d.C.), a Ursa Maior passou a ser relacionada em praticamente todo o mundo europeu como um veículo com roda (Berezkin, 2012, p. 46-49)⁹⁸ (ver figura 4). Essa mudança da configuração do asteroísmo de animal para uma carroça, basicamente, foi originado pela forte mudança social e econômica que se efetuou no final da Antiguidade, estreitamente vinculada ao universo rural formador do medievo europeu.

As tradições europeias medievais em geral associam as setes principais estrelas da Ursa Maior com uma carroça (*carrus* em latim): *Sandivanger* (Carroça do camponês, Estônia), *Ceorles wan* (carroça do camponês, Anglo saxão), *Suur Vanker* (A grande carroça, Estônia), *Göncölszekér* (carroça de Goncol, Hungria), *Großer Wagen* (A grande carroça, Alemanha) ou mais especificamente, atreladas a um monarca como *Arthur´s wain* (Inglaterra) e *king Arthur´s chariot* (Irlanda). Posteriormente, a imagem de Artur seria substituída por Carlos Magno em vários países de línguas germânicas: *Carleswæn/Charle´s Wain* (Carroça de Carlos, Inglaterra medieval, do protogermânico *karla wagnas*) (Ivanisha & Rudenska, 2016, p. 104-113; DuBois, 2014, p. 184-260; Kuperjanov, 2010, p. 51-60; Berezkin, 2005, p. 81-84; Goller, 1981, p. 130-139; Allen, 1963, p. 419; Olcot, 1911, p. 348-359; Reuter, 1982; Schutte, 1920, p. 244-254).

Na Alemanha a Ursa Maior foi relacionada ao deus Odin e seu veículo: *Wotanswagen* e *Irmeswagen*. Na Estônia esta constelação é conhecida como *Otava*, e segundo alguns pesquisadores foi influenciada pela região escandinava (teria sido originada de *Óðins vagn*, carroça de Odin), do mesmo modo que o finlandês *Otawa* (Ivanisha & Rudenska, 2016, p. 104-113). O termo mais genérico usado folcloricamente na Escandinávia não se atrela individualmente e objetivamente a uma deidade, mas somente a designação da carroça de um homem⁹⁹, como em outras regiões

98 Em sua pesquisa, o etnoastrônomo estoniano apresenta um mapa da Eurásia com as ocorrências da Ursa maior como veículo de rodas (carroça, carruagem, charrete) – elas se concentram na Europa Central e do Leste, mas também são registradas na Islândia, Noruega, Suécia, Dinamarca e Báltico (Berezkin, 2012, p. 47).

99 O termo utilizado para carroça em nórdico antigo, *vagn*, também foi frequentemente usado como *kenning* para o céu/firmamento: *vagns höll* (salão da carroça); *vagn-ræfr* (cobertura da carroça), *vagn-braut* (estrada da carroça), *land vagna* (terra da carroça) Cleasby & Vigfusson (1874, p. 674). No *Skáldskaparmál* 31, o termo *vagn* foi utilizado como sinônimo para constelação: (versão do manuscrito Gks 2367 4°): *Hvernig skal kenna himin?(...) land sólar ok tungls ok himintungla, vagna ok veðra?* "Como se deve nomear o céu? (...) Terra do Sol, da Lua e dos planetas, constelações e ventos" (Tradução nossa). A edição de Arthur Gilchrist Brodeur de 1916 traduziu ao inglês a palavra como *carroça*, enquanto que a de Anthony Faulkess (Manuscrito DG 11 4°. to) traduziu a mesma como *armamento*. A edição de Jesse Byock (baseada no manuscrito Gks 2367) traduziu o termo como *constelação*. A edição de Luis Lerate (baseada no manuscrito Gks 2367) utilizou o termo *carro* – segundo o tradutor, numa referência às carroças que conduzem o Sol e Lua. Esta última interpretação é equivocada, pelo fato do texto citar o sol e a Lua antes dos planetas. Pelo contexto da frase, o termo *vagn* (carroça) aqui é utilizado num sentido de identificação da Ursa Maior e Menor, e neste caso, como sinônimo de constelação, o que confere mais credibilidade à tradução de Jesse Byock.

da Europa (Dinamarca, *Karlsvogn*; Suécia, *Karlvagn* e *Herrenwagen*). No já citado manuscrito islandês GKS 1812 4to, a constelação da Ursa Maior é denominada nativamente do mesmo modo, *Karlvagn*. Mas a qual deidade ela era associada na Era Viking?

Diversos deuses germânicos e nórdicos eram relacionados na literatura com diferentes tipos de veículos com rodas, seja em ritos públicos ou em narrativas míticas: Nerthus, Lýtir, Balder, Freyr, Freyja, Njord, Thor e Odin (Reaves, 2010, p. 1-10; Taggart, 2015, p. 77). Odin é um dos deuses mais citados na poesia escáldica conectado a esse veículo, o que levou desde o século XIX aos pesquisadores a identificá-lo com a constelação da Ursa Maior (Grimm, 1882, p. 724-726). Em seu famoso dicionário etimológico, a dupla Cleasby & Vigfusson (1874, p. 674) afirma que na Escandinávia pré-cristã esta constelação era conhecida como *Óðins vagn*, mas não sabemos quais fontes foram utilizadas para essa afirmação. Possivelmente, essa denominação foi derivada do folclore medieval pós-cristianização da Escandinávia, a exemplo de *Wotanswagen* e *Irmineswagen* na Alemanha e *Wotan szekere* na Hungria, opinião que é reiterada por Grimm (1882, p. 724-726) e Krayer (1987, p. 679)

Odin é conhecido na poesia escáldica como *runni vagna* (condutor de carroças); *vinr vagna* (amigo das carroças); *vári vagna/vagna ver* (protetor/senhor das carroças); *valdr vagnbrautar* (protetor da estrada das carroças); *runni vagna* (movedor da carroça/constelação); *vagna Grimnir* (carroça de Grimnir) (Cleasby & Vigfusson, 1874, p. 674; Reaves, 2010, p. 1-10); *reiðartýr* (deus da carroça) (Taglan, p. 77). Os nórdicos antigos não utilizavam veículos com roda para a guerra, causando perplexidade o atrelamento de Odin à essa figura da constelação. Para o mitólogo Thomas DuBois, o termo *karl* (constante na forma *karlavagnen/Karlvagn*) se refere a um homem de alta condição social nas sociedades germânicas antigas, o fazendeiro livre, membro do *comittatus* dos líderes e reis e portanto, tendo alto significado militar. Deste modo, a associação desta palavra a mais reconhecível constelação do hemisfério norte confere a ela um estatuto de marcialidade, explicando sua associação ao deus Odin (DuBois, 2014, p. 209). Concordamos com esse referencial, ainda mais se observarmos que as duas narrativas da criação de estrelas (O dedo de Aurvandil e os olhos de Tiazi¹⁰⁰) estão conectadas com o desmembramento

100 Os olhos de Tiazi - mito estelar referente ao gigante Tiazi, pai de Skadi, que é conhecido principalmente pelo sequestro da deusa Idunna e de suas maçãs, narrativa encontrada no poema escáldico *Haustlöng* de Thjóðólfr de Hvin e no *Skáldskaparmál* de Snorri. Odin tira os olhos de Tiazi e os lança ao céu fazendo duas estrelas (*at hann tók augu Þjazi*

ou morte de gigantes por parte de algum deus (ou Odin ou Thor, dependendo da versão do mito).

Thor também é conectado à figura deste veículo na literatura, sendo considerado por alguns pesquisadores como o deus dominante em relação à citação com esse equipamento na poesia escáldica e éddica, a exemplo de *Álvissmál* 3, onde ele é denominado de *vagna vers*, o homem da carroça. A criação de relâmpagos e trovões está estritamente associada com o movimento de sua carroça, portanto, uma associação meteorológica e celeste. Deste modo, de um ponto de vista religioso, o símbolo da carroça estaria muito mais associado com Thor do que com outros deuses (Taggart, 2015, p. 72, 77, 79). Mas esta questão precisa de maiores aprofundamentos: na realidade, a diversidade e as variações de cultos da mesma divindade por toda a Escandinávia é atestada também pela toponímia (Brink, 2007, p. 125). Após a cristianização, a imagem de Thor conectada à constelação da Ursa Maior era muito forte entre os intelectuais medievais, a ponto de inclusive criarem documentos apócrifos.¹⁰¹ Mas voltando à narrativa de Snorri do *Skáldskaparmál*: como a carroça, a estrela polaris e a constelação da Ursa se inserem nos mitos e ritos relacionados ao deus Thor?

ok kastaði upp á himin ok gerði af stjörmur tvær, Skáldskaparmál 1). Em outro relato (*Hárbarðsljóð* 19) a autoria da criação deste par estelar é creditada ao deus Thor: *upp ec varp augom Allvalda sonar á þann inn heiða himin* (eu arremessei os olhos do filho de Allvaldi para o céu brilhante). Para John Lindow (1996, p. 3-20), esta narrativa reforça a participação de Thor como construtor do universo, um papel necessário para a manutenção da ordem cosmogônica. E a maioria dos acadêmicos (como Grimm, 1882; Ogier, 2002; Persson, 2016; Reuter, 1982) acreditam que os olhos de Tiazi sejam as estrelas Castor e Pólux, ambas da constelação de Gêmeos, uma posição que nós reiteramos.

101 A constelação da Ursa Maior era conhecida também no medievo por *Septembrio*, como na descrição do abade inglês Elfrico de Eynsham, século X d. C., que também a denomina de Arcton e Carl Wain. A própria Escandinávia foi conhecida pelos escritores latinos como *Septem triones*, devido à visibilidade da Ursa Maior nesta região (Jakobsson, 2011, p. 34), o que acabou criando o termo Europa Setentrional. Em 1475 o sueco Ericus Olaus escreveu a *Chronica Regni Gothorum* (Goterinas Rihes Kronika), onde menciona que a estátua de Júpiter em Uppsala (Thor, baseado no relato de Adão de Bremen no *Gesta Hammaburgensis*, c. 1075 d. C.) estaria sem roupa e segurando em sua mão esquerda sete estrelas. O livro de Ericus Olaus só foi publicado em 1615 por Arnold Johan Messenius, que repete a mesma descrição: "*Thor autem cum sceptro lovem simulare videtur*". Talvez Ericus Olaus tenha traduzido erroneamente Bremen e complementado a informação da estátua com o folclore vigente na época associando a Ursa Maior (karl wagen) com o deus Thor, acrescentando a imagem bíblica de Jeová segurando sete estrelas em sua mão (tanto a Ursa como o aglomerado das plêiades possuem sete estrelas principais). Em 1555 o escritor Olaus Magnus publica seu livro *Historia om de nordiska folken* (História dos povos nórdicos), onde surge uma ilustração dos deuses Frigg, Thor e Odin. Thor está sentado com um cetro/martelo em sua mão e acima de sua cabeça surgem doze estrelas de forma muito semelhante à constelação da Ursa Maior (terceiro livro, capítulo 3). Em outra ilustração (terceiro livro, capítulo 5), Thor é representado de pé com sete estrelas acima de sua cabeça. Possivelmente essas representações foram influenciadas pelo folclore tardo-medieval associando a Ursa maior com o deus Thor. Para acessar essas imagens: [131](http://www.avrosys.nu/prints/Durante o século XIX diversos pesquisadores citam o manuscrito de Ericus Olaus, sendo descrito erroneamente como Old Swedish Rhyme-Chronicle e que supostamente aludiria que as sete estrelas de Thor em sua mão seriam a constelação de Karlewagn (Ursa Maior): North America Review, 1837, p. 428; An Hebrew and English Lexicon, 1807, p. 796. Até mesmo Jacob Grimm cita esse suposto manuscrito em sua compilação sobre astronomia nórdica, mas já suspeitando do mesmo: Grimm, 1882, p. 724.</p></div><div data-bbox=)

A suástica de Thor

Como já mencionamos na segunda parte deste artigo, vários estudos relacionam uma concepção cosmológica com a estrela Polaris em diversas culturas do hemisfério Norte. Essas pesquisas não somente constataram a relação entre uma cosmovisão baseada em um pilar cósmico, mas também como tendo conexões com xamanismo e a estrela Polaris ocupando o alto deste sustentáculo cósmico. Mais recentemente, alguns estudos perceberam esse envolvimento para a área nórdica e realizaram algumas aproximações comparadas com o mundo báltico e finlandês. Tooley (1995, p. 63-82; 2009, p. 299-303) afirma que a imagem de um moinho cósmico (a exemplo do *sampo* finlandês) não existe extensivamente nas fontes nórdica e seu registro é marginal e pouco claro, enquanto que na área báltico-finlandesa ele é central. Influenciado pelas pesquisas de Tooley, mas propenso a perceber conexões etimológicas mais amplas provindas do mundo germânico antigo (como a coluna *Irminsul*), Eldar Heide (2013) conclui que a exemplo de outras culturas euroasiáticas, os antigos nórdicos tinham uma cosmologia onde o firmamento era um gigantesco moinho, com a estrela polar ocupando o topo de um pilar invisível. Concordamos com a posição destes dois acadêmicos, mas ressaltamos que ambos não perceberam em suas análises a constatação de um fenômeno astronômico que poderia explicar a essência desta cosmovisão: ela pode ter sido influenciada pela visibilidade periódica da rotação de algumas constelações em torno de um ponto quase fixo no céu (a estrela Polaris). Esse movimento é percebido em poucas horas (com a Ursa Maior, Menor e outras constelações circumpolares girando em sentido anti-horário em torno de Polaris)¹⁰² e na prática acaba tendo a configuração de uma espiral ou círculo, o que explicaria a criação das narrativas de mito de um moinho cósmico no norte europeu, além de ter relação com outras narrativas, como o *Mælstrøm* (do qual a própria cosmologia nórdica possui afinidades, conforme Tooley, 1995, p. 68-69).¹⁰³

102 Realizamos uma simulação para o céu nórdico (Estocolmo, dia 01 de janeiro de 900 d. C., 20 às 24 horas da noite) no programa *Stellarium* e percebemos nitidamente o movimento circumpolar em torno de Polaris.

103 *Mælstrøm* é uma narrativa em torno de um turbilhão ou vórtice circular de água, obviamente se trata de um fenômeno observado *in loco* (como na região de Saltstraumen, Noruega). Mas ele também ocupa espaço na mitologia, como na descrição de Snorri Sturluson sobre um turbilhão (*sveldr í hafinu*, vórtice na água, *Skáldskaparmál* 53, GKS 2367 4º) formada na água antes do moinho de Grotti afundar no oceano e deixar o mesmo salgado. Segundo Tooley (1995, p. 68-69) existiriam afinidades entre o *Mælstrøm* e o mito de Grotti.

Uma teoria do início do século XX, recentemente retomada em várias pesquisas, procurou determinar que o símbolo da suástica em diversas culturas do hemisfério norte teria sido originado pela observação do movimento circumpolar da constelação da ursa Maior em torno da estrela Polaris (ver figura 5). Ao nosso ver, essa constatação também pode ser aplicada à área nórdica. A suástica é um símbolo muito antigo, registrado desde 4.000 a.C. em diversas culturas pelo mundo. A idéia básica deste símbolo é a de um dinamismo rotacional (Cirlot, 1984, p. 541) ou ainda, de um movimento de rotação em torno de um eixo (Chevalier & Gheerbrant, 2002, p. 852), associada geralmente a questões celestiais e divinas no mundo euroasiático: ao Sol (Jones-Bley, 1993, p. 440) ao céu; no budismo é um símbolo da eternidade (Assasi, 2013, p. 3). No mundo helênico, a suástica era relacionada a Hélios (Gricourt, 1990, p. 308). Os deuses celtas Taranis (do trovão) e Belenos (Sol) foram associados à suásticas. E tanto no mundo helênico quanto celta o cavalo, a roda ou a carroça em movimento são vistos como veículos do Sol sendo conduzido ao céu e seus simbolismos cósmicos. Algumas moedas gaulesas representando suásticas com terminações em cavalos são exemplo disso (Gricourt, 1990, p. 303; 319). No mundo báltico ela tanto representa o caminho do Sol na esfera celeste quanto é interpretada como símbolo de fertilidade e é um elemento gráfico básico dos deuses do trovão (Bliujienè, 2004, p. 16-27)

No Irã a suástica era conhecida como carroça de Mitra e era conectada a interpretações astronômicas pelos mitraístas antigos (Assasi, 2013, p. 3). Visto como deidade solar, Mitra conduzia sua carroça pelas constelações. A suástica surge em esculturas associada com o rito central dos mistérios mitraístas, a morte do touro, sendo interpretada como um símbolo para o movimento circular das constelações em torno de Polaris (Assasi, 2015, p. 233-245). Na China imperial, a estrela Polaris era símbolo do imperador, o Pólo Celeste Norte era visto como o palácio central, a Ursa Maior era a carruagem imperial e a suástica representava o movimento circular das duas Ursas em volta da estrela Polaris (Grossato, 1998, p. 55-63).

Nas fontes literárias e mitológicas não existe uma associação direta da suástica com o deus Thor, apesar de ocorrerem imagens deste símbolo em pedras rúnicas e estelas da Era Viking – mas geralmente em contextos odinistas (como a estela DR 248).¹⁰⁴ Mas um objeto em específico, pode

104 A questão tradicional vinculação da suástica com o martelo e os mitos de Thor foi questionada superficialmente em uma nota da tese de doutorado de Declan Taggart (2015, p. 177-188).

ter uma relação mais estreita com Thor: um pingente de bronze em forma de machado/martelo, contendo uma suástica e datado do início da Era Viking (Langer, 2010, p. 7). Alguns pesquisadores também perceberam que principal arma desta deidade (em nórdico antigo: *hamarr*) tinha conexões etimológicas com a palavra céu (*himinn*), o que levou o mitólogo John Lindow a considerar o martelo do filho de Odin como dotado de poder cósmico e de criação (1994, pp. 485-503). Outra evidência da relação entre esse símbolo e Thor surge com o signo Þórshamarr (Motz, 1997, p. 340), utilizado na tradição mágica islandesa após o medievo tardio e que possui a forma de suástica.

Além disso, também podemos verificar como esse símbolo conectava-se às outras deidades europeias do trovão e à astronomia. A suástica era conhecida no Báltico como *Perkūno kryžius* (a cruz de Perkunos), enquanto que a constelação de Ursa Maior como *Perkūno Ratai/Perkūnasūv vūz* (a carroça de Perkuno). A estrela capela, da constelação de Auriga (próxima da Ursa Maior) era denominada de *Perkūno Ožka* (Bode de Perkuno) (Tumenas, 2008, p. 83). Além desta aproximação com um animal identificado também com Thor, a mesma constelação de Auriga era conhecida como mundo nórdico pré-cristão como *Asar Bardagi* (O campo de batalha dos deuses, GKS 1812 4to), o que demonstra que era uma área de interesse e associada ao mundo divino. No mundo lituano, a suástica era vista como signo do trovão e do relâmpago, indicadora de fertilidade e relacionada ao sol e ao mundo celestial e as estrelas (Seskauskaitė, 2013, p. 30). E o deus sámi Horagalez possui representações em tambores xamânicos com a imagem da suástica (ver figura 2). Talvez tenha existido alguma associação direta entre os ritos com estátuas para deuses do trovão entre a Escandinávia ao Báltico e o movimento circumpolar em torno de Polaris, mas até o momento os vestígios são pouco esclarecedores. A suástica indica claramente uma aceção celestial nestes sistemas religiosos, sempre atrelada a significados de movimento. Analisando conteúdos astronômicos e cosmológicos na religiosidade sámi, o antropólogo Bo Sommarstrom chegou a conclusão que são muito próximos das concepções nórdicas (1987, p. 222), enquanto que analisando os desenhos dos tambores xamânicos, concluiu que muitos deles possuem referências a constelações e que podem se tratar de verdadeiros mapas astrais, conectados a noções cosmológicas (1991, p. 136-165). Em muitos destes objetos ocorre uma grande cruz central, onde em cada braço da cruz porta pessoas, em outros animais e em outros objetos. No meio da cruz foi representada uma rena. Também outra rena de dimensões maiores

cerca o conjunto. Em alguns tambores (ver figura 3), três braços são ocupados por seres humanos, um por uma rena e outro pelo deus do trovão. Claramente percebemos em todas essas representações surge uma sugestão de movimento em torno de um eixo, repetindo graficamente o que ocorre no céu em torno de Polaris. Na cultura lapônica antiga, Sarva o alce, era identificado com as constelações de Cocheiro e Perseu (ambas circumpolares, giram em torno da estrela Polaris), enquanto que os povos siberianos viam a Ursa Maior como um grande alce (Persson, 2015).

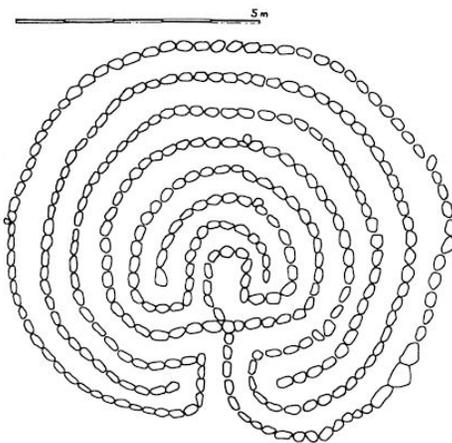


Figura 5: Movimento estelar em torno de Polaris, obtido com fotografia de longa exposição. As ilustrações de constelações foram acrescentadas didaticamente. Fonte: <http://epod.usra.edu>

Figura 6: Alinhamento circular de pedras sámi, em forma de labirinto, Holmengrå, Noruega, c. 1200-1700 d. C. Fonte: Olsen, 1991, p. 54.

As possibilidades de pesquisa material na Escandinávia seguindo esta hipótese são imensas. Alguns alinhamentos de pedra em forma de labirinto dos sámi (ver figura 6), interpretados como tendo significados religiosos em ritos de passagem e em funerais (Olsen, 1991, p. 51-57), podem ter implicações com o movimento das constelações em torno da estrela Polar, mas dependem de futuras pesquisas arqueoastronômicas¹⁰⁵. Em pelo menos uma fonte da mitologia nórdica nós encontramos uma possível referência a esse fenômeno celestial. No poema éddico *Vafþrúðnismál* 23¹⁰⁶ Mundilfari é denominado como o pai do Sol e da Lua e sua etimologia é associada com o giro dos moinhos, o que nos leva mais uma vez à cosmologia do moinho cósmico associado com o prego e os deuses do trovão (Tooley, 1995, p. 75-76).

Conclusão: Paisagem Celeste e Religiosidade Nórdica

Apesar de durante certo tempo os estudos sobre o céu e suas manifestações nas crenças dos povos ter sido relegado a certa marginalidade, eles tem retornado com vigor em emergentes disciplinas e perspectivas acadêmicas, concedendo novos olhares para a história das religiões. A área nórdica ainda é repleta de fontes primárias que podem levar os investigadores às mais diferentes questões envolvendo o tema da religião e natureza, cujas conexões também são as mais variadas possíveis. Ao longo deste artigo, examinamos a narrativa mítica de Aurvandil e suas implicações astronômicas. Ela possui afinidade com muitos mitos euroasiáticos envolvendo a noção de um pilar e prego cósmico, bem como a

105 Em se tratando de alinhamentos de pedras, o monumento pode ter orientações ou implicações astronômicas, se levarmos em conta os diversos resultados de pesquisas sobre megalitismo na Europa (Kelley & Milone, 2011). Infelizmente as investigações arqueoastronômicas na Escandinávia ainda são muito precárias e particularmente na Finlândia e norte da Noruega e Suécia, onde ocorrem estes labirintos, elas não existem. Em contato por e-mail com a astrônoma Marianna Ridderstad (Universidade de Helsinki, abril de 2016), ela confirmou de que não existem atualmente pesquisas de campo com este enfoque nestas regiões mencionadas. Schefferus (1704, p. 100) descreve 30 locais de culto ao deus do trovão Storjunkare, sendo que 14 deles são situados em montanhas, entre as quais os montes Skipoive e Kaitizikia na Lapônia. Monumentos em montanha geralmente possuem orientações arqueoastronômicas. Lembramos aqui que existiam povos euroasiáticos que relacionavam montanhas cósmicas com a estrela Polaris (Eliade, 1998, p. 294-295). A cosmovisão da montanha também existiu na área nórdica (Tooley, 2009, p. 292-294).

106 "Mundilfari heitir, hann er mána faðir ok svá Sólar it sama; himin hverfapau skulu hverjan dag öldum at ártali" (*Vafþrúðnismál* 23; Mundilfari ele é chamado; o pai da Lua; e também do Sol; eles giram pelo céu todo dia contando o tempo, tradução nossa).

símbolos celestiais (carroça e suástica), que estão conectados a outras tradições culturais e religiosas em torno da Escandinávia. Assim como para com a noção do moinho cósmico na área finlandesa e nórdica, a narrativa de Hrungnir e Aurvandil esteve inserida dentro de concepções de fertilidade (Tooley, 2009, p. 285), de cosmogonia e etiologia (Lindow, 1996, p. 3-20), além de aspectos marciais e iniciáticos (Dumézil, 1990, p. 110-114).

Algumas questões ainda dependem de maiores análises: é necessário entender com mais profundidade como essas narrativas míticas eram relacionadas com os cultos, e mais especificamente, como o vislumbiar da paisagem celeste foi utilizado junto aos ritos do deus Thor na Escandinávia pré-cristã. As constelações das duas Ursas (e a estrela Polaris) são visíveis durante todo o ano pela Escandinávia e é necessário compreender melhor as conexões entre visibilidade, calendário e atividades religiosas nesta região.¹⁰⁷

As versões de alguns mitos e símbolos também são obscuras: porque o mito de criação das estrelas Olhos de Tiazi é creditado tanto a Odin quanto a Thor, do mesmo modo que a constelação Carroça do homem e os símbolos de *Hrungnis hjarta* e da suástica? Aurvandil pode ser um reflexo de conflitos sociais entre os colonos e migrantes (exemplo do que propôs DuBois ao comparar mitos celestes nórdicos e fino-úgricos, 2014, p. 219)?

Outras conexões devem ser melhor investigadas. O simbolismo do crânio e da cabeça, tão importante para a religiosidade celta, também tem um importante espaço na narrativa de Aurvandil e na mitologia nórdica em geral, quase sempre associada ao mundo celeste e aos gigantes: o firmamento é criado a partir do crânio de Ymir (*Gylfaginning* 1),¹⁰⁸ um

107 A proposta de DuBois (2014, p. 218) em associar o cessar da guerra devido ao fim de visibilidade das estrelas Olhos de Tiazi (castor e Pólux de Gêmeos) e Dedos de Aurvandil é altamente instigante, mas para este último caso é inverificável, visto que ao contrário do que ele supõe (de que Aurvandil seja o planeta Vênus, p. 216, portanto não visível em certas épocas do ano), demonstramos no presente artigo de que o mais provável é que essa estrela seja Polaris (como consequência, visível durante todo o ano). Em recente publicação, o historiador Dorian Knight analisou o episódio de Odin e Gunnlod no *Hávamál* como sendo uma descrição do ciclo lunar, com resultados surpreendentes. Em síntese, a pesquisa de Knight conclui que a descrição do relacionamento fracassado de Odin com a filha do gigante Billing (*Hávamál* 96-102) corresponde à fase da Lua Cheia para Nova: o astro possui ligações simbólicas com o feminino e o cachorro no final do relato é uma simbolização da morte, do outro mundo e da escuridão do disco (Lua Nova), transfigurados no medo da Lua desaparecer por meio de canídeos devorando este astro. A narrativa triunfante de Odin acasalando com Gunnlod (*Hávamál* 103-110), por sua vez, corresponde com a fase da Lua Nova à Lua Cheia. Neste caso, a interpretação de Knight leva em conta também o simbolismo do hidromel associado com a Lua Cheia, conhecido no folclore por Lua de mel (conexão entre casamento e fertilidade) (Knight, 2013, p. 31-62). Também em relação a calendário e mitologia celeste nórdica, existem outras possibilidades de investigação, como em *Gylfaginning* 42: um gigante existe o Sol e a Lua como pagamento para construção das muralhas de Asgard, dentro do prazo de um inverno.

108 Na introdução da narrativa sobre o roubo do hidromel (*Skáldskaparmál* 2), Odin acaba ocasionando o corte da cabeça de alguns gigantes escravos, após utilizar uma amoladeira (ver na introdução do presente artigo as considerações sobre

gigante tem a sua cabeça partida e enviada para Nifheim por Thor, após ter exigido o Sol e a Lua por pagamento (*Gylfaginning* 42)¹⁰⁹; o gigante Tiaz é morto e seus olhos são transformados em estrelas (*Hárbarðsljóð* 19); o estilhaço da de Hrungrnir vai para a cabeça de Thor (*Skáldskaparmál* 3). É necessário o entendimento mais profundo destes simbolismos da Titanomaquia nórdica e a Astronomia.¹¹⁰

Acreditamos que as perspectivas de análise para os métodos comparativos, alargando o foco das pesquisas futuras da área escandinava para a Europa Setentrional e Báltico, possam ajudar a entender melhor as escassas fontes de que dispomos. A paisagem celeste pode refletir as condições sociais, econômicas e os conflitos culturais de determinados períodos históricos em diversos aspectos. “O céu não é um mundo estrangeiro ou remoto mas tem muito a dizer sobre os conflitos e características do mundo abaixo” (DuBois, 2014, p. 220). Espaço extremamente privilegiado de representações simbólicas, religiosas e míticas, a paisagem celeste somente agora começa a despertar interesse dos cientistas das religiões em nosso país, bem como o estudo das mitologias celestes. O céu não é o limite.

este objeto). Para uma comparação entre os significados religiosos da cabeça entre celtas e nórdicos ver: Davidson, 1988, p. 71-78.

109 Analisando o mito da construção de Asgard (*Gylfaginning* 42), percebemos que um gigante solicita como pagamento a deusa Freyja, o Sol e a Lua. Logo depois, os deuses percebendo que o gigante poderia conseguir seu intento, proclamam que o firmamento celeste seria destruído com isso. Se percebermos que o astro mais brilhante no céu, depois do Sol e da Lua, é Vênus, podemos tomar como parâmetro a possibilidade de que houve a associação na cosmologia nórdica, entre Freyja e este planeta.

110 Investigando o céu nórdico durante o ano 900 d. C. (programa *Stellarium* 0.14.3), realizamos algumas constatações: a constelação de Gêmeos situa-se muito próxima de Polaris. Em Oslo (lat. 59° N), a constelação é parcialmente visível durante o ano, girando em torno da estrela Polaris, mas em Tromsø (lat. 69° N), Castor e Pólux são plenamente passíveis de observação o ano inteiro (com exceção dos períodos com o sol brilhando até a meia noite e as Noites brancas). Acreditamos que para o imaginário escandinavo, as regiões ao norte (mais próximas ao polo) eram vistas como a terra dos gigantes. Eram territórios mais frios e desabitados, mas conhecidos durante a Era Viking (como a expedição de Ohthere de Hålogaland em 890 d. C.). As estrelas destes locais confirmavam assim, a moradia de Hymir, Thrymir, Tiaz em torno do prego de Thor (Polaris), o centro da abóbada celeste, em volta do qual tudo gira.

Referência

ANÔNIMO. *Alvíssmál*. Edição em nórdico antigo por Gudni Jónsson. *Heimskringla*, 2014. Disponível em: <http://www.heimskringla.no/wiki/Alv%C3%ADssm%C3%A1l>

ANÔNIMO. *Gks 1812 4to. De ordine ac positone stellarum in signis*, séc. XII-XIV d. C. Disponível online: [https://handrit.is/en/manuscript/imaging/is/GKS041812#page/Front+\(r\)+\(1+of+77\)/mode/2up](https://handrit.is/en/manuscript/imaging/is/GKS041812#page/Front+(r)+(1+of+77)/mode/2up)

ANÔNIMO. Poema rúnico saxônico, séc. VIII-IX d. C. Tradução do inglês antigo ao português por João Bittencourt, In: LANGER, Johnni (Ed.). *Dicionário de Mitologia Nórdica*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 379-381.

ANÔNIMO. *Vafþrúðnismál*. Edição em nórdico antigo por Gudni Jónsson. *Heimskringla*, 2014. Disponível em: <http://www.heimskringla.no/wiki/Vaf%C3%BEr%C3%BA%C3%B0nism%C3%A1l>

CYNEWULF. *Christ*, séc. X d. C. Tradução do inglês antigo ao moderno por Charles Kennedy. Cambridge: Old English Series, 2010.

EYNSHAM, Ælfric de (Elfrico de Eynsham). *De temporibus anni*, séc. X d. C. Tradução do inglês antigo ao inglês moderno por P. Baker, Universidade da Virginia, 2013.
Disponível em: <http://faculty.virginia.edu/OldEnglish/aelfric/detemp.html#ch09>

PICART, Bernard. *Ceremonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*. Amsterdam: Chez Bernard, 1723.

SCHEFFERUS, Johannes. *The history of Lapland*. London: Newborough, 1704 (Original em latim, 1673).

STURLUSON, Snorri. *The Uppsala Edda* (Manuscrito DG 11 4º. to), Edição do nórdico antigo de Eimir Pálsson e tradução ao inglês de Anthony Faulkes. London: Viking society for Northern Research, 2012.

STURLUSON, Snorri. *Snorri Sturluson Edda: Skáldskaparmál*. Edição em nórdico antigo por Anthony Faulkes (Baseado nos manuscritos Codex Wormianus, AM 242 fol, e Codex Regius, GKS 2367 4°). London: Viking society for Northern Research, 1998.

STURLUSON, Snorri. *Edda Snorra Sturlusonar*. Edição em nórdico antigo por Finnur Jónsson (Baseado no manuscrito Codex Regius, GKS 2367 4°). Copenhagen: Gyldendalske, 1931.

STURLUSON, Snorri. *Skáldskaparmál*. Edição ao nórdico antigo por Rasmus Björn Anderson (1872, baseado no manuscrito Codex Wormianus, AM 242 fol), disponível em: <http://www.germanicmythology.com/ProseEdda/BRODEURSkaldskaparmal.html>
Fontes bibliográficas:

ABRAM, Christopher. *Myths of the pagan North: the gods of the norsemen*. London: Continuum, 2011.

ALLEN, Richard Hinckley. *Star Names, their lore and meaning*. New York: Dover, 1963.

ANTONELLO, Elio. The myths of the bear. *Cornell University Library*, 2013. Disponível em: <https://arxiv.org/abs/1305.0367>

ASSASI, Reza. The Gate of Heaven: Revisiting Roman Mithraic Cosmology. In: ABBOTT, Brian (Org.). *Inspiration of Astronomical Phenomena*. San Francisco: Astronomical Society of the Pacific, 2015, p. 233-246.

ASSASI, Reza. Swastika: The Forgotten Constellation Representing the Chariot of Mithras. In: ŠPRAJČ, Ivan & PERHANI, Peter (Eds). *Ancient cosmologies and modern prophets: proceedings of the 20th Conference of the European Society for Astronomy in Culture*. Ljubljana: Slovene Anthropological Society, 2013, p. 407-418.

AVENI, Anthony. *Conversando com os planetas: como a ciência e o mito inventaram o cosmos*. São Paulo: Mercuryo, 1993.

BARRERA, José Carlos Bermejo. Introducción a la lógica de la comparación en mitología. *Gallaecia* 22, 2003, pp. 471-486.

BEREZKIN, Yuri. Seven brothers and the cosmic hunt: European sky in the past. Paar sammukest XXVI, *Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat*, Tartu: Eesti kirjandusmuuseum, 2012, p. 31-69.

BEREZKIN, Yuri. The cosmic hunt: variants of a Siberian-north-american myth. *Folklore* 31, 2005, p. 79-100.

BERNÁRDEZ, Enrique. *Los mitos germánicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

BERNÁRTH, Bálah et al. How cold the Viking sun compass be used with sunstones before and after sunset? *Proceeding of the Royal Society* 460 (2166), 2014, pp. 1-18.

BERTELL, Maths. *Tor och den nordiska åskan: Föreställningar kring världsaxen*. Stockholm: Universitet Stockholms, 2003.

BLINKENBERG, Christian. *The thunderweapon in religion and folklore: a study in comparative archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

BLIUJIENÉ, Audrunė. Universalis svastikos simbolis: baltu archeologinejė medžiagoje. *Liaudies Kultūra* 73(4), 2004, p. 16-27.

BÖLDI, Klaus. *Eigi Einhamr: Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

BRINK, Stefan. How uniform was the old Norse religion? In: QUINN, Judy (Ed.). *Learning and understanding in the old Norse world*. London: Brepols, 2007, p. 105-136.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain, *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

CIRLOT, Juan-eduardo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Moraes, 1984.

CLEASBY, Richard & VIGFÚSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford Clarendon Press, 1874.

DAVIDSON, Hilda. *Deuses e mitos do norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.

DAVIDSON, Hilda. *Myths and symbols in pagan Europe*. New York: Syracuse, 1988.

DETIENNE, Marcel. Experimentar no campo dos politeísmos. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Letras e Letras, 2004, pp. 93-120.

D´HUY, Julien. A cosmic hunt in the berber sky: a phylogenetical reconstruction of a Paleolithic mythology. *Les cahiers de l´AARS* 16, 2003, p. 93-106.

DUBOIS, Thomas. Underneath the self-same sky: comparative perspectives on sámi, finnish, and medieval Scandinavia astral lore. In: Tangherlini, T. (Ed.). *Nordic Mythologies: interpretations, intersections, and institutions*. Berkeley: North Pinehurst Press, 2014, pp. 184-260.

DUMÉZIL, Georges. *Los dioses de los germanos*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1990.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ETHERIDGE, Christian. A systematic re-evaluation of the sources of Old Norse Astronomy. *Culture and Cosmos* 16, 2013, pp. 1-12.

FAULKES, Anthony. A newly discovered manuscript of Magnús Ólafsson’s Edda. London: *Viking Society Web Publications*, 2013.

GOLLER, Karl Heinz. The dream of the dragon and bear. In: *The Alliterative Morte Arthure: A Reassessment of the Poem*. London: D. S. Brewer, 1981, p. 130-139.

GRICOURT, Daniel. Taranis, le dieu celtique à la roue. *Dialogues d’histoire ancienne* 16, 1990, p. 275-320.

GRICOURT, Daniel. Taranis, caelestiorum deorum maximus. *Dialogues d’histoire ancienne* 17, 1991, p. 343-400.

GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*, vol. I e II. London: G. Bell and sons, 1882 (original alemão de 1835).

GROSSATO, Alessandro. Lo svastika tra India e Cina: símbolo arcaico o realtà astronomica? In: CADONNA, Alfredo (Org.). *Cina: miti e realtà*. Venezia: Cafoscarnia, 1998, p. 51-66.

HEIDE, Eldar. Contradictory cosmology in Old Norse myth and religion – but still a system? *Maal og mine* 1, 2014, pp. 102-143.

HEIDE, Eldar. Finno-ugric and scandinavian notions about the world axis and the cosmic quern. *Third Meeting of the Austmarr Network*, Härnösand, April 5 – 6, 2013. Vídeo conferência disponível em <https://vimeo.com/69219455> Acesso em 5 de janeiro de 2014.

HOLMAN, Katherine. *Historical dictionary of the Vikings*. Oxford: Scarecrow Press, 2003.

HULTKRANTZ, Åke. A new look at the world pillar in the Arctic and sub-Arctic religions. In: PETIKAINEN, Juha (Ed.). *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1996, pp. 31-50.

IVANISHA, Natalia & RUDENSKA, Alena. Names of stars and constellations in the Slavic and Germanic languages. In: HOUGH, Carole & IZDEBSKA, Daria (Org.). *Literari onomastics/Icos 2014*. Glasgow: University of Glasgow, 2016, p. 104-113.

JAKOBSSON, Sverrir. The emergence of *Norðrlönd* in Old Norse Medieval Texts, ca. 1100-1400. In: ÍSLEIFSSON, Sumarliði (Ed.). *Iceland and images of the North*. Québec: Presses de l'Université du Québec, 2011, p. 25-40.

JONES-BLEY, Karlene. An archaeological reconsideration of solar mythology. *Word* 44, 1993, p. 431-443.

KELLEY, D. & MILONE, E. *Exploring ancient skies: a survey of ancient and cultural Astronomy*. New York: Springer, 2011.

KNIGHT, Dorian. A Reinvestigation Into Astronomical Motifs in Eddic Poetry, with Particular Reference to Óðinn's Encounters with Two Giantesses: Billings Mær and Gunnlöð. *Culture and cosmos* 17(1), 2013, pp. 31-62.

KRAYER, Eduard Hoffmann & BACHTOLD-STAUHLI, Hanns. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987 (original de 1927).

KUPERJANOV, Andres. The churl's wagon. *Folklore* 44, 2010, p. 51-60.

LANGER, Johnni. *Fé Nórdica: mito e religião na Escandinávia Medieval*. João Pessoa, Editora da UFPB, 2015.

LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico. *História, imagem e narrativas* 11, 2010, p. 1-28.

LINDOW, John. *Norse mythology: a guide for the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LINDOW, John. Thor's hammarr. *Journal of English and Germanic Philology* 33(4), 1994, pp. 485-503.

LINDOW, John. Thor's duel with Hrungnir. *Álvissmál* 6, 1996, pp. 3-20.

MARCUS, G. F. The navigation of the norsemen. *The mariner's mirror* vol. 39, n. 2, 1953, pp. 112-131.

MITCHELL, Stephen. The whetstone as symbol of authority in Old English and Old Norse. *Scandinavian Studies* 57, 1985, pp. 1-31.

MOTZ, Lotte. The Germanic thunderweapon. *Saga-Book* 24(5), 1997, pp. 329-350.

OGIER, James. Eddic Constellations. *International Medieval Congress*, Western Michigan University, 2002.

OLCOT, William Tyler. *Star lore of the all ages: a collection of myths, legends, and facts concerning the constellations of the Northern Hemisphere*. New York: G.P. Putnam, 1911.

OLSEN, Bjornar. Material metaphors and historical practice: a structural analysis of stone labyrinths in coastal Finnmark, arctic Norway. *Fennoscandia archaeologica* 8, 1991, p. 51-58.

PERKINS, Richard. *Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image*. London: Viking Society for Northern Research, 2001.

PERSSON, Jonas. *Norse constellations*, 2016. Disponível em: <http://www.digitaliseducation.com/resources-norse>

PERSSON, Jonas. Cultura do céu Lapônica/Cultura do céu Siberiana. Programa *Stellarium 0.14.3* (Boston: Free Software Foundation, 2015, versão em português).

QUINTELA, Marco García & GARCÍA, César Gonzalez. Arqueoastronomía, Antropología y Paisaje. *Complutum* 20(2), 2009, pp. 39-54.

RAPPENGLUECK, Michael. The whole cosmos turns around the polar point: one-legged polar beings and their meaning. In: BELMONTE, Esteban (Org.). *Astronomy and Cultural Diversity*. SEAC 7th. Cabildo de Tenerife: Organismo Autónomo de Museos y Centros, 1999, p. 169-175.

RAVILIOUS, Kate. Thor's hammer found in Viking graves. *National Geographic News*, 2010. Disponível em: <http://news.nationalgeographic.com/news/2010/08/100810-thor-thors-hammer-viking-graves-thunderstones-science/>

REAVES, William. Odin's wife: mother earth in Germanic mythology. *Germanic Mythology*, 2010, p. 1-10.

REUTER, Otto Sigfried. Skylore of the North (original: Der Himmel über den Germanen, 1936). *Stonehenge Viewpoint* 47-50, 1982.

RIDDERSTAD, Marianna. Orientations of the northern gate of the Goseck Neolithic rondel. ARXIV 2009, Cornell University Library.

Disponível em: http://adsabs.harvard.edu/cgi-bin/bib_query?arXiv:0910.0560

RIDPATH, Ian. *Guía de las estrellas y los planetas*. Barcelona: Omega, 1986.

ROGERS, John H. Origins of the ancient constellations: I. The Mesopotamian traditions. *Journal of the British Astronomical Association* 108(1), 1998, pp. 9-28.

ROSS, Margaret Clunies. The conservation and reinterpretation of myth in medieval icelandic writings. In: ROSS, Margaret Clunies (Ed.). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 116-139.

RUGGLES, Clive. *Ancient Astronomy: an encyclopedia of cosmologies and myth*. California: ABC Clio, 2005.

RYDVIING, Hakan. The sami drums and the religious encounter in the 17th and 18th centuries. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 14, 1991, p. 28-51.

RYDVIING, Hakan. Scandinavian – Saami religious connections in the History of Research. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 13, 1990, p. 358-373.

SALO, Unto. Agricola's Ukko in the light of the archaeology: a chronological and interpretative study of ancient finnish religion. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 13, 1990, p. 92-190.

SANTILLANA, Giorgio & DECHEND, Hertha von. *Hamlet's Mill: an essay on myth and the frame of time* (primeira edição 1969). Boston: Nonpareil Book, 1998.

SIGURÐSSON, Gísli. Snorri's Edda: the sky described in mythological terms. In: Tangherlini, T. (Ed.). *Nordic Mythologies: interpretations, intersections, and Institutions*. Berkeley: North Pinehurst Press, 2014, pp. 184-260.

SCHJODT, Jens Peter. Comparativism. In: SCHODT & RAUDVERE, Catharina (Eds.). *More than mythology: narratives, ritual practices and regional distribution in pre-christian Scandinavian religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012, pp. 275-281.

SCHUTTE, Gudmund. Primæval Astronomy in Scandinavia. *Scottish Geographical Magazine* 36(4), 1920, pp. 244-254.

SESKAUSKAITE, Daiva. The significance of a circle as a symbol in lithuan folklore and mythology. *International Journal of Liberal Arts and Social Science* 1(1), 2013, p. 27-37.

SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: D. S. Brewer, 2007.

SOMMARSTRÖM, Bo. The Saami shaman's drum and the star horizons. *Scripta Instituti Donnerini Aboensis* 14, 1991, pp. 136-168.

SOMMARSTRÖM, Bo. Ethnoastronomical perspectives on Saami religion. *Scripta Instituti Donnerini Aboensis* 12, 1987, pp. 211-250.

SUNDQVIST, Olof. *An arena for higher powers: ceremonial buildings and religious strategies for rulership in Late Iron Age Scandinavia*. Leiden : Brill, 2015.

TAGGART, Declan Ciaran. *Understanding diversity in Old Norse religion taking Þórr as a case study*. Tese de Doutorado em Língua inglesa, Universidade de Aberdeen, 2015.

TOOLEY, Clive. *Shamanism in norse myth and magic*, vol. I e II. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2009.

TOOLEY, Clive. The mill in norse and finnish mythology. *Saga-Book* 24, 1995, p. 63-82.

TUMENAS, Vytautas. The visual and the mythical-poetic interpretations of sky luminaries in the lithuanian traditional textiles. *Archeologia Baltica* 10, 2008, p. 78-85.

VERDET, Jean-Pierre. *O céu: Mistério, magia e mito*. São Paulo: Objetiva, 1987.

WANNER, Kevin J. *Snorri Sturluson and the Edda: the conversion of cultural capital in Medieval Scandinavia*. Toronto: Toronto University Press, 2008.

WILK, Stephen. Mythological evidence for ancient observations of variable stars. *JAAVSO* 24, 1996, pp. 129-133.

ZOEGA, Geir T. *A concise dictionary of Old Icelandic*. Oxford : Clarendon Press, 1910.

SOBRE OS AUTORES

Andressa Furlan Ferreira

Mestranda em Ciências das Religiões pela UFPB/NEVE

Angela Albuquerque

Mestranda em Ciências das Religiões pela UFPB/NEVE

Fabricio Possebon

Doutor em Letras pela UFPB

Professor do PPGCR-UFPB

Johnni Langer

Pós-Doutor em História Medieval pela USP

Professor do PPGCR-UFPB/NEVE

Luciana de Campos

Doutorando em Letras pela UFPB/NEVE

Leandro Vilar Oliveira

Doutorando em Ciências das Religiões pela UFPB/NEVE

Maria Emília Monteiro Porto

Professora do PPGH-UFRN

Pablo Gomes de Miranda

Doutorando em Ciências das Religiões pela UFPB/NEVE

Ricardo Wagner Menezes de Oliveira

Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB/NEVE



Este livro foi diagramado pela Editora da UFPB em 2018.
Impresso em papel Offset 75 g/m²
e capa em papel Supremo 90 g/m².

A Mitologia Nórdica ocupa um lugar central na cultura ocidental. Desde o romantismo setecentista ela vem merecendo destaque em diversas ressignificações artísticas, como as óperas wagnerianas e as centenas de obras produzidas por artistas plásticos. Utilizadas também como ideário nacionalista de diversas nações modernas, os mitos nórdicos passaram a ser amplamente estudados por diversos acadêmicos de várias áreas. Uma longa tradição europeia de traduções, edições, compilações e estudos sobre mitologia escandinava vem sendo produzida constantemente, mas apesar disso, o Brasil se mantém alheio a essa importante temática.

ISBN: 978-85-237-1300-3



9 788523 713003