

## Dossiê

# A INTERPENETRAÇÃO DA COSMOGONIA RELIGIOSA COM A HISTÓRIA ENTRE OS ESCANDINAVOS

*Ciro Flamarion Cardoso (CEIA-UFF)*

### RESUMO

É possível que as características da religião escandinava – e, no que nos interessa neste texto, as concepções relativas às relações específicas, nela, entre o visível e o invisível – tenham mantido longamente um forte caráter conservador ou arcaizante, inclusive em como foi recordada em épocas posteriores, incluindo aquela já cristã. Com efeito, existem teorias que opõem o imaginário religioso e ritual das sociedades tribais – nas quais as relações de parentesco entre vivos e mortos, a ideologia/religião e a sociedade são inseparáveis, sendo a mitologia o traço unificador mediante o qual o indivíduo se vincula aos deuses, ao grupo e aos antepassados – e as sociedades hierárquicas, nas quais se enfraquece a identidade entre religião e sociedade e pode aparecer a monopolização e a manipulação sociais crescentes tanto do poder quanto da própria religião.

Os escandinavos pré-cristãos “tinham uma noção mais fluida dos limites que separam este mundo do outro” (RICHARDS, 2005: 20) do que supõem as ideias a respeito que são próprias do cristianismo – uma religião que herdou do judaísmo uma forte convicção acerca do caráter radicalmente transcendente do divino. O que se afirmou sobre os escandinavos pode ser generalizado, aliás, à antiga religião germânica vista mais globalmente. Isto ajuda a entender a dificuldade que existe, por exemplo, ao se estudar a Grã-Bretanha anglo-saxã, para, arqueologicamente, identificar lugares de culto: “as pessoas não precisavam” necessariamente “de edifícios religiosos formais”; e, nos casos em que tais edifícios existiam, “são difíceis de distinguir de outras estruturas de madeira” (HUTTON, 1995: 270-271). No mundo escandinavo, mesmo o mais famoso dos santuários, o de Gamla Uppsala de que nos fala (confessadamente de segunda mão) Adão de Bremen,

foi reinterpretado – em forma plausível, dado o contexto de outras informações disponíveis sobre o paganismo da Europa setentrional –, como um grande salão para bebedeiras e banquetes rituais onde festivais tinham lugar, mais do que constituir, propriamente, um edifício religioso consagrado *stricto sensu* (RICHARDS, 2005: 23).

Ao tratar da relação entre transcendência e mito, V. Ivanov nos recorda

...o princípio em virtude do qual a categoria dos mundos visível e invisível seria específica e central para a concepção mitológica do mundo. O sagrado intervém como algo invisível (...). A capacidade para percebê-lo é considerada, em si, como um atributo que os deuses podem conceder (IVANOV, 1976: 58).

A relação entre o visível e o invisível, suas interseções possíveis, podem aparecer historicamente em diferentes imaginários religiosos, entretanto, de maneiras muito diversas.

Caso se admita o que se disse sobre a permeabilidade do humano e do divino entre os antigos escandinavos, os topônimos formados com a palavra *hof*, habitualmente entendidos como indicadores da presença de um santuário formal, por exemplo Hofstathir, na Islândia setentrional, próximo ao lago Mývatn, talvez devam interpretar-se, mais exatamente, como designação de um lugar onde existiu um edifício onde rituais religiosos eram realizados em paralelo a outras atividades. O assim chamado “templo” islandês de Hofstathir, um edifício de 36 metros de comprimento, cuja largura variava entre 6 e 8 metros, com uma lareira maior no centro, bancos ao longo das paredes internas e uma lareira menor ao norte, junto à qual se acharam restos de ossos de carneiros e de bovinos, recorda as descrições de santuários presentes em certas sagas; contudo, segundo parece, era na verdade um local para a realização de banquetes (eventualmente rituais). Um lamaçal próximo seria o lugar onde os animais eram preparados, sacrificados e cozidos, para posterior consumo –sem dúvida ritual, ou incluindo aspectos rituais (os brindes aos deuses que conhecemos por meio das sagas, por exemplo)– na sala mencionada (RENAUD, 1996: 161-2).

No santuário aludido no segundo capítulo da *Kjalnesinga saga*, isto é, o templo pertencente a Thorgrímr gothi, dedicado a Thórr e situado em Snaefellsnes (Islândia), havia no centro um estrado ou altar a que se afixava um anel (*stallahring* ou *baugr*) que servia de foco aos juramentos. Ora, o sacerdote local devia ostentar este anel num dedo durante certas cerimônias: outro exemplo de fronteira imprecisa entre o divino e o humano, entre o consagrado e o mundano, entre o outro mundo e este (RENAUD, 1996: 161).

Em muitíssimos casos, de fato majoritários, o lugar reservado ao culto podia, além de não ostentar qualquer edificação, também não apresentar marca alguma; ou, por exemplo, ser marcado por um simples poste não decorado, à maneira do “ pilar de Irminsul ” que existia na Saxônia previamente à ação missionária. Era o que acontecia, por exemplo, em certos pântanos escandinavos onde se dedicavam oferendas, cujo lugar de consagração podia, também neste caso, estar marcado por um poste ou pilar simples. As oferendas mesmas podiam ser impressionantes, em certos casos incluindo até mesmo embarcações completas com seus apetrechos de guerra, além de objetos muito preciosos; o lugar onde elas eram depositadas ou atiradas, porém, não poderia ser mais singelo (TODD, 1995: 108-11).

Nas regiões germânicas, os santuários –em materiais perecíveis– ficavam usualmente em paragens remotas, florestas, clareiras ou colinas. Há indícios também do culto a certas rochas, bosques, árvores isoladas, poços ou fontes, pântanos. Os raros lugares de culto dotados de alguma edificação, mesmo se fosse sumária, não parecem ter incluído grandes construções. Destinavam-se, provavelmente, só a alojar ex-votos, imagens de divindades (provavelmente muito singelas, a julgar pelos poucos exemplares indubitáveis achados) e objetos sagrados; e a visitas individuais, não a cerimônias coletivas. Quando dos festivais, usavam-se –a julgar pela literatura– salas régias ou pertencentes a pessoas importantes onde coubesse muita gente; procissões podiam, nessas ocasiões, contornar em algum momento o santuário, permitindo que se

vislumbrassem os objetos sagrados em seu interior, sem entrar. Embora os santuários em questão pudessem ser delimitados ou designados por cercas, isto acontecia também com outros recintos, desprovidos de conotações religiosas, que fossem relativamente especializados (os reservados a tribunais ou assembleias, por exemplo); no caso dos santuários, não se configurava um *témenos* à maneira grega, ou um “domínio divino” à maneira egípcia, isto é, um terreno dedicado a atividades religiosas, recortado radicalmente do espaço do cotidiano. Assim sendo, não existia, como entre os povos do Mediterrâneo e arredores, a ideia de recintos sagrados taxativamente separados dos espaços ordinários, seculares: pelo contrário, entre os germanos, deviam estar abertos ao mundo de todos os dias e às pessoas em geral. As reminiscências em período já cristão de santuários pagãos desaparecidos refletem, às vezes, uma projeção da estrutura espacial das igrejas sobre edificações do passado, não disponíveis já para exame quando os textos se geraram. Mas, nos contados casos em que a Arqueologia permite o exame de edifícios em princípio dedicados ao culto, a tendência é a que já indicamos, ou seja, a inexistência de fronteiras estritas entre este mundo e aquele, invisível, dos deuses e dos mortos, ou entre as atividades de culto e as de outros tipos.

Da indefinição relativa dos limites entre o mundo visível e o invisível decorrem certos elementos cuja presença em todo o mundo germânico encoraja-nos a considerá-los como indicadores, remanescentes mesmo em fontes escritas redigidas já sob o cristianismo, de características gerais da religiosidade pagã germânica. Isto, pelo menos nas regiões onde a conversão ao cristianismo, bastante mais tardia do que em outras partes da Europa, configura o que foi chamado de “germanização do cristianismo medieval mais antigo” (RUSSELL, 1994). Os dados a respeito são mais numerosos para a Escandinávia, mas também os temos para outras regiões germânicas.

Um exemplo escandinavo encontra-se na saga de *Njal o Queimado*, nos capítulos 100 a 105, quando o assunto é o processo de adoção do cristianismo na Islândia, adoção que se consumou no ano 1000. O aspecto salvífico da nova religião é mencionado uma

única vez, de modo assaz estranho, dando a entender que o arcanjo Miguel, se invocado pelos seus devotos, teria o poder mágico de, quando do julgamento dos mortos, fazer com que, ao serem pesadas as ações, o bem pesasse sempre mais do que o mal (capítulo 100). O brutamontes que acompanhava como uma espécie de guarda-costas, em suas andanças, o missionário encarregado pelo rei da Noruega de pregar o cristianismo na ilha age contra o principal rival pagão dentro das tradições locais, isto é, assassinando-o, não ficando claro se o faz a mando do missionário ou por sua própria iniciativa (capítulo 102). E o debate na assembleia geral (Althing) entre ambas as religiões, quando aparece no texto, é pouco espiritual. Um cristão ofende os deuses em curto poema; e debate-se o poder relativo de Cristo, de um lado, e de Óthinn e Thórr, do outro, como se se tratasse de um duelo a respeito de intervenções diretas neste mundo para ver “quem pode mais” (capítulo 102). Uma tal atitude talvez ajude a explicar aquilo a que alude Page, referindo-se ao período de transição religiosa:

...não é preciso assumir que o advento do cristianismo necessariamente trouxesse mudanças radicais nas práticas ou crenças nórdicas. Era bem possível, como verificamos, que um nórdico habitante da Irlanda confiasse ao mesmo tempo em Cristo e em Thor. Mais do que substituir o mito nórdico, o mito cristão pode ter-se somado a ele (PAGE, 1990: 10).

A meu ver, se levarmos a sério nas análises os elementos mencionados, à luz do que se disse acerca da permeabilidade dos mundos –a dimensão invisível dos deuses e outros seres sobrenaturais e aquela, corriqueira, dos homens–, seremos forçados a elaborar hipóteses explicativas diferentes ao tratar de fenômenos como: (1) elementos que se costuma examinar como “resíduos” do paganismo conservados após a cristianização; (2) o “evemerismo” que podemos achar em visões que reinterpretam os antigos deuses como governantes mortais posteriormente divinizados. Examinemos, em favor da postura que adotamos, alguns dos dados disponíveis.

Na *Crônica anglo-saxã*, as casas reais da Inglaterra germanizada são apresentadas, em sua maioria, como linhagens descendentes de Woden (o Óthinn dos escandinavos).

Em certos casos, Woden aparece, nas genealogias régias, a meio caminho, no tempo e na sucessão das gerações, entre o Adão da Bíblia e o rei cujo *pedigree* estiver sendo examinado no momento (por exemplo: SWANTON, 1998: 66. Trata-se, quanto ao exemplo escolhido, da entrada presente no manuscrito E, relativa ao ano 855). Isto costuma ser interpretado como um resquício de paganismo:

Apesar do valor do apoio que a Igreja podia oferecer à monarquia, os reis dos séculos VII e VIII estavam conscientes de que a lealdade que os seus povos lhes deviam repousava em crenças muito mais antigas, incompatíveis com o ensinamento eclesiástico. Ine denominava-se “Rei por dom de Deus”, Etebaldo da Mércia, “Rei pela graça divina”; mas eles sabiam que, para a maioria de seus súditos, eram reis devido à sua linhagem. Os germanos pagãos acreditavam que os seus reis descendiam de deuses e deles herdavam uma força sobrenatural (...). Tais crenças ainda existiam na Inglaterra do século VIII... (FISHER, 1992: 137.)

O mesmo princípio de legitimação do rei mediante a afirmação de descender ele de Óthinn é encontrado na Escandinávia e continua a aparecer até mesmo em fontes bem tardias. Assim, por exemplo, na *Bósa saga*, lemos:

Havia um rei chamado Hring que governou a Gotlândia oriental. O seu pai era o rei Gauti, filho do rei Odin da Suécia. Odin percorrera todo o caminho da Ásia [até as terras escandinavas]; e todas as famílias reais mais nobres da Escandinávia descendem dele. (PÁLSSON; EDWARDS, 1987: 199).

Se aceitarmos a existência de restos subsistentes do paganismo positivamente considerados, no caso, pelos homens do século VIII ou de épocas posteriores, como acabamos de verificar, por exemplo no terreno da legitimação dos reis, seria preciso abandonar a explicação simplista de que os deuses germânicos pagãos –entre eles o Woden ancestral das casas reais– passaram a ser vistos invariavelmente como demônios após a conversão. É claro que esta interpretação também pode apresentar-se: no capítulo 13 da *saga de Egil e Asmund*, em episódio que se desenvolve no inferno, Óthinn aparece identificado ao diabo em pessoa, ao Príncipe das Trevas; curiosamente, sem perder

algumas de suas características próprias, como a de *trickster* ou pregador de peças (PÁLSSON; EDWARDS, 1987: 248).

A meu ver, o que notamos nos textos a respeito dos antigos deuses é, sobretudo, a ambiguidade: às vezes aparecem como seres malignos; em outras ocasiões, sua ação para com algum humano é benéfica. Entretanto, se olharmos as coisas mais de perto, talvez verifiquemos é que as divindades pagãs agiam, em suas interações com os humanos de que falam as fontes, segundo a *natureza específica* de cada deus ou deusa, tal como a mesma havia sido definida nos mitos antigos.

Um exemplo escandinavo de intervenção negativa de Óthinn relativamente a um rei cristão aparece, no *Heimskringla*, na “Saga de Óláf Triggvason”. Um estranho aborda servidores do rei e lhes diz que estão preparando uma refeição indigna da mesa real, presenteando-lhes, a seguir, dois grandes pedaços de carne, que os servidores então cozinham. Óláf, ao saber do caso, ordena-lhes que destruam tal comida, já que o estranho visitante “provavelmente não havia sido um ser humano, mas sim, Óthinn, o deus que os pagãos haviam adorado por tanto tempo”; e, conclui o rei, Óthinn “não nos conseguirá enganar” (STURLUSON, 1995: 204). Mais do que um ato demoníaco, teríamos aqui uma típica manifestação do deus interpretada, pelo rei, como derivando de um de seus aspectos: o de enganador, pregador de peças (*trickster*). O mais interessante, porém, neste como em outros casos em que se relatam intervenções divinas junto a seres humanos, é que elas não são remetidas –como na Grécia e na Roma antigas ou no antigo Egito– a um passado mítico situado numa temporalidade vaga e indefinida das origens, mas sim, acontecem num tempo histórico definido e relativamente a personagens que podem ser históricas (o que não quer dizer, claro está, que tais intervenções o sejam!). Os deuses entram e saem da dimensão humana sem maior dificuldade, dada a permeabilidade já mencionada das fronteiras entre o visível e o invisível; e, em muitos casos, só *a posteriori* se percebe que foi uma divindade a manifestar-se, não um ser humano como qualquer outro, tão pouco dramática fora a sua presença.

Exemplo semelhante aparece na *Örvar-Odds saga*, quando Barba Vermelha, um homem indistinguível dos outros mortais, com os quais interage de maneira corriqueira, a seguir desaparece e nunca mais é visto: as pessoas acreditam que, provavelmente, tratara-se do próprio Óthinn (PÁLSSON; EDWARDS, 1987: 92).

Saxo Grammaticus, na sua obra *Gesta Danorum*, fornece diversos exemplos de intervenções de Óthinn junto a humanos (lendários ou históricos, conforme os casos). O deus ensina a Sigmund encantamentos mágicos que garantam a vitória nos combates; auxilia numa batalha outro herói, Hadding; entra num pacto com o rei dinamarquês Harald Dente de Guerra, a quem aparece como “um velho muito alto, caolho e envolvido num manto peludo”, mas depois se volta contra o mesmo rei, apoiando um inimigo seu, que por fim mata Harald com a ajuda de Óthinn. De novo, o deus pagão está simplesmente agindo segundo sua natureza: nos próprios mitos pagãos, Óthinn não é confiável, posto que muda suas alianças e rompe os pactos que jurou, quando isso lhe é conveniente (SAXO GRAMMATICUS, 1894: 78, 298, 296; ver também DAVIDSON, 1996: 49-50). As passagens pertinentes de *Gesta Danorum* são: II, 65; VII, 247; VII, 248.

Além dos próprios deuses, outras personagens sobrenaturais transitam ocasionalmente e de modo fácil entre a dimensão que habitam ordinariamente e o mundo dos mortais, onde aparecem para causar perturbações diversas, no conto de *Helgi Thorisson* (PÁLSSON; EDWARDS, 1987: 277-279, 280; tradução para português e análise: CARDOSO, 1997: 67-83).

Por fim, a fronteira entre a vida e a morte parece frágil. Na *saga dos groenlandeses*, por exemplo –mas numerosos outros exemplos poderiam ser citados–, temos o episódio em que o cadáver de um homem se põe de pé e faz vaticínios à sua viúva, para a seguir voltar a cair (*Saga dos groenlandeses*, in JONES, 1965: 210-211).

Ao ser Óthinn/Woden considerado, em diversos textos, como um rei do passado que os pagãos, em sua ignorância, vieram a divinizar e adorar, estamos no terreno do que se chama de evemerismo. Este último pode ser interpretado como algo que resultou de



uma influência da leitura dos clássicos pelos clérigos –ou por pessoas cuja educação foi clerical, como Snorri Sturluson– que produziram a maioria dos textos de que dispomos (BOYER, 1998: 217). Esta explicação, entretanto, é insuficiente. As “influências”, por si mesmas, não explicam grande coisa: o que importa é saber por que razão, dentre todas as influências disponíveis que poderiam ser exercidas numa dada conjuntura, uma delas foi escolhida num determinado caso. Em minha opinião, o evemerismo tinha uma razão de ser precisa: permitia aos escandinavos (bem como, por exemplo, aos anglo-saxões) continuar a reivindicar em certos contextos (legitimação de casas régias ou nobres, encantamentos mágicos diversos, etc.) as divindades pagãs, sem correr o risco de se ver isto como uma infração ao cristianismo vigente. Um exemplo bem conhecido de transposição evemerista dos mitos cosmogônicos e divinos do paganismo para a História da Escandinávia é a parte inicial do *Heimskringla*, “Ynglinga saga”, onde a luta entre as duas famílias divinas dos Aesir e dos Vanir é transformada em luta entre antigas casas régias escandinavas rivais (STURLUSON, 1995: 7-13).

No mesmo sentido geral, mas num plano de maior abstração, era possível introduzir na história humana um elemento mítico, integrando-o em interpretação que se acreditava histórica. Um exemplo pode ser o encontro mítico carregado de consequências entre um deus e uma gigante, transportado para escritos históricos medievais na forma da conjunção de um rei com uma mulher misteriosa, dotada de poderes especiais, proveniente de alguma região remota: um exemplo é o casamento do rei norueguês Eiríkr Machado Sangrento com Gunnhildr, vinda de um norte distante cujos habitantes, acreditava-se, eram hábeis mágicos (*Heimskringla*: “Harald saga Hárfagra”, capítulo 43; SORENSEN, 1997: 216).

É possível que as características da religião escandinava –e, no que nos interessa neste texto, as concepções relativas às relações específicas, nela, entre o visível e o invisível– tenham mantido longamente um forte caráter conservador ou arcaizante, inclusive em como foi recordada em épocas posteriores, incluindo aquela já cristã. Com

efeito, existem teorias que opõem o imaginário religioso e ritual das sociedades tribais – nas quais as relações de parentesco entre vivos e mortos, a ideologia/religião e a sociedade são inseparáveis, sendo a mitologia o traço unificador mediante o qual o indivíduo se vincula aos deuses, ao grupo e aos antepassados– e as sociedades hierárquicas, nas quais se enfraquece a identidade entre religião e sociedade e pode aparecer a monopolização e a manipulação sociais crescentes tanto do poder quanto da própria religião. Os deuses e as pessoas são, a partir de então, tendencialmente vistos como estritamente diferentes e separados entre si; as divindades não necessariamente desejam o bem dos humanos e devem ser propiciadas –função que tende a ser assumida por um grupo dominante numericamente restrito–, enquanto os mortos, os antepassados, se separam em boa parte das relações de parentesco e habitam um mundo dos mortos situado à parte. Se bem que os processos ligados à hierarquização social que se deu nas diferentes regiões da Escandinávia da Idade do Ferro e medieval certamente incidiram na religião, esta manteve muitos traços mais típicos de uma indiferenciação relativa entre mundo humano, mundo divino e dimensão dos mortos. Naturalmente, quando arcaísmos permanecem no tocante às concepções religiosas e/ou ao ritual, isto não precisa significar que a sociedade não mudou; significa, eventualmente, que a religião esteja sendo usada para ocultar ou distorcer os processos sociais em curso, na medida em que as pessoas escolhem manejar o imaginário como se as coisas continuem a ser como eram no passado (HEDEAGER, 1992: 27-31, 177, 240).

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

### **FONTES PRIMÁRIAS:**

JONES, Gwyn. *El primer descubrimiento de América: Establecimiento de los vikingos en Islandia, Groenlandia y América*. Barcelona: Ediciones de Occidente, 1965, pp. 141-269 (numerosas fontes primárias traduzidas).

MAGNUSSON, Magnus; PÁLSSON, Hermann (introdução e tradução). *Njal's saga*.

Harmondsworth: Penguin, 1971.

PÁLSSON, Hermann; EDWARDS, Paul (trad. e introdução). *Seven Viking romances*.

Harmondsworth; New York: Penguin Books, 1987.

SAXO GRAMMATICUS. *Gesta Danorum*. Trad. Lord Elton. London: Folklore Society, 1894.

STURLUSON, Snorri. *Heimskringla: History of the kings of Norway*. Trad. Lee M. Hollander. Austin: The American Scandinavian Foundation; University of Texas Press, 1995.

SWANTON, M. J. (ed. e trad.). *The Anglo-Saxon chronicle*. New York: Routledge, 1998.

#### BIBLIOGRAFIA:

BOYER, Régis. *Les sagas légendaires*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, História*. Campinas: Papyrus, 1997.

DAVIDSON, H. A. Ellis. *Gods and myths of the Viking Age*. New York: Barnes & Noble, 1996.

HEDEAGER, Lotte. *Iron-age societies*. Traduzido por John Hines. Oxford; Cambridge (Mass.): Blackwell, 1992.

HUTTON, Ronald. *The pagan religions of the ancient British isles: Their nature and legacy*. Oxford (UK); Cambridge (Mass.): Blackwell, 1995.

IVANOV, V. V. la catégorie "visible" et "invisible" dans les textes des cultures archaïques, in Y. M. Lotman; B. A. Ouspenski (orgs.). *Travaux sur les systèmes de signes: École de Tartu*. Bruxelles: Complexe, 1976.

PAGE, R. I. *Norse myths*. Austin: University of Texas Press; london: British Museum Publications, 1990.

RENAUD, Jean. *Les dieux des Vikings*. Rennes: Éditions Ouest-France, 1996.

RICHARDS, Julian D. *The Vikings: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.



RUSSELL, James C. *The germanization of early medieval christianity: A sociohistorical approach to religious transformation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994.

SORENSEN, Preben Meulengracht. "Religions old and new". *In: Peter Sawyer (org.). The Oxford illustrated history of the Vikings*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1997, pp. 202-24.

TODD, Malcolm. *The early Germans*. Oxford (UK); Cambridge (Mass.): Blackwell, 1995.