

**JOHNNI LANGER
MUNIR LUTFE AYOUB**
(ORGANIZADORES)

**DESVENDANDO
OS VIKINGS**
**Estudos de cultura
nórdica medieval**

ideia



JOHNNI LANGER
MUNIR LUTFE AYOUB
(ORGANIZADORES)

DESVENDANDO OS VIKINGS
estudos de cultura nórdica medieval

Ideia
João Pessoa
2016

[Sumário](#)

Todos os direitos dos organizadores.
As responsabilidades sobre textos e imagens são da
respectiva autoria dos trabalhos.

Editoração/Capa: Magno Nicolau

Revisão: Mikael Lima Brasil

Ilustração da capa:
Manuel Velasco

D478 Desvendando os vikings: estudos de cultura nórdica medieval.
Johnni Langer, Munir Lutfe Ayoub (Orgs.). – João Pessoa:
Ideia, 2016.
218p.

ISBN 978-85-463-0144-7

1. História medieval 2. Viking 3. Escandinávia medieval 4.
Cultura nórdica I. Título

CDU: 94(36)



EDITORA

(83) 3222-5986

www.ideiaeditora.com.br

ideiaeditora@uol.com.br

SUMÁRIO

SOBRE OS AUTORES	5
INTRODUÇÃO	7
PALEOGRAFIA.....	11
Rodrigo Moura Marttie	
LINGUAGEM	32
João Bittencourt de Oliveira	
ORALIDADE E PERFORMANCE	51
Carlos Osvaldo Rocha	
LITERATURA.....	70
Luciana de Campos	
ARTE	84
Ricardo Wagner Menezes de Oliveira	
RELIGIÃO E MARCIALIDADE.....	97
Pablo Gomes de Miranda	
FUNERAIS E CRENÇAS.....	114
Hélio Pires	
ARQUEOLOGIA	132
Munir Lutfe Ayoub	
COSMOLOGIA.....	151
Johnni Langer	
MITOLOGIA.....	162
Flávio Guadagnucci Palamin	
MAGIA	179
Marlon Maltauro	
POESIA ESCÁLDICA: UMA TRADUÇÃO DO <i>PÓRSDRAPA</i>	198
Yuri Fabri Venâncio	

SOBRE OS AUTORES

Carlos Osvaldo Rocha

Mestre em História pela Universidade da Islândia

Colaborador Estrangeiro do NEVE

Flávio Guadagnucci Palamin

Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá

Doutorando em História pela Universidade Estadual de Maringá

Membro do NEVE

Hélio Pires

Mestre em História pela Universidade de Uppsala, Suécia

Doutor em História pela Universidade de Lisboa, Portugal.

Membro do NEVE

João Bittencourt

Professor do curso de Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Membro do NEVE

Johnni Langer

Professor da Universidade Federal da Paraíba

Pós-Doutor em História Medieval pela Universidade de São Paulo

Membro do NEVE

Luciana de Campos

Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista/Franca

Doutoranda em Letras pela Universidade Federal da Paraíba

Membro do NEVE

Marlon Maltauro

Especialista em História pela Faculdade Estadual de União da Vitória

Membro do NEVE

Munir Lutfi Ayoub

Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Doutorando em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e

Etnologia da Universidade de São Paulo

Membro do NEVE

Pablo Gomes de Miranda

Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba

Membro do NEVE

Ricardo Wagner Menezes de Oliveira

Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba

Membro do NEVE

Rodrigo Mourão Martt

Mestre em História pela Universidade de Oslo, Noruega.

Doutorando em História pela Universidade de Bielefeld, Alemanha

Membro do NEVE

Yuri Fabri Venâncio

Graduado em Letras pela Universidade de São Paulo

Mestrando em Letras pela Universidade de São Paulo

INTRODUÇÃO

Desvendando os vikings. Há quase dois séculos as investigações acadêmicas sobre a Era Viking e a Escandinávia Medieval são comuns por toda a Europa, mas ainda são muito precárias as pesquisas realizadas em língua portuguesa. As influências do medievo nórdico estão por toda parte no Ocidente contemporâneo: na cultura, na língua, nas artes plásticas, nas formas de religiosidade, no imaginário em geral. Eis que é necessário desvendar a cultura nórdica.

O objetivo principal desta coletânea é apresentar algumas sistematizações de pesquisas efetuadas na área da Escandinavística Medieval, com a intenção de levar ao grande público e aos acadêmicos algumas informações sobre temas relevantes a esse período. A maioria dos textos foi produzida por pesquisadores brasileiros, mas também se fizeram presentes um investigador mexicano e um lusitano. Grande parte dos textos teve a preocupação de conceder uma linguagem sistêmica e historiográfica aos temas apresentados, também contando com alguns estudos de caso. Os enfoques culturais e religiosos constituíram a tônica essencial da coletânea, uma vez que algumas obras tratando de sociedade e história dos nórdicos medievais já são conhecidas do público de língua portuguesa e hispânica, traduzidas do inglês e francês. O nosso principal modelo bibliográfico foi o inserido na obra *A companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, editado por Rory McTurk.¹

Os principais referenciais teóricos utilizados pelos pesquisadores provêm da História Cultural. Assim, na obra, não adotamos uma história linear e progressista, mas um referencial onde o passado é visto como formado por múltiplas imagens. Podemos assim questionar o pensamento que conduziu os rumos interpretativos da História por tanto tempo ao considerar a cultura de cada povo como entidades reais que possuíam fronteiras conceituais, que as dividiam como entidades particulares separadas de outras culturas por relações espaço temporais restritas e rígidas.

¹ MCTURK, Rory (Ed.). *A companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. London: Blackwell Publishing, 2007.

As práticas envolvem todo o espaço da experiência vivida e a cultura permite ao indivíduo pensar essa experiência, ou seja, criar as formulações da vivência. Todo simbolismo é fator de identidade, e toda cultura é cultura de um grupo. Assim, o estudo das práticas tornou-se um dos paradigmas da nova história. Ao invés de se estudar apenas as instituições, as correntes filosóficas, teológicas, as teorias, parte-se para a história da experiência humana em todos os seus sentidos.²

O conceito de povo viking, desta maneira, também foi uma construção do imaginário artístico e que logra sucesso até hoje no mundo acadêmico. No livro, adotamos o referencial de que o termo designa *um modo de vida orientado por práticas culturais*: a saída ao mar para comércio, pirataria, exploração ou colonização foi motivada e estruturada por motivações econômicas, religiosas e sociais, *sendo comum a diversas etnias diferenciadas* existentes em toda a Escandinávia durante a Era Viking, com diversos elementos culturais semelhantes, como linguagem, mitologia, religiosidade, cotidiano, entre outras.³ Pesquisas mais recentes vêm apontando que as fontes literárias envolvendo a noção de Era Viking não apresentam a pluralidade que realmente ocorreu no período, de um ponto de vista social, cultural, material e político. A própria noção de um início da Era Viking é questionada, pelos constantes intercâmbios comerciais dos escandinavos com vários estabelecimentos que no futuro iriam ser invadidos; e o seu final, pelo posterior estabelecimento de relações políticas externas entre nórdicos e ingleses após 1066 – a chamada europeização da Escandinávia. De qualquer maneira, o uso dos referenciais da Era Viking ainda é útil aos historiadores, desde que sejam respeitados seus usos didáticos e cronológicos em relação às fontes.⁴

Eis então os motivos que tornaram necessário o desvendar da cultura nórdica por parte da academia brasileira e sua massificação de aprofundamento e oportunidade de leitura em língua portuguesa. Por ora o mundo nórdico está sendo elemento de inspiração elemento de inspiração para campos como o artístico, o imaginário, o linguístico e o religioso declarar sua superação ou a falta de relevância de seu estudo por uma mera questão espaço/temporal não se justifica mais, uma vez que a própria sociedade, elemento central do estudo do historiador, já reiterou sua prática de olhar ao passado em diversas direções e buscar neste uma constante formação de sua cultura pela citação do passado na criação do presente. Negar assim a cultura

² LANGER, Johnni. A Nova História Cultural: origens, conceitos e críticas. *História e-História*, Unicamp, 2 de fevereiro de 2012. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=artigos&id=186>

³ LANGER, Johnni. Vikings. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica*. São Paulo: Hedra, pp. 546-549.

⁴ AYOUB, Munir Lutfé. Repensando o conceito de período Viking. *Anais do XXI encontro Estadual de História*, ANpuh-SP, 2012, pp. 1-14. Disponível em: <https://www.academia.edu/10127907>

nórdica mesmo sendo de uma origem pré-cristã é não admitir que os homens se locomovam no tempo e no espaço em relação a diferentes tempos e espaços.

Percebemos assim um movimento de troca cultural que sugere neste momento um movimento de circularidade estudado por Ginzburg em sua obra denominada *O queijo e os vermes*.⁵ Compreendemos assim que o imaginário, o cinema, as artes plásticas e a língua dentre outras inúmeras expressões culturais acabam por direcionar os olhares do historiador e do mundo acadêmico em busca das respostas das ânsias e angustias da atual sociedade e buscando dar visibilidade e possível prisma solucional para as questões formuladas, trabalhadas e retrabalhadas por inúmeros segmentos sociais.

O campo da história se compreende assim não apenas como instrumento de análise das sociedades do passado, mas também desde a segunda metade do século XX como uma produção cultural do presente, marcada portanto, pelas necessidades e ânsias dos dias atuais. A história está assim inserida no que Hilário Franco Júnior⁶ chamou de cultura intermediária que se resume em uma área cultural central compartilhada por diversos polos culturais como já ressaltados acima, elemento que permite a migração de temas de uma expressão cultural para a outra, de uma relação espacial para outra e acima de tudo de uma relação temporal para outra.

Contudo salientamos que a História como instrumento de respostas as angustias dos dias atuais não deve, no entanto se tornar um campo de mera construção discursiva, uma vez que este tipo de pratica acaba por deturpar as relações do passado por uma imposição das ganas do presente. Sendo assim ao olharmos ao passado como fonte de respostas aos dias atuais temos sempre de nos lembrar de que as experiências destes tempos se encontram em suas fontes e para a análise das mesmas necessitamos de métodos e teorias bem fundamentadas em paradigmas trabalhados e retrabalhados a exaustão.

Ao contemplar assim a necessidade do olhar ao passado propomos como eixo principal desta coletânea a apresentação de algumas pesquisas efetuadas na área da Escandinavística Medieval, que possuem a intenção de levar ao grande público e aos acadêmicos algumas informações sobre temas relevantes a esse período buscando assim dar algum ponto de saciedade nas questões apresentadas pela cultura ocidental que em suas mais diversas áreas

⁵ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁶ JÚNIOR, Hilário Franco. *A Eva Barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.

olham com curiosidade ao mundo escandinavo buscando neste mundo elementos de inspiração artística, mitológica e religiosa dentre muitas outras.

A maioria dos textos do presente livro foi produzida por pesquisadores brasileiros, membros do grupo NEVE (*Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos*), mas também se fizeram presentes pesquisadores estrangeiros. Grande parte dos textos teve a preocupação de conceder uma perspectiva sistematizadora de cada tema. Deste maneira, ao desvendarmos os vikings, procuramos proporcionar aos pesquisadores e interessados alguns modelos para suas futuras investigações.

Prof. Dr. Johnni Langer (UFPB/NEVE)

Me. Munir Lutfe Ayoub (MAE-USP/NEVE)

PALEOGRAFIA

Rodrigo Moura Marttie¹

Introdução – Dois causos interessantes

Helgi, o magro, foi para a Islândia com sua mulher e filhos e seu genro (...) A fé de Helgi era bastante ambígua; ele acreditava em Cristo, porém chamava por Thor quando viajava e em épocas de dificuldades. Quando Helgi avistou a Islândia, ele consultou Thor acerca de onde deveria aportar, e o oráculo o guiou para o norte da ilha. (...) Helgi acreditava em Cristo, e chamou seu novo lar de Kristnes.

A história de Helgi é apenas uma das muitas contidas no *Landnámabók*, ou “O Livro da Colonização”. A obra é uma produção medieval que descreve com bastante detalhes a ocupação da Islândia pelos noruegueses entre os séculos IX e X. A viagem de Helgi para a Islândia, cruzando o Atlântico Norte em tempos tão inseguros quanto os séculos mencionados acima, com certeza precisou da proteção de Thor, afinal, contra as intempéries do mar oceano, não se poderia dispensar os cuidados da poderosa deidade dos raios; contudo, foi a Cristo que ele invocou honrosamente ao nomear sua nova casa na ilha, Kristnes. É provável que essa história só tenha recebido a sua forma escrita pela qual nós a conhecemos em torno de 1130 e nem de longe deve ser entendida como relato literal da vida do saudoso Helgi. Contudo, ela nos serve como símbolo de uma convivência, nem sempre pacífica, que aconteceu na Escandinávia em termos linguísticos e culturais.

Desde a sua descoberta em 1898, a Pedra de Kensington² tem levantado acalorados debates acerca de sua autenticidade. A opinião da maioria dos pesquisadores e especialistas em Arqueologia escandinava e Runologia é de que as inscrições são uma falsificação do

¹ Doutorando em História pela Universidade de Bielefeld, Alemanha. Membro do NEVE.

² A Pedra de Kensington, ou a Pedra Rúnica de Kensington, como também é chamada, é um monólito de ca. 91kg de grauvaca (um tipo de rocha arenítica) que apresenta inscrições de runas na parte dianteira e lateral. Foi descoberta no século XIX, próxima a localidade homônima, no estado norte-americano de Minnesota.

século XIX; há, contudo, alguns entusiastas que consideram o artefato um autêntico registro da presença escandinava na América do Norte já no século XIV.³ Curiosamente a pedra foi encontrada num local de forte colonização escandinava nos Estados Unidos da América, o estado do Minnesota, que ainda hoje tem um grande número de habitantes que é descendente de escandinavos. A inscrição transliterada e traduzida é a seguinte: “8 godos [suecos] e 22 noruegueses em (uma?) viagem de exploração de Vinland vindos do Oeste. Tínhamos acampado junto de dois (?) a um dia de jornada para o norte a partir deste rochedo. Pescamos por um dia. Depois de voltarmos a casa encontramos 10 manchados de sangue e mortos. Ave Maria salve do mal. Dez homens estão no mar olhando nossos navios a 14 dias de viagem desta ilha. Ano 1362.”⁴

Seja qual for o veredito acerca da autenticidade da pedra, ou seja lá qual for o nível de veracidade da história de Helgi, ambas as menções nos parecem interessantes para iniciar este breve texto sobre o mundo da escrita na Escandinávia Medieval. Ambos os exemplos, seja o relato do *Landnámabók*, seja a Pedra de Kensington, servem-nos como epítomes daquilo que foi o princípio da cultura escrita do medievo escandinavo. A pedra mostra-nos uma inscrição que curiosamente mistura línguas escandinavas antigas, latim, além de representar no mesmo artefato as antigas crenças dos povos escandinavos e uma oração cristã. A inscrição faz menção a Vinland, uma terra paradisíaca imaginária, bem como a uma das mais famosas orações cristãs, a Ave Maria. A história de Helgi clama por Thor, que é uma das figuras mais proeminentes na mitologia nórdica, um dos deuses principais de todos os diversos ramos dos povos germânicos antes da cristianização, especialmente venerado no final do período viking⁵. Contudo, depois de passado o perigo, Thor retira-se de cena, e Cristo é estabelecido como o deus protetor quando do fim da aventura e o estabelecimento de uma vida mais regular e assentada.

³ MASSEY, Keith & MASSEY, Kevin. “Authentic Medieval Elements in the Kensington Stone”. In: *Epigraphic Society Occasional Publications Vol. 24*. Danvers, 2004, p. 176-182.

⁴ Texto original:

8 : göter : ok : 22 : norrmen : po :
 ...o : opþagelsefärd : fro :
 vinland : of : vest : vi :
 hade : läger : ved : 2 : skLär : en :
 dags : rise : norr : fro : þeno : sten :
 vi : var : ok : fiske : en : dagh : äptir :
 vi : kom : hem : fan : 10 : man : röde :
 af : blod : og : ded : AVM :
 frälse : äf : illü.
 här : (10) : mans : ve : havet : at : se :
 äptir : vore : skip : 14 : dagh : rise :
 from : þeno : öh : ahr : 1362 :

⁵ ELLIS-DAVIDSON, Hilda Roderick. *Gods and Myths of the Viking Age*. Londres: Bell Publishing Company, 1980.

Duas cosmogonias, duas visões, duas formas de entender a realidade, duas formas de representar o mundo, que, mesmo numa falsificação do século XIX ou numa história contada séculos depois do suposto acontecido, ilustram de maneira clara o pensamento e, por consequência, a escrita do mundo escandinavo medieval. Ao contrário do que se poderia pensar, essas duas visões nunca se enfrentaram no mundo da escrita de forma radicalmente antagônica, mas, durante um bom tempo, conviveram no mesmo espaço, tanto geográfico quanto literário, e é dessa convivência que nasceu um estilo literário e gráfico único nos manuscritos escandinavos. Diferentemente de outras regiões da Europa, onde o letramento latino praticamente extinguiu as escritas locais e alterou (para não dizer cristianizou) tradições e lendas, na Escandinávia medieval esse passado e a matriz cultural a ele pertencente não foram totalmente esquecidos. Certamente, eles foram mitificados, idealizados e, em certa medida, moldados a padrões cristãos, mas, em alguma medida, foram também preservados.

As línguas e os gêneros literários da Escandinávia Medieval

A Escandinávia Medieval, ao contrário do que o senso comum possa indicar, conviveu com duas línguas e suas diferentes literalidades de forma muito “naturalizada”. Os vernáculos locais e o latim coexistiram durante séculos, sem, contudo, apresentarem emulação em suas produções. O latim era utilizado para as funções litúrgicas, literárias e administrativas da Igreja, bem como para o estabelecimento do conhecimento formalizado, e o vernáculo, para todo o resto. Todavia, o vernáculo também era parte da língua ritual. Os Antigos Livros de Homílias (*Humiliúbók*), tanto em norueguês, quanto em islandês (que deriva do primeiro), provavelmente já existiam como uma coleção de sermões em vernáculo desde o século XI.

Os manuscritos medievais produzidos nas terras do norte da Europa trazem, em sua superfície, inscrições em duas línguas distintas, a língua nórdica antiga e o latim. Usaremos o termo ‘nórdico antigo’, neste texto, no sentido mais amplo da expressão, pois alguns autores aplicam o nome apenas aos dialetos noruegueses e islandeses. O nórdico antigo é uma língua de origem germânica do tronco setentrional que era falada pelos habitantes das regiões escandinavas até período viking (ca. 750-1050) e a alta Idade Média nórdica (ca. 1050-1350). O nórdico antigo pode ser dividido em 3 grupos linguísticos extremamente similares entre si, mas que desde muito cedo demonstravam suas diferenciações regionais: o nórdico antigo oriental (falado nas atuais Suécia e Dinamarca); o nórdico antigo gútnico (falado na ilha de Gotland) e o nórdico antigo ocidental (falado na atual Noruega). No início do século IX, as crescentes populações das regiões escandinavas empreenderam uma série de movimentos

migratórios (e, em muitos casos, também predatórios), o que acabou gerando distintas comunidades falantes do nórdico antigo em outras localidades, fazendo com que esta língua deitasse raízes nas ilhas do Atlântico Norte (Islândia, Ilhas Faroe, Groelândia, regiões da Irlanda etc.) e, também, nas regiões litorâneas do Mar Báltico. O nórdico antigo, do mesmo modo, foi vernáculo em regiões do centro-norte da Rússia, conhecidas então como Gardariki. Das regiões que praticavam tal idioma em suas diferentes vertentes, podemos destacar Islândia, Noruega, Suécia e Dinamarca como as grandes produtoras da cultura material que chegou até nós como testemunha do letramento medieval da Escandinávia.

O outro idioma presente no cotidiano medieval era o latim, que fora introduzido nos reinos escandinavos junto com o cristianismo oficial. Muito tempo antes da cristianização, os povos do norte mantinham contatos regulares com culturas continentais; antes mesmo da Era Viking, o comércio já havia propiciado algum nível de interação com a cultura de comunidades cristãs nas regiões escandinavas, mas o cristianismo e, por consequência, o alfabeto e a língua latinos só ali se estabeleceram a partir da fundação do cristianismo enquanto igreja institucional. As datas relativas ao estabelecimento da fé cristã variam muito de uma região pra outra, e até mesmo entre as sub-regiões, mas pode-se falar de um cristianismo relativamente popular e já enraizado em torno do princípio do século XI.

A antiga religião nórdica era baseada em premissas diferentes daquelas nas quais se baseia o cristianismo. Uma fé muito mais prática do que teológica, que transmitia sua sabedoria, tradições e ritos de forma oral; os cultos nórdicos desconheciam um livro sagrado ou livros litúrgicos. Além dessa estrutura oralizada, essa religião era fundamentada no conceito de coletividade cúlrica e espiritual, ou seja, as devoções eram entendidas como parte de determinado grupo ou clã e praticadas com a finalidade de que esse mesmo grupo obtivesse favores das deidades às quais estava vinculado. Entes espirituais e as cerimônias a eles atreladas serviam como vínculo social e fator de coesão para as comunidades dos homens do norte.

Essa forma coletiva de devoção coloca-se em franco contraste com a devoção parcialmente individualizada do cristianismo. Há, portanto, um conflito de entendimentos quanto à forma estrutural de se compreender e praticar a religião. Tradição e oralidade diante de reflexão filosófico-teológica e literatura sacra: havia um oceano separando a religião nórdica do cristianismo medieval.

Obras literárias diversas ajudaram nos primeiros passos do estabelecimento da igreja cristã a partir dos séculos X e XI. Boa parte destas obras eram traduções de livros já conhecidos na cristandade latina, mas que, adaptados às realidades locais, serviram para introduzir temas e doutrinas, práticas e entendimentos relativos à fé cristã, num contínuo fluxo de manuscritos e ideias importados especialmente para as regiões da Noruega e da Dinamarca e, posteriormente, da Islândia. Em estudo por nós realizado, ficou evidente, pela análise de fragmentos de manuscritos depositados no Arquivo Nacional da Noruega, que as conexões eram múltiplas e concomitantes tanto para aquele local, quanto para a Dinamarca e a Suécia⁶.

Os manuscritos de obras religiosas precederam os textos de caráter secular, mas podemos detectar a presença de livros de quase todos os gêneros literários produzidos ou importados e traduzidos nos reinos escandinavos já a partir do século XI em algumas regiões e, de forma mais ampla, no século XII: legendas, hagiografias, romances de cavalaria, liturgia, porções da sagrada escritura etc. Os missionários dependiam em grande parte desse tipo de literatura, vertida do latim para os vernáculos locais, para explicar os principais pontos da nova fé, seus rituais e práticas.

A grande produtora de letramento e consumidora de literatura nas regiões setentrionais da Europa foi, sem dúvida, a Igreja, contudo monarquias e aristocracias locais também tiveram grande influência na produção, tradução e divulgação de obras de diversas naturezas, sacras ou profanas, eruditas ou ficcionais. A produção de tais obras, naturalmente, foi resultado das iniciativas das elites seculares e religiosas em promover a educação de seus membros. Ainda que em número diminuto quando comparamos com outras regiões da Europa, muitos estudantes escandinavos foram formados nas grandes universidades medievais, tais como Bologna, Paris, Oxford, Cambridge e outras de menor fama. Tanto a Igreja quanto as monarquias tinham grande necessidade de pessoas capacitadas para assumirem posições importantes na crescente burocracia e administração de ambas as instituições. Já no ano 1079, o papa Gregório VII escreve aos reis de Dinamarca e Noruega, convidando-os a enviar jovens de suas cortes para receberem instrução nas “leis divinas” na cúria romana, afim de repassar a seus compatriotas posteriormente⁷ aquilo que haviam ali

⁶ MARTTIE, Rodrigo. *In the Text of the Divine Office. A study of the manuscript fragments of the breviaries kept in the Riksarkivet from the 12th to the 15th century*. Dissertação de mestrado, 2012. Não publicada.

⁷ “Rogamus vos, uti et regi danorum denuneiavimus, ut de junioris vestri, et nobilibus terrae vestrae, ad apostolicum Sedem mittatis, quatenus sub alis apostolorum Petri et Pauli sacris ac divinis legibus edocti Apostolicae Sedis ad vos mandata referre, non quasi ignoti, sed cogniti, et quae christianae religionis ordo postulaverit, apud vos; non quasi rudes et ignari, sed lingua atque scientia moribusque prudentes, digne Deum

aprendido. Disso depreendemos que a elite letrada manteve contatos diretos ou indiretos para muito além da Europa do norte.

Ademais, esse tipo de informação nos é relevante, porque demonstra de forma inequívoca que a formação de uma elite letrada na Escandinávia aconteceu desde o princípio do processo de formação das monarquias medievais e do estabelecimento do cristianismo na região. Trata-se de um pequeno grupo de indivíduos com formação acadêmica formal. Do final do século XII até a primeira metade do século XIV, foram 86 estudantes suecos, 51 dinamarqueses e 7 noruegueses em universidades como Oxford, Bologna e Paris⁸. Contudo, mesmo que a quantidade de estudantes em universidades europeias seja numericamente inexpressivo, a influência daquilo que se debatia, pensava e escrevia em tais universidades deixou sua marca na cultura material e literária da Escandinávia.

Há evidências artísticas e paleográficas que demonstram a pluralidade de influências e estilos que ajudaram a formar a cultura de tons cristãos escandinava. O estilo escultório protogótico inglês vai prevalecer nas representações sacras da Noruega e Suécia central⁹; a Catedral de Nidaros apresenta esculturas de pedra que estão diretamente relacionadas ao gótico francês, bem como os altares e retábulos da catedral de Bergen e da antiga catedral de Oslo¹⁰. O contato dos bispos e arcebispos escandinavos com seus colegas em outras partes da Europa certamente serviu para impulsionar essa rede de contatos e influências na formação da identidade visual de uma Igreja cristã ainda em desenvolvimento¹¹. O arcebispo de Lund, Eskil (ca. 1100-1177) – que fora educado na renomada escola-catedral de Hildesheim, na Saxônia –, e o arcebispo de Nidaros, Øystein Erlandson (pont.1161-88) – que provavelmente estudou na escola abacial de São Victor, em Paris, famosa por sua qualidade na formação em Teologia e Direito Canônico – são os exemplos principais; até mesmo a aparentemente isolada Islândia, desde muito cedo, mostrou fortes conexões com o cristianismo continental, como, por exemplo, ambos os bispos Isleifur de Skáholt (morto em 1080) e seu filho e sucessor no episcopado Gissur (morto em 1118), que, depois de passados longos anos sendo educados na

praedicare, et efficaciter, ipso adjuvante, gentem istam excolere valeant.” In: *Patrologia Latina*, MPL148, pp. 522-23

⁸ JORGENSEN, Ellen. *Nordiske studierejser i Middelalderen*. In: *Historisk tidsskrift* vol.5.8: Oslo, 1914/5.

⁹ ANDERSON, J. *English Influence in Norwegian and Swedish Figure Sculpture in Wood*, 1220-1270. Estocolmo: Wahlström and Widstran, 1949.

¹⁰ STOREMYR, Per. *The Stones of Nidaros. An Applied Weathering study of Europe's Northernmost Medieval Cathedral*. Trondheim: NTNU, 1997. p. 65-68

¹¹ KREINER, Jamie. *About the Bishop: The Episcopal Entourage and the Economy of Government in Post-Roman Gaul* in: *Speculum*, Volume 86, Issue 02, publicação online de Cambridge University Press, 12 de abril de 2011.

Alemanha, fundaram escolas na ilha, que iriam educar muitas gerações de islandeses por séculos¹².

A expansão do cristianismo trouxe a implantação de sedes episcopais e ordens religiosas. Cistercienses, beneditinos, franciscanos, agostinianos, brigittinas e outras ordens menores salpicaram a região de fundações monásticas de diversos tamanhos, que variavam em riqueza e influência, mas que, via de regra, sempre comportavam a presença de um *scriptorium* onde a produção de livros, tanto litúrgicos quanto de outra natureza, acontecia. A cristianização deu-se por meio de diversas correntes missionárias difusas e não necessariamente cooperativas entre si. Na Noruega, prevaleceu a influência inglesa, enquanto, na Dinamarca e na costa sueca, predominou a presença alemã; esta, no entanto, tampouco foi unificada, pois, desde o começo da cristianização na Dinamarca, podemos perceber a rivalidade entre as sedes episcopais de Hamburg-Bremen e de Colônia na corrida para estender suas áreas de influência nas regiões missionárias do norte da Europa. Ou seja, os vários braços do cristianismo continental apresentaram-se no setentrião, de Roma a York, passando por Paris e por Hamburgo.

Tendo em vista todo o contexto das múltiplas conexões e relações das regiões escandinavas, bem como as mudanças socioculturais trazidas pela introdução do cristianismo, podemos observar que o contexto da produção de livros obedecia inicialmente uma lógica muito pragmática. Os manuscritos mais antigos eram códigos legais ou, como já mencionamos, obras de liturgia e piedade em latim, ou livros de sermões em vernáculo, como o “Antigo Livro Norueguês”¹³ ou o “Livro Islandês de Homilias”¹⁴, que nos servem como demonstração da pungência do letramento latino inicial, que se expandiu rapidamente para o vernáculo. Os dois manuscritos existentes foram escritos em torno de 1200, em caligrafia carolíngia de transição, um tanto tardia para o período em questão, mas que reflete bem a reprodução de parâmetros ainda adotados nas regiões costeiras da Alemanha para livros litúrgicos. São um ótimo exemplo da prosa local; ambos compartilham alguns textos em comum e trazem textos de autores clássicos da piedade medievá, como Santo Agostinho, Máximo de Turim, Cesário de Arles, São Gregório Magno e Santo Ambrósio de Milão, bem

¹² MAURER, Konrad. *Vorlesungen über Altnordische Rechtsgeschichte*, vol. 2. A. Leipzig: Deichert'sche verlagsbuchhandlung, 1907.

¹³ Manuscrito AM 619 4to, Biblioteca Nacional, Reiquiavique, Islândia. Cf. FLOM, George T. *Codex AM 619 quarto; Old Norwegian book of homilies containing The miracles of Saint Olaf and Alcuin's De virtutibus et vitiis*. In: *University of Illinois studies in language and literature*, vol. 14, n°. 4. Urbana: The University of Illinois, 1929, p. 465-702.

¹⁴ Manuscrito Stock. Perg. 4to n°. 15, Biblioteca Real, Estocolmo, Suécia.

como alguns sermões compostos localmente como o “Sermão da Igreja de Madeira” e a “Homília do Dia de São Miguel Arcanjo”.

A necessidade do entretenimento parece ter sido suprida inicialmente, sem grandes problemas, pela oralidade da poesia e da prosa, que mantiveram vivas tradições antigas de lendas, mitos, heróis e façanhas na memória coletiva da população de fala nórdica tanto ocidental quanto oriental. A existência do entretenimento literário propriamente dito, ou seja, devidamente formatado em padrões escritos pressupõe, primeiramente, uma tradição literária em si e, em segundo lugar, um certo coeficiente de prosperidade material; não podemos encontrar essas combinações nas regiões escandinavas em sua maioria, pelo menos até o século XII. Porém, a partir do estabelecimento de reinados mais longos e de alguma estabilidade sociopolítica e econômica, o florescimento da literatura como forma de entretenimento é enorme.

Podemos observar esse florescimento justamente porque os manuscritos medievais que são preservados hoje na Islândia e que têm origem tanto naquele país quanto na Dinamarca contêm todos os gêneros da literatura escandinava medieval. Pode-se mencionar, por exemplo, o mais antigo código de leis islandês (*Grágás*), preservado em dois volumes escritos em torno do ano 1250; manuscritos eclesiásticos, contendo traduções da Bíblia (*Stjórn*); as sagas familiares islandesas; sagas dos bispos; sagas dos tempos antigos (*fornaldarsögur*); e sagas de cavalaria (*riddarasögur*). Vários manuscritos contêm poesia sacra e profana, além de cartas e vários tipos de documentos relacionados com processos judiciais, compra e venda de imóveis e toda sorte de atos legais e jurídicos.

Um dos manuscritos mais famosos da Islândia é o *Codex Regius* da Edda Poética¹⁵. É a coleção mais antiga e importante de poemas e o mais popular de todos os manuscritos islandeses, justamente por representar o grande interesse pelos mitos e histórias do passado. O manuscrito foi escrito no final do século XIII por um escriba desconhecido. Em um livro baseado em sua tese de doutorado, publicado em 1995, “As Origens do Drama na Escandinávia”¹⁶, Terry Gunnell apontou que as marcações nas margens de tal manuscrito indicam que alguns dos poemas foram escritos usando os mesmos métodos que outros textos medievais que são destinados para apresentação dramática, especialmente de autos religiosos e declamações, mostrando, mais uma vez, como a escrita escandinava medieval é de fato um

¹⁵ Manuscrito GKS 2365 4to, Instituto Árni Magnússon, Reiquiavique, Islândia.

¹⁶ Cf. GUNNELL, Terry. *The Origins of Drama in Scandinavia*. Cambridge: Brewer, 1995.

reflexo de sua oralidade e da expressão dessas culturas cristã e pré-cristã que se mesclam e formam poesia, dando luz a uma tradição e gêneros literários únicos.

Outro proeminente manuscrito é o *Flateyjarbók*¹⁷, contendo sagas dos reis noruegueses. É o mais volumoso de todos os manuscritos islandeses, consiste de 202 fólios, escritos entre 1387 e 1394 (além de outros 23 fólios que foram adicionados no final do século XV). Por ter recolhido material de muitas fontes que lhe precederam, o *Flateyjarbók* preserva uma grande quantidade de informações importante que não existe em outras cópias e é, portanto, um dos manuscritos islandeses mais emblemáticos por sua singularidade histórica. Em estudo realizado no *Flateyjarbók* foi publicado em 1991, tese de doutoramento de Stefanie Würth¹⁸, a pesquisadora afirma que a narrativa oral vernacular foi a origem nuclear de toda a tradição literária das sagas escandinavas, cujos manuscritos ainda guardam muito dessa oralidade. De forma semelhante, outros autores, como John Lindow e Carol Cover, demonstram como as diversas rubricas e anotações marginais dos manuscritos escandinavos são fundamentais para se entender a vasta literatura vernacular da região, sua relação direta e muito viva com as tradições e celebrações pré-cristãs transformadas em lendas no período posterior à cristianização, bem como os traços da oralidade na mesma¹⁹.

Com relação a manuscritos suecos, existe uma vasta coleção tanto de códices completos, quanto de fragmentos. Na Idade Média, o grande número de *scriptoria* religiosos da região produzia e guardava uma considerável parte da literatura latina e vernacular, contudo, depois da Reforma Protestante no século XVI, todo esse material foi confiscado pelo Estado e usado de diversas maneiras, nem sempre com as finalidades mais nobres. Muitos desses manuscritos, especialmente os latinos, foram mutilados e usados como material de encadernação de livros impressos. Cerca de 23 mil fragmentos sobreviveram, oriundos desses usos nada erudito dos manuscritos. Algumas bibliotecas monásticas, no entanto, sobreviveram à dissolução das ordens nos anos de 1530; por exemplo, a dos dominicanos e a dos franciscanos de Estocolmo tiveram suas coleções preservadas, e, graças a isso, a Suécia possui – mais do que Noruega ou Dinamarca – um acervo considerável de Teologia, Direito, Filosofia e Patrística medieval. Hoje, o Arquivo Real da Suécia é a casa da maior coleção de manuscritos medievais (fragmentários ou não) da Europa setentrional. Extraídos de

¹⁷ *Codex Flateyensis*, Manuscrito GkS 1005, Instituto Árni Magnússon, Reiquiavique, Islândia.

¹⁸ Cf. WÜRTH, Stefanie. *Elemente des Erzählens: Die Pættir der Flateyjarbók*. Beiträge zur nordischen Philologie 20. Basel: Helbing and Lichtenhahn, 1991.

¹⁹ CLOVER, Carol J. und LINDOW, John (org.). *Old Norse-Icelandic Literature. A critical Guide*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985.

provavelmente 6 mil diferentes títulos, esses fragmentos, em conjunto com os demais códices e documentos, começaram a ser estudados e catalogados de forma sistemática no final do século XIX, graças a dois bibliotecários pioneiros nesse campo, Gustav Edvard Klemming (1823-1893)²⁰ e Isak Gustaf Alfred Collijn²¹ (1875-1949), que construíram um magnífico corpo de bibliografia nacional para o Medievo sueco.

Sobre Paleografia

Este capítulo versa sobre os manuscritos da Escandinávia medieval, suas línguas e centros de produção, além de se focar em algumas das características morfológicas dos ditos manuscritos. O termo ‘manuscrito’ refere-se a documentos singulares, escritos à mão, independentemente de serem obras literárias, religiosas, documentais, completas ou fragmentárias.

Existe, atualmente, nos estudos de Paleografia medieval, sem sombra de dúvida, o que se pode chamar de um processo de ressurreição dentro da disciplina que foi iniciada com o monge francês Jean Mabillon (1632-1707). A Paleografia, neste início de século, tem se tornado novamente, depois de longas décadas de ostracismo entre as auxiliares da História, uma vedete dos pesquisadores, graças ao volume de publicações recentes na área e às digitalizações de vastas coleções de manuscritos e documentos medievais, promovidas pelas mais diversas e renomadas instituições de guarda e pesquisa.

A Paleografia deve seu nome à publicação, em 1708, do *Paleographia Graeca* pelo também monge Bernard de Montfaucon: um livro que trata de forma exaustiva sobre manuscritos e formatos diversos da escrita grega medieval e que permanece até os dias atuais como uma autoridade no assunto.

A importância da relação próxima entre a Paleografia e a pesquisa histórica é bem conhecida. É lugar-comum a compreensão da relevância para o pesquisador e estudante; os livros, documentos e toda sorte de fontes escritas produzidas especialmente no período anterior ao advento da imprensa podem representar uma empreitada difícil para o leitor/pesquisador de primeira viagem. O conhecimento fundamental para quebrar tais

²⁰ Cf. KLEMMING, Gustav Edvard. *Birgitta-leratur*. Estocolmo: Kongl. Botryckeriet, P.A. Norstedt & Söner, 1883; KLEMMING, Gustav Edvard. *Sveriges Bibliografi 1481-1600. Vol. 1: 1481-1530*. Upsala: Akademiska Boktryckeriet, 1889.

²¹ Cf. COLLIJN, Isak. *Sveriges Bibliografi intil ar 1600. Vol. 1: 1478-1530*. Estocolmo: Svenska Litteratursallskapet, 1927; NELSON, Alex. *Bok-och-bibliotekshistoriska studier tillägnade Isak Collijn på hans 50-årsdag*. Upsala: Almqvist & Wiksell, 1925.

“códigos”, muitas vezes assustadores num primeiro momento, é o estudo das características morfológicas, dos traços e da lógica interna de cada documento produzido pelos diferentes tempos e culturas.

Como estudo das antigas formas de escrita, a Paleografia pode ser considerada um campo de conhecimento relativamente jovem. Nascido, como mencionamos acima, no século XVIII, é ferramenta e método utilizado por muitos outros campos, como Filologia, Arqueologia, Literatura, Linguística, além da História, é claro. Estudos acadêmicos de Paleografia iniciaram-se em 1759, na Universidade de Göttingen, na Alemanha, sendo, posteriormente, aberta, em 1821 a cátedra da mesma área na École de Chartes, em Paris, e, então, sendo disseminada para outros centros de ensino superior.

O estudo da Paleografia – ou, melhor dizendo, da produção escrita na Idade Média – pressupõe, porém, alguns entendimentos iniciais. Primeiramente é preciso ter em mente que, durante boa parte do Medievo, houve a prevalência da oralidade sobre a textualidade. O ato da escrita como método de composição é chamado de “*dictare*”, o verbo “*scribere*” geralmente se aplicando apenas à ação física de colocar a pena sobre o pergaminho. Duas atividades diferentes produzidas por indivíduos diferentes²². Autor e escritor (ou escriba) diferenciam-se grandemente no contexto medieval; o autor pensa, produz, dita, mas, na maioria das vezes, não grafa sinais em qualquer superfície. Além disso, os manuscritos confrontam o leitor moderno com suas idiossincrasias e até mesmo contradições internas. Não existe uma forma padrão para a organização da língua, ou dos textos. A ortografia nem sempre é consistente, seja ela do vernáculo, seja do latim. Conforme o autor Bernard Cerquiglini, o manuscrito medieval não produz variante, ele é a variante²³.

Existe, ainda, em muitos exemplos de livros e fragmentos medievais, a presença marcante de elementos visuais, que, contrariamente ao que se poderia pensar, são muito mais do que formas decorativas em si, mas parte integrante do texto e, em não poucas ocasiões, fundamental para sua compreensão plena. Além disso, manuscritos medievais eram compostos numa mídia diversa daquela que os historiadores, especialmente no Brasil, estão desacostumados no século XXI. O pergaminho de origem animal vai ser quase que exclusivamente a forma como a Idade Média irá transmitir seu conhecimento aos séculos futuros. Papel era um material largamente desconhecido em boa parte da Europa até pelo

²² Cf. ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.

²³ CERQUIGLINI, Bernard. *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.

menos o século XIV, com exceção talvez da Sicília e de algumas regiões ao sul de Espanha. Tendo isso em mente, podemos adentrar ao mundo escrito da Escandinávia medieval, sabendo que cada manuscrito representa um microcosmo que, apesar de suas peculiaridades, deve ser entendido a partir da ótica que apresentamos acima.

O conhecimento gerado pelo estudo dos manuscritos medievais escandinavos não é exatamente algo novo. O estudo da paleografia dos documentos da Escandinávia Medieval remonta aos séculos XVI e XVII, quando as primeiras coleções de manuscritos em nórdico antigo começaram a ser compilados. O surgimento do método histórico-comparativo nos estudos destes mesmos manuscritos durante o século XIX gerou a base do que viria a se tornar a Filologia escandinava. De singular relevância, podemos destacar as figuras de Rasmus Kristian Rask, filólogo dinamarquês (1787-1832)²⁴, que dedicou boa parte de suas publicações ao estudo do nórdico antigo, bem como o também dinamarquês Karl Verner (1846-1896)²⁵, outro importante filólogo e estudioso do dinamarquês antigo, e suas relações com outras línguas do ramo germânico. Cabe, ainda, destacar, já no século XX, o gramático sueco Adolf Gotthard Noreen (1854-1925), o linguista sueco Elias Wessén (1889-1981) e o também linguista dinamarquês Peter Andreas Skautrup (1896-1982)²⁶, cujos estudos das línguas escandinavas invariavelmente levaram a grandes pesquisas e publicações de quase todos os manuscritos disponíveis nos arquivos, tanto de forma fac-similar, quando em edições críticas, traduções e adaptações.

No caso de Dinamarca e Islândia, podemos apontar o erudito islandês Árni Magnússon (1663-1730) como sendo um dos grandes iniciadores de tais estudos. Ele foi professor na Universidade de Copenhague, que, à época, era a única instituição de ensino superior para Dinamarca, Noruega e Islândia. Magnússon era um aficionado pela história islandesa e tornou-se o maior colecionador de manuscritos islandeses do seu tempo. Sua coleção foi, de longe, a maior coleção de escritos medievais islandeses então existentes. Esse conjunto de manuscritos formou o núcleo inicial da coleção da Fundação Arnamagnæan (1730), parte da Universidade de Copenhague, vinculada aos seus departamentos de Linguística, Dialectologia, Literatura e História. Gradualmente, entre 1971 e 1997, a coleção de manuscritos de Árni Magnússon foi devolvida pela Dinamarca à Islândia e, hoje, se encontra no instituto

²⁴ RASK, Rasmus Kristian. *Undersøgelse om det gamle nordiske eller islandske Sprogs Oprindelse*. Copenhagen: Gyldendal, 1818.

²⁵ Cf. WIESE, Harald. *Eine Zeitreise zu den Ursprüngen unserer Sprache. Wie die Indogermanistik unsere Wörter erklärt*. Berlim: Logos, 2007.

²⁶ Cf. STAMMERJOHANN, Harro (ed.) *Lexicon Grammaticorum: A bio-bibliographical companion to the history of linguistics*. Tübingen: Max Niemeyer, 2009.

homônimo ao colecionador islandês e é considerada parte do patrimônio cultural da Islândia, de acordo com a legislação local.

As primeiras publicações modernas a lidarem com os manuscritos nórdicos medievais surgiram já no século XVI, como, por exemplo, a *Historia de Gentibus septentrionalibus*, de Olaus Magnus († 1555). Essa foi a primeira edição do texto do século XII da *Gesta Danorum*, de Saxo Grammaticus (1150-1220), em 1514. O ritmo de publicação aumentou durante o século XVII, com o aparecimento de traduções latinas da Edda Poética e da Edda em Prosa, uma série de sagas do século XIII, em forma de versos, escrita em norueguês antigo, podendo-se mencionar, em especial, a *Edda Islandorum*, de Peder Resen (1625-1688), publicada em 1665.

Além das coleções de manuscritos, hábito dos antiquários da modernidade, houve também a construção de grandes monumentos literários nacionais (publicados em latim, o que atesta, ainda, a prevalência da língua como sendo o veículo acadêmico por excelência, mas que também demonstra que a pesquisa e busca de fontes manuscritas medievais foi fundamental para que tais obras fossem publicadas). Johannes Magnus escreveu sua “História da Suécia” em 1530, publicada postumamente em 1554. Em 1631, é publicada a “História da Dinamarca”, por Johannes Pontanus; e, já no final do século XVII, Tormod Trofaeus começou o trabalho de pesquisa para a publicação do gigantesco volume de “História da Noruega”, em 1711. A ideia principal destas obras era apresentar ao público europeu as tradições e o passado das nações escandinavas; daí terem sido escritas em latim, contudo tais livros demonstram uma clara inspiração renascentista de retorno às fontes clássicas, tratando-se no caso da Escandinávia, da documentação medieval conhecida de então, misturada à ideia da “revolução dos antiquários” dos séculos XVI e XVII. O trabalho de Trofaeus é especialmente simbólico, pois ele é um dos primeiros autores modernos a apresentar ao mundo erudito da Europa a vasta riqueza da literatura em nórdico antigo, por meio de suas sagas, em seu livro, muitas vezes apresentadas como crônicas. Desta forma, mesmo que buscando idealizar o passado escandinavo, esses autores foram os pioneiros em buscar nos textos medievais suas informações e, em certa medida, os primeiros a transcrevê-los para um público mais amplo.

Além disso, a publicação de sagas, desde o final do século XVIII e início do XIX, tornou-se um lugar-comum na Academia escandinava. Publicações estas, muitas vezes, frutos de determinada pesquisa paleográfica e codicológica, como, por exemplo, o manuscrito sueco

de *Haerra Ivan*, editado pela primeira vez por Jeremias Wilhelm Liffman e George Stephens sob o título *Herr Ivan Lejon-riddaren*²⁷ em 1849, um trabalho exaustivo que envolveu a pesquisa e transcrição de nada menos do que 4 manuscritos diferentes, que traziam versões mais ou menos dissimilares do mesmo texto, além de fragmentos que serviram para auxiliar na compilação de trechos perdidos nos manuscritos completos.

Em paralelo, o mesmo século XIX viu nascer as coleções de documentos medievais, editadas pela primeira vez em transcrições acuradas e extremamente corretas, como o *Diplomatarium Suecarum* (1829-1837), o *Diplomatarium Norvegicum* (1849) o *Diplomatarium Islandicum* (1857) e posteriormente, já no século XX o *Finlands Medeltidsurkunder I-VIII* (1910-35) e o *Diplomatarium Danicum* (1938).

Em História, os séculos não se confinam às centúrias e a demarcações precisas impostas pela cronologia. Periodizações confundem-se e se mostram, muitas vezes, irrelevantes para a abordagem de determinados objetos e temas de pesquisa. Ao lidarmos com paleografia na Escandinávia, o melhor que podemos fazer em termos de periodização é demarcarmos nosso ponto de inicial a partir da introdução do cristianismo nas diferentes regiões em questão²⁸, o que marca também a entrada definitiva destas mesmas regiões no universo do alfabeto latino. Quando do contexto histórico da cristianização, os habitantes do setentrião europeu começaram a produzir, de forma semelhante a seus conterrâneos continentais, documentos, livros, sagas, leis, liturgias e toda sorte de fontes manuscritas de forma sistemática e contínua. Uma periodização possível para a história dos manuscritos escandinavos, contudo, nos é apresentada pelo norueguês Didrik Arup Seip²⁹ (1884 –1963), que foi professor de línguas germânicas do tronco setentrional na Universidade de Oslo. Ele chama o primeiro período dessa história de período carolíngio, que iria da introdução do alfabeto latino e da cultura manuscrita medieval tradicional até mais ou menos meados do século XIII, em que a presença da caligrafia que leva este nome é prevalecente nos manuscritos produzidos na Escandinávia. Apesar da classificação de Seip, a escrita que se nos apresenta em tais manuscritos é uma carolíngia tardia, já distante das formas simples e arredondadas da escrita carolíngia

²⁷ LIFFMAN, Jeremias Wilhelm; STEPHENS, George. *Herr Ivan Lejon-Riddaren*. Stockholm: P. A. Norstedt och söner, 1845.

²⁸ Na Dinamarca, aceita-se como marco tradicional para a transição ao cristianismo a data da inscrição rúnica em Jelling, ca. 965, atribuída ao rei Haroldo I ou Haroldo Dente-Azul. No caso da Noruega, desde o reinado de Olavo Tryggvason (ca. 960-1000), e já a partir do início do século XI, pode-se falar de uma presença cristã firmemente estabelecida. Na Suécia, considera-se o estabelecimento do cristianismo a partir do século XII. A Islândia tornou-se cristã efetivamente no ano 1000.

²⁹ Cf. JAHR, Ernst Håkon. *Language change: advances in historical sociolinguistics*. New York: Mouton de Gruyter, 1999.

tradicional dos séculos anteriores; por essa razão, boa parte dos especialistas³⁰ em Paleografia medieval veem, hoje, esse tipo de escrita como um tipo independente, geralmente classificado de protogótico. O protogótico tornou-se praticamente um padrão, até o século XIV, para praticamente todos os escritos tanto latinos, quanto vernáculos, tanto num estilo mais formal, quanto cursivo.

O segundo período, de meados do século XIII até as primeiras décadas do século XIV, quando a escrita carolíngia começa a dar lugar ao estilo em voga na Europa Continental, começando pela Dinamarca e, posteriormente, se espalhando pelos manuscritos suecos e noruegueses, é o apogeu da escrita gótica clássica e todas as suas variações de formas, cores e elementos decorativos. Em comparação com os manuscritos do período anterior, os que se produzem a partir da primeira metade do século XIII serão fortemente marcados pela presença de muitas cores, iluminuras, miniaturas e marginalia, sendo muito semelhantes aos estilos correntes nas demais regiões europeias.

O último período estende-se do final do século XIV até a chegada da prensa de tipos móveis no século XVI. Nesse período, vemos ainda o emprego generalizado da escrita gótica, mas já ocorre a presença de um novo formato, a cursiva humanística, uma escrita muito mais rápida, prática e geralmente utilizada para a formulação documental, jurídica e, em raros casos, para literatura também. A escrita humanística oferece uma variação de formas ainda maior do que a da escrita gótica, que tende a ser padronizada em suas características básicas.

Nosso estudo avança, portanto, dos primórdios da cristianização e vai até o século XVI, quando um evento duplo aconteceu: a Reforma Protestante e a introdução da imprensa de tipos móveis; o protestantismo aportou em terras escandinavas e alterou definitivamente aquelas sociedades, especialmente as formas como as mesmas se relacionavam com o mundo escrito. A grande difusora das ideias reformistas foi a imprensa; além disso, o próprio entendimento do cristianismo reformado não dava margem para a existência de um dos principais centros de produção de manuscritos, que eram justamente os *scriptoria* dos mosteiros, conventos e abadias. A imprensa de tipos móveis usava o papel e tornou dispensável uma gama de profissionais relacionados à produção de manuscritos, e essas alterações, que, de imediato, foram sentidas juntos aos centros de produção monásticos, atingiram também escolas, universidades, *scriptoria* e chancelarias reais e episcopais, bem

³⁰ BROWN, M.P. *A Guide to Western Historical Scripts from Antiquity to 1600*. London: The British Library, 1990. DEROLEZ, A. *The Palaeography of Gothic Manuscript Books*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

como as pequenas oficinas de produção comercial, ainda incipientes, especialmente na Dinamarca.

A Paleografia é um dos muitos métodos do fazer histórico que, em conjunto com suas irmãs menos famosas, a Codicologia e a Diplomática, integram um campo cognitivo da História que lida diretamente com as fontes escritas, sua análise morfológica, sua transcrição e tradução, preparando o terreno para a fase posterior do trato do historiador, ou seja, a crítica das mesmas.

Em estrito senso, a Paleografia pode ser definida como o campo do conhecimento que estabelece princípios, normas e critérios para a correta transcrição, edição e tradução de fontes manuscritas. A Codicologia é o campo que aborda o estudo dos livros (códices) em suas características físicas e temporais, e a Diplomática, o campo que se ocupa dos documentos legais (diplomas), sua historicidade, autenticidade, descrição e validade.

A importância para o desenvolvido da paleografia escandinava dos estudos históricos e filológicos reside justamente no fato de que ambos os campos dependem da análise das mesmas fontes primárias: os códices e fragmentos medievais. Apesar de a Filologia buscar uma análise da língua, inevitavelmente o estudo das características físicas e morfológicas dessas fontes gerou, para o campo paleográfico, material abundante para pesquisas futuras.

Para se engajar nos estudos paleográficos, porém, é necessário ir além da escrita antiga (paleografia = *palaaios* [“antigo”] + *grafé* [“grafia, escrita”]). O mundo da escrita é o mundo da comunicação, seja ela na forma de um diploma, num texto literário ou num simples fragmento semidestruído de uma obra litúrgica, e a forma de se compreender realmente essa comunicação ancorada no passado medieval passa pelo entendimento do material, dos signos e dos sentidos usados e atribuídos para se grafar determinado texto. Mas não é apenas isso; o entendimento também precisa passar pelo contexto sócio-histórico que propiciou ou encorajou a produção de tais fontes. O mesmo entendimento é igualmente válido com relação às análises codicológica e diplomática. Datação, autenticidade, material, tamanhos, tintas, suas devidas procedências e técnicas de produção devem estar aliadas a uma análise conjuntural das cadeias de influência e relação na composição das fontes literárias ou litúrgicas, das relações de poder e interesse nas fontes documentais, ou seja, a análise paleográfica não se propõe apenas a descrever, mas fundamentalmente deve se propor a pensar as fontes manuscritas na totalidade de sua existência material e histórica.

Apêndice

Lista de instituições de guarda e pesquisa em documentação medieval de manuscritos escandinavos.

Arendal, Aust-Adger-Arkivet (arquivo municipal) – Número incerto de manuscritos em nórdico antigo e latim, catálogo local manual – Bibliografia: Gjerlow, Lili. *Aust-Adger-Arkivets Middelaldergine handskriftsframenter*, in *Arbok Aust-Adger-Arkivet* 1959, p. 51-67.

Bergen, Bergen Museum (museu municipal) – 4 fragmentos, 1 em latim e 3 em nórdico antigo, catálogo local manual – Bibliografia: HOLM-OLSEN, Ludvig. *Med fjærpenn og pergament: vår skriftkultur i middelalderen*, Oslo: 1990, p. 68-105/144-165.

Bergen, Statsarkivet (arquivo Municipal) 5 fragmentos, 3 de manuscritos litúrgicos. Catálogo local manual, e catálogo virtual em desenvolvimento pela Universidade de Bergen. Bibliografia: OMMUNDSEN, Å.: “*Tidebøner via data*”. Bergen: Bergensposten 7, 2004a., p. 78-85.

Bergen, Universitetsbiblioteket (biblioteca universitária) – 26 fragmentos latinos de livros litúrgicos, 3 fragmentos em nórdico antigo. Catálogo local manual e virtual. Bibliografia: Gjerløw, Lili. 1970: “Missaler brukt i Bjørgvin bispedømme fra misjonstiden til Nidarosordinariatet” in Juvkam, Per (org.). *Bjørgvin bispestol. Byen og bispedømmet*. Bergen: Universitetsforlaget, 1970, p. 73-128.

Djursholm, Mittag Lefflers Stiftelse (Academia Real de Ciências da Suécia) – número não divulgado de fragmentos. Sem catálogo. Sem bibliografia.

Elverum, Glomsdals Museet (museu municipal) – 1 manuscrito em nórdico antigo, número desconhecido de fragmentos latinos . Catálogo local manual. Bibliografia: GJERLØW, Lili. 1972: “*A twelfth-century Victorine or Cistercian Manuscript in the Library of Elverum*” in: *Revue Bénédictine* 82, 1972, p. 313-38.

Göteborg, Universitetsbiblioteket (biblioteca universitária) – 40 manuscritos em nórdico antigo, alguns fragmentos latinos. Catálogo local manual. Sem bibliografia.

Göteborg, Röhsska Museet (museu local) – 38 fragmentos latinos, alguns com miniaturas e iluminuras. Sem catálogo. Bibliografia: AXEL-NILSSON, G.: “*Medeltida miniatyrer och skriftprov i Röhsska Konstslojdsmuseet*,” in *Röhsska Konstslojdsmuseets Årsbok*, 1954, p. 47-79. Sem bibliografia.

Göteborg, Stadsbiblioteket (biblioteca municipal) – 30 manuscritos gregos e latinos. Catálogo publicado: KLEBERG, T. *Catalogus codicum graecorum et latinorum Bibliothecae. Gotemburgo: Universitatis Gothoburgensis*, 1974. Sem bibliografia.

Helsinki, Helsingin Yliopiston Kirjasto (Biblioteca da Universidade de Helsinki) – 10345 fragmentos de manuscritos latinos de livros litúrgicos. Catálogos publicados: HAAPANEN, Toivo. *Verzeichnis der mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors. I. Missalia*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjaston julkaisu, 1922; HAAPANEN, Toivo. *Verzeichnis der mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors. II. Gradualia; Lectionaria missae*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjaston julkaisu, 1925; HAAPANEN, Toivo. *Verzeichnis der Mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors. III. Breviaria*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjaston julkaisu, 1932; HAAPANEN, Toivo. *Die Neumenfragmente der Universitätsbibliothek Helsingfors: eine Studie zur ältesten nordischen Musikgeschichte*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjaston julkaisu, 1924; TAITTO, Ilkka. *Catalogue of medieval manuscript fragments in the Helsinki University Library: fragmenta membranea. IV. Antiphonaria 1: Text*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjaston julkaisu, 2001. TAITTO, Ilkka. *Catalogue of medieval manuscript fragments in the Helsinki University Library: fragmenta membranea. IV. Antiphonaria 2: Plates*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjaston julkaisu, 2001. Bibliografia: HAAPANEN, Toivo Elias. *Die Neumenfragmente der Universitätsbibliothek Helsingfors. Eine Studie zur ältesten nordischen Musikgeschichte*. Helsinki: Helsingfors, 1924.

Kristiansand, Statsarkivet (Arquivo municipal) – 1 fragmento (fólio completo) de um missal do século XIII. Catálogo local. Sem bibliografia.

København, Den Arnemagnæanske Håndskriftssamling (Universidade de Copenhagen) – ca. 200 manuscritos e fragmentos em nórdico antigo e latim. Catálogo online e publicado: KÅLUND, K. *Katalog over den Arnemagnæanske håndskriftssamling*, 2 vols. København, Gyldendalske boghandel, 1889-94.

København, Det Kongelige Bibliotek (Biblioteca Real de Copenhagen) – ca. de 1000 manuscritos em latim, nórdico antigo, dinamarquês e sueco, 3355 fragmentos. Catálogo online. Petersen, Erik. (ed.) *Levende ord & lysende billeder: den middelalderlige bogkultur i Danmark*. Copenhagen: Det Kongelige Bibliotek Moesgård Museum, 1999.

København, Rigsarkivet (Arquivo Nacional da Dinamarca) – ca. 9 mil manuscritos e fragmentos. Catálogo online e publicado: Albrechtsen, Esben. *Middelalderlige håndskriftfragmenter: aftagne fragmenter omslag om lensregnskaber*. Denmark: Rigsarkivet, 1976.

Linköping, Landsbiblioteket (biblioteca estadual) – 139 manuscritos e fragmentos em nórdico antigo e latim. Catálogo local. Sem bibliografia.

Lund, Universitetsbiblioteket (biblioteca universitária) – 65 manuscritos, número total de fragmentos latinos desconhecido. Catálogo local manual e virtual online. Bibliografia: LEHMANN, P. *Skandinavische Reise Früchte. 1. Nachlese 1-2*. Nordisk tidskrift för bok- och biblioteksväsen, 1937, p. 103-120; NIELSEN, Lauritz. *Danmarks Middelalderlige Haandskrifter*. København. 1937; WRANGEL, E. *Lunds domkyrkas konsthistoria*. Lund. 1923, p. 76-80; PELLEGRIN, E.: *Manuscripts d’auteurs latins de l’époque classique conservés dans les bibliothèques publiques de Suède*. Bulletin d’information de l’institut de recherches et d’histoire des texts. 1955. 3 (1954).

Oslo, Deichmanske bibliotek (biblioteca municipal) – 1 manuscrito e número desconhecidos de fragmentos. Catálogo local manual e digital. Bibliografia: SEM AUTOR. *Deichmanske bibliothek vol II*. Oslo: Arnesens bog & accidenstrykkeri. 1907-1914.

Oslo, Universitetet i Oslo (biblioteca universitária) – 3 fragmentos de manuscritos latinos, 1 um manuscrito em rolo. Sem catálogo. Sem bibliografia.

Oslo, Nasjonalbiblioteket (biblioteca nacional) – 60 manuscritos medievais, ca. 100 fragmentos latinos de livros litúrgicos. Catálogo local digital, parte do acervo digitalizado. Sem bibliografia.

Oslo, Riksarkivet (arquivo nacional) – ca. 6000 manuscritos latinos, ca. 500 em nórdico antigo. Sem catálogo. Bibliografia: GJERLØW, Lilli. *Antiphonarium Nidrosiensis Ecclesiae*. Oslo: Universitetsforlaget, 1979. GJERLØW, Lilli. *Ordo Nidrosiensis Ecclesiae (Orðubók)*. Oslo: Universitetsforlaget, 1968. GJERLØW, Lilli. *Adoratio Crucis*. Oslo: Universitetsforlaget, 1968. GJERLØW, Lilli. “*Missaler brukt i Oslo bispedømme fra misjonstiden til Nidarosordina-riet*.” In: Fridtjov Birkeli, Arne Odd Johnsen & Einar Molland (edd.): *Oslo bispedømme 900 år. Historiske studier* 73-142. Oslo, Bergen & Tromsø: Scandinavian University Press, 1974. KARLSEN, Espen & PETTERSEN, Gunnar I. “*Katalogisering av latinske membran-fragmenter som forskningsprosjekt*.” In: Riksarkivaren: Rapport og retnings-linjer 16: Arkivverkets forskningsseminar Gardermoen 2003. Oslo: Riksarkivaren, 2003.

Oslo, Statsarkivet (arquivo municipal) – 2 fragmentos de manuscrito latino com notação musical (cópia em preto e branco disponível no arquivo nacional). Sem catálogo. Sem bibliografia.

Reykjavík, Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn (biblioteca universitária) – 88 fragmentos de manuscritos latinos. Catálogo digital. Sem bibliografia.

Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi (instituto de pesquisa) – ca. 200 manuscritos em nórdico antigo, 50 fragmentos latinos. Catálogo digitalizado e publicado:

KÅLUND, K. Katalog over den Arnamagnæanske håndskriftsamling, 2 vols. København, Gyldendalske boghandel, 1889-94.

Reykjavík, Þjóðminjasafn Íslands (museu nacional da Islândia) – 75 fragmentos latinos de livros litúrgicos. Catálogo digitalizado.

Skara, Stiftsbibliotek (biblioteca distrital) – 3 manuscritos em nórdico antigo. Sem catálogo.

Stavanger, Statsarkivet (arquivo municipal) – 27 fragmentos de manuscritos latinos. Catálogo local manual.

Stavanger, Stavanger Museum (museu municipal) – 4 fragmentos de manuscritos latinos. Sem catálogo.

Stavanger, Byarkivet (arquivo estadual) – 4 fragmentos de manuscritos latinos. Sem catálogo.

Stockholm, Nationalmuseet (museu nacional) – Número desconhecido de fragmentos latinos. Sem catálogo. Bibliografia: NORDENFALK, Carl Adam Johan. *Bokmålningar från medeltid och renässans i Nationalmusei samlingar: En konstabok från Nationalmuseum (Årsbok för Statens konstmuseer)*. Estocolmo: Rabén & Sjögren, 1979.

Stockholm, Riksarkivet (arquivo nacional) – ca. de 22500 fragmentos latinos, 7050 códices completos; alguns manuscritos da coleção Skokloster (privada) em empréstimo. Catálogo digital e online (acervo em processo de digitalização). Bibliografia: ABUKHANFUSA, Kerstin (ed). *Helgerånet: från mässböcker till munkepärmar*. Estocolmo: Carlsson, 1993; ABUKHANFUSA, Kerstin. *Mutilated books. Wondrous leaves from Swedish bibliographical history*. Estocolmo: Riksarkivet, 2005; BRUNIUS, Jan. *Medieval Book Fragments in Sweden*: Riksarkivet, 2008.

Strängnäs, Domkyrkobiblioteket (biblioteca paroquial) – ca. de 20 manuscritos latinos. Catálogo publicado: AMINSON, H. *Bibliotheca templi cathedralis Strengnesensis 2, Supplementum, continens codices manu scriptos*. Stockholm, 1863. Bibliografia: COLLIJN, I. *Gamla böcker i Strängnäs*. In: Särtryck ur Strängnäs stift i ord och bild. Estocolmo, 1948, p. 189-96.

Trondheim, Gunnerus bibliotek (biblioteca municipal) – ca. de 100 fragmentos latinos de livros litúrgicos. Catálogo local manual.

Trondheim, Statsarkivet (arquivo municipal) – 1 fragmento de missal. Sem catálogo.

Uppsala, Universitetsbiblioteket (biblioteca universitária) – ca. de 780 códices e 345 fragmentos. Catálogo digital online. Bibliografia: ANDERSSON-SCHMITT, Margarete & HEDLUND Monica. *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*:

Katalog über die C- Sammlung: Bd. 1. C I-IV, 1-50. Estocolmo: Almqvist u. Wiksell International, 1988.

Växjö, Stifts- och Läroverksbiblioteket (biblioteca estadual) – ca. de 940 fragmentos latinos. Sem catálogo.

Ålborg, Katedralskoles bibliotek (biblioteca escolar) – 2 manuscritos latinos. Sem catálogo. Bibliografia: OLSEN, Birger Munk & CHRISTENSEN. Karsten. *To pergamenthåndskrifter fra det 13. århundrede i Aalborg Katedralskoles bibliotek.* Ålborg: Ålborg Katedralskole, 1983, p. 51-55.

L I N G U A G E M

João Bittencourt de Oliveira¹

1. Introdução

Durante o início da Idade Média, os Vikings provenientes das regiões onde atualmente se situa a Noruega viajaram para o noroeste e oeste, ocupando as Ilhas Faroé, Shetland, Órcades, Ilha de Man, Irlanda e Escócia. Com exceção das Ilhas Britânicas, esses desbravadores encontraram principalmente terras inabitadas e fundaram povoados, resultando no Danelaw². Como consequência, o nórdico antigo (*Dǫnsk tunga*) foi durante vários séculos uma língua importante da Grã-Bretanha e Irlanda, competindo com o gaélico (língua céltica) e o inglês, sobre as quais teve um impacto bastante significativo. Por volta de 1200, entretanto, o nórdico antigo (também referido como norueguês antigo) já havia cessado de ser falado na Inglaterra, mas sobreviveu em outras partes: por exemplo, como o *norn*³ em Orkney e Shetland. Na Inglaterra, como veremos, o longo período de contato e a fusão final entre as populações anglo-saxônicas e nórdicas, especialmente ao norte da linha entre Londres e Chester, tiveram um efeito marcante sobre o inglês. Mais recentemente, a influência escandinava tem sido mais superficial e esporádica, como em empréstimos do tipo *ombudsman*, *ski*, *smorgasbord*, *tungsten*.

¹ Mestre em Letras pela UFF, professor da UERJ. Membro do NEVE.

² **Danelaw**: como registrado nas *Crônicas Anglo-Saxônicas* (inglês antigo: *Dena lagu*; dinamarquês: *Danelov*), é o nome dado historicamente à parte da Grã-Bretanha na qual as leis dos *Danes* ("dinamarqueses") exerciam o domínio e o controle das leis dos Anglo-Saxões. Costuma ser usado em contraste com a "Lei Saxã Ocidental" ou "Lei Mércia". A palavra *Dene* do inglês antigo (*Danes*, em inglês moderno) costuma se referir a escandinavos de qualquer tipo; a maior parte dos invasores eram de fato dinamarqueses (falantes do antigo nórdico oriental), mas também existiam entre eles noruegueses (falantes do nórdico ocidental).

³ O **norn** é uma língua germânica setentrional extinta, falada nas ilhas Shetland e Órcadas, situadas na costa norte da Escócia, e em Caithness. Após a soberania das ilhas ter sido transferida à Escócia pela Noruega, no século XV, o idioma foi substituído gradualmente pelo scots e pelo gaélico escocês (línguas célticas).

2. Um pouco de história: as conquistas vikings

A data mais antiga de uma incursão viking às Ilhas Britânicas é 787 d. C. quando, conforme as *Anglo-Saxon Chronicles*⁴ (“Crônicas Anglo-Saxônicas”) um grupo de homens vindos da Noruega navegou até a Ilha de Portland em Dorset, onde foram confundidos com mercadores por um oficial da guarda real. Assassinarão-no quando tentava fazê-los chegar até o palácio do rei para pagar o imposto sobre suas mercadorias. O início da Era Viking nas Ilhas Britânicas é, entretanto, frequentemente aceito como 793, quando as *Crônicas* registram que os Nórdicos invadiram o mosteiro de Lindisfarne,⁵ localizado na Ilha de Iona, na costa oeste da Escócia, e a querida Jarrow do Venerável Beda.⁶ Nos anos que se seguiram, os Vikings realizaram diversos outros mais ou menos desorganizados, porém, desastrosos ataques a mosteiros em ilhas e nas costas inglesa e escocesa, principalmente na Northúmbria. Então, ainda conforme os registros das *Crônicas*, em 865 um exército habilmente organizado desembarcou na Ânglia Oriental, liderado por Ivar Ragnarsson (ou Ivar the Boneless “Sem-Ossos”) e seu irmão Halfdan filhos de Ragnar Lothbrok (*Loôbrók*),⁷ e no decorrer dos quinze anos seguintes se apossaram de praticamente toda parte oriental da Inglaterra.

⁴ *The Anglo-Saxon Chronicles*. Translated and collated by Anne Savage. London: Phoebe Phillips/Heinemann, 1982. Para uma visão geral da influência dos Vikings na língua inglesa vejam-se também: FELLOW-JENSEN, Gillian. “Scandinavian Settlement in Yorkshire – through the rear-view mirror”. In: *Scandinavian Settlement in Northern Britain: Thirteen Studies of Place-Names in their Historical Context*. Ed. Barbara E. Crawford. London: Leicester University Press, 1995; JONES, Gwyn. *A History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1968. Revised edition 1984; LOYN, Henry. *The Vikings in Britain*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994; TOWNED, Matthew. *Language and history in Viking Age England: linguistic relations between speakers of Old Norse and Old English*. Belgium: Brepols Publishers, 2002.

⁵ De acordo com as *Anglo-Saxon Chronicles*, o mosteiro de Lindisfarne foi saqueado e pilhado pelos Vikings em 8 de junho de 793, num episódio que é considerado pelos historiadores como o início da era das invasões vikings na Europa.

⁶ **Venerável Beda** (inglês antigo: *Bæda*, inglês moderno: *Bede*), nascido por volta de 672 e falecido a 27 de Maio de 735, foi um monge anglo-saxão do mosteiro de Jarrow, na Northúmbria. Tornou-se famoso pela sua *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (“História Eclesiástica do Povo Inglês”), donde derivou o título de Pai da História Inglesa, embora tenha escrito sobre muitos outros temas.

⁷ Na literatura europeia dos vários séculos após a morte Ragnar, seu nome está cercado de lendas e mistérios. Na obra *Gesta Danorum* (c. 1185) do historiador dinamarquês *Saxo Grammaticus*, ele foi um rei dinamarquês do século IX, cujas campanhas incluíam uma batalha com o *Imperador* do *Sacro* Império Romano Carlos Magno e que foi finalmente capturado pelo rei anglo-saxônico Aela de Northúmbria e atirado numa cova de serpentes para morrer. A história é também recontada nas obras islandesas posteriores **Ragnars saga lodbrókar** (“Saga de Ragnar das Calças Peludas”, pois eram feitas de pele) e **Tháttur af Ragnarssonum** (“Relato dos filhos de Ragnar”). O poema islandês do século **Krákumál** apresenta uma descrição romaneada da morte de Ragnar unindo-o em casamento com uma filha de Sigurd (Siegfried) e Brynhild (Brunhild), personagens da literatura heróica dos antigos teutões. As ações de Ragnar e seus filhos são também recontadas num poema das Ilhas Orkney, intitulado **Háttalykill**, *preservado em manuscritos*.

Em 794, de acordo com os *Annals of Ulster*⁸ (irlandês: *Annála Uladh*, português: *Anais de Ulster*), crônicas da história medieval da Irlanda, ocorreu um sério ataque ao mosteiro de Lindisfarne de Iona, ao qual se seguiram em 795 as incursões sobre a costa norte da Irlanda. De suas bases ali, os Nórdicos atacaram Iona mais uma vez em 802, provocando uma grande carnificina entre os *Céli Dé* Brethren (irmandade monástica da Irlanda e da Escócia), incendiando sua abadia.

Em 870 iniciou-se o ataque a Wessex, governado por Ethelred (*Æðelrōd*) auxiliado pela competência de seu irmão Alfredo, o Grande, que veio a sucedê-lo no ano seguinte. Após anos de desencorajamento, poucas vitórias, e muitas derrotas esmagadoras, Alfredo em 878 obteve uma memorável vitória em Edington sobre Guthrum, o rei danês de Ânglia Oriental, que prometeu não somente deixar Wessex mas também ser batizado como cristão.

Os problemas com os Daneses, como eram chamados pelos Ingleses, embora houvesse Noruegueses e mais tarde Suecos entre eles, não estavam de forma alguma terminados. Houve ataques posteriores, mas esses foram repelidos de maneira tão bem sucedida pelos Ingleses que finalmente, no século X, o filho e os netos de Alfredo (três dos quais se tornaram reis) conseguiram concretizar seus planos para a consolidação da Inglaterra, que na época tinha uma população escandinava bastante numerosa e pacífica.

⁸ *The Annals of Ulster*. Disponível em: CELT: Corpus of Electronic Texts: s project of University College Cork College Road, Cork, Ireland – <http://www.ucc.ie/celt>. Acesso em: 5 junho de 2014.



Figura 1: Um mapa do Danelaw em 886 AD. Fonte:

<http://web.cn.edu/kwheeler/Danelaw.html>

Então, nos últimos anos do século X, iniciaram-se novos conflitos com a chegada de uma esquadra de guerreiros comandada por Olaf Tryggvason, posteriormente rei da Noruega, que pouco mais tarde veio a se unir ao rei danês Svein Forkbeard. Durante mais de vinte anos houve ataques repetidos, a maioria acarretando derrotas esmagadoras para os Ingleses, começando com o glorioso se bem que mal sucedido ato de resistência feito pelos homens de Essex sob o comando do valente Byrhtnoth em 991. Os Anglo-Saxões foram completamente derrotados e o próprio Byrhtnoth morto. Esse episódio foi celebrado no belo poema épico em inglês antigo *The Battle of Maldon*.⁹ Após as

⁹ *The Battle of Maldon* é o nome convencionalmente atribuído para se referir a um fragmento sobrevivente de 325 versos de um poema em inglês antigo. Estudos linguísticos revelam que inicialmente o poema completo teria sido transmitido oralmente, então compilado num manuscrito perdido no dialeto anglo-saxônico oriental e atualmente sobrevive em fragmento na forma do anglo-saxônico ocidental, possivelmente feito por um copista em atividade no mosteiro de Worcester no final do século XI (GORDON, E. V. *The Battle of Maldon*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1966, p. 38).

mortes, em 1016, de Ethelred II e de seu filho Edmund Ironside, que sobreviveu a seu pai por pouco mais de seis meses, Canuto (norueguês antigo: *Knútr inn ríki*; c. 985 ou 995 – 12 de novembro de 1035) assumiu o trono. A linhagem de Alfredo só foi restabelecida em 1042, com a ascensão de Eduardo III, o Confessor, filho de Ethelred e Ema da Normandia, sendo o último rei saxônico por somente alguns meses na Inglaterra. Ao lado das obras citadas, contribuem grandemente para o estudo dos Vikings e suas aventuras as famosas sagas islandesas, dentre as quais destaca-se *Heimskringla eða Sögur Noregs konunga*¹⁰ (inglês: “Heimskringla: or the Lives of the Norse Kings”, português: “Heimskringla: ou a Vida dos Reis Nórdicos”) do historiador e poeta islandês Snorri Sturluson (1178 – 1241).¹¹

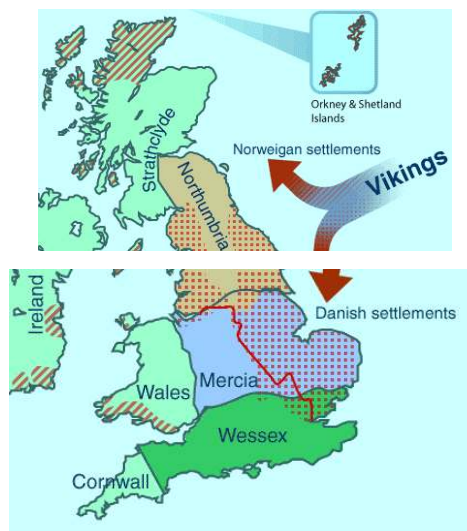


Figura 2: Mapa da colonização escandinava. Fonte:

www.bbc.co.uk/history/ancient/vikings/colonists_01.shtml

Como já foi assinalado, os povos a quem os Ingleses denominavam “Danes” (*Dene* “daneses”) não eram todos da Dinamarca. Linguisticamente, entretanto, isso não é de grande relevância, pois as diversas línguas escandinavas eram naquele tempo pouco diferenciadas entre si. Além do mais, eram suficientemente semelhantes ao inglês antigo para tornar a comunicação inteligível entre Saxões e Escandinavos. Os Ingleses estavam perfeitamente cientes tanto de seu parentesco racial quanto linguístico com os Escandinavos, muitos dos quais se tornaram seus vizinhos: o

¹⁰ SNORRI STURLUSONAR. *Heimskringla eða Sögur Noregs konunga*. N. Linder og H. A. Haggson UPPSALA, W. SCHULTZ. 1869-1872. Disponível em: <http://heimskringla.no/wiki/Heimskringla>. Acesso em: 5 junho de 2014.

¹¹ Trata-se de uma coleção de sagas sobre os reis noruegueses, começando com a saga da lendária dinastia sueca dos *Ynglings* (norueguês antigo: *Skilfingari*, os mesmos *Scylfings* em *Beowulf*, poema mais antigo que se conhece em inglês antigo), seguindo-se os relatos dos soberanos noruegueses desde *Harald Fairhair* do século IX até a morte do pretendente ao trono *Eysteinn Meyla* em 1177.

poema épico em inglês antigo *Beowulf*, embora escrito na Inglaterra, narra episódios lendários e históricos relacionados à Escandinávia, mais especificamente à Dinamarca.

Não obstante a inimizade e o derramamento de sangue, por conseguinte, houve um sentimento entre os Ingleses de que quando tudo foi dito e feito os Nórdicos pertenciam à mesma “família” que eles – sentimento de que seus ancestrais jamais poderiam ter experienciado em relação aos Celtas Britânicos. Enquanto as primeiras incursões haviam sido amplamente impostas pelo desejo de saquear e devastar – apesar do povoamento escandinavo ter sido bem expressivo – os invasores dos séculos X e XI provenientes do norte parecem ter estado bem mais interessados na colonização do que seus antecessores. Isso foi realizado de maneira bem sucedida em Ânglia Oriental (Norfolk e Suffolk), Lincolnshire, Yorkshire, Westmorland, Cumberland, e Northumberland. Os Daneses se fixaram pacificamente bem a tempo, vivendo lado a lado com os Ingleses; já os Escandinavos eram ótimos colonizadores, ansiosos por adaptar-se a seus novos lares.¹²

O fim da Era Viking é tradicionalmente marcado na Inglaterra pela invasão fracassada empreendida pelo rei norueguês Haraldo III (Haraldr Harðráði), que foi derrotado pelo rei saxônico Harold Godwinson em 1066 na Batalha de Stamford Bridge.

Desse modo, os descendentes cristãos dos incursores germânicos que outrora haviam saqueado, devastado, e por fim tomado dos Celtas as terras da Grã-Bretanha pela força das armas tiveram eles próprios que sofrer a hostilidade de outros invasores germânicos.

3. Palavras escandinavas no inglês antigo e médio

Quando os Vikings chegaram às Ilhas Britânicas, a língua dominante era o inglês antigo dos Anglo-Saxões, enquanto os próprios Vikings falavam o norueguês antigo. Sendo, pois, ambas as línguas oriundas do tronco germânico, muito provavelmente guardavam, naquela época, mais semelhanças em suas estruturas básicas do que diferenças, o que tornava possível aos dois povos se comunicarem sem grandes esforços.

Embora as palavras escandinavas apareçam na literatura de maneira lenta, por razões a ser esclarecidas mais adiante, e representem uma parte insignificante do vocabulário registrado até o final do século XII, ainda assim a influência escandinava no discurso

¹² PYLES, Thomas. *The origins and developments of the English language*. Second edition. New York: Harcourt-Brace Javanovich, 1971, p. 119.

coloquial do inglês antigo foi certamente maior do que a do latim, pois um grande número de palavras adotadas no período do inglês antigo, particularmente no período do inglês antigo tardio, eram palavras livrescas, eruditas ou técnicas, e improváveis de ocorrer na língua falada.¹³

De acordo com Baugh & Cable¹⁴, as primeiras relações dos invasores com os Ingleses foram bastante hostis e foi necessário muito tempo para que essas palavras como os Anglo-Saxões aprenderam com seus inimigos entrassem na literatura. O número de palavras escandinavas que aparecem no inglês antigo é consequentemente pequeno, atingindo somente cerca de quarenta. A maior parte dessas palavras está associada a um povo que navegava errante pelos mares e de atitudes predatórias. Palavras do tipo *barda* < *barða* “navio em forma de bico”, *cnearr* < *knorr* “navio de guerra, galé”, *floēge* “pequeno navio” < *flot* (cf. o inglês moderno *float* “flutuar”, do inglês antigo *flotian*), *scegð* “navio leve” < *skeið*, *lið* < *lið* “esquadra”, *haven* “ancoradouro” (inglês antigo *hæfen* < *hafnar*); *dreng* “jovem guerreiro” < *drengr*, *targe* “pequeno escudo” < *targa*, *orrest* “batalha” < *orrusta*, *fylciam* “conduzir tropas”, *scegþmann* “pirata”, *hā* “toleteira” e *hā-sæta* “remador de navio de guerra”, *bātswegen* “barqueiro” (donde o inglês moderno *boatswain* “mestre de guarnição”), *hofding* “chefe, cabeça (especialmente de motins)”, *rān* “roubo, pilhagem”, e *fylcian* “reunir ou conduzir uma tropa” mostram em que áreas sobretudo os invasores impressionaram os Ingleses. Um pouco mais tarde, encontramos certo número de palavras relacionadas à legislação ou característica do sistema social e administrativo do Danelaw. A própria palavra *Law* “lei, código de regras”¹⁵ é de origem escandinava, *lagu*, bem como *outlaw* “pessoa fora da lei, criminoso”. As palavras *māl* “ação judicial”, *hold* “livre proprietário”, *wapentake* “distrito administrativo”, *hūsting* “assembleia, tribunal”, e *riding* (originalmente *thriding*, uma das primeiras divisões de Yorkshire)¹⁶ devem seu emprego aos Daneses. Além dessas, várias palavras genuinamente anglo-saxônicas parecem ser meras traduções de termos escandinavos: *bōtlēas* “imperdoável”, *hāmsōcn* “atacar um inimigo em sua própria casa”, *lahcēap* “valor pago pela restituição de direitos legais”, *lāndcēap* “multa paga pela alienação de terras” são

¹³ SHEARD, J. A. *The words we use*. London: Andre Deutsch, 1954, p. 174.

¹⁴ BAUGH, Albert and CABLE, Thomas. *A History of the English language*. 4th ed. London: Routledge, 1993, pp. 96-97

¹⁵ Em diversas línguas indo-europeias, a palavra para designar “lei” é derivada de bases que significam “colocar ou estabelecer como regra”. Cf. inglês antigo *dōm* > *doom* “lei, decreto”; grego *thémis* (de Θέμις, deusa da justiça); latim *statutum* “estatuto”; alemão *Gesetz*.

¹⁶ **Yorkshire** era dividido pelos escandinavos em três distritos, cada um denominado adequadamente *Priðjungr* “terça parte”, adaptado no inglês antigo tardio como *Priðing* ou *Priding*. Em East Riding e West Riding, o *P* inicial foi assimilado ao *t* final de *East* e *West*, sendo as formas resultantes *East Triding* e *West Triding* simplificadas. Em *North Riding*, a consoante inicial primitiva foi absorvida pela consoante final idêntica de *North* (PYLES, op. cit. p. 323, nota 26).

alguns exemplos dessas traduções. A terminologia jurídica inglesa sofreu uma completa reformulação após a conquista normanda (1066), e grande parte desses termos foi substituída por palavras do francês, como a própria palavra *justice*. Mas sua existência temporária na língua é uma evidência da penetração dos costumes escandinavos na vida dos distritos onde os Daneses eram numerosos.

Conforme sustenta Pyles¹⁷, a maioria das palavras escandinavas no período do inglês antigo (449-1100) não ocorre, de fato, nos registros escritos até o período do inglês médio (1100-1500), embora, na verdade, não possa haver nenhuma dúvida de sua vigência muito antes do início desse período. Praticamente todos os documentos existentes do período do inglês antigo tardio (899–1066) provêm do sul da Inglaterra, mais especificamente de Wessex. É provável que palavras escandinavas tenham sido registradas em documentos não existentes escritos naquela parte do país para onde Alfredo o Grande, mediante o uso de armas e diplomacia, havia persuadido os escandinavos a se confinarem – o Danelaw, compreendendo toda Northúmbria, Ânglia Oriental e parte de Mércia.

Na segunda metade do século XI, os escandinavos gradativamente se tornaram familiarizados com o modo de vida inglês, embora palavras escandinavas tivessem sido introduzidas entretanto no inglês. Como se pode perceber, muitas palavras escandinavas guardam grandes semelhanças com suas respectivas cognatas inglesas; às vezes, de fato, as semelhanças eram tão perceptíveis que seria quase impossível afirmar se uma dada palavra era escandinava ou inglesa. Às vezes, entretanto, se os significados de palavras obviamente relacionadas apresentassem alguma diferença, o resultado era, via de regra, a contaminação semântica, quando, por exemplo, *drēam* “alegria” do inglês antigo adquiriu o significado da palavra escandinava correlata *draumr* “sonho”. Do mesmo modo, citam-se *brēad* “fragmento”¹⁸, *blōma* “bloco de metal” e o poético *eorl* “guerreiro, nobre” (inglês moderno, respectivamente: *bread* “pão”, *bloom* “floração”, *earl* “conde”. A última dessas palavras adquiriu o significado da palavra correlata escandinava *jarl* “sub-rei, governador”. De modo semelhante, os significados posteriores de *dwel* “morar, residir” (do inglês antigo *dwellan*, *dwelian*), *plow* “arar, lavrar” (do inglês antigo *plōh*), e *holm* “ilhota” (do inglês antigo *holm*) coincidem precisamente com as acepções escandinavas, embora no inglês antigo essas

¹⁷ PYLES, op. cit., p 322.

¹⁸ A palavra usual no inglês antigo para o alimento feito de massa de farinha de trigo ou outros cereais era *hlāf* (donde o inglês moderno *loaf* “pão”), como na passagem bíblica de Mateus, 6:11, no inglês antigo: “Ūre gedæghwālican hlāf syle ūs tōdæg.”; no inglês médio: “gyue to us this dai oure breed.”; no inglês moderno: “Our daily bread give us today.” (Cambridge, Corpus Christi College MS 140, Ed. Liuzza, 1994); português: “O pão nosso de cada dia daí-nos hoje.” (Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Edições Paulinas, 1981).

palavras significassem respectivamente “desencaminhar, retardar”, “medida de terra”, e “oceano”.

Os empréstimos escandinavos ao inglês antigo tardio e ao período inicial do inglês médio (1100–1300) foram feitos para amoldar-se, no todo ou em parte, ao sistema fonológico e flexional do inglês. Esses empréstimos incluem *by*¹⁹ “granja ou quinta” (*bý*), como em *bylaw* “estatutos, lei orgânica”, *carl* “homem” (*karl*, cognato do inglês antigo *ceorl*, donde *churl* “plebeu, camponês”), *fellow* “membro de uma sociedade” (*félag*, cognato do inglês antigo *fēloga*, *félagi* “companheiro, camarada”), *hit* “bater, golpear” (*hitta* “topar com, experimentar”, *law* “lei” (*lagu*), *rag* “trapo, farrapo” (*rǫggvaðr*), *sly* “astuto, ardiloso” (*slægr*), *swain* “jovem camponês” (*sveinn* “criado, servo”, *take* “tomar, pegar” (*tak*, *tók*, suplantando o inglês antigo *niman*, com o mesmo sentido), *thrall* “escravo, servo” (*þræll*), e *want* “não ter, carecer de” (*wantan*).

No que se refere ao aspecto fonológico, observa-se que um grande número de palavras de origem escandinava começa com *sc-* ou *sk-*. Nem todas as palavras desse grupo são empréstimos escandinavos, mas a presença em alguns dialetos de um grande número de palavras com as iniciais *sk-* provavelmente levou ao uso de *sc-* em vez de *sh-* em palavras nativas. Semelhantemente, os dialetos do norte frequentemente possuem [k] onde o inglês padrão possui [tʃ], e [g] onde o inglês padrão usa [dʒ], como em *thack* “telhado de colmo”, *kirk* “igreja”, e *brig* “ponte”. Algumas dessas formas podem ser empréstimos escandinavos (cf. norueguês antigo *Þak* “telhado”, *kirkja* “igreja”, *bryggja* “passadiço, prancha de desembarque”), mas outras são provavelmente substituições sonoras devido em parte à influência escandinava.²⁰

3.1. Empréstimos escandinavos e suas características

Foi depois de os Daneses terem começado a se estabelecer pacificamente na ilha e entrar nas relações cotidianas da vida com os Ingleses que as palavras escandinavas começaram a entrar em grande número na língua. Se examinarmos o grosso dessas palavras com a pretensão de dividi-las em classes e em seguida descobrir em que esferas de

¹⁹ Esse elemento ocorre também na formação de topônimos, como, por exemplo, *Derby* (“granja ou aldeia onde se criam cervos”), *Grimsby* (“granja ou aldeia pertencente a Grímr”), e *Thornby* (“granja ou aldeia onde crescem espinheiros”).

²⁰ BROOK, G. L. *English dialects*. Third edition. London: Andre Deutsch, 1978, pp. 83-84.

pensamento ou experiência os Daneses contribuíram especialmente para a cultura e consequentemente para a língua inglesa, não chegaremos a nenhum resultado significativo. As invasões danesas não foram como a introdução do Cristianismo, que colocou os Ingleses em contato com uma civilização diferente e os introduziu a muitas coisas, tanto físicas quanto espirituais, que eles jamais haviam conhecido. A civilização dos invasores era muito parecida com a dos próprios Ingleses. Consequentemente, os elementos escandinavos que penetraram na língua inglesa são aqueles que se impuseram através das concessões mútuas da vida cotidiana.²¹ Grande parte do que se sabe acerca dos empréstimos escandinavos ao inglês encontra-se nos dicionários etimológicos, especialmente, dentre os mais antigos, o *An Etymological Dictionary of the English Language* (1879-1882) de Skeat²² e dentre os mais recentes o *The Oxford Dictionary of English Etymology* de Onions.²³ Os exemplos que se seguem, em ordem alfabética, dão-nos uma ideia da natureza e abrangência dessa contribuição.

Substantivos

Na categoria dos substantivos incluem-se: *anger* “raiva” < *angr*; *axle-tree* “eixo de roda” < *oxultré*; *bag* “sacola” < *baggi*; *bait* “isca” < *bæit*, *bæita*, *bæiti*; *band* “bando” < *band*); *bank* “barreira, dique” < *banki* (cf. islandês antigo *bakki*); *bark* “casca de árvore” < *bqrkr*, radical *bark-*; *birth* “nascimento” < *byrðr*; *bloom* “florescência” < *blóm*; *boon* “dádiva, benefício” < *bon*; *booth* “barraca” < *bóþe*; *brink* “beira, borda” < *brenkōn*; *bulk* “banca, balcão” < *bálkr* “parede divisória” (cf., porém, o inglês antigo *bolca* “passadiço de navio”); *bull* “touro” < *boli*; *cake* “bolo” < *kaka*); *calf* “panturrilha” < *kálfi* (cf. *calf* “bezerro”, este do inglês antigo *calf*); *club* “taco de golfe” < *klubba*; *crook* “gancho” < *krókr*; *dirt* “sujeira” < *drit*; *dregs* “borra, sedimento” < *dræggjar*; *egg* “ovo” < *ægg* (suplantando o cognato anglo-saxônico “æg” que se tornou *eyeleai* “olho” no inglês médio); *elf*, plural *elves* “elfo, duende” < *álfr* (gênio aéreo da mitologia escandinava, que simboliza o ar, o fogo, a Terra etc. (cf. *Beowulf*, v. 112, *eotenas ond ylfe ond orcnéäs* “ogros e elfos e espíritos da região dos mortos”); *fellow* “companheiro, camarada” < inglês antigo *fēolaga* < *fēlagi*; *freckle* “sarda” < *freknur*; *gap* “brecha, lacuna” < *gap*; *gear* “equipamento” < *gervi*; *girth* “cilha” < inglês médio *gerth* < *gjǫrð*; *guess* “estimativa, palpite” < *geta*; *hap* “acaso, sorte” < *happ* (donde *happy* “venturoso, afortunado”); *husband* “esposo” < *húsbóndi* (literalmente “dono de casa”);

²¹ BAUGH and CABLE, op. cit. pp. 97-98.

²² SKEAT, W. W. *An etymological dictionary of the English language*. Fourth edition revised, enlarged & reset. Oxford: Oxford University Press, 1963.

²³ ONIONS, C. T. *The Oxford Dictionary of English Etymology*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

keel “quilha” < *kjqlr*; *kid* “cabrito”, “criança” (familiar) < *kið*; *knife* “faca” < *kníf*²⁴; *leg* “perna” < *æggr* (suplantando o inglês antigo *sconken*, que passou a significar “canela”); *link* “elo, ligação” < *hlænkr*; *loan* “empréstimo” < *lán*; *mire* “lodaçal, pântano” < *mýrr*; *race* “corrida” < *rās*; *reef* “parte da vela colhida pelos rizes” < *rif*; *reindeer* “rena” < *hreindyri*; *rift* “rachadura” < *rif*; *root* “raiz” < *rót*; *sale* “venda” < *sala*); *scab* “crosta de ferimento” < *skabbr*); *scales* “balança” < *skál* “tijela”; *score* “contagem em jogos, escore” < *skora*; *scrap* “migalha” < *skrap*; *seat* “assento” < *sæti*; *sister* “irmã” < *systir* (suplantando o cognato anglo-saxônico “sweostor”); *skein skill* “destreza, habilidade” < *skial/skil*; *skin* “pele” < *skinn*; *skirt* “saia” < *skyrta* (cf. *shirt* “camisa” da mesma raiz²⁵); *sky* “céu, firmamento” < *ský*; *slaughter* “matança de gado” < *slátr* (literalmente “carne de açougue”); *sleuth* “cão de caça” < *slóþ*; *snare* “cilada, armadilha” < *snara*; *stack* “meda de trigo” < *stakkr*; *steak* “bife” < *stæik*; *thrift* “ganho, economia” < *þrift*; *tidings* “notícia” < *tíðindi*; *troll* “ente sobrenatural” < *troll*; *trust* “confiança” < *traust*; *wand* “vara de condão” < **wandur*, *vanta*; *window* “janela” < *vindauga* (literalmente “olho do vento”); *wing* “asa” < *væ(i)ngr*.

Adjetivos

Entre os adjetivos encontram-se: *awkward* “desajeitado, embaraçoso” < *afugr* “no caminho errado” + *-ward* “na direção de”; *bleak* “descampado, desolado” < *bleikr* “luminoso, branco”; *flat* “plano, chato” < *flatr*; *ill* “doente, enfermo” < *illr*; *loose* “solto, desatado” < *lauss*; *low* “baixo, raso, inferior” < *lágr*; *meek* “brando, dócil” < *miúkr*; *odd* “ímpar, restante” < *odda*; *rotten* “decomposto, pútrido” < *rotinn/rutinn*; *scant* “escasso, insuficiente” < *skamt*; *seemly* “decoroso, decente” < *sæmiligr*; *sly* “astuto, ardiloso” < *sløgr*; *tight* “apertado, firme” < *Þétr* “impermeável, de textura fechada”; *ugly* “feio” < *uggligr* (literalmente “que deve ser temido”); *weak* “fraco, débil” < *væikr*; *wise* “sábio, judicioso” < *víss*; *wrong* “errado, incorreto” < *vrangr*.

Verbos

Há também uma lista surpreendente de verbos comuns entre os empréstimos, tais como: *bait* “prover ração” < *beit*; *bask* “aquecer-se” < *baðask*; *batten* “medrar, vicejar” < *batna*; *blend* “misturar” < *blanda*; *call* “chamar, proferir em voz alta” < *kalla* “covocar”; *cast* “arremessar” < *kasta* (suplantando o inglês antigo *weorpan*); *clip* “cortar, aparar” < *klippa*; *cow* “atemorizar” < *kúga*; *crave* “implorar” < inglês antigo *crafian* < *krefja*; *crawl* “rastejar”

²⁴ *Knífr*: Curiosamente substituiu o termo anglo-saxônico *seax*, cuja raiz é a mesma de Saxões.

²⁵ Não há explicação para essa mudança de significado, mas o termo correspondente no baixo-alemão *Schört* significa “saia feminina” localmente.

< *krafla*; *cut* “cortar” < *kuta*; *die* “morrer, falecer” < inglês médio *degan*²⁶ < *deyja*; *droop* “pender, curvar” < inglês médio *drupe* < *drupa*); *flit* “passar rapidamente” < *flyrja*; *gape* “ficar boquiaberto” < *gapa*; *gasp* “ofegar” < *gæispa*; *get* “obter, alcançar, conseguir” < *geta*; *give* “dar” < *gifal/gefa* (relacionado ao inglês antigo *giefan*); *glitter* “brilhar, luzir” < *glitra*; *hit* “golpear, ferir” < *hitta*; *kindle* “acender, atear” < *kynda* (sugerido por *kindill* “vela, tocha”); *lift* “levantar, erguer” < *lyfta* (cf. o alemão *lüften*); *lug* “arrastar, puxar com força” < *lugga*; *nag* “importunar, incomodar” < *nagga*; *raise* “levatar, erguer, alçar” < *ræisa*; *rake* “revolver” (terra) < *raka*; *ransack* “saquear, pilhar” < *rannsaka*; *rid* “livrar-se de, eliminar” < *ryðia*; *rive* “rachar, fender” < *rífa* (pretérito *reif*, *rifu*, particípio passado *rifinn*); *run* “correr, apressar-se” < *rinna* (radical *rinn-/rann-/runn-*, relacionado ao congênito do inglês antigo *rinnan*); *scare* “assustar, espantar” < *skirra*; *scrape* “raspar, desbastar” < *skrapa*; *seem* “parecer, afigurar-se” < *sæma*; *sprint* “correr pequena distância” < *sprinta*; *take* “tomar, pegar, levar” < *taka*; *thrive* “prosperar, florescer” < *þrifa(s)*; *thrust* “empurrar, impelir” < *þrysta*; *want* “não ter, ser desprovido de; querer, desejar” < **wanta*, *vanta*.²⁷

A estes verbos acrescenta-se a forma do presente do indicativo do verbo “to be” (terceira pessoa do plural: *are*), que suplantou o inglês antigo *sind*.²⁸

Outras categorias

As palavras escandinavas que penetraram no inglês não se restringiam a substantivos, adjetivos e verbos, mas se estendiam a pronomes, preposições e advérbios. Essas partes do discurso não são frequentemente transferidas de uma língua para a outra. As três formas do pronome pessoal da terceira pessoa do plural *they* “eles, elas”, *their* “deles, delas”, *them* “os, as, lhes” são de origem escandinava. No inglês antigo, os Anglo-Saxões empregavam *hīe* (nominativo e acusativo), *heom* (dativo e instrumental), *heora* (genitivo), respectivamente. No dialeto do inglês médio do sul, as formas *he* ou *hi*, *him* ou *hem*, e *her(e)* ou *hir(e)* foram preservadas por muito tempo. Mas esses desenvolvimentos apresentavam algumas dificuldades práticas. *He* ou *hi* foi também o desenvolvimento normal no inglês médio do inglês antigo *hē* “ele” (nominativo masculino singular), *hēo* “ela” (nominativo feminino singular), e *hīe* “a” (acusativo feminino singular – idêntico ao nominativo e acusativo plural já

²⁶ O inglês médio (1100-1500) *degan* “morrer” se tornou a palavra geral e restringiu o significado do inglês antigo *steorfan* “morrer, morrer de fome”. No inglês moderno *starve* tem o sentido restrito de “passar fome ou morrer de fome”.

²⁷ Cf. a forma **want*, *vant* do norueguês antigo, neutra de *vanr* “desprovido, faltar”, que era usada como substantivo aparente em expressões do tipo *war þeim vettugis want* “faltava-lhes tudo” ou “eles não tinham nada”, *var vant kýr* “um vaca estava sumida”, em que a construção é impessoal (ONIONS, 1966, p. 991).

²⁸ Trata-se, sem dúvida, da mais significativa e curiosa adoção. Enquanto *we aron* era a forma do inglês antigo ao norte, o saxônico oriental no plural era *syndon* (cf. o alemão *sind*).

em uso no inglês antigo); *him* ou *hem*, de *him* “o” (dativo masculino e neutro e instrumental singular), e *her(e)* ou *hir(e)*, de *hiere* “a ela, lhe” (dativo, genitivo e instrumental feminino singular); seria difícil, pois, imaginar a confusão naquele dialeto se houvesse somente uma palavra para significar “they”, “them”, “he”, “she”, e “her”.

A salvação foi encontrada, a princípio no Norte, por imitação judiciosa, ou mais precisamente por empréstimo da língua dos povoadores escandinavos na Inglaterra. Esses escandinavos, que falavam uma língua bem aparentada ao inglês antigo, haviam se defrontado antes com o mesmo tipo de confusão, devido à mesma causa, isto é, mudança de som, e haviam resolvido o problema substituindo gradativamente as formas dos pronomes pessoais do inglês antigo *hīe*, *heom*, e *heora*, bem como as formas demonstrativas *þā*, *þæm*, e *þāra* pelos seus respectivos cognatos, cognatos que não se confundiam com os cognatos escandinavos das formas do singular do inglês antigo *hē*, *hēo*, acusativo feminino *hīe*, e *hiere*. Os últimos Anglo-Saxões do norte sensivelmente imitaram seus vizinhos escandinavos ou, antes, adotaram suas formas, as quais resultaram nas formas contemporâneas *they*, *them*, e *their*.

Além desses, as palavras *both* “ambos, ambas” < *báðir* e *same* “o mesmo, a mesma” < *sami*, embora primariamente não pertençam à categoria de pronomes, possuem empregos pronominais e são também de origem escandinava. A preposição *till* < *til* “até” (em relação de tempo) em certa época foi amplamente usada no sentido de *to* “para”, além de possuir o significado presente; e *fro* < *f’ra*, do mesmo modo outrora em uso comum como equivalente de *from* (inglês antigo *fram*) “de, proveniente de”, sobrevivem na expressão idiomática *to and fro* “para cá e para lá, de um lado para outro”. Ambas são de origem escandinava. Da mesma fonte provém a forma moderna da conjunção *though* “embora, posto que” < *þó*, equivalente escandinava do inglês antigo *þēah*. O uso escandinavo de *at* como sinal de infinitivo pode ser percebido na palavra inglesa *ado*²⁹ (= *at-do*) “agitação, tumulto, rebuliço” e foi amplamente usada nessa construção no inglês médio.

Restam agora as palavras que entraram na língua após o período do inglês médio. Não são numerosas e giram em torno de cinquenta, de todas as fontes, e incluem empréstimos diretos e indiretos e grande parte teria sido adotada através do francês. Desde o final da Idade Média, o contato entre a Inglaterra e os países escandinavos não tem sido nem forte nem contínuo, e isso justifica o número reduzido de empréstimos a partir desse período. Entre esses últimos empréstimos incluem-se: *batten* “prosperar, vicejar” < *batna*; *doze* “cochilar” <

²⁹ Cf. as expressões idiomáticas *much ado about nothing* “tempestade em copo d’água” (também título de uma peça de Shakespeare) e *without more ado* “sem mais cerimônias”.

dúsa; *fjord* “fiorde” (golfo estreito e profundo, entre montanhas altas nos países nórdicos) < *fjorðr*; *gauntlet* “varas, antigo castigo militar” (através do sueco *gate* “vereda, ruela” + *lopp* “curso, rota”, cf. a expressão *to run the gauntlet* “ser passado pelas varas”); *keg* “barril pequeno” < *cag*, *maestrom* “turbilhão, sorvedouro” < *malström* (*maalen* “triturar + *stroom* “torrente”); *gauntlet* (somente na expressão *run the gauntlet* “ser passado pelas”, através do sueco *gatlop*, de *gata* “porteira, meio de acesso de” + *lopp* “curso, caminho”); *rug* “tapete pequeno e felpudo” (através do norueguês dialetal *rugga* “colcha de cama”; *scrub* < *skoft* “nuca, cachaço”; *silt* “aluvião, depósito sedimentar” < *sylt*; *ski* “esqui” < *skíð* “raqueta de neve”; *skittle* “joga da bola, boliche” < *skyt*; *snag* “farpa de árvore” < *snage*; e *tungsten* “tungstênio” (elemento químico, através do sueco *tung* “pesado” + *sten* “pedra, literalmente “pedra pesada”). Podemos observar também a penetração mais recente de alguns termos nórdicos em contextos especiais, como na poesia, e obras de natureza romântica ou mitológica, particularmente no século XIX. Entre esses termos, citam-se: *troll* < *troll* (na mitologia escandinava, uma das raças de gigantes sobrenaturais); *norn* “figura misteriosa feminina” < *norn*; *geyser* “gêiser” (fonte quente com erupções periódicas) < *geysa*; *rune* “runa” < *rún*, plural *rúnar* “segredo ou conjunto de tradições ocultas”; *saga* “saga” < *saga*, plural *sogur* “narrativa épica, geralmente em prosa, história” e *skald* “membros de um grupo de poetas da corte dos líderes durante a Era Viking” < *skald*, estes através do islandês; *Vanlhalla* “monumento destinado aos que morrem em batalha” < *Valhall*³⁰; e *Valkyrie* “Valquíria” < *Valkyrja* “aquela que escolhe os mortos no campo de batalha”³¹ (cf. o alemão *Walküre*); e a própria palavra *viking* < *vikingr*³². Esses termos são raramente encontrados fora de contextos escandinavos. *Smorgasbord* (prato típico escandinavo), através do sueco <

³⁰ *Valhall*: enorme monumento em forma de saguão, também conhecido como *Valhoöll* ou *Valhalla*, onde o deus Odin acolhe todos os que morreram em combate. O historiador e poeta islandês do século XIII Snorri Sturluson apresenta um relato completo, descrevendo como esses guerreiros, os *einherjar*, são acompanhados pelas Valquírias, comem a carne do *Sæhrimnir* (“fuliginosa besta marinha”), um javali que é cozido e consumido toda noite, mas que reaparece por inteiro no dia seguinte para ser consumido novamente (ORCHARD, Andy. *Cassel dictionary of Norse myth and legend*. London: Cassel, 1997, p. 136).

³¹ Nas mitologias escandinava e germânica, as Valquírias eram divindades guerreiras, mensageiras de Odin (deus da guerra e da sabedoria), que decidiam a sorte dos combates, e escolhiam, no campo de batalha, os guerreiro que deveriam morrer.

³² O termo *Viking* aparece primeiramente em islandês sob a forma *vikingr*, supostamente formado a partir de *vik* “angra, ilhota” + *-ing*, sufixo anglo-saxônico formador de patronímicos, nesse caso com a acepção de “descendente ou proveniente de”. A palavra aparece em diversas pedras rúnicas encontradas na Escandinávia (FAARLUND, Jan Tarje. *The Syntax of Old Norse*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 25). Nas *Íslendingasögur* (“Sagas dos Islandeses”), *viking* se refere a uma expedição ultramarina (cf. o norueguês antigo *fara í viking* “seguir numa expedição”), enquanto *vikingr* designa “marinheiro ou guerreiro” que faz parte de tal expedição. Pode, entretanto, proceder do anglo-saxônico *wīc* “aldeola ou acampamento”, pois a formação de acampamentos temporários era um traço notável das incursões vikings (ONIONS, 1966, p. 980). No inglês antigo, a palavra *wicing* aparece primeiramente no poema anglo-saxônico “Widsith”, que data provavelmente do século IX. É importante ressaltar que os Vikings não adotavam essa denominação: eles se identificavam pela cidade ou região de origem da Escandinávia.

smörgåsbord (composto de *smörgås* “sanduíche aberto + *bord* “tábua, prancha”) entrou no idioma inglês por volta de 1920; *ombudsman* “representante do cidadão junto aos órgãos da administração pública”, do norueguês antigo < *umboðsmaðr* (através do sueco < *ombudsman*, literalmente “homem de comissão”), de uso bastante limitado, já está dicionarizado.

3.2 Coexistências de formas divergentes ou “doublets”

Como vimos, muitos termos novos foram incorporados à língua inglesa com a introdução de novos conceitos administrativos, políticos e sociais, para os quais não havia equivalentes em inglês. Em alguns casos, entretanto, já existiam palavras de origem anglo-saxônica que, no decorrer dos séculos, ora desapareceram, ora passaram a coexistir com os equivalentes de origem escandinava, de início como sinônimas; porém, com o tempo passaram a ter conotações semânticas diferentes.

A relação de palavras escandinavas pode ser bem complexa e ir além dos exemplos de empréstimos diretos acima arrolados. Por exemplo, há casos onde a forma de uma palavra é genuinamente escandinava e não anglo-saxônica.

Anglo-saxônico	Norueguês antigo	Inglês moderno
<i>ceallian</i> “chamar”	<i>kalla</i>	<i>call</i>
<i>lyft</i> “ar”	<i>loft</i> (pronunciado <i>loft</i>)	<i>loft</i> “sótão, água-furtada”
<i>sweoster</i> “irmã”	<i>syster</i>	<i>sister</i> (cf. alemão <i>Schwester</i>)
<i>seolfor</i> “prata”	<i>sílfir</i>	<i>silver</i>

Note-se que o elemento *-byrel* está ainda presente na palavra *nostril* “narina” que contém o primeiro elemento que significa *nose* “nariz”.

Com duas culturas em contato tão estreito por longo tempo, um grande número de palavras em duplicata deve ter surgido tendo tanto o norueguês antigo quanto o anglo-saxônico fornecido os meios de descrever o mesmo objeto ou situação. É quase impossível em tais casos explicar por que uma palavra demonstra ser mais adaptada do que outra. Tudo o que se sabe é que há evidências de três desenvolvimentos subsequentes.³³

³³ CRYSTAL, David. *The Cambridge Encyclopedia of the English Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 26.

Às vezes a palavra escandinava foi mantida. É o que aconteceu, por exemplo, com *egg* (“ovo”, do norueguês antigo *egg*) que suplantou o anglo-saxônico *ey*; *sister* (“irmã”, do norueguês antigo *syster*) que suplantou o termo cognato nativo do anglo-saxônico *swester*; e *silver* (“prata”, do norueguês antigo *síffir*) que suplantou o anglo-saxônico *seolfor* e muitas outras.

Em outros casos, porém, foi a palavra anglo-saxônica que permaneceu, como *path* (“trilha”, do anglo-saxônico *þæð*; cf. *ān-þæðas* “trilha estreita”, *Bewoulf* v. 1410) versus *reike*; *sorrow* (“dor, pesar”, do anglo-saxônico *seraga*) versus *site*; *swell* (“inchado”, do anglo-saxônico *swellan*) versus *bolnen* e dezenas de outras.

A situação linguística deve ter sido bastante confusa às vezes, especialmente quando as pessoas viajavam para regiões diferentes do país, e ficavam indecisas sobre que variante usar.³⁴ Em vários casos, ambas as palavras foram preservadas. Para isso ter acontecido, naturalmente, as duas desenvolveram matizes semânticos ligeiramente diferentes, como nos seguintes casos:

norueguês antigo	anglo-saxônico
<i>dike</i> “dique, represa” < <i>dīc</i>	<i>ditch</i> “vala, trincheira” < <i>dīk</i>
<i>hale</i> “são, vigoroso” < <i>hāl</i>	<i>whole</i> “sadio, ileso” < <i>hāl</i> (<i>gehāl</i>)
<i>raise</i> “erguer” (transitivo) < <i>reisa</i>	<i>rise</i> “erguer, levantar” (intransitivo) < <i>rīsan</i>
<i>scrub</i> “cerrado” (vegetação) < <i>scrubbe</i>	<i>shrub</i> “arbusto” < <i>scrubb</i>
<i>sick</i> “doente, enfermo” (também “indisposto”, principalmente no inglês britânico) < <i>sjúkr</i>	<i>ill</i> “doente, enfermo, indisposto” < <i>ille</i>
<i>nay</i> “não, negação” < <i>nei</i> , <i>nai</i> (cf. o islandês <i>nei</i>)	<i>no</i> “não, nada” < <i>nō</i>
<i>trigg</i> “verdadeiro” < <i>treowe</i> (cf. <i>Beowulf</i> vv 1072 e 222) < <i>tryggr</i>	<i>true</i> “verdadeiro, genuíno” < <i>ge/trīewe</i>
<i>skill</i> “habilidade” < <i>skil</i>	<i>craft</i> “habilidade, arte” (geralmente manual) < <i>cræft</i> (cf. alemão <i>Kraft</i>)
<i>skin</i> “pele” < <i>scin(n)</i> (cf. o cognato alemão	<i>hide</i> “couro ou pele de animal” < <i>hud</i> (cf. alemão <i>Haut</i>)

³⁴ Baugh and Cable (1993, pp. 119-192) citam um episódio curioso e ao mesmo tempo engraçado descrito por William Caxton (1422-1491), diplomata, escritor e considerado o primeiro impressor inglês, envolvendo o problema de comunicação de um mercador chamado Sheffield ao se dirigir a uma proprietária rural de certa região da Inglaterra, com a pretensão de comprar *egges* “ovos” e como resposta a senhora disse que não falava francês. Acontece que a palavra usada na região era *eyren*. O que Caxton, na verdade, pretendia salientar é que já havia variantes dialetais na Inglaterra, nesse caso, *egges* (ao norte) e *eyren* (ao sul).

<i>schiden</i> “esfolar”) <i>skirt</i> “saia” < <i>skyrt</i> a (cf. baixo-alemão <i>Schört</i> “chambre feminino”	<i>shirt</i> “camisa” < <i>sýrte</i>
---	--------------------------------------

Em muitos casos, uma forma se tornou padrão, ao passo que a outra se manteve em dialetos regionais.

norueguês antigo	anglo-saxônico
<i>garth</i> “pátio” (de convento) ” < <i>gardðr</i> <i>kirk</i> “igreja” (Escócia) < <i>kirkja</i> <i>laup</i> “salto, pulo” < <i>hlaupa</i>	<i>yard</i> “quintal, pátio” < <i>geard</i> <i>church</i> “igreja” < <i>cirice</i> < <i>kirika</i> (cf. alemão <i>Kirche</i>) <i>leap</i> “salto, pulo” < <i>hlēapan</i>

4. Considerações finais

A presença de colonizadores Vikings nas Ilhas Britânicas é atestada por um número considerável de inscrições rúnicas encontradas nas regiões onde outrora se falava o norueguês antigo. Porém, não há nenhum material manuscrito sobrevivente. Contudo, a língua é bem conhecida através da literatura abundante da época em que foi escrita principalmente na Islândia. Algumas dessas obras foram na verdade compostas na Grã-Bretanha.

Na sua estrutura geral, o norueguês antigo era bastante semelhante ao inglês antigo, representando ambas as divisões do norte e do oeste do ramo germânico em seu estágio comparável de evolução. Morfologicamente, entretanto, o norueguês antigo era em certos aspectos mais arcaico; por exemplo, o verbo mantinha as desinências indicativas de todas as pessoas do plural, ao passo que o inglês antigo havia reduzido todas elas a uma única forma.

Como vimos sucintamente, o legado escandinavo deixado nas Ilhas Britânicas pelos Vikings ainda continua evidente nos dias atuais. Os empréstimos e assimilação da língua foram contínuos ao longo da Era Viking, e a qualidade característica das palavras escandinavas implica que os invasores nórdicos interagiram e até se uniam por laços matrimoniais aos Anglo-saxões. Por exemplo, empréstimos do tipo “sister”, “husband” e “birth” são termos intimamente pertencentes à área semântica de família e muito provavelmente não teriam penetrado na língua a não ser que povos diferentes estivessem convivendo intimamente. A evidência de topônimos escandinavos na área do Danelaw

também prova a imigração e colonização extensivas empreendidas pelos Vikings, mas essa evidência não está naturalmente livre de problemas de interpretação.³⁵

O impacto do norueguês antigo na língua inglesa é difícil de avaliar com muita exatidão, precisamente porque as duas línguas eram bem semelhantes. Cerca de 900 palavras – por exemplo, *get*, *hit*, *leg*, *low*, *root*, *skin*, *same*, *want* e *wrong* – são certamente de origem escandinava. Palavras que começam com *sk-* como *sky* e *ski* são nórdicas. Existem provavelmente outras centenas que não podemos explicar cientificamente, e no antigo território de Danelaw ao norte da Inglaterra literalmente milhares de empréstimos do norueguês antigo, palavras do tipo *beck* “arroio, regato” < *bekkr* (*bekkjar* gen. sg.), *laihthe* “celeiro” < *hlatha*,³⁶ e *garth* “pequeno recinto gramado junto a uma casa” < *garðr* (obviamente relacionado ao inglês padrão *garden*, francês *jardin*, alemão *garten* etc.) sobrevivem no uso regional. *Riding* < inglês antigo < **Priðjing*, palavra derivada do norueguês antigo *Priðjungr* que significa “uma terça parte”, foi usada para indicar a divisão de um condado inglês, Yorkshire, até bem recentemente.

Em muitos casos os empréstimos do norueguês antigo permaneceram lado a lado com seus equivalentes ingleses. O termo nórdico *skirt*, por exemplo, originalmente significava o mesmo que o inglês *shirt*. O nórdico *deyja* (“morrer, falecer”) se uniu ao sinônimo anglo-saxônico, o inglês *steorfa* (que terminou dicionarizado como *starve*). Outros sinônimos ou quase sinônimos incluem: *wish* e *want*, *craft* e *skill*, *hide* e *skin*. Graças aos povos nórdicos (especialmente os Daneses), a língua ganhou uma nova dimensão.

A fusão da cultura anglo-saxônica com a cultura viking está sintetizada no poema épico já citado *Bewoulf*, a maior obra literária em inglês antigo que já se escreveu nas Ilhas Britânicas, tão intrincada e sutil quanto os manuscritos iluminados pintados na mesma época. O poema revela um temperamento de espírito meditativo e introspectivo, atormentado com a transitoriedade e a finitude da vida, com o heroísmo, e com a preservação da dignidade face à derrota.³⁷ Os versos que se seguem (com nossa tradução) são típicos da atmosfera do poema:

Ne mæg byrnan hring
æfter wigfruman wide feran,
hæleðum be healfe. Næs hearpan wyn,
gomen gleobeames, ne god hafoc
geond sæl swingeð, ne se swifta mearh

³⁵ THORNEMO, Thérèse. *Scandinavian influence on the English language*. Department of Humanities, Mid-Sweden University Östersund, Sundsvall and Härnösand, 2004, p. 15.

³⁶ Cf. a presença desses elementos em alguns topônimos como *Kalbaek* (Dinamarca) e *Caldbeck* (Cúmbria, Inglaterra); *Newlathes* (Yorkshire, Inglaterra).

³⁷ McCRUM, Robert; CRAIN, William; Mac NEIL, Robert. *The history of English*. London/Boston: Faber and Faber, 1986, p. 72.

burhstede beateð. Bealocwealm hafað
fela feorhcynna forð onsended."

(*Beowulf*, vv. 2260-66)³⁸

[“Esta cota de malha que guarnecia os ombros dos guerreiros não pode mais tilintar. Não mais se ouvem os acordes da harpa, nem a alegria dos salões. E o falcão adestrado não mais sobrevoa o saguão; e o tropel dos corcéis não mais ressoa nas cortes. A selvagem carnificina devastou uma nobre linhagem de destemidos cavaleiros.”]

³⁸ KLAEBER, Friedrich. *Klaeber's Beowulf and the fight at Finnsburgh*. Edited by R. D. Fulk, Robert E. Bjork, John D. Niles with a foreword by Helene Damico. Fourth edition. Toronto: University of Toronto, 2008.

ORALIDADE E PERFORMANCE

Carlos Osvaldo Rocha¹

*hlýdda ek á manna mál
of rúnar heyrða ek dæma*

Eu escutei o discurso dos homens
sobre as runas eu ouvi falar², *HÁVAMÁL*

INTRODUÇÃO

A Idade Média na Europa é um período caracterizado pela propagação da cultura e da alfabetização cristãs. No entanto, sabemos que o processo originado no Mediterrâneo dentro do Império Romano e continuado pelos cristãos do continente e das ilhas britânicas durou muitos séculos e teve a sua fase final na Europa justamente nos territórios do norte, hoje conhecidos como os países nórdicos e os países bálticos. Paralelamente, o processo de alfabetização, inicialmente limitado a alguns homens privilegiados, levaria mais alguns séculos para ser amplamente difundido na base popular da sociedade. O objetivo deste texto é, por tanto, explicar como a tradição oral e as práticas orais sobreviveram entre os povos nórdicos e particularmente na ilha da Islândia, onde a maior parte da cultura nórdica antiga foi preservada em forma de poemas e relatos durante a Baixa Idade Média. Para isso, será necessário explicar o papel da escrita vernácula representado pelas runas, os possíveis ecos de performances rituais na literatura, e as principais teorias orais aplicadas à tradição nórdica.

Sabemos que muito antes da introdução de diferentes formas de alfabetização, tanto em latim como nas línguas vernáculas, existia uma prevalência da narração oral e as tradições poéticas memorizadas ou improvisadas. Tal era a maneira de preservar a memória histórica na

¹ Mestre em História pela Universidade da Islândia.

² Esta é a minha própria tradução.

ausência da escrita. De fato, há evidências que sustentam que o conhecimento histórico ocorre na epopéia, ainda quando a narrativa mítica é, às vezes, opaca no discurso.³ Por outro lado, isso não indica automaticamente que os fatos contidos são verdade histórica. De acordo com Albert Lord, a substância na epopéia não é a história, mas o mito, porque os eventos históricos não fornecem a força necessária para "sobreviver" as mudanças da tradição, um processo que deve ser considerado como uma constante re-interpretação de sucessivas gerações em vez de corrupção.⁴ A noção de verdade histórica contida e transmitida através do conhecimento oral foi, justamente, o principal foco da escola histórico-geográfica nos estudos orais que veio depois das teorias românticas e evolucionistas que dominaram nos séculos XVIII e XIX.⁵

Hoje em dia, tendemos a nos concentrar no conhecimento que a tradição oral tem preservado, ainda quando ele não pode ser considerado como verdade histórica, assim como compreender como a oralidade e a escrita definem suas próprias formas de raciocínio e organização social. A este respeito, por exemplo, ao estudar a autoridade e a função didática da epopéia tradicional oral e a poesia trágica no contexto da Grécia Antiga, Eric Havelock, um dos pioneiros dos estudos orais, argumentou que Platão tinha que condená-la a fim de estabelecer uma nova forma de raciocínio baseada na prosa e, eventualmente, na escrita.⁶ Em qualquer caso, a relevância das canções e poemas como meio de armazenamento e transmissão do conhecimento dentro da tradição oral não está sujeita a debate, e a Europa Setentrional não ficou excluída destas práticas. Como aparece já na primeira seção da *Germania* (98 d.C.), Tácito descreveu quão importante era a enunciação poética para os povos germânicos às margens da cultura latina e algumas das múltiplas funções que cobria no primeiro século da Era Cristã:

“Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est, Tuistonem deum terra editum. [...] Fuisse apud eos et Herculem memorant, primumque omnium virorum fortium ituri in proelia canunt. Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum vocant, accendunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurantur.”

³ ZUMTHOR, Paul, *Introduction à la poésie orale*, Seuil, Paris, 1983, p. 113.

⁴ LORD, Albert, *The Singer of Tales*, Atheneum, NY, 1974 [1960], pp. 27-8. Pelo contrário, os românticos geralmente consideravam a transmissão oral como um processo de deterioração.

⁵ Ver FINNEGAN, Ruth, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge University Press, 1979, pp. 30-46, para um estudo detalhado sobre o desenvolvimento das diferentes escolas dentro dos estudos sobre a poesia e a narração orais até o século XX.

⁶ HAVELOCK, Eric A., *Preface to Plato*, Blackwell, Oxford, 1963, p. 208-9 e também *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven, 1988 [1986], p. 8.

Por meio de cantos antigos, que é a única espécie de recordação e de anais que há entre eles, celebram o deus Tuistão, nascido da terra. [...] Também recordam que Hércules viveu entre eles e, quando vão para a batalha, celebram-no como o primeiro dentre os bravos varões. Eles também possuem cantos cujo conteúdo, que denominam *barditum*, ascendem os ânimos ao serem entoados, e por meio destes predizem a sorte da batalha futura.⁷

Também temos o relato do cronista alemão Adam von Bremen que escreveu sobre o Templo de Uppsala no século XI. Na sua *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, e mais especificamente na quarta parte, chamada *Descriptio insularum Aquilonis* (“Descrição das ilhas do norte”), ele descreve com espanto os sacrifícios humanos e a putrefação dos corpos nas árvores, mas ele também dá informações sobre certos cantos rituais que são levados a cabo pelos assistentes:

*Ceterum neniae, quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiplices et inhonestae ideoque melius reticendae.*⁸

Além disso, os encantamentos cantados habitualmente no ritual de sacrifício são numerosos e indecorosos e, portanto, é melhor ficar em silêncio.⁹

Embora Adam von Bremen provavelmente nunca visitasse pessoalmente o lugar que descreve, fornece informações muito importantes sobre o culto de Óðinn, Þórr e Freyr, incluindo algumas alusões às atividades performativas ou dramáticas no templo. O pesquisador Terry Gunnell especula, por exemplo, que os cânticos poderiam ser desde poemas éddicos até as atividades miméticas mencionadas por Saxo Grammaticus em sua *Gesta Danorum* do século XII. Por outro lado, o templo estava localizado supostamente no nível do solo, com montanhas ao redor como um teatro (*ad instar theatri*),¹⁰ a partir do qual podem-se inferir indícios das prováveis práticas que ocorreram antes da cristianização que o mesmo Adam von Bremen estava tentando levar para o sul da Escandinávia.

Naturalmente, a cristianização mais cedo dos territórios germânicos continentais e das ilhas britânicas levou a uma exposição mais longa e uma influência direta sobre o folclore indígena que na Escandinávia. Como alguns pesquisadores observam, a oralidade primária só existia, na melhor das hipóteses, em zonas marginais e grupos periféricos da Europa

⁷ ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de, *A Germania de Tácito: tradução e comentários*, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2011, pp. 11-12.

⁸ Edição on-line <https://archive.org/stream/gestahammaburgen00adamuoft#page/n5/mode/1up> Última consulta: 12 de dezembro de 2014.

⁹ Esta é a minha própria tradução.

¹⁰ GUNNELL, Terry, *The Origins of Drama in Scandinavia*, D.S. Brewer, Cambridge, 1995, p. 79.

medieval, enquanto que as sociedades menos periféricas eram geralmente menos orais.¹¹ A preservação das práticas orais e do conhecimento pagão escandinavo pode ser explicada sem dúvida pelo fato de que o cristianismo foi adotado em um momento posterior, mas também porque a tradição oral não sofreu muitas mudanças após a conversão oficial. Naturalmente, tal fenômeno também será discutido neste estudo.

AS RUNAS COMO EXTENSÃO DAS PRÁTICAS ORAIS

O impacto da alfabetização latina introduzida através do cristianismo variou nas diferentes áreas de acordo com suas práticas escritas anteriores. Tem-se sugerido, por exemplo, que, apesar de que as runas nunca reproduziram completamente o uso da escrita latina na Escandinávia, tiveram uma influência notável sobre o uso preferencial da língua vernácula nos serviços religiosos e administrativos.¹² Ainda mais notável quiçá é o fato de que seu uso se tornou mais difundido na Noruega depois de alguns séculos do Cristianismo, como as evidências arqueológicas sugeriram até agora.¹³ Mas há ainda um debate sobre o papel textual das runas na Escandinávia medieval, predominantemente oral, tanto antes como depois da conversão cristã. Apesar das dificuldades para evidenciar um uso generalizado das runas para fins da escrita, elas têm sido vistas como um tipo anterior de alfabetização.

Na realidade, o mais provável é que ambas as formas de comunicação, escrita e oral, podem ter coexistido no que Ruth Finnegan chamou uma “mistura de meios de comunicação”,¹⁴ porque as runas parecem ter sido utilizadas principalmente para fins memoriais e, eventualmente, para fins mágicos, o que supõe uma função complementar à das práticas orais ao invés de uma transformação delas. Um exemplo é a pedra rúnica de Turinge, na Suécia, onde há relação entre os participantes e a arte oral é integrado com ornamentos e textos.¹⁵ O uso ritual das runas derivou de uma sociedade fundamentalmente oral, o que pode ser explicado pela relevância das próprias palavras quando são isoladas ou agrupadas em determinadas maneiras. Eu concordo com Walter Ong que há uma maior relevância da palavra falada em sociedades orais não só porque é a sua principal forma de comunicação, mas devido a que é intrinsecamente carregada com força mágica, já que o sentido da palavra

¹¹ MÜLLER, Jan-Dirk. “Medieval German Literature: Literacy, Orality and Semi-Orality”, in *Medieval Oral Literature*, ed. K. Reichl, 2011, p. 297

¹² BEREND, Nora. “Introduction”, *Christianization and the Rise of Christian Monarchy*, ed. N. Berend., pp. 28-32.

¹³ SPURKLAND, Terje, *Norwegian Runes and Runic Inscriptions*, The Boydell Press, Woodbridge, 2005.

¹⁴ FINNEGAN, *op. cit.*, p. 22.

¹⁵ THORVALDSEN, Bernt Øyvind, “The Eddic Form and its Contexts: an Oral Art Form Performed in Writing”, in *Oral Art Forms and Their Passage Into Writing*, ed. E. Mundal, J. Wellendorf, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2008, p. 160.

crece com todas as propriedades do som.¹⁶ Na economia de palavras que vemos nas runas, cada uma delas torna-se uma poderosa enunciação, especialmente quando se referem a pessoas falecidas ou encantamentos de qualquer tipo. O poder mágico das palavras não se deve relacionar com o discurso diário, mas com a composição de estruturas padronizadas ou especiais. Nesse sentido breve e concreto, as runas poderiam também ser consideradas como uma extensão da prática oral.

A coexistência e a influência da oralidade nas práticas rúnicas pode ser também representada na metáfora de beber o conhecimento, e não só através do elemento do hidromel da poesia que é adquirido por Óðinn, mas também em relação à emulsão feita de hidromel e runas que é oferecida nas narrativas mitológicas.¹⁷ Um exemplo é a quinta estrofe do poema *Sigrdrífumál*. Quando a valquíria Sigrdrífa é despertada por Sigurðr ela lhe oferece algum tipo de cerveja (*bjórr*) que também inclui “bons encantos e runas” (*góðra galdra ok gamanrúna*). Tudo isso ocorre apenas depois que ela invoca as divindades para pedir-lhes os dons da fala e da sabedoria (*mál ok mannvit*). De forma semelhante, no poema éddico *Hyndluljóð* (estrofe 29) Freyja diz que a gigante Hyndla deve oferecer a Óttarr uma bebida mágica da memória (*minnisöl*) para que ele possa lembrar a sabedoria que ela lhe deu.¹⁸

Entre os pesquisadores, a interpretação das runas como uma forma de escrita tem defensores e detratores. Por um lado, existe a idéia de que os versos de runas informais ou provinciais foram compostos para serem escritos, sendo uma forma de escrita vernácula.¹⁹ A especialista em runas Terje Spurkland defende a chamada “runacy” –do termo inglês “literacy”–, como uma alternativa para a tradição latina, embora ela reconhece a impossibilidade de saber quão difundida foi a competência da escrita e da leitura das runas neste período.²⁰ Por outro lado, Joseph Harris acredita que a única maneira de compor poesia teria sido por via oral “provavelmente em contemplação”, considerando as runas como um meio de escrita meramente comemorativo e funeral, similar ao estilo do gênero comemorativo de poesia conhecido como *erfíkvæði*. Embora falte mais evidência de uma influência das

¹⁶ ONG, Walter, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, NY, 1982, p. 32.

¹⁷ QUINN, Judy, “Liquid Knowledge: Traditional Conceptualisations of Learning in Eddic Poetry”, in *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and their Implications*, ed. S. Rankovic, L. Melve and E. Mundal, Turnhout, Brepols, 2010, p. 209.

¹⁸ Na edição de Guðni Jónsson, *Eddukvæði* (1954), com ortografia normalizada, disponível em <http://www.heimskringla.no/wiki/Eddukv%C3%A6%C3%B0i> Última consulta: 10 de janeiro de 2015.

¹⁹ JESCH, Judith, “Memorials in Speech and Writing”, *Hikuin* 32, 2005, pp. 95-104.

²⁰ SPURKLAND, Terje, “Viking Age Literacy in Runes”, in *Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Culture*, ed. Pernille Hermann, University Press of Southern Denmark, Odense, 2005, pp. 137, 148-9.

pedras rúnicas transcritas sobre *erfíkvæði*, eu concordo em grande parte com Harris que existe um importante “resíduo oral” – nos termos de Walter Ong – na língua das runas.²¹ Além disso, as runas são parte evidente do mundo natural, como sugeriu Kristel Zilmer, dado que o monumento da pedra rúnica move o público para além do nível do texto, como um evento ainda ligado à configuração original, o que pode mesmo ser considerado como uma forma materializada de expressão verbal.²²

A partir das últimas perspectivas, as runas não podem ser consideradas claramente como uma forma anterior de alfabetização, uma vez que elas não cumprem a mesma função que os manuscritos na Inglaterra e na Europa continental durante esse tempo ou na Escandinávia, em uma fase posterior. A influência das runas na oralidade é menor ou, pelo menos, menos demonstrável que a influência da oralidade nas runas. Apesar de terem sido escritas, em vez de considerar as runas como uma forma anterior de alfabetização parece mais adequado visualizá-las como uma ferramenta complementar à tradição oral. Esta suposição parece ser confirmada pelo uso contínuo das runas na sociedade escandinava para fins diferentes da prática textual pura depois que a tradição letrada tomou raízes. Como explicamos com o caso da Noruega, foi somente alguns séculos após a conversão que se tornaram uma forma alternativa de comunicação textual mais estendida.

PRESERVAÇÃO DA TRADIÇÃO ORAL NA ESCANDINÁVIA MEDIEVAL

Sabemos que a cristianização da Escandinávia ocorreu entre os séculos IX e XII e que a conversão ao cristianismo dos povos escandinavos exigiu estabelecer uma rede não dependente do Arcebispado de Hamburg-Bremen, estabelecido em 787 por iniciativa de Carlos Magno. O missionário Ansgar, Arcebispo de Hamburg-Bremen, desempenhou um papel central na introdução do cristianismo no sul da Escandinávia, focando seu trabalho nos territórios vizinhos da Dinamarca e da Suécia. Não houve missionários na Noruega até que o rei convertido Hákon I (chamado *góði*, “bom”) começou a trazê-los para o país nos séculos X e XI. De acordo com as datas geralmente aceitas, Haraldr I (chamado *blátönn*, “dente-azul”), rei da Dinamarca, foi batizado em 960, Ólafr I da Noruega em 991 e Olof Skötkonung da Suécia em 1008. O rei Ólafr I também seria responsável pela cristianização da Islândia.

²¹ HARRIS, Joseph, “Old Norse Memorial Discourse between Orality and Literacy”, in *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and their Implications*, ed. S. Rankovic, L. Melve and E. Mundal, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 129-31.

²² ZILMER, Kristel, “Viking Age Rune Stones in Scandinavia: The Interplay between Oral Monumentality and Commemorative Literacy”, in *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and their Implications*, ed. S. Rankovic, L. Melve and E. Mundal, Turnhout, Brepols, 2010, p. 161.

Povoada entre 870 e 930, como se afirma no “Livro da Colonização” (*Landnámabók*), Islândia tornou-se oficialmente cristã no ano 1000, de acordo com o “Livro dos Islandeses” (*Íslendingabók*), e o primeiro bispo nomeado foi Ísleifr Gizurarson no ano 1056, para a Diocese de Skálholt, sufragânea ao Arcebispo de Niðarós, na Noruega. O caso da Islândia é fundamental para o nosso tema porque neste lugar sem rei os sacerdotes eram dependentes dos chefes ou estavam relacionados com eles – os *goðar* eram originalmente as duas coisas: homens influentes e sacerdotes–, o que os tornava incapazes de prosseguir uma política católica rigorosa em oposição às reivindicações culturais dos líderes.²³ Além disso, as igrejas eram propriedade de fazendeiros ricos e a igreja não alcançou capacidade suficiente para se organizar e treinar um bom número sacerdotes. Os sacerdotes eram muitas vezes homens das principais famílias em busca de um status elevado semelhante ao status de um poeta (*skáld*) ou um homem de leis (*lögsögumaðr*).²⁴

Devemos ter em mente que a alfabetização era restrita até o século XIII, porque somente “determinadas classes de homens”, como os chefes e os mais ricos, tinham acesso à alfabetização no final do período da Comunidade Islandesa (930-1262), e ainda as composições em prosa, como as sagas, foram escritas para apresentações públicas, não para o consumo individual.²⁵ Outros estudos afirmam que a alfabetização poderia ter sido ainda mais restrita, principalmente dentro do clero, dado que a aristocracia medieval era militar ao invés de literária,²⁶ ou para fins administrativos, pelo menos até a segunda metade do século XIV.²⁷ Mas a Igreja não só introduziu literatura de instrução, textos e sermões litúrgicos, mas também lendas, e os motivos dessas lendas enriqueceram a cultura oral. No entanto, a introdução da alfabetização também poderia ter causado a extinção de alguns gêneros, como a

²³ LÖNNROTH, Lars, “The Founding of *Miðgarðr* (*Völuspá* 1-8)”, in *The Poetic Edda: Essays on Old Norse mythology*, ed. Acker, Paul and Larrington, Carolyne, Routledge, London - NY, 2002, p. 21.

²⁴ CLUNIES ROSS, Margaret, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge University Press, 2010, p. 45.

²⁵ GÍSLI Pálsson, *The Textual Life of Savants: Ethnography, Iceland, and the Linguistic Turn*, Harwood Academic, Chur, Switzerland, 1995, p. 18.

²⁶ BRINK, Stefan, “Verba Volant, Scriba Manent? Aspects of Early Scandinavian Oral Society”, in *Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Culture*, ed. Pernille Hermann, University Press of Southern Denmark, Odense, 2005, p. 78.

²⁷ NEDKVITNE, Arnved, “Administrative Literacy in Scandinavia 1000-1350”, in *Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Culture*, ed. P. Hermann, University Press of Southern Denmark, Odense, 2005, pp. 288-90.

canção de luto chamada *grátr* e as canções rituais descritas por Adam von Bremen em sua *Gesta Hammaburgensis*.²⁸

A oralidade na sociedade escandinava medieval chega a nós através de testemunhos em textos islandeses que vão desde a contação de histórias durante a *kvöldvaka* (“vigília noturna”) até a popularidade da poesia oral e a performance oral no estreito superior da sociedade. A *kvöldvaka*, por exemplo, consistia basicamente em contar sagas durante as longas noites de inverno e a tradição foi mantida nas casas islandesas até o início do século XX. Com o passar dos tempos, acredita-se que as sagas preferidas nessas noites eram as *lygisögur* (“sagas mentirosas”), que continham relatos de cavalaria, o que fica evidenciado pelo número de manuscritos dessas sagas que sobreviveram. Aparentemente, os manuscritos eram emprestados ou copiados para ter material suficiente nestas noites de sagas, e em conjunto com as sagas, eles tinham versões métricas dos mesmos relatos chamados *rímur*. Por outro lado, o público costumava participar durante a leitura e fazer observações e perguntas sobre os fatos e personagens na saga.²⁹ Se consideramos que estes eventos ocorreram na era moderna, então é razoável supor que a performance na época medieval não foi muito afetada na fase do *continuum* oral-escrito, além de que o narrador ou cantor ainda não estava acostumado aos manuscritos e às abreviaturas e, portanto, a execução não podia ser fluente.³⁰ Por outro lado, desde a colonização da ilha existia uma forte tradição de artes orais em torno da composição da poesia skáldica e a preservação das genealogias. Este período também se caracteriza pelo uso contínuo e extensivo da língua vernácula, tanto em produções originais como em traduções do latim.

Neste ponto é essencial salientar novamente que, embora o cristianismo fosse mais velho em outras partes do continente, a cultura escrita não substituiu as práticas orais imediatamente nem completamente. Uma cultura oral secundária desenvolveu-se nos mosteiros cristãos, onde os salmos eram memorizados e os textos hagiográficos escritos eram recitados, e não somente para aproveitar as possibilidades oferecidas pelas tradições orais vernáculas, como alguns pesquisadores têm afirmado,³¹ mas também porque os clérigos e

²⁸ MUNDAL, Else, “How did the arrival of writing influenced Old Norse oral culture?”, in *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations, and their Implications*, ed. S. Rankovic, L. Melve and E. Mundal, Brepols, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 164-5.

²⁹ Tal é a descrição do escritor islandês do século XVIII, Eggert Ólafsson, e do escritor escocês do século XIX, Ebenezer Henderson. Ver DRISCOLL, M. J., “The Oral, the Written and the In-Between, Textual Instability in the Post-Reformation *Lygisaga*”, *(Re)Oralisierung*, ed. Tristram, H., Gunter Narr Verlag, Tübingen, 130-5.

³⁰ *Ibid.*, p. 177.

³¹ WOLF, Alois, “Medieval Heroic Traditions and their transitions from Orality to Literacy”, in *Vox Intexta: Orality and Textuality in the Middle Ages*, ed. A. N. Doane and C. I. Pasternack, pp. 67-8.

monges viviam nesta época e nesta sociedade de transição. O que torna a Escandinávia — especialmente a Islândia — interessante para nós, é que a tradição oral ou semi-oral preservou uma boa parte do conhecimento pagão.

A poesia éddica e a poesia escáldica, assim como as sagas islandesas e os textos jurídicos, parecem conter diferentes graus de base oral. Sabemos que as obras poéticas ou formuladas são mais propensas a ter sido orais na origem, mas acredita-se também que os textos poéticos com misturas de prosa eram gêneros artísticos comuns nas sociedades orais primárias, como observa Margaret Clunies Ross. Ela apóia a idéia de que a saga islandesa encontra-se dentro das normas das sociedades orais, porque a maioria das sagas incluem prosa e poesia. Não obstante, esse hábito de misturar prosa e poesia poderia ter sido influenciado em alguns aspectos após os islandeses conhecerem os escritores latinos que costumavam usar citações poéticas para ganhar mais autoridade em seus escritos.³²

Uma vez que concordamos que a nossa principal fonte de informação para abordar a tradição oral dos povos escandinavos é, na verdade, a enorme produção escrita da Islândia com seus abundantes diálogos e monólogos, temos que tomar algumas precauções. Por exemplo, a narrativa heróica poderia imitar a oralidade e isso não implica que seja forçosamente oral, já que poderia ter sido composta por escrito com a mentalidade de texto fixo que isso envolve: edição, elaboração e re-elaboração dos conteúdos, ou simplesmente ter mudado por causa do processo da escrita.³³ A poesia éddica, que tem sido o foco das minhas pesquisas,³⁴ foi considerada tradicionalmente como um corpo sólido de crenças pagãs que sobreviveram por séculos na memória coletiva dos povos nórdicos — e outros povos germânicos — antes da introdução da alfabetização cristã. No entanto, essas teorias abriram uma discussão de longa duração sobre a autenticidade dos relatos míticos e sua origem européia exata, visto que os relatos nórdico-germânicos pré-cristãos foram transmitidos por escrito pelos cristãos islandeses. Sabemos, por exemplo, da significativa produção de trabalhos literários no mosteiro beneditino de Þingeyri (1133), e também nos mosteiros das ilhas de Flatey (1172) e Viðey (1226).³⁵

³² CLUNIES ROSS, *op. cit.*, pp. 48-9.

³³ DUNPHY, Graeme, “Orality”, in *Early Germanic Literature and Culture*, ed. B. Murdoch and M. Read, Camden House, Rochester, NY, 2004, p. 107.

³⁴ ROCHA, Carlos Osvaldo, *The Implications of Knowledge Acquisition in Hávamál and Sigrdrífumál. A multidisciplinary approach to Eddic Wisdom Poetry*, Master’s Thesis, University of Iceland, 2012.

³⁵ O mosteiro de Þingeyri começou provavelmente em 1112, mas foi formalmente estabelecido até 1133. Para explicar o copioso trabalho acadêmico deste mosteiro é necessário ter em conta que recebia uma parte dos

No início do século XX, pesquisadores como Andreas Heusler argumentaram insistentemente sobre a importância da poesia éddica como uma herança tradicional da Antigüidade germânica.³⁶ A maioria desses pontos de vista foram descartados pelos estudos modernos.³⁷ Na verdade, a aproximação da *Freiprosa* (“prosa livre”) foi amplamente superada pela *Buchprosa* (“prosa de livro”), que reivindicava uma influência e uma composição literária (islandesa) em vez do processo de longa duração da transmissão oral.³⁸ Devemos ter em conta que tal depreciação das teorias orais foi em parte resultado do surgimento do nacional-socialismo alemão, que adotou uma noção pan-germânica da história, bem como a luta pela independência na Islândia na primeira metade do século XX. O estudioso islandês Finnur Jónsson sempre insistiu no trabalho editorial por detrás da forma de livro dos antigos poemas éddicos,³⁹ mas Sigurður Nordal elogiou, por razões óbvias, a poesia éddica (*Eddukvæði*) e as Sagas de Islandeses (*Íslendingasögur*) sobre a poesia escáldica e outros tipos de sagas relacionadas com reis noruegueses. Sigurður Nordal insistiu que foi a civilização islandesa aquela que preservou a antiga tradição, uma civilização que teve seu período áureo de 930 a 1030, durante a chamada “Idade das Sagas” (*Söguöld*), e, em um sentido mais amplo, sob a Comunidade Islandesa, de 930 a 1262.⁴⁰ Outros pesquisadores islandeses modernos têm defendido pontos de vista semelhantes até o dia de hoje.⁴¹

Os poemas éddicos são geralmente considerados as mais antigas composições, mesmo que eles foram registrados por escrito até o século XIII como as sagas e os poemas escáldicos. Por essa razão, nós tendemos a considerar que, mesmo se eles aparecem por escrito, representam na verdade uma performance, uma performance da forma escrita, devido ao fato de que uma performance pode referir-se a técnicas verbais e não verbais e a uma interação de

dízimos do bispado de Hólar, e tinha acesso a recursos naturais suficientes. Ver BYOCK, Jesse L., *Medieval Iceland: Society, Sagas, and Power*, University of California Press, CA, 1988, pp. 152-3.

³⁶ Em sua obra *Heimat und Alter der eddischen Gedichte* (1906), inspirada em parte pela *Deutsche Mythologie* (1825) de Jacob Grimm.

³⁷ Ver HARRIS, Joseph, “Eddic Poetry as Oral Poetry: The Evidence of Parallel Passages in the Helgi Poems for Questions of Composition and Performance”, in *Edda: A Collection of Essays*, ed. R. J. Glendinning and H. Bessason, University of Manitoba, Icelandic Studies 4, Manitoba, 1983, pp. 210-42.

³⁸ Já em *Über die Eddalieder. Heimat, Alter, Character* (1871) o pesquisador dinamarquês Edwin Jenssen alegava que a preservação da poesia éddica tinha mais a ver com o período literário na Islândia do que com a Idade do Ferro na Escandinávia.

³⁹ Esta ideia popularizada em sua obra *Eddadigtenes samling* (1926), foi apoiada posteriormente por vários pesquisadores, como Elias Wessén em *Den isländska eddadiktningen* (1946) e Hans Klingenberg em *Edda* (1974).

⁴⁰ SIGURÐUR Nordal, *Icelandic Culture*, trans. Vilhjálmur T. Bjarnar, Cornell University Library, NY, 1990 [1942], pp. 186-90.

⁴¹ Por exemplo, JÓNAS Kristjánsson em *Stages in the Composition of Eddic poetry* (1990) ou VÉSTEINN Ólason em *Heusler and the Dating of Eddic Poetry* (2005).

diferentes tipos entre os participantes.⁴² No entanto, ao contrário dos poemas escáldicos, os poemas éddicos podem ter variado em diferentes performances, mas parece que esta variação não era tão aberta como, por exemplo, na poesia oral em inglês antigo.⁴³ Como principal fonte de conhecimento mitológico nórdico, estes poemas foram também retransmitidos em prosa pelo dinamarquês Saxo Grammaticus na *Gesta Danorum* (aprox. 1200) e pelo islandês Snorri Sturluson na *Edda* (aprox. 1220). As histórias contidas na seção principal dedicada aos mitos pagãos na *Edda* de Snorri, *Gylfaginning*, diferem das versões poéticas disponíveis nos manuscritos *Codex Regius* (aprox. 1270) e *AM 748 I 4to* (século XIV). Apesar de ser a primeira tentativa escrita registrada de preservar o conhecimento pagão na língua vernácula, ainda há alguma especulação sobre a veracidade dos mitos expostos por Snorri ou seus colaboradores, e é muito provável que alguns dos mitos foram reinterpretados ou mesmo reconstruídos.⁴⁴ No entanto, seria ilógico pensar que Snorri recontou sem ter em conta as fontes orais que posteriormente foram escritas na forma poética no *Codex Regius*.

Dentro do corpus literário, a “Saga de Ólafr Tryggvason” (*Óláfs saga Tryggvasonar*) é provavelmente uma das referências mais citadas sobre a recitação de sabedoria éddica, no contexto do fim do culto pagão e a conversão da Noruega. Outra saga usada como evidência da antiga tradição éddica narrada em uma saga é a “Saga do Rei Hrólfr Kraki” (*Hrólfs saga kraka*), que pertence às chamadas *fornaldarsögur*. Tales sagas, escritas principalmente no século XIV, incluem geralmente elementos pagãos semelhantes aos encontrados nos poemas éddicos, e ainda citações de versos da poesia heróica em vez de poesia skáldica, como era comum em outros tipos de sagas.

Igualmente, alguns poemas éddicos incluem passagens em prosa, e por isso há estudiosos que acreditam que essas passagens de ligação em prosa entre poemas não eram originais dos poemas, mas tornaram-se necessários ao fazer a antologia escrita.⁴⁵ Sabemos

⁴² THORVALDSEN, Bernt Øyvind, “The Eddic Form and its Contexts: an Oral Art Form Performed in Writing”, in *Oral Art Forms and Their Passage Into Writing*, ed. E. Mundal, J. Wellendorf, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2008, p. 152.

⁴³ MUNDAL, Else, “Introduction”, in *Oral Art Forms and Their Passage Into Writing*, ed. E. Mundal, J. Wellendorf, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2008, p. 2.

⁴⁴ FAULKES, Anthony, “The sources of *Skáldskaparmál*: Snorri’s Intellectual Background”, in *Snorri Sturluson. Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*, ed. Alois Wolf, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1993, pp. 59-76.

⁴⁵ VÉSTEINN Ólason, “The Poetic Edda: Literature or Folklore?”, in *Along the Oral-Written Continuum: Types of Texts, Relations and their Implications*, ed. S. Rankovic, L. Melve and E. Mundal, Turnhout, 2010, pp. 231-2.

que algumas estrofes foram esquecidas ou perdidas,⁴⁶ e que os poemas mitológicos seguem um certo padrão temático definido, por exemplo, pelo papel de liderança do deus Óðinn, na primeira parte, e Þórr na seção seguinte. Os poemas heróicos distinguem entre as ações sobre Helgi Hundingsbani, Sigurðr *fáfnisbani* e a queda dos burgúndios, incluindo a morte de Hamðir e Sörli. Jónas Kristjánsson definiu três categorias gerais: (1) poemas mitológicos, compostos em tempos pagãos, antes da introdução da escrita, (2) antigos poemas heróicos compostos antes da introdução da escrita, e (3) poemas heróicos jovens, compostos na época cristã após a introdução da escrita.⁴⁷ Da mesma forma, os estudiosos alemães, como Andreas Heusler e Hans Kuhn, normalmente se referiam a *Atlakviða*, *Brot af Sigurðarkviðu*, *Hamðismál*, *Hloðskviða* e *Volundarkviða* como os “cinco poemas antigos” em oposição aos “novos poemas de Sigurðr”.⁴⁸

Não obstante, a estrutura interna de cada poema apresenta outros desafios. *Hávamál* tem sido talvez o poema mais polêmico já que fornece uma estrutura pouco coesa através de suas diferentes partes e grande parte do seu conteúdo é ético ou gnômico ao invés de mitológico. Esta estrutura também ocorre em *Reginismál*, *Fáfnismál* e *Sigrdrífumál* tomados como um contínuo. No entanto, essa falta de estrutura é característica da poesia sapiencial, e não necessariamente causada pela escrita, como os teóricos orais têm tentado explicar.⁴⁹ Pelo contrário, é claro que os oito encantamentos de Óðinn no final do poema contêm características orais, ainda mais do que pode se demonstrar nos encantamentos de Sigrdrífa em *Sigrdrífumál*.⁵⁰ De forma semelhante, o auto-sacrifício de Óðinn na árvore pode ser um eco de rituais realizados com diversas implicações, entre elas a descrição de Adam von Bremen dos sacrifícios antigos em Uppsala que já foi mencionada neste trabalho.

Além das últimas seções do *Hávamál*, há implicações rituais sugeridas pelo caráter performático de poemas como *Skírnismál*, *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál*, *Fáfnismál* e

⁴⁶ O *Codex Regius*, por exemplo, deve ter compreendido 53 folhas na versão completa original, dado que 8 folhas foram perdidas criando a chamada “grande lacuna”, localizada ao redor da seção final do *Sigrdrífumál* e a primeira parte da *Brot af Sigurðarkviðu*.

⁴⁷ JÓNAS Kristjánsson, “Stages in the Composition of Eddic poetry”, in *Poetry in the Scandinavian Middle Ages: the Seventh International Saga Conference. Atti del 12o congresso internazionale di studi sull’alto medioevo, Spoleto, 4–10 settembre 1988*, ed. T. Pàroli Spoleto, 1990, p. 151.

⁴⁸ HEUSLER, Andreas, “Altnordische Dichtung und Prosa von Jung Sigurd”, in *Kleine Schriften*, ed. by H. Reuschel, de Gruyter, Berlin, 1943, p. 23. Heusler também estava ciente de que a poesia oral tende a mudar, tanto na forma como no conteúdo, ao longo de sua existência, sem alterar a sua natureza, e, portanto, não admite uma datação fixa.

⁴⁹ ASHURST, David, “Old English Wisdom Poetry”, in *A Companion to Medieval Poetry*, ed. C. Saunders, Wiley- Blackwell, Chichester, 2010, p. 129.

⁵⁰ A discussão aparece em MCKINNELL, John, *Ensaio sobre Poesia Eddica*, University of Toronto Press, 2014, pp. 76-7.

Sigrdrífumál. Os poemas compostos principalmente nas métricas *fornyrðislag* ou *ljóðahátt* fornecem informações sobre a performance oral e o contexto. Os poemas monológicos como *Völuspá*, em *fornyrðislag*, poderiam ter sido apresentados, sobretudo, em espaços fechados. Os poemas dialógicos como *Skírnismál*, *Lokasenna*, *Fáfnismál*, *Vafþrúðnismál* e *Harbarðsljóð*,⁵¹ principalmente em *ljóðahátt*, sugerem uma origem diferente ou, pelo menos, uma forma diferente de performance, uma vez que a ação ocorre em um cenário aberto. Esta suposição é fortemente apoiada pela presença das anotações que aparecem na margem do manuscrito dando instruções de uma aparente performance.⁵² Por outro lado, Terry Gunnell assinala que o conhecimento gnômico muitas vezes desempenha um papel central no ritual religioso e especialmente em aqueles rituais relacionados com cerimônias iniciáticas.⁵³

De fato, no contexto da distinção que faz Peter Schjødt entre a “poesia de culto” (recitada em conexão com rituais) e a “poesia de moldura” (descrições gerais para entender os rituais), poemas como *Hávamál* e *Sigrdrífumál* seriam poemas de culto com mitos de armação onde a aquisição de conhecimento numinoso poderia ser entendida como um rito de passagem ou de iniciação.⁵⁴ Tanto o deus Óðinn como o herói Sigurðr passam por uma fase liminar e uma aquisição de diferentes tipos de conhecimento que muda seu estado original. Além disso, não devemos esquecer as implicações sexuais rituais de Sigrdrífa em conexão com Sigurðr, mesmo que a relação sexual não é tão explícita como na aventura de Óðinn com Gunnlöð. Esta parte do *Hávamál* tem sido vista como um *hieros gamos*, ou união sagrada, o que sugere uma iniciação à realeza, embora não haja nenhum fruto da união entre o deus e a gigante.⁵⁵

Por outro lado, os poemas éddicos também foram uma influência direta sobre a poesia skáldica contida em muitas Sagas de Islandeses (*Íslendingasögur*) bem como nas Sagas de Reis (*Konungasögur*). De fato, vestígios dos poemas éddicos *Hávamál*, *Völuspá* e *Fáfnismál*

⁵¹ *Harbarðsljóð* também é considerado dentro deste grupo devido às suas características gerais, apesar de que é uma mistura de *fornyrðislag*, *málahátt* e *ljóðahátt*.

⁵² GUNNELL, Terry, *The Origins of Drama in Scandinavia*, D.S. Brewer, Cambridge, 1995, pp. 208-9. A teoria tem sido desenvolvida por Terry Gunnell depois dos estudos ortográficos e paleográficos de Gustav Lindblad em *Studier i Codex regius av äldre Eddan* (1954) e as observações estilísticas de Guðbrandur Vigfússon e F. Powell em *Corpus Poeticum Boreale: The Poetry of the Old Northern Tongue from the Earliest Times to the Thirteenth Century* (1965).

⁵³ *Ibid.*, pp. 354-6.

⁵⁴ SCHJØDT, Peter, *Initiation between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, University Press of Southern Denmark, Odense, 2008, p. 96.

⁵⁵ Ver GÍSLI Sigurðsson, *Gaelic Influence in Iceland*, University of Iceland Press, Reykjavík, 2000, e também KNIGHT, Dorian, *A Giantess Deceived, A Re-Investigation into the Origins and Functions of Hávamál Stanzas 104-110 in the Light of Sacral Kingship*, Master's Thesis, University of Iceland, Reykjavík, 2012. A partir da discussão de Gísli Sigurðsson sobre a influência gaélica na poesia éddica, Dorian Knight argumentou que a tradição irlandesa antiga permeou a tradição oral nórdica-islandesa sobre os reis sacrais e, portanto, *Hávamál* 104-110 é uma paródia do *hieros gamos*.

estiveram presentes em poemas skáldicos como *Hákonarmál*, *Þorfinnsdrápa* e *Haraldsdrápa* já nos séculos X e XI.⁵⁶ Assim como os poemas éddicos incluíram prosas, as sagas incluíram poemas escáldicos desde o século XIII. Como aparece em muitas fontes, nós gostamos de imaginar a recitação de poesia escáldica pré-cristã como arquétipo da oralidade nórdica medieval, contando as vidas e os feitos dos grandes homens em formas intrincadas que não permitiam muita variação, inclusive um arranjo singular das palavras e incontáveis *kenningar*. Também acreditamos que esses poemas eram recitados de cor completamente e sem interrupções, especialmente as longas séries de estrofes em *dróttkvætt* (“verso nobre”) chamadas *drápur* (s. *drápa*) que tinham um estribilho (*stef*) em intervalos. Mas também havia composições sem estribilho chamadas *flokkar* (s. *flokkr*), *vísur* (s. *vísa*) ou *dræplingar* (s. *dræpligr*), e ainda composições improvisadas chamadas *lausavísur* (s. *lausavísa*). Algo que todos eles tinham em comum era a aliteração ou repetição deliberada de sons, que também era uma ajuda para a memorização. Acredita-se ainda que a aliteração é uma característica comum nas línguas germânicas devido à acentuação das palavras na primeira sílaba, sendo a parte mais forte e a mais significativa da palavra. Por conseguinte, a aliteração se tornou o tipo preferido de “rima” – considerando que ambos fenômenos estão relacionados – entre os povos germânicos.⁵⁷

Sabemos que através desta poesia os escaldos podiam ganhar favores dos reis e um status de homens nobres, embora também podiam ser hostis e inimigos dos reis como o famoso Egill Skallagrímsson, que viveu no século X. Justamente por este motivo, o autor do Primeiro Tratado Gramatical (*Fyrsta Málfræðiritgerðin*) no século XII afirmou que os escaldos eram “as autoridades em todos os assuntos da arte da linguagem”.⁵⁸ Não obstante, a tradição escáldica se prolongou durante vários séculos⁵⁹ e, finalmente, veio a ser a ponte entre o mundo escrito e o mundo oral na Islândia medieval.⁶⁰ Para apoiar essa idéia, é preciso levar em conta que a única referência à literatura islandesa do século XII são os versos de escaldos deste século citados nas sagas escritas no século XIII.⁶¹

⁵⁶ NECKEL, Gustav (ed), *Edda: die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Winter, Heidelberg, 1983 [1962].

⁵⁷ KRISTJÁN Árnason, “The Rise of the Quatrain in Germanic: Musicality and Word Based Rhythm in Eddic Meters”, *Formal Approaches to Poetry: Recent Developments in Metrics*, ed. B. E. Drescher and N. Friedberg, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 151-3.

⁵⁸ Como aparece em CLUNIES ROSS, Margaret, *A History of Old Norse Poetry and Poetics*, D.S. Brewer, Cambridge, England, 2005, p. 154.

⁵⁹ O mesmo Snorri tentava revivir-la através das secções *Skáldskaparmál* e *Háttatal* dentro da *Edda*.

⁶⁰ GUÐRÚN Nordal, *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, University of Toronto Press, 2001, p. 344.

⁶¹ CLUNIES ROSS, 2010, p. 19.

No prólogo da *Heimskringla* ou “História dos Reis Noruegueses”, Snorri Sturluson afirma também que ele se baseou nas genealogias escritas e nos poemas e testemunhos orais dos homens sábios, porque, embora não se soubesse nos tempos de Snorri se eram verdadeiros, se sabia, pelo menos, que estes velhos sábios consideravam que eram verdadeiros.⁶² Algumas teorias apontam precisamente para a existência da chamada saga imanente, pois deve ter havido versões orais mais curtas das sagas que mais tarde se tornaram histórias escritas em diferentes condições, mas com temas similares. Um exemplo dessas versões curtas poderiam ser os *þættir*, as narrações curtas que aparecem dentro de outras narrações em *Morkinskinna* e *Flateyjarbók*. O pesquisador Theodore Anderson sugere que nas Sagas de Islandeses deve ter havido algumas narrativas orais anteriores, por exemplo, sobre tradições biográficas e genealógicas, tradições sobre rixas históricas e nomes de lugares, e histórias de fantasmas e feiticeiros, porque elas surgem uma e outra vez nas sagas independentemente da trama de cada saga.⁶³

Finalmente, não podemos esquecer as leis antigas que foram preservadas na Islândia. Elas eram também uma narração ou uma performance oral neste período. Os *lögsögumenn*, como seu nome indica, eram homens que contavam as leis, e foram funcionários remunerados encarregados de recitar a lei de forma oral a partir de 927 e até 1117. Eles tinham um mandato de três anos e tinham que recitar um terço da lei a cada ano na assembléia do Alþingi. Neste caso, a integralidade era mais importante do que a precisão, pois todas as pessoas afetadas pela lei tinham interesse em lembrar seu conteúdo. Para os *lögsögumenn* o trabalho deve ter sido desafiante, mas, como ocorre na poesia, a aliteração e a repetição também ajudavam a lembrar.⁶⁴

Estudos lingüísticos sobre *Grágás*, a mais grande compilação de leis do século XIII, concluíram que a linguagem das diferentes secções varia muito. Aparentemente, a seção que contém leis sobre homicídios, chamada *Vigslóði*, preserva uma grande parte da sua estrutura oral inicial, já que sua linguagem é clara, objetiva e simples, com poucos adjetivos. Além disso, a influência da linguagem cristã é inferior que em outras seções de *Grágás* e outros

⁶² SNORRI Sturluson, *Heimskringla: History of the Kings of Norway*, trans. Lee M. Hollander, American-Scandinavian Foundation, 2002 [1964], p. 3.

⁶³ A discussão sobre a origem das sagas islandesas é desenvolvida puntualmente em ANDERSSON, Theodore M., *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*, Cornell University Press, Ithaca, 2006, pp. 1-20.

⁶⁴ RAGNAR Ingi Aðalsteinsson, *Traditions and Continuities: Alliteration in Old and Modern Icelandic Verse*, University of Iceland Press, Reykjavík, 2014, pp. 50-1.

textos legais posteriores como a *Norges Gamle Lov* na Noruega do século XIV.⁶⁵ Mas não só os estudos lingüísticos têm tentado demonstrar traços orais na tradição nórdica, por isso é momento de entrar nas teorias orais que poderiam explicar os diferentes conteúdos e referências orais nas fontes às quais temos acesso.

TEORIAS ORAIS E CONCLUSÕES SOBRE A TRADIÇÃO NÓRDICA

A teoria oral-formulaica, desenvolvida pelo folclorista americano Albert Lord após as obras seminais de Milman Parry (início dos anos 1930), definiu uma “fórmula” como um grupo de palavras que se utiliza regularmente nas mesmas condições métricas para expressar uma determinada idéia essencial,⁶⁶ enquanto que um “tema” seria um grupo de idéias utilizadas regularmente ao contar ou cantar no estilo formulaico da canção tradicional, o que significa que não há necessidade de um conjunto fixo de palavras, mas um agrupamento de idéias.⁶⁷ A teoria foi usada originalmente sobre a epopéia homérica, e sobre os cantores tradicionais servo-croatas do século XX, e, portanto, foi baseada na idéia de flexibilidade ou variabilidade na transmissão oral. Nos estudos modernos, a teoria de Lord tem sido igualmente apoiada e criticada, mas a noção de variabilidade é amplamente aceita.⁶⁸

Foi Robert Kellogg o primeiro que compilou uma concordância formulaica da poesia éddica,⁶⁹ e logo depois, Paul Taylor encontrou uma proporção significativa de fórmulas na poesia éddica após uma análise de *Völundarkviða*.⁷⁰ Kellogg também aplicou a teoria às composições islandesas em prosa e concluiu que eles são uniformes e formulaicas, atribuindo suas coincidências à oralidade, em vez de causas literárias, mas sublinhou que as composições éddicas mais obscuras devem ser explicadas por uma transmissão corrupta na forma de manuscrito.⁷¹ Muito pelo contrário, pesquisadores como Lars Lönnroth rejeitam qualquer improvisação oral na poesia éddica, argumentando que as fórmulas não são tão decisivas nesta poesia como em outras tradições épicas, dado que a poesia éddica é mais perto da balada

⁶⁵ MCGLYNN, Michael P., “Bergþór’s Voice Orality in the Homicide Laws of the Old Icelandic Grágás”, in *Amsterdamer Beiträge Zur Älteren Germanistik, Volumes 66-2010*, ed. E. Langbroek and A. Quak Rodopi, Amsterdam, 2010, p. 95.

⁶⁶ Citado em LORD, 1974 [1960], p. 30.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 68-9.

⁶⁸ Por exemplo, Minna Skafté Jensen sustenta que a teoria foi confirmada, sem exceção, em quatro décadas de trabalho de campo (incluindo o seu trabalho sobre as tradições indianas e egípcias) apesar da relutância geral para analisar a transmissão das epopéias orais extensas. Ver JENSEN, Minna Skafté, “The Oral-Formulaic Theory Revisited”, in *Oral Art Forms and their Passage into Writing*, ed. E. Mundal and J. Wellendorf, Museum Tusculanum, Copenhagen, 2008, p. 49-50.

⁶⁹ KELLOGG, Robert and SCHOLLES, Robert, *The Nature of Narrative*, Oxford University Press, London, 1966, pp. 17-57, com referência à tese de doutorado de Kellogg: *A Concordance of Eddic Poetry* (1958).

⁷⁰ TAYLOR, Paul B., “The Structure of *Völundarkviða*”, *Neophilologus* 47, 1963, pp. 228-36.

⁷¹ KELLOGG, *op. cit.*, p. 23.

do que da epopéia e, por tanto, o mais provável é pensar que as fórmulas funcionam como estribilhos em uma forma muito literária.⁷² De acordo com Lönnroth, a performance ocorreu em conexão com *prosimetrum* e apenas alguns discursos e diálogos especialmente dramáticos foram destacados em verso. Uma hipótese baseada principalmente em *Norna-Gests þáttr* e nas *fornaldarsögur* (“Sagas dos Tempos Antigos”).⁷³

Na verdade, a teoria oral-formulaica não tem sido muito convincente nos últimos tempos em relação com a literatura medieval islandesa. Devemos notar também que uma das maiores causas do problema para estabelecer a transmissão da poesia éddica é que não temos variantes suficientes dos textos para comparar. O pesquisador Scott Mellor aplicou a teoria oral-formulaica a dez poemas éddicos em estrita observância das categorias de Lord, a fim de encontrar provas para a composição e a apresentação ao vivo. Para demonstrar isso, era necessário encontrar uma elevada percentagem de fórmulas, mas ele concluiu que há apenas cerca de vinte por cento destas estruturas contidas no *Codex Regius*, muito menos do que Parry e Lord encontraram no material grego e eslavo.⁷⁴

Rompendo um pouco com a teoria oral-formulaica, eu concordo com Paul Acker que as fórmulas não têm que surgir necessariamente em meio da improvisação rápida, pois as fórmulas genéricas podem funcionar para poetas trabalhando sob muitos tipos de condições.⁷⁵ A oralidade pode ser vista de muitas maneiras. Por exemplo, Ruth Finnegan define três maneiras em que um poema pode ser considerado oral: (1) em termos de sua composição, (2) em termos de sua performance e (3) em termos do seu modo de transmissão.⁷⁶ Ao contrário de Lord e seus seguidores, Finnegan acredita que a composição dentro da performance não é o único tipo de composição oral, uma vez que é difícil de demonstrar se ela foi composta em um período longo ou curto. A transmissão de poesia oral também oferece vários problemas que foram estudados a partir de três abordagens: (1) a visão romântica de origens comuns antigos, (2) a teoria da transmissão oral como memorização e (3) a teoria de transmissão como um processo de recreação, o último de acordo com a teoria oral-formulaica.⁷⁷

⁷² LÖNNROTH, Lars, “Hjálmar's Death-Song and the Delivery of Eddic Poetry”, in *Speculum* 46/1, 1971, p. 2.

⁷³ *Ibid.*, p. 6,

⁷⁴ MELLOR, Scott A., *Analyzing Ten Poems from the Poetic Edda: Oral Formula and Mythic Patterns*, Lewiston NY, 2008, pp. 152-3.

⁷⁵ ACKER, Paul, *Revising Oral Theory: Formulaic Composition in Old English and Old Icelandic Verse*, Garland, NY, 1998, p. 86.

⁷⁶ FINNEGAN, *op. cit.* p. 17.

⁷⁷ LORD, 1974 [1960], p. 139.

A performance, por outro lado, pode ser vista como uma sinal menos especulativa, embora isso implica o problema de uma composição escrita que é apresentada por via oral, o qual é resolvido, como já foi mencionado, ao considerar como poesia oral qualquer poesia performativa independentemente da falta evidências sobre a sua composição oral real. Como Walter Ong explicou, não há nenhuma maneira de fixar o discurso, no escrito o na impressão, uma vez que colocar um enunciado por escrito só pode interromper e alongar a seqüência do discurso no tempo e no espaço, mas não "fixar-lo".⁷⁸ Embora se não somos capazes de replicar em nosso tempo as condições dessa sociedade imersa na transição entre duas formas de comunicação, entendemos que a comunicação oral tem a sua própria dinâmica na mente humana. O mesmo Ong descreve a comunicação oral de maneira que podemos aplicar aos textos islandeses: aditiva em vez de subordinada, agregadora ao invés de analítica, redundante ou “abundante”, conservadora ou tradicionalista e perto do mundo da vida humana, não permite demasiadas conceptualizações abstratas puras, uma vez que a mente oral não está interessada nas definições.⁷⁹ Se olharmos para os autores islandeses como Ari Þorgilsson (autor de *Íslendingabók*), Snorri Sturluson e outros anônimos, podemos achar que as suas estruturas narrativas não são tão sofisticadas como as narrativas herdadas dos gregos e dos latinos, e sua representação dos deuses e fatos pagãos não são tão condicionadas como nas crônicas cristãs no continente. Por outro lado, a forte base genealógica torna-se uma razão de ser para os islandeses e sobrevive através dos séculos, e o ritmo de vários poemas na língua vernácula parece se defender contra intrusões excessivas.

Em conclusão, é muito difícil de acreditar que toda a oralidade que poderíamos admitir é a performance de composições escritas. Por outro lado, o conteúdo e a qualidade dos poemas e sagas que foram preservados na idade de ouro da literatura islandesa não seria possível só com base nos livros ou as habilidades criativas dos escribas islandeses. Poderia ser o caso, em alguns textos, que algum instruído aventureiro tivesse introduzido novos elementos por necessidade ou satisfação, mas muitos argumentos tinham que ser extraídos de uma pré-literatura oral que tornava este trabalho realizável e ainda gratificante, pois a tradição encontrou na Islândia um solo fértil não só para ficar, mas também para reproduzir-se. É verdade que as *kvöldvökur* não ocorrem atualmente na ilha como o fizeram até o século passado, mas as tradições orais e performances não desaparecem, uma vez que podem ser vistas na Islândia moderna em diversas manifestações culturais tanto em privado como em

⁷⁸ ONG, Walter, “Text as Interpretation”, in *Oral Tradition in Literature*, ed. J. Foley, University of Missouri Press, Columbia, 1986, p. 148.

⁷⁹ ONG, 1982, pp. 37-49.

público. Além disso, a relativamente completa preservação das características da língua islandesa medieval na língua islandesa moderna faz ainda mais difícil a possibilidade de que essas tradições desapareçam, considerando que elas se tornaram uma parte essencial da sua identidade.

LITERATURA

*Luciana de Campos*¹

I. Introdução

Ao pensarmos na Literatura Medieval Escandinava muitas vezes caímos na tentação de associarmos essa produção literária às imagens de guerreiros com aparência aterrorizadora, dragões e monstros e, em alguns casos, em belas princesas cisnes. Diferentemente de quando pensamos em Literatura Medieval Francesa, Inglesa ou Alemã imediatamente nos remetemos aos castelos e aos cavaleiros que, montados em seus palafréns enfrentam aventuras diversas matando dragões e salvando donzelas em perigo e, inevitavelmente nos remetem a um ambiente de corte: refinado e cortês. Todas essas imagens literárias perpetuadas pelo cinema e por outras mídias visuais fazem parte dos enredos desenvolvidos tanto nas narrativas como nos poemas da Literatura Medieval Ocidental e são conhecidos e estudados tanto por Historiadores como por Críticos Literários e, também são conhecidos do público em geral – seja pela literatura, seja pelo cinema, música ou ópera – mas o mesmo não acontece com a Literatura Medieval Escandinava pois esta ainda permanece pouco divulgada e estudada e possui uma riqueza e beleza singulares o que faz dela um objeto de estudo fundamental para se compreender melhor a expressão literária medieval do ocidente².

A literatura escandinava medieval na sua mais ampla expressão congrega diversos gêneros literários tanto em prosa como em verso. As Sagas, e a Edda em prosa destacam-se no gênero narrativo, a Poesia Éddica e a Poesia Escáldica foram compostas em língua nórdica antiga e são consideradas por muitos estudiosos como uma das mais importantes expressões literárias poéticas vernaculares da Europa medieval.³ A descoberta da Islândia na segunda metade do século IX proporcionou a colonização de um novo lugar para todos aqueles que estavam descontentes com a unificação da Noruega realizada pelo Rei Harald Hárfagri em 872. Na Islândia esses nobres têm a oportunidade de fundar um estado independente, onde o

¹ Doutoranda em Letras pela UFPB. Membro do NEVE.

² ZUMTHOR, Paul. A letra e a voz. A “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³ ROSS, Clunies Margaret. The Old-Norse Iceland Saga.

poder não se concentrava nas mãos de apenas um homem, mas ele estava dividido entre todos os homens ricos e livres que podiam frequentar a Assembleia. E, nesse novo cenário de novas terras e novos costumes, surge a necessidade de também se construir uma literatura única, capaz de descrever literariamente a colonização, os temores, anseios, esperanças e fantasias dessa nova terra. A partir do ano 1000 a Islândia converte-se ao cristianismo e, ao adotar o alfabeto latino inicia-se um trabalho de tradução e difusão da literatura ocidental— tanto a prosa como a poesia - composta na Europa Central⁴. O destaque vai para as narrativas do ciclo arturiano que possuem uma ampla divulgação e adaptações. Nesse momento de divulgação de modelos literários importados do continente a Islândia começa também a imitar esses modelos e a compor uma literatura inspirada na literatura de corte da Europa Central. Os textos literários islandeses que possuem uma excelência no que diz respeito a sua composição e adaptação dos temas literários do continente começaram a ser escritos no século XII e essa tarefa estendem-se até o final do século XV.

Entre os séculos XII e XIV a Islândia vive a sua “Idade do Ouro”⁵ da literatura: nesse período são compostas as obras literárias mais significativas: os poemas heroicos e mitológicos que têm a sua trama desenrolada na época pagã, os poemas skaldicos mais elaborados e compostos para o ambiente de corte que começava a despontar contando, porém, com todas as suas especificidades que o diferem do modelo poético vigente na Europa Continental e, desenvolvem o mais singular gênero literário de sua época: as Sagas.

Cada gênero literário possui suas particularidades e também semelhanças com a literatura produzida na mesma época e condições no restante da Europa. Procuramos sistematizar e especificar cada um dos gêneros literários produzidos na Escandinávia na Idade Média: suas características, suas singularidades e suas semelhanças com outros gêneros literários.

II. As Sagas

Uma história para se contar: essa pode ser a primeira e mais simples definição para a Saga. Essas narrativas que surgiram no século XIII e remetem aos feitos guerreiros e heroicos que dizem respeito ao passado islandês, escolhendo, portanto, aqueles mais significativos em um determinado momento histórico.

⁴ BOYER, Régis. *L'Islande Médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

⁵ BOYER, Régis. *L'Islande Médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

As Sagas são narrativas que fazem referência à época da colonização da Islândia e, desta feita, a literatura se converte em uma maneira de afirmar a identidade nacional⁶ de seus primeiros habitantes. Nos textos medievais as Sagas são definidas como a narração da História, pois em suas linhas são encontrados nomes de personagens e fatos históricos, mas não é possível ater-se somente a essa simples definição, pois as Sagas são textos mais complexos embora existam similitudes entre algumas narrativas medievais francesas, por exemplo principalmente no que diz respeito ao enredo e as personagens. As Sagas possuem autoria anônima e isso é uma importante distinção entre as narrativas e a poesia escáldica escandinava medieval. Esse gênero literário possui alguns sub-gêneros como as Sagas de Família que detém um caráter mais histórico narrando as venturas e desventuras de personagens históricos bem como episódios que possuem certa veracidade e as Sagas Lendárias que tem a narrativa marcada majoritariamente pela ficção com alguns elementos fantásticos.

Essencialmente as Sagas foram narrativas escritas em prosa durante os séculos XIII e XIV e narram a história de uma só pessoa ou de um grupo: famílias, habitantes de uma região ou de guerreiros envolvidos em alguma contenda. O termo Saga pode ser entendido como “o que se disse” ou “o que se contou ou narrou”. Alguns estudiosos acreditam que as sagas estejam diretamente ligadas ao princípio da tradição oral: narradas originalmente e posteriormente transcritas em alfabeto latino. Para Heusler e Liestol⁷ as Sagas estariam baseadas em histórias sobre diversos acontecimentos históricos ou semi-históricos que eram recitadas em público ou então transmitidas oralmente entre as famílias por várias gerações.

Durante o século XIX quando muitos estudiosos debruçavam-se sobre essa literatura fascinante e, ao consultarem as fontes literárias medievais concluíram que as sagas além da autoria anônima, possuíam uma forma de narrativa pouco complexa e por essa razão a sua memorização seria facilitada o que os levou a crer que existiam “recitadores profissionais” dessas narrativas. A simplicidade do texto pode ser entendida como um recurso mnemônico: quanto mais simples, mais fácil de ser memorizado. Outros autores consideram que as Sagas não são fundamentalmente obras oriundas de uma tradição oral, são composições escritas e para a sua composição devia-se levar em conta o conhecimento de quem as escreveu tanto dos textos historiográficos como da poesia escáldica, que os compositores das sagas não só

⁶ ÁLVAREZ, Maria Pilar Fernández. Antiguo Islandés.

⁷ ÁLVAREZ, Maria Pilar Fernández. Antiguo Islandés.

conheciam como também podiam ser seus recitadores.⁸ Assim, as sagas podiam ter suas tramas baseadas em acontecimentos históricos já que possuíam um aparente realismo, mas, são antes de tudo obras de ficção. Seja por sua brevidade – os textos não são longos – o que torna a sua leitura e memorização fáceis ou pela simplicidade da narrativa, pois ela é composta sem rebuscamentos ou descrições excessivas e minuciosas tanto de lugares como de personagens, essas narrativas foram conhecidas e difundidas por todos na Escandinávia medieval. E, mesmo com toda essa simplicidade que permeia o texto a trama e seus personagens são complexos o que nos mostra como os seus autores possuíam um grande conhecimento não só de uma literatura oral mas também de outros tipos de narrativas, como as crônicas históricas, as Eddas e também da poesia escáldica.

A existência de narrativas paralelas e de alguns episódios que se entrelaçam no desenrolar da trama nas sagas existem em função da estrutura principal e não própria de um relato de transmissão oral, mas de uma narrativa concebida como uma obra escrita e, essa complexidade estrutural é característica da literatura medieval europeia central⁹ – principalmente francesa - que coincide com a gênese de um público leitor que não percebia a discordância da trama desenvolvida no decorrer da obra com o restante das narrativas e poesias que ouvia fosse nas cortes, fosse nas feiras e mercados.

Toda a trama desenvolvida nas narrativas desenrola-se antes da colonização, da Islândia que se iniciou em 870; os lugares onde se desenvolve a ação são remotos e fantásticos; os temas narrados são sempre inspirados por contos populares de uma base oral e, por último, os motivos que levavam as personagens a empreenderem suas aventuras são sempre extraordinários. Ambas as narrativas possuem as suas especificidades e são fundamentais para o estudo da produção literária da Escandinava Medieval como também para entender como essa literatura representou a sociedade da época nos seus detalhes. Algumas características são próprias a cada um dos sub-gêneros que já foram enumerados, embora algumas possam ser considerados comuns a todas as narrativas. Um tema comum às Sagas é o lado negativo da honra pessoal que leva às contendas e, muitas vezes arrasta-se por gerações que buscam a vingança seja por crimes cometidos e não punidos ou por outros motivos que mereçam vingança. O argumento e composição das Sagas não costumam apresentar-se de maneira uniforme por todas as narrativas, porém, como eles são muitos e variados, fazem com que as

⁸ ÁLVAREZ, Maria Pilar Fernández. *Antiguo Islandés*.

⁹ ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

Sagas sejam agrupadas no que diz respeito à sua forma como o seu conteúdo biográfica e cronologicamente, aproximando-as grosso modo aos *annales* romanos.

As Sagas Islandesas¹⁰ são um bom exemplo da importância da literatura escandinava medieval, não só para o contexto da época, mas para o pesquisador contemporâneo estudar e compreender a complexidade dessa literatura que foi produzida nas geladas terras do Norte. Toda essa produção literária quando comparada à literatura produzida no restante da Europa – principalmente na França que durante o século XII abrigou algumas das mais profícuas oficinas literárias da Europa Central – possui suas especificidades o que lhe confere o que podemos chamar de “singularidade literária” tornando-a um objeto de estudo fundamental para se compreender e, posteriormente analisar com profundidade a Literatura produzida no Ocidente Medieval. Enquanto na França durante do século XII os reis e rainhas – entre elas, a rainha Eleonora d’ Aquitânia, neta de Guilherme IX que segundo alguns teóricos é considerado o primeiro dos poetas medievais – financiavam oficinas literárias que deram origem às narrativas essenciais à formação da Literatura Ocidental como *Tristão e Isolda*, *Perceval ou o Conto do Graal* para citar o mínimo; além é claro, de toda uma produção poética que influenciou modos de composição literária mas, que não serão aqui analisados pois nos focaremos majoritariamente na produção das narrativas. Narrando as aventuras de heróis, amores impossíveis, intrigas familiares e aquelas que estão desenhadas nos filigranas do poder seja do rei, do senhor ou mesmo das mulheres na esfera doméstica todas essas narrativas incluindo as Sagas Escandinavas apresentavam todos esses elementos em suas linhas, mas estas possuíam elementos singulares como, por exemplo, a descrição de heroínas guerreiras presentes, por exemplo, n’ *A Saga de Hervor*. A presença de mulheres guerreiras não é um motivo comum às narrativas cortesãs francesas, pois as mulheres sempre desempenharam um papel embora importante mais comedido: são descritas como delicadas e recatadas mas muitas vezes esse recato e delicadeza são apenas disfarces para a elaboração de artimanhas para terem seus desejo e vontades satisfeitos¹¹

¹⁰ (...)Que nous définirons rapidement: on appelle *saga* um récit em prose, toujours em prose, ce point est capital, rapportant l’avie et les faits et gestes d’un personnage “digne de mémoire” pour divers raisons, depuis sa naissance jusqu’à sa mort, en n’omettant ni ses ancêtres ni ses descendants s’ils ont quelque importance: le caractère plus ou moins historique de ce genre ne saurait donc échapper. Ces textes peuvent être de longuers fort inégales. S’ils sont brefs (une dizaine à une quarantaine de pages) on les appelle *thættir* (sg. *tháttir*), ce sont alors des manières de nouvelles mais ils ont toutes les caractéristiques de la saga. (...) Donc, **une saga n’est pas**: une légende ou un conte, un texte poétique, un texte épique, un morceau de caractère religieux. Insistons: la meilleure approximation que l’on puisse proposer de ce genre serait d’évoquer **le roman historique** tel qu’il fluirait à l’époque romantique. (...) Disons que la saga est **plutôt une façon de dire qu’un genre à proprement parler**. (BOYER – 2002).

¹¹ DUBY, Georges. *Isolda, Heloisa e outras damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

A *Saga de Hervor* foi escrita na Islândia no século XIII, na Idade Média Central e narra acontecimentos passados no período pré-Viking da Escandinávia Continental mais precisamente no ano de 870. Na narrativa, encontramos a descrição de várias personagens que possuem o mesmo nome: a primeira Hervör é filha de um berserker chamado Angantyr, que ao ficar órfão torna-se escrava e posteriormente com nome e vestimenta masculinas parte em atividades piratas. Ao descobrir a identidade do seu falecido pai, assume sua identidade como donzela do escudo e parte em busca da espada paterna, de nome Tyrfingr. Após muitas aventuras, ela decide tornar-se uma simples dona-de-casa, casando-se e se dedicando a fiação e a rotina doméstica. A neta da primeira Hervör, de mesmo nome, também se torna uma donzela do escudo e morre durante uma batalha contra os hunos. O motivo central da saga é a espada Tyrfingr, um vínculo entre as distintas gerações e símbolo do destino da cultura germânica antiga.

O escandinavista francês Régis Boyer (1998), nos apresenta algumas especificidades dessas obras literárias como, por exemplo, a sua trama sempre se desenrolar antes da colonização da Islândia que se iniciou no ano de 870 e remetem diretamente – como é o caso da *Saga de Hervor* – ao período das grandes migrações germânicas por toda a Europa. A narrativa das Sagas Lendárias possui um estilo factual e objetivo não se prendendo as descrições detalhadas seja das personagens ou do espaço em que a ação narrativa se desenrola e suas personagens são dignas de serem lembradas. Outro ponto fundamental a ser destacado nas Sagas Lendárias é a questão do espaço: a apresentação dos locais onde se desenrolam os acontecimentos descritos na narrativa: todos os espaços são descritos como remotos, dando a impressão para o leitor de que são locais distantes do mundo real e, em alguns momentos da narrativa são mostrados como fantásticos ou, então, como uma terra de maravilhas.

Uma hipótese sobre a formação das Sagas como uma narrativa expressiva foi, talvez, a influência dos poemas escáldicos que podem ser considerados como a gênese desse gênero literário mais pronunciado nas Sagas dos Islandeses. Observamos como o narrador possui uma perspectiva objetiva e distanciada, sobre os fatos narrados ou seja, ele é um narrador observador: ele não introduz nenhum comentário ou juízo de valor sobre qualquer acontecimento ou personagem e nem se aprofunda na psique das personagens.¹² No que diz respeito à forma dessas narrativas o uso de orações justapostas é constante o que confere à

¹² REIS, Carlos; LOPES, Ana Cristina. Dicionário de Teoria da Narrativa. São Paulo: Editora Ática, 1988.

narrativa um simplicidade de linguagem aproximando-a da linguagem coloquial com o emprego dos verbos apenas no presente do indicativo e no pretérito perfeito. Uma narrativa simples no que diz respeito à sua composição, mas possui uma complexidade seja na composição das personagens ou na sua trama. A trama das Sagas se estrutura em torno de uma série de conflitos encadeados de forma que a solução de cada um deles constitui o início de outro e podem gravitar em torno da defesa da honra, da *vendetta*, aventuras em terras estrangeiras ou então de obter compensações por algo ou alguém perdido ou então molestado.

Sagas de Família. Nas Sagas de Família que também podem ser denominadas como “Sagas dos Islandeses” a ação narrativa se passa entre os séculos X e XI (Idade Média Central). As cópias que temos acesso atualmente foram escritas entre os séculos XVI e XVII. Muitas dessas sagas são prosométricas: a prosa é intercalada com a poesia e apresentam poemas que podem remeter a uma fala de algum personagem, a um poema laudatório em homenagem a algum personagem que apenas é mencionado no decorrer da trama mas, não é necessariamente, um personagem ativo, para relembrar os feitos ocorridos anteriormente, para saudar os antepassados ou honrar as conquistas e batalhas futuras. O cenário onde decorre a ação descrita nas narrativas geralmente são as Ilhas Britânicas e a Escandinávia, este último o local de onde partiram as expedições de pilhagem e colonização para as novas terras. Estes locais aparecem nas Sagas com descrições pouco detalhadas dos locais onde se desenrola a ação narrativa pois, essa é uma característica dessas narrativas compostas na Idade Média: ao apresentarem um texto com poucas descrições facilitava a sua memorização e consequentemente a sua transmissão para um público que não dominava a leitura e a escrita e portanto, conhecia essas narrativas na sua forma oral o que facilitava a memorização e,consequentemente a divulgação para um maior número de pessoas.

Sagas de Bispos Essas sagas relatam basicamente as histórias dos homens que regeram as sedes episcopais Islandesas entre os séculos XI e XIV. As primeiras obras escritas datam do início do século XIII. O estilo dessas sagas é artificial quando comparado ao estilo de narrativa das Sagas de Família, por exemplo, uma explicação para isso é a influência de textos eclesiásticos e hagiográficos latinos. Os relatos de milagres dos bispos e os episódios cômicos podem ser entendidos como descrições pitorescas da vida cotidiana na Islândia Medieval.

Sagas de Reis Começam a ser escritas a partir da segunda metade do século XII tanto na Islândia como na Noruega e se empenham em escrever a biografia dos reis. Essas Sagas narram as histórias principalmente dos reis da Noruega entre os séculos IX e XIII. O

desenvolvimento deste gênero está intimamente ligado ao monastério beneditino de Thingeyrar onde se compõe a Saga do Rei Olaf, o Santo no ano de 1170.

Sagas Contemporâneas Escritas por volta de 1300 podem ser consideradas uma espécie de Crônica Histórica da Islândia e por essa razão são consideradas como fontes históricas mais críveis.

Sagas da Antiguidade Compostas nos séculos XIV e XV a ação se desenrola em um passado mítico ou legendário, em lugares distantes.

Sagas cavalleirescas Escritas entre os séculos XIII e XIV são uma versão nórdica dos romances medievais majoritariamente aqueles que apresentam as aventuras vividas pelo Rei Artur e os Cavaleiros da Távola Redonda. As traduções dessas narrativas francesas em sua maioria foi incentivada pelo rei Hákon e seus descendentes deram continuidade a tradução dessas narrativas. A grande razão da divulgação dessas traduções que receberam também a denominação de “Saga Norrena” era retirar a Noruega de seu isolamento integrando-a ao restante da Europa e mostrar que a literatura ali produzida obedecia aos mesmos padrões de composição e se igualava em qualidade literaria. Ao importar a sua literatura, traduzi-la e difundi-la também importavam os modos de compor e recitar essas narrativas e poemas servindo como modelo para as futuras composições que a passariam a seguir um estilo mais continental de se fazer uma literatura mais apropriada ao ambiente da corte que começa a ser instalado na Escandinavia.

As Eddas

Um outro gênero literário muito destacado e também com popularidade tanto entre estudiosos como dos leitores em geral que interessam-se pelas obras literárias da Idade Média Escandinava são as *Eddas*. Essas obras tratam especificamente de mitos e lendas da Antiga Escandinávia e apresentam os mitos de criação, a origem dos deuses e dos homens e são a fonte mais importante acerca da sabedoria tradicional dos escandinavos. Essas obras não possuem uma datação precisa mas, pode-se dizer que a sua composição iniciou-se no século IX. No século XVII Brynjólfur Sveinsson descobriu na Islândia um manuscrito contendo um dos textos escritos mais antigos em seu país e que sem dúvida deviam ser anteriores as composições escáldicas conservadas até aquele momento. A esse conjunto de poemas convencionou-se chamar de Edda Poética ou Edda Antiga. O corpus mais recente desses poemas foi compilado por Snorri Sturlussin por volta de meados do século XII e foi

considerada até aquele momento como a mais antiga produção poética escáldica. Além de narrar os mitos escandinavos Sturluson teve o cuidado de também acrescentar ao seu tratado os mitos gregos, latinos e célticos assim seus leitores teriam acesso não só a um tratado poético mas também a um compêndio de mitologia para ser consultado durante a composição de poemas escáldicos ou mesmo de narrativas.

Edda em Prosa ou Edda Menor. Esse pode ser considerado um tratado de poética que foi escrito no século XIII por Snorri Sturluson. Juntamente com a Edda em verso é a fonte mais importante que se conserva da mitologia escandinava. O autor Snorri Sturluson é ao mesmo tempo uma figura importante e controversa da história literária islandesa: acredita-se que escreveu a Edda por volta do ano 1220, sob a perspectiva cristã e tinha como objetivo ajudar os jovens poetas em seu ofício de compor a tão complexa poesia escáldica. Por essa razão a Edda de Sturluson pode ser considerada com o um tratado sobre o fazer poético. Os poemas contidos na Edda possuem uma temática mitológica o que facilitaria aos jovens poetas a consulta a origem dos deuses e os feitos heroicos que poderiam se perder na noite dos tempos caso não fossem compilados não somente para servirem de modelos e inspiração para as novas criações poéticas mas seriam úteis para que fossem memorizados e assim pudessem ser transmitidos oralmente e conhecidos também por todos aqueles que não possuíam acesso às fontes escritas.

Edda Poética ou Edda Maior

A poesia éddica é uma poesia mais simples e pouco rebuscada quando comparada à poesia escáldica. De autoria anônima e atemporal essa poesia está centrada nos temas mitológicos e heroicos procurando cantar tanto os feitos dos deuses como as venturas e desventuras dos heróis. No que diz respeito à forma, a poesia éddica apresenta metrficação e versificação próprias da poesia germânica medieval. A aliteração consiste na repetição do primeiro som das sílabas acentuadas geralmente é o som inicial da primeira sílaba acentuada do segundo hemistíquio. A poesia éddica divide-se em dois tipos:

1-) Poesia Mitológica remete aos temas tanto da mitologia escandinava de um modo geral e também referências a outras mitologias ocidentais. Seus principais poemas são:

Poema “Voluspá”: A profecia da vidente um poema mitológico mais interessante e de maior qualidade literária

2-) Poesia de temas heroicos: como o nome sugere trata-se de uma poesia de exaltação aos feitos heroicos. Seus principais poemas são:

O Ciclo de Helgi poema de tradição nativa da Escandinávia: descreve as aventuras de dois heróis Helgi Hjorvardsson e Helgi Hungdingsbani, conhecido pelo epíteto de “o matador de Hunding”, filho de Sigmund. As aventuras dos dois heróis estão interligadas no poema cujo tema principal é a disputa pelo amor de uma valquiria.

O Ciclo de Sigurd: esse poema apresenta na sua forma a tradição do fazer poético da Burgúndia e também traz influências da tradição franca. Narra a história de Sigurd e o tesouro dos Nibelungos. O Ciclo de Sigurd está intimamente ligado a Ciclo de Helgi pelo personagem Sigmund que é o pai de Helgi e de Sigurd. O poema está dividido em vários cantos apresentam a juventude do herói que após vingar a morte de seu pai Sigmund, enfrenta e mata o dragão Fafnir e se apodera do tesouro guardado por ele. No demais cantos encontramos as aventuras de Sigurd: o amor pela valquíria Brynhild, o casamento com Gudrún, a traição de Gunnar. A esse poema segue-se um terceiro ciclo de poemas “O canto de Gudrún” onde são descritos a traição de Atli, esposo de Gudrun contra seus cunhados, Gunnar e Hogni para conseguir o tesouro do dragão Fafnir que culmina na vingança de Gudrun: matando os próprios filhos e em seguida mata o esposo. Esses poemas refletem de maneira muito clara a importância que as alianças de sangue possuíam no mundo Escandinavo e que a certeza da morte no combate não devia ser temida.

O poema do Ciclo de Sigurd foi depois reescrito em antigo alto alemão por volta do século XII e recebeu o título de “A Canção dos Nibelungos”. Os nomes das personagens receberam algumas alterações, como o de Sigurd para Siegfried. Esse poema épico já recebe toda a influência da literatura cortês francesa: iniciando cada capítulo com a conjunção “como” explicando as atitudes da personagem que nomeia o capítulo bem como as consequência dos mesmos. Outra característica peculiar “d’A Canção dos Nibelungos” que a distingue da “Volsunga Saga” é o convite que o narrador faz para seus leitores/ouvintes convidando-os a “ouvir” as aventuras das personagens com um vocabulário mais complexo o que evidencia a elaboração desse texto para um público mais seletivo. “A Canção dos Nibelungos” quase não apresenta os temas da mitologia escandinava medieval, na narrativa centra seu foco na busca pelo tesouro dos Nibelungos e no personagem Siegfried, pois, para esse público palaciano interessava ler/ouvir sobre as façanhas de um nobre cavaleiro bem ao modo do que as demais narrativas da época apresentavam, como por exemplo a busca pelo

Graal ou os feitos cavaleirescos de Perceval e Lancelot, sem contar as proezas e aventuras vividas pelo próprio rei Artur. Além disso percebemos a forte influência das regras do amor cortês presentes nas falas de Siegfried quando se dirige a bela Brunhild: suas frases são permeadas pelos elogios tanto à beleza quanto à personalidade da personagem mas nesse tom elogioso há sempre o recato imposto pelas regras cortesias o que não se percebe na Volsunga: os diálogos são mais diretos e não há tantos elogios formais a qualquer personagem sejam feminino ou masculino. Um outro elemento importante que difere as duas obras são os elementos cristãos que já se fazem presentes ao longo de toda a obra tornando-a assim mais adequada ao padrão cristão que todas as cortes da Europa seguiam. A Canção dos Nibelungos também popularizou-se ainda mais no século XIX quando o compositor alemão Richard Wagner compôs a ópera O Anel do Nibelungo inspirado por essa narrativa. Percebemos como essas duas obras, a Volsunga Saga e a Canção dos Nibelungos são textos influenciadores de outras criações artísticas como o já citado ciclo de ópera de Wagner e também na literatura contemporânea como a trilogia O Senhor dos Anéis de Tolkien que baseou a sua obra no cantar dos Nibelungos, o que torna o Ciclo de Sigurd uma obra essencial e inspiradora para obras artísticas fundamentais na cultura ocidental.

A Poesia Escaldica

A poesia escáldica que floresceu na Escandinávia entre os séculos IX e XIV foi uma forma de poesia que seguia o modelo cortês comum nas cortes da Europa Central e primava pela sofisticação na composição dos versos e obedecia a uma complexa forma de versificação e diferentemente dos outros gêneros, essa poesia composta pelos escaldos recebia a assinatura do seu autor, portanto a sofisticação não ficava somente nos versos e rimas e estendia-se à autoria mostrando que o autor era tão importante quanto a obra. A questão da autoria é fundamental nessa poesia pois é possível perceber no primeiro plano do poema a personalidade do autor: a utilização de rimas, o uso cuidadoso do vocabulário e até determinados fatos da vida pessoal do poeta são apresentados ao longo do poema.¹³ Essa poesia está ligada a uma historicidade além de ser autoral situa-se em um panorama histórico bem definindo: sabe-se quem compôs o poema, em que local e a quem ele foi dedicado. Essa é uma questão importante pois a grande maioria dos poemas escáldicos estão inseridos em obras de prosa dos séculos XII a XIV em Sagas (que, devido a inserção desses poemas ao

¹³ IÁNEZ, E. Historia da Literatura. A Idade Média. Lisboa: Planeta Editora, 1989.

longo da narrativa são classificadas como prosométricas) ou nos tratados de poética como a Edda composta por Snorri Sturluson.

Essa poesia é um produto literário genuinamente escandinavo nascido entre os rios do Báltico no século VII. . O escaldo – assim denomina-se o poeta que dedica-se a composição da poesia escaldica – pode ser, grosso modo, considerado uma espécie de historiador que teria como função cantar em forma de poesia os altos feitos de seu mecenas ou então de comemorar os grande eventos de seu reino de uma maneira particularmente sábia e bela. O escaldo era, portanto, um poeta com um grau e elevado de letramento – conhecia os vários tratados de versificação, poesia éddica, narrativas mitológicas e sabia também recitar tanto os versos que compunham como as criações poéticas de outros escaldos. Era, portanto, um profissional da poesia que colocava sua arte do “fazer poético” a serviço de quem pudesse pagar por esses serviços. `necessário ressaltar que a cortes dos reis da Noruega constituíram o centro produtor da poesia esáldica, ali os poeta encontraram refúgio com conforto econômico e social essenciais ao fazer poético que não podia cessar. Entre os anos 860-930º rei Haroldo unificador da Noruega procurou cercar-se de poetas que estavam ocupados em “cantar” as feitos gloriosos do rei, as batalhas em que esteve presente e, principalmente as suas vitórias, para esse feito os escaldos dedicavam-se a uma vida essencialmente cortesã: viviam única e exclusivamente para comporem poesia laudatória e recebiam em troca proteção, prestígio e uma vida farta e confortável.

A poesia escáldica tratava majoritariamente sobre feitos heroicos de ricos senhores os temas amorosos não eram corriqueiros. Raramente encontra-se poesia escáldica que trate das paixões e dos sentimentos amorosos como acontece com a poesia trovadoresca e provençal que privilegia esses temas: o amor não correspondido, os amores impossíveis entre um jovem poeta e a esposa de seu mecenas não são abordados pelos escaldos. Trata-se, portanto, de uma poesia que tem como mote principal os feitos heroicos e não cantar o amor como era comum nas cortes francesas da mesma época.

Esta poesia possuía regras rígidas e específicas de composição como, por exemplo, a acentuação, a escolha do vocabulário que não deveria ser coloquial mas sim o mais formal possível – que estivesse de acordo com o ambiente de corte, pois seus leitores/ouvintes seriam reis, nobres e clérigos que possuíam um bom nível de letramento e conhecimento de outras obras poéticas tanto da Antiguidade, como suas contemporâneas - embora possuísse uma

liberdade maior no que dizia respeito à sintaxe já que a língua nórdica permite que a ordem das palavras dispostas no verso do poema não interfira no seu sentido.

Um dos poetas escaldicos mais famoso com um talento poético vigoroso e sensível ao mesmo tempo seja talvez Egil Skallagrímon. Alguns de seus poemas mais notórios são *Hoofuldlausn*, *Arinbjarnarvida* e talvez o mais celebre deles seja, sem dúvida o poema *Sonatorrek*. Esse poema composto por vinte e cinco estrofes onde as metáforas são amplamente utilizadas para expressar os sentimentos de dor e angústia para expressar a dor do pai que perdeu seu filho. Quando recebe a notícia de que seu filho morre afogado Egil Skallagrímon demonstra o desejo de morrer então isola-se da família e permanece por três dias sem comer nem beber. Ao perceber o sofrimento do pai a filha convence o pai a externar essa profunda dor em forma de um poema fúnebre. No decorrer do poema que é classificado como uma elegia, uma espécie de poema específico para prantear alguém já falecido, Egil

vai expondo seus sentimentos e desejos de vingança contra os deuses que lhe tiraram o filho e ao longo de todo o cantar ele se abrandando e fica grato a esses mesmos deuses por ter a poesia como forma de externar seus sentimentos. Esse poema escaldico é marcado pela sinestesia associando palavras que exprimem sensações e sentimentos. O poeta logo nos primeiros versos fala sobre a dificuldade de se expressar pois está tomado pela dor e para demonstrar esse sentimento refere-se à dificuldade de movimentar a língua e diz que não é momento de “roubar o hidromel” ou seja, de escrever o poema fazendo uma clara referência ao roubo do hidromel por Odin que, metamorfoseado em águia rouba o hidromel e, ao alçar voo deixa algumas gotas caírem sobre algumas pessoas e essa, inspiradas por essa sagrada bebida tornam-se poetas. Egil então não deseja ainda deixar que o hidromel faça seu efeito para compor finalmente sua elegia. O pai/autor deixar claro ao longo dos versos que nunca temeu a morte e que nesse momento encontra-se preparado para morrer ir para o reino de Hel onde poderá encontrar-se com o filho perdido.

A poesia escáldica entra em decadência no século XII quando os únicos temas ainda cantados eram as guerras de sucessão ao trono norueguês e esse gênero passa também a perder terreno para uma nova concepção poético-narrativa vindas das terras islandesas: as Sagas.

Esse é, portanto, um panorama geral de como a Literatura composta na Escandinávia da Alta Idade Média e que se estende até a Central estava montado. Da poesia escrita com rigores de métrica e verso com vocabulário refinado e obedecendo às regras de composição

até as narrativas mais simples, mas, sem deixar de possuir uma complexidade como as Sagas essa literatura merece um olhar mais atento e mais estudos e, conseqüentemente uma divulgação mais ampla tanto dentro da academia como do grande público que parece cada dia mais interessado em conhecer essa literatura. É imperativo para os estudos de literatura medieval no Brasil colocar a literatura escandinava como um dos focos centrais de estudo, pois a literatura das geladas terras nórdicas, inspirada pelas gotas de hidromel caídas do bico de Odin metamorfoseado em águia carrega tanta beleza quanto aquela composta pelos inspirados por Melpômene.

ARTE

Ricardo Wagner Menezes de Oliveira¹

Os povos nórdicos da Era Viking são famosos por sua belicosidade no mundo inteiro. Muitas vezes representados como bárbaros nos cinemas, quadrinhos, jogos e literatura, os escandinavos carregam uma imagem difícil de se associar com aquela veiculada aos produtores e admiradores de arte. Surpreendentemente, eles tiveram a arte como um traço bastante marcante em sua cultura, que abrangeu um amplo leque de materiais e esteve presente em todos os espaços da vida cotidiana. Seus diversos estilos, motivos e materiais estavam diretamente ligados com a tendência e o contexto histórico de sua produção.

Os escandinavos medievais apreciavam bastante a arte estética do adorno e abusavam dela. Colares, broches, pingentes e braceletes da Era Viking são objetos de grande valor e beleza. Muito do que sobreviveu ao tempo nos mostra o nível de especialização do artista que o fez, além de deixar uma pista do gosto nórdico para a arte.

Além de objetos puramente estéticos, também encontramos diversos utensílios adornados, como itens ritualísticos, e até mesmo objetos do cotidiano podiam ser embelezados por um artesão profissional com as ferramentas corretas ou por um cidadão comum com sua faca, uma vez que nem todos podiam pagar pelo serviço de um especialista.

Ainda que uma grande quantidade de objetos artísticos tenha sobrevivido até nossos dias, eles são apenas uma pequena amostra da diversidade que essa seara dispunha naquela época, tendo em vista que a grande maioria das joias que sobraram foram encontradas junto a tesouros escondidos ou a sepulturas, podemos imaginar as diversas produções que foram levadas para outros donos ou derretidas e destruídas.

Além desta questão, a decomposição de matéria orgânica é outra problemática à conservação e sobrevivência dos objetos artísticos, haja vista também terem sido utilizados materiais menos duráveis que o metal na sua estrutura. Na realidade, é certo que a maior quantidade das obras tenha sido feita com matérias-primas em maior abundância e, assim, mais disponíveis para a confecção de peças, como madeira, ossos, chifres e couro, entretanto, estas se decompõem com a ação do tempo e quase todas as peças sumiram.

¹ Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB. Membro do NEVE.

Apesar de haver fatores que dificultaram a preservação de artefatos no decorrer dos séculos, houve elementos que a favoreceram, inclusive de ordem cultural, como a prática ritualista de atirar objetos ao pântano com a finalidade de oferenda aos deuses, como agradecimentos ou súplicas, uma vez que o terreno de turfeiras era um ambiente que reunia as condições químicas ideais para evitar a decomposição dos materiais ali deixados.

Estudiosos da arte escandinava, como David M. Wilson², grande pesquisador do assunto, se dedicaram a compreender as formas e tendências destas produções durante anos. É sabido que suas técnicas foram desenvolvidas com fortes relações com modelos de fora da Escandinávia, como as técnicas de *chip-carving*³, utilizada em madeira, mas que logo foi assimilada pelos escandinavos e depois adaptada para a reprodução em metal.

Mesmo recebendo influências externas, é notória a expressão de um gosto propriamente escandinavo nas execuções artísticas. Podemos perceber isso ao examinar, por exemplo, tesouros escondidos em que algumas de suas peças e moedas foram derretidas e transformadas em outras peças por artesãos locais. Esse gosto local forte remonta do século V, em que são datadas as primeiras expressões artísticas escandinavas, muitos anos antes da Era Viking. Referida época, é chamada pelos arqueólogos de Idade do Ferro Germânica Primitiva, também conhecida como Período de Migrações.

Os estilos ocupam uma posição temporal de difícil precisão, pois quando uma nova moda surgia, sua antecessora não era esquecida, principalmente nas joalherias, já que ela era feita através da reutilização de moldes pelo artesão. Portanto, ainda que cada estilo possua características sobressalentes, ele não está totalmente desvinculado ao estilo anterior ou posterior, logo a cronologia é relativamente flexível, entretanto, costuma-se dividir cronologicamente as produções em estilos distintos.

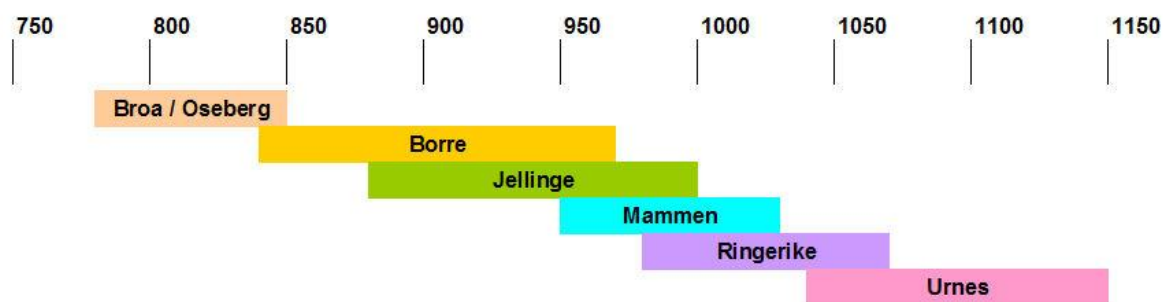


Figura 1: Cronologia da arte viking e seus estilos.

Disponível em: <<http://archeurope.eu/index.php?page=a-timeline-for-viking-art-styles>>.

² Para um estudo mais aprofundado no assunto, ver: WILSON, David M. & KLINDT-JENSEN, Ole. **Viking art**. New York: Cornell University Press, 1966.

³ Esculpir por lascas (tradução livre): Técnica de entalhe da marcenaria que utiliza facas e cinzéis para remover pequenas lascas de uma mesma face da madeira, formando um painel.

Origens

Os povos germânicos divergiam em muitos aspectos culturais dos seus vizinhos celtas, entretanto, alguns pesquisadores acreditam quem eles compartilhem de uma ancestralidade comum indo-europeia⁴ e talvez essa relação tenha ajudado, em certa medida, na proximidade artística entre estes povos. Mesmo que uma possível origem comum seja uma ideia em debate atualmente, é certo que a proximidade geográfica entre os dois povos garantiu o contato e as trocas culturais entre eles. Símbolos religiosos, como o triskelion⁵ são comuns entre as duas culturas, bem como a característica de estilizar fitas e entrelaçá-las, demonstrando a proximidade entre os gostos celta e germano.

É certo que, durante os primeiros séculos da Era Cristã, o Império Romano exerceu enorme influência na Europa e ao longo do Mediterrâneo, porém sua expansão, sobretudo militar não atingiu o norte europeu e a Escandinávia. Durante sua expansão, Roma manteve uma sangrenta guerra com os povos germânicos por muitos anos, todavia, o interesse econômico e cultural romano superou a barreira bélica e estabeleceram-se diversas relações mercantes entre Roma e suas províncias com os povos germânicos.

Relatos de expedições como as de Tácito, Ptolomeu e Plínio, são ricas fontes de conhecimento sobre os povos germânicos e provas de uma relação relativamente próxima entre romanos e germanos. Também encontramos vestígios destas relações campos de oferendas, sepulturas e tesouros escondidos, onde, já no século I, peças de origem romana podem ser encontradas, chegando ao mundo germânico por meio de comércio, presente ou saque⁶. Tendo em vista que o Período de Migrações só se iniciará quatrocentos anos depois, podemos crer que boa parte deste material tenha sido adquirido dos romanos por meios amigáveis.

Essa relação entre romanos e escandinavos fomentou uma sólida base para a arte escandinava, que terá o início, em expressão própria, durante o Período de Migrações. Estudiosos da arte pré-viking, utilizam a divisão fornecida por Bernhard Salim⁷, onde se

⁴ Indo-europeus são um conjunto de povos em que, alguns estudiosos acreditam, compartilharam no passado de uma mesma origem. São considerados indo-europeus iranianos, gregos, itálicos, celtas, germanos, bálticos e eslavos.

⁵ Símbolo constituído por três pernas que saem do centro em forma de espiral. Para mais informações sobre símbolos religiosos, ver: LANGER, Johni. Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico. In: **História, imagem e narrativas**. 2010. Disponível em: <https://www.academia.edu/752529>.

⁶ Para mais informações sobre a proximidade entre romanos e escandinavos, ver: WILSON, David M. **The Vikings and their origins**. London: C.S Graphics, 2003.

⁷ Para mais informações sobre os Estilos de Salim, ver: WILSON, David M. **The Vikings and their origins**. London: C.S Graphics, 2003.

catalogam, em três estilos distintos, as produções artísticas escandinavas dos séculos anteriores à Era Viking.

O Estilo I, criado por Salim e localizado entre os séculos V e VI, corresponde as obras que tem sua confecção inspirada nos modelos romanos, apresentando uma arte naturalista de surpreendente qualidade na execução dos motivos, utilizando uma técnica derivada do *chip-carving*. Um bom exemplo desse tipo são os medalhões chamados bracteates. Por terem sido inspiradas em modelos de moedas romanas, pode-se perceber a semelhança nos elementos presentes, entretanto, são animais, símbolos e deuses do norte que estão ali representados.



Figura 2: Bracteate de Funen, Dinamarca.

Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/File:Bracteate_from_Funen,_Denmark_\(DR_BR42\).jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Bracteate_from_Funen,_Denmark_(DR_BR42).jpg)>

Foi no Estilo II, surgido nos fins do século VI, que Salim colocou as formas abstratas de grande originalidade e extrema tortuosidade, componentes inovadores da arte escandinava que serão mantidos pelos artistas durante os próximos séculos. Essa manutenção do gosto atravessou o Período de Migrações, o Período Vendel e toda a Era Viking, tornando a Escandinávia, em certa medida, um expoente cultural, pois, ainda durante o Estilo II, províncias latinas ao sul da Europa reproduziram elementos artísticos tipicamente escandinavos.

Salim sistematizou o Estilo III como os produzidos no princípio da Era Viking. Este último estilo, diferente dos seus antecessores, já não pode ser considerado pré-viking e foi nomeado Estilo Broa, sendo contemporâneo ao Estilo Oseberg.

O Estilo III introduz a *gripping beast*⁸, um elemento decorativo constituído da reprodução de um animal em que utiliza suas patas para segurar alguma coisa próxima, podendo ser as bordas do objeto, o próprio corpo, outras feras ou qualquer outro elemento decorativo. Uma característica que o Estilo de Oseberg vai difundir no mundo escandinavo.

Oseberg

O Estilo Oseberg é o primeiro dentre os estilos que compõem a arte viking. Ele recebe esse nome devido ao local onde foi encontrado um navio-sepulcro decorado com o conjunto de características que lhe são pertinentes, na atual Noruega. Nesta sepultura estava enterrada uma mulher ricamente adornada deitada ao lado de uma outra mulher com vestes simples, possivelmente sua escrava. Junto dos corpos humanos e das oferendas animais, o navio fora carregado de bens ricamente ornamentados de diversos materiais, como tecidos, metais e madeira, incluindo cama, baú, trenó, carroça, entre outros.



Figura 3: Pormenor quilha do Navio de Oseberg.

Disponível em: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/35/Osebergskipet-Detail.jpg>.

⁸ Besta agarradora (tradução livre).

A peça que define o Estilo Oseberg é a quilha da embarcação. Nela pode ser identificado o elemento *gripping beast* com bastante clareza, onde os animais entalhados aparecem com seus corpos em padrões retorcidos e entrelaçados e suas patas segurando as bordas, tanto na popa como na proa. Este elemento é o marco definidor da separação entre este estilo e o Vendel, seu antecessor, sendo a diferença não apenas a mudança do ornamento da fita em forma de serpentina da Era Vendel para a musculosidade nodosa de Oseberg, como também a transformação da sua superfície em um entrelaçado de alto-relevo e grande efeito.

Além do trabalho da quilha, os outros itens enterrados junto ao navio possuem refinado trato e curiosos elementos, sendo destacados o Balde de Buda, a carroça e os postes com cabeça de fera.

O balde de Buda recebe esse nome por conter um adorno em *cloisonné*⁹ de um homem sentado com as pernas cruzadas, como se estivesse na posição de lótus budista. A carroça entalhada, dentre os seus painéis, ostenta uma cena em que, seguindo o motivo do estilo, uma mulher segura a mão armada de um homem que, por sua vez, agarra as rédeas de um cavalo montado, impedindo que o homem mate o cavaleiro. Os postes com cabeça de fera, apresentam uma decoração que recobre toda a cabeça do animal. Composta de diversas feras retorcidas, essa decoração demonstra o desenvolvimento do Estilo Oseberg, abrindo as portas para o próximo estilo da arte viking.

Borre

Preso dentro de figuras geométricas, o Estilo Borre mantém o elemento do *gripping beast* de corpo retorcido dos estilos anteriores, porém o adapta para preencher os espaços de maneira mais eficaz. Nomeado a partir de um grupo de objetos de bronze encontrados em um navio-sepulcro próximo ao vilarejo Borre, na Noruega, apresenta uma produção mais voltada para o trabalho em metais, como pingentes e arreios, onde desenvolve a fera retorcida para um modelo de laços ainda mais apertados e composições ainda mais próximas, o que resultou na ausência de plano de fundo.

O pingente encontrado em Hedeby, um centro mercantil localizado ao sul da Dinamarca, representa bem os elementos do Estilo Borre. O animal representado, aparentemente um gato, aparece abstratamente retorcido, com suas patas segurando a borda circular do pingente e a ele mesmo. A borda deste pingente também nos mostra o anel encadeado, outro aspecto desenvolvido nesse estilo. Este traço do Estilo Borre se caracteriza

⁹ Técnica utilizada para decoração de objetos utilizando esmalte vitrificado para preencher pequenos compartimentos criados por tiras de metal. Muito comum na Era Vendel e nas peças de Sutton Hoo, Inglaterra.

pelo encadeamento de adornos que, comumente seccionados por cabeças de animais, formam figuras geométricas, no caso do pingente citado, o círculo no qual o gato está inserido.



Figura 4: Pingente em bronze de Hedeby.

Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Haithabu_Gewandfibel_Borrestil.JPG>.

As técnicas metalúrgicas desenvolvidas durante o período foram anexadas às produções durante o desenvolvimento do Estilo Borre. Filigranas¹⁰, verdadeiras ou imitações, começam a aparecer como detalhes nos corpos dos animais e nas bordas de suas molduras.

Sob a forma de pequenos pontos em alto-relevo, estas adições valorizavam ainda mais o trabalho do artesão e aumentavam sua fama e prestígio, sendo essencial para que se tornasse uma moda entre a elite.

Jelling

Este novo estilo artístico, que recebeu esse nome devido a um pequeno cálice encontrado na região de Jelling, Dinamarca, apresenta um grande contraste com seu antecessor. Os retorcidos adornos de Borre foram substituídos por um arranjo mais aberto e fluido no corpo do animal. Embora os animais apareçam retorcidos e alongados, não estão mais com as patas segurando as bordas e seu corpo passa a ser representado com divisões longitudinais em formato de faixa, tornando a sua postura mais fácil de ser identificada.

O cálice que inaugura o estilo, conhecido como Cálice de Thyra, apresenta duas feras quadrúpedes enroscadas em sentidos opostos e uma outra decoração de difícil identificação. É

¹⁰ Técnica metalúrgica ornamental que constitui-se a partir de pequenas esferas ou fios finos de metal soldados à peça e dispostos de maneira a compor um desenho.

uma peça de pequenas proporções, mas a taça feita em prata permite perceber as mudanças e inovações deste novo estilo. No cálice, o corpo dos animais, já divididos em faixas, carregam minúsculas linhas perpendiculares ao corpo, sendo um desenvolvimento, a partir da filigrana, para este novo modelo.

As mudanças implementadas pelo Estilo Jelling representam uma grande inovação nas representações artísticas, contudo, alguns aspectos foram adaptados e mantidos. Por exemplo, a fera não mais utiliza patas para se fixar aos elementos adjacentes, porém, é comum encontra-las mordendo ou se enroscando em algo. Este exemplo está diretamente ligado a popularização da representação de serpentes e dragões, uma vez que não possui membros ou, no caso de dragões, podem possuir apenas um par de membros.

Durante o reinado de Haroldo I, o Dente-Azul, na Dinamarca, houve uma importante mudança política e cultural que avançou pela Escandinávia, o que levou a uma transformação também na feitura dos monumentos pétreos, que, impulsionados pelo monumento erguido pelo próprio Haroldo, passam a incorporar desenhos em suas feituas, um elemento que, antes de tais mudanças, somente era comum aos produzidos na ilha sueca de Gotland possuíam. Dessa forma, os estilos artísticos se tornaram cada vez mais comuns em pedras.

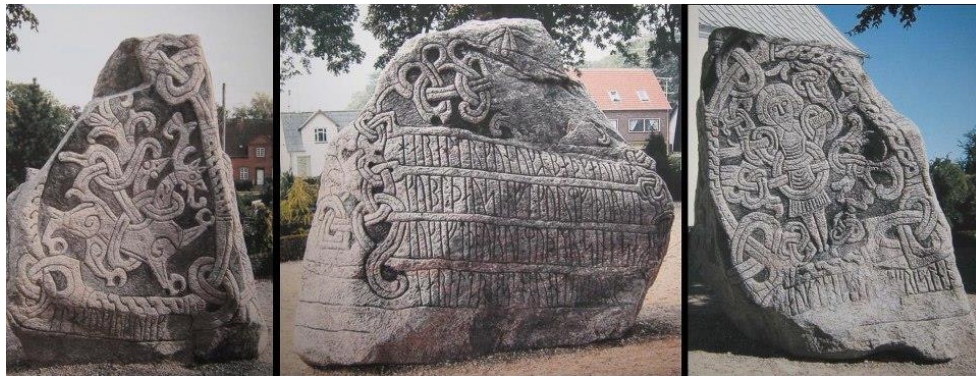


Figura 5: As três faces da Pedra de Haroldo.

Disponível em: <<https://cierratuatha.wordpress.com/2012/09/18/the-great-runic-stone-of-jelling/>>.

A pedra de Haroldo, erguida para homenagear Gormo, seu pai, Thyra, sua mãe e a si mesmo, possui três faces com inscrições rúnicas e decorações, nas quais se pode observar a presença do Estilo Jelling. Em uma de suas faces está gravado um animal, talvez um leão¹¹, sendo sufocado por uma enorme serpente. Na outra face, pode-se ver um homem enrolado em

¹¹ Apesar do contexto cristão do monumento reforçar a ideia de um leão, também temos motivos para acreditar ser um cervo, pois, mesmo com a cauda alongada, o apêndice na cabeça do animal não parece uma juba, mas sim uma galhada. Além disso, alguns estudiosos do simbolismo animal afirmam que o cervo também está ligado à Jesus.

motivos vegetais, possivelmente Jesus, tendo em vista sua posição de cruz, a auréola em sua cabeça e o fato da pedra mencionar a cristianização dos Daneses por Haroldo. Todavia, é bastante curioso o fato do homem não estar pregado em uma cruz, o que abre um precedente para o debate sobre a possibilidade de ser uma representação mista entre Jesus e Odin, uma vez que as narrativas míticas contam que Odin foi amarrado em uma árvore.

Mammen

O Estilo Mammen representa uma ascensão dos motivos vegetais sobre os animais, sendo valorizada uma maior quantidade de ramos. Este estilo recebeu seu nome devido a uma lâmina de machado ornamentada com fios e pontos de prata encontrada na vila de Mammen, Dinamarca, tendo, como principal tema, a dualidade presente entre cristianismo e paganismo de um povo recém cristianizado que não abandonou os antigos costumes.



Figura 6: Face do Machado de Mammen que exhibe uma ave ao longo da lâmina.

Disponível em: <<http://www.medieval-lecture.com/wp-content/uploads/2014/03/Viking-World-JGC-Mammen-axe-c.970-Denmark.jpg>>

Esse machado, encontrado na tumba de um homem rico, provavelmente teria um uso mais ritualístico do que para o combate ou cortar lenha. Ostenta uma ave com grande calda que se divide em ramos, assim como suas asas, que se alonga e se entrelaça por todo o corpo do animal. A ave, possivelmente um galo, uma águia ou um corvo, foi confeccionada com um grande olho redondo, uma das características marcantes desse estilo.

Outra adição marcante do Estilo Mammen, são as espirais presentes nos locais onde os membros se conectam ao corpo da fera. Na ave presente no Machado de Mammen, as formas espiraladas podem ser encontradas claramente na base das asas. O corpo deste animal contém pequenas secções nas áreas onde as asas se conectam ao pescoço, calda e patas e, assim como no estilo anterior, possui linhas longitudinais, entretanto são mais discretas. A parte interna do corpo, por sua vez, apresenta uma diferença estética do seu estilo antecessor, sendo

preenchido por diversos pontos que substituem as linhas transversais e as imitações de filigrana. A outra face do machado está adornada com arbustos repletos de ramos que se originam de espirais e vão em direção ao cabo e ao outro lado do machado.

Também são objetos feitos com esta estética, os exuberantes baús de Cammin e Bamberg, que consistem em caixas que possuem em suas laterais placas de marfim nas quais foram esculpidos vários motivos zoomórficos e vegetais. Esses motivos vegetais seguem como gavinhas, ocasionalmente, emaranhando-se como trepadeiras entre as bordas dos painéis e os próprios animais.

A grande valorização dos motivos vegetais desenvolvidas durante este estilo, prepara a arte viking para a mudança estética após a transição do século X para o século XI.

Ringerike

Recebeu esse nome devido à Pedra de Vang localizada no distrito de Ringerike, Noruega, o Estilo Ringerike coloca os motivos vegetais no mesmo patamar de importância dos motivos animais, sendo possível encontrá-los como a figura central da obra em alguns casos.

Esse monumento de Vang possui uma ornamentação com grande quantidade de ramos que, como em um dos lados do Machado de Mammen, brotam de espirais na base, dirigindo-se ao topo, e entrelaçam-se simetricamente até trespassarem uma figura em formato de cruz floreada.

Acima de tudo isso, está gravada uma fera corpulenta que exhibe seus dentes com uma grande boca aberta. Este animal, possivelmente um lobo, tem seu corpo desenhado com duplo contorno, grandes olhos redondos e espirais nas articulações, aspectos similares ao Mammen, entretanto, o novo detalhe dos pequenos cachos começa a surgir nessa fase artística e se torna um dos elementos definidores do estilo, podendo ser percebido na calda, dorso e focinho da fera de Vang.



Figura 7: Pedra de Vang.

Disponível em: <<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2a/Vangsteinen.JPG>>.

Ainda que exista uma clara relação entre os estilos Mammen e Ringerike, é notória a diferença existente na forma com que os ramos são utilizados. Os ramos presentes no Machado de Mammen são dispostos de maneira mais caótica, enquanto que os da Pedra de Vang possuem maior simetria e ordem.

Além dessa diferenciação, o corpo da fera passa por um aprimoramento ao longo do Estilo Ringerike que modifica alguns dos aspectos anteriores, por exemplo, o olho do animal, que, no decorrer das produções, começa a apresentar o formato de gota apontando para o focinho em vez da forma arredondada que o precedeu.

Esta tendência foi estudada pela arqueóloga Anne-Sofie Gräslund, que, analisando as pedras rúnicas da região do Lago Malar, desenvolveu um sistema de catalogação e datação a partir dos perfis das feras¹², sendo o formato dos olhos um dos elementos de análise.

Outra importante característica desenvolvida ao longo deste estilo é o retorno da grande fera, similar à existente na Pedra de Haroldo. Esse componente da gravação passa a constituir figura de bastante importância na representação e alcança grandes proporções, mas isso não ofusca as temáticas vegetais, que passam a ser utilizadas de forma mais livre no

¹² Conhecido como “Perfis das Serpentes de Gräslund”, este sistema categoriza as cabeças das serpentes reproduzidas em pedras rúnicas da região do Malar em seis perfis cronológicos distintos, sendo possível data-las e enquadrá-las, a depender do perfil, nos estilos artísticos de Ringerike ou Urnes com precisão.

preenchimento dos espaços. Essa inovação anuncia uma mudança no gosto escandinavo e equilibra os elementos decorativos, abrindo as portas para o último estilo da Arte Viking.

Urnes

O último estilo artístico da Era Viking, cujo nome advém dos detalhes esculpidos na Igreja de Urnes, Noruega, possui a simplicidade, estreitamento e estilização dos corpos animais, juntamente com a popularização de serpentes e dragões, como suas principais características, sendo a luta entre a grande fera e a serpente-dragão seu principal tema.



Figura 8: Portal da Igreja de Madeira de Urnes.

Disponível em:< http://www.mtnsideview.com/images/urnes_entry.jpg>

Vale destacar que, apesar do Estilo de Urnes valorizar uma maior quantidade de enlaced corporais, não tem a pretensão de ocupar todo o espaço possível, tendo em vista que tais enlaced são frouxos e a parte interna dos seres permanece lisa.

O portal de madeira esculpido da Igreja de Urnes exhibe um grande confronto, no qual há várias serpentes, dragões e uma fera quadrúpede. Os animais apresentam corpos extremamente esguios e modelos lisos, possuindo apenas as espirais nas articulações como adorno no seu corpo. Além dos animais, o painel também possui motivos vegetais que se envolvem junto ao confronto, também marcados pela constituição delgada e simples de seus ramos, sendo adornadas apenas com pequenas folhas.

Ainda que o portal da Igreja de Urnes tenha cedido seu nome ao estilo, é, na realidade, uma das suas últimas expressões, haja vista que é datado do século XII, havendo um intervalo de mais de meio século entre ela e as primeiras produções, categoria na qual se inserem as Pedras Rúnicas da Inglaterra.

Durante o século XI, período do *Danegeld*¹³ e o reinado de Canuto, o Grande,¹⁴ ocorreu uma aproximação entre a cultura das Ilhas Britânicas e da Escandinávia através de migração e interação entre os povos, fomentando uma partilha cultural e de vivências. Na Escandinávia, por exemplo, diversas pedras rúnicas foram erguidas com textos que se referem aos acontecimentos ocorridos durante as viagens em terras britânicas, sendo, portanto, nomeadas de Pedras Rúnicas da Inglaterra.

A Pedra Rúnica de Ölstá¹⁵, integrante deste grupo, exhibe em maior destaque, uma grande serpente-dragão que morde a si mesma, enquanto outra fera, localizada ao lado, reproduz o mesmo ato. Junto os grandes animais, pequenas serpentes foram gravadas de forma a comporem emaranhados, unindo todos os seres. Suas formas complexas nos enlaces, mas desprovidas de muitos detalhes, anunciavam, já no início, a marcante valorização destes elementos pelo Estilo Urnes.

¹³ Tributo pago pelos Ingleses e Francos aos vikings Daneses para evitar serem saqueados.

¹⁴ Neto de Haroldo Dente-Azul, foi rei da Dinamarca, Noruega, Inglaterra e parte da Suécia.

¹⁵ A Pedra Rúnica de Ölstá, U-871, apesar de não se referir a Inglaterra no texto, é datada no período em questão por ter sido gravada por Âsmund, o mesmo Mestre de Runas das pedras U-343 e U-344.

RELIGIÃO E MARCIALIDADE

Pablo Gomes de Miranda¹

Na descrição da batalha de Hafrsfjörðr, batalha que aconteceu por volta de 872 e que foi vital para a vitória das campanhas de Haraldr Hárfagri, podemos encontrar um fragmento do poema *Haraldskvæði*² de Þórbjörn hornflóki: “Eles estocam homens/e brancos escudos,/lanças ocidentais/e espadas francas³;/urraram os berserkir,/era o momento da batalha,/uivaram os úlfheðnar/e sacudiram as armas” (*Haraldskvæði* 8, *Haralds saga Hárfagra*, 18)⁴. Esse poema é, provavelmente, a descrição mais antiga, em fontes escritas escandinavas, sobre os Berserkir e Úlfhéðnar⁵. Podemos conferir outros versos sobre as mesmas figuras na continuação do poema que está no *Fagrskinna*:

Do equipamento berserkr lhe pergunto,/provador de sangue/como conseguem ficar/eles que avançam para a batalha/homens valentes?

Úlfheðnar são chamados/em batalha eles/carregam escudos ensanguentados;/avermelham as lanças/quando entram na batalha;/lá eles atuam juntos;/apenas com homens bravos/acredito que se cobriam com peles/eram vistos como habilidosos,/os destruidores de escudo. (*Haraldskvæði* 12 - 13, *Fagrskinna*, 2)⁶.

Há outro aspecto sobrenatural, inclusive relacionado ao deus Óðinn, que está ligado diretamente ao exercício marcial e que traz os elementos dessa Guerra Invisível para o combate físico; é o furor ritualístico em combate. Comentei no primeiro capítulo acerca das representações dos guerreiros escandinavos na Batalha de Stamford, na qual o rei Haraldr Tirano combate furiosamente em batalha. Vale a pena conferirmos a expressão usada para descrever o seu estado guerreiro;

¹ Doutorando em Ciências das Religiões pela UFPB. Membro do NEVE.

² As sagas utilizadas como fontes primárias nesse artigo estão na compilação de Snorri Sturluson chamada *Heimskringla* (STURLUSON, Snorri. *Heimskringla*. Transcrito por Finnur Jónsson. Copenhagen: G.E.C. Gads Forlag, 1911). Os poemas podem ser encontrados tanto no *Heimskringla*, quanto no *Fagrskinna* (*Fagrskinna – Nóregs Kononga Tal*. Transcrito por Finnur Jónsson. Copenhagen: S. L. Møllers Bogtrykkeri, 1903), dependendo de como sinalizarmos na citação.

³ Relativo aos povos Francos.

⁴ Hlaðnir vöru hölða/ok hvítra skjalda,/vigra vestrænna/ok valskra sverða;/grenjuðu berserkir,/guðr vas á sinnum,/emjuðu úlfheðnar/ok ísörn dúðu.

⁵ Berserkr e Úlfhéðinn (singular); Berserkir e Úlfhéðnar (plural).

⁶ At berserkja reiðu vilk spyrja,/bergir hræsævar,/hversu es fengit/þeims í folk vaða/vígdjörfum verum? Úlfheðnar heita,/þeirs í orrostum/blóðgar randir bera;/vigrar rjóða,/es til vígs koma;/þeims þar sýst saman;/áræðismönnum einum/hykk þar undir felisk/skyli sá enn skilvísi,/þeims í skjöld höggva.

Óðr, que segundo o dicionário de islandês antigo Geir T. Zoëga: “óðr (óð, ótt), a. (1) *louco, frenético*; ó. maðr, *homem louco*; (2) *furioso, violento, ardente*” (ZOËGA, 2004, p. 323), podendo ser ainda significar, consoante o contexto, “(1) *mente, sensação; canção, poesia*; óðar smiðr, *poeta*”⁷. O dicionário de islandês antigo de Cleasby/Vigfusson concorda: “ÓÐR, adj., óð, ótt [...] louco, frenético [...] óðr hundr, um cachorro louco, [...] frenético, furioso, veemente, ansioso; [...] neut. ótt e-m ér ótt um e-t, ser impaciente”, complementando “mente, espírito, alma, sentido [...] – önd, óðr e læ, espírito, mente e arte (?); önd foi soprado ao homem por Odin, óðr por Hænir, læ por Löðurr; a capacidade do discurso parece ser também algo incluído em óðr”⁸.

Estamos diante da ritualização da fúria guerreira, um aspecto importante da marcialidade escandinava pré-cristã e de que podemos encontrar apenas pistas no *Heimskingla*, já que o seu conteúdo parece ignorar melhores descrições sobre o assunto. A crença nos elementos odínicos relativos a marcialidade e ao combate pode ser melhor explorada não na aplicação do *Seiðr* como operações feiticeiras, geralmente explorados pelas figuras femininas, mas no transe bélico. A euforia guerreira dos escandinavos foi mencionada pelo bizantino Leo Diaconus, no *Historiae Byzantinae*, quando na descrição das campanhas búlgaras, ao acompanhar o imperador bizantino João Curcuas (Iōannēs Curcuas, conhecido como Tzimikes), presencia a atuação em campo de batalha dos Rus’, tribo que havia descido da Suécia pelo rio Dnieper e se instalado no leste europeu, sendo, na ocasião das campanhas búlgaras, liderados pelo chefe guerreiro Sviatoslav.

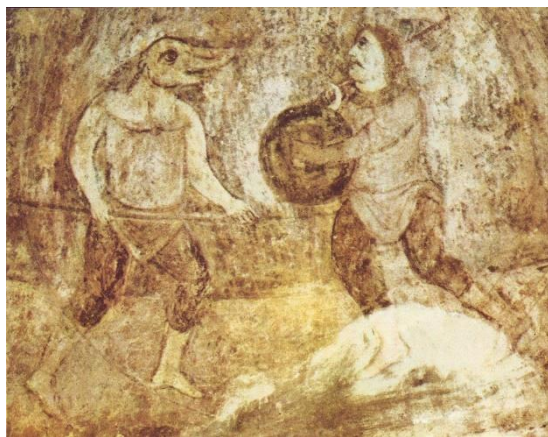
Sendo Leo Diaconus secretário imperial e acostumado com o cenário guerreiro empreendido pelo império bizantino, o seu espanto pelos costumes Rus’ nos faz crer que ele testemunhou algo marcante. Ele observou uma maneira de lutar dominada por um frenesi, não

⁷ “óðr (óð, ótt), a. (1) *mad, frantic*; ó. maðr, *madman*; (2) *furious, vehement, eager...*” e “óðr, m. (1) *mind, feeling*; (2) *song, poetry*; óðarsmiðr, *poet*”, ZOËGA, Geir T. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Toronto: University of Toronto Press, 2004, p.323.

⁸ “ÓÐR, adj., óð, ótt [...] mad, frantic [...] óðrhundr, a mad dog [...] frantic, furious, vehement, eager; [...] neut., ótt e-m erótt um e-t, to be impatient” e “-- mind, wit, soul, sense [...] -- önd, óðr, and læ, spirit, mind, and craft(?); the önd was breathed into man by Odin, the óðr by Hænir, the læ by Löðurr; the faculty of speech seems also to be included in the óðr”. Consultamos o dicionário Cleasby/Vigfusson em um projeto online, o “Germanic Lexicon” que pode ser acessado no seguinte endereço: http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oi_cleasbyvigfusson_about.html, a página que contém as informações é a 471 do mesmo dicionário e um *fac-símile* pode ser acessado diretamente pelo endereço http://lexicon.ff.cuni.cz/png/oi_cleasbyvigfusson/b0471.png ou http://lexicon.ff.cuni.cz/tiff/oi_cleasbyvigfusson/b0471.tiff. Essa passagem que diz respeito a Óðinn, Hænir e Löðurr, está em *Völuspá* e *Gylfaginning*, está relacionada a criação dos primeiros homens e das várias qualidades que lhes são dadas para que possam viver, CLEASBY, Richard; VIGFUSSON, Gudbrand. *An Icelandic-English Dictionary*. 1874. Disponível em http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oi_cleasbyvigfusson_about.html, acesso em 2 de maio de 2015.

presenciado antes por nenhum bizantino. Diz ainda que eles berravam sons animais, uma maneira estranha e chocante que assustavam e desestabilizavam seus inimigos. São descritos ainda atacando em uma fúria cega e sem importar-se com sua própria proteção. O próprio Sviatoslav lutou rugindo e de maneira tão temerária que Leo pensou que ele tinha ficado insano⁹.

Ainda entre os bizantinos, uma série de documentos descrevem danças realizadas pela guarda varegue: o imperador Constantino Porphyrogenitus no *De ceremoniis aulae byzantinae* narra sobre um certo banquete onde os mercenários navais e a guarda encenaram uma dança de sua terra natal, na qual eles estão mascarados, bradam “Jul, Jul...”¹⁰. No século X, a guarda imperial e as forças navais empregavam um contingente numeroso de escandinavos na sua guarda varegue. O *De officiis* de Jorge Kodinos confirma a presença da guarda varegue e narra um clangor produzido por esses guardas, batendo seus machados, que por sua vez era o símbolo dos varegues. Podemos, também, apreciar um afresco da catedral de Hagia Sophia em Kiev (construída em 1037, mas as pinturas são de 1049), onde encontramos representações de jogos e encenações no Hipódromo de Constantinopla, onde um homem vestido como uma besta luta contra um homem armado com um machado, identificando-se, dessa maneira, como um varegue:



⁹Neil Price ainda faz menção de um comentário tardio sobre os Rus', feita pelo cronista bizantino João Skylitz, onde ele tece não só observações semelhantes a Leo Diaconus, acerca dessa fúria escandinava, mas sobre um ritual fúnebre onde os Rus' também agem como animais. Diz que na noite, os homens eram queimados em piras, junto a sacrifícios humanos e animais, enquanto soltavam uivos agudos que aterrorizavam os bizantinos. Segundo o mesmo pesquisador, essa lamentação é parecida com aquela descrita por Ibn Fadlan, famoso cronista árabe que narra, em sua *Risala*, um ritual fúnebre que envolveu a cremação de um navio com um chefe viking no rio Volga (PRICE, Neil. *The Viking Way: religion and war in late iron age Scandinavia*. Uppsala, Uppsala University Press, 2002, p. 369 – 370).

¹⁰Talvez uma alusão aos Rus', PRICE, op., cit., p. 371.

Figura 1: Detalhe do afresco da catedral de Hagia Sophia em Kiev, construída em 1037 por Jaroslav, sendo a pintura feita por volta de 1054, representando atividades realizadas no Hipódromo de Constantinopla e que pode estar ligado a costumes realizados pela guarda Varegue, composta por escandinavos¹¹.

A ligação com as representações do rei Haraldr Tirano em batalha, ligado ao termo *Óðr*, poderia indicar uma tradição muito antiga e, talvez, residual mesmo em tempos cristãos? O furor por si só já indica uma associação odínica, ainda na *Ynglingasaga* é dito que os homens de Óðinn lutavam sem proteção e de maneira enfurecida. A influência que a deidade possui sobre os pensamentos e os aspectos discutidos acerca de *Seiðr* recaem sobre a crença de *hugr* e *hamr*, basicamente pensamento e forma ou as manifestações espirituais e físicas da fortuna pessoal ou de espíritos protetores.

Hugr, pensamento, é talvez a palavra mais comum para se referir à “alma” (*sjæletro*) na concepção pré-cristã entre os escandinavos e é relevante notarmos seu uso para se referir a animais ou a atitudes que lembrem animais: em sonhos os animais se manifestam profetizando eventos futuros (*manna hugir*), também é comum se referir a boas ou más ações como parte do caráter de algum animal: na *Völsuga saga* o mau pensamento do rei Atli é considerado *úlfshugr*, *hugr* lupino, predatório tal qual o animal¹².

Hamr, forma, é um termo que existe junto a *Hugr*, é a concretização da “alma”, quando ela adquire forma física. É um termo apropriado às mudanças de forma: segundo as fontes mitológicas os deuses possuem o poder de mudar suas formas para animais, assim acontece também com outros personagens que possuem a habilidade de se metamorfosear em animais¹³. Além de “forma”, o pesquisador Neil Price sugeriu que *hamr* pudesse ser compreendido como “invólucro”, no sentido de que atue compartimentando todas as

¹¹Retirado de http://sofiyskiy-sobor.polnaya.info/en/towers_st_sophia_cathedral.shtml acesso em 03 de maio de 2015.

¹²KÓVARÓVA, Lenka. *The Swine in Old Nordic Religion and Worldview*. 2011. 242 f. Dissertação (Mestrado em Religiosidade Nórdica) – Háskoli Íslands, Reykjavík, 2011, p. 130.

¹³Tendo sido difamado por poetas escaldos na Islândia, o rei dinamarquês Haraldr Gormsson manda um feiticeiro ir espiar seus difamadores, na forma de um peixe, sendo repelido pelos espíritos protetores da Islândia na *Óláfs saga Tryggvasonar*, 33. Outros exemplos famosos nas sagas islandesas podem ser encontrados na *Völsunga saga*, 8, onde Sigmund e Sinfjötli se transformam usando peles e agem como lobos, ou ainda na *Egils saga Skallagrímssonar*, 1, no começo da narrativa, quando é dito que o avô de Egil Skallagrímson, Úlfr, possui a habilidade de metamorfose, sendo chamado de Kveldúlf, lobo noturno. A pesquisadora Lotte Hedeager (HEDEAGER, Lotte. *Iron Age Myth and Mentality – an archaeology of Scandinavia ad 400 – 1000*. Abingdon: Routledge, 2011, p. 84) faz questão de nos lembrar uma passagem dos *Annales Ludenses* onde um príncipe dinamarquês se transforma em um urso branco pouco antes de uma batalha, passagem semelhante às descrições de metamorfos na *Hrólfs saga Kraka*, onde guerreiros se transformam em ursos e javalis para combater entre si.

características do espírito materializado, que acaba por alterar inteiramente o corpo da pessoa que se transforma, expondo-lhe o *hugr*¹⁴.

A relação entre ambos os termos é conhecida como *hamingja*, ou a transição do pensamento para o físico, materialização da boa fortuna ou de um espírito guardião:

A palavra provavelmente deriva da forma **ham-gengja* e originalmente se referia as pessoas que podiam deixar seu *hamr* (forma, casca) “andar”. Esse tema do transmorfo é especialmente popular nos contos folclóricos da Escandinávia. – Possivelmente o conceito de *hamingja* como personificação da fortuna gradualmente se originou (através da ideia de espírito protetor) a partir da noção de que a alma poderia adquirir forma física fora do corpo. Após a morte de uma pessoa, seu *hamingja* poderia ser transferido para outra pessoa, mesmo (em contraste com o *fylgja*) para alguém fora da família¹⁵.

Fylgja, por sua vez, se refere ao *alter ego* do indivíduo, que se junto ao ser humano em seu nascimento. Uma das definições para *fylgja*, relacionado etimologicamente com *fulga*: pele, capa, roupa de animal, de uma maneira similar a *hamr*¹⁶. Depois de sua morte, o *fylgja* pode ser transferido para outra pessoa dentro da família, em contraste com o *hamingja*, que pode ser perpetuado para fora dos laços parentais. Em tempos de necessidade, acreditava-se que o espírito poderia agir por conta própria, na sua forma animal ou assumindo feições femininas.

Enquanto elemento simbólico, certos animais desempenham clara representação de poder dentro das sociedades escandinavas, em especial animais predatórios como ursos e lobos¹⁷. As regiões mais ao norte, em especial Hälsingland (parte da atual Suécia) e

¹⁴PRICE, op., cit., p. 59 – 60.

¹⁵The word is probably derived from **ham-gengja* and originally referred to people who could let their *hamr* ('shape, shell') 'walk'. This motive of shape-changing is especially popular in Scandinavian folk-tales. – Possibly the concept of the *hamingja* as the personification of fortune gradually originated (via the idea of the protective spirit) from the notion that a soul could take on physical shape outside the body. After the death of a person his *hamingja* can be transferred to another person, even (in contrast to the *fylgja*) to someone outside the family. SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge: D. S. Brewer, 2007, p. 129.

¹⁶HEDEAGER, op., cit., p. 83.

¹⁷São surpreendentes, também, as representações de animais em contexto marcial na metalurgia anterior a Era Viking, principalmente no período chamado de Era Vendel (o último período da Idade do Ferro na Escandinávia, que vai do século VII a VIII, segundo GRAHAM-CAMPBELL (*Os Vikings: origens da cultura escandinava*. Barcelona: Folio, 2006, p. 31), onde vários centros de poder político estão se fortalecendo e as chefias guerreiras recebem um tratamento funerário deveras opulento (armaduras decoradas, barcos equipamentos de cozinha e objetos de vidro), mostrando a crescente riqueza proporcionada pela crescente concentração de riquezas dessas chefias. Lotte Hedeager, dedica um capítulo inteiro a análise das relações entre as representações de animais, não só o Lobo e o Urso (proeminentes predadores), mas também Javalis, Serpentes e Aves e suas implicações nas religiosidades pré-cristãs na Escandinávia. Em relação aos estudos de animais predadores para compreender a relação marcial entre as divindades, principalmente Óðinn, e os Berserks, pode ser argumentado que: “it is possible to suggest how people identified themselves both ecologically and cosmologically, that is, in relation to other organisms (including each other) on a physical and metaphysical level, and how the conceptualisation changed” (PLUSKOWSKI, Aleksander. *Harnessing The Hunger*. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; et al. *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: origins, changes, and interactions*. Copenhagen: Nordic Academic Press, 2006, p. 119) o que nos parece ser especialmente interessante para estudar um período específico, a Era

Hálogaland, regiões de forte contato com a etnia Sámi, possuíam uma forte economia exploradora de peles. Vestígios achados em Birka mostram o processamento dessa peles que deviam vir frescas do esfolamento da fauna selvagem, uma demanda que, segundo fontes arqueológicas, cresce na metade do século VIII¹⁸. Outros centros urbanos que comportaram a troca de peles com as regiões do norte foram: Sigtuna (pós século X), Hedeby e Schleswig (século XI); para o leste, foram achados peles de lince e ursos em sepultamentos em Götland, parte de uma extensa rede de trocas que ligava o Báltico com Novgorod, os povos búlgaros e o oriente islâmico¹⁹.

Estamos falando de uma economia que certamente sobrevive às mudanças sociais e religiosas da Era Viking, mas que é afetada pela maneira como os homens se apropriam de uma cultura marcial ritualizada em torno dessa economia das peles, que é baseada na captura de animais estritamente predatórios. No fim da Era Viking, os sepultamentos utilizando peles e garras de ursos começam a se tornar raros (excento entre os Sámi), na mesma medida em que a captura de animais predatórios dos quais poderiam ser retiradas as peles passou a ser não mais caça, mas feita por armadilhas e em cidades do sul da Escandinávia²⁰ e voltada para o mercado continental²¹. Está claro que havia uma ligação entre animais predadores e a cultura Sámi (a mesma da qual houve uma aproximação cultural da feitiçaria *Seiðr*) voltado para a marcialidade pré-cristã, que está conectada com uma ritualização da marcialidade.

Óðinn é uma deidade que está cercado por kenningar relativas a animais: lobos, ursos, águias e corvos²², ele que se reveste de símbolos predatórios (aqui nos parece salutar lembrar que no Ragnarök ele irá morrerá em batalha, justamente pelo lobo Fenrir²³: são dois predadores, Óðinn e Fenrir). Tais elementos também são usados para se referir a elite guerreira que exerce sua marcialidade em campo de batalha na forma de kenningar da poesia escáldica: cento e vinte e uma variantes para corvos, lobos e águias, além de pelo menos trinta

Viking, marcada por transições sociais e religiosas que afetam profundamente as visões de mundo das sociedades escandinavas.

¹⁸CHRISTIANSEN, Eric. *The Norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002, p. 204.

¹⁹PLUSKOWSKI, Aleksander, op., cit., 119.

²⁰Atuais cidades de Aarhus, Thronheim, Oslo, Stavanger e Bergen.

²¹Ibid. 119.

²²Todos esse animais aparecem no *Óðins nöfn* e *Gylfaginning*. Em adição, Óðinn também se cerca de animais, Geri e Freki, seus lobos e Huginn e Munin, seus corvos.

²³ O Ragnarök é uma narrativa que diz respeito ao crepúsculo dos deuses, uma última batalha contra as forças do caos cósmico. Bastante popular nas fontes mitológicas, em especial as *Eddas*, podemos encontrar referências no corpo do *Gylfaginning* e nos poemas *Völuspá* e *Vafþrúðnismál*.

e duas maneiras diferentes de descrever os mortos em batalha sendo consumidos por animais, em poemas produzidos entre os séculos X – XII²⁴.

Carcajus, gatos selvagens, linceas, raposas, ursos e lobos, dos animais selvagens caçados para a retirada da pele, apenas os últimos apresentam um perigo real ao homem com quem dividem espaços, e são justamente esses animais que são representados na iconografia pré-cristã, por vezes como híbridos semi-homens em atitudes de clara violência.



Figura 2: detalhe de elmo escavado também em Torslunda. Podemos ver um homem lutando contra duas feras, provavelmente ursos²⁵.



Figura 3: detalhe de um dos chifres de Gallehus, século V, escavados na porção sul da Jutlândia, Dinamarca, o primeiro no século XVII e o segundo no século XVIII. Os chifres de Gallehus hoje se encontram perdidos, sendo as imagens copiadas à mão em período anterior. Podemos observar na base, duas figuras antropomórficas com cabeças de animais, um com a cabeça de lobo segura uma espada e a outra, com o que parece ser uma cabeça de pássaro, segura um machado²⁶.

²⁴MEIBNER, Rudolf. *Die Kenninar Der Skalden: einbeitragzurskaldischenpoetik*. Leipzig: Schroeder, 1921. p. 202 – 204, p. 282 - 350.

²⁵Retirado de HEDEAGER, op., cit., p. 79.

²⁶Retirado de PRICE, op., cit., p. 371.

No contexto da incorporação de animais predatórios, a ideia é que ao cobrir-se como um predador (e tornando-se um), os inimigos transformam-se em presas naturais do guerreiro que se “metamorfoseia”. Dentro da dinâmica dos guerreiros-animais na Era Viking e a sua ligação com Óðinn, a matança pode ainda estar associada a uma predação sagrada, sendo a fúria guerreira uma incorporação das forças sobrenaturais: “ao se renderem ao lado bestial de suas naturezas, os *berserkir* podem ter conceitualizado esses atos de guerra como uma forma de auto-sacrifício, uma oferenda adicional a Óðinn”²⁷.

Há uma série de placas mostrando uma cena onde uma figura semi-nua realiza um tipo de dança empunhando lanças, cercada por outra que está vestindo peles de animais, provavelmente lobos (observemos as caudas). Há uma conexão entre os elementos dessas figuras e o tipo de equipamento conectados ao deus Óðinn. Não podemos deixar também de fazer paralelos entre esses guerreiros lobos com suas lanças aqui representados, e os Úlfheðnar narrados nos versos do poema que citamos anteriormente.



Figura 4: placa de elmo escavado em Torslunda, província de Öland, Suécia, datado do século VII. Podemos observar claramente um homem com elmo pontudos, portando lanças, enquanto uma figura antropomórfica ao seu lado, que também porta uma lança, usa uma pele de lobo completa, com o detalhe para a cauda²⁸.

²⁷ “In surrendering to the ‘bestial side of their natures, the *berserkir* may have conceptualised these acts of war as a form of self-sacrifice, a further offering to Óðinn” Ibid., 383.

²⁸ Retirado de http://www.archeurope.com/uploads/images/Viking/vendal_helmets/matrix_1_1.jpg, acesso em 02 de maio de 2015.

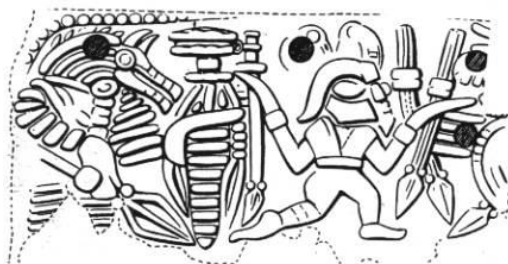


Figura 5: folha de metal escavada em Obrigheim, Alemanha, datada do século VII. , mostrando temática parecida com a placa de elmo de Torslunda²⁹.

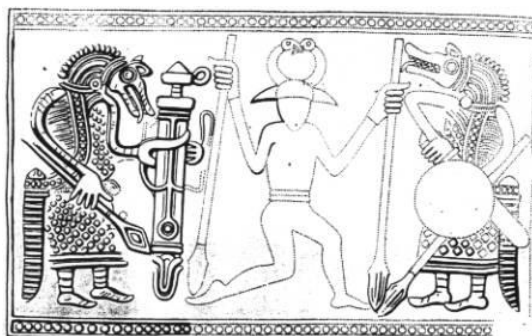


Figura 6: Folha de metal escavada em Gutenstein, Alemanha, datada do século VII, mostrando motivo artístico semelhante ao da placa de elmo de Torslunda³⁰.

A fúria bestial é um tanto diferente do *hamr*, a transformação literal em animais. As representações desses guerreiros que incorporam animais pode estar ligados a ritos de batalha reais, uma conexão guerreira com os espíritos animais, onde os *berserkir* e *úlfheðnar*, ao entrar em contato com os espíritos e o deus Óðinn, revelam uma importante faceta das manifestações religiosas pré-cristãs, voltadas para a guerra. Essa é uma visão de mundo que diz respeito a marcialidade, justamente pelo comportamento que desempenha no exercício guerreiro³¹. Nos debruçamos sobre um tipo de guerra ao nível cósmológico, mas que tipo de papel esses guerreiros desempenham frente as relações de marcialidade?

²⁹Retirado de <http://langkjer.dk/origin/2-27-filer/image008.jpg>, acesso em 02 de maio de 2015.

³⁰Retirado de <http://langkjer.dk/origin/2-27-filer/image006.jpg>, acesso em 02 de maio de 2015.

³¹A existência dos berserkir e a prática ritualística de outros guerreiros animais tem sido recebida de maneira cética pelos pesquisadores do tema nas últimas décadas. Um polêmico artigo foi escrito por Anatoly Liberman (Berserkir: a double legend. *Brathair*, vol. 4, n. 2, 2004, , p. 97 – 101. Disponível em <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/614/533> acesso em 2 de maio de 2015.), no qual ele conclui que o termo “berserkr” pode vir de fato de guerreiros renomados pela sua coragem em batalha, lutando, talvez, sem proteção, e que não há alusão alguma a ritos antigos. O fim da Era Viking trouxe o fim da necessidade de empregar esses guerreiros semi-profissionais e a palavra começou a ser atrelada a criminosos e proscritos na Islândia e Noruega, sendo decretadas leis para a perseguição desses indivíduos; provavelmente eles devem ter sido conservados pela memória oral mais em um nível mitológico que real. As suas representações em sagas islandesas e sagas fantásticas (*Íslendingasögur* e *Fornaldarsögur*) contribuem, em parte, para a visão de

Na *Haraldr saga Hárfagra*, os *berserkir* são representados como os homens próximos do rei Haraldr na qualidade de um grupo pessoal de guerreiros (*Hirðmenn*). A eles é reservado um espaço especial em seu barco, um lugar de elevado prestígio³²:

Na primavera, o rei Haraldr decidiu preparar seus barcos. No inverno, ele havia mandado construir um grande dragão³³ e o havia equipado magnificamente; nesse barco ele pôs sua guarda e os *berserkir*; os homens da proa³⁴ foram escolhidos com cuidado, porque eles carregavam as insígnias do rei. O espaço detrás da proa à sentina era chamado de *rausn*³⁵; ali eram colocados os *berserkir*. Apenas aqueles poderiam ser homens da guarda do rei Haraldr, homens bravos que eram tanto fortes como corajosos, e possuíam todo tipo de habilidade. Apenas eles eram escolhidos para o seu barco; mas ele tinha bom discernimento para escolher de cada distrito, sua guarda (*Haralds saga Hárfagra*, 9)³⁶.

Talvez possamos ponderar sobre o papel desses guerreiros animais em campo de batalha, seu comportamento tático adquirido, a partir dessa mediação espiritual. O urso pode

Liberman sobre os *berserkir*, colocando-os como bandos de criminosos quando não na figura do vilão das sagas fantásticas. O pesquisador Jens Peter Schjødt comentou, em um artigo submetido para a 13th International Saga Conference, acerca da negação da relação Óðinn x *Berserkir* (já que os *Úlfheðnar* tiveram suas ligações religiosas intactas). Ele nega as afirmações de Liberman quando afirma o caráter iniciatório da caça aos ursos relatados em outras fontes, a exemplo da *Gesta Danorum*; argumenta que tornar-se urso pode indicar um ritual de passagem com caráter simbólico, fazendo paralelos com a *Hrólfs saga kraka*: “... if you are able to kill a bear, you have ritually been transformed into a warrior who is not afraid of fighting *berserkir*, and who is strong as a bear” (SCHJØDT, Jens Peter. The Notion of Berserkir and the Relation Between Animals and Warriors. In: 13th International Saga Conference, Durham University, 2006, p. 3). Schjødt também explora as descrições dos guerreiros marcados pelas lanças e os grupos guerreiros recebidos no pós-vida e traça uma relação de iniciação e oferenda que são características do deus Óðinn, aceitando grupos especiais de guerreiros com propriedades animais, ferozes como ursos e lobos de maneira simbólica, claro que de maneira não literal (Ibid., p. 4 – 5). Em nossa opinião, os estudos de Neil Price e Lotte Hedeager têm oferecido propostas interessantes baseadas em cultura material e que comprovam uma ritualística guerreira e espiritual muito próxima ao culto dos espíritos e em especial ao deus Óðinn, através de uma conexão muito singular com o *Seiðr*. O ato de lutar como um animal não é algo estranho aos guerreiros de diferentes culturas: Michael Speidel cita brevemente que os líbios se identificavam como guerreiros cães; africanos já lutaram como guerreiros leões, leopardos e panteras; astecas como guerreiros pumas, jaguares e lobos; caribenhos e chineses como guerreiros tigres; romanos tiveram seus guardas leões” No século XX, oficiais austro-húngaros usavam peles de leopardos! (SPEIDEL, Michael P. *Ancient Germanic Warriors: warrior styles from Trajan’s column to Icelandic sagas*. Londres: Routledge, 2004., p. 10) O motivo guerreiro do lobo e o urso, por exemplo, estão representados na Coluna de Trajano, onde soldados romanos estão vestindo suas peles por cima de seus equipamentos (Ibid., p. 14).

³²A mesma saga faz ainda um destaque ao *berserkr* Berðlu-Kári que se juntou ao rei Haraldr e se tornou seu homem “*hans maðr*” na qualidade de guerreiro, a saga ainda lhe celebra: “ele foi um grande *berserkr*” (*Haralds saga Hárfagra*, 12)

³³No caso, a saga se refere ao barco de guerra escandinavo, no qual poderia ser afixado uma carranca na proa.

³⁴Há um problema geral nas traduções inglesas em relação a termos náuticos, sendo *stafnbúi* traduzida, geralmente, como “forecastle”, que por sua vez pode ser traduzido para o português como “castelo de proa”. O castelo de proa é uma inovação tecnológica presente em barcos de um período mais recente, como as caravelas, tornando anacrônica a tradução. A saga fala que os homens que ficavam nesse “castelo de proa” carregavam as insígnias do rei; portanto, imaginamos que isso ocorria na parte dianteira da embarcação (já que é onde costumeiramente é instalada o próprio castelo de proa). Nossas suspeitas se confirmam quando pesquisamos o termo *stefn*, o que o dicionário Geir T. Zoëga traduz como “proa”. Preferimos adotar o termo “proa” em nossas traduções. Agradecemos ao professor Johnni Langer, quem primeiro apontou o anacronismo dessas traduções.

³⁵“Meio deque” na linguagem atual.

³⁶Um várit réð Haraldr konungr sér til skipa. Hann hafði gera látit um vetrinn dreka mikinn ok búinn it vegligsta; þar skipaði hann á hirð sinni ok berserkjum; stafnbúar váru mest vandaðir, þvíat þeir höfðu merki konungs. Aþtr frá stafninum til austrúms var kallat á rausn; þat var skipat berserkjum. Þeir einir náðu hirðvist með Haraldi konungi, er afreksmenn váru bæði at afli ok hreysti ok allz konar atgørvi; þeim einum var skipat hans skip; en hann átti þá góð vól at kjósa ór hverju fylki sér hirðmenn.

representar um guerreiro agindo sozinho do qual a reputação fora criada pelos seus feitos em combate, talvez um inimigo nobre... talvez ele pudesse ser usado como um guerreiro de choque, usado para quebrar fileiras inimigas através de suas ferozes investidas. Podemos ter a liberdade de pensar que, sendo representados, também, na *Hirð* de alguns reis, a função de guarda costas ou de paredes de escudos junto ao líder, possam recair sobre a responsabilidade desse grupo. O lobo luta em alcatéia, talvez em formação sólida, e, diferente do urso, é um animal leve; talvez lutasse manobrando de maneira coordenada contra um alvo em campo de batalha: o lobo é um animal astuto e cruel e de maneira semelhante, o uso dos caninos do lobo pode ser simulado pela lança do *Úlfheðinn*, presente nas placas de metal que mostramos anteriormente e que na poesia está sempre ensanguentada. Enquanto o urso mantém-se em sua posição, dominando o campo enquanto engalfinha-se com sua presa, o lobo se esconde, espreita, embosca (talvez pudéssemos considerar algum tipo de ação que envolva subterfúgio e discrição), grita e uiva triunfante na matança. O guerreiro lobo, *Úlfheðinn*, e o guerreiro urso, *Berserkr*, são, assim como seus animais, diferentes formas de combater. Algumas dessas afirmações “batem” com algumas descrições como apresentadas aqui; os detalhes, no entanto, podem não passar desuposições³⁷.

O espaço incorpóreo da marcialidade

Utilizando-se de elementos odínicos e em comunhão com os espíritos, esse tipo de guerreiro animal pode trazer aspectos de uma guerra invisível, onde forças sobrenaturais agem e influenciam o combate físico. As regras da união entre guerreiro, Óðinn, espíritos e predação podem ser vistas como um ideal guerreiro? De fato há um objetivo de combater utilizando o sobrenatural ao seu favor. Muitos são os elementos sagrados identificados com o deus Óðinn que nos parecem contemplar de alguma forma a marcialidade. Decidimos apontar aqui o destino guerreiro do Valhöll, as Valquírias, a ligação entre a abundância das colheitas e o poder da realeza, o *Seiðr* e o *Berserkr/Úlfheðinn*. Mas também parece fechar um círculo de identidade guerreira. Quais as consequências desses novos elementos para o nosso entendimento de marcialidade, definido no capítulo anterior?

Uma ideologia que se direciona essencialmente para atributos guerreiros não só é aceita pela sociedade da Era Viking, mas também partilhada por ela. No caso da morte e a transição dos guerreiros para o Valhöll, isso evidencia o envolvimento dos homens que

³⁷PRICE, op., cit., p. 374; SPEIDEL, op., cit., p. 10 – 40; HEDEAGER, op., cit., p. 95.

seguem seu líder de perto: as Valquírias recebem o rei Hákon e os guerreiros que com ele ingressam no Valhöll. O que podemos perceber é o destino guerreiro processado por essas figuras femininas que inserem os guerreiros mortos em um espaço único, próprio para um guerreiro, pois há a necessidade de reunir a todos para um evento final, onde o lobo Fenrir irá pôr em risco a existência dos homens.

Há um espaço especial onde julga-se o valor, não individual, mas coletivo, do líder com seus guerreiros (que não perdem, em momento algum, seus papéis, pois Hákon ainda comanda seus homens quando pede que mantenham suas armas por perto), criando uma identidade especial: somos guerreiros. Esses guerreiros tornam-se *Einherjar* e não há distinção entre inimigos, tampouco identidades regionais (noruegueses, dinamarqueses ou suecos...). As forças sobrenaturais agem aqui escolhendo o momento oportuno para a morte, mas não conferem autoridade especial sobre a marcialidade, ela é um fim, identificando quem merece ou não, pela sua atitude guerreira. No entanto ela nada acrescenta a autoridade dos vivos.

Há alguma ligação do sobrenatural com o “bem reinar”? Nos parece que o *Heimskringla* está a todo momento elogiando os reis pela sua colheita abundante. Inclusive fica claro que a passagem de poderes para a dinastia de *jarlar* de Hlaðe é benéfica para a Noruega e que o fim das más colheitas e o período de fome está ligada ao período em que esses líderes tomam o poder para si. Mas qual a relação entre a influência da autoridade do líder com a marcialidade na figura de Óðinn?

... o governante é um *meroprimus inter pares*³⁸, o que significa que ele pode ser considerado o representante de um grupo, nomeado pela sociedade como tal. O governante era responsável por promover o interesse coletivo. Para isso, é vital que as relações entre deuses e a sociedade sejam excelentes. Para além das responsabilidades políticas que hoje esperamos ser assumidas por um governante, em sociedades como a nórdica na Era Viking, as pessoas consideravam o governante como responsável pela fertilidade, paz e progresso em uma gama de domínios – áreas onde nós vemos a atuação de fatores externos, os quais nós simplesmente vemos como além do controle dos humanos. Em sociedades religiosas, tais fatores são controlados por deuses e outros seres sobrenaturais e é possível manipulá-los através de diferentes rituais³⁹.

³⁸Primeiro entre iguais.

³⁹... the ruler is merely *primus inter pares*, which means that he can be considered a representative for a group, namely society as such. The ruler was responsible for furthering the group's interests. For this it is vital that relations between the gods and society are excellent. Apart from the political responsibilities which we nowadays expect a ruler to shoulder, in societies such as the Nordic in the Viking Age people considered the ruler responsible for fertility, peace, and progress in a range of spheres—areas where we see external factors at work, which we simply see as beyond the control of humans. In religious societies, such factors are controlled by gods and other supernatural beings, and it is possible to manipulate them through different rituals. SCHJØDT, Jens Peter. The Warrior in Old Norse Religion. In: STREINSLAND, Gro; SIGURÐSSON, JónViðar; et al.

O conjunto de ritos públicos executados pelo líder é o que mantém unido a comunidade regida com as forças sobrenaturais. Se por um lado a liderança guerreira precisa manter um conjunto de concessões ou força em relação aos seus súditos, ele torna-se autorizado não só pela manutenção do bem estar físico de sua comunidade (aqui incluindo o ato de fazer ou evitar conflitos), mas também de cuidar, que nada falte a eles, incentivando os espíritos e deuses a evitar a fome.

Podemos fazer um paralelo com Óðinn e a realeza através da maneira como ele guerreia, uma guerra mental, oferecendo vantagens em combate para os seus seguidores (através de *Seiðr* ou pelo frenesi guerreiro), atuando em um papel próprio de um líder guerreiro (ainda que entre em combate direto quando necessário, como é o caso das guerras entre Æsir e Vanir, as tribos de deuses e o Ragnarök, o momento do crepúsculo dos deuses). Mas o mais importante, ele é o único deus que aparece nas fontes interagindo diretamente com vários guerreiros humanos, seja lhes aconselhando ou entregando equipamento mágico para os homens⁴⁰.

O *Seiðr* e o frenesi guerreiro Berserkr/Úlfheðinn, apresentam perspectivas Sámi da ideologia guerreira. O primeiro está dentro da lógica da guerra aristocrática onde a feitiçaria conduz a aprimoramentos ou crises. Comentamos, no entanto que o *Seiðr* não deve ser visto como parte das relações marciais. Nos parece que ele desafia a proximidade do combate direto, o meio feitiçeiro é um meio que não deixa o conflito guerreiro acontecer de maneira direta: em uma sociedade onde o comportamento guerreiro é o ideal, a feitiçaria despoja os riscos da contenda entre homens. Não a toa, ela é a “arma” das mulheres e dos afeminados (*Ergi*). O *Seiðr* está ligado a Óðinn, mas gravita em torno de um aspecto feminino da relação guerra e religiosidades.

O frenesi guerreiro, *a priori*, parece adentrar a mesma fórmula que o *Seiðr*. Suas naturezas são similares, há uma mediação com os espíritos e os símbolos odínicos apontam para uma relação direta com Óðinn. Há ainda a própria vantagem em combate conseguida pela afinidade predatória. Porém, essa forma guerreira predatória também guarda em si um comprometimento direto com o pós-vida guerreiro, seja através da guerra quando vivo, já que pensamos na possibilidade da incorporação do próprio deus e aí há a oferta dos mortos em

Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and The Faroes. Leiden: Brill, 2011, p. 269 – 295.

⁴⁰Um outro deus da cultura pré-cristã escandinava que pode ser identificado com a guerra, Þórr, dedica-se a um outro tipo de guerra, contra o caos. Daí vem seu papel como deus da fertilidade, já que a fome e as doenças também são atribuídas a forças caóticas, segundo Adam de Bremen. (SCHJØDT, op., cit., p. 273).

campo de batalha⁴¹. O frenesi guerreiro pode ser visto dentro de uma esfera propriamente masculina, daí não ser retirado das relações marciais, até porque os líderes guerreiros possuem corpos desses guerreiros sobrenaturais entre seus homens. Os versos do *Hakonarmál* que falam das terras mais ao norte, Hálogaland e Hörðaland, podem fazer referências direta a esse tipo de guerreiro espiritual.

O que é mais importante, certos espaços imateriais da guerra existem para esses homens das sociedades da Era Viking, e são dominados: feitiços alteram o clima do campo de batalha, os guerreiros combatem de maneira sobrenatural, armas e proteções mágicas são usadas, e, talvez, de soslaio percebe-se a presença de um velho caolho. As hostes de guerreiros caídos em batalha adentram ao salão do senhor dos mortos, recebidos pelas Valquírias e julgados como guerreiros adequados e merecedores de todas as glórias de uma vida guerreira, tendo sido o líder aprovado previamente pelo seu bom reinado e seus homens compartilhando o mesmo destino⁴². Esse espaço imaterial, fim de uma vida dedicada a guerra, une e identifica: bons guerreiros e o bom líder.

Durante a transição dos sistemas religiosos na Era Viking, quais as mudanças dessas concepções? Há uma alternância das representações predatórias ligadas tanto a uma concepção de espírito entre os escandinavos pré-cristãos, quanto aos ritos predatórios de batalha. Existe o predomínio de temas bíblicos na iconografia de época com representações de baleias, leões e dragões (que já era representado antes no período pagão), que estão sempre em posições de regurgitação e atrelados a danação espiritual. Esses temas exercem uma clara função didática, onde os elementos cristãos sobressaem vitoriosos⁴³.

O lento estabelecimento do cristianismo, traz consigo uma doutrina universalista, onde o foco da salvação é processada por uma instituição organizada e com linhas de atuação bem definidas segundo um ideal teológico oficial. A doutrina cristã muda o foco da sacralidade régia e a ideologia na qual se fundamente a autoridade de governar. O governante passa a ser declarado apto para a tarefa pela instituição cristã e na nova religião é legitimizado, podendo, assumir autoridade em torno do martírio, ou, em casos raros, vir a tornar-se santo após sua morte (como é o caso de Óláfr Haraldsson). As comprovações de sua autoridade podem ser confirmadas ainda em vida, mas o reconhecimento dá-se apenas após sua morte, mas com

⁴¹ No caso, se interpretarmos que a marca de Njörð com uma lança na *Ynglinga saga* 9, oferecendo-se a Óðinn, possa ser colocada no mesmo plano funcional que os Berserkir... ou mesmo a maneira de lutar dos Úlfheðnar!

⁴² Devemos essa visão rápida do que seria um campo de batalha com elementos naturais, também a Neil Price (2002), que tenta ilustrar os esforços de combate para além do plano físico.

⁴³ PLUSKOWSKI, op., cit., p. 121 – 122.

certeza desenvolvem papéis políticos decisivos para a formação de Estado, trazendo consigo o corpo burocrático necessário⁴⁴. Podemos dizer que a relação entre santidade real e *natio*: São Canuto (reinando entre 1080 e 1086) para a Dinamarca, São Magnus (foi *Jarl* entre 1076 – 1115) para as Órcades e, na Noruega, São Olavo (Óláfr Haraldsson, o *Rex Perpetuum Norvegiae*), o culto desses homens, outrora governantes, reforçou a construção territorial e identitária⁴⁵.

Mas não há razão para acreditarmos em simples justaposições radicais de ideias, como nos mostra o poema Hakonarmál (e o Eiríksmál), que reflete uma amálgama dos elementos sagrados que compõem um líder:

Durante o século dez, a elite política começou a aceitar o Cristianismo. Entretanto, de maneira famosa, os dois reis cristãos Eiríkr e Hákon foram louvados em poemas que lhes atribuíam pós-vida pagãos: suas recepções como guerreiros no Valhöll de Óðinn. Isso pode tanto indicar uma mistura cristã-pagã *de facto* na composição da ideologia da elite – onde Óðinn estava mantendo sua posição como deus regente-guerreiro também para os reis cristãos. Ou... isso pode indicar um elemento de comunicação dupla, remetido para membros pagãos da sociedade – que a linguagem pagã da ideologia de governar ainda não poderia ser abandonada⁴⁶.

Não temos razões para pensar que isso tenha mudado radicalmente em campo de batalha. O seu estandarte carrega o dragão, que pode ser identificado dentro desse novo padrão de criaturas predatórias, há a identificação com a cruz como implemento sagrado e protetora no combate e a identificação do rei com elementos sagrados, cristo e a cruz⁴⁷:

⁴⁴A Santidade e o Martírio não são as únicas formas de atuar ideologicamente de acordo com a doutrina cristã. O *Rex Iustus* pode ser encontrado no documento *Konungs Skuggsjá* (também conhecido como *Speculum Regale*), que diz respeito ao reinado do rei Hákon Hákonarson, sendo escrito em algum momento por volta de 1250 (momento já afastado da Era Viking). Segundo Ian Beuermann, há uma discussão no âmbito acadêmico se a ideia de *Rex Iustus*, aquele que governa na felicidade de Deus, com comunhão e paz social, poderia ter influenciado a escrita das sagas islandesas a partir daquelas datadas da metade do século XIII ou se haveria elementos semelhantes com concepções semelhantes e pré-cristãs análogas, por exemplo, ao *Fir Lathemon* irlandês. De qualquer maneira, a ideia de *Rex Iustus* pode ter se ajustado sincreticamente com visões de governo anteriores a instalação do cristianismo na Europa setentrional (BEUERMANN, Ian. *The Long Adaptation of Pagan and Christian Ideologies of Rulership*. In: STREINSLAND, Gro; SIGURÐSSON, JónViðar; et al. *Ideology and Power in The Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and The Faroes*. Leiden: Brill, 2011, p. 367 – 385).

⁴⁵Ibid., p. 376.

⁴⁶ During the tenth century, the political elite began to accept Christianity. However, most famously the two Christian kings Eiríkr and Hákon were praised in poems which accorded them a pagan afterlife: their receptions as warriors in Óðinn's Valhöll. This could either indicate a *de facto* Christian-pagan mix in the *make-up* of the elite's ideology – that Óðinn was retaining his position as the warrior-rulers' god also for Christian kings. Or... it could indicate an element of double communication addressed to the pagan members of society – that the pagan *language* of the ideology of rulership could not yet be abandoned (Ibid., p. 381 – 382).

⁴⁷Podemos supor, também, que a cruz aja de uma maneira não apenas protetora. Com a identificação de seu estandarte com o dragão, um animal predatório, talvez a cruz possa também ser parte de um ritual, talvez marcar em batalha o guerreiro que fosse caído, ofertando sua alma para o Deus cristão, na mesma lógica que o ritual odínico, mas voltado para a ideia de salvação do cristianismo.

Vamos marcar nossas hostes, coloquem um símbolo guerreiro nos elmos e escudos, desenhem a cruz santa em branco. E quando formos para a batalha, devemos ter todos um único grito de guerra: avancem, avancem, homens de Cristo, homens da cruz, homens do rei (*Óláfs saga Helga*, 94)⁴⁸.

O principal símbolo ligado a Óláfr Haraldsson e presente em suas representações (tanto medievais, quanto contemporâneas) não é outra coisa senão seu machado, apelidado de Hel, a senhora dos reinos dos mortos e das neblinas nas religiosidades pré-cristãs, ou com o lugar dos mortos. Óláfr Haraldsson é um santo guerreiro e o machado, símbolo sincrônico entre um passado de saques vikings e o da realeza santificada, do rei perpétuo da Noruega, possivelmente conjurando aparatos simbólicos para seus súditos que não pertencem a elite e que compõe a maior parte de suas hostes.



Figura 7: Painel de madeira pintada do século XIV conservada na catedral de Nídaros, Thronheim e que nos mostra cenas da vida do rei Óláfr Haraldsson, sendo a sua morte na batalha de Stiklarstáðir representada no canto inferior direito. Detalhe para a figura central, na qual o rei segura a orbe na mão direita e na esquerda o seu longo machado “Hél”, símbolos de autoridade monárquica no âmbito guerreiro e religioso⁴⁹.

Para finalizar, voltemos a Haraldr Tirano. Após a batalha de Stiklastaðir, na qual seu irmão morre, ele foge para o oriente e lá ingressa nas forças mercenárias compostas, em boa parte, por escandinavos, a Guarda Vargue. A descrição da batalha da ponte de Stamford parece exaltar, de fato, as habilidades guerreiras do rei, mas também podemos pensar em uma maneira única de batalhar: sozinho, atacando seus inimigos com ambas as mãos, enfrentando

⁴⁸ Vér skulum marka lið várt alt, gera herkumbl á hjálmum várum ok skjöldum, draga þar með bleiku á krossin helga. En ef vér komum í orrostu, þá skulu vér hafa allir eitt orðtak: fram fram, Krists-menn, kross-menn, konungs-menn.

⁴⁹Retirado de GRAHAM-CAMPBELL, op., cit., p. 116.

os guerreiros saxões até enfim ser abatido por uma flecha no pescoço. Ainda que não necessariamente seja o mesmo conjunto de rituais de inspiração guerreira do berserkr, todos os elementos parecem estar ali. É perfeitamente razoável, inclusive com base nas descrições da documentação bizantina que citamos anteriormente, aceitar que Haraldr Tirano esteve em contato com esses elementos e que estão de acordo com as descrições bizantinas... talvez ele conhecesse o ritual integralmente ou em partes? O próprio cristianismo nesse momento da Era Viking (mesmo em seu fim) ainda estava se firmando de maneira sincrética⁵⁰.

O cristianismo sincrético desse momento incorpora os elementos das religiosidades pré-cristãs, inclusive usando-a no campo de batalha. Os equipamentos guerreiros mudam de acordo com suas inovações, mas cobrem necessidades iguais do homem na guerra, o escudo lhe serve para as paredes, a armadura e o elmo protegem suas partes expostas, as armas diversas lhes proporcionam vantagens em momentos diferentes do combate. Em um campo de batalha onde elementos não físicos são admitidos como componente importante, um espaço incorpóreo se alinha junto a autoridade sagrada do rei, sejam elementos pré-cristãos ou cristãos, há a necessidade de se afirmar através de forças sobrenaturais e o uso dessas mesmas forças no campo de batalha.

⁵⁰ Expressamos nossa gratidão ao pesquisador Neil Price que pacientemente, por correspondências pessoais afirmou ser possível a afirmação que fazemos aqui.

FUNERAIS E CRENÇAS

*Hélio Pires*¹

A morte é uma inevitabilidade, uma certeza da vida à qual nenhuma cultura fica imune. No mundo antigo, seria até algo bastante mais presente do que hoje, dado que as condições de vida e a medicina rudimentar de então, já para não falar de uma maior ocorrência de episódios de violência física, teriam como resultado uma taxa de mortalidade elevada. Mas a morte é também um mistério que tem dado azo às mais diversas crenças e práticas religiosas. Quais eram as dos nórdicos pré-cristãos, como é que eles viam e encaravam o fim da vida, é o que se pretende analisar de forma breve neste capítulo.

As fontes

Só é possível aceder ao pensamento de pessoas que viveram há mais de mil anos por via dos vestígios que elas deixaram ou do que delas se escreveu. E nesse ponto há uma dificuldade incontornável que é também um elemento essencial no estudo da Escandinávia antiga: a natureza tardia, parcial ou fragmentária das fontes disponíveis.

No que diz respeito às crenças e práticas fúnebres dos nórdicos pré-cristãos, contamos em primeiro lugar com os dados que a arqueologia extraiu das muitas sepulturas que têm sido escavadas. Essa é, aliás, uma fonte de informação privilegiada, porque oferece um contacto direto, físico e palpável, com a cultura material do passado. Mas precisamente por ser um veículo direto, sem um intermediário escrito, os achados arqueológicos são também uma fonte muitas vezes silenciosa e, desse modo, problemática. Porque ao mesmo tempo que temos acesso aos objetos e restos mortais, não temos um letreiro que esclareça o seu significado e de que modo eles foram usados. Não sabemos que orações foram proferidas, que palavras cantadas, se houve uma procissão fúnebre e de que modo, quanto tempo demorou a cerimónia, quais as suas diferentes fases ou que ideias presidiram a cada ação. Temos apenas as coisas tal como elas foram deixadas no final, há mil ou mais anos atrás. Ou, se quisermos,

¹ Doutor em História pela Universidade Nova de Lisboa. Membro do NEVE.

temos o equivalente a uma fotografia de grupo no final de um evento, sem uma descrição do que se passou nos momentos imediatamente anteriores.

É certo que os vestígios físicos podem conter pistas sobre as diferentes partes, gestos e sentido de uma cerimónia fúnebre. Mas se quisermos ter uma visão completa dos funerais e das crenças por eles expressas, são necessários textos que descrevam aquilo que os vestígios físicos não dizem e permitam interpretar os achados arqueológicos. Infelizmente, as fontes escritas são também elas problemáticas. Não só por não haver uma grande abundância de descrições de funerais pré-cristãos, mas também porque as que existem são, regra geral, breves, indiretas ou tardias, tendo mais de memória romanceada do que de testemunho verídico. E o mesmo é verdade para os textos que falam das crenças pagãs sobre o que se segue à morte. Por exemplo, as sagas dos islandeses são um produto do século XIII, enquanto as sagas de reis não são anteriores a cerca de 1130, estando por isso cem ou mais anos afastadas do período pré-cristão². De igual modo, a *Edda* de Snorri Sturluson foi escrita por volta de 1225 e a *Edda Poética*, apesar de baseada em material mais antigo, foi compilada perto do ano 1270, sendo que alguns dos poemas chegaram até aos nossos dias em manuscritos ainda mais tardios³. O que, como é óbvio, levanta dúvidas sobre o real valor da informação contida nesses documentos: será material genuinamente pagão, terá influências exteriores ou foi adaptado pelos autores ou compiladores cristãos? E se sim, até que ponto?

Para além destes problemas, há que ter ainda em conta a natureza do antigo politeísmo nórdico, que não era ortodoxo e não dispunha de uma autoridade central que estabelecesse doutrina e ritos oficiais. Seria, isso sim, uma religião descentralizada com um teor ortoprático e uma forte componente local ou regional. Por outras palavras, não havia uniformidade nas crenças e práticas, mas antes variações conforme a região, o período, o grupo social, a comunidade ou mesmo a família. Há indícios disso mesmo no estudo da toponímia escandinava, que sugere terem existido diferenças na popularidade do panteão: por exemplo, o deus Tyr terá tido um papel discreto no culto religioso fora da Dinamarca, ao passo que o mesmo parece ter sido verdade para Freyr em terras dinamarquesas⁴. Já Ullr, que tem uma presença residual nas Eddas, terá sido um deus popular na Escandinávia oriental⁵. E

² ANDERSSON, T. M. King's Sagas (*Konungasögur*). In Carol J. Clover e John Lindow (eds.). *Old Norse-Icelandic Literature: a critical guide*. Toronto: University of Toronto Press, 2005. p. 197.

³ GUNNELL, T. Eddic Poetry. In Rory McTurk (ed.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Malden; Oxford: Blackwell, 2007. p. 92 e 97-8

⁴ BRINK, S. How uniform was Old Norse religion. In Judith Quinn (ed.). *Learning and Understanding in the Old Norse World*. Turnhout: Brepols, 2007. p. 110 e 121.

⁵ *Idem*, p. 117.

a preponderância de Odin nos mitos nórdicos que conhecemos dever-se-á, acima de tudo, ao seu papel de padroeiro dos poetas e guerreiros, precisamente os dois grupos que produziram ou patrocinaram a generalidade das fontes existentes. Se tivéssemos textos dominados pela perspectiva de simples pescadores ou agricultores, o papel principal seria, muito provavelmente, desempenhado por outros deuses. E é por isso, por causa da diversidade própria de uma religião descentralizada e sem doutrina oficial, que cada vez que alguém diz que os nórdicos acreditavam em algo, é preciso perguntar que nórdicos, onde e quando.

As crenças

Um bom exemplo desta problemática e que nos leva a entrar, enfim, no tema das crenças e ritos fúnebres, é a ideia popular de que quem morria em combate ia para Valhalla, enquanto todos os outros estavam condenados a uma existência monótona ou mesmo dolorosa num submundo. Diz-se com frequência que era nisso que os nórdicos antigos acreditavam e não sem motivo: é o próprio Snorri Sturluson quem refere que os guerreiros caídos em batalha eram reunidos em Valhalla e quem falecia de doença ou velhice ia para Hel, o mundo inferior⁶. Mas isso é uma simplificação que tem raiz, por um lado, na visão cristã do céu e do inferno e, por outro, na ideia errada de que o politeísmo antigo era uma religião uniforme.

Nos momentos iniciais da *Edda*, Snorri apresenta Odin como o criador do céu e da terra, pai dos seres humanos e respectivas almas, as quais ele reúne à sua volta ou envia para o submundo – Hel ou Niflhel – conforme o seu comportamento em vida⁷. É uma descrição inspirada no deus cristão, apenas um de muitos outros momentos da obra em que essa inspiração monoteísta é detetável, e mostra bem a verdadeira natureza da *Edda*: não é uma recolha inocente de crenças antigas, mas antes uma sistematização de material pagão feita a partir de uma perspectiva cristã e, como tal, moldada por ela. E o mesmo é verdade para a *Edda Poética*, onde o submundo é descrito de forma dantesca nas estrofes 35 a 39 do poema *Völuspá*: vales de veneno, rios de facas e espadas, salões feitos de serpentes, locais de punição para assassinos e adúlteros e Loki aprisionado, à imagem e semelhança de um diabo à espera do fim do mundo⁸. É o universo pagão reinterpretado à luz do cristianismo, o que não é surpreendente se pensarmos que os autores ou compiladores das Eddas viveram mais de duzentos anos depois da conversão da Islândia. A mundividência cristã era-lhes óbvia, quase imediata, e o sentido original de alguns mitos podia até estar já esquecido ou altamente

⁶ STURLUSON, S. *Edda*. Anthony Faulkes (trad.). Londres: Dent, 2000. p. 21 e 27.

⁷ *Idem*, p. 9.

⁸ EDDA POÉTICA. Carolyne Larrington (trad.). Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 8 e 9.

deturpado. Além disso e conforme se disse, o politeísmo antigo era uma religião diversa, com variações regionais, cronológicas, sociais e familiares, pelo que as crenças de alguns nórdicos não eram necessariamente as de todos.

Nesse sentido, Valhalla é claramente um paraíso militar ou uma extensão *postmortem* da vida dos grupos de guerreiros da Escandinávia antiga. Comem diariamente à mesa do seu senhor e patrono – neste caso Odin – são servidos por mulheres ou valquírias e combatem todos os dias. Trata-se de um tipo de vida aristocrática que seria normal no mundo antigo e que encontra eco na tradição literária: veja-se, por exemplo, o poema *Beowulf*, onde o herói é convidado a juntar-se ao banquete no salão real e é servido pela rainha. E da perspectiva de um guerreiro, a morte resume-se de facto a duas opções: cair com valentia no campo de batalha ou falecer na cama como um inválido. É uma ética heroica que atravessa várias culturas, do Japão à Grécia antiga, onde Aquiles teve que escolher entre uma vida longa destinada ao esquecimento ou uma morte prematura, mas com glória imortal. Para alguns nórdicos, esse tipo de glória daria acesso à elite militar que eram os guerreiros de Odin, onde podiam continuar a exercer as virtudes militares com que se tinham destacado em vida. Mas quais eram as crenças dos que não tinham na guerra a sua principal ocupação? Que ideias havia sobre o além entre aqueles que se dedicavam acima de tudo à pesca, à agricultura, ao comércio ou às artes domésticas?

Não há muita informação sobre as noções de vida depois da morte entre esses grupos sociais, dado que, conforme já se disse, a mitologia nórdica que conhecemos foi, na sua maioria, produzida ou influenciada por aqueles que teriam Odin como uma divindade principal. É possível que muitos acreditassem ter como destino o submundo, entendido como o local de uma existência algures entre o idílico e o pacífico (e, como tal, monótona para um guerreiro). Ou então concebiam uma vida depois da morte em sítios que não Valhalla e Hel, conforme sugerem alguns vestígios literários. Por exemplo, os afogamentos no mar eram equiparados a uma queda nas mãos ou redes da deusa Rán, pelo que talvez se acreditasse que alguns dos que morriam afogados passavam a habitar com ela no fundo do oceano⁹. Há também referências à crença na transmigração das almas, como na *Edda Poética*, onde a prosa no final do segundo poema de Helgi Hundingsbani diz que, na religião pagã do norte, acreditava-se na reencarnação¹⁰. E o mesmo é sugerido numa versão da *Ólafs saga helga* ou

⁹ SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Angela Hall (trad.). Cambridge: D.S. Brewer, 2000. p. 260.

¹⁰ EDDA POÉTICA. Carolyne Larrington (trad.). Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 141.

Saga de São Olavo, onde o rei santo e padroeiro da Noruega é visto como a reencarnação de um homónimo a quem se dava a alcunha de *Geirdstaðalfr* ou elfo de Geirdstað¹¹. Claro que, neste como noutros pontos, é preciso recordar a natureza tardia das fontes, deixando no ar a dúvida sobre se estamos ou não perante crenças genuinamente pré-cristãs.

A relação entre os mortos e os elfos não é clara, havendo quem sugira que eles nada mais são do que os espíritos dos antepassados¹². A referência a um morto como “elfo de Geirdstað” assim o sugere, pelo que a associação entre os dois grupos não é impossível. Porém, a questão torna-se mais complicada quando se tem em conta a expressão *aesir ok álfar* – os deuses e os elfos – a qual surge várias vezes na poesia nórdica (por exemplo, nas estrofes 159 e 160 do poema *Hávamál*¹³). Talvez seja uma mera aliteração sem base religiosa, mas pode igualmente ser vestígio de uma crença numa comunidade divina composta por deuses e elfos. Nesse sentido, já foi igualmente proposto que *álfar* é um sinónimo de *vanir*¹⁴, o que também não é impossível, dado que na *Edda Poética* é dito que Freyr, um dos deuses Vanir, recebeu em criança um sítio chamado *Alfheim* ou terra dos elfos¹⁵. Mas, nesse caso, a identificarmos os elfos com os antepassados, devemos concluir que um dos destinos dos mortos era o salão ou reino do deus Freyr? E, desse modo, o chamado elfo de Geirdstað era considerado um dos Vanir ou estava associado a eles? Não há respostas fáceis para estas perguntas e o problema adensa-se ainda mais quando se percebe que os elfos também se confundem com os *landvættir* ou génios da terra¹⁶. Assim sendo, talvez a solução mais equilibrada seja recordar a já referida diversidade do antigo politeísmo nórdico, a sua falta de crenças uniformes ou de doutrina oficial, e aceitar que o termo *álfar* podia identificar pelo menos três tipos diferentes de entidades: os elfos semi-divinos que coabitam com os deuses e são governados por Freyr, os génios na Natureza presentes nas colinas, campos, penedos ou florestas e, por último, os fantasmas dos antepassados. Uma combinação das duas últimas possibilidades também não é impossível, com os mortos a juntarem-se de alguma forma aos espíritos da terra onde eram sepultados. Por outras palavras, uma existência *postmortem* integrada na paisagem natural.

¹¹ DAVIDSON, E. H. R. *Gods and Myths of Northern Europe*. Londres: Penguin Books, 1990. p. 155.

¹² Cf. EDDA POÉTICA. Carolyne Larrington (trad.). Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 293, n. 238.

¹³ *Idem*, p. 37.

¹⁴ MIKOLIC, P. *The God-semantic Field in Old Norse Prose and Poetry: A Cognitive Philological Analysis*. 2013. 109 f. Tese (Mestre em Linguística) Faculdade de Humanidades, Universidade de Oslo, Oslo, 2013. p. 74-8.

¹⁵ EDDA POÉTICA. Carolyne Larrington (trad.). Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 52.

¹⁶ RAUDVERE, C. Popular religion in the Viking Age. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 237.

É isso o que encontramos na *Eyrbyggja saga*, onde, no capítulo 4, um homem chamado Þórolfr *Mostrarskegg* dá a um monte perto da costa o nome de Helgafell – a montanha ou colina sagrada – acreditando ser o local onde ele e a sua família habitariam após a morte¹⁷. E mais à frente na mesma obra, no capítulo 11, quando o filho de Þórolfr morre afogado, um pastor vê-o a ser recebido pelo pai no interior da montanha, onde decorria um banquete¹⁸. Mas a mesma saga inclui também referências a um *draugr* ou morto-vivo, sugerindo assim a crença numa existência literalmente dentro do túmulo sob a forma de um cadáver reanimado. É o que se pode ler no capítulo 34, onde um homem que morre sentado em sua casa regressa à vida vários dias depois de ter sido sepultado, assombrando a área em redor da campa e matando tanto humanos como animais¹⁹.

A morte do filho de Þórolfr no mar e a consequente reunião de pai e filho dentro de Helgafell parece contrariar a possibilidade de ter havido quem acreditasse numa existência *postmortem* no fundo do oceano. No mesmo sentido vai uma passagem da *Egils saga*, onde Egil Skallagrimsson lamenta o afogamento do seu filho, dizendo que Odin – e não Rán – ficou com ele²⁰. Mas nos dois casos nota-se uma diferença: ambas as personagens morrem da mesma forma, mas enquanto uma passa a habitar uma montanha na costa islandesa, a outra parece ser recebida em Valhalla. Talvez seja uma contradição resultante da natureza tardia e romanceada das fontes, mas pode igualmente ser reflexo da já referida diversidade de crenças, pelo que o mesmo tipo de morte podia, para os nórdicos antigos, conduzir a sítios diferentes. Nesse sentido, há indicação de um destino alternativo para os caídos em batalha, pois segundo a estrofe 14 do poema *Grímnismál*, na *Edda Poética*, a deusa Freyja fica com metade deles, recebendo-os num sítio chamado Fólkvangr ou “campo do povo/exército”, enquanto a outra metade pertence a Odin²¹. Ou seja, nem a ideia de que os guerreiros iam para Valhalla seria unânime entre os que seguiam uma vida militar, dado que, ao que parece, alguns acreditavam que seriam recebidos por um dos Vanir. Não se sabe que ideias justificavam essa divisão dos mortos em combate, se Odin recebia os homens e Freyja as mulheres – algo que não é dito nas fontes escritas – ou se era apenas uma questão de devoção religiosa por uma divindade ou outra. Tem-se pouca informação sobre o culto dos Vanir e o conteúdo da estrofe 14 do *Grímnismál* é único, o que demonstra bem como os dados de que dispomos hoje são apenas fragmentos de tradições religiosas e mitológicas. Mas é, ainda assim, outro exemplo de como

¹⁷ EYRBYGGJA SAGA. Hermann Pálsson e Paul Edwards (trans.). Londres: Penguin Books, 1989. p. 29-30.

¹⁸ *Idem*, p. 38.

¹⁹ *Idem*, p. 93-4.

²⁰ EGIL'S SAGA. Hermann Pálsson e Paul Edwards (trans.). Londres: Penguin Books, 1976. p. 208.

²¹ EDDA POÉTICA. Carolyne Larrington (trad.). Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 53.

havia uma variedade de crenças entre os nórdicos antigos e como nem todos acreditavam que ou se ia para Valhalla ou para Hel.

Se, segundo as fontes existentes, Freyja e Odin partilhavam os que faleciam em batalha, terá havido também quem acreditasse que, chegada a morte, seria recebido no salão ou reino de outro deus ou deusa? Por exemplo, terá Thor sido visto como uma divindade que acolhia alguns dos seus devotos? Há um indício disso na *Edda Poética*, onde, na estrofe 24 do *Hárbarðsljóð*, é dito que Odin recebe os nobres caídos em combate, enquanto Thor fica com os servos²². Dado que o poema é um confronto verbal entre os dois deuses, não é seguro que o verso seja reflexo de uma crença pré-cristã genuína, podendo não passar de uma mentira ou de um exagero com fins literários. Mas um exagero não tem que ser inteiramente falso, pelo que pode tratar-se de uma hipérbole ou deturpação com um base real: a de que, entre os agricultores nórdicos, havia quem acreditasse que seriam recebidos por Thor depois da morte. É uma hipótese e apenas isso, dado que a escassez de informação e a natureza da fonte não nos permite certezas. Mas a ser verdade, talvez tenham existido crenças semelhantes sobre outras divindades – como Tyr, Ullr ou Frigg – embora não haja dados suficientes para concretizar essa hipótese de um modo sustentado.

Práticas

Tal como nas crenças, também nos ritos fúnebres havia variedade. A imagem icónica de um funeral nórdico pode ser a de um barco em chamas lançado ao mar com um ou mais corpos, mas é difícil perceber até que ponto essa ideia é verídica. A prática parece ser referida por Procopius, um autor bizantino do século VI, e figura ainda na tradição literária²³, embora o primeiro nunca tenha estado no norte da Europa e a segunda possa ser um caso de memória romanceada. E a arqueologia de pouco serve neste caso, uma vez que lançar ao mar barcos em chamas como parte de funeral não é algo que deixe vestígios identificáveis após vários séculos. Não é por isso possível dizer com segurança se era uma prática comum na Escandinávia antiga.

Há mais certezas quanto a ritos fúnebres que tinham lugar em terra firme, onde as escavações arqueológicas fornecem uma quantidade considerável de informação que tem, ainda assim, os seus limites. Não apenas por, conforme já se disse, os vestígios físicos não

²² EDDA POÉTICA. Carolyne Larrington (trad.). Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 73.

²³ SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Angela Hall (trad.). Cambridge: D.S. Brewer, 2000. p.39.

permitirem uma descrição completa das cerimónias, mas também porque eles são apenas o que sobreviveu até aos nossos dias. Terão certamente havido mais funerais do que aqueles que deixaram uma marca no registo arqueológico e mais mortes do que aquelas que foram objeto de ritos fúnebres. Assim o indica a análise dos antigos povoados humanos em comparação com os respetivos cemitérios, levando a crer que não conhecemos os túmulos de uma parte substancial ou até, sem certezas, de mais de metade da população²⁴. No mesmo sentido vai a escassez de sepulturas de crianças, que estão sub-representadas no registo arqueológico²⁵. Mas mesmo com esta limitação e a consciência de que conhecemos apenas uma pequena parte da vida e morte entre os nórdicos antigos, o que se sabe sugere que os ritos fúnebres tinham a mesma diversidade que se viu ter existido para as crenças.

De acordo com os vestígios existentes, a cremação era a prática mais comum, havendo um número comparativamente pequeno de campas onde os corpos foram apenas enterrados. Mas isto refere-se ao número total de sepulturas e, se organizarmos os dados de forma geográfica e cronológica, deparamo-nos com diferentes padrões: em Vendel e Valsgärde, a norte de Estocolmo, diversas pessoas foram enterradas em barcos entre os séculos VI e VIII, enquanto na Dinamarca, durante o mesmo período, a cremação terá sido a norma, excepto na ilha de Bornholm²⁶. Na Suécia, julga-se que o enterro foi comum até ao início do século VII, altura em que perdeu terreno para a cremação. A prática terá recuperado popularidade por volta de 890, nomeadamente no posto comercial de Birka e ainda em Hedeby, outro centro de actividade económica, mas localizado na fronteira sul dinamarquesa²⁷. Já na Noruega, a cremação parece ter sido a norma, havendo, no entanto, um número elevado de enterros em campas rasas em Kaupang²⁸. Dado que era um mercado com contactos comerciais com o resto da Escandinávia e outros pontos da Europa, é possível que a excecionalidade seja o resultado de algum cosmopolitismo. E embora possa ter havido influência continental na forma como os mortos eram tratados, não se pode dizer que a prática de enterrar seja uma consequência direta da cristianização. Pelo menos não necessariamente, dada que os enterros coexistiram com a cremação durante os séculos que antecederam as campanhas de missionação de c. 800

²⁴ PRICE, N. Dying and the Dead: Viking Age mortuary behaviour. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 259.

²⁵ *Idem*.

²⁶ HEDEAGER, L. Scandinavia before the Viking Age. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 17. Para outro exemplo de diversidade, veja-se um mapa das práticas fúnebres na Dinamarca entre c. 900-1000 em CHRISTIANSEN, E. *The Norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 287.

²⁷ CHRISTIANSEN, E. *The Norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 292.

²⁸ SKRE, D. Kaupang – ‘Skiringssalr’. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 114.

em diante e que conduziram, a seu tempo, à conversão dos territórios nórdicos. A construção de câmaras fúnebres, por exemplo, regista-se na Escandinávia pelo menos desde os séculos imediatamente anteriores à Idade Viking, que teve início por volta do ano 790²⁹.

O registo arqueológico permite perceber que os ritos de cremação envolviam não apenas uma pira fúnebre – que podia ser um barco – na qual os corpos eram queimados juntamente com oferendas e vítimas sacrificiais, mas que as cinzas eram posteriormente enterradas, com frequência no próprio local da cremação. Ossos humanos ou animais que sobrevivessem ao fogo eram recolhidos, limpos e repostos sobre as cinzas, por vezes dentro de recipientes de cerâmica ou de madeira. E depois seguir-se-ia a construção da campa – por exemplo, uma colina fúnebre ou um conjunto de pedras – fase em que novas oferendas podiam ser acrescentadas e enterradas juntamente com as cinzas³⁰. A ilha sueca de Gotland parece ter desenvolvido uma tradição própria que substituíu a utilização de barcos em qualquer fase do rito fúnebre por rochas com representações de navios ou que eram dispostas em forma de um, marcando assim o local onde eram depositados os restos mortais³¹. A campa podia ainda ser assinalada com uma inscrição referente ao defunto, embora nesse aspecto os vestígios arqueológicos sejam escassos. Numa descrição que veremos mais à frente, a colina fúnebre é encimada com um poste de madeira que, talvez por meio de um texto em runas, registava a identidade de quem estava enterrado no local. Como diz Neil Price, trata-se de um elemento que, devido à fragilidade do material orgânico, tende a deixar poucos vestígios arqueológicos, pelo que talvez tenha sido uma prática mais comum do que aparenta³².

O enterro pleno, por seu turno, assumia diferentes formas, a mais simples das quais consistia, por norma, numa campa retangular onde o corpo podia ser depositado em contacto direto com o solo, numa mortalha, sobre casca de árvore ou até dentro de um caixão ou de veículos como, por exemplo, uma carroça³³. Outra opção consistia na construção de uma câmara fúnebre, prática que parece ter sido característica da Escandinávia sul e oriental, onde atingem particular requinte nos centros de comércio. Os casos mais conhecidos encontram-se

²⁹ PRICE, N. Dying and the Dead: Viking Age mortuary behaviour. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 263.

³⁰ *Idem*, p. 259-60.

³¹ GERDS, M. Scandinavian burial rites on the southern Baltic coast: boat-graves in cemeteries of early medieval trading places. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 154; ver também PRICE, N., *op. cit.*, p. 265.

³² PRICE, N. Dying and the Dead: Viking Age mortuary behaviour. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 261.

³³ *Idem*, p. 261-2.

na Suécia, em especial em Birka, onde são conhecidas mais de cem câmaras fúnebres, e no sul da Dinamarca, onde cerca de sessenta concentram-se em torno de Hedeby. Há ainda alguns exemplos na Rússia e na Ucrânia, fruto da expansão nórdica para oriente³⁴. As câmaras fúnebres podiam ser apenas uma pequena divisão subterrânea ou ter dimensões maiores, com características semelhantes às de uma casa. Havia até lugar para a extravagância, como no caso de uma sepultura em Hedeby datada de meados do século IX e onde um barco foi colocado em cima da câmara fúnebre³⁵.

As embarcações forneciam a terceira opção para o enterro. Um ou mais corpos eram depositados dentro de um navio juntamente com oferendas e os restos mortais de vítimas sacrificiais, sendo depois cobertos com uma colina de terra. Nalguns casos, o mastro terá ficado exposto e o conjunto podia ser enriquecido com pedras erguidas em redor ou com vias processionais³⁶. É disso exemplo a sepultura de Groix, em França³⁷, mas uma das embarcações fúnebres mais conhecidas é a de Oseberg, no sul da Noruega, onde duas mulheres foram enterradas dentro de um barco de trinta remos por volta do ano 835³⁸.

A postura dos corpos dentro dos túmulos é outro elemento onde se regista diversidade de práticas, uma vez que nem todos foram simplesmente deitados à semelhança do que é hoje comum. Nas campas rasas, muitos foram encontrados numa posição supina ou fetal, como se estivessem a dormir, havendo até, em alguns casos, vestígios de almofadas e mantas. Surgem também exemplos de corpos em posturas pouco naturais que terão exigido alguma forma de mutilação e até casos em que foi colocada uma pedra em cima dos restos mortais. Conforme refere Neil Price, não é impossível que algumas destas práticas estejam relacionadas com a crença em mortos-vivos³⁹. Já em algumas câmaras e, mais raro, em alguns navios fúnebres, os corpos terão sido sentados, destacando-se, nesse aspecto, duas sepulturas de Birka onde um homem e uma mulher foram colocados ao colo um do outro⁴⁰.

³⁴ *Idem*, p. 263.

³⁵ EISENSCHMIDT, S. The Viking Age graves from Hedeby. In Svavar Sigmundsson (ed.) *Viking Settlements and Viking Society: papers from the Proceedings of the Sixteenth Viking Congress*. Reykjavík: University of Iceland Press, 2011. p. 100.

³⁶ PRICE, N. *op. cit.*, p. 265.

³⁷ PRICE, N. *The Vikings in Brittany*. Londres: Viking Society for Northern Research, University College London, 1989. p. 65.

³⁸ CHRISTIANSEN, E. *The Norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 158.

³⁹ PRICE, N. Dying and the Dead: Viking Age mortuary behaviour. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 262.

⁴⁰ *Idem*, p. 263.

A identidade sexual parece ter sido indiferente na escolha de rito fúnebre, dado que ambos os sexos foram sepultados em câmaras e em embarcações. As diferenças surgem, quando muito, nos detalhes: uma mulher podia ser acompanhada por um maior número de utensílios domésticos e o túmulo de homem teria uma maior quantidade de armas (embora esta distinção não seja rígida); e enquanto a prática de sentar os mortos parece ter sido mais comum para as mulheres quando eram depositadas em câmaras, nos navios os corpos sentados são quase sempre masculinos⁴¹.

Alguns túmulos terão também sido reutilizados, prática que podia assumir duas formas: uma destrutiva, quando sepulturas mais antigas eram danificadas ou tapadas para dar lugar a novas, e outra intrusiva, com o espaço fúnebre a acolher novos corpos ou a manter-se acessível, talvez para a realização de alguma forma de culto ou cerimónias religiosas. O posto comercial norueguês de Kaupang fornece exemplos da primeira prática⁴², mas um dos casos mais conhecidos é o da colina fúnebre norte em Jelling, na Dinamarca, a qual foi construída no século X sobre outra mais antiga, tapando ainda parte de outro monumento⁴³. No território dinamarquês encontra-se ainda um cemitério onde foram enterradas diversas pessoas aproximadamente entre os anos 200 e 550 e depois entre 800 e 950, todas em redor de uma colina fúnebre mais antiga que terá sido reutilizada duas vezes, uma por alturas da transição do Neolítico para a Idade do Bronze e outra durante a Idade Viking⁴⁴. Mais curioso é o exemplo do navio de Oseberg, que de início terá sido apenas parcialmente enterrado, permitindo o acesso ao espaço onde foram depositados os corpos das duas mulheres⁴⁵.

Se em Kaupang a destruição de algumas sepulturas para dar lugar a outras pode ter sido motivada por uma questão de espaço, noutros casos é mais difícil perceber o porquê da reutilização. Já se sugeriu a busca de prestígio e estatuto, na medida em que se associava o defunto e a sua família a uma linhagem ou personagem mais antigas, mas também pode ter sido uma questão prática, ora como forma de poupar tempo e recursos, ora para conseguir um monumento maior sobrepondo-o a outro já existente; no caso de continuidade de práticas

⁴¹ *Idem*.

⁴² SKRE, D. Kaupang – ‘Skiringssalr’. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 114.

⁴³ PEDERSEN, A. Ancient mounds for new graves: an aspect of Viking Age burial customs in southern Scandinavia. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 346 e 351.

⁴⁴ Ancient mounds for new graves: an aspect of Viking Age burial customs in southern Scandinavia. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 349-50.

⁴⁵ PRICE, N. Dying and the Dead: Viking Age mortuary behaviour. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 267.

pagãs, há também a hipótese de ser uma afirmação de tradicionalismo religioso face ao avanço do cristianismo⁴⁶.

Também não há certezas quanto ao significado dos barcos num contexto fúnebre. A resposta mais óbvia seria a crença de que eram um meio de transporte para o morto, permitindo assim a sua viagem para o outro mundo. Isto aplicar-se-ia a embarcações enterradas, queimadas ou meramente simbólicas, como no caso dos conjuntos de pedras, mas essa hipótese não explica porque é que alguns navios eram literalmente amarrados ou ancorados ao local do enterro. O barco de Oseberg, por exemplo, tinha uma corda a prendê-lo a um rochedo próximo e conhecem-se conjuntos de pedras onde há vestígios de comida e fogo, mas não de restos mortais⁴⁷. Talvez se deva sugerir que alguns nórdicos viam no barco um veículo liminal, isto é, um meio de transporte capaz de funcionar entre o mundo dos mortos e o dos vivos, por um lado levando os primeiros, mas, por outro, mantendo-se aberto aos últimos quando devidamente amarrado a este mundo. Os conjuntos de pedras que não parecem ter sido usados para depositar cinzas ou corpos podem ser interpretados da mesma forma: um ponto de contacto com os mortos por via das virtudes comunicativas do barco e por isso mesmo o palco de refeições em honra ou em comunhão com os mortos, explicando assim os vestígios de alimentos e fogo⁴⁸. Isto, no entanto, é apenas uma hipótese, havendo outras igualmente válidas que, no espírito da já referida variedade de crenças do politeísmo nórdico, podem ter coexistido na Escandinávia antiga. Assim, o uso de barcos pode ser um reflexo da importância das embarcações na cultura nórdica, dado o seu papel como meio de transporte e fonte de rendimento numa região onde as vias marítimas e a pesca eram essenciais. E também já se sugeriu uma associação com os deuses Vanir, dada a ligação que é feita entre eles, embarcações, fertilidade e morte nos mitos nórdicos⁴⁹. É até possível que estas e outras ideias possam ter estado presentes ao mesmo tempo e a diferentes níveis nas mentes dos nórdicos antigos que conduziram ou participaram em funerais. Mas, conforme se disse, à

⁴⁶ PEDERSEN, A. Ancient mounds for new graves: an aspect of Viking Age burial customs in southern Scandinavia. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 351.

⁴⁷ PRICE, N. *op. cit.* p. 261 e 262.

⁴⁸ A respeito da prática de comer nos cemitérios, veja-se VALK, H. Cemeteries and ritual meals: rites and their meaning in the traditional Seto world-view. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 141-6.

⁴⁹ GERDS, M. Scandinavian burial rites on the southern Baltic coast: boat-graves in cemeteries of early medieval trading places. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 157.

falta de um leiteiro ou registo escrito detalhado para cada uma das sepulturas, é difícil ou mesmo impossível saber os motivos para o uso de um barco em cada uma delas.

As práticas fúnebres pré-cristãs eram igualmente caracterizadas pela deposição ou cremação de objetos e animais juntamente com os mortos. A sua variedade é imensa: armas, utensílios diários, roupas, veículos suplementares, tapeçarias, camas e cadeirões, comida, bebida, cavalos, animais de gado, cães e aves. Dado o seu estado de preservação excecional, o navio de Oseberg fornece uma abundância considerável de bens fúnebres, entre os quais se inclui uma pequena carroça, quatro trenós, tapeçarias⁵⁰, mobília e vinte cavalos decapitados⁵¹. Outro exemplo provém de Ladby, na Dinamarca, onde no século X um barco foi enterrado juntamente com pelo menos onze cavalos, três ou quatro cães, talheres, têxteis, um jogo de tabuleiro e os ossos humanos carbonizados, presumivelmente os da pessoa que foi sepultada no local⁵². Por vezes, alguns bens eram dispostos de uma forma que, pelo menos aos nossos olhos, parece curiosa: na Islândia, conhecem-se sete túmulos onde a cabeça de um cavalo foi colocada entre as pernas do animal e ainda outra onde a sua carne foi cortada e espalhada em torno do corpo⁵³.

Tal como noutras práticas, não há certezas quanto ao sentido das oferendas fúnebres. Utensílios da vida diária como armas, selas, ferramentas e trenós podem expressar a crença numa vida após a morte em que todos esses objetos seriam necessários, mas também podem ser uma forma de afirmar o estatuto do defunto, na medida em quanto mais rico ou poderoso, maior seria a quantidade de bens com que era sepultado. O significado dos animais também é incerto. No caso dos cavalos, talvez esteja relacionado com a sua natureza liminal, dado tratar-se de uma espécie que, na Escandinávia antiga, vivia entre o mundo doméstico e o selvagem, podendo assim ser encarado como um veículo ou, pelo menos, um facilitador da transição para o Além⁵⁴. Algo semelhante foi já igualmente proposto para os cães, os quais, mais do que animais de companhia do defunto, podiam estar ligados à ideia de um mundo dos

⁵⁰ GRAHAM-CAMPBELL, J. *The Viking World*. Londres: Frances Lincoln, 2001. p. 121 e 128-9.

⁵¹ PRICE, N. Dying and the Dead: Viking Age mortuary behaviour. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 265.

⁵² JENNBERT, K. The heroized dead: people, animals, and materiality in Scandinavia death rituals AD 200-1000. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 136.

⁵³ LOUMAND, U. The horse and its role in Icelandic burial practices, mythology, and society. In Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere (eds.). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 131.

⁵⁴ *Idem*, p. 132-3.

mortos guardado por canídeos⁵⁵. Nas ilhas Åland, o simbolismo animal adquiriu contornos únicos, com as cinzas dos mortos a serem enterradas dentro de peças de cerâmica e acompanhadas de pequenas pegadas de urso ou castor feitas de barro. O significado da prática é desconhecido – talvez totêmico? – mas é exclusiva daquelas ilhas, encontrando-se ainda em algumas sepulturas na Rússia, provavelmente de nórdicos oriundos das Åland que terão viajado para oriente⁵⁶. Tudo isto, no entanto, insere-se no universo dos significados partilhados ou comunitários, não se podendo pôr de parte a possibilidade de um motivo pessoal para alguns bens fúnebres. Nesse sentido, é de notar a frequência com que, entre os nórdicos antigos, termos como urso (*björn*), lobo (*úlfr*) ou águia (*örn*) eram usados como nomes próprios, motivo pelo qual algumas pessoas podem ter sido sepultadas com animais como forma de expressão de uma identidade individual.

Por fim, há ainda os indícios de sacrifícios humanos. O registo arqueológico é limitado, mas a prática pode ter sido mais comum, uma vez que a deposição dos corpos e principalmente a sua cremação tornam difícil, senão mesmo impossível, perceber se são restos mortais de defuntos ou de pessoas executadas num contexto ritual. Ainda assim, alguns vestígios parecem ser flagrantes: em Stengade, na Dinamarca, um homem foi enterrado com outro que foi amarrado e decapitado, havendo exemplos semelhantes de Birka, na Suécia, e Lejre, também na Dinamarca; na ilha de Man, no mar da Irlanda, um jovem foi sepultado com armas e coberto com uma colina fúnebre, no cima da qual uma rapariga terá sido decapitada antes de ser também ela enterrada debaixo de uma segunda camada de solo⁵⁷. Presume-se que os sacrifícios humanos tinham como objetivo garantir companhia para o defunto, tal como em vida as pessoas tinham escravos ou servos ao seu serviço. Mas não é impossível que tenham existido outras crenças e se pensasse, por exemplo, que o fantasma da vítima protegeria o túmulo como um génio local.

Todos estes dados tornam evidente a diversidade de práticas fúnebres que eram praticadas pelos nórdicos antigos em diferentes períodos e regiões, na Escandinávia e não só, deitando por terra a ideia de que havia um modelo único na crenças e nos ritos. Mas, conforme se disse, o registo arqueológico dá-nos apenas parte da informação. Para termos uma ideia mais alargada das diferentes fases e gestos que podiam compor um funeral nórdico,

⁵⁵ GRÄSLUND, A-S. The material culture of Old Norse religion. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 255.

⁵⁶ PRICE, N. Dying and the Dead: Viking Age mortuary behaviour. In Stefan Brink e Neil Price (eds.). *The Viking World*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010. p. 260.

⁵⁷ *Idem*, p. 266.

é preciso ter uma fonte que relate a cerimónia completa. Felizmente, por entre as descrições breves e as memórias romanceadas, há um texto que se destaca pela sua excepcionalidade.

Um relato árabe

Em Junho de 921, partiu de Bagdad uma embaixada muçulmana rumo a um reino no extremo oriental da Europa. Entre os enviados do califa encontrava-se um homem chamado Ahmad Ibn Fadlan, autor de um relato da viagem. O texto original não sobreviveu até hoje e parte dele estará mesmo irremediavelmente perdido, mas o que chegou até nós foi preservado em manuscritos dos séculos XI e XIII⁵⁸ e contém, entre outras coisas, a descrição de um funeral nórdico.

Ao contrário das sagas, que narram ou idealizam acontecimentos com um ou mais séculos de distância, o relato de Ibn Fadlan é verídico. O que ele escreve é, supostamente, aquilo que ele viu com os seus próprios olhos e lhe foi dito por interpretes. E oferece, por isso, uma janela rara para as cerimónias fúnebres que a arqueologia consegue apenas revelar de forma fragmentada.

Ibn Fadlan conta que os nórdicos tinham práticas diferentes para diferentes estatutos sociais, abandonando os corpos dos escravos, mas cremando os de pessoas mais importantes⁵⁹. Se fosse alguém pobre, construíam-lhe um barco pequeno e queimavam o corpo dentro da embarcação; se fosse rico, primeiro colocavam o defunto numa sepultura provisória e dividiam a sua fortuna em três partes – uma para a família, outra para fazer roupas para o morto e a terceira para comprar bebida para as celebrações fúnebres. Depois os familiares do falecido reuniam os escravos e perguntavam qual deles queria morrer com o seu senhor. Ibn Fadlan diz ter assistido a como uma rapariga se ofereceu para ser sacrificada, decisão que era irrevogável. Foram ainda escolhidas duas outras escravas que tinham como única função tomar conta da vítima, lavando-a e acompanhando-a para todo o lado. E enquanto as roupas do morto eram cosidas e o funeral preparado, a rapariga que se tinha oferecido para morrer passava os dias a beber e a cantar alegremente.

Quando o dia da cerimónia chegou, os nórdicos foram até às margens do rio e puxaram para terra um navio, colocando-o sobre uma estrutura de madeira e pronunciando palavras

⁵⁸ IBN FADLAN. Paul Lunde e Caroline Stone (trad.). Londres: Penguin Books, 2012. p. xxxix e xxxv.

⁵⁹ O texto segue a tradução do árabe segundo Paul Lunde e Carolyn Stone, *op. cit.*, p. 48-54. Existe também a tradução de COOK, A. Ibn Fadlan's account of Scandinavian merchants on the Volga in 922. *Journal of English and Germanic Philology*. Illinois, v. 22, p. 54-63, 1923.

que, diz Ibn Fadlan, ele ou o seu interprete não foram capazes de perceber. No convés do barco erguia-se um pequeno pavilhão e foi para lá que levaram uma cama, um colchão e almofadas de seda, as quais foram dispostas por uma idosa a quem davam o nome de Anjo da Morte. Só então é que o morto foi retirado da sua sepultura temporária, onde, para além do corpo com as roupas com que ele tinha morrido, os nórdicos tinham ainda colocado bebida, fruta e um tambor. Tiraram tudo e Ibn Fadlan nota que os restos mortais estavam já negros, embora não se notasse qualquer mau cheiro. Vestiram-lhe as roupas novas, incluindo um casaco com botões de ouro, levaram o corpo para o pavilhão no convés do navio, sentaram-no no colchão apoiado pelas almofadas e rodearam-no de oferendas como fruta, bebida e carne.

Segundo o autor árabe, o passo seguinte foram os sacrifícios animais. Primeiro um cão, o qual foi morto, cortado em dois e os pedaços lançados para dentro do navio. Logo a seguir, os nórdicos puseram as armas do defunto junto ao corpo e depois obrigaram dois cavalos a correr em torno da embarcação até estarem exaustos, altura em que foram mortos, esquartejados e os pedaços de carne atirados para dentro do barco. Sacrificaram ainda duas vacas, um galo e uma galinha, cujos corpos tiveram o mesmo destino que os dos cavalos e cão.

Enquanto isso acontecia, a escrava que se tinha oferecido para morrer movia-se pelo acampamento nórdico, entrando em cada uma das tendas ou casas que tinham sido erguidas e tendo sexo com o dono de cada uma delas. Ao entardecer, diz Ibn Fadlan que por alturas das orações islâmicas no final da tarde, a escrava foi levada até uma estrutura de madeira semelhante a uma porta onde, de pés nas palmas das mãos de vários homens, ela foi elevada três vezes. Na primeira, a jovem terá dito ver o seu pai e a sua mãe, na segunda todos os seus parentes e na terceira o seu senhor sentado no paraíso, que era verde e bonito, pedindo para a levarem até lá. Depois a escrava cortou a cabeça de uma galinha e lançou-a para dentro do navio. E foi junto da embarcação que ela tirou as pulseiras que usava, oferecendo-as ao Anjo da Morte e às outras duas escravas, sendo depois levada para o barco, mas não para dentro do pavilhão no convés. Aproximou-se um grupo de homens com escudos e estacas e deram à jovem uma bebida. Ela cantou e bebeu várias vezes, encorajada pelo Anjo da Morte, até a idosa levar a escrava para dentro do pavilhão. Ibn Fadlan faz notar que a rapariga parecia não saber bem o que estava a fazer, acabando por ser puxada. Os homens com as estacas começaram a bater nos escudos para abafar os gritos da escrava, a qual, no interior do pavilhão, teve sexo com seis homens, um de cada vez, e foi deitada junto do corpo do seu

senhor. As mãos e pés dela foram presos, o Anjo da Morte enrolou uma corda à volta do pescoço da jovem e dois homens puxaram as pontas enquanto a idosa esfaqueava a escrava.

Terminado o sacrifício humano, aproximou-se um homem nu que era o parente mais próximo do morto. Agarrou num pedaço de madeira ao qual ateou fogo e, de costas para o navio, archote numa mão e com a outra a cobrir o ânus, caminhou até à embarcação e pôs em chamas a estrutura de madeira que estava debaixo do barco. Outros seguiram-lhe o exemplo, lançando madeira ateadada, e não tardou até que se erguesse uma chama que, alimentada pelo vento, consumiu o navio com tudo e todos os que estavam dentro dele. Enquanto a pira fúnebre ardia, um dos nórdicos terá dito ao interprete de Ibn Fadlan que os árabes eram tolos por enterrarem os seus entes queridos, deixando que os vermes e os insetos os comessem, enquanto os nórdicos queimavam-nos, permitindo que eles entrassem no paraíso num instante. E depois riu-se, afirmando que o deus do morto, por amor a ele, enviara um vento forte com o qual tudo estaria reduzido a cinzas em pouco tempo. Algo que, constata Ibn Fadlan, veio a verificar-se.

No final, antes de partirem, os nórdicos ergueram uma colina de terra sobre o que restava do barco e dos corpos e colocaram no meio da elevação um grande poste de madeira onde inscreveram o nome do morto e do seu rei.

Conclusão

O relato de Ibn Fadlan tem vários elementos que encontram eco nos achados arqueológicos: um barco que é arrastado para terra para servir de caixão e pira fúnebre, o corpo sentado dentro da embarcação, as oferendas ao morto sob a forma de comida e armas, o sacrifício de um cão, cavalos, aves e uma rapariga, a cremação dos restos mortais e, por fim, a construção de uma colina de terra por cima das cinzas. Mas também há aspetos que seriam impossíveis de ler ou sequer de detetar no registo arqueológico, como a campa temporária, o processo de escolha da vítima humana, a atividade sexual que antecede o funeral, a elevação da escrava junto a uma estrutura de madeira, a presença de um grupo de homens com estacas e escudos ou a forma como a pira fúnebre foi acesa. Só temos conhecimento desses detalhes porque alguém deixou um registo escrito que nos dá uma imagem alargada da cerimónia fúnebre, muito para além de qualquer coisa que a arqueologia consegue descortinar.

Claro que, dada a falta de fontes adicionais que permitam comparar e confirmar a informação transmitida por Ibn Fadlan, podemos sempre duvidar do real valor do relato. E

nunca nos devemos esquecer que é um texto feito por alguém exterior à cultura nórdica, motivo pelo qual alguns elementos podem ter sido adaptados. Por exemplo, a referência a um paraíso será, muito provavelmente, uma interpretação árabe das crenças daquele grupo de nórdicos, que acreditariam numa existência idílica depois da morte e que Ibn Fadlan refere com recurso não a um termo escandinavo, mas à ideia muçulmana do céu ou paraíso. O relato exige por isso cautela na sua leitura, mas não há motivos para duvidar seriamente da sua veracidade: os nórdicos estavam presentes no leste da Europa desde o século IX e as diferenças que existem entre o funeral descrito pelo autor árabe e aquilo que conhecemos por outras fontes não são uma surpresa, dado que, conforme se viu, não havia uniformidade de práticas entre os nórdicos antigos.

No fundo, não temos base a partir da qual possamos rejeitar por inteiro o texto de Ibn Fadlan, motivo pelo qual ele subsiste como um vislumbre raro sobre as práticas fúnebres dos nórdicos antigos. Práticas essas que eram diversas e podiam expressar uma igual variedade de crenças.

ARQUEOLOGIA

Munir Lutfi Ayoub¹

Atualmente o estudo da memória vem salientando a construção e utilização dos artefatos, monumentos e ruínas como locais biográficos que abrigavam e preservavam as histórias destes povos. A utilização e reutilização de antigos locais para a construção, reconstrução ou orientação geográfica da execução de novos passaram a ganhar outros olhares e compreensões. Nosso estudo assim pretende uma observação bibliográfica e uma compreensão das teorias e metodologias que possibilitaram esses apontamentos para os estudos em relação à arqueologia do mundo Escandinavo.

Contudo vale a pena lembrar que estas reconstruções e reutilizações de antigos monumentos já haviam sido apontadas em outros estudos como os do século XIX, quando as primeiras reutilizações destas antigas estruturas por parte dos homens do período Viking foram detectadas, mas nenhuma interpretação foi sugerida e tudo o que se salientava era que parecia ser uma prática corriqueira. O arqueólogo Jens Jacob Asmussen Worsaae² em 1868 ao estudar o depósito funerário do monte de Bjerringhoj em Jutland ao em vez de salientar o aspecto da reutilização deste acaba por dar maior visibilidade a aspectos como a riqueza encontrada, riqueza que segundo o arqueólogo o diferenciava dos outros depósitos funerários do mesmo período. Somente a partir dos anos 1980 com estudos como os dos arqueólogos Christopher Chippendale³, Michael Shanks⁴ e Mats Burström⁵ é que o olhar arqueológico sobre práticas como as de reutilização começaram a se alterar.

Arqueologia e a teoria da memória.

¹ Doutorando em Arqueologia pela USP. Membro do NEVE.

² WORSAAE, J. J. A. Om Mammen-Funder fra Hedenskabets Slutningstid foredraget. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*. Selskab, p. 203-218, 1869.

³ CHIPPENDALE, Christopher. *Stonehenge Complete*. Londres: Thames & Hudson, 1983.

⁴ SHANKS, Michael. *Social theory and archaeology*. Cambridge: Polity Press, 1987.

⁵ BURSTRÖM, Mats. Kronologi och kontext. Om samtidighetens relevans för den arkeologiska tolkningen. In: A. Hyenstrand e Mats Burström. *Mänsklighet genom millennier. En vänbok till Åke Hyenstrand*. Estocolmo: Riksantikvarieämbetet, 1989. p. 37-41.

O nosso quadro teórico parte dos estudos da múltipla temporalidade iniciado por arqueólogos já supramencionados como Christopher Chippendale, Michael Shanks e Mats Burström que inauguraram uma nova construção de análise sobre as fontes arqueológicas e históricas. Estes arqueólogos foram responsáveis por revelar um novo foco cronológico da arqueologia que deixaria de buscar separar as coisas e fatos por períodos bem estabelecidos pensando apenas cada período por suas próprias construções e monumentos. Esse novo pensamento arqueológico buscou a compreensão da múltipla temporalidade do passado partindo do princípio de que se os resquícios do passado estão presentes até hoje estavam também no decorrer desta temporalidade e influenciaram e foram formados assim por esses múltiplos tempos históricos.

Os artefatos são assim compreendidos como portadores de uma biografia que como ressaltado por Hella Eckardt e Howard Williams⁶ davam a estes significados que evocavam memórias pela associação com as pessoas que os possuíram e com as mãos que estes passaram durante as sucessivas trocas, utilizações, construções e reconstruções a que foram submetidos. Estes objetos são assim compreendidos pelos seus processos de produção, troca e uso gerando histórias que podem se tornar centrais para certos indivíduos e/ou grupos em suas construções de memória.

As teorias da múltipla temporalidade e da biografia dos artefatos nos levam ao estudo da memória pautados em teorias arqueológicas provenientes dos estudos de arqueólogos como Andrew Jones⁷, Jan Assmann e John Czaplicka⁸. Andrew Jones inicia seu trabalho salientando o papel dos monumentos como portadores de ideias que se estendem para além de sua construção inicial se tornando locais de um repositório de memória. Os monumentos adquirem assim uma extensiva biografia de usos e reusos de múltiplas gerações que lhe atribuem significados, interpretações e reinterpretções que tornam os artefatos arqueológicos elementos ativos na geração da memória. Os artefatos arqueológicos se tornam assim auxiliares da materialização da memória, mas não representam uma memória cristalizada, devemos sempre salientar a memória como sendo organizada e estruturada pelo ato de rememorar.

⁶ ECKARDT, Hella e Williams, Howard. Objects without a past? In Howard Williams (ed.). *Archaeologies of Remembrance death and memory in past societies*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003. p. 141-170.

⁷ JONES, Andrew. Technologies of Remembrance. In Howard Williams (ed.). *Archaeologies of Remembrance death and memory in past societies*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003. p. 65-88.

⁸ ASSMANN, Jan e John Czaplicka. Collective memory and cultural identity. *New German Critique*, n. 65, p. 125-133, 1995.

A compreensão de Jones é congruente a de Jan Assmann e de John Czaplicka que ao analisarem o conceito de memória artificial a qualificam como uma memória partilhada por um coletivo durante inúmeras gerações muito além dos homens que pelo primeiro momento a vivenciaram. A memória coletiva seria assim preservada por mecanismos que a tornavam de possível rememoração, mecanismo esses que se constituíam pela escrita e pela oralidade que poderiam ser recontadas e acessadas por meio de rituais, lugares, objetos e monumentos. Seria assim uma memória preservada não no campo do individual, mas sim pelo campo do social por meio de especialistas que teriam a responsabilidade de cultivar e ensinar esse tipo de memória e de praticas.

Os monumentos e artefatos arqueológicos possuem assim uma dupla existência sendo de primeiro momento de memória assegurada devido suas presenças materiais, mas também frutos de múltiplas interpretações não sendo a memória algo inerente do artefato. Desta forma a memória se constrói por uma pratica de rememoração que através de determinada cadeia de ações relacionadas com a construção de monumentos ou a sequencia biográfica de um determinado artefato é preservada e reconstruída por inúmeras vezes.

Devemos assim ressaltar as praticas de rememoração destes povos uma vez que são essas as responsáveis pela preservação e construção destas memórias, rememoração que se encontra condensada nos estudos escandinavos sobre tudo em duas expressões culturais o rito e o mito. Estes elementos culturais foram apontados como em uma constante relação pelo arqueólogo Neil Price⁹ que compreende o rito como momento de atos que possibilitavam a vivencia do mito, momento no qual as historias destes povos eram construídas e remodeladas por aqueles que as dramatizavam. Rito e mito constituiriam assim o que o historiador Jens Peter Schjodt¹⁰ chamaria de espaços discursivos pagãos onde ideais políticos, personagens históricos e mitológicos, cosmovisões, compreensões identitárias e muitas outras compreensões sociais e de mundo eram compartilhadas, construídas, remodeladas e vividas.

Os ritos são assim mais do que as tentativas dos homens de se aproximar e se comunicar com as outras esferas do mundo, com as esferas do sagrado. Esses seriam não apenas uma comunicação, mas a dramatização deste contato que geraria a criação da memória. Dramatização garantida pela participação de pessoas, objetos, locais, danças, cantos e tantas outras atitudes que possibilitavam a vivencia do mito como elemento gerador de

⁹ PRICE, Neil. Mythic Acts: Material Narratives of the Dead in Viking Age Scandinavia. In: Catharina Raudvere e Jens Peter Schjodt (eds.). *More Than Mythology. Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012. p. 13-46.

¹⁰ SCHJODT, Jens Peter. Contemporary Research into Old Norse Mythology. In: Pernille Hermann, Jens P. Schjodt e Rasmus T. Kristensen (eds.). *Reflections on Old Norse Myths*. Turnhout: Brepols, 2007. p. 1-16.

compreensões de mundo e de sociedade. O rito e o mito seriam assim a vivência da visão daqueles homens sobre o seu passado gerando a compreensão destes elementos como primordiais e imutáveis, permitindo uma quebra temporal que aproxima os homens da esfera dos ancestrais e, por consequência, do mundo dos deuses fazendo com que a vivência destes mundos se tornasse tangível.

O rito é assim compreendido como sendo uma maneira pela qual uma prática se tornou sintetizada em métodos, tradições e estratégias de um contexto social específico tendo como uma de suas finalidades últimas à rememoração e revivência dos mitos e histórias de um dado povo. Devemos assim enfatizar o ritual como um trabalho que modifica a realidade material e, portanto permite a vivência das compreensões de uma dada sociedade sendo ao fim uma prática que ao se materializar e se fazer concreta torna-se um fato empírico para a memória daqueles povos e por consequência para os estudos arqueológicos.

O rito se torna assim pobre em potencial semântico e em sua característica argumentativa lógica. Como demonstrado por Bloch¹¹ em seus estudos o rito como forma de expressão se difere de uma linguagem natural, na qual podemos dizer novas coisas e criarmos argumentos, e assim, a comunicação ritual se encontra protegida de rápidas modificações. Contudo, durante as diversas épocas, o rito sofre variações, em conformidade com suas execuções no tempo e no espaço, variações pautadas nas modificações das compreensões cósmicas e sociais que alteravam assim a execução destas dramatizações¹².

Por sua vez o mito se torna a narrativa vivenciada pelos ritos e concede aos homens responsáveis pela execução desta vivência uma extrema importância como, por exemplo, ao legitimar o poder dos reis e chefes locais que eram para os povos Vikings homens essenciais para o contato entre a esfera humana e a sagrada como descendentes dos ancestrais ou até mesmo dos deuses. Contudo, devemos nos lembrar de que durante o seu período oral, o mito assim como o rito teria sofrido modificações. Não podemos também nos deixar levar pela impressão de suas apresentações compiladas entre linhas e palavras que nos fazem creditá-lo como algo pronto e até, por momentos, como uma expressão humana que teria sido criada em um período imemorial, parecendo inclusive que teria surgido junto ao cosmo. No entanto,

¹¹ BLOCH, Maurice. The disconnection between power and rank as a process: an outline of the development of kingdoms in Central Madagascar. *Archives Européennes de Sociologie*, n. 18, p. 107-148, 1977.

¹² SCHJØDT, Jens Peter. Diversity and its consequence for the study of Old Norse religion. What is it we are trying to reconstruct? In: SLUPECKI, Leszek P.; MORAWIEC, Jakub. (Orgs.). *Between Paganism and Christianity in the North*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009. p. 9-22.

devemos ter em mente que para aqueles que vivenciavam o mito em seu período de propagação oral e de vivência ritualística, seu caráter imemorable era inquestionável.

Compreenderemos assim os mitos e costumes ritualísticos como expressões culturais que manifestam, condensam e permitem a vivência das compreensões de uma determinada cultura e sociedade, sendo o mito expressões de modelos sociais existentes desde tempos que se acreditavam imemoreis e que se pretendiam recuperar por meio de ritos. Mito e rito são assim elementos culturais que ao final possibilitavam a perpetuação, recriação e vivência da memória.

Devemos também entender os locais de execução destes ritos e mitos, que eram de uma forma geral composto pelo território escandinavo, mas que pode ser subdividido entre o espaço natural e os locais construídos pelos homens como os monumentos e ruínas. O território habitado por estes homens se caracterizava assim como ambiente para a execução das histórias preservadas pela memória. O território era assim material de memória para estes povos se tornando um importante elemento para a construção de sua identidade sendo o uso dos artefatos, monumentos e ruínas uma questão de escolha que revela a memória a ser recordada ou aquela a ser destruída. A construção do território era assim fruto de disputas e conflitos sociais e intergrupais que evidenciam referências de aceitabilidade, credibilidade e admissibilidade desta sociedade.

As formações dos territórios geravam assim um aspecto familiar, como já estudado pelo antropólogo Malinowski¹³, levando locais como montanhas, bosques, antigos monumentos e objetos a habitar a memória coletiva como portadores de certa mística que poderia ser conectada com a morada de determinados deuses ou ainda o local de presença dos ancestrais. Os territórios revestidos por compreensões míticas motivariam e explicariam a proximidade entre estes homens e o numinoso. Sendo assim as histórias destes povos que eram transmitidas de forma oral de geração em geração estaria associadas com os espaços habitados trazendo a estes povos diversas emoções e conexões com o passado. Segundo Malinowski se locomover por estes territórios é vivenciar a presença destes mitos.

Se considerarmos assim a memória como formada pela prática de rememorar que era constituída pelo rito e pelo mito e sendo estes os elementos formadores do espaço de vivência compreenderemos este último como um conjunto de artefatos responsáveis pela criação da

¹³ MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.

identidade. Podemos assim compreender a identidade como elucidada por Andrew Jones¹⁴ como formada por uma estrutura que era fruto de uma experiência criativa, mas que dependia de um veículo cultural para ser expressa. Podemos pensar assim na cultura material como veículo desta identidade organizada em uma estrutura lógica.

A identidade também pode ser compreendida pelos estudos de Michael Pollak¹⁵ que a caracteriza como sendo uma imagem construída por um grupo pelo qual este se apresenta aos outros e compreende a si próprio. Imagem composta de três partes sendo a primeira a parte física que o leva a uma compreensão de fronteira de pertencimento a um grupo sendo esta territorial ou não, a segunda a parte temporal que leva a uma noção de continuidade entre os membros atuais e passados deste grupo e por ultimo a parte composta pela coerência que une os diferentes elementos formadores deste grupo apresentados por uma narrativa única e definidora. Memória e identidade se tornam assim fatores importantes no sentimento de um pertencimento físico, temporal e de coerência de existência e pertencimento de um indivíduo não apenas em relação ao seu grupo, mas também com relação aos outros pelo contraste entre o ser e o não ser.

Por ultimo entre nossas teorias devemos levar em consideração que os monumentos e artefatos que compunham a memória e a identidade deste povo estavam em posse de determinados grupos sociais que eram os responsáveis por preservá-los e quando estes perdiam o poder sobre a região outros grupos sociais teriam o poder de destruí-lo. Desta maneira a memória era um processo de negociação entre o que iria ser lembrado e o que iria ser esquecido e aqueles que decidiam o que seria preservado pela memória tinham poder sobre o passado e assim também sobre o futuro.

Arqueologia e o trabalho com os artefatos

Os artefatos, objetos de estudo do arqueólogo, são considerados como criações do trabalho humano. Contudo no trabalho com os artefatos teremos de levar em consideração algumas questões iniciais como a percepção de que a própria biosfera e, portanto o espaço de vivência é também produto do trabalho humano ou ainda como tratado por Karl Marx¹⁶ em sua obra *O capital* os produtos naturais são frutos de uma transformação continua realizada pelo trabalho humano por seguidas gerações. Os artefatos assim como salientado por Vere

¹⁴ JONES, Andrew. *Memory and Material Culture*. New York: Cambridge University Press, 2007.

¹⁵ POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Revista Estudos Históricos*, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

¹⁶ MARX, Karl. *O Capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. p. 85.

Gordon Childe¹⁷ são documentos históricos que permitem a reconstrução do processo de criação do mundo e dos humanos, além de meios de relação entre os próprios homens como criaturas pertencentes as suas relações espaço temporais. Ainda nesta linha de pensamento podemos salientar os trabalhos de Mortimer Wheeler¹⁸ que foi um dos pioneiros a defender a existência humana nos artefatos compreendendo estes como registros materiais das realizações humanas e nos levando a compreender o trabalho do arqueólogo para algo muito além de uma mera ciência das coisas buscando ao fim a vida por trás das mesmas.

Ao considerarmos a vida humana como produtora dos artefatos arqueológicos e buscando estudar os resquícios arqueológicos que permitam uma compreensão ritualística deveremos compreender que nem todos os depósitos encontrados podem ser considerados como depósitos ritualísticos, existindo também os depósitos seculares que podem ter ocorrido em épocas de crise e guerra, tendo o objetivo de serem recuperados pelos seus donos apontando assim outros fatores e preocupações que moviam o homem em sua relação com a cultura material.

Assim, de primeiro momento, os depósitos encontrados em pântanos foram considerados como ritualísticos, uma vez que os depósitos feitos nesses locais fogem daquele contexto de recuperação de objetos depositados. No entanto arqueólogos, como Lotte Hedeager¹⁹, acreditam em uma necessidade de se analisar mais do que a conexão direta entre o local e o objetivo desses depósitos, lançando mão de uma metodologia que pretende também a análise de uma padronização dos depósitos de rito, tornando-os indícios de uma atividade regular.

A padronização desses depósitos exclui a possibilidade de que foram feitos em épocas de crise e guerra com a finalidade de serem recuperados, uma vez que os depósitos de crises e de guerras são compostos de resquícios de valor em associações aleatórias. Ao contemplar essas problemáticas e ao tentar estabelecer padrões arqueológicos para os resquícios depositados na Escandinávia da Idade do Ferro e no Período Viking (V a.C. até X d.C.) a arqueóloga Lotte Hedeager conclui que existia uma mentalidade ritualística padronizada que atribuía aos objetos seu exato papel nos ritos pertencentes aos antigos costumes nórdicos (HEDEAGER, 1992, p. 27-37).

¹⁷ CHILDE, Vere Gordon. *The Bronze Age*. Edinburgh: Cambridge University Press, 1930. p. 8-30.

¹⁸ WHEELER, Mortimer. *Arqueología de campo*. Tradução de José Luiz Lorenzo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1961. p. 235-254.

¹⁹ HEDEAGER, Lotte. *Iron-Age Societies*. Tradução de John Hines. Cambridge: Three Cambridge Center, 1992.

Assim no trabalho com a memória e com os fatos que possibilitavam a rememoração como o rito as fontes arqueológicas são demonstradas como fruto de padrões em momentos como os depósitos funerários ou nos depósitos de fundação de edificações como os salões de culto no mundo nórdico. Pensamos assim os artefatos como formadores dos espaços de vivência no mundo escandinavo, e ao pensa-los em um contexto macro compreendemos como estes múltiplos depósitos, monumentos e rituais formavam o espaço de rememoração no mundo escandinavo pré-cristão.

Ao relacionar assim o estudo destas padronizações com o estudo da memória a arqueóloga Ann-Mari Hallans Stenholm²⁰ lança mão de algumas bases essenciais para o avanço deste novo prisma. Stenholm ao trabalhar com a construção da memória no mundo pré-cristão escandinavo conclui que as referências ao passado não ocorrem em qualquer lugar, a qualquer momento, de qualquer maneira e em relação a qualquer passado. Expondo assim a construção da memória como executada em alguns lugares como os cemitérios, edificações de culto e local como os things e ao mesmo tempo como não executada em outras edificações como as residências. A arqueóloga aponta também o período da reutilização destes antigos monumentos e ruínas que ocorreram por sobreposição de camadas entre os séculos V e VI d.C. e durante o período Viking nos séculos X e XI d.C., mas também que ocorriam de forma horizontal nos outros séculos podendo se apresentarem próximos as áreas de vivência ou/e em torno dos antigos monumentos e ruínas de forma que estes se disseminavam pelo território.

Stenholm aponta também para uma diferenciação dos depósitos funerários que se sobrepunham a antigos depósitos do mesmo tipo, pois os depósitos mais antigos reutilizados são em sua maior parte diferentes dos praticados no mesmo período podendo ter entre outras coisas um formato único como os depósitos de três pontas que foram muito utilizados para novos depósitos e que foram interpretados por arqueólogos como G. Andersson²¹ como pertencentes aos fundadores daqueles espaços de vivência.

A arqueóloga salienta ainda que os antigos depósitos, ruínas e monumentos reutilizados não pertenciam a qualquer passado como, por exemplo, os antigos depósitos funerários que pertencentes ao período da idade do ferro romana e reutilizados no período Viking estavam conectados a um passado mitológico ou aos depósitos funerários pertencentes ao próprio período Viking e reutilizado no mesmo período estavam conectados a uma memória

²⁰ STENHOLM, Ann-Mari Hallans. Past memories: Spatial returning as ritualized remembrance. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina. (Eds.). *Old Norse Religion in long-term perspectives: origin, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 341-345.

²¹ ANDERSSON, G. *Valsta gravfält. Arkeologisk undersökning av RAÄ 59, Norrsunda sn, Up*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet, 1997.

genealógica. Devemos assim salientar que a diferença entre passado genealógico e mitológico se encontra apenas na diferenciação do tempo decorrido do antigo depósito que permitia a identificação de pertencimento do depósito a um determinado ancestral devido ao curto período e a não identificação devido a um período de tempo maior, mas de maneira nenhuma está reutilização pode ser caracterizada pela oposição entre um passado fictício e um factual uma vez que os dois são produtos de uma memorização que fazem ao fim ambos os depósitos constructos de uma relação espaço/temporal.

Assim o estudo arqueológico em busca de delimitações das atividades ritualísticas busca delimitar as padronizações como sugerido por Lotte Hedeager, mas contextualizadas no estudo da memória por Ann-Mari Hallans Stenholm que possibilita pensar o rito como um contínuo trabalho humano em relação aos artefatos e aos outros humanos tendo como base tradições e estratégias de um contexto social específico e tendo como uma de suas finalidades últimas à rememoração.

Por uma nova compreensão dos artefatos da Escandinávia.

Anders Andrén²² foi um dos primeiros arqueólogos a analisar a construção da memória no mundo Escandinavo pré-cristão e cristão sustentando que estas memórias além do campo oral tinha como veículo a cultura material. O arqueólogo nos leva a refletir que as culturas de tradição oral sempre interagem com o mundo material a sua volta criando monumentos, objetos e assentamentos baseados por estas memórias e pela compreensão de mundo que estas carregam e transmitem a estes homens.

Uma das teorias defendidas por Andrén passa pela ideia de que as pessoas não são apenas cercadas pelos resquícios do passado, mas que em certos períodos esse passado se torna também um modelo a ser seguido por estes homens. Andrén exemplifica sua teoria pelos depósitos da região de Mälardalen, região central da atual Suécia, onde 270 montes funerários foram construídos do século VI ao século VIII e eram utilizadas como locais de depósito de uma elite local. Andrén diz que estes depósitos foram baseados em depósitos de montes funerários como o denominado monte do rei Björn construído no ano 1000 a.C. defendendo assim que estes tipos de depósitos podem ser interpretados como uma forma desta elite defender sua posição social por meio de associações que possibilitavam a criação de uma linhagem.

²² ANDRÉN, Anders. Places, Monuments, and Objects: The Past in Ancient Scandinavia. *Scandinavian Studies*, v. 85, n. 3, p. 267-281, 2013.

Andrén analisa outros depósitos funerários como os de montículos de pedra datados do período Viking (750 d.C. a 1050 d.C.) ou os com formato ou presença de navios datados da idade do ferro tardia (550 d.C. a 1050 d.C.) e apresenta os mesmos como cópias de modelos de depósitos da Idade do bronze (1700 a.C. a 500 a.C.) concluindo que todos os modelos dos depósitos funerários da idade do ferro tardia são de depósitos não mais tardios do que a Idade do Bronze. O arqueólogo conclui assim que nenhum monumento do período megalítico ou neolítico foi utilizado como modelo para os homens da Idade do ferro tardia.

Andrén também analisa as edificações do período da Idade do ferro tardia demonstrando-as como baseadas em modelos mais antigos como é o caso das construções da edificação ritualística de Uppakra na Suécia que teve sua construção e inúmeras reconstruções datadas entre os anos de 200 d.C. aos anos 800 d.C. demonstrando que estas reconstruções eram feitas sem modificar seu modelo, tamanho e tipo de edificação sendo para o arqueólogo um demonstrativo do caráter da antiga religião nórdica e de sua grande associação com a rememoração e a preservação do passado.

Outra forma de se relacionar com o passado segundo Anders Andrén é a reutilização ou remodelamento de antigos monumentos e construções por meio de novos. Andrén assim diz que depósitos funerários do período neolítico foram reutilizados até mesmo durante o período Viking e que estas reutilizações ocorreram até mesmo em intervalos menores como sucessivas reutilizações durante o próprio período Viking o que leva o arqueólogo a afirmar que as memórias construídas em relação a um passado recente seriam memórias genealógicas e as construídas sobre um passado distante seriam memórias míticas. Andrén trabalha também com exemplos do remodelamento de antigos monumentos como os depósitos funerários de Hojrup e de Hojgaard na Dinamarca onde os depósitos do período Viking foram orientados em volta de um monte funerário da Idade do bronze sem, no entanto utiliza-lo de forma direta.

Por ultimo em seu trabalho Anders Andrén analisa também a diferença de gênero na construção da memória ressaltando a pedra rúnica de Rök na região de Östergötland na Suécia e o depósito funerário de Aska na mesma região da Suécia, apenas 30 km de distancia uma da outra. A inscrição rúnica de Rök rememora nove gerações de homens da região no momento de morte de um destes homens. Enquanto em Aska o depósito funerário de uma mulher não conta com inscrições rúnicas, mas foi construído com grande suntuosidade de objetos que datam de períodos de 100 a 200 anos antes da sepultura datada para o século X enquanto outros objetos de prata feitos no século do depósito copiavam estilos de objetos de 600 a 700

anos antes. Andrén conclui assim que a memória feminina era construída no mundo Viking por objetos de valor enquanto a masculina era construída através da prática oral como o cantar dos escaldos ou ainda pelas primeiras práticas escritas do mundo escandinavo representado pela pedra rúnica o que explicaria o motivo da maior parte das pedras rúnicas serem erguidas em homenagem a homens e dos cantares genealógicos dos escaldos rememorarem em sua maior parte as proveniências masculinas destas linhagens.

O historiador e arqueólogo Neil Price²³ por sua vez ao utilizar em seu estudo as teorias supramencionadas nos lembra de que os mitos que nos chegam do mundo Viking são apresentados nos dias de hoje em grandes compilações como as *Eddas*, mas que durante seu período de transformação oral estes seriam criados e recriados durante diferentes momentos de diferentes formas e perspectivas, Price assim pensa o ritual funerário Viking como um espaço de discurso onde práticas e narrativas se entrelaçavam gerando nos territórios e na cultura material memórias de mitos e histórias.

Neil Price levanta uma analogia entre as práticas ritualísticas funerárias Vikings e a peça teatral *Hamlet* de William Shakespeare dizendo que como a peça que começa em seu estágio final da história e se desenrola por esta perspectiva como uma vasta narrativa os vestígios arqueológicos dos depósitos funerários Viking seriam apenas uma impressão de um último estágio deste ritual. As pessoas, animais e objetos que teriam desenvolvido diferentes papéis neste desenrolar dramático do funeral seriam por muitas vezes omitidas, estando presentes apenas uma pequena parcela destes elementos participativos e resplandecendo apenas seu último momento, a parcela que foi depositada e o momento do depósito.

Para exemplificar essa dramaticidade Price se utiliza de um documento chamado *Risāla*, que em árabe quer dizer relatório, escrito por Ibn Fadlan um enviado ao norte como representante do califado de Bagdá que encontrou os Vikings no rio Volga e os descreveu. O relato de Ibn Fadlan se refere a dez dias de um ritual funerário que envolveria festas, bebidas, músicas e sexo tudo isso com um alto teor ritualístico e dedicado ao chefe local que havia morrido. O ritual teria como seu último momento a prática do depósito e enterramento, tal seria o cenário que se desenrolava por tão longo tempo que seria necessário como primeiro ato a construção de uma edificação temporária para o depósito do morto onde eram colocados junto a este comidas, bebidas e instrumentos musicais que Price acredita que era reflexo da crença de um entretenimento, algo para que o morto passasse o tempo durante estes dias.

²³ Idem, p. 13-46.

Para estes dez dias nos diz Ibn Fadlan que era consumido dois terços dos bens do morto, Price nos diz que provavelmente seriam dois terços dos bens portáteis deste homem e não de todas suas posses uma vez que estes eram homens em trânsito, sendo um terço para a fabricação de roupas extremamente adornadas que seriam depositadas com o chefe local e o outro terço para a fabricação de bebidas alcoólicas a serem consumidas durante os dez dias o que para Price indica uma intoxicação geral que levariam todos a um estado de sagrado frenesi durante o ritual.

Price analisa também o sacrifício de animais que ocorriam durante estes rituais funerários dizendo que a morte de animais como cachorros, pássaros e cavalos não podem ser simplesmente analisadas pelos nossos conceitos de sacrifício e oferenda, mas que na realidade tem de ser analisada de perto de uma forma mais cuidadosa e apurada do processo. Estes animais eram cuidadosamente escolhidos e participavam deste processo de dramatização funerário antes de serem mortos. Price nos diz que o mais interessante é a forma que era morta cada uma destas espécies animais o que nada tinha a ver com praticidade, por exemplo, os cavalos antes de serem mortos corriam até se encontrarem ofegantes e espumando pela boca momento que então eram cortados vivos em pedaços e começavam a gritar e se empinar. Por fim Price salienta que a participação de animais no ritual funerário gerava determinados sons e cheiros a serem vivenciados se perguntando ainda como reagiria os outros animais quando presenciassem os primeiros de sua espécie sendo mortos e conclui que o sangue, a saliva e as reações dos animais geravam a este ritual mais do que uma dramatização, mas uma experiência ritualística que marcava esta religião nórdica.

O ritual conectado com a morte de uma escrava de uns 14 ou 15 anos também foi analisada por Price para além dos conceitos de sacrifício, esta escrava seria também um componente preciso na dramatização funerária com papéis específicos a serem exercidos. Não sabemos se a escolha desta escrava foi forçada, mas Ibn Fadlan nos diz que esta se voluntariou por acreditar que iria acompanhar seu dono ao além vida que este estaria se encaminhando. O papel desta escrava neste ritual é marcado pela sexualidade, está ao ser selecionada para acompanhar o chefe local acaba por ser considerada esposa do mesmo recebendo um tratamento diferenciado durante todos estes dias e mantendo relações com os homens mais importantes deste grupo no ato final antes do sua morte. A morte desta escrava seria conduzida por uma mulher que Ibn Fadlan chamaria de *Malak Al-Maut* que no islamismo é um nome de um anjo que separa a alma do corpo do morto e é o responsável por

recolher este morto em seu tempo pré destinado o que Price considera como uma tradução para o termo o escolhedor dos mortos ou mais conhecido como *Valkyrja*.

Ao analisar todos estes contextos Neil Price levanta a questão da dramatização do ritual funerário como papel fundamental no desenvolvimento de historias e mitos nórdicos, mas, além disso, parte para a análise de materiais arqueológicos sendo o único arqueólogo até o momento a analisar algum artefato de Vestfold sobre o prisma das teorias da memória. Price analisa assim quatro dos mais de quatrocentos depósitos funerários praticados em Kaupang, escolhendo trabalhar com os achados dos depósitos funerários numerados como Ka. 294, 295, 296 e 297.

O deposito funerário Ka. 297 foi datado para a segunda metade do século IX pertencendo a um homem de idade indeterminada que foi enterrado apoiado para seu lado esquerdo com sua cabeça voltada para o nordeste vestindo um manto preso a um broche e usando roupas de grande qualidade, além de ter suas pernas cobertas por uma manta e seu peito pressionado contra uma grande pedra. O homem do deposito Ka.297 ainda estava acompanhado por dois punhais, um aço para fazer fogo, duas pederneiras, uma pedra de amolar, alguns fragmentos de um vaso de pedra sabão, o que os escavadores chamaram de uma pedra com forma de ovo, uma pequena caixinha contendo pregos e rebites e alguns objetos de ferro que Price diz que possivelmente fossem ferramentas.

Os depósitos Ka. 294 295 e 296 completam este quadro e começam a gerar alguns apontamentos, estes depósitos foram datados para o século X sendo o Ka.296 para a primeira metade do século X e os Ka. 294 e 295 para segunda metade do século X. Um navio de 8,5 metros de comprimento foi o local de deposito destes três funerais, mas o que mais surpreende é que este deposito foi feito exatamente em cima do deposito Ka. 297 tendo o alinhamento de sua quilha na posição sudoeste para nordeste precisamente sobre o eixo central do deposito anterior o que segundo Price nos indica que a localização desta segunda embarcação depositada tinha o conhecimento da posição da primeira.

Nestes deposito funerário foram encontrando quatro pessoas sendo um homem Ka. 295, duas mulheres Ka. 294 e 296 e um bebê, além de alguns corpos de animais. Na proa do navio foi encontrado um homem Ka. 295 e uma mulher Ka. 294 depositados aparentemente sobre cobertores que forravam o deck da embarcação, a mulher tinha em torno de 45 a 50 anos quando morreu e foi depositada com a mão direita sobre o peito, os tornozelos cruzados, os pés apontando para a proa e a cabeça apoiada em uma pedra. A mulher estava com vestes de

uma fina qualidade sustentada por dois broches ovais dourados e um broche de trevo, portava com siglo algumas contas, um bracelete de prata, um anel de prata, um cinto onde se apoiavam uma faca e uma chave, além de ter uma espada apoiada em seus joelhos e a sua direita um balde. A mulher tinha ainda um bebê envolto em seu vestido e depositado sobre seus quadris, na cabeça do bebê repousava sua mão esquerda.

O homem por sua vez estava depositado com a cabeça encostada na cabeça da mulher com os pés apontando para a popa, sua idade não foi identificada. O homem se encontrava com o corpo ligeiramente torcido com seu tronco deitado de costas e suas pernas flexionadas, além de ter sua cintura inclinada para o lado. Próximo ao seu corpo se encontravam algumas armas como dois machados de dois tipos diferente sendo um identificado como sendo de um padrão antigo em comparação com o período do depósito, uma lança de arremesso, uma espada embainhada em um escudo, dois punhais, uma pedra de amolar, um escudo, uma aljava de flechas e provavelmente um arco já em um grau avançado de decomposição. Alguns outros objetos também acompanhavam este homem como uma frigideira depositada sobre seu diafragma, um bracelete de prata depositado sobre seu tronco, dois carretéis de costura colocados cuidadosamente sobre o escudo onde estava embainhada a espada, uma foice, uma coleira de cachorro feita de ferro, um pote de manufatura germânica que fora quebrado e teve seus pedaços espalhados sobre o corpo deste homem junto a três contas de vidro e um vaso de pedra sabão.

No centro do navio foi depositado um cavalo portando uma rédea. Os cortes irregulares nos ossos do animal sugerem que este foi decapitado e desmembrado, mas suas partes foram depositadas de maneira a compor aproximadamente a sua composição anatômica e um esporão foi depositado sobre seu corpo.

Por sua vez na popa do navio estava a última pessoa que compunha este depósito Ka. 296, uma mulher aparentemente enterrada sentada em uma cadeira ou na parte mais alta do final da embarcação. A maior parte do material orgânico deste navio foi perdida devido a sua decomposição, mas pela postura que se encontrava a segunda mulher deste depósito é possível que esta tenha sido depositada com os remos do navio em suas mãos.

Uma pedra de amolar e uma rédea de cavalo foram encontradas encostadas nos pés desta segunda mulher e tocavam também o corpo do cavalo. Esta segunda mulher também se encontrava bem vestida pelo que sugere os resquícios têxteis encontrados, suas roupas estavam presas com broches ovais e contas, além de estar vestida com algum item de couro

muito incomum para o período. Em suas costas havia um escudo. A sua direita depositado sobre o deck do navio outra pedra com forma de ovo e um bastão de tecelagem feita de ferro. A sua esquerda foi encontrado um bastão de ferro preso em baixo de uma grande pedra, bastão que Price sugere ser um instrumento utilizado pelas *völur* e por outras magas que aparecem nas *Sagas* e *Eddas*. Próximo a ela se encontrava também um machado e em seu colo uma tigela de bronze importado das regiões insulares gravada com runas que diziam ‘bacia paras mãos’, dentro da tigela havia um objeto dourado feito de cobre fixado por pregos de ferro que Price identifica como um possível anel dourado que era usado para suspender a tigela.

Além de todos os objetos ainda se encontrava próxima a esta segunda mulher a cabeça de um cachorro que havia sido decepada, seu corpo estava depositado sobre os pés da mulher. Um par de pernas deste cachorro foi cortado e depositado em baixo de seu corpo e o outro par de pernas foi perdido, marcas nos ossos do cachorro sugerem que seu corpo foi mutilado antes do esqueleto ser remontado. Contudo não apenas este cachorro e o cavalo foram encontrados neste navio, mas a presença de outros animais pode ser sugerida pelos dentes que foram encontrados em volta da mulher que estava na proa.

Por fim os dois depósitos funerários se encontravam cobertos por terra e um complexo de pedras que construíam uma pequena montanha, neste complexo de terra e pedras foi depositado ossos cremados que se misturavam em alguns lugares por esta construção e que sugeriam rituais ocorridos posteriormente que pouco se sabe sobre. Price conclui que além destes rituais funerários serem momentos de criação de histórias e memórias que eram dramatizadas por longos dias acabavam também por formar no território monumentos que sequenciavam eventos conectando diversas histórias em sequências de memórias como sugerem a sobreposição do navio de Kaupang do século X e do depósito do guerreiro do século IX. Possibilitando por meio destes ritos não apenas a criação de novas memórias, mas também a relembração e a possibilidade de se viver novamente as antigas.

A arqueóloga Anne Pedersen²⁴ estudou também a reutilização e a apropriação de antigos montes funerários durante o período Viking no sul da Escandinávia, regiões compreendidas pela Dinamarca e sul da Suécia se utilizando de teorias da memória para seu trabalho. Pedersen salienta que as compreensões da datação destes depósitos funerários são

²⁴ PEDERSEN, Anne. Ancient Mounds for New Graves. In: Anders Andrén, Kristina Jennbert e Catharina Raudvere. *Old Norse Religion in Long-term Perspectives: Origins, Changes, and Interactions: an International Conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*. Lund: Nordic Academic Press, 2006. p. 346-353.

realizadas por decorrências das análises do conteúdo de cada depósito, de seus artefatos, dos costumes funerários utilizados e até mesmo do tipo de monumento realizado.

A arqueóloga nos diz que na Dinamarca muitos exemplos destas reutilizações podem ser observados, mas que o mais representativo ocorreu na grande montanha de Jelling. A montanha de Jelling é de grande representação, pois essa é normalmente conectada com a morte do rei Gorm e sua realização é apontada como obra do rei Harald Bluetooth. Esta montanha foi escavada nos anos de 1940 e nesta foi revelada uma grande câmara de madeira contendo os resquícios de um ritual funerário do século X, mas foi detectada como uma reutilização da parte central de outro depósito funerário da idade do Bronze que teve apenas a sua área periférica intacta.

A reutilização destes depósitos funerários foi muito mencionada em estudos antigos do mundo Viking na Dinamarca, mas a arqueóloga Anne Pedersen salienta que o fenômeno ainda não foi discutido de forma mais ampla nem em um período de escala temporal maior e assim o aspecto de reutilização ainda permanece em debate. Pedersen levanta assim questões para futuros estudos como, por exemplo, a reutilização de antigos monumentos era simplesmente uma maneira de poupar trabalho ou esta prática tinha significados simbólicos mais profundos? E qual eram os motivos subjacentes, se houvesse algum, para a escolha destes antigos monumentos como local de realização dos cemitérios Vikings ao em vez de qualquer outro ponto destes territórios?

Anne Pedersen começa a responder a estas questões ao observar a orientação destes depósitos nestes antigos monumentos não mais como uma escolha aleatória e isolada, mas sim como parte integral do complexo de cemitérios do período Viking que pode ser exemplificado pelos inúmeros achados de reutilização e de orientação dos novos depósitos funerários tomando como base os antigos. Contudo a arqueóloga salienta que seu trabalho não pretende esgotar o tema sugerido, mas sim na verdade fazer apontamentos para novos estudos.

Pedersen aponta assim a separação destas reutilizações em dois grupos aquelas que se utilizam de antigos depósitos funerários para a realização de novos, em muitos casos destruindo ou danificando o primeiro, ou ainda apenas utilizando os antigos depósitos funerários como foco para os novos com estes circundando ou gradualmente progredindo orientados pelos mais antigos.

Para exemplificar estas reutilizações e a orientação destes depósitos e defender sua tese de que não são estes depósitos feitos por uma escolha aleatória Pedersen aborda em seu trabalho muitos dos achados feitos anteriormente. A arqueóloga aponta assim que entre 1810 e 1829 três depósitos funerários do período Viking foram escavados e um destes havia sido realizado em um monte funerário da idade do bronze; de 1830 a 1849 treze depósitos funerários do período Viking foram escavados e quatro destes depósitos foram feitos em antigos montes funerários sendo dois da idade do bronze, um do período neolítico e um de uma datação incerta; de 1850 a 1869 vinte e seis depósitos funerários do período Viking foram escavados e três destes depósitos foram feitos em antigos montes funerários sendo dois de um período incerto e um da idade do bronze; de 1870 a 1889 trinta e sete depósitos funerários do período Viking foram escavados e onze destes depósitos foram feitos em antigos montes funerários sendo cinco da idade do bronze, um do período neolítico e cinco de uma datação incerta; de 1890 a 1909 cinquenta e quatro depósitos funerários do período Viking foram escavados sendo vinte e um destes depósitos feitos em antigos montes funerários e dois feitos próximos de antigos depósitos funerários sendo que dos feitos em montes funerários seis eram da idade do bronze, seis do período neolítico e nove de uma datação incerta e dos feitos próximos a antigos montes funerários um era da idade do bronze e um de uma datação incerta; de 1910 a 1929 trinta e um depósitos funerários do período Viking foram escavados e cinco destes depósitos foram feitos em antigos montes funerários sendo um da idade do bronze, dois do período neolítico e dois de uma datação incerta; de 1930 a 1949 quarenta depósitos funerários do período Viking foram escavados e três destes depósitos foram feitos em antigos montes funerários sendo que destes três era um da idade do bronze e dois de uma datação incerta; de 1950 a 1969 vinte e um depósitos funerários do período Viking foram escavados sendo que destes vinte e um depósitos um apenas havia sido feito em um antigo monte funerário do neolítico e três feitos próximos de antigos montes funerários sendo a datação de todos incerta; de 1970 a 1989 trinta e seis depósitos funerários do período Viking foram escavados sendo um destes depósitos feito em um antigo monte funerário datado para o neolítico e oito feitos próximos a antigos montes funerários sendo três do neolítico, três da idade do bronze e dois de períodos incertos finalmente de 1990 até hoje trinta e dois montes funerários do período Viking foram escavados sendo que nenhum havia sido feito em algum monte funerário de outro período e onze haviam sido feitos próximos a antigos montes funerários sendo dois do período neolítico, quatro da idade do bronze e cinco de datações incertas.

Pedersen assim ao notar a padronização deste tipo de depósito exclui a possibilidade destes serem feitos de forma aleatória e passa a se interrogar o motivo desta prática expondo logo de início a teoria de Carl Neergaard que apresenta esta prática em 1892 como derivada de vantagens pragmáticas como o fato de o solo compacto do antigo depósito fornecer um sólido suporte para a câmara funerária do novo.

A arqueóloga salienta assim que o trabalho com estes tipos de artefato pouco foi explorado e que inúmeras possibilidades para resposta desta questão ainda não foram estudadas e começa a apontar novas possibilidades de resposta para esta questão entre elas a intenção de uma comunicação visual como visto pelos montes funerários que se sobrepunham ao solo e se destacavam próximo às antigas estradas ou delimitando as fronteiras de cidades. Depositar um morto em lugares proeminentes próximos ou reutilizando antigos depósitos serviria assim para a comunicação e o destaque de um determinado indivíduo e de sua família legitimando o controle desta sobre as terras, sobre os recursos destas e sobre seus habitantes por meio de herança ou ainda por meio de dominação o que poderia gerar a destruição de antigos monumentos e a construção de novos. Um exemplo desta intenção de comunicação pode ser o monte funerário ao norte de Jelling na Dinamarca situado no ponto mais alto do território possibilitando assim uma visualização de todos os pontos desta área e tendo sido datado para o primeiro momento de ocupação da mesma sendo uma manifestação visual de um primeiro poder manifesto dos reis e chefes locais da região.

A arqueóloga finaliza seu trabalho ao apresentar outras duas possibilidades sendo uma destas a inclusão dos mortos na esfera do sagrado através de sua inclusão em monumentos ancestrais o que em tempos de constantes conflitos gerava um sentimento de segurança, teoria exemplificada pela análise de antigos cemitérios anglo-saxões que já eram comuns, mas se intensificaram quando do momento de conversão ao cristianismo dos reinos destes povos. Por último a teoria da formação de uma conexão entre o passado e o presente que por associação acabava por definir as famílias ou grupos que controlavam o uso e a interpretação destes monumentos podendo definir assim suas identidades e legitimar o poder sobre aquele território e povo servindo como um testemunho de seus poderes. Pedersen conclui assim que estas reutilizações e orientações eram um elemento central das práticas funerárias pré-cristãs que revelam um foco do passado que eram de suma importância para o rito destes povos e podem ser considerados ainda como de maior importância do que a pura materialidade dos artefatos ou do tipo de construção que constituíam estes depósitos funerários.

Considerações finais

Concluimos nosso trabalho por compreender os artefatos arqueológicos com novos olhares que possibilitam a compreensão de suas múltiplas reutilizações e evidenciam a utilização do passado no próprio passado. O historiador e o arqueólogo não estão assim mais presos em estruturas que possibilitam apenas o estudo de cada período dentro de suas linhas divisórias, mas possuem agora a possibilidade de estudar as múltiplas reutilizações do passado no passado ou ainda do passado no presente se tornando mais críticos e mais íntimos da compreensão de sua profissão entendendo e evidenciando melhor o que seria o fazer histórico e arqueológico que por uma profunda reflexão se permite questionar suas próprias atividades quanto criadores de memória. As teorias da memória e as bibliografias da arqueologia escandinava que aqui foram citadas possibilitam assim novos rumos aos estudos no Brasil e no exterior não apenas para aqueles que desejam o estudo do passado, mas também para os que querem uma reflexão do que seria produzir memória no presente.

COSMOLOGIA

Johnni Langer¹

1. As fontes sobre cosmologia nórdica

A *Edda* de Snorri é uma das fontes mais completas para se entender a cosmologia escandinava. Nela, a parte do mundo habitado pelo homem é chamada de Midgard; os deuses habitam Asgard. A região marginal não habitada por humanos é denominada de Utgard, e é separada de Midgard por rios. Ao norte, localiza-se Jotunheim, onde se situa também o reino dos mortos, Hel. Ao sul localiza-se Muspell, apresentada como perigosa, e que segundo Rudolf Simek teria sido influenciada pela religiosidade maniqueísta.²

O centro do sistema cósmico é a árvore conhecida como *Yggdrasill* (“cavalo de Odin”), uma referência ao fato de Odin ter se autoimolado nesta árvore (*Hávamál* 138). Ela é o centro do universo e o divide em três regiões cósmicas distintas em um eixo vertical: o plano celestial dos deuses, o plano intermediário dos humanos e gigantes, o plano inferior dos mortos – o submundo. Apesar deste quadro cósmico ser tradicionalmente inferido pelas fontes, a relação de *Yggdrasill* com os nove mundos não é muito clara, sendo difícil estabelecer as fronteiras entre eles.

As imagens de reconstituições contemporâneas da cosmografia nórdica geralmente reproduzem os princípios básicos constantes nas duas *Eddas*: uma gigantesca árvore, ladeada pelos diversos mundos e seres míticos. Um lobo corre atrás do carro da deusa Sol, enquanto outro persegue o deus Máni (Lua) (*Vafþrúðnismál* 23). A parte superior, a copa da árvore, é ocupada por uma águia, logo acima de quatro cervos (*Gylfaginning* 16). O seu tronco forma o mundo dos deuses, Asgard, do qual emerge uma ponte (Bifrost), que se liga à Terra Média (Midgard), o mundo dos homens (*Gylfaginning* 41). Nos contornos, um muro separa Midgard de Jotunheim, a terra dos gigantes. Quatro anões demarcam os pontos cardeais, enquanto uma

¹ Pós-Doutor em História pela USP. Professor da UFPB. Membro do NEVE.

² STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda*, tradução de Jesse Byock. London: Penguin, 2005. Sobre o tema ver: LANGER, Johnni. Cosmologia. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra; SIMEK, Rudolf. *Altnordische Kosmographie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

serpente abarca o mundo ao morder a própria cauda (Midgardsomr, arremessada ao oceano por Odin). Logo abaixo, as raízes são envolvidas por outra serpente, Nidhogg, que é acompanhada por dezenas de pequenas serpentes. No mesmo nível, o cão Garm guarda as portas de Hel (*Grimnismál* 25-44). Temos aqui representados os níveis básicos do cosmos nórdico, sendo três verticais (o mundo dos deuses, dos homens e o submundo) e três horizontais (o mundo dos humanos, dos gigantes e o oceano ocupado pela serpente).

Muitas pinturas e ilustrações desde o Oitocentos colocam em uma única imagem a concepção cosmológica dos escandinavos (essencialmente dentro do quadro que nos referimos acima: um eixo vertical estruturado pela Yggdrasill e outro eixo, horizontal, definido pela Terra Média, oceano e Terra dos gigantes), mas alguns escandinavistas atualmente estão questionando esse modelo de interpretação, como Margaret Clunie Ros.³ Para eles, tanto a ideia de uma *axis* vertical, quanto de três níveis e a posição celeste dos deuses foi influenciada pelo cristianismo, não tendo base pagã, ou ainda, as referências astronômicas da poesia escáldica foram influenciadas pela tradição clássica. Não concordamos totalmente com esses pontos de vista, tendo como respaldo duas perspectivas: a de fontes visuais da Escandinávia da Era Viking e mitos de outras culturas.

Na pedra de Altuna (Suécia, século XI), em uma das faces gravadas, percebemos nitidamente três cenas agrupadas em sentido vertical. A primeira, situada no topo, com uma figura masculina com um pássaro no ombro e cortado por três linhas horizontais (sendo que na terceira ele apoia os pés) é interpretada como Odin (a esfera divina); o segundo nível, intermediário, contém a representação de um homem montado em um cavalo; no terceiro nível, temos a figura de Thor pescando a serpente do mundo – considerada o nível do submundo. Na runestone de Sanda 1 (Suécia, Era Viking), logo acima de três figuras masculinas em movimento, no topo da monumento, foi gravado um nicho retangular, representado uma mulher e um homem sentados, além de um pássaro, possivelmente Odin e Frigg em seus tronos em Asgard. Em outras estelas gotlandesas, como Hammar I, Ardre VIII e Tängergårda I, também podemos perceber claramente um conjunto de imagens em níveis, sendo que o inferior é ocupado por embarcações e cenas de morte, enquanto que as superiores contém representações do Valhalla e de Odin.

³ ROSS, Margaret Clunies. Images of norse cosmology. In: ANLEZARK, Daniel (Ed.). *Myths, Legends, and Heroes: Essays on Old Norse and Old English Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2011, pp. 53-75.

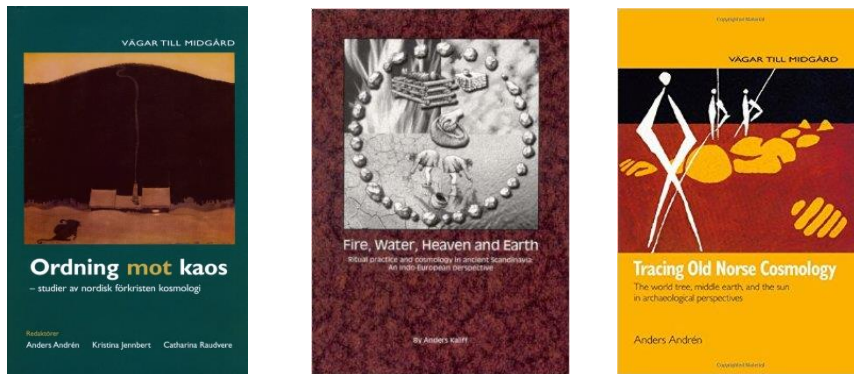
A existência de um pilar cósmico separando três zonas distintas, a celestial dos deuses, a intermediária dos homens e a inferior dos mortos, ocorre em diversos povos asiáticos, orientais, europeus, polinésicos, africanos e americanos. A base comum a todos eles seriam mitos xamânicos, mas sua difusão não seria necessariamente por contato cultural direto ou tendo uma origem fenomenológico-arquetípica, mas pela simples observação de fenômenos astronômicos. A ideia de morada celestial dos principais deuses de quase todas as culturas do mundo é resultado da constatação da imensidão da abóbada celeste, do qual o cristianismo apenas referendou, sendo o simbolismo da transcendência (um ser divino morando nos céus), um padrão observado em grande parte das mitologias euro-asiáticas, como já atestou Mircea Eliade.⁴

E o simbolismo do centro (manifestado em montanhas, pilares e árvores cósmicas) seria basicamente advindo da observação da estrela polar (alfa da constelação da Ursa Menor) – que no hemisfério norte é quase fixa, pela sua proximidade com o polo celeste boreal – sendo que as constelações parecem se movimentar em seu entorno, criando as figurações de prego, estaca, pilar, buraco no céu, centro do mundo, em grande parte das culturas euro-asiáticas e na Escandinávia da Era Viking.⁵

Na arte ocidental, a primeira representação da cosmografia nórdica foi realizada em 1847 pelo dinamarquês Oluf Olufsen Bagge, na pintura *Yggdrasill*, integrante do livro *Northern Antiquities*. Ela se tornou o modelo icônico para a visão contemporânea sobre a cosmografia dos antigos nórdicos, influenciando praticamente todas as imagens posteriores sobre o tema. O sucesso da imagem se deve, em parte, ao fato de ser extremamente policrômica, um fato inusitado para a maioria das ilustrações oitocentistas de temas da mitologia nórdica, que eram preponderantes em preto e branco. Bage utilizou cores muito fortes, como o verde, o azul e marrom, criando um maravilhoso universo de sensações quase paradisíacas. O maior destaque, obviamente, é para a árvore Yggdrasill, o eixo do universo. Na imagem, não existe qualquer alusão aos deuses, e os únicos animais retratados foram o dragão do mundo, circulando Midgard, e as serpentes de Hel, situadas nas raízes da árvore cósmica. O resultado geral da composição foi influenciado pelo referencial romântico do jardimismo, bucolismo e da vida no campo, que se tornarão moda durante a época vitoriana.

⁴ ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

⁵ LANGER, Johnni. Estrelas e mitos nórdicos. In: *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015; LANGER, Johnni. O céu dos vikings: uma interpretação etnoastronômica da pedra rúnica de Ockelbo (Gs 19). *Domínios da Imagem* 6(12), pp. 97-112.



Algumas publicações sobre o tema da Cosmologia nórdica antiga: *Ordning mot kaos: studier av förkristen kosmologi* (2004), organizado por Anders Andrén, Kristina Jenbert e Catharina Raudvere; *Fire, Water, Heaven and Earth. Ritual practice and cosmology in ancient Scandinavia: an Indo-European perspective* (2007), de Anders Kaliff; *Tracing Old Norse cosmology* (2014), de Anders Andrén. Fonte das imagens: <http://books.google.com/> Acesso em 01 de abril de 2015.

2. Interpretações sobre cosmologia nórdica

Tradicionalmente os estudos de cosmologia estiveram dependentes das investigações sobre mitologia e religiosidade. Dentro de certa tendência atual, o referencial cosmológico passou a ser tratado como uma categoria específica de interpretação e análise, vinculada a uma visão de mundo onde a noção de cosmos une-se a um conhecimento sistemático sobre a realidade, ao contrário da concepção estruturalista e comparativa que vinculava a cosmologia a outras formas de pensamento,⁶ mas especialmente advindo da interpretação espacial e instrumental da arqueologia (o contexto de onde os artefatos foram descobertos). Assim, cosmologia envolveria noções de tempo, espaço, estrutura do universo, criação do mundo, fronteiras entre poderes sobrenaturais e humanos, origem dos grupos sociais, divisões entre homem e mulher, destino e morte e critérios de verdade.⁷

Um dos melhores estudos críticos sobre o tema foi desenvolvido por Jonas Wellendorf. Para ele, as principais interpretações da cosmologia nórdica podem ser sintetizadas por

⁶ Mas também estaria desvinculada parcialmente do referencial religioso: RAUDVERE, Catharina. The part of the whole: cosmology as an empirical and analytical concept. *Temenos* 45(1), 2009, pp. 7-33.

⁷ ANDRÉN, Anders. *Tracing Old Norse cosmology: the world tree, middle earth, and the sun from archaeological perspectives*. Lund: Nordic Academic Press, 2014, p. 11-12.

diversos autores (que inserimos nesta tabela) e em seguida pela sua interpretação⁸, na qual inserimos um recente trabalho de Eldar Heide:

AUTOR, ANO	TEORIA DA COSMOLOGIA NÓRDICA
Emil Birkelli, 1944	<i>Eixo horizontal</i> – sepulturas, montanhas da morte, reino dos mortos, Valhalla <i>Eixo vertical</i> – Alfheim no nível superior/Hel no inferior
Jan de Vries, 1957	<i>Eixo horizontal</i> – centro: Midgard/Utgard; leste/norte: Jotunheimr; Norte: reino dos mortos
Aron Gurevitch, 1969	<i>Eixo horizontal</i> : pré-cristão <i>Eixo vertical</i> : influência do cristianismo em Snorri
Eleazar Meletinskij, 1973/ Kirsten Hastrup, 1981	<i>Eixo horizontal</i> : noção irreversível de tempo, com começo e fim determinados <i>Eixo vertical</i> : ordem temporal constante
Jens Schjødt, 1990	Eixo horizontal: deuses no centro, homem no plano médio, gigantes e outros seres nas margens do oceano e um eixo vertical que se estende para baixo, mas não para cima. A localização celeste dos deuses nórdicos foi uma construção totalmente cristã e é encontrada somente na obra de Snorri Sturluson
Jonas Wellendorf, 2006	Existem dois tipos de referências que atestam a moradia celeste dos deuses escandinavos: em primeiro, referências da poesia escáldica e éddica; segundo: várias fontes cristãs apontam a existência paralela tanto de concepções cosmológicas verticalizadas quando horizontalizadas no imaginário medieval. <i>Conclusão</i> : as concepções nórdicas pré-cristãs e nativas foram extremamente heterogêneas, com uma múltipla visão de mundo e foi distorcida pelo referencial homogêneo imposto pelo cristianismo em uma cosmologia essencialmente verticalizada. ⁹
Eldar Heide ¹⁰	O modelo cosmológico nórdico não é estruturado ou lógico e possui diversas contradições; dependendo da fonte, ele pode ser tanto horizontal, quanto vertical ou combinando os dois; os mesmos seres podem habitar mundos e regiões diferentes; existem tradições genuinamente nativas que não contradizem o modelo cristão, mas nem por isso elas foram inventadas pelos escritores; de maneira geral, a cosmologia nórdica é sistêmica, mas existem muitos problemas e questões em aberto com relação às fontes.

No caso das Eddas, as visões cosmológicas da *Edda Poética* apresentam-se de forma heterogênea, enquanto a *Edda em Prosa* de Snorri Sturluson concede uma interpretação

⁸ WELLENDORF, Jonas. Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology. In: ANDRÉN; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). *Old Norse Religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 50-53.

⁹ Para um estudo sobre uma forma diferenciada de concepção cosmológica entre os nórdicos pré-cristãos, ver: TOLLEY, Clive. The Mill in Norse and Finnish mythology. *Saga-Book* 24, 1994-1997, pp. 63-82.

¹⁰ HEIDE, Eldar. Contradictory cosmology in Old Norse myth and religion – but still a system? *Maal og Minne* 1, 2014, pp. 102-143.

uniforme e coerente, não tanto de seu referencial religioso, mas como produto de um hibridismo das velhas e novas visões de mundo. Segundo Catharina Raudvere, também a cosmologia envolveria significados sobre o mundo que não necessariamente estariam relacionados ao mito ou ao religioso. Ela envolveria critérios espaciais e expressões que seriam utilizados pelas narrativas míticas ou onde as ações rituais seriam realizadas, mas não de forma independente.

No caso das formas textuais e imagéticas, ambas seriam conectadas a cosmologia, como nos casos das pedras pintadas de Gotland, expressando direções, mudanças, consequências e associações lógicas dos eventos, definindo fronteiras e estabelecendo ordem – ou seja, explicando posições no universo. Em um plano secundário, a cosmologia seria atrelada à ideologia e a historiografia – estabelecendo pontos de conflito entre o passado e o presente, entre a nova e velha religião. Também a cosmologia estabelece fronteiras entre o divino e o humano, servindo para conhecer distinções na vida humana. Assim, o ritual não necessariamente seria apenas uma configuração dos mitos, mas também as manifestações de moralidades sobre o universo. Mito e cosmologia não seriam verdadeiros por causa da crença literal das pessoas, mas porque essas narrativas contam verdades sobre a sociedade, sobre o lugar dos homens na história, sobre moral e ideologias.

Uma das mais importantes questões levantadas por Catharina Raudvere é a respeito da cosmologia enquanto espaço para imaginação. Analisando temas relacionados ao ciclo da *Völsunga saga*, a pesquisadora atenta para sua relação entre cosmologia, ideologia e sistema de normas para legitimar ou censurar os protagonistas – neste caso a cosmologia funcionaria tanto como centro da narrativa literária como para uma estrutura externa – aqui a visão de mundo não é explicitamente pagã ou cristã ou necessariamente religiosa. A narrativa (mítica, heroica ou histórica) está associada diretamente com o âmbito da imaginação.¹¹

Em diversos estudos de caso, arqueólogos investigaram expressões da cosmologia nórdica. Um dos mais conhecidos foi a aplicação de conceitos cosmológicos para a arte escandinava da Era do Bronze, inicialmente com Peter Gelling e Hilda Davidson em 1969 no seu famoso livro *The chariot of the Sun*, onde analisaram imagens da arte rupestre e do famoso achado do disco solar de Trundholm, baseados na literatura nórdica medieval. Posteriormente Flemming Kaul em 1998 propõe novos esquemas cosmológicos baseados na

¹¹ RAUDVERE, Catharina. The part of the whole: cosmology as an empirical and analytical concept. *Temenos* 45(1), 2009, pp. 7-33.

arte rupestre, parcialmente aceito pelos pesquisadores. Em uma crítica a essas pesquisas, recentemente o arqueólogo Richard Bradley diminui a importância solar nas representações da arte pré-Era Viking, mas confirma a existência de indicações cosmológicas, simpatizando-se com o modelo inicial de Peter Gelling.¹²

3. A Arqueologia e a cosmologia nórdica

Os estudos sobre cosmologia nórdica pré-cristã atualmente ocupam grande parte das publicações, discussões e pesquisas envolvendo a cultura material da religiosidade na Escandinávia. Não se trata mais das tradicionais discussões sobre cosmologia enquanto tema dos estudos mitológicos, comuns desde o Oitocentos, mas de tratar a cosmologia enquanto um campo conceitual do mesmo estatuto que o mito e a religião, interdependentes, porém conservando suas próprias especificidades. Esta tendência concretizou-se com a coletânea dinamarquesa *Ordning mot kaos* (Ordem contra caos) de 2004, cujos principais artigos foram traduzidos ao inglês e republicados na revista finlandesa *Temenos* em 2009.

O texto que consideramos chave para se entender essa tendência foi escrito por uma das organizadoras do livro dinamarquês, Catharina Raudvere. Para ela, a cosmologia também pode ser entendida como a visão de mundo que uma sociedade possui em determinado contexto espacial e histórico, não sendo porém exclusivamente religiosa e contendo uma doutrina coerente sobre o cosmos (uma forma para explicar as partes do universo). Assim, a cosmologia define-se como termo empírico e como termo analítico. Comparada aos mitos a cosmologia é um conceito igualmente amplo e menos diretamente associado a religião. Este último seria identificado diretamente aos *rituais*, que não seriam configurações dos mitos no senso das narrativas (como no referencial fenomenologista de Mircea Eliade), mas manifestações de uma moral universal que sela alianças sociais e relações de poder. Mitos e cosmologias não seriam verdadeiros porque as pessoas acreditam literalmente nelas – consideradas como um todo e não somente em seus detalhes fantásticos – mas contam verdades sobre a sociedade, sobre o local dos poderes humanos na história, sobre ideologias e morais. Isso explicaria porque muitas dessas narrativas sobrevivem a mudança de religião. Como exemplo empírico de suas teorizações, Raudvere emprega as estelas gotlandesas, especialmente as que contêm imagens do ciclo de Sigurd. Questionando estas figuras ou atributos das imagens gotlandesas em termos seculares ou mitológicos e propondo uma

¹² BRADLEY, Richard. Can archaeologist study prehistoric cosmology? In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT; RAUDVERE (Eds.). *Old Norse Religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 16-20.

interpretação cosmológica (visão de mundo). Especialmente as figuras a cavalo refletiriam uma fantasia social, sonhos de prosperidade, poder e visão, ou então, um deus para invocar, um herói para celebrar, uma vida para sonhar. Com isso, o conceito cosmológico permite perceber as iconografias da cultura material de forma muito mais dinâmica, respeitando as diferenças sociais, de gênero, políticas e religiosas que a sociedade nórdica mantinha neste período.¹³

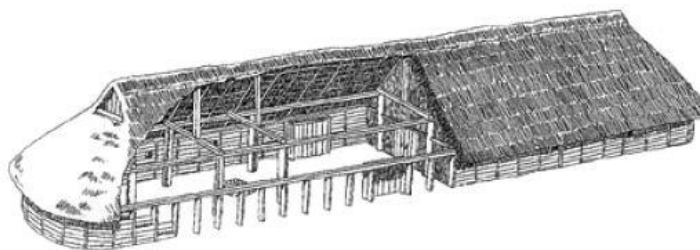
Outro importante estudo que fazia parte do livro *Ordning mot kaos* é de autoria do arqueólogo Andreas Nordberg e investiga as relações cosmológicas dos antigos sepultamentos nórdicos. Nordberg percebe a *morte como um drama cósmico*: a passagem entre os mundos seria considerada difícil e perigosa na visão pré-cristã, para o qual se utilizariam auxílios de entidades e rituais, dramas rituais, comida, sacrifícios e lamentos. Nos funerais nórdicos os dramas rituais eram executados com motivos míticos, como o morto atravessando ao outro mundo a cavalo, guiado pelo psicopombo na forma de um cão ou dois cachorros que cuidam da sua entrada ao outro mundo. Deste modo, a sepultura teria uma função básica de conectar a nossa realidade aos outros mundos, levando ao conceito arqueológico escandinavista de *centro cósmico*, um suposto sítio arqueológico concebido como abertura ou conjunção para outros mundos pelas crenças nórdicas. As sepulturas também atuariam como centros cósmicos e se relacionariam a idéia da *axis mundi*, especialmente a árvore Yggdrasill.¹⁴

Mais recentemente, a arqueóloga Lotte Hedeager publicou o que vem sendo uma das obras mais paradigmática nos estudos de Arqueologia da Religião Nórdica Antiga: *Iron Age myth and materiality*, de 2011. Seu estudo basicamente concentra-se na relação entre imagem, literatura e cultura material, discutindo a dinâmica em que os mitos nórdicos foram ressignificados a partir de influências externas ainda no período das migrações, até alcançarem a sua forma clássica durante a Era Viking.¹⁵

¹³ RAUDVERE, Catharina. The part or the whole: cosmology as an empirical and analytical concept. *Temenos* vol. 45, n.1, p. 7-33, 2009.

¹⁴ NORDBERG, Andreas. The grave as a doorway to the Other World: architectural religious symbolism in Iron Age graves in Scandinavia. *Temenos* vol. 45, n. 1, p. 35-63, 2009.

¹⁵ HEDEAGER, Lotte. *Iron Age myth and materiality: an Archaeology of Scandinavia AD 400-1000*. New York: Routledge, 2011. Não temos espaço para discutir todas as implicações da obra de Hedeager, nos concentrando em sua interpretação da cosmologia em relação aos vestígios materiais da religiosidade nórdica. Para outros aspectos sobre Arqueologia das Religiões deste livro, recomendamos a leitura das resenhas: BRUNDLE, Lisa. Review: *Iron Age myth and materiality*, *Archaeological Journal* vol. 168, n. 1, p. 434, 2011; RAMQVIST, H. Review Article: Two perspectives on Iron Age southern Scandinavia. *Antiquity* 86, p. 561-565, 2012; CHADWICK, Adrian M. Review: Iron Age Myth and Materiality. *The Prehistoric society*, 2011. <http://www.prehistoricsociety.org> Acesso em 01 de abril de 2015.



Fotografia do sítio arqueológico de Gudme, Dinamarca. Ao lado, ilustração reconstituindo o salão principal do sítio. Segundo a arqueóloga Lotte Hedeager, Gudme teria sido interpretado cosmologicamente como um modelo paradigmático de Asgard. Fonte das imagens: <http://vikingekult.natmus.dk> Acesso em 18 de abril de 2015.

Em especial, Hedeager analisa cosmologicamente o sítio arqueológico de Gudme (Dinamarca) como um exemplo de *localidade central* nos estudos de Arqueologia nórdica. Anteriormente, nenhum conceito explicava de forma coerente o modelo de localidade central, que conectava vários aspectos da sociedade: religião (vestígios de cultos a deuses, sagrado), política (manifestações do poder central em torno do salão real), economia (locais de controle e produção de riquezas, manufaturas e comércio de objetos preciosos). Gudme recebia objetos estrangeiros do mundo exterior e os transformava, mas também estes objetos foram embebidos em uma ordem cosmológica. Por exemplo, os metais e o simbolismo do ferreiro: na cosmologia nórdica, trabalhar com metal/metalurgia seria um conceito crucial, ligado a importantes aspectos sociais, mas com referenciais míticos e religiosos. Gudme foi um centro multifuncional, onde atuavam ferreiros, artesãos, xamãs e viajantes de longas distâncias. Deste modo, *Gudme teria sido um modelo paradigmático de Asgard* – foi percebido como um local sagrado, a casa dos deuses, o centro do mundo espiritual e da ordem cósmica, com os deuses Aesir em sua mente. O assento real no salão de Gudme seria a manifestação terrena do trono de Odin. Assim, o centro de Asgard (*Gladsheim*) teria sido conectado simbolicamente com o poder real. A partir dele, o rei acessaria Odin e o conhecimento secreto essencial para a sua autoridade.



Fotografias da fortaleza de Ismantorp, Suécia, considerada um espaço militar com significado cosmológico segundo o arqueólogo Anders Andrén. Fonte das imagens: <http://www.dayofarchaeology.com/> Acesso em 2 de abril de 2015.

Em um novo e recente estudo, o arqueólogo Anders Andrén retoma o conceito cosmológico aplicado à Arqueologia como um indicativo de mudanças na religiosidade nórdica pré-cristã. Para ele, o conceito de cosmologia seria situado entre o mito e o rito e modelado de acordo com as visões de mundo. A religiosidade associada com o modelo cosmológico não é mais a teologia dos modelos clássicos de história das religiões (cujo referencial principal era baseado na visão judaica e cristã), mas sim baseada nas mudanças das práticas sociais e no discurso religioso transcendental. Mito e ritual¹⁶ são diferentes mas relacionados, mas ao contrário da escola antropológica inglesa, rito não é a dramatização do mito, mas sim um ato formalizado que cria significados. Mantido na ordem cosmológica, o ritual é um ato transformador e neste sentido, não é apenas religioso, mas também político, jurídico e social. Mas também as noções cosmológicas não estariam somente situadas nos ritos, elas também surgem e são recriadas a partir de noções advindas de sítios e monumentos. Neste caso, os estudos de cultura material deixam de ser apenas objetos de interesse semiótico nas investigações ou ter um papel menor na análise dos ritos. Agora os estudos convergem para uma visão de que sem o aspecto material e físico, os rituais não tem sentido social. Para Andrén, o futuro das investigações sobre cosmologia dependerá de novos modelos e teorias na arqueologia da religiosidade nórdica pré-cristã.¹⁷

Em especial, Andrén analisa nesta obra o sítio arqueológico de Ismantorp, uma antiga fortaleza que nunca foi habitada de forma permanente. Construída em 200 e depois

¹⁶ Para um estudo sobre a relação entre mito e rito (a interpretação de que as *Eddas* foram dramatizações rituais e sociais nos tempos pré-cristãos), ver: GUNNELL, Terry. *The origins of drama in Scandinavia*. London: D. S. Brewer, 1995.

¹⁷ ANDRÉN, Anders. *Tracing Old Norse cosmology: the world tree, middle earth, and the sun from archaeological perspectives*. Lund: Nordic Academic Press, 2014, p. 11-20.

abandonada em 650 a. C., o seu principal problema como uma fortaleza tradicional é o fato de possuir nove portões, um detalhe que lhe concede pouca funcionalidade bélica. Para Andrén, Ismatorp teria sido uma construção que seguia muito mais modelos cosmológicos do que funcionais, do mesmo modo que Gudme na interpretação de Lotte Hedeager. Também influenciado por Neil Price, Ander Andrén constrói uma hipótese deste local ter sido utilizado para fins políticos, militares e religiosos, servindo como um local do xamanismo guerreiro do mundo nórdico. O número de portões seria relacionado ao simbolismo do número nove - uma unidade de tempo e espacialidade – exemplo de Yggdrasill conectada aos nove mundos e as rituais. Com isso, *Ismatorp torna-se a representação do mundo*, tendo um poste central que simbolizaria a *axis mundi*. A grande quantidade de sacrifícios envolvendo armamentos e as alusões cosmológicas denotam a nova ordem militar que se legitima pelo divino ou pela sanção cosmológica. Ismatorp é percebido por Andrén como um híbrido entre o modelo romano e a tradição local. Não foi o único local de refúgio ou centro cültico mas tinha um forte significado cosmológico e torna-se um *exemplo de que a religiosidade nórdica antiga não era uma esfera separada, mas integrava a vida prática das pessoas*.

MITOLOGIA

Flávio Guadagnucci Palamin¹

A prática da vingança, na maior parte dos casos a partir da violência, é recorrente na literatura escandinava, estando presente nas sagas e narrativas mitológicas. O presente capítulo objetiva a análise de dois casos, um envolvendo os deuses - a morte do deus *Baldr* – e outro envolvendo heróis – *Sigmund*, *Sinfjolth* e *Sigurth*- a fim de identificar representações dessas sociedades, inseridas em cotidianos permeados pela violência, onde a vingança constituía o principal meio de justiça, estando intrínseca com o conceito de honra.

Para tanto, é necessário elucidar alguns elementos essenciais para a investigação dos casos: a) as obras inseridas no contexto da tradição oral; b) explicação teórica sobre os conceitos de representação e mitologia; c) a compreensão dessas sociedades sobre honra e vingança; d) as formas como são representadas honra e vingança nas narrativas.

As narrativas e a tradição oral

A literatura escandinava da Idade Média é identificada com as narrativas islandesas, principalmente com as sagas e os mitos das *Eddas*. Tais narrativas, produzidas pelos próprios escandinavos continentais, colonos da ilha, ou descendentes destes, durante e posteriormente à Era Viking, “hoje em dia são, geralmente, considerados a contribuição mais notável da Escandinávia medieval para a literatura mundial.”². Dentro desse contexto, estão presentes as narrativas analisadas, o poema *Baldrs Draumar* (acerca da morte do deus *Baldr*), encontrado na *Edda Poética* e a *Völsungasaga* (sobre os heróis *Sigmund*, *Sinfjolth* e *Sigurth*).

Um pequeno manuscrito, o *Codex Regius*, em pergaminho, foi descoberto na Islândia, em 1643. Contava com 29 poemas, aos quais foram acrescentados mais 4, sendo denominado *Codex Regius da Edda Poética*. Todos são de autoria anônima, escritos entre os séculos X e XII³. Entretanto, a ambientação desses poemas remonta aos séculos IX e X, período no qual

¹ Doutorando em História pela UEM. Membro do NEVE.

² LÖNROTH, L.; ÓLASON, V.; PILTZ, A. Literature. In: HELLE, Knut. *The Cambridge History of Scandinavia*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Cap.5, p.487-520, p.487.

³ LINDOW, John. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. New York: Oxford University Press, 2002, p.12.

as narrativas eram passadas pela oralidade. Sua importância é destacada por Holman, ao afirmar ser “a *Edda Poética* uma das fontes mais importantes para a mitologia e cosmologia nórdicas e deu seu nome ao gênero conhecido como poesia éddica.”⁴

O *Codex Regius* é datado da segunda metade do século XIII. De acordo com Holman⁵, o texto foi copiado de outros manuscritos datados do início do mesmo século, os quais nunca foram encontrados. Entretanto, alguns poemas isolados ou mesmo estrofes individuais, que fazem parte do *Codex Regius*, são encontrados em mais de um manuscrito. A maioria, porém, dos poemas, faz parte somente do *Codex Regius*⁶. Considera-se que os manuscritos perdidos sejam, assim como o *Codex Regius*, de origem islandesa. Não se pode excluir a possibilidade das origens orais dos poemas se encontrarem em outras regiões da Escandinávia.⁷

Desse modo, não há consenso sobre a idade e origem dos poemas da *Edda*. É certo que os poemas preservados foram escritos na Islândia no século XIII e que Saxo conhecia os mesmos tipos de poemas próximo a 1200. Nós também sabemos que os poemas heroicos e mitos de deuses ocorrerem na pedra de Rok (cerca de 800). Mas é impossível datar os poemas orais antes de serem escritos. Só podemos dizer que os poemas perpetuaram uma tradição que teve um antigo - pré-cristão - conteúdo e que na Era Viking eram atuais em toda a Escandinávia. Alguns dos poemas parecem ter sobrevivido razoavelmente inalterados, enquanto outros são recriações de poemas antigos.⁸

As sagas são histórias contadas em forma de prosa, geralmente sobre as famílias reais ou as mais importantes da Escandinávia. Sua produção se deu de maneira mais significativa na Islândia dos séculos XI ao XIII, com sua produção oral ocorrida no período de 930 a 1050 e registros escritos de 1190 a 1320.⁹

A palavra *saga* em islandês antigo significava aproximadamente o mesmo que os gregos antigos queriam dizer com *epos*: uma narrativa, algo contado, uma história (“história”, em sentido amplo, é o significado da palavra hoje em islandês).¹⁰

⁴ HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Oxford: The Scarecrow Press, 2003, p.218.

⁵ HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Oxford: The Scarecrow Press, 2003, p.217.

⁶ Ibid., p.217.

⁷ ÓLASON, V. The Middle Ages / Old Icelandic Poetry. In: NEIJMAN, Daisy, (editora). *A History of Icelandic Literature*. Nebraska: University of Nebraska, 2006, p.7.

⁸ SØRENSEN, P. M. From oral poetry to literature. In: ROESDAHL, Else; WILSON, David M., (organizadores). *From Viking To Crusader: Scandinavia and Europe 800-1200*. New York: Rizzoli, 1992. p.166-171, p.170.

⁹ OLIVEIRA, João Bittencourt de. Aventura e Magia no Mundo das Sagas Islandesas. *Brathair* 9 (1), 2009: 38-65. (<http://www.brathair.com>) acesso em 13/04/2010, 15:45, p.39.

¹⁰ MOOSBURGER, Théo de Borba. Os varangos nas sagas islandesas. *Brathair* 9 (1), 2009: 117-128. (<http://www.brathair.com>) acesso em 13/04/2010, 15:50, p.118

Em comum com a literatura escáldica, “a prática da leitura em voz alta nas fazendas também contribuiu para a formação de retórica oral das sagas e seu estilo objetivo.”¹¹

Dentre as diversas categorias de sagas, três merecem destaque: as *Konungasögur*, Sagas dos Reis, que, como o próprio nome diz, contam da vida dos reis escandinavos; as *Íslendingasögur*, Sagas dos Islandeses ou Sagas de famílias e as *Fornaldarsögur*, Sagas Lendárias, as quais tratam de temas lendários e mitológicos (na qual está presente a *Volsungasaga*).

Tanto no caso das *Eddas*, quanto no das sagas, a maior parte dos poemas usados em suas composições tem origem em uma tradição oral. A partir das análises de Marcel Detienne sobre as transmissões orais na Grécia, entendemos que as narrativas que chegaram até nós, aquelas que perduraram durante todo o período da oralidade, somente o fizeram pois representavam a realidade dessas sociedades. Foi necessário que as histórias contadas estivessem de acordo com o conhecimento prévio dos locais e personagens para que houvesse uma aceitação da narrativa pelo público que ouvia sua recitação e, assim, fossem aceitas e não desaparecessem.

Berger¹² enfatiza que histórias lendárias, geralmente em forma de poemas, são passadas pelas gerações a fim de transmitir o conhecimento ou ideais de moralidade, legitimando as instituições vigentes. Afirma, ainda, que a cristalização desses universos (enquanto produtos sociais dotados de história) advém da sedimentação e acumulação do conhecimento¹³.

Representação e Mitologia

Compreendemos os mitos como uma forma das pessoas representarem o mundo no qual estão inseridas, uma maneira de dar um significado simbólico às ordens vigentes na sociedade, suas posições e identidades.¹⁴

Segundo Mircea Eliade, o mito deve ser compreendido como uma narrativa de algo real, uma história sagrada, contada e recebida por um público que acreditava que os fatos descritos ocorreram realmente¹⁵. Partindo dessa simples premissa, consideramos, como proposto por Campbell, que os mitos possuem funções dentro da sociedade as quais o autor divide em

¹¹ SØRENSEN, P. M. Social Institutions and Belief Systems of Medieval Iceland (c. 870-1400) and their Relations to Literary Production. In: ROSS, Margaret Clunies (organizadora). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.8-29, p.26.

¹² BERGER, P. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1974, p.129.

¹³ BERGER, P. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1974, p.133.

¹⁴ CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p.73.

¹⁵ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1992, p.50.

quatro. A primeira corresponde à função religiosa, ou mesmo mística, do mito, onde o homem busca “harmonizar a consciência com as pré-condições de sua própria existência”¹⁶, ou seja, aceitar ou negar o mundo como ele é ou deve ser. A segunda, busca uma interpretação do universo, pautada na compreensão da ciência que cada sociedade possui em determinado momento, o que é facilmente evidenciado nos mitos cosmogônicos.

A terceira função do mito “é dar validade e respaldo a uma ordem moral específica, a ordem da sociedade da qual surgiu essa mitologia”¹⁷. Tal função se mostra a mais importante na análise sobre a vingança nas sociedades vikings. E, finalmente, a quarta função consiste em “conduzir o indivíduo através dos vários estágios e crises da vida”¹⁸, indo do nascimento à morte.

Lindow¹⁹ considera que os mitos certamente tinham algum valor de verdade para as pessoas que compuseram os poemas e mesmo para as que os escreveram, séculos depois, referente ao que era sagrado e às formas de se viver no mundo. Segundo o autor, espera-se que os mitos “contem eventos importantes que aconteceram no início do tempo e auxiliem a moldar o mundo, e a mitologia escandinava de fato possui sequências da origem do cosmos e dos seres humanos.”²⁰.

Desse modo, compreendemos que as narrativas da mitológicas, como as da *Edda Poética*, “em sua coletividade, expressam uma série de preocupações sociais que podem ser mapeadas com pouco esforço sobre o que sabemos da vida social da Islândia medieval.”²¹.

Violência, honra e vingança

A vingança aparece na maioria da literatura heroica e mitológica, assim como a honra (as duas interligadas nos processos de justiça). Do mesmo modo, *Sigmund*, o *Volsungo*, e seus filhos não somente compõem uma das mais famosas sagas (*Volsungasaga*), como suas histórias contêm aspectos importantes e pertinentes à nossa discussão.

Até a chegada do cristianismo, as sociedades Vikings não estavam unificadas sob nenhum estandarte, sendo a tribo e a família as principais formas de organização social. “A

¹⁶ CAMPBELL, Joseph. *Isto és Tu: Redimensionando a Metáfora Religiosa*. São Paulo: Landy, 2002, p.18.

¹⁷ Ibid., p.18.

¹⁸ Ibid., p.19.

¹⁹ LINDOW, John. *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. New York: Oxford University Press, 2002.

²⁰ Ibid., p.1.

²¹ ROSS, M. C. The conservation and reinterpretation of myth in medieval Icelandic writings. In: ROSS, Margaret Clunies (organizadora). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.116-139, p.121-122.

falta de uma autoridade central significava que o uso da violência por parte do indivíduo, tribo ou clã foi institucionalizado e aceito como inevitável.”²²

A presença do cristianismo – e com ele a monarquia – nos reinos ingleses vizinhos, não permitiu que se instaurasse a violência da maneira como ocorreu nas sociedades Vikings. “Esta relação íntima da igreja e do estado limitou a agressão de uma maneira que a cultura Viking não poderia.”²³. É possível, desse modo, conjecturar que essa, relativa, paz no qual os reinos ingleses se encontravam foi um dos motivos que facilitaram as incursões Vikings, estes acostumados com a violência, “uma característica da vida cotidiana em terras nórdicas”²⁴.

Sprague²⁵, ao considerar as condições climáticas às quais estavam sujeitos os Vikings, compreende-as como variáveis na característica violenta das sociedades Vikings. Considerando que as condições climáticas levavam a baixas produções e, conseqüentemente, à pobreza, uma das opções que um jovem Viking teria para melhorar suas condições de vida seria pelas incursões de pilhagem. A autora ainda nos apresenta o relato de Dudo de *St. Quentin*, historiador e diácono de *st. Quentin*, França, no século X, sobre a invasão Viking na Normandia. Para Dudo, se os homens do norte tivessem ficado em suas terras deficientes, eles teriam pouco para deixar a seus descendentes. Ainda, segundo o diácono, a pobreza levava a lutas internas, até que aqueles que atingissem a maturidade fossem levados juntos “para os reinos de nações estrangeiras para obter para si [riquezas], através de batalha, com a qual poderiam ser capazes de viver em paz sem fim, como fizeram, por exemplo, os Getas, Godos que pilharam quase toda a Europa até onde eles residem agora.”²⁶

É importante notar que essas sociedades não eram simplesmente, como coloca a arqueóloga Charlotte Hedenstierna-Jonson, sociedades envolvidas em guerra (*warfare*), mas, também, sociedades militarizadas. “Em uma sociedade militarizada todos os homens livres tinham o direito de portar armas, e a guerra e armamento foram proeminentes tanto na vida oficial quanto privada.”²⁷, assim como diz Ibn Fadlan, em seus escritos sobre os Rus’, no início do século X: “81. Cada homem tem um machado, uma espada e uma faca que mantém com ele em todos os momentos.”²⁸

²² CHARTRAND, R.; DURHAM, K.; HARRISON, M.; HEATH, I. *The Vikings: Voyagers of Discovery and Plunder*. Oxford: Osprey Publishing, 2006, p.84.

²³ Ibid., p.84.

²⁴ Ibid., p.84.

²⁵ SPRAGUE, Martina. *Norse Warfare: Unconventional Battle Strategies of the Ancient Vikings*. New Yourk: Hippocrene Books, 2007, p.33-4.

²⁶ Ibid., p.34.

²⁷ HEDENSTIERNA-JONSON, Charlotte. *The Birka warrior, the material culture of a martial society* Stockholm University, Stockholm 2006, p.24.

²⁸ IBN FADLAN. Risala. English translation J. E. Montgomery. In: *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol.III, 2000: 1–25. (<http://www.lancs.ac.uk/jais/volume/volume3.htm>) acesso em 20/09/2012.

Apesar do treinamento dos jovens e do envolvimento em guerras e invasões serem esperados por membros de camadas sociais mais elevadas, “a imagem do guerreiro na sociedade, assim como a auto-imagem do próprio guerreiro, são aspectos importantes da cultura guerreira.”²⁹

Ibn Rusta, escrevendo sobre os Rus’, no século X, diz que, quando do nascimento de um filho, o pai: “leva uma espada para o filho recém-nascido e coloca-o entre as mãos e diz a ele, vou legar para você nenhuma riqueza e você não terá nada a não ser o que você ganhar para si mesmo com esta espada”³⁰

Um exemplo de como a violência fazia parte da vida e formava guerreiros desde a infância é encontrado na *Egil’s Saga*. Egil Skallagrimson, aos doze anos de idade, entra em uma discussão com Grim Heggson, que termina na morte de Grim pelas mãos de Egil³¹. “Se abençoados com força e uma constituição forte, os filhos dos reis Vikings começavam a navegar suas frotas assim como eram maduros suficiente para lutar, muitas vezes, próximo a idade de doze.”³². Assim, a idealização do guerreiro não se restringia ao guerreiro propriamente dito, “ideais e estruturas marciais penetraram em todos os aspectos da vida. Isso não implica que todos na sociedade eram guerreiros, embora eles provavelmente se considerassem parte do constructo marcial.”³³

O sistema legal Viking também contribui para o entendimento dessa cultura de violência. Apesar da presença da *thing*, pronunciando alguma sentença, cabia às famílias envolvidas que a mesma fosse exercida. Desse modo, algumas disputas complicadas eram com frequência decididas por duelos (*hólmganga*) travados segundo regras tradicionais elaboradas, ou por *járnburdr* (prova de fogo –ordália), uma aprovação de que o caso era para ser decidido pela lei da força superior ou pelo julgamento dos deuses.³⁴

Dentro do sistema legal, existia também o conceito de *mannhelgi*, o qual distinguia homens livres de escravos, ultrapassando, entretanto, tal definição. Não se tratava de uma definição de liberdade, no sentido moderno, mas sim de um direito à inviolabilidade ou à integridade. As leis islandesas colocavam todos os homens e mulheres livres no mesmo

²⁹ HEDENSTIERNA-JONSON, Charlotte. *The Birka warrior, the material culture of a martial society* Stockholm University, Stockholm 2006, p.24.

³⁰ Ibid., p.25.

³¹ CHARTRAND, R.; DURHAM, K.; HARRISON, M.; HEATH, I., op. cit., p. 86.

³² SPRAGUE, Martina. *Norse Warfare: Unconventional Battle Strategies of the Ancient Vikings*. New Yourk: Hippocrene Books, 2007, p.65.

³³ HEDENSTIERNA-JONSON, Charlotte. *The Birka warrior, the material culture of a martial society* Stockholm University, Stockholm 2006, p.88.

³⁴ BRONSTED, Johannes. *Os Vikings: História de uma Fascinante Civilização*. São Paulo, Hemus, 2004, p.225.

patamar, quando se tratava, por exemplo, do direito de obter vingança ou penalidades por infrações ou mortes.³⁵

Mais do que um direito, o indivíduo tinha o dever moral de se vingar, se uma violação tivesse realmente acontecido e a vingança poderia ser executada por qualquer membro da família, do avô ao neto, genros ou cunhados. “O objeto de vingança não tinha que ser o culpado, ele simplesmente tinha que ser, no pensamento do vingador, alguém associado com o malfeitor.”³⁶

Assim, a Escandinávia possuía um sistema legal que se assemelhava ao *Feud*³⁷ (contenda de longa duração entre famílias ou clãs). Como argumenta Miller³⁸, a língua nórdica arcaica não possuía nenhum termo que se referisse o conceito, sendo identificado como disputas, transações (*mál*), negócios (*deild*) ou inimizades (*heipt*), mas, o termo mais próximo seria *hefnd* (vingança) – o qual optamos por utilizar no presente texto. Ainda segundo o autor, o sistema pode ser compreendido dentro da troca de dádivas (*gifts*), onde lanças jogadas contra uma pessoa são “presentes” que devem ser retribuídos, assim como insultos ou ossos quebrados.

Na Escandinávia, a vingança de sangue (*Blood Feud*) era um princípio muito utilizado, mas era mais forte ainda no período do Estado Livre islandês³⁹. Fora da Islândia, o processo também ocorria, como notou Ibn Fadlan: “Quando duas pessoas brigam entre eles e a discórdia se prolonga, caso o rei seja incapaz de reconciliá-los, ele ordena que eles lutem com espadas, e aquele que ganhar está certo.”⁴⁰

Até mesmo as mulheres, que raramente entravam em combate, desempenhavam papel importante nessas sociedades guerreiras. A elas não somente era destinado o ato do luto aos mortos, mas também agiam como instigadoras de conflitos, ao incentivar seus homens na tomada de vingança e na defesa da honra, como diz *Bergthora* na *Njáls saga*: “presentes foram dados para você, para o pai assim como para os filhos e sua masculinidade irá sofrer, a

³⁵ SØRENSEN, P. M. Social Institutions and Belief Systems of Medieval Iceland (c. 870-1400) and their Relations to Literary Production. In: ROSS, Margaret Clunies (organizadora). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.8-29, p.22.

³⁶ MILLER, Willian Ian. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p.197.

³⁷ Para uma discussão mais detalhada consultar LANPHER, A. P. *The Problem of Revenge in Medieval Literature: Beowulf, The Canterbury Tales, And Ljósvetninga Saga*. Toronto: University of Toronto, 2010, p.174-7.

³⁸ MILLER op. cit., p.182.

³⁹ Período que vai desde a colonização da Islândia, até o país se submeter ao reinado norueguês em 1262-1264.

⁴⁰ IBN FADLAN. Risala. English translation J. E. Montgomery. In: *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol.III, 2000: 1–25. (<http://www.lancs.ac.uk/jais/volume/volume3.htm>) acesso em 20/09/2012, p.89.

não ser que você os retribua”⁴¹. Desse modo, “em uma cultura onde vingança e rixa são temas centrais, cada indivíduo está preocupado com o conceito de honra.”⁴² “. Assim como a “coragem, força e lealdade para com os parentes foram fortes ideais Vikings. Eles estavam prontos para defender a reputação de sua família até a última gota de sangue.”⁴³

A base ética da vingança de sangue pode ser resumida em dois conceitos: *virðing*, literalmente significando ‘validação’, mas quando usado para seres humanos, pode ser traduzido por ‘reputação, estima’, e *sómi*, que literalmente é ‘o que é condizente com’, mas significava, mais precisamente, o comportamento ou conduta que o indivíduo deve ter para manter sua estima, sua honra.⁴⁴

Hoje em dia, geralmente usamos a palavra ‘honra’ para nos referirmos a esse padrão ético. Honra implica que os indivíduos tomem decisões sobre si e seus assuntos e assumam a responsabilidade por eles, mas, uma vez que o indivíduo também está atuando sob o olhar de avaliação de outras pessoas, a ação é dependente das normas sociais comuns, que o indivíduo se esforça para cumprir.⁴⁵

A ordem só podia ser mantida com homens e mulheres agindo sob a pressão de sua estima e honra e o desejo de conseguir o maior grau possível de reconhecimento do grupo. “Do ponto de vista ideal, assim é como funciona uma sociedade em que a honra é o princípio dominante da ética.”⁴⁶

Entretanto, como argumenta Sørensen, um sistema dependente unicamente das ações do indivíduo é fraco e, conseqüentemente, a ordem “se rompe e se transforma em conflitos se os membros da sociedade ignoram o contrato social baseado na honra.[...] Tais conflitos e crises são os principais temas das sagas que os islandeses escreveram sobre si mesmos.”⁴⁷.

Sigmund, Sinfjolth e Sigurd

⁴¹ NJÁLS SAGA 44:114 apud MILLER, Willian Ian. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p.182. (os presentes, nesse caso, são insultos que foram feitos a eles e são compreendidos da maneira como proposta anteriormente por Miller)

⁴² HEDENSTIERNA-JONSON, Charlotte. *The Birka warrior, the material culture of a martial society* Stockholm University, Stockholm 2006, p.27.

⁴³ SPRAGUE, Martina. *Norse Warfare: Unconventional Battle Strategies of the Ancient Vikings*. New Yourk: Hippocrene Books, 2007, p.46.

⁴⁴ SØRENSEN, P. M. Social Institutions and Belief Systems of Medieval Iceland (c. 870-1400) and their Relations to Literary Production. In: ROSS, Margaret Clunies (organizadora). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.8-29, p.23.

⁴⁵ SØRENSEN, P. M. Social Institutions and Belief Systems of Medieval Iceland (c. 870-1400) and their Relations to Literary Production. In: ROSS, Margaret Clunies (organizadora). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.8-29, p.23.

⁴⁶ Ibid., p.23.

⁴⁷ Ibid., p.23.

Na *Edda poética*, somente um poema faz parte do ciclo de Sinfjolth, o *Fra Dautha Sinfjotla*, escrito inteiramente em prosa e que diz respeito somente à morte do herói. *Sigmund* é citado em todos os ciclos, mas somente como pai de *Helgi*, *Sinfjolth* e *Sigurth*, não sendo destinado a ele nenhum poema em específico. Desse modo, a narrativa que iremos descrever é majoritariamente tirada da *Völsungasaga*.

Os quatro principais personagens da *Völsungasaga* são *Volsung*, *Sigmund*, sua irmã gêmea *Signy* e o rei *Siggeir*, e são eles os responsáveis por efetuar as vinganças na história. Na festa de casamento de *Siggeir* e *Signy*, *Sigmund* consegue retirar a espada que fora colocada no tronco de uma árvore pelo deus *Odin*. Tentado pela espada, o rei *Siggeir* oferece três vezes seu peso em ouro para *Sigmund* o qual responde de maneira ofensiva que a espada era dele e que o rei jamais a teria. A primeira vingança ocorre então por parte do rei como retribuição por tal ofensa. Após um tempo *Siggeir* convida *Volsung* e seus filhos para visitá-lo em seu reino onde são atacados. *Volsung* é morto e seus dez filhos são aprisionados. Um a um, estes também são mortos, com exceção de *Sigmund*, que é salvo com a ajuda de *Signy*. Ele então se abriga na floresta e recebe provisões de sua irmã. Muito tempo se passa e *Signy* tem dois filhos com *Siggeir*. A segunda vingança se inicia quando o filho mais velho de *Signy* completa dez anos e é enviado para junto de *Sigmund*. Após o garoto falhar em um teste de coragem, *Signy* manda o irmão matar o próprio filho vendo que ele seria inútil para o seu plano de vingança. Um ano depois, o mesmo ocorre com o segundo filho. Através de magia, *Signy* troca de aparência e durante três noites se deita com seu irmão. Desse relacionamento, nasce *Sinfjolth*, que, ao completar dez anos, passa pelo mesmo teste no qual seus irmãos por parte de mãe falharam. Após viverem juntos na floresta durante algum tempo, *Sigmund* e *Sinfjolth* vão em busca de sua vingança contra *Siggeir*, porém são capturados. Com a ajuda de *Signy*, pai e filho escapam e ateiam fogo no salão de *Siggeir*, o qual, desesperado, ao perguntar por que haviam feito isso, recebe a seguinte resposta de *Sigmund*: “Eis-me aqui”, diz *Sigmund*, “com *Sinfjotli*, filho da minha irmã, e nós achamos que tu deves saber bem que os *Volsungos* ainda não estão todos mortos.”⁴⁸

Signy se pronuncia:

“Acautelai-vos, agora, e considere, se eu tenho guardado na memória o Rei *Siggeir*, e seu assassinato de *Volsungo* o rei! Eu deixei matar os dois filhos meus, que eu considerei inúteis para a vingança do nosso pai, e eu fui ao abrigo para ti em forma de uma bruxa, e agora, eis que *Sinfjotli*

⁴⁸ VÖLSUNGASAGA. In: *The Volsunga Saga*, with excerpts from the Poetic Edda, anonymous Old Norse and Icelandic mythologies translated by William Morris and Eiríkr Magnússon. A Penn State Electronic Classics Series Publication, 1888, VIII.

é o filho de ti e de mim! E, portanto, ele tem essa ousadia tão grande e ferocidade, já que ele é o filho de ambos o filho de *Volsung* e a filha de *Volsung*, e para isso, e nada mais, que eu fiz tudo isso, para que *Siggeir* receba sua perdição enfim; e todas essas coisas eu fiz para que a vingança recaísse sobre ele, e que eu também não vivesse por muito tempo, e alegremente agora eu vou morrer com o rei *Siggeir*, embora eu não estivesse feliz por casar com ele.”⁴⁹

Após a morte da irmã, *Sigmund* e *Sinfjólth* retornam para a terra de sua família onde *Sigmund*, agora rei, casa-se com *Borghild*. Uma terceira vingança acontece na história, embora não faça parte da sequência inicial: *Sinfjólth* mata o irmão de *Borghild*, pois ambos cortejavam a mesma mulher. *Borghild* então, para vingar seu irmão, mata *Sinfjólth*, envenenando-o.

Dos vinte e um poemas que compõem os poemas heroicos da *Edda Poética*, sete pertencem diretamente ao ciclo de *Sigurth*. Bellows⁵⁰ considera que o primeiro deles, *Gripisspo*, tenha sido escrito pelo próprio compilador do *Codex Regius*. *Gripisspo* apresenta, na forma de uma profecia do tio de *Siguth*, *Gripir*, toda a jornada do herói, muito similar com o que ocorre no *voluspo*. Assim, apresentamos a história de *Sigurth*, começando logo após o *Gripisspo* e indo até o momento de sua morte. Segue a narrativa:

Antes de morrer, *Sigmund* teve uma segunda esposa, *Hjordis* e de sua relação com ela nasceu *Sigurth*.

Sigmund e todos os seus filhos estavam muito acima de todos os outros homens, em força, estatura, coragem e todo tipo de habilidade. *Sigurth*, no entanto, foi o melhor de todos, e todos os homens o chamam, nos velhos contos, o mais nobre da humanidade e o mais poderoso líder.⁵¹

Quando *Sigmund* morre, *Hjordis* se casa com *Alf*, filho do Rei *Hjalprek* e com eles *Sigurth* passou sua infância. Um dia, *Sigurth* foi até o estábulo de *Hjalprek* e escolheu um cavalo para si, o qual ele chamou de *Grani*, que era filho do cavalo de oito patas de *Odin*, *Sleipnir*. Nessa época, *Regin*, filho de *Hreithmar*, apareceu no reino e tomou *Sigurth* como aprendiz. *Regin* era um habilidoso anão e muitas coisas ensinou para *Sigurth*. Certo dia ele contou a história de quando *Odin*, *Hönnir* e *Loki* estavam em uma cachoeira e *Loki* matou,

⁴⁹ VÖLSUNGASAGA. In: *The Volsunga Saga*, with excerpts from the Poetic Edda, anonymous Old Norse and Icelandic mythologies translated by William Morris and Eiríkr Magnússon. A Penn State Electronic Classics Series Publication, 1888, VIII.

⁵⁰ BELLOW, H. A. In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007, p.85-88.

⁵¹ FRA DAUTHA SINFIJOLTLA In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.80-84.

com uma pedrada, uma lontra, que, na verdade, era o irmão de *Regin* transformado e retirou sua pele. *Hreithmar* e seus filhos, *Regin* e *Fafnir*, agarraram os deuses e disseram que só os soltariam se eles enchessem toda a pele da lontra com ouro, em forma de resgate. Os deuses mandaram *Loki* buscar o ouro.

Loki voltou à cachoeira, capturou o anão *Andvari* (na forma de peixe) e exigiu todo o ouro do anão. *Andvari* entrega todo o ouro, exceto um anel. *Loki* tomou o anel e *Andvari* lançou uma maldição no ouro do resgate:

5. "Agora deverá o ouro | que uma vez trouxe a morte | aos irmãos , E mal seja | para todos os heróis; alegria de minha riqueza | homem nenhum terá."⁵²

Os deuses enchem a pele da lontra com o ouro, com o anel cobrindo a última parte que faltava. *Fafnir* e *Regin* pedem uma parte do ouro para seu pai. Diante da recusa, *Fafnir* enfia sua espada no corpo de seu pai, enquanto ele dormia. *Fafnir* tomou todo o ouro para si e quando *Regin* pediu uma parte, ele também se recusou a entregar.

Depois de contar essa história para *Sigurth*, o anão diz que *Fafnir* agora habitava uma caverna e tinha tomado a forma de um dragão. Ele também possuía um elmo-de-medo com o qual todas as criaturas vivas ficavam aterrorizadas.

Regin convence *Sigurth* a matar o dragão *Fafnir* e, para isso, forja a espada *Gram*, a partir dos fragmentos da espada que *Sigmund* recebeu de *Odin*. Entretanto, antes de enfrentar *Fafnir*, *Sigurth* diz:

15. "Alto irão os filhos | de Hunding rir, que baixo Eylimi | jaz morto, Se o herói mais cedo | buscar os anéis vermelhos | do que a vingança de seu pai."⁵³

Após conseguir vingança, *Sigurth* finalmente vai enfrentar o dragão. *Regin* e *Sigurth* vão até o covil de *Fafnir* e quando o dragão sai para buscar água, *Sigurth* cava uma trincheira no chão e no momento em que o dragão passa por cima dele, *Sigurth* enfia a espada em seu corpo, até o coração. *Regin* retorna e arranca o coração de *Fafnir* e começa a cozinhá-lo, *Sigurth* prova do sangue e com isso ganha a habilidade de compreender a língua dos pássaros. Alguns pássaros conversam com *Sigurth* e lhe avisam que *Regin* pretende matá-lo. *Sigurth* diz:

39. "Não terá Regin | um destino tão rico para o conto da minha morte contar; Pois logo os irmãos | ambos devem morrer e, portanto, para o inferno devem ir."⁵⁴

⁵² REGINSMOL In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.104-117, 5.

⁵³ REGINSMOL In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.104-117, 15.

Sigurth vai, então, até *Regin* e corta-lhe a cabeça. Aconselhado pelos pássaros, *Sigurth* vai até uma montanha, onde encontra uma grande torre. Dentro da torre, *Sigurth* encontra a *valkyria* *Brynhild* dormindo devido ao encantamento que havia sido feito por *Odin*. Este encantara *Brynhild* pois ela desobedeceu o deus e não quis ajudar um guerreiro para o qual *Odin* havia prometido vitória.

Sigurth quebra o encantamento de *Brynhild* e ela lhe conta o que *Odin* lhe disse:

que ela nunca deveria obter a vitória na batalha depois disso, mas que ela deveria se casar. "E eu disse a ele que eu tinha feito um voto que eu nunca iria me casar com um homem que sabia o significado do medo." *Sigurth* respondeu e pediu-lhe para lhe ensinar a sabedoria, se ela sabia do que aconteceu em todos os mundos.⁵⁵

Brynhild ensina a *Sigurth* várias runas e encantamentos de batalha assim como lista os bons comportamentos de um guerreiro. Apesar de *Brynhild* avisar dos perigos que irão seguir *Sigurth* se ele jurar lealdade a ela, eles trocam votos de fidelidade. Assim, *Sigurth* deixa a *valkyria* e parte para a corte de *Gjuki*.

Gjuki era casado com *Grimhild* e com ela tinha três filhos e uma filha. Os filhos eram *Gunnar*, *Hogni* e *Gotthorm* e a filha, *Guthrun*. *Grimhild*, a mãe, oferece a *Sigurth* uma bebida mágica, que faz com que ele se esqueça de *Brynhild* e logo em seguida se case com *Guthrun*.

A torre de *Brynhild* estava agora envolta em chamas e ela promete se entregar ao homem valente que ousasse passar por elas. *Gunnar*, querendo desposar *Brynhild*, tenta, mas fracassa. *Sigurth* então troca sua forma com *Gunnar* e, com seu cavalo *Grani*, atravessa as chamas e resgata *Brynhild* para o cunhado. *Sigurth*, ainda com a forma de *Gunnar*, passa três dias com *Brynhild*, mas coloca sua espada na cama, entre os dois. Assim, *Gunnar* se casa com *Brynhild*.

Passado um tempo, *Brynhild* provoca *Guthrun* dizendo que o seu marido era melhor e mais corajoso que o dela. Com raiva, *Guthrun* conta toda a verdade sobre o resgate de *Brynhild*. Em fúria, *Brynhild* conta para *Gunnar* que ela se entregou a *Sigurth* durante os três dias que ficaram juntos na torre.

⁵⁴ FAFNISMOL In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.118-133, 39.

⁵⁵ SIGRDRIFUMOL In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.134-149.

Gunnar, junto de seu irmão *Hogni*, arma um plano para se vingar de *Sigurth* pela traição:

Gunnar falou: 2. "Sigurth juramentos | me fez, fez juramentos, | e todos quebrou;. Ele me traiu lá | onde verdadeiramente todos os seus juramentos, eu penso, | ele deveria ter mantido" *Hogni falou*: 3. "Teu coração *Brynhild* | aguçou o ódio, O mal para trabalhar | e mal para ganhar, ela macula a honra | que tem *Guthrun*, e a alegria dela mesma | Tu ainda possui" 4. Eles cozinham um lobo, | eles cortaram uma cobra, Eles deram a *Gotthorm*, | a carne do ganancioso, antes que os homens, | ao assassinato conspirado, colocaram as mãos | sobre o herói corajoso.⁵⁶

Gotthorm entra em estado de frenesi e mata *Sigurth*. *Brynhild* pede para ser queimada junto com o herói e assim são construídas piras funerárias para ambos:

64. "No entanto, uma benção | peço-te, a última das dádivas | na minha vida é: Deixe a pira ser construída | tão ampla no campo que espaço para todos | terá, (para nós matamos | com *Sigurth* estamos).⁵⁷

Assim termina a vida de *Sigurth* e, de acordo com o *Gripisspo*:

53 "Sempre lembre-se, soberano de homens é o destino que se encontra na vida do herói; Um homem mais nobre nunca viverá, Sob o sol, do que *Sigurth*."⁵⁸

Baldre Draumar

Na história, após saber de um sonho que seu filho *Baldr* tivera, o deus *Odin*, montado em seu cavalo de oito patas, *Sleipnir*, faz uma jornada até os domínios da deusa *Hel*, local para onde vão aqueles que morrem fora de batalha ou fazem o mal em vida⁵⁹. Lá, *Odin*

⁵⁶ BROT AF SIGURTHARKVITHU In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.150-158, 2-4.

⁵⁷ SIGURTHARKVITHA EN SKAMMA In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.168-189.

⁵⁸ GRIPISSPO In: *The Poetic Edda: the heroic poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2007. p.85-103.

⁵⁹ A discussão sobre a vida após a morte é imensa. Optamos por simplificar a definição do local. Para uma discussão mais aprofundada consultar ELLIS, Hilda Roderik. *The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, New York: Greenwood Press, 1968.

invoca, entre os mortos, uma profetisa para lhe explicar o sonho de *Baldr*, o mais nobre e belo dos deuses, e esta lhe conta como *Baldr* irá morrer e os eventos que sua morte desencadeará.

Othin falou: 6. "Vegtam (o andarilho) meu nome, | Eu sou o filho de Valtam (o lutador); Fala tu do inferno, | pois do céu eu sei: Para quem são os bancos | brilhante com anéis, E as plataformas | enfeitadas com ouro"? *Falou a mulher sábia*: 7. "Aqui para Baldr | o hidromel é fabricado, A bebida brilhante, | e um escudo paira sobre ele; Mas a esperança dos deuses poderosos | se foi. Relutante falei, | e agora calada ficarei". *Othin falou*: 8. "Mulher sábia, não pare! | busco de ti Tudo saber | que eu de bom grado perguntarei: Quem será a | perdição de Baldr, E irá roubar a vida | do filho de *Othin*"? *Falou a mulher sábia*: 9. "Hoth irá carregar | o famoso ramo, Ele deverá se tornar | a ruína de Baldr, E roubar a vida | do filho de *Othin*. Relutante falei, | e agora calada ficarei." *Othin falou*: 10. ""Mulher sábia, não pare! | busco de ti Tudo para saber | que eu de bom grado perguntarei: Quem deve ganhar vingança | para esse feito mal, Ou trazer às chamas | o assassino de Baldr? *Falou a mulher sábia*: 11. "Rind dará à luz a Vali | em Vestrsalir, e com uma noite de idade | lutará com o filho de *Othin*; Suas mãos não lavará, | seu cabelo não penteará, Até que o assassino de Baldr | ele traga para as chamas. Relutante falei, | e agora calada ficarei." *Othin falou*: 12. "Mulher sábia, não pare! | busco de ti Tudo saber | que eu de bom grado perguntarei: quais as donzelas são | que, então, chorarão, e atirarão para o céu | os panos das velas"? *Falou a mulher sábia*: 13. "Vegtam tu não és, | como outrora eu pensei; *Othin* és tu, | o velho encantador." *Othin falou*: "Nenhuma mulher sábia és tu, | nem sabedoria tens; de três gigantes | a mãe és tu." *Falou a mulher sábia*: "14. "cavalgue para Casa, *Othin*, | seja sempre orgulhoso; Pois nenhum homem | deverá procurar-me mais Até que Loki passeie | solto de suas amarras, E para o ultimo conflito | os destruidores venham ".⁶⁰

A deusa *Frigga*, ao saber do sonho do filho, assim, como *Odin*, toma uma atitude. A história é contada por Snorri Sturluson no *Gylfaginning*⁶¹: *Frigg* consegue a promessa de todos os seres vivos e inanimados que não fariam mal a *Baldr*. *Loki* se disfarça de mulher e, conversando com *Frigg*, descobre que a deusa foi incapaz de pedir tal promessa para um pequeno ramo de visgo, que lhe parecia inocente demais para fazer qualquer mal. Enquanto os deuses estão todos comemorando a invencibilidade de *Baldr*, *Loki* entrega o visgo para o deus

⁶⁰ BALDRS DRAUMAR In: *The Poetic Edda: the mythological poems*. Introdução, tradução e notas de Henry Adams Bellows. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2004. p.195-200, 6-14.

⁶¹ STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda: tales from Norse mythology*. Introdução, tradução e notas de Arthur Gilchrist Brodeur. Mineola, New York: Dover Publications, INC., 2006, p.70-7.

cego *Hodr*, que, guiado por *Loki*, atira o visgo contra *Baldr*. O visgo o atravessa e o deus cai morto. *Hermódr*, filho de *Odin*, empresta o cavalo do pai e vai até *Hel* buscar *Baldr*. Chegando lá, *Hel* lhe diz que se todos os seres vivos chorarem a morte de *Baldr* ele poderá retornar para junto dos deuses mas, se somente uma única criatura não o fizer, o deus ficaria com ela. Então, os deuses conseguem que todas as criaturas chorem por *Baldr*, exceto uma gigante, *Thökk*, que se recusa. Quando os deuses descobrem que a gigante era *Loki* disfarçado, eles saem em perseguindo-o. Quando o capturam, *Loki* é preso em uma caverna, com uma serpente pingando veneno sobre sua cabeça. Sua esposa *Sigyn* fica com uma bacia sob a serpente impedindo que o veneno toque seu marido mas, quando a bacia está cheia e ela a esvazia, o veneno cai sobre e *Loki* e a dor é tão forte que ele se retorce, fazendo a terra tremer. Ali ele ficará até o *Ragnarok*, o fim dos deuses.

Conclusão

Ao analisar o conceito de honra na *Valla-Ljótr saga*, Ciklamini⁶² argumenta que sua definição, dentro dessas sociedades, sofreu gradual alteração com a chegada do cristianismo. Todo o processo para obtenção e manutenção da honra, a partir da vingança, apresentado ao longo do texto, vai, aos poucos, dando lugar à busca pela paz. A honra, nesse novo sistema, baseia-se em fazer concessões para que a paz seja mantida. Esse novo processo, inicia-se (como quase toda mudança cultural) a partir das altas camadas sociais com os chefes e líderes e coloca a antiga prática como condenável moralmente. Ciklamini⁶³, Miller⁶⁴ e Lanpher⁶⁵ mostram que as representações de ambos sistemas são identificadas nas sagas assim como suas relações com o cristianismo (distanciamento ou aproximação). Nas narrativas que analisamos, foi possível compreender as duas etapas: a aceitação (ou a não contestação) do sistema de vingança na *Völsungasaga* e a sua representação no extremo do negativo no *Baldurs Draumar*.

Siggeir se vinga do insulto feito por Sigmund matando seu pai e seus irmãos. A violência e frieza escalam com *Sygni* ordenando a morte de seus próprios filhos para que ela consiga a vingança por seu pai e irmãos. *Borghild* mata *Sinfjólth* para vingar seu irmão. Não conseguimos notar, implícita ou explicitamente, alguma forma de condenação ou contestação

⁶² CIKLAMINI, M. The Concept of Honor in *Valla-Ljóts Saga*. *Journal of English and Germanic Philology* 65, 1966: 303–317

⁶³ Ibid.

⁶⁴ MILLER, William Ian. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

⁶⁵ LANPHER, A. P. *The Problem of Revenge in Medieval Literature: Beowulf, The Canterbury Tales, And Ljósveitninga Saga*. Toronto: University of Toronto, 2010.

nesses atos de violência, pelo contrário, a narrativa passa a ideia de um sistema funcional, onde, a vingança foi feita e os problemas acabaram.

Sigurth, é colocado como o melhor de todos os homens no *Fra Dautha Sinfjoltla* e busca a vingança de seu pai antes de qualquer outra ação. Tal atitude do herói representa um momento onde esse sistema baseado na vingança ainda é visto como funcional e necessário para manutenção da honra. Ele ainda se torna irmão de sangue de *Gunnar* e *Hogni* e os três trocam juramentos de lealdade. Desse modo, quando se considera traído por *Sigurth*, *Gunnar* busca vingança, mas nenhum dos irmãos pode efetuar-la pois estariam quebrando seus juramentos. Eles provocam um frenesi em *Guthorm* para que este realize a vingança, pois ele não havia feito tal juramento. A ação de *Brynhild* ao mentir sobre ter mantido relações com *Sigurth*⁶⁶, também pode ser tomada como uma representação do papel da mulher incitando esse tipo de violência.

Ao analisarmos o poema *Baldrs Draumar* (entendendo a narrativa como o ato que inicia o *Ragnarok*), podemos considerar que os Vikings tinham consciência da fragilidade e consequências que tal sistema possuía.

O fato de ser *Odin* que faz a jornada deve ser destacado. No poema, *Odin* é apresentado como deus guerreiro, aquele que faz a jornada até o inferno, ávido por saber quem será responsável pela morte de seu filho, para que possa obter sua vingança. *Vali*, filho que *Odin* tem com *Rind*, é concebido com o único propósito de vingar a morte de *Baldr*, o que faz com apenas um dia de vida, antes de qualquer outra ação (fato semelhante ao de *Sigurth*). Segundo Bellows(p.200), a despedida que a mulher sabia faz a *Odin* pode significar que ela irá dar conselhos para *Loki*, se vingando, assim, de *Odin* por tê-la enganado.

Compreendendo que a morte de *Baldr* gera uma série de vinganças que culminam com o fim dos deuses, consideramos que tal fato representa a tomada de consciência de que a vingança constitui, portanto um processo infinito, interminável. Quando a violência surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação em cadeia, com consequências rapidamente fatais em uma sociedade de dimensões reduzidas.⁶⁷

Desse modo, “A eliminação do mecanismo da vingança foi um dos grandes objetivos das sociedades, onde o sistema judiciário ainda não era muito complexo ou estava associado a

⁶⁶ HOLMAN, Katherine. *Historical Dictionary of the Vikings*. Oxford: The Scarecrow Press, 2003, p.248.

⁶⁷ GIRARD apud LANGER, J. Midvinterblot: O Sacrifício Humano na Cultura Viking e no Imaginário Contemporâneo. *Brathair* 4 (2), 2004: 61-85. (<http://www.brathair.com>) acesso em 15/08/2008, 16:30, p.83.

um poder político realmente forte”⁶⁸. Ou ainda, como argumenta Thompson, “alguns personagens das sagas perceberam que um sistema baseado na honra inflexível e vingança é antiquado, destruidor e tolo”⁶⁹. A seguinte passagem da *Grettis saga* elucida bem a questão:

Deixe que o quebrador-de-tréguas, que quebra a promessa ou estraga a trégua, seja rejeitado e afastado de Deus e os homens de bem, do reino dos céus e de todos os homens santos, e em nenhum lugar caiba para estar entre homens e, portanto, de todos os lugares expulso, onde lobos são afastados longe ou onde cristãos frequentem a igreja, homens pagãos sacrificam nos templos, [...] ele deverá ser mantido longe de igrejas e cristãos, pagãos, casas e cavernas, cada morada, exceto o inferno.⁷⁰

É importante notar que no excerto, ainda que possua forte presença cristã, não há uma fala contra a antiga prática pagã, mas contra a prática da violência continuada, ou àquele que incita a tal.

Acreditamos, portanto, que as discussões sobre as representações da vingança e do conceito de honra nas narrativas mitológicas vikings, possam ajudar a identificar e esclarecer a presença do cristianismo nas mesmas, bem como as transformações sociais ocorridas com a chegada da nova religião.

⁶⁸ LANGER, J. Midwinterblot: O Sacrifício Humano na Cultura Viking e no Imaginário Contemporâneo. *Brathair* 4 (2), 2004: 61-85. (<http://www.brathair.com>) acesso em 15/08/2008, 16:30, p.68.

⁶⁹ THOMPSON apud LANPHER, A. P. *The Problem of Revenge in Medieval Literature: Beowulf, The Canterbury Tales, And Ljósvetninga Saga*. Toronto: University of Toronto, 2010, p.170

⁷⁰ GRETTIS SAGA 232-3 apud LANPHER, A. P. *The Problem of Revenge in Medieval Literature: Beowulf, The Canterbury Tales, And Ljósvetninga Saga*. Toronto: University of Toronto, 2010, p.168

MAGIA

Marlon Maltauro¹

Introdução

A religiosidade permeava praticamente todos os aspectos do cotidiano dos povos nórdicos pagãos, intrínseco a ela estava a magia. Tal como a religião, estudos referentes a magia são extremamente complexos, embora existam basicamente três tipos de fontes principais para sua análise: as sagas e Eddas são sem dúvida as maiores fontes para o estudo da magia no mundo viking, mesmo repletas de acontecimentos mágicos, elas foram escritas em um período posterior à Era Viking, se tornando praticamente inexequível saber o quanto a influência cristã interferiu nos relatos desses eruditos.

Dispomos também de fontes referentes a magia germano-nórdica, são escritos literários de outras culturas que existiram no mesmo período histórico, estas fontes também sofreram interferência religiosa, em sua grande maioria estes autores estavam pouco dispostos a descobrir informações aprofundadas a respeito da magia ou dar-lhe credibilidade, quando os rituais mágicos eram mencionados geralmente eram com conotações depreciativas.

Por fim temos achados arqueológicos, no entanto as informações contidas nas descobertas arqueológicas a respeito da magia também são parcas já que, os próprios vikings não fizeram constar muitos pormenores a esse respeito.

O conceito de magia aparece nas fontes com várias terminologias nórdicas diferentes: *ffjölkyngi* (poderes múltiplos), *ffjolkunnigur*, *ffjölkyngilega*, *fróðleiknur* (conhecimento), *margkunnindi* (conhecimento múltiplo), *margkunnandi*, *margkunnigur*, *fyrnska* (conhecimento antigo).²

Pesquisadores relatam que embora houvessem diversas formas de magia, dentro de uma categoria geral haviam dois tipos principais. A primeira denominada de Galldr, associada a

¹ Especialista em História pela UNESPAR. Membro do NEVE.

² LANGER, Johni. Religião e Magia entre os Vikings: Uma Sistematização Historiográfica. *Brathair* 5(2), 2005, p. 65-66. Disponível em: ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/582/504

elite escandinava, aos homens, sendo uma magia designada mais a proteção, seria a magia originada e disseminada pelos Ases. A segunda categoria, o Seiðr, seria a magia de domínio feminino, associada muitas vezes a perversão sexual e a efeminação, não sendo praticada pela elite, esta era a magia disseminada pelos Vanes.

Ao que tudo indica estes dois tipos diferentes de magia se entrelaçaram ao longo da cultura viking, criando aparentemente formas diametralmente opostas que, ao mesmo tempo compartilharam algumas características semelhantes a tal ponto que, em muitos momentos se torna difícil de identificar quais magias estavam sendo usadas.

Galldr

A origem da palavra galldr deriva de *gala* (cantar) conotando em uma espécie de magia realizada por meio de canções. Segundo a Ynglinga Saga³ a origem do galldr bem como a sua difusão seria atribuída aos Ases, em particular a Óðinn e por isso o deus era chamado também de *galldrs föður* (pai dos encantamentos mágicos). O galldr era geralmente associada como uma arte mágica especificamente utilizada por homens chamados *galldra-smiðr* ou *galldra-menn*, no entanto não encontramos nas fontes nenhuma objeção a respeito das mulheres também o praticarem.

O uso deste tipo de magia podia variar, dependendo da ocasião era usada com o intuito adivinhatório, preventivo e curativo ou poderia ser usada para causar dano⁴.

A prática adivinhatória é apresentada no primeiro poema da Edda Poética⁵, o *Voluspá* (Profecia da Vidente) narra a *völva* (vidente) contando os acontecimentos desde a criação do mundo até seu eminente final, demonstrando certamente a fé nórdica em relação a crença nestas profecias. Embora abundem relatos de práticas adivinhatórias no Período Viking, as fontes não trazem nenhuma informação detalhada sobre como realmente as previsões eram

3 STURLUSON, Snorri. *La Saga de los Ynglingos*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012. Disponível em inglês integralmente em: <http://omacil.org/Heimskringla/harfager.html>

4 No estudo referente ao galldr e feitiçaria nas sagas islandesas, Langer confecciona uma tabela sobre galldr indicando dados sobre fontes escritas, datas, nomes e sexo dos praticantes, bem como características da prática mágica. Para mais informações ver: LANGER, Johnni. Galdr e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema Buslubæn. *Brathair* 9(1), 2009, p. 66-90. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/483/400>

5 EDDA POÉTICA, Anônimo. Islândia, séc XIII d.C. Madrid: Miraguano Ediciones, 2ª Ed. 1998, p. 23-36. Disponível integralmente em Old Iceland em: <http://www.northvegr.org/old%20icelandic%20old%20english%20texts/the%20poetic%20edda%20in%20old%20icelandic/013.html>

feitas, o que sabemos é que o *spá* (profecia ou adivinhação) ficava por conta das *völv*as ou *spakon*as (profetiza), cujos métodos de adivinhação variavam.

Dentre os métodos de adivinhação documentados, talvez os que possuem detalhes mais aprofundados são dos historiadores romanos Tácito e Marcelino, a respeito dos antigos germanos. Segundo o capítulo X da *Germânia*⁶ de Tácito os augures e adivinhações eram levados com extrema seriedade e seus métodos eram simples:

“(...) dividem um ramo de árvore frutífera em pequenos pedaços que, depois de marcados com certos sinais, são lançados a esmo sobre uma veste branca. A seguir, o sacerdote da cidade, se se trata de negócio público, ou o pai de família, se se trata de assunto doméstico, após haver deprecado os deuses, erguendo os olhos ao céu, toma de três fragmentos da haste, um de cada vez, e faz a interpretação de acordo com os sinais previamente impressos. Se as decisões são contrárias aos que se esperava, naquele dia não se realizam mais consultas a respeito. Se, porém, são favoráveis, requer-se a confirmação dos auspícios. É uso ali, também, consultar-se o canto e o vôo das aves. Contudo, constituem auspícios peculiares desta raça os presságios tomados do relinchar dos cavalos.”

A descrição de Amiano Marcelino é análoga a de Tácito, o *Res Gestae*⁷ relata o seguinte método:

“Eles exploram o futuro através de um método extraordinário. Recolhem galhos de vime, que são razoavelmente retos, reunindo-os por um certo tempo, enquanto cantam encantamentos misteriosos, e, em seguida, sabem claramente o que eles significam.”

A evidência de que este tipo de ritual de adivinhação persistiu durante o Período Viking é demonstrado na Saga de Hervör⁸, semelhante aos dois rituais acima, nesta saga é relatado que:

“Então os adivinhos dispuseram seus utensílios e lançaram umas tabuletas mágicas, mas o prognóstico resultou ser que, nunca voltaria à prosperidade (...)”

Gonzalez Campo acredita que esta era uma prática bastante comum, consistindo em pegar pedaços de galhos de alguma árvore frutífera e lança-las ao acaso sobre um pano, logo

6 TÁCITO, Cornélius. *Germânia*. (98 d.C.) Disponível em: www.ricardocosta.com/germani.htm.

7 MARCELINO, A. *Rerum gestarum*. Livro XXXI, cap II. IN: Coletânea de documentos históricos para o primeiro grau. São Paulo: CENP, 1978. Disponível integralmente em latim em: www.thelatinlibrary.com/ammianus.html

8 SAGA DE HERVÖR. Anônimo. Madrid: Miraguano Ediciones, 2003. Disponível integralmente em inglês em: <http://www.northvegr.org/sagas%20and%20epics/legendary%20heroic%20and%20imaginative%20sagas/old%20heithinn%20tales%20from%20the%20north/019.html>

em seguida o adivinho ou adivinha recolheria os *blótspænr* (madeira sacrificial), invocando os deuses, após o qual interpretaria o significado dos símbolos rúnicos gravados nela⁹.

Myer destaca que este método divinatório poderia ter sido feito de duas maneiras: Na primeira a volva lançaria as varas para cima, conforme a posição que caíssem poderiam formar caracteres rúnicos os quais ela interpretaria. Na segunda maneira as runas seriam esculpidas nas varas, lançadas e escolhidas às cegas, designando assim alguns presságios¹⁰.

Embora outras formas de presságios como a observação de animais, sacrifícios ou sonhos, que apareçam nas fontes são insubstâncias para análise. Para Myer independente da forma com que os spá eram feitos, o dom para prever geralmente eram considerados inatos¹¹.

No tocante aos caracteres rúnicos utilizados, infelizmente a arqueologia ainda não encontrou nenhum conjunto de peças empregadas nas descrições citadas, porém o uso de runas são bem evidenciados nas fontes como veremos no decorrer do texto.

A utilização do galdr como magia preventiva é relatada nas sagas muito mais do que seus outros aspectos. O emprego de galdr para a proteção envolvia conjuros com gravações de runas específicas, normalmente em um determinado objeto. O poema éddico *Hávamál* (Discurso do Altíssimo) descreve uma série de dezoito conjuros, dentre os quais a maioria teria caráter preventivo. Na *Völsunga Saga*¹², Brynhild ensina Sigurðr como utilizar magia rúnica para proteção, ajudando-o na eloquência, nas batalhas, contra as forças da natureza e envenenamento.

Percebemos que o envenenamento é um tema recorrente nas sagas e que a proteção mágica contra ele era muito útil. Sinfiotli¹³ more após tomar cerveja envenenada, interessante notarmos que mesmo sabendo que a bebida estava adulterada ele não recita nenhum conjuro, o mesmo não acontece com Egil que após perceber que a bebida servida era envenenada grava runas e pronuncia alguns conjuros neutralizando a ação do veneno e do feitiço lançado sobre ele.

9 CAMPO, Mariano Gonzáles. *Saga de Hervör*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2003, p. 53.

10 MYER, Aaron. *The Religion of the Northmen: Exploring the Future; Divination*. 2009. p. 1. Disponível em: http://www.northvegr.org/secondary%20sources/religion%20culture%20history/the%20religion%20of%20the%20northmen/025_01.html

11 Ibid., p. 1.

12 VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. São Paulo: Hedra, 2009, p.81-86.

13 Ibid., p.59.

Bárd fez um passe mágico sobre ela, e deu para a copeira, que levou para Egil e ofereceu-lhe a bebida. Egil pegou sua faca e cortou a palma da mão; tomou o corno, gravou runas nele e esfregou sangue, dizendo:

'Talho no corno runas,
e com sangue as tinjo
letras traço , lavradas do chifre
ramificado da besta bebo tranquilo o licor
que alegre serva trouxe
veremos se ainda prejudica
a bebida que Bárd fez.'

O chifre caiu e quebrou e a bebida derramou sobre a palha¹⁴

A aplicação de runas utilizadas pela magia galdr para a proteção é bem evidenciada nas descobertas arqueológicas, onde inúmeros objetos encontrados continham gravações rúnicas¹⁵, o caráter protetor fica evidenciado ao interpolarmos principalmente as espadas encontradas por arqueólogos com o conselho que Brynhild da a Sigurdör:

Runas da vitória debes conhecer (...)
e talha-as nas guardas da espada,
no miolo da lâmina e noutras partes ainda
e nomeia Tyr duas vezes¹⁶

Sigurdör também é advertido a utilizar runas para se proteger quando estiver navegando, sendo aconselhado a grava-las nos lemes e remos dos navios. No *Hávámál*, Óðinn descreve conhecer um encantamento para que o marinheiro possa ter sucesso no mar:

Eu conheço uma nona:
se me encontrar em dificuldade
para salvar meu barco à deriva, eu acalmo o vento
nas ondas aquieto todo mar¹⁷.

14 STURLUSON, Snorri. *La Saga de Egil Skallagrimsson*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2006, p. 141-142.

15 Para mais informações sobre as gravações encontradas em pedras rúnicas ver: BRØNDSTED, Johannes. *Os Vikings*. São Paulo: Hermus, s.d. p. 185-198.

16 VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. São Paulo: Hedra, 2009, p.82

No poema *Grougaldr* (Os Conjuros da Groa), Svípadag desperta sua mãe morta, pedindo para que ela recite uma série de conjuros que o protejam em sua empreitada¹⁸.

A aplicação de galdr em poções, junto com entoamento de cantos e a aplicação de runas com a finalidade curativa também é recorrente nas fontes. No poema *Oddrúnargrátr* (O lamento de Oddrun), são utilizados encantamentos para auxiliar o parto¹⁹, a menção ao encantamento para esse mesmo auxílio também é citada no poema *Fáfnismál* (Os Ditos de Fáfnir)²⁰, bem como no *Sigrdrífumál*²¹ (O Ditos de Sigrdifa), enquanto os dois primeiros poemas dão enfoque a quais divindades deveriam se recorrer, o último descreve que para o auxílio da runas, elas deveriam ser feitas na palma da mão. Na *Saga de Egil*, o protagonista cura a filha de um fazendeiro gravando runas e colocando embaixo do travesseiro do leito da enferma²².

A *Edda em Prosa* também comenta sobre a utilização da magia com fins curativos, o episódio que se refere após o duelo entre Þórr com o troll Húngnir, no qual o deus do trovão foi atingindo na cabeça com o fragmento de uma pedra de amolar, tendo que recorrer a uma vólva para retirá-la: “Quando a advinha chamada Groa, (...) chegou a ele e lançou-lhe feitiços, o afiador começou a sair”²³. As canções para a cura são descritas no *Hávamál*, na estrofe 147 Óðinn relata sobre conhecer estas canções:

Eu conheço um segundo
do qual os filhos dos homens precisam,
aqueles que desejam viver como curandeiros²⁴

Na estrofe 151, Óðinn descreve conhecer o conjuro para cura contra ferimentos provindos de objetos mágicos:

Eu conheço o sexto
se um homem me ferir com uma raiz,

17 EDDA POÉTICA, Anônimo. Islândia, séc XIII d.C. Madrid: Miraguano Ediciones, 2ª Ed. 1998, p. 59.

18 Ibid., p.163-165.

19 Ibid., p.304.

20 Ibid., p.251.

21 Ibid., p.261.

22 STURLUSON, Snorri. *La Saga de Egil Skallagrimsson*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2006, p. 272.

23 STURLUSON, S. *Edda em Prosa*. Islândia, séc. XIII d.C. Rio de Janeiro: Numen, 1993, p.147-148.

24 EDDA POÉTICA, Anônimo. Islândia, séc XIII d.C. Madrid: Miraguano Ediciones, 2ª Ed. 1998, p. 58.

e esse homem proferir mal a mim,

este ira sofre-lo ao invés de mim²⁵

Juntamente com a proferição dos conjuros, o feiticeiro deveria conhecer quais as runas eram propícias para a cura. Na *Völsunga Saga*, Brynhild adverte:

Runas de ramos debes conhecer

se queres ser curador

e saber sarar chagas

Na casca se dever talhar

e em folhas de uma árvore

com ramos voltados ao leste²⁶

As runas gravadas de maneira errada poderiam ocasionar um efeito contrário, levando o enfermo a piorar sua situação, tal como é descrito e advertido na *Saga de Egil*²⁷.

Paralelamente a capacidade de curar, a magia galdr tinha a propriedade de causar dano. A advertência de Egil sobre os riscos de não se saber com exatidão o emprego das runas se refere ao episódio em que um camponês gravou as escritas em um pedaço de osso de baleia com o intuito de fazer Helga se apaixonar por ele, o que acabou resultando em uma enfermidade²⁸.

No tocante a magia usada para causar infortúnio, a *Saga de Egil* traz possivelmente uma das melhores descrições a respeito dos conjuros e gestos de um ritual de profanação usada para este fim:

Ele pegou na mão um galho de avelã e foi para um promontório rochosos que havia diante da costa; pegou uma cabeça de cavalo e fincou na estaca. Então ele fez um conjuro, dizendo:

'Planto aqui um poste de injúria, e dirijo o insulto ao rei Eirik e a rainha Gunnhild- apontou a cabeça de cavalo até a terra-. Dirijo o insulto aos espíritos protetores do país, que

25 Ibid., p.59.

26 VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. São Paulo: Hedra, 2009, p.83

27 STURLUSON, Snorri. *La Saga de Egil Skallagrimsson*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2006, p. 272.

28 Ibid., p.282.

habitam estas terras, para que vaguem perdidos até que expulsem do país o rei Eirik e Gunnhild.'

Então cravou o poste em uma fenda nas rochas e deixou-o ali de pé; dirigiu a cabeça a Terra e traçou runas no poste, e disse todo o conjuro.²⁹

Outra saga que descreve o galdr usado com a intenção de lançar maldição é a de Bósi, nela encontramos a maldição proferida por Busla dirigida ao rei Hring.³⁰ A descrição contida na saga é certamente a maldição mais extensa encontrada nas fontes. Busla inicia seu conjuro rogando que o rei seja acometido por tragédias ligadas a fenômenos da natureza, depois que a maldição recaia sobre seu corpo, prescreve também infortúnios quando o monarca for navegar ou andar a cavalo, bem como em relação aos objetos por ele tocados, amaldiçoa também aspectos ligados à sexualidade e por fim condena sua alma³¹.

O conjuro da Busla é tema de um estudo específico feito por Langer que traduz o poema do islandês e o analisa comparando-o com outras fontes, fornecendo de maneira detalhada como o uso do galdr poderia ser usado para causar infortúnios. Langer alerta que as operações preventivas, proféticas e maléficas foram utilizadas tanto pelo galdr quanto pelo seiðr³², sendo distinguidas muitas vezes por pequenos detalhes ou identificadas quando os literários que produziram as fontes as nomeavam.

Seiðr

A origem da palavra seiðr é ainda um tanto quanto controversa, alguns pesquisadores propõem que o significado estaria ligado ao conceito de “ferver”, derivando daí a palavra do inglês moderno *seethe*, indicando uma magia realizada para a fervura de certos objetos, imputando-os poderes mágicos. A segunda vertente sugere que o significado da palavra estaria ligado à concepção de “assento”, tendo daí originado a palavra em inglês moderno *seat*

29 Ibid. p. 209-210.

30 Quando a magia era utilizada com esse intuito difamatório era denominada *nið* (infâmia) Conf. (LANGER, Johnni. Religião e Magia entre os Vikings: Uma Sistematização Historiográfica. *Brathair* 5(2), 2005, p. 65-66. Disponível em: ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/582/504). No caso acima citado Egil utiliza o *niðstong* (bastão difamatório) combinando insultos, difamações e maldições.

31 BÓSA SAGA OK HERRAUÐS. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. Texto integralmente em islandês antigo e transcrito par o inglês por George L. Hardman, 2001. Disponível em: <http://www.germanicmythology.com/FORNALDARSAGAS/BosaSagaHardman.html>

32 LANGER, Johnni. Galdr e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema Buslubæn. *Brathair* 9(1), 2009, p. 68. Disponível em: ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/483/400

ligando assim o termo ao praticante desta magia que muitas vezes ficava sentado em uma plataforma ou assento alto.³³

De acordo com a *Ynglinga Saga*, seiðr era o nome da magia utilizada pelos Vanes, sendo ensinada pela deusa Freya a Óðinn³⁴, ainda de acordo com essa saga esta magia dava a capacidade de prever o futuro, impor maldições causando doenças e a morte³⁵, bem como o controle do clima e da natureza.

O seiðr era uma espécie de magia especificamente utilizada por mulheres chamadas seiðkonas (mulheres praticantes do seiðr), sua utilização por homens era considerada extremamente pejorativa, sendo considerados homossexuais ou efeminados. Homens acusados de praticar seiðr poderiam ser punidos com a morte ou banidos da sociedade. Basicamente temos duas explicações plausíveis para o impedimento desta prática mágica pelos homens.

A primeira deriva das fontes nas quais é descrito que “estas artes mágicas, (...) acompanhavam tão grande afeminamento que aos homens parecia vergonhoso praticá-las; por isto esta era uma atividade que foi ensinada a sacerdotisas”³⁶. Loki acusa Óðinn de ser *ergi*³⁷ por ter usado seiðr em Sámsey³⁸. Boyer acredita que a prática desta magia envolvia rituais orgiásticos³⁹. Dumézil supõe que os homens que praticavam essa magia usavam cabelos e vestido de mulher, o que tornava suas práticas atos homossexuais⁴⁰. Mesmo que não houvesse relação sexual consumada, as danças, as possessões por espíritos que controlariam o corpo, significaria que o homem saiu de sua posição de controle para se tornar passivo. Para Paxson o simples fato do homem assumir uma função feminina por si só era visto como uma atitude homossexual⁴¹.

33 WARD, Christie. *Women and Magic in the Sagas: Seiðr and Spá*. 2005. Disponível em: <http://www.vikinganswerlady.com/seidhr.shtml#>

34 STURLUSON, Snorri. *La Saga de los Ynglingos*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012, p. 87. Disponível em inglês integralmente em: <http://omacil.org/Heimskringla/harfager.html>

35 Ibid., p.93.

36 STURLUSON, Snorri. *La Saga de los Ynglingos*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012, p.93. Disponível em inglês integralmente em: <http://omacil.org/Heimskringla/harfager.html>

37 Disposto o inclinado a desempenhar papel feminino com outro homem, efeminado, covarde. Conf. (WARD, Christie. *Women and Magic in the Sagas: Seiðr and Spá*. 2005. Disponível em: <http://www.vikinganswerlady.com/seidhr.shtml#>)

38 EDDA POÉTICA, Anônimo. Islândia, séc XIII d.C. Madrid: Miraguano Ediciiones, 2ª Ed. 1998, p. 120.

39 Boyer, apud LANGER, Johnni. Religião e Magia entre os Vikings: Uma Sistematização Historiográfica. *Brathair* 5(2), 2005. p. 70. Disponível em: ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/582/504

40 DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.88.

41 PAXSON, Diana L. Sex, Status and Seidh: homosexuality and Germanic Religion. *Idunna* n.31. 1997. Disponível em: <http://www.hrafnar.org/seidh/Sex-status-seidh.html>.

A segunda linha de pensamento se refere à cultura bélica viking, na qual a utilização da magia para causar dano ao inimigo não era vista com bons olhos, sendo preferível o combate corpo a corpo. As convenções sociais não permitiam as mulheres entrar em batalha, nesse sentido utilizar a magia para causar dano seria a forma mais apropriada para a vingança feminina, quando o homem utilizava de tal artifício assumia um papel feminino.

Independente de qual linha de pensamento seja mais condizente com a realidade do Período Viking, a prática do seiðr por homens tinha conotações negativas, fato bem evidenciado nas sagas e Eddas, bem como em várias pedras rúnicas espalhadas pela Escandinávia, nas quais após o runógrafo gravar os entalhes em homenagem a alguma pessoa ou feito, gravava também uma maldição na qual descrevia que, caso algum homem causasse dano ao memorial seria considerado um *seiðmadr* (homem praticante de seiðr). Na runestone de Sker, na Dinamarca, após o runógrafo gravar na primeira linha a homenagem em memória do filho de Óðnkar, na segunda linha da estela esta escrito: “Um feiticeiro⁴² (seja) o homem que quebrar este monumento”⁴³. Outras pedras rúnicas que trazem maldições semelhantes incluem a DR83 em Sonder Vinge, DR209 em Gavendrupe, DR 230 de Tryggevælde, DR 338 em Glemminge e Vg67 em Tvpor. Todas estas runestones são datadas entre os séculos X à XII, no entanto vale salientar que nesse período já havia alguma influência cristã, porém se torna difícil afirmarmos que estas inscrições tiveram ou não esta influência.

Quanto a punição imputada aos *seiðmenn* (homens que praticavam seiðr, possivelmente o maior exemplo da aplicação das penas é descrita na Heimskringla Saga, relatando que o rei Haraldr mandou seu filho Eirik Blóðox assassinar seu bastardo juntamente com mais oitenta *seiðmenn*: “(...) queimou seu irmão Ragnvald em uma casa, juntamente com oitenta outros feiticeiros; do qual o trabalho foi muito elogiado”⁴⁴ .

De modo geral as sagas apresentam o seiðr como uma espécie de magia marginalizada, no entanto se torna extremamente difícil descreve-la como uma magia marginal pois as fontes do Período Viking a respeito do seiðr são todas da época em que a Escandinávia passava pelo processo de cristianização ou já estava cristianizada, portanto tem uma grande interferência dessa religião na composição dos textos. A influência cristã nos relatos não acontece de maneira tão incisiva com relação ao galdr, por que em primeiro lugar era uma magia

42 Embora seja traduzido como feiticeiro a palavra *sithi* se refere especificamente a quem trabalha com seiðr.

43 GUNDARSSON, Kveldúlf. *Spae-Craft, Seiðr, and Shamanism*. 2012. Disponível em: <http://www.hrafnar.org/articles/kveldulf/spaecraft/>

44 STURLUSON, Snorri. *Heimskringla or The Chronicle of the Kings of Norway*. Islândia, séc. XIII d.C. 2013. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/598/598-h/598-h.htm>

considerada nobre e masculina, já o seiðr sendo feminina, em um período de domínio patriarcal poderia explicar o preconceito a este tipo de magia. A interferência cristã se torna evidente ao analisarmos que as fontes chamam este tipo de magia as vezes de seiðr e em outras de bruxaria, termo utilizado pelo cristianismo.

Da mesma maneira que o galdr, o ritual de magia seiðr envolvia cantos, no entanto, enquanto as canções da primeira denotavam uma voz estridente, sugerindo uma aproximação com o som de um corvo⁴⁵, já os cantos proferidos pela segunda eram melodias bonitas de se ouvir⁴⁶.

Uma das descrições mais detalhadas de como funcionava o ritual de seiðr, bem como para quais fins ele poderia se destinar é encontrada na Eiríks Saga, segundo esta obra havia na Groelândia uma mulher chamada Thorbjorg que costumava frequentar festas no inverno, sendo requisitada para ir as casas prever sobre o futuro de seus anfitriões ou sobre a próxima estação. A saga descreve ainda uma das características da qual especialistas distinguem o seiðr do galdr, o uso do *seiðhadjallr* (plataforma ou assento alto) sobre o qual a praticante deveria sentar-se durante a execução da magia, também é dito sobre o uso de um bastão chamado *völur*, bem como as vestes que o praticante usava durante o ritual.

(...) foi-lhe arrumado um assento alto com uma almofada; dentro dela deveria haver penas de galinha. E quando ela chegou de noite (...) estava arrumada assim, tinha sobre si um manto negro costurado com tiras de couro (...) decorado com pedras (...); ela tinha no pescoço um colar com pedaços de vidro (...) sobre a cabeça uma boina de pele de carneiro negro e forrada por dentro com pele de gato branco. Nas mãos tinha um bastão e nele havia um pegador; ele era decorado com latão, e no pegador havia pedras. Ela tinha em sua volta um cinto, e havia nele uma grande bolsa de pele; ela guardava lá dentro tudo de que precisava para sua magia. Ela tinha botas peludas de pele de bezerro nos pés (...) luvas de pele de gato, brancas e peludas por dentro.⁴⁷

Embora o *seiðhadjallr* apareça em outras fontes não dispomos de informações sobre qual o objetivo de seu uso, nem o propósito exato das vestes, do bastão e de toda a preparação envolvida no ritual. No entanto, sabemos que a forma como a *seiðkona* se vestia faz alusão direta a deusa Freya, Davidson especula que tanto os gatos utilizados para puxar a charrete da

45 Nasstrom, apud LANGER, Johnni. Galdr e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema Buslubæn. *Brathair* 9(1), 2009, p. 79. Disponível em: ppg.revistas.uea.br/index.php/brathair/article/view/483/400

46 MYER, Aaron. *The Religion of the Northmen: Exploring the Future; Divination*. 2009, p. 1. Disponível em: http://www.northvegr.org/secondary%20sources/religion%20culture%20history/the%20religion%20of%20the%20northmen/025_01.html

47 A SAGA DE EIRÍKR VERMELHO. Anônimo. In: *Três Sagas Islandesas*. Islândia, séc. XIII d.C. Curitiba: Editora da UFPR, 2007, p. 95-96.

deusa quanto as luvas feitas com a pele desses animais sugerem que eles estavam entre os espíritos animais que auxiliavam a feiticeira em sua jornada espiritual⁴⁸.

A ideia de que as praticantes de seiðr eram profetizas itinerantes, visitando festas em comunidades também é descrito no Relato de Norna-Gest:

“Naquela época, as völvass costumavam vagar pela região e eram consideradas spákonas e que previam o futuro das pessoas. Por esse motivo tinham o costume de convidá-las oferecendo banquetes em sua honra e dando-lhes presentes quando iam embora.”⁴⁹

Sobre o caráter itinerante das praticantes prevendo o futuro das pessoas, Dumézil compara-as com as ciganas e outras leitoras da sorte da atualidade⁵⁰. Embora não tenhamos informações contundentes sobre se essas mulheres cobravam alguma espécie de taxa ou algo em troca para profetizarem o futuro, tanto a Eirík Saga quanto o Relato de Norna-Gest descrevem que eram servidos banquetes e que as profetizas recebiam presentes ao partir, já na Friðþjófs Saga elas recebem dinheiro para lançarem feitiços⁵¹.

Ambas as sagas acima citadas descrevem que a visita destas seiðkonas eram muito apreciadas pela sociedade, sendo consideradas membros valiosos da comunidade, este apreço foi ainda constatado por Tácito descrito no capítulo VIII da *Germânia*, o historiador romano também relata no capítulo XLI a visita dessas mulheres a várias localidades⁵². A estima que dispunham, derivava principalmente quando elas auxiliavam a comunidade em épocas de crise, na Eirík Saga a mulher foi convocada para amenizar um período de fome no qual a Groenlândia passava, o Landnamabók menciona uma mulher utilizando seiðr para encher um estuário de peixes⁵³.

A ideia de que o seiðr era visto como uma espécie de magia de alto apreço social é um tanto quanto controversa, já que várias fontes destacam muito mais os aspectos negativos do que os positivos do uso dessa magia, pesquisadores também não são unânimes a esse respeito.

Enquanto uma linha de pensamento relata que a conotação negativa dada ao seiðr se deve principalmente as interferências cristãs nas fontes, outra corrente destaca que, embora

48 DAVIDSON, Hilda R. E. *Deuses e Mitos do Norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004., p. 103.

49 RELATO DE GEST DE LAS NORNAS. Anônimo. In: La Saga de Fridthjóf El Valiente y Otras Sagas Isalandesas. Madrid: Miraguano Ediciones, 2009, p. 315-316.

50 DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.128.

51 LA SAGA DE FRIDTHJÓF EL VALIENTE Y OTRAS SAGAS ISALANDESAS. Anônimo. Madrid: Miraguano Ediciones, 2009, p. 315-316.

52 TÁCITO, Cornélio. *Germânia*. (98 d.C.) Disponível em: www.ricardocosta.com/germani.htm.

53 DAVIDSON, Hilda R. E. *Deuses e Mitos do Norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004., p. 102.

houvesse a influência cristã nos relatores das fontes, a contaminação de outra religião por si só não daria conta de explicar a recorrência da visão pejorativa dessa magia nas mesmas. Na época em que as sagas e Eddas foram vertidas por escrito o cristianismo já estava totalmente disseminado entre os nórdicos, sendo os próprios escritores cristãos, naturalmente viam o seiðr com aversão. Com a influência do cristianismo se intensifica a ideia de que a feitiçaria evocava seres malévolos, sendo um pratica específica para causar danos. Nesse período a feitiçaria ou a arte da adivinhação estava prescrita como crime segundo as Leis de Gulathing⁵⁴, neste contexto Dumézil afirma que os relatores deveriam saber muito pouco a respeito do seiðr, descrevendo apenas traços exteriores⁵⁵, já que, após quase duzentos anos e com leis duras a respeito da feitiçaria, o seiðr possivelmente não existia mais.

A segunda linha de pensamento analisa que devido a recorrência da utilização do seiðr para fins maléficos descritos nas fontes, possivelmente ela fosse vista de maneira marginal na época viking. A capacidade desta magia imputar prejuízos a distância, sua maior utilização pelas mulheres e o grau de efeminização que envolvia os homens que a praticavam também faziam dela uma magia relegada, já que, dentro de uma sociedade essencialmente patriarcal e masculinizada, com relações de gênero bem definidas socialmente concederiam ao seiðr essa conotação. Comumente as fontes descrevem que praticantes dessa magia viviam em locais afastados da comunidade, sendo requisitados por seus membros em épocas de crise e quando conseguiam sanar os problemas, somente nestes momentos ganhavam apreço.

A respeito do caráter negativo do seiðr⁵⁶, as fontes descrevem que ele era utilizado para a fabricação de poções e venenos para afetar as percepções da mente, enviar um *mara* (ataque de pesadelo). Os praticantes ainda possuíam a habilidade para metamorfosear ou projetar seu espírito em um animal, bem como causar impotência sexual⁵⁷. A estrofe 22 do *Voluspá* destaca as seiðkonas como mulheres perigosas⁵⁸.

A feitura de venenos e poções tinham dentre seus principais objetivos causar a morte ou manipular a mente de suas vítimas. Pouco sabemos sobre quais eram as substâncias utilizadas nas poções e venenos, as fontes narram a utilização do cardo e visco, sendo o cardo a planta

54 ÁLVARE, Ma.Pilar F; ANTÓN, Teodoro M. Las Leyes de Gulathing. Salamanca: Ediciones Univeridad de Salamanca, 2005, p. 54. Disponível em: books.google.com.br/books?isbn=8478005501

55 DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.88.

56 Sobre o tema ver: LANGER, Johnni. O seidr. In: *Na trilha dos vikings: estudos de religiosidade nórdica*. João Pessoa: Editora da UFPR, 2015, pp. 41-62.

57 WARD, Christie. *Women and Magic in the Sagas: Seiðr and Spá*. 2005. Disponível em: <http://www.vikinganswerlady.com/seidhr.shtml#>

58 EDDA POÉTICA, Anônimo. Islândia, séc XIII d.C. Madrid: Miraguano Ediciones, 2ª Ed. 1998,p. 27.

mencionada na maldição de Skrímir⁵⁹ e o visco planta responsável por causar a morte do deus Balder⁶⁰. Nas pedras rúnicas Og181 da Suécia, a DR 239 localizada na Dinamarca e as NlyR75 e NlyR 364 ambas encontradas na Noruega mencionam em suas inscrições estas plantas⁶¹. Embora o cardo e o visco sejam mencionados nestas fontes não existe nenhuma referência de como elas eram usadas nas poções e quais seriam seus efeitos específicos, somente o sentido simbólico das mesmas pode ser interpretado⁶².

Comumente as poções e feitiços eram misturados em bebidas, que eram servidas em festas. Como era costume a ingestão de grandes quantidades de bebidas alcoólicas neste eventos, as seiðkonas ou os seiðmadr aproveitam os momentos de embriaguez para mesclar as poções na cerveja ou hidromel. Exemplos desta prática com o intuito de causar a morte são descritos na *Saga de Egil* e na *Völsunga Saga*, episódios que já retratamos anteriormente. Visando afetar a percepção da mente, a *Völsunga Saga* descreve dois episódios envolvendo Sigurðr, em um primeiro momento é dado ao herói uma poção misturada com cerveja fazendo com que ele se esqueça de Brynhild, pouco depois Gudrun lhe serve cerveja fazendo com que ele se apaixonasse por ela⁶³. Enquanto a primeira poção lhe causou esquecimento a segunda afetou sua mente causando ilusão.

O seiðr utilizado para o *mara* tinha por objetivo causar distúrbios psicológicos e até a morte. A *Ynglinga Saga* descreve quando uma mulher chamada Drifa, contrata uma seiðkona para trazer seu marido que havia abandonado, caso não conseguisse trazê-lo então, que o matasse:

Quando o feitiço foi realizado Vanlandi estava em Upsala; em seguida lhe provocou o desejo de viajar a Finlândia, mas seus amigos e assessores o desaconselharam e disseram que deveria haver algum feitiço dos finlandeses em seu desejo; em seguida, sobreveio uma sonolência e ele dormiu; ele mal havia caído no sono quando foi chamado, dizendo que um mara o oprimia; seus homens se aproximaram e tentaram ajudar; mas quando levantaram sua

59 Ibid, p. 93.

60 STURLUSON, S. *Edda em Prosa*. Islândia, séc. XIII d.C. Rio de Janeiro: Numen, 1993, p.118.

61 LANGER, Johnni. Galdre e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema Buslubæn. *Brathair* 9(1), 2009, p. 77. Disponível em: ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/483/400

62 Para Langer elas são plantas que se entrelaçam, sendo um simbolismo fundamental para magia, remetendo ao conceito de “amarrar” o feitiço. Conf. Ibid, p. 77

63 VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. São Paulo: Hedra, 2009, p.96-97.

cabeça suas pernas pressionaram de tal maneira que quase quebraram; em seguida levantaram seus pés ela pressionou sua cabeça de modo que ele morreu⁶⁴.

Tanto a inquietação quanto o ataque por pesadelo seria percebido pela vítima como se um grande peso recaísse sobre ela, ou como se estivesse sendo enrolada por algo, ou tentando sufoca-la e sugar sua força, fazendo com que deste modo a pessoa se sentisse angustiada ou deprimida⁶⁵. O incomodo fazendo com que a pessoa desejasse sair do local onde ela estava, é demonstrado na Ynglinga Saga, também é relatada na *Saga de Egil* quando o herói sai da Islândia e vai para Inglaterra e acaba sendo preso pelo inimigo⁶⁶. Na Laxdæla Saga o *mara* causa a morte de Kári⁶⁷.

A capacidade do praticante de seiðr se metamorfosear muitas vezes foi associado por pesquisadores ao xamanismo, no entanto embora semelhantes em alguns aspectos o seiðr não tinha todas as formas xamanísticas usuais⁶⁸. Myer relata que as formas de se metamorfosear chamadas de *Hamfor* se referiam a assumir a forma de algum animal ou alguém, enquanto que *Gandreið* seria o passeio sobre o animal, ao passo que *Renna göndun* denotaria a ideia de viajar em cima do animal⁶⁹. De modo geral personagens que tem a capacidade de se metamorfosear são comuns em uma grande quantidade de fontes.

Na *Saga de Egil*, a rainha Gunnhildr se transforma em uma andorinha para atrapalhar o protagonista de concluir sua poesia⁷⁰. Hjálmpér e Ölvir também enfrentam uma baleia que tenta afundar as embarcações, após matá-la Hörd percebe que o animal era o rei Hunding⁷¹. Na *Völsunga Saga*, a mãe do rei Sigger assume a forma de uma loba para matar os filhos do rei Völsung que estão aprisionados na floresta⁷², ainda na mesma saga a rainha Grinnhild ensina como Gunnar poderia trocar de forma com Sigurðr para que ele pudesse atravessar a

64 STURLUSON, Snorri. *La Saga de los Ynglingos*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012, p. 102-103. Disponível em inglês integralmente em: <http://omac1.org/Heimskringla/harfager.html>

65 WARD, Christie. *Women and Magic in the Sagas: Seiðr and Spá*. 2005. Disponível em: <http://www.vikinganswerlady.com/seidhr.shtml#>

66 STURLUSON, Snorri. *La Saga de Egil Skallagrimsson*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2006, p. 215.

67 LAXDÆLA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. Londres: 1899. Disponível em: <http://www.northvegr.org/sagas%20and%20epics/icelandic%20family%20sagas/laxdaela%20saga/001.html>

68 DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.87.

69 MYER, Aaron. *The Religion of the Northmen: Exploring the Future; Divination*. 2009, p. 1. Disponível em: http://www.northvegr.org/secondary%20sources/religion%20culture%20history/the%20religion%20of%20the%20northmen/025_01.html

70 STURLUSON, Snorri. *La Saga de Egil Skallagrimsson*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2006, p. 220-221.

71 SAGA DE HJÁLMPÉR Y ÖLVIR. Anônimo. In: *La Saga de Fridthjóf El Valiente y Otras Sagas Isalandesas*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2009, p. 210-211.

72 VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. São Paulo: Hedra, 2009, p.45-46.

redoma de fogo e desposar Brynhild em nome de Gunnar⁷³. A *Friðþjófs Saga* descreve que duas seiðkonas sobem no *seiðhajallr*, lançam feitiços sobre a protagonista e viajam em cima das costas de uma baleia tentando afundar a embarcação do herói⁷⁴. Já na Saga de Ketil uma baleia com olhos humanos salva o personagem que está em apuros devido uma violenta tempestade⁷⁵.

Objetos com poderes mágicos

As fontes relatam uma grande variedade de objetos com poderes mágicos ou encantados, tais objetos muitas vezes eram utilizados tanto por praticantes de seiðr quanto galdr ou apenas possuíam capacidades sobrenaturais. A função dos objetos mágicos quase sempre era a de potencializar certas especificidades, sendo utilizados como instrumentos que aumentavam a capacidade de inferir prejuízo ou proteção, bem como certas características de quem os usufruía, podendo também ser direcionado a outras pessoas.

A grande maioria das fontes que descrevem o uso de objetos mágicos são as sagas lendárias e as Eddas, sendo um material de caráter pouco histórico, tratadas como romance de cunho histórico, alguns personagens e localidades realmente existiram mas, a grande maioria são acontecimentos fantasiosos, o que torna extremamente difícil para pesquisadores saber se alguns dos objetos foram na realidade utilizados ou apenas faziam parte do imaginário social

A incidência da menção sobre alimentos com poderes mágicos nas fontes é vasta. Quando o protagonista das fontes literárias abatia algum animal com características sobrenaturais, normalmente ele se alimentava de sua presa, o órgão preferido era sempre o coração que, após ser sorvido mudava a disposição de quem o comia ou dava-lhe habilidades especiais:

Sigurðr após matar o dragão Fafnir é induzido por Regin a espetar o coração para que fosse assado e comido. Quando o coração começou a espumar Sigurðr encostou o dedo para testar se já se encontrava assado, então levou o dedo a boca e logo que o sangue da besta tocou sua língua, passou a entender o canto dos pássaros. Os pássaros o aconselharam a comer sozinho o coração pois, assim se tornaria o mais sábio de todos os homens⁷⁶. Em outro trecho

73 Ibid, p.99.

74 LA SAGA DE FRIDTHJÓF EL VALIENTE Y OTRAS SAGAS ISALANDESAS. Anônimo. Madrid: Miraguano Ediciones, 2009, p. 111.

75 SAGA DE KETIL SALMÓN. Anônimo. In: La Saga de Fridthjóf El Valiente y Otras Sagas Isalandesas. Madrid: Miraguano Ediciones, 2009, p. 210-211.

76 VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. São Paulo: Hedra, 2009, p. 78-79.

da saga, Sigurðr da um pedaço do coração de Fafnir a Gudrun que, após come-lo se torna muito mais audaz⁷⁷. Handigus após duelar com um leão furioso e matá-lo, come seu coração, o que o torna um guerreiro quase insensível⁷⁸. Na Saga de *Hrólfr Kraki*, Bodnar bebe o sangue de um bezerro, o que torna o mais tenaz, bravo e forte de todos os homens⁷⁹. Na *Ynglinga Saga* após Ingjald comer o coração de um lobo se tornou o pior dos homens⁸⁰.

Para Santiago Ibanez, a crença de que ao se alimentar do sangue ou coração de uma besta não só faz parte das sagas lendárias como também fazia parte de uma crença comum entre os antigos escandinavos⁸¹, já Dumézil acredita que esta prática fazia parte do ritual de iniciação⁸².

Peles de lobo ou de urso também poderiam possuir características mágicas quando usadas por guerreiros. São recorrentes nas sagas passagens descrevendo os guerreiros *berserkers* (peles de urso) e os *ulfhedinn* (peles de lobo) possuídos por uma fúria incontrolável: “ (...) eram loucos como cães ou lobos; (...) fortes como ursos ou touros; matavam homens, mas nem o fogo nem o ferro podiam feri-los” relata Snorri⁸³. O cronista romano Tácito também relatou a fúria dos berserkers na época dos antigos germanos⁸⁴ e que a visão destes guerreiros era tão aterradora que inspirava pânico mortal em seus inimigos⁸⁵. A *Völsunga Saga* relata que Sigmund e seu filho encontraram peles de lobo e após terem as colocado não conseguiram mais tira-las, então começaram a agir como lobos⁸⁶. Em vários amuletos encontrados na Escandinávia aparecem cenas de homens vestindo peles de lobo e dançando como se estivessem em êxtase, no entanto fica difícil comprovar se os vikings acreditavam ou não que essas peles tinham alguma espécie de poder mágico.

As fontes também descrevem uma grande quantidade de equipamentos bélicos com poderes mágicos, principalmente lanças e espadas que eram inquebráveis ou tão afiadas que

77 Ibid, p. 98.

78 DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.54.

79 THE SAGA OF HROLF KRAKI AND HIS CHAMPIONS. Anônimo. 2005. Disponível em: <http://www.oe.eclipse.co.uk/nom/Hrolf%20Kraki.htm>

80 STURLUSON, Snorri. *La Saga de los Ynglingos*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012, p. 140-141. Disponível em inglês integralmente em: <http://omacl.org/Heimskringla/harfager.html>

81 LLUCH, Santiago Ibáñez. Prólogo y notas. In: STURLUSON, Snorri. *La Saga de los Ynglingos*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012, p. 140.

82 DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.54.

83 STURLUSON, Snorri. *La Saga de los Ynglingos*. Madrid: Miraguano Ediciones, 2012, p. 91. Disponível em inglês integralmente em: <http://omacl.org/Heimskringla/harfager.html>

84 TÁCITO, Cornélius. *Germânia*. (98 d.C.). cap. XXXII Disponível em: www.ricardocosta.com/germani.htm.

85 Ibid, cap. XLIV.

86 VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. São Paulo: Hedra, 2009, p. 49.

poderiam cortar qualquer coisa, outro objeto frequentemente descrito com propriedades mágica eram camisas de seda invulneráveis a qualquer arma, tal como descrito na *Saga de Hervör*⁸⁷. Para González Campo, se trata de um vestuário lendário comum em todo o mundo germânico medieval⁸⁸, sendo desta forma identificado como objeto fantasioso, embora não possa ser descartada a hipótese de que os vikings pudessem acreditar que haviam objetos de caráter bélico com poderes mágicos, que poderiam ter sido confeccionados por seres sobrenaturais. Na *Saga das Ilhas Orcadas*, diferentes das armas ou vestuário é um estandarte que possuía propriedades mágicas capaz de dar a vitória a tropa que estivesse com sua posse⁸⁹.

Existem também evidências tanto literárias quanto arqueológicas de bastões ou varas mágicas. Tais bastões poderiam ser usado tanto por praticantes de galdr quanto seiðr, vimos anteriormente que Egil utiliza o *niðstong* (bastão difamatório) para proferir sua maldição ao rei Eirik, Thorbjorg utiliza o *völr*, bastão para auxiliar seu ritual de seiðr. O uso deste bastões além de todas as conotações simbólicas que poderiam trazer, de modo geral traziam um poder sobrenatural mais destacado ao feiticeiro ou feiticeira, impulsionando seu poder.

Considerações Finais

Os dois grandes expoentes da magia nórdica sem dúvida foram o galdr e o seiðr, embora as fontes citem outras formas de magia, estas eram incorporadas tanto por um quanto por outro sistema, salvo raras exceções eram apresentadas de forma desvinculada de um desses métodos.

As duas práticas mágicas muitas vezes descritas de forma tão análoga levaram uma gama de pesquisadores a acreditarem que a única grande diferença entre elas seria a utilização intencional ou o resultado da magia, ou seja, tanto o galdr quanto seiðr usavam os mesmos rituais divergindo apenas na intenção do feiticeiro ou da feiticeira. Certamente a similaridade dos rituais é tão grande a ponto de muitas vezes não sabermos qual o tipo de magia estava sendo usada, no entanto a visão de que os dois métodos divergiam apenas quanto a intenção leva a uma interpretação errônea de que, o seiðr seria uma espécie de magia negra enquanto que o galdr seria uma magia branca. Nesse sentido somos propensos a concordar com a tese

87 SAGA DE HERVÖR, Anônimo. Madrid: Miraguano Ediciones, 2003, p. 21.

88 CAMPO, Mariano González. Prólogo y notas. In: *Saga de Hervör*, Anônimo. Madrid: Miraguano Ediciones, 2003, p. 21.

89 SAGA DE LAS ISLAS ORCADAS. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. Barcelona: Ediciones Minotauro, 2004, p. 22.

de Dumézil, na qual os nórdicos não faziam este tipo de associação, já que, não tinham uma visão maniqueísta⁹⁰.

Em suma os dois tipos de magia formavam um conjunto de práticas nas quais seus executores tentavam dominar forças sobrenaturais e obter benefícios imediatos mediante desempenhos ritualísticos repletos de simbolismos. Galdr e seiðr tinham sempre uma finalidade prática, nesse sentido seus rituais eram sempre dotados de uma linguagem simbólica, se o ritual fosse executado de forma correta, garantiria o resultado almejado.

De modo geral podemos dizer que a magia nórdica era uma das principais expressões da religiosidade viking, no entanto, enquanto a religião estava voltada para a reverência e obediência ao divino, sendo sempre uma relação comunitária e aberta, a magia era menos um sistema de crenças e mais um conjunto de práticas, embora dotadas de crenças difusas de que existiam leis que regem ocultamente as relações entre os reinos do natural e sobrenatural. Para Pierucci a magia seria vontade de poder enquanto que a religião seria representada pela vontade de obedecer⁹¹.

Como vimos anteriormente os praticantes de magia eram geralmente pessoa que prestavam serviços como curas, trabalhos, feitiços, revelações e previsões, podendo ser realizados ou não mediante alguma forma de pagamento, neste sentido o feiticeiro era indispensável para a comunidade, pois ele era capaz de resolver problemas que fugiam a capacidade de outros membros solucionar. Diante das incertezas, do imprevisível ou de situações que saíam do controle das técnicas naturais possíveis, membros da comunidade recorriam aos feiticeiros e feiticeiras que encontravam a solução na magia.

90 DUMÉZIL, Georges. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.88-89.

91 PIERUCCI, Antônio Flávio. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 200, p. 103.

POESIA ESCÁLDICA: UMA TRADUÇÃO DO *PÓRSDRAPA*

Yuri Fabri Venâncio¹

Notas à tradução

O poema *Canção de elogio ao deus Þórr* é um poema escáldico mitológico do poeta islandês Eilífr Goðrúnarson, que estava a serviço da corte de Hákon Sigurðarson (935 - 995 d.C.), governante da Noruega de aproximadamente 975 a 995. Segundo Pálsson², o presente poema é longo e incomum, sendo apenas preservado na *Edda em prosa* de Snorri Sturluson, que foi um poeta, historiador e político islandês. O poema aparece apenas nos manuscritos *Codex Regius* (GKS 2367 4to - 1325 d.C.), *Codex Trajectinus* (MSS 1374 - 1595 d.C.) e *Codex Wormianus* (AM 242 fol, 1350-1370 d.C.), mas está ausente no *Codex uppsaliensis* (DG 11 4to, 1221-1225 d.C., o mais antigo). As datações dos manuscritos foram consultadas em Ross³. Pálsson⁴ ainda afirma que, apesar de ser um poema muito confuso, não há dúvidas de que narra a viagem de Þórr até a morada do gigante *Geirröðr* pelo fato de haver uma atestação no final da narrativa sobre ambos, contida no manuscrito *Codex uppsaliensis* (DG 11 4to), como também nos outros: *eftir þessi sögu hefir ort Eilífr Guðrúnarson í Þórsdrápu* "Eilífr Guðrúnarson compôs versos sobre essa estória no *Þórsdrápa*". Jónsson⁵ afirma que não há dúvidas de que o poema é uma inserção posterior, ou seja, não foi inserido originalmente por Snorri, uma vez que não está registrado no *Codex uppsaliensis*, mas ele conhecia o poema, pois citou duas semi estrofes em outros lugares (estrofes número 44 e 55 em *Skáldskaparmál*, capítulo 11). Não há nos relatos de Snorri nada que pareça, de fato, voltar para o poema. Um verso em *ljóðaháttr* (sobre o rio *Vimur*) é citado e essa e toda a narrativa são obviamente baseadas em tradições antigas orais. Há também contradições entre a narrativa de Snorri e o poema, uma vez que Snorri explicitamente diz que Þórr não possuía

¹ Graduado em Letras pela USP.

² PÁLSSON, H. *Snorri Sturluson: The Uppsala Edda: DG 11 4to*. London: Viking Society for Northern Research, University College London, 2012. pg. L

³ ROSS, M. C. *A History of old norse poetry and poetics*. Cambridge: D. S. Brewer, 2005. pg. 9, 157, 187.

⁴ PÁLSSON, H., op. cit., loc.cit.

⁵ JÓNSSON, F. *Edda Snorra Sturlusonar udgivet efter håndskrifterne af kommissionen for det Arnemagnænske Legat*. København: Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, 1931. pg. LV

nem seu martelo nem o cinto da força, ao passo que no poema ele destrói o gigante com seu "martelo ensanguentado".

Neijmann⁶ divide a poesia secular escáldica em duas principais categorias: "poesia cortês" e "poesia pessoal"; a primeira é dedicada a príncipes e governantes, e inclui, em adição ao verso laudatório, a poesia genealógica e mitológica, ao passo que a segunda consiste em estrofes soltas e é conhecida como *lausavísa*. A maior parte da poesia cortês está preservada nas sagas dos reis (*konungasögur*), enquanto tanto a poesia cortês quanto a pessoal estão registradas na *Edda em prosa* e em um tratado de retórica conhecido como *Málskrúðsfræði*, escrito pelo Ólafur Þórðarson em 1259, sobrinho de Snorri. Há também uma considerável quantia de poesias pessoais citadas nas Saga dos islandeses (*Íslendingasögur*) e outras com temas islandeses como as Sagas dos bispos (*Biskupasögur*). A autora⁷ afirma que há muitas evidências da prática de "poesia de elogio", que faz parte da primeira categoria, no estilo escáldico nas cortês dos reis noruegueses a partir do período de Haraldr Hárfagri (Haroldo Cabelo Belo, 872-931 ou 932), contudo é conhecido apenas um escaldo norueguês após seu reinado, o Eyvindur skáldaspillir, que elogiou os reis Hákon góði (Haakon, o Bom, 933-961) e o conde Hákon Sigurdsson (935-995) nas últimas décadas do ano 1000. De fato, uma grande quantidade de obras registradas por escaldos noruegueses não conseguiu sobreviver; os islandeses, por outro lado, conseguiram dominar a poesia cortês a partir do final do século X. Porém, segundo Gordon⁸, nenhum local teve uma tradição cortês de poesia tão distinta do que na Noruega e lá os poetas criaram poesias mais melodiosas, mais ornadas e mais artificiais do que qualquer tipo que florescem pela tradição germânica. Entretanto, Neijmann⁹ assume que foram os escaldos islandeses, poetas profissionais, que monopolizaram essa função em toda a Escandinávia e que a existência dessa classe de poetas profissionais possa ser uma das razões pela qual ocorreu a preservação dessa poesia tradicional por muito mais tempo na Islândia.

Em contraste com o modo narrativo da poesia édica, Neijmann¹⁰ assume que a poesia escáldica se mantém principalmente no modo lírico, ou seja, os escaldos não vinculam os eventos que eles descrevem; mas, de preferência, se debruçam em momentos ou fenômenos isolados na tentativa de exprimir algo subjetivo com fortes emoções tais como admiração de bravura ou esplendor, o terror das batalhas e, no caso de poesia mais pessoal, sentimentos de

⁶ NEIJMANN, D. *A History of Icelandic Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2006. pg. 27

⁷ *ibidem*, pg. 28

⁸ GORDON, E. V. *An Introduction to Old Norse*. Oxford: Clarendon Press, 1957. pg. xxxix (1a edição., 1927, revisada por A.R. Taylor),

⁹ NEIJMANN, D, op. cit, pg. 5

¹⁰ *ibidem*, pg. 5-6

amor ou ódio, júbilo ou sofrimento. Esse tipo de poesia também se difere da poesia édica por ser muito mais vinculada às regras relacionadas ao ritmo, número e quantidade de sílabas por linha, aliteração e rima.

Com relação aos povos germânicos, a autora¹¹ atesta que os escaldos tiveram importância entre os povos germânicos antes da Era Viking, sejam como visitantes, sejam como servidores na corte real. Eles eram respeitados por sua arte e, embora elogios generosos fossem endereçados aos reis, alguns escaldos ousavam criticar seus soberanos e elogiar os inimigos. A importância da arte escáldica se manteve até o século XII, mas começaram a surgir tanto reclamações de recepções não generosas quanto competições com artistas "vulgares" como malabaristas e palhaços. Os reis noruegueses aceitavam poemas de elogio de nobres islandeses por todo o século XIII, mas talvez mais por motivos de diplomacia do que pela apreciação da arte.

Para Neijmann¹² é difícil estabelecer um bom texto em verso escáldico, pois há sempre a possibilidade dos versos estarem corrompidos já no momento em que foram primeiramente copiados, como também os próprios escribas dos séculos posteriores poderiam ter uma compreensão errônea e, por isso, reformular versos que já eram difíceis de serem entendidos e, com relação ao período em que eram compostos, ela não tem dúvidas de que o estilo e a dicção de versos escáldicos se iniciaram em tempos pagãos e uma boa parte das poesias atribuídas aos antigos escaldos mostra suas origens pagãs de maneira tão clara ao ponto de serem marginalizadas por escaldos cristãos posteriores.

A autora¹³ divide o poema de elogio em dois tipos: o *drápa*, considerado de mais prestígio e o *flokkur*. O primeiro é a única forma utilizada para elogiar os reis e tem mais prestígio do que o segundo. Apesar dos escaldos utilizarem vários tipos de estrofes, Gordon¹⁴ afirma que a forma *dróttkvætt* "métrica da corte" (também conhecido como *dróttkvæðr háttir*) era a mais utilizada para os *drápur*. Tal métrica lembra àquela dos poemas édicos chamada de *fornyrðislag* por possuir oito versos na estrofe, que pode ser dividida em duas meia estrofes, chamadas de *hellingar*. Cada verso possui três sílabas tônicas e as últimas duas sílabas são sempre unidades distintivas, ou seja, são sempre do tipo troqueu. O resto do verso pode seguir outras formas de ritmo e a forma mais simples seria dois troqueus consecutivos. Para Gordon¹⁵, essa sílaba de forma fixa adicionada ao antigo verso *fornyrðislag* proporciona uma

¹¹ NEIJMANN, D, op. cit., pg. 28

¹² ibidem, pg. 29

¹³ ibidem, pg. 30

¹⁴ GORDON, E. V, op. cit, p. 317

¹⁵ ibidem, p. xxxix-xl

regularidade ao ritmo, embora permita variações nos primeiros dois pés. O autor¹⁶ exemplifica tais combinações de entonação. O *flokkur*, segundo Neijmann¹⁷, não exige nenhuma regra formal de composição acima do nível da estrofe.

Comparando com a poética de tradição édica, e de tradição germânica como um todo, Neijmann¹⁸ cita quatro características da poesia escáldica: 1) versos mais longos; 2) cada linha tem uma rima interna em que os versos 2, 4, 6 e 8 têm rimas perfeitas, conhecidas como *aðalhending* (ex. *hialmstal i gný malma*), ao passo que as outras apenas devem possuir rimas consonantais (ex. *lackar is oc hōusar*); 3) rejeição a palavras simples para objetos mencionados frequentemente e, por isso, utilização de palavras que são apropriadas apenas à poesia, conhecidas como *heiti*, ou de paráfrases com pelo menos dois componentes, os *kenningar*, frequentemente utilizados com alusão mitológica e 4) a ordem das palavras é extremamente livre e as características comuns da língua falada são rejeitadas por meio de inversões e enrolamento que envolvem duas ou mais sentenças. Segundo a autora, o *kenning* é a característica mais complexa desse tipo de poesia e muitos deles têm componentes metafóricos e, uma vez que cada componente de um *kenning* pode ser substituído por um *kenning* inteiro, as figura resultantes estendidas devem ser traduzidas de maneira que possa fazer sentido dentro da sentença. Para demonstrar tal complexidade, exemplificaremos com o *kenning* *Þröngvir kunnleggs kveldrunninna kvinna*, traduzido como "o opressor dos parentes das mulheres corredoras lucífugas" (versos 1 e 2 da estrofe 16). Todo esse *kenning* significa apenas Þórr, mas internamente há o *kenning* *kveldrunninna kvinna* "mulheres corredoras lucífugas", que significa "gigantas". De acordo com Egilsson e Jónsson, há outros *kennings* que suportam essa ideia de uma mulher que corre durante a noite: *kveldriða*¹⁹, que significa "amazona da noite", cujos cavalos são lobos (referência encontrada no escaldo Þórvaldr Hjaltason) e *myrkriða*²⁰, que significa „amazona da escuridão”, que cavalga pelo ar na escuridão (referência no *þulur*). O *kenning* *kunnleggs kveldrunninna kvinna* "parentes das mulheres corredoras lucífugas" significa "gigantes", ou seja, aquele que oprime os gigantes é Þórr.

Pálsson²¹ assume que *Þórdrapa* possui dezenove estrofes (pg. L), se não forem consideradas as duas semi estrofes, acima mencionadas, encontradas no meio da narrativa do

¹⁶ ibidem, p. 316

¹⁷ NEIJMANN, D., op. cit., pg. 30

¹⁸ NEIJMANN, D., op. cit., pg. 30-31

¹⁹ EGILSSON, S.; JÓNSSON, F. *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. København: S. L. Møllers Bogtrykkeri, 1931, p. 351)

²⁰ EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 416

²¹ PÁLSSON, H., op. cit., loc.cit.

Skáldskaparmál. Nessa presente tradução foram consideradas essas duas semi estrofes (número 16 e 21) e todas as dezenove estrofes. Neijmann ²² considera esse poema um dos mais difíceis, no qual o escaldo vai até o limite da criação do inverossímil e rebuscado, até mesmo com *kennings* absurdos sobre *Pórr*; portanto, é um poema com tom cômico.

A tradução foi realizada a partir das emendas de *kennings*, comentários e teorias de Eysteinn Björnsson²³, que comparou as três versões dos manuscritos e relacionou com as propostas de tradução de, por exemplo, Finnur Jónsson e Sveinbjörn Egilsson. Também foram acrescentados comentários etimológicos e históricos sobre os nomes, locais e eventos presentes no poema. Foram mantidos os nomes em antigo islandês, portanto é necessário fazer um breve comentário sobre alguns caracteres que aparecem no poema: o *ð* (fricativa dental sonora) se pronuncia igual ao inglês *th* em *weather*; a letra *þ* (fricativa dental surda) é pronunciada como o inglês *th* em *thin*; as vogais *á*, *é*, *í*, *ó* e *ú* significam *a*, *e*, *i*, *o*, e *u* alongados, mas não acentuados; o *æ* tem som de *é* como em "pé" e é sempre longo e pode também ser escrito ao invés de *ø*; o *ø* pode ser pronunciado como o *ö* do alemão. O caractere *ø* tem um som posterior semiaberto arredondado, como "hot" em inglês, e o *ó* foi utilizado em manuscritos mais antigos (até aproximadamente 1200), mas depois foi substituído pelo *á* ²⁴. O caractere *j* é uma semivogal antes da vogal *a* e se apresenta como *ia*. A sílaba tônica de cada palavra sempre se encontra na primeira sílaba. O tradutor não se preocupou em seguir as características formais de um *drápa* com relação à métrica e às rimas internas, pois isso seria um trabalho muito difícil, para não dizer impossível, uma vez que as línguas germânicas têm grande facilidade em criar os mais variados tipos de composições, ao passo que o português, para compensar, precisa utilizar preposições como *de*, *com*, etc., o que impediria a criação dos tipos de versos exigidos para um *drápa*; por outro lado, as dezenove estrofes que possuem oito versos cada e a estrofe anexada, que possui quatro versos, foram mantidas. O foco da tradução foi o conteúdo, principalmente os *kennings*, para que se possa relacionar com a literatura, mitologia e história. Junto com a tradução está a versão adaptada de Finnur Jónsson²⁵. O sublinhado nas traduções representa algumas modificações realizadas por Björnsson²⁶ e a explicações para tais modificações se encontram nas notas.

Canção de elogio ao deus Pórr

²² NEIJMANN, D., op. cit., pg. 33

²³ BJÖRNSSON, E. *Eysteinn Björnsson's homepage*. Em: <<https://notendur.hi.is/~eybjorn/>>. Acesso em: 12 de maio de 2015

²⁴ RANKE, F.; HOFMANN, D. *Altnordisches Elementarbuch*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

²⁵ JÓNSSON, F. *Den norsk-islandske skjaldedigtning B*. Rettet tekst, Band I. Leutershausen: Strauss & Cramer, 1912-1915, p. 139)

²⁶ BJÖRNSSON; E. op. cit.

1.1	O pai daquela que serpenteia o mar ²⁷	Flugstalla réð felli
1.2	aconselhou o talhador da trama da vida ²⁸	fjornets goða at hvetja,
1.3	dos deuses das falésias ²⁹ a casa deixar;	(drjúgr var Loptr at ljúga),
1.4	(Perspicaz era Loptr ³⁰ em mentiras contar).	lögseims faðir heiman;
1.5	O traíçoeiro provocador da mente ³¹	geðreynir kvað grænar
1.6	de Gautur, o trovão dos exércitos, ³²	Gauts herþrumu brautir
1.7	disse que os caminhos verdes guiavam	vilgi tryggir til veggjar
1.8	ao cavalo da parede de Geirröð ³³	viggs Geirröðar liggja.
2.1	O caminho do abutre ³⁴ não precisou insistir	Geðstrangr of lét gongu
2.2	para que Þórr, o mente forte, decidisse viajar.	gammleið Þóarr skommmum,

²⁷ É um kenning para Loki, que é o pai da serpente Jörmungandr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 416, p. 389)

²⁸ É um kenning para Þórr, que corta a trama da vida dos gigantes (ibidem, p. 138)

²⁹ É um kenning para "gigantes" (ibidem, p. 143)

³⁰ Loptr é um nome para o deus Loki e o significado tem relação com vento, de preferência no sentido de "o cabeça de vento" (SIMEK, R. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1984. p. 243)

³¹ *Vilgi tryggir geðreynir* "o traíçoeiro provocador da mente" é um kenning para Loki (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 175). Meissner é da mesma opinião (MEISSNER, R. *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Bonn und Leipzig: Kurt Schroeder, 1921, p. 255). *Geðreynir* também pode significar "amigo", portanto, do verso 5 até o 6 trata-se de um kenning para Loki (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

³² De acordo com Egilsson e Jónsson, *herþrumu Gautr* "Gautur, o trovão dos exércitos" é um kenning para Þórr. Os autores também comentam que *Gautur* pode ser um nome pessoal, como o Gautur Sleituson da saga dos Fóstbræðr (do escaldo Þormóðr Bersason Kolbrúnarskáld) (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., ibidem, p. 174). Gautur, por conta disso, também tem o significado de guerreiro (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Para Simek, entretanto, é um cognome para Óðinn (SIMEK, R. op.cit., p. 119). Ele também afirma que esse nome se apresenta na forma de Gapt/Gaut como antepassado mítico dos langobardos, como Geat na árvore genealógica dos reis anglo-saxões e como Gausus na primeira compilação escrita das leis lombardas conhecida como Edictus Rothari e que, por conta disso, deveria ser considerado como um antepassado epônimo dos góticos, que talvez já na terra natal das tribos germânicas unificadas, na Escandinávia, era relacionado a Óðinn, o que explicaria como ele conseguiu se difundir como um progenitor venerado. Como já mencionado na nota 5, se *geðreynir* for lido como "amigo", teria o significado "o amigo de Gautur", ou seja, "o amigo de Óðinn", que também é um kenning para Loki. No poema *Haustlög* há esse kenning (SIMEK, R. ibidem, p. 238). Resumindo, esses dois versos podem ser lidos de duas maneiras e ambas significam Loki. Porém, se for lido da segunda maneira, ou seja, "amigo de Óðinn do trovão do exército" faria pouco sentido como referência a Óðinn, mas a emenda *her-Gautr* seria possível como referência a ele, que é considerado o deus da batalha pelos escaldos, ou seja, segundo Meissner, o incitador, o condutor das batalhas (MEISSNER, R. op.cit., pg. 253); por conta disso, os últimos versos poderiam ser lidos como "o amigo do Gautur (Óðinn) da batalha estrondosa" que, como já dito, é um kenning para Loki.

³³ O kenning "cavalo da parede [de Geirröð]" (*viggs veggjar Geirröðar*) significa casa [de Geirröð] (MEISSNER, R. ibidem, p. 430). Além do mais, há kennings que significam "lobo", mas que na verdade são lidos como "uma bruxa ou um determinado gigante que possui um cavalo", ou seja, é um lobo simbolizado por um cavalo (*flagðvigg* "cavalo da bruxa" e *Varðrúnar vigg* "cavalo da Varðrun" (nome de uma gigante no Þulur) (MEISSNER, R. ibidem, p. 125); portanto, também é possível ler *viggs Geirröðar* como "lobo", ou seja, tal caminho guiará a um local muito perigoso.

³⁴ Nesse verso ocorre um jogo de adivinhação. Primeiramente, é necessário lembrar que Loptr, que significa "o cabeça de vento", é um epíteto para o deus Loki (SIMEK, R. op.cit., p. 243). Nesse verso, o poeta prefere utilizar

- 2.3 A ansiedade era difícil de refrear e reprimir, fýstusk þeir at þrýsta
 2.4 pois queriam os descendentes de Þórn³⁵ Þorns niðjum, sik biðja,
 esmagar. þas gjarðvenjuðr³⁹ gerðisk
 2.5 E então o domador³⁶ do cinto de Gandvíkur,³⁷ Gandvíkr, skotum ríkri,
 2.6 que é mais poderoso que os escoceses,³⁸

o kenning *gammleið* (caminho do abutre, no caso acusativo) que faz referência ao “ar”, e “ar” no acusativo em antigo nórdico é *lopt*, coincidindo com a forma *Lopt* (também acusativo) da palavra *Lopt* (Loki) (MEISSNER, R. op.cit., p. 84), quer dizer, o leitor reconhece kenning *gammleið* como “ar” e faz referência com a palavra “ar” no acusativo (*Lopt*), que é um epíteto para Loki. Isso é um jogo de palavras escáldico chamado de *ofljóst*, que significa literalmente e ironicamente “muito óbvio”. Para mais informações sobre esse jogo de palavras, consulte o artigo de Anthony Faukes *Poetical inspiration in Old Norse and Old English Poetry* (1997, p. 21). Portanto, o kenning “caminho do abutre” significa Loki.

³⁵É um kenning para “gigantes” e Þórn seria o nome de um gigante (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 643). Há uma relação da palavra *Þorn*, a runa þ nos poemas anglo-saxões e a runa *Purs* no novo Futhark (germ. **purisaz*). Para Simek *Purs* era uma runa que possuía um caráter danoso e que, posteriormente, na literatura nórdica, designava gigantes malignos com traços demoníacos, diferentemente do termo *jötunn*, que era neutro e amplo (SIMEK, R. op. cit., p. 412). Provavelmente a runa anglo-saxã *Þórn* recebeu em algum momento essa designação de “gigante” por conta da similaridade com a *purs*, ou até mesmo possa ter sido um processo que ocorreu em sincronia anterior comum às duas, ou seja, no período do **purisaz*. O nome Bölporn, pai da gigante Bestla, é um exemplo dessa utilização semântica.

³⁶A palavra *giarðvenioðr* (no Codex Regius), ou *gjarðvenjuðr* (modernizado) em antigo nórdico, é uma composição de *giarð/gjarð* “cinto” e *venioðr/venjuðr* “domador”, derivado do verbo *venja*. Esse verbo, além de ter o significado de “estar acostumado”, significa “domar” (BAETKE, W. *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Digital. Greifswald, 2006, p. 714). Há edições em que essa palavra foi modificada para *garðvitjuðr*, que significa “aquele que visita o jardim” (MEISSNER, R., op. cit, p. 255), ou seja, com a derivação *vitjuðr* “aquele que visita”. Essa modificação surgiu talvez pelo fato de que Þórn está a caminho de visitar o jardim dos gigantes, ou seja, Jötunheim. Escolho a opção por “domador” por conta do conteúdo do verso.

³⁷*Gandvíkur* é o antigo nome do Mar Branco, que está localizado na costa noroeste da Rússia. Tal palavra consiste em *Gand* + *víkur*. *Víkur* significa baía e *gand* (de *gandur*) significa “feitiçaria”, “magia”; “varinha de condão”; “lobo” ou “cavalo” (MAGNÚSSON Á. B. *Íslensk orðsifjabók*. Reykjavík: Orðabók Háskólans, 2008, p. 229). Simek, por sua vez, também cita tal palavra como “magia” e “varinha de condão”, mas também como “monstro” (SIMEK, R., op. cit., p. 217). Para exemplificar, são palavras como *Jörmungandur* (o monstro de Miðgarður), *Gandálfr* (o elfo com varinha de condão ou elfo da magia), *Vánargandr* (Fenrir), etc. Portanto, *Gandvíkur* tem o significado de “baía da magia”. Dessa maneira, “o cinto de Gandvíkur” ou “o cinto do oceano” é um kenning para *Jörmungadur* e o “domador do cinto de Gandvíkur” é um kenning para Þórn, ou seja, aquele que doma a serpente de Midgard. Essa é a interpretação de Björnsson (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Egilsson interpreta de maneira diferente, como *garðvitjuðr* e, por tanto, *lðja garðvitjuðr* “visitante da casa do gigante lði”, ou seja, Þórn (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op. cit., p. 173).

³⁸Segue-se aqui a interpretação de Björnsson (BJÖRNSSON, E., op. cit.), que entende o kenning “escoceses, moradores no sítio de lði” como “gigantes”. lði é o nome do gigante que, segundo Snorri Sturluson em *Skaldskaparmál*, era o irmão de Þjazi (Rögnir) e Gangr e, portanto, filho de Ölvaldi (SIMEK, R., op. cit., p. 204); e seu sítio como representante de Jötunheim. Viktor Rydberg que tem uma interpretação totalmente diferente. Para ele, lði não é um gigante, mas sim um elfo, como todos os seus irmão e seu pai; também é amigo de Þórn e inimigo dos gigantes. Segundo o mesmo autor, a poética do período cristão na Islândia foi aplicada a esse poema de maneira que todos os nomes mitológicos, dos quais o verdadeiros significados foram perdidos em tempos antigos, receberam uma significação desbotada e generalizada e, assim, vários sinônimos foram formados e, por isso, figuras míticas particulares como lði e Gangr, que tinham uma história própria, caíram na generalização e foram considerados “gigantes”. Com relação à morada, originalmente se localizava na costa sul de Élivágar e o sítio de lði está situado perto da mesma praia (RYDBERG, V. *Undersökningar i germansk mytologi. Andra delen*. Stockholm: Albert Bonnier Förlag, 1889, p. 698-700). Élivágar, de acordo com Snorri, é o nome do conjunto dos grandes rios gelados que afluiu da fonte Hvergelmir em Niflheim em direção ao meio de Ginnungagap, se encontrando com o calor de Muspellheim e gerando a primeira vida orgânica, o gigante Ymir (SIMEK, R., op. cit., p. 84). Esses rios são citados em *Grímnismál* 27 e 28, mas em *Skaldskaparmál* 17 esse conjunto de rios é compreendido apenas como um rio que faz divisa com Jötunheim; em *Hymiskviða* 5 está

- | | | |
|-----|---|-----------------------------------|
| 2.7 | moradores no sítio de <i>Iði</i> , pôs-se a viajar, | endr til Ymsa kindar, |
| 2.8 | partindo do <i>Þridi</i> ⁴⁰ até os parentes de <i>Ymsi</i> ⁴¹ . | Iðja setrs, frá Þriðja. |
| 3.1 | O <i>Rögnir</i> ⁴² da batalha ⁴³ foi mais rápido | Gorr, varð í fôr fyrri, |
| 3.2 | em se juntar ao veloz movedor de exercícios ⁴⁴ | farmr, meinsvárans, arma, |
| 3.3 | do que o infame fardo da deusa da feitiçaria, ⁴⁵ | sóknar, haptis, með svipti |
| 3.4 | que está sempre pronto para cometer perjúrios. | sagna, galdrs, en Rognir; |
| 3.5 | Eu recito o córrego na barba ⁴⁶ de <i>Grímnir</i> : ⁴⁷ | þylk granstrauma Grímnis: |
| 3.6 | O sedutor da mulher dos salões da águia ⁴⁸ | gall- mantæli ⁵⁵ halla |
| 3.7 | espichou as palmas de seus pés | -ópnis ilja gaupnum |

escrito que Hymir (gigante pai de Týr) mora a leste desse rio, no fim do céu. Rydberg interpreta ainda que Þórr e seu companheiro pararam na fortaleza dos irmãos elfos a caminho de Jötunheim, onde foram protegidos por um atiradores do sítio de Iða (*skotar Iðja setrs*), ou seja, ele não compreende *skotar* como escoceses e, assim, ficaram muito mais fortes acompanhados por um exército de elfos arqueiros (RYDBERG, V., op.cit., loc. cit.). Björnsson afirma que essa emenda seria possível, porém, não há nenhum outro sinal de elfos arqueiros no resto do poema (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

³⁹ Finnur Jónsson emenda a palavra para ser lida como *garðvitjuður* (JÓNSSON, F., op. cit., 139)

⁴⁰ É um dos nomes de Óðinn (LINDOW, J. *Norse Mythology A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 21). Mas o próprio autor afirma que em Gylfaginning o Þridi, como também o Hár e o Jafnhár, não necessariamente precisam ser Óðinn (LINDOW., J. ibidem, p. 23). Magnússon também cita como um nome de Óðinn e atesta que é a mesma palavra que o número ordinal *þriði*, *þriðji* (terceiro). Como exemplo ele cita duas tríades em que Óðinn faz parte: Búri, Borr e Óðinn (no Gylfaginning e no Skáldskaparmál, ambos da Edda em prosa); e Hár, Jafnhár e Þriði (no Gylfaginning, da Edda em prosa) (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 1192).

⁴¹ Ymsi é uma variante de Ymir (ibidem, p. 1165).

⁴² Rögnir é um nome para Óðinn, que significa „líder“ (ibidem, p. 788).

⁴³ O kenning *sóknar Rognir* "líder da batalha" significa Þjálf (MEISSNER, R. op. cit., p. 251), que é, segundo Simek, o serviçal e também companheiro de batalha de Þórr (SIMEK, R. op. cit., p. 387).

⁴⁴ Þórr

⁴⁵ Kenning para Loki. *Farmr arma galdrs haptis* significa Loki, ou seja, o marido da deusa da magia. *Arma farmr* significa "infeliz, vil, infame, desgraçado fardo" e é um kenning para marido (MEISSNER, R., op. cit., p. 351). Temos como exemplos, a passagem *farmr Sigvinjar arma* (marido de Sigyn, ou seja, Loki) no poema escáldico Haustlög, atribuído ao poeta Þjóðólfr ór Hivni, como também a passagem *farmr Gunnlaðar arma* (marido de Gunnlöd, ou seja, Óðinn) em Skáldskaparmál (MEISSNER, ibidem, p. 255 e 351).

⁴⁶ A palavra também pode ser traduzida por bigode, lábio superior ou lábios (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 285)

⁴⁷ A maioria dos kenningspara o "Hidromel da poesia", ou seja, "a inspiração da poesia", ou a "própria poesia", faz referência à bebida ou à taça, recipiente de Óðinn, mas também são utilizadas expressões para o fluído, como é o caso da passagem *Grímnis granstraumr* encontrada nesse poema, ou seja, córrego na barba de Grímnir, este último sendo Óðinn (MEISSNER, R., op. cit., p. 429). Snorri atesta que o "hidromel da poesia" é o "hidromel dos escaldos", formado a partir do sangue do Kvasir, morto pelos anões Fjalarr e Galarr; o sangue foi misturado com mel e assim formou-se o hidromel, que concede a quem bebe o dom da arte poética. O Kvasir é uma criatura extremamente sábia formada a partir do cuspe dos Æsir e Vanir como uma forma de pacificação após a Guerra dos Deuses (SIMEK, R., op. cit., p. 356). No Codex Regius a palavra que se encontra como *granstraumr* é *grunstraumr*, que significaria córrego raso.

⁴⁸ "Salões da águia" é um kenning para falésias, "a mulher dos salões da águia" é um kenning para uma gigante; e "o encantador da mulher dos salões da águia" é Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F. op.cit., p. 393). Em Skáldskaparmál é documentado que Þórr tem um filho chamado Magni com a gigante Járnsaxa.

3.8	em direção às landas de <i>Endil</i> ⁴⁹ .	Endils á mó <i>spendi</i> ⁵⁶ .
4.1	Os habituados em guerra caminharam,	Ok, Gangs, vanir gingu
4.2	até a chegada ao sangue de <i>Gangur</i> ⁵⁰ ,	gunn vargs himintorgu
4.3	daquele primordial abatedor das mulheres	fríðar unz til fljóða
4.4	do lobo que devora o escudo do céu. ⁵¹	frumseyrir kom dreyra,
4.5	Momento em que o acusado pela fúria,	þás þolkveitir brjóta
4.6	que evita as desgraças de <i>Loki</i> , ⁵²	bragðmildr Loka vildi,
4.7	feroz e a passos largos, quis se rebelar	bræði vandr á brúði
4.8	contra a noiva do parente do lobo ⁵³ .	bág sefgrímnis mága.
5.1	E à pé, aquele que degenera a honra	Ok vegþverrir varra
5.2	da <i>Nanna</i> do pomo dos rastros dos navios, ⁵⁴	vann fetrunnar Nönnu

⁵⁵ Finnur Jónsson emendou *mantællir* para *mantælenðr* (JÓNSSON, F., op. cit., 140)

⁴⁹Landas de Endil é um kenning para “oceano”. O deus Endil é o deus do mar e Egilsson e Jónsson citam vários kennings que fazem referência a isso: *Endils öndurr* “esqui de Endil”, *Endils ítrskið* “ótimo esqui de Endil” (ambos significam barco), *Endils fold* “terra de musgos [landa] de Endil” (significa oceano), etc. (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 109-110). No verso do poema, ocorre *Endils mó*, que tem o mesmo significado que *Endils fold*, sendo, assim, um kenning para “oceano”.

⁵⁰ Gangur é um gigante que, de acordo com Skáldskaparmál, é irmão de Þjazi e Iði e, que são filhos de Ölvaldi (SIMEK, R., op. cit., p. 118). Para Egilsson e Jónsson, o kenning “sangue de Gangur” significa “o sangue do gigante”, que faz referência ao “sangue de Ymir”, ou seja, o oceano (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 172). Meissner tem a mesma opinião. Ele cita que esse kenning faz referência ao mito de Ymir e que nesse poema o nome de Ymir é substituído por de outro gigante (MEISSNER, R. op. cit., p. 99-100). Esse mito se encontra, por exemplo, em Grímnismál, estrofe 40.

⁵¹ Nesses dois versos encontra-se uma conexão de kennings. Segundo Meissner, escudo do céu é uma referência ao sol, ou à deusa Sól (MEISSNER, R. op. cit., p. 103-104). Egilsson e Jónsson são da mesma opinião (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 251). É provavelmente uma referência ao Svalinn, que, como está escrito em Grímnismál, é o nome do escudo que pertence ao sol e evita a ocorrência de queimadas. Egilsson (pg. 142) indica que o kenning “mulheres do lobo que devora o sol” corresponde a gigantes. Por fim, aquele que abate gigantes é Þórr.

⁵² Þórr

⁵³A “noiva do parente do lobo” é “a gigante”. No original, a palavra *sefgrímnir*, que designa “lobo”, tem proximidade semântica com o “junco”. Egilsson e Jónsson afirmam que a palavra designa “gigante” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 486). Foi escolhido no poema traduzir como lobo por dois motivos: o primeiro é que faz mais sentido designar “gigante” como “o parente do lobo”, do que como “o parente do gigante” e segundo, de acordo com Magnússon, citando A. Kock (1926:73), a palavra Fenrisúlfr(ur) provém de **fen-hrís-úlfur*, ou seja, o lobo das moitas (arbustos) do pântano (charco) (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 171).

⁵⁴ A palavra *vegþverrir* significa “aquele que diminui ou degenera a honra” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F. op.cit., p. 602). Nessa estrofe não se trata da deusa Nanna, mas apenas da palavra “deusa”, ou seja, é uma sinédoque, um processo metonímico. O kenning “pomo das ondas” significa “pedra” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 256). No dicionário de Baetke está indicado que *varra* (genitivo de *vör*) significa “rastros dos navios” (ondas) (BAETKE, W. op. cit., p. 756). Correspondente é a opinião de Meissner (MEISSNER, R., op. cit., p. 90) e, por conta disso, decidiu-se por essa tradução. Portanto, o “pomo dos rastros dos navios” é um kenning para “pedra”. Além do mais, o kenning “Nanna da pedra”, ou seja, deusa da pedra, significa “a gigante”. Aquele que enxuga (deprecia, diminui) a glória da gigante é Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 256).

5.3	atravessou as torrentes gélidas e agitadas;	hjalts, af hagli oltnar
5.4	e granizos ⁵⁷ em volta do oceano do lince ⁵⁸ rebentavam.	hlaupáar of ver gaupu.
5.5	Com muito vigor, o furioso afugentador do vilão	mjök leið ór stað stökkvir
5.6	da ladeira de seixos ⁵⁹ muito prosseguiu	stikleidar veg breiðan
5.7	pelo longo caminho traçado por estacas, ⁶⁰	urðar þrjóts, þars eitri,
5.8	onde a grandiosa torrente o frio venenoso ⁶¹ cuspiu.	æstr, þjóðáar fnæstu.
6.1	Lá eles apontaram as serpentes do disparo ⁶²	Þar í mörk fyrir (-markar,
6.2	para as profundezas da terra das nassas ⁶³ ,	málhvettar ⁶⁸ byr-) settu,
6.3	na presença do uivo do sopro do oceano;	(ne hvélvölur hálar)
6.4	e não dormem os ossos redondos e escorregadios ⁶⁴ .	háfs skotnaðra (svófu);
6.5	As limas estridentes ⁶⁵ tilintam nas pedras,	knátti, hreggi hoggvin,
6.6	enquanto o fragor das montanhas ⁶⁶ se precipita,	hlympél við mól glymja,
6.7	chicoteadas por tempestades gélidas,	en fellihryn fjalla
6.8	e foram embora com a bigorna de <i>Feðja</i> . ⁶⁷	Feðju þaut með steðja.

⁵⁶ Finnur Jónsson manteve *spendu* do manuscrito, que é plural (JÓNSSON, F., idem). Mas Björnsson emendou para *spendi* porque é a forma no singular, uma vez que o substantivo acompanhando (mantelir) está no singular (BJÖRNSSON; E. op. cit.).

⁵⁷ Torrentes agitadas que espirram granizos, como referência ao gélido Mar Branco (Gandvíkur). O fato de nessa mesma estrofe haver tanto a palavra “rastros dos navios, onda” como “oceano do lince” concede apoio a essa tese.

⁵⁸ Há vários subtipos de kennings para a “terra como local de morada dos homens”. Um desses subtipos é o uso da palavra “mar”, ou um “pedaço de representação pertencente ao mar” como morada de algum animal terrestre (MEISSNER, R. op. cit., p. 87). No caso do poema, o kenning é “oceano do lince”. Portanto, as torrentes agitadas e gélidas rebentaram em volta da terra. No poema Skáldskaparmál, estrofe 32, está escrito “Como a terra será reconhecida?”, entre outras coisas como “o mar dos animais”.

⁵⁹ Egilsson (pg.) assume que os gigantes são os vilões das ladeiras de seixos (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 647). Por conta disso, o afugentador desses vilões é Þórr.

⁶⁰ No original *stikleid* que, segundo Meissner é um caminho indicado por estacas cravadas no solo de um rio (MEISSNER, R. op. cit., p. 100), ou seja, é um caminho de estaca que indica onde está a vau de um rio e que serve como apoio e descanso durante uma travessia. Para Meissner, *stikleidar veg*, que significa literalmente “caminho traçado pelas estacas”, é um kenning para “oceano” (MEISSNER, R. idem) e o próprio adjetivo o adjetivo *breiðan* “largo” ajuda nessa argumentação.

⁶¹ Uma referência à serpente Jörmungandur. A a palavra *eitr*, que significa “veneno”, também pode significar “frio venenoso” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 105) e, por conta disso, nesse poema, a segunda significação é a mais poética, pois ao mesmo tempo transmite ao leitor a dificuldade em que Þórr está passando, tanto com o frio da bátega de granizo do Mar Branco quanto com o veneno gélido da serpente.

⁶² É um kenning para “lança” (MEISSNER, R. op. cit., p. 146).

⁶³ A terra das nassas (ou seja, dos cestos de pesca) é um kenning para “rio” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 233). Nesse caso, faz referência ao “oceano”.

⁶⁴ É um kenning para “pedras” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 302).

⁶⁵ É um kenning para “lança” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 266).

⁶⁶ É um kenning para “cascata” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 128).

⁶⁷ Estrofe muito complexa. Magnússon afirma que *Feðja* é o nome de um rio (nos escaldos) (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 167), ao passo que para Egilsson e Jónsson, a palavra significa um rio na Noruega (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 127). Também há a ilha Fedje na Noruega, localizada na comuna Fedje, no condado de Hordaland. Não foi encontrada nenhuma relação dessa ilha com o rio citado por Egilsson. Ademais, também

7.1	O fomentador da terra das pedrinhas ⁶⁹	Harðvaxnar lét herðar
7.2	deixou a correnteza do oceano quebrar sobre si.	halllands of sik falla;
7.3	O homem, que pelo cinto da força ⁷⁰ se beneficiava,	(gatat) mar, njótr, (in neytri)
7.4	não sabia de nenhuma ação melhor que essa.	njarð-, (rðð fyr sér) -gjarðar.
7.5	Aquele que degenera as crianças de Mörn ⁷¹	Þverrir lét, nema þyrri
7.6	ameaçou o poder ao telhado da terra ⁷² elevar,	Þorns, barna sér Marnar,
7.7	se o sangue jorrante do pescoço de Þórn ⁷³	snerríblóð, til, svíra,
7.8	não começasse a se abrandar.	salþaks megin vaxa.
8.1	Os gloriosos e ajuramentados vikings	Óðu fast (en) fríðir
8.2	da morada de Gautur ⁷⁴ , sábias árvores de batalha ⁷⁵ ,	(flaut) eiðsvara Gauta
8.3	no momento em que o charco da espada ⁷⁶	setrs víkingar snotrir,
8.4	se inundava, passaram a vau com esforço.	sverð-, runnar, -fen ⁷⁸ , gunnar.
8.5	Com força, as ondas da duna de neve da terra ⁷⁷ ,	Þurði hrönn at herði

o kenning “bigorna de Feðja” refere-se à “pedra” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., idem). Sugiro que se compreenda esse kenning como “pedaços de pedras” ou “pedaços de seixos”, assim como faz Jónsson em sua tradução (JÓNSSON, F., op. cit., p. 140), ou seja, o rio levava consigo pedaços de pedras em sua correnteza.

⁶⁸ Jónsson relacionou essa palavra a um suposto *hvetta (compare kvetta no norueguês). Ele emendou a palavra como málhvetta (JÓNSSON, F., op. cit., 140)

⁶⁹ Para Jónsson (JÓNSSON, F., op. cit., p. 141), aquele que “fomenta a terra das pedrinhas” é Þórr. A “terra das pedrinhas” é a espada. Segundo Meissner (MEISSNER, R. op. cit., p. 32), a espada é o caminho em que passa a pedrinha, a pedra de amolar, que é a “pedra-pomes” (Wetzstein) (MEISSNER, R. op. cit., p. 435). Por ser essa pedra pequena, a pedrinha do poema (“hallr”) pode estar relacionada a ela.

⁷⁰ Tanto Egilsson e Jónsson (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 428) quanto Meissner (MEISSNER, R. op. cit., p. 254) assumem que a palavra njarðgjörð “o cinto da força” é um kenning para o megingjörð, o “cinto do poder” de Þórr. Magnússon também assume tal posição, mas acrescenta que, apesar da primeira palavra da composição (njarð-) estar relacionada com as palavras Njörður (deus do mar), Njörn, Njörun (que se formaram posteriormente ao sentido original), etc., sua significação original era “força”. O autor sugere que se realize uma comparação com a palavra nert do antigo irlandês, que também significa “força” (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit. p. 670). O “homem que se beneficiava pelo cinto da força” é Þjálfí, que só tem alguma chance de estar lá pelo fato de estar se segurando no cinto de Þórr.

⁷¹ É um kenning para Þórr (MEISSNER, R. op. cit., p. 420). Segundo Simek, Mörn está frequentemente relacionado a um nome para uma gigante. Ele sugere que tal nome talvez signifique “aquele que esmaga ou tritura” (SIMEK, R., op. cit., p. 273). Magnússon sugere que o nome eventualmente possa ter relação com o verbo merja (esmagar) (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 654).

⁷² “Telhado da terra” como um kenning para “céu” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 479).

⁷³ É um kenning para “rio” (MEISSNER, R., op. cit., p. 100), mas pelo contexto, também foi decido traduzir por “oceano”. Além disso, o autor afirma que esse kenning se refere ao mito de Ymir. Compare em Gylfaginning 7 e 8, em que está documentado que o filho de Borr matou Ymir, o gigante, e que a partir de seu sangue formaram-se o mar e as águas. Tal informação também se encontra em Grímnismál 40.

⁷⁴ Como já citado na nota 6, Gautur pode significar um cognome para Óðinn. A morada de Óðinn é Valhöll.

⁷⁵ O kenning “árvore da batalha” significa “guerreiro” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 472).

⁷⁶ Charco faz referência a um “rio em correnteza”, nesse caso, “oceano” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 128). Em Völuspá 36, há uma referência a um rio chamado Slíðr, que realiza um percurso a partir do leste, com sabres e espadas, passando por vales venenosos (e gélidos). O termo “espada” pode ter relação com o “frio cortante” ou o “veneno mortal”. Muito provável que seja uma referência ao Mar Branco ou ao Oceano Ártico.

8.6	assopradas pela tempestade gélida,	hauðrs rúmbyggva nauðar,
8.7	avançaram contra o motivador das lamúrias ⁷⁹	jarðar skafis af afli,
8.8	dos moradores do quarto das cordilheiras. ⁸⁰	áss hretviðri blásin.
9.1	Até que <i>Þjálfi</i> , ao lado do comparsa dos homens ⁸¹ ,	Unz með ýta sinni,
9.2	espontaneamente lançou-se para o ar,	(aflraun var þat) skaunar
9.3	em direção à alça do escudo ⁸² do chefe do céu ⁸³ .	á seil (himinsjóla)
9.4	Que grande demonstração de força! ⁸⁴	sjálflopta kom Þjálf;
9.5	As filhas do <i>Mímir</i> da tempestade ⁸⁵	hóðu stáli stríðan
9.6	causaram uma torrente estridente como aço. ⁸⁶	straum hrekkmímis ekkjur;
9.7	O algoz da <i>Gríðr</i> carregou a árvore de batalha ⁸⁷	stop- hnísu ⁹⁰ fór steypir
9.8	através da terra turbulenta dos golfinhos ^{88 89} .	stríðlund með -völl Gríðar.

⁷⁷ Kenning para “rio”, no poema “oceano”. “Duna de neve da terra” como a imagem de um glacial, embora Meissner (MEISSNER, R., op. cit., p. 91) e Egilsson e Jónsson (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 501) afirmem que o “acumulo de neve (duna de neve)” seja um kenning para “montanha”, mas Meissner está de acordo e afirma que “as ondas da [montanha]” significam “rio”.

⁷⁸ Finnur Jónsson interpreta como emenda *svarðrunnið fen* (JÓNSSON, F., op. cit., 139), ou seja, “o charco (rio) que corre sobre o relvado”. Segue-se aqui a interpretação de Björnsson, que cria a emenda *sverð-fen*. Consulte nota 74 (BJÖRNSSON; E. op. cit.).

⁷⁹ O “motivador das lamúrias” é um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 422).

⁸⁰ Os “moradores do quarto das cordilheiras [mas Finnur Jónsson em sua tradução interpreta como “das cavernas”]” são os gigantes (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 473).

⁸¹ O “comparsa dos homens” é um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 496).

⁸² Björnsson indaga a possibilidade da “alça do escudo” ser equivalente ao “cinto da força” do verso 3 da estrofe. Ele duvida que esse cinto possa ter existido, com exceção na imaginação de Snorri. Mas, por outro lado, pode ser entendido como uma ação de Þjálf em pular para um lugar ainda mais seguro, ou seja, segurar-se num local um pouco mais alto, na alça do escudo, tendo em vista que o oceano subiu (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

⁸³ No original *himinsjóli*. De acordo com Egilsson e Jónsson, é um kenning para Þórr. Mas, segundo os autores, significa literalmente “príncipe ou soberano do céu” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 251). Magnússon afirma que *sjóli* é uma palavra que tem significado de “chefe tribal” (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 822).

⁸⁴ Björnsson questiona a posição de Jónsson em atribuir essa “demonstração de força” a Þórr (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Concorde-se com a posição dele, tendo em vista que seria insignificante para Þórr carregar um humano em meio às extremas dificuldades em que está passando, por conta disso, essa atribuição de força só poderia ser de Þjálf.

⁸⁵ Segue-se a proposta de Björnsson (BJÖRNSSON, E., op. cit.), que entende o kenning *Hrekkmímir*, que é uma composição formada a partir de *hrekki*- “travessura” (do verbo *hrekja*) e *Mímir*, como “Mímir da tempestade”, que também é um kenning para “céu” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 278-279), cp. *Skáldskaparmál* 68 e *Nafnaþulur*. Como *hrekki* é fonologicamente muito semelhante a *hregg* “tempestade”, percebe-se que foi um trocadilho criado pelo poeta, quer dizer, o gigante do oceano é de fato cheio de travessuras. Björnsson também compreende o “Mímir da tempestade” como um nome para *Ægir*, o gigante do mar (BJÖRNSSON, E., op. cit.), que possui características de um deus do mar e cujo nome significa “mar”, do germ. **ahwo* “rio”, cp. *aqua* em latim (SIMEK, R., op. cit., p. 3). Segundo o mesmo autor (SIMEK, R., op. cit., p. 4), as nove filhas de *Ægir* com sua esposa *Ran* são nomeadas por Snorri em *Skáldskaparmál* 33 e 76 como *Himinglæva*, *Blóðughadda*, *Hefring*, *Dúfa*, *Uðr*, *Hrönn*, *Bylgja*, *Bara* e *Kolga* e a maioria são sinônimos de “onda”. Resumindo, o kenning “filhas do Mímir da tempestade” significa “ondas” e esse é o momento em que Þórr e Þjálf atravessaram o limite da terra, onde passam por uma grande dificuldade por conta das torrentes causadas pelas filhas de *Ægir*.

⁸⁶ Faz referência ao verso 3 da estrofe 8, em que eles atravessam o “charco da espada”, que é uma possível referência ao rio *Sliðr*, que carrega sabres e espadas e passa por vales frios e venenosos, provavelmente uma alusão ao Mar Branco ou o Oceano Ártico.

10.1	As glândes profundas da inimizade ⁹¹ dos homens,	Ne djúp- akørn drópu
10.2	que energicamente se opõem à infâmia,	dolgs, vamm, firum, glamma,
10.3	não se amedrontaram pela onda	stríðkviðjónðum, stóðvar
10.4	da forte corrente do covil de <i>Glammi</i> ^{92 93}	stall við rastar <i>falli</i> ⁹⁷
10.5	O mente corajosa, herdeiro da península,	ógn djarfan hlaut <i>arfi</i> ⁹⁸
10.6	não temia a ameaça da árvore do fiorde. ⁹⁴	eiðs fjarðar ⁹⁹ hug meira.
10.7	As pedras da bravura ⁹⁵ não tremeram de medo,	skalfa Þórs ne Þjálf
10.8	nem a de <i>Þórr</i> nem a de <i>Þjálf</i> . ⁹⁶	þróttar steinn við ótta.

⁸⁷ Cp. verso 2 estrofe 8. Nesse caso, referência apenas a Þjálf, que é um guerreiro, ou seja, uma "árvore da batalha". O algoz de Gríðr é Þórr. De acordo com Skáldskaparmál 18, Gríðr é uma gigante

⁸⁸ "Terra turbulenta dos golfinhos" é um kenning para "oceano" (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Consulte a nota 75 para mais detalhes.

⁸⁹ Toda essa estrofe é compreendida de maneira diferente por Björnsson (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Jónsson traduz como: "o furioso algoz das gigantes foi em frente com a vara de Gríðr" (JÓNSSON, F., op. cit., p. 141). Egilsson e Jónsson também têm a mesma compreensão, pois eles entendem a emenda *stop-hnísa*, ou seja, "golfinho da montanha" como um kenning para gigante (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 539). Eles também interpretam e fazem a emenda *völ Gríðar* "vara de Gríðr". Björnsson, por sua vez, refuta essas emendas e entende como *stopvöll hnísu* "a terra desnivelada dos golfinhos", ou seja, ele entende que *stop* não significa montanha, mas sim um tipo de adjetivo, com significado de "desnivelado", da palavra *völl* "terra", formando "terra desnivelada [que faz alguém andar aos tropeços] dos golfinhos". Ele também atesta que não há nenhuma evidência da "vara de Gríðr" fora da prosa de Snorri (aqui se faz referência ao Skáldskaparmál 18, em que a gigante Gríðr, mãe de Viðar, presenteia Þórr com uma "vara" quando ele parou em sua casa durante a viagem para a morada de Geirröðr; além desse presente, Þórr também recebe o cinto da força e uma luva de ferro) (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Anteriormente, já verificamos que Þórr teve que utilizar sua lança apontada no fundo do oceano para conseguir vencer as correntezas. Por isso, o aparecimento repentino dessa vara seria duvidoso.

⁹⁰ Jónsson cria a emenda *stophnísu*, ou seja, *stop-hnísa* "golfinhos da montanha. Consulte nota 87 (JÓNSSON, F., op. cit., 139).

⁹¹ "Glândes da inimizade" é um kenning para "corações" (MEISSNER, R., op. cit., p. 136).

⁹² No original *Glamma stöðvar*, que é um kenning para "oceano". Meissner cita vários kennings para "oceano" e alguns deles fazem parte da categoria que faz referência ao "rei do mar" (MEISSNER, R., op. cit., p. 92). Glammi é um rei do mar (consulte Nafnaþulur 1). Os kennings dessa categoria possuem uma palavra base que contém a representação da "terra" ou de "caminho" com a utilização de representações parciais e termos limítrofes (por exemplo, assento, lugar, banco). Ele exemplifica, entre outros, com "trajeto de Glammi", "pista de Glammi", etc. No poema, o kenning tem significado de "lugar de Glammi", mas foi decidido traduzir por "covil de Glammi".

⁹³ Finnur Jonsson lê essa estrofe de maneira um pouco diferente. Ele entende que Þórr e Þjálf estão cruzando um rio de montanha e não o oceano (JÓNSSON, F., op. cit., p. 141).

⁹⁴ Essas duas linhas são muito complexas. Segundo Björnsson, elas estão certamente corrompidas e nenhum significado certo pode ser compreendido a partir delas sem drásticas emendas. Segundo o autor, Finnur Jónsson, em sua tradução, fez escolhas duvidosas, tendo em vista que ele sacrifica uma rima interna e modifica a palavra *arfi* (herdeiro) para *Atli*, para significar Þórr. Além do mais, utiliza um adjetivo inexistente, *eirfjarðr*. Björnsson segue uma versão sem emendas, tendo em vista que ela faz mais sentido do que as versões com emendas. Ele sugere a leitura de *eiðs* ao invés de *eirs* e de *meiða* ao invés de *meira* e também propõe a leitura das seguintes emendas: *arfi eiðs* "herdeiro da península" como um kenning para Þórr e *fjarðar meiða* "árvore do fiorde", para "navio"; portanto, *ógn fjarðar meiða* "a ameaça da árvore do fiorde" é um kenning para "oceano" (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

⁹⁵ A "pedra da bravura" é um kenning para "coração" (MEISSNER, R., op. cit., p. 138).

⁹⁶ Björnsson comenta que Snorri inclui no capítulo 11 do Skáldskaparmál a meia estrofe 1. (*v*)*reiðr stóð* (*v*)*rösku bróðir*, 2. *vá gagn faðir Magna*; 3. *Skelfr-a Þórs ne Þjálf* 4. *þróttar steinn við ótta* sem ao menos fazer referência ao poema, essa semi estrofe é a número 21 da presente tradução; além disso, é muito provável que

11.1	Uma alcateia de <i>Hatar</i> dos penhascos, ¹⁰⁰	Ok sífuna síðan
11.2	inimigos do escudo do fogo brilhante, ¹⁰¹	sverðs lið-Hatar gerðu
11.3	fizeram um estrondo ao golpear a tábua	hlífar borðs við Hǫrða
11.4	da espada ¹⁰² dos atadores da <i>Gleipnir</i> ¹⁰³ .	harð- Gleipnis dyn -barða ¹⁰⁸
11.5	Antes dos traspassantes das profundezas ¹⁰⁴ ,	áðr "hylriðar" hæði
11.6	aniquiladores da nação praiana ¹⁰⁵ , serem capazes	hrjóðendr fjöru þjóðar,
11.7	de comandar a brincadeira da tigela da cabeça	við skyld-Breta "skytju"
11.8	de <i>Heðinn</i> ¹⁰⁶ contra o parente do Bretão da	skálleik Heðins reikar.
	caverna. ¹⁰⁷	

essa meia estrofe pertença ao poema, pois os versos 3 e 4 são idênticos aos versos 7 e 8 da estrofe 10 do presente poema. A partir disso, é possível sugerir que essas duas linhas poderiam formar o *stef* (refrão) do poema e que Snorri não incluiu o poema no *Skáldskaparmál* original por provavelmente não conhecê-lo, sendo possível concluir que ele teria sido anexado por algum escriba posterior (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Essa teoria é suportada por dois fatos: o Codex Uppsaliensis (Uppsalabók), que é considerado o manuscrito mais antigo ainda existente, não contém esse poema e a narrativa de Snorri com relação à viagem de Þórr até Geirróðr dificilmente seria derivada desse poema, uma vez que há vários elementos não relacionados que estão em desacordo com o conteúdo do poema. Como apresentado na introdução, Finnur Jónsson acredita que Snorri conhecia o poema.

⁹⁷ Jónsson cria a emenda *djupfalli* (-falli) "torrente profunda" (JÓNSSON, F., op. cit., 141), porque ele segue a ideia de que Thor está atravessando um grande rio e não o oceano. Consulte nota 90 e 91.

⁹⁸ Finnur Jónsson entende como *Atli* (JÓNSSON, F., op. cit., 141). Consulte nota 92.

⁹⁹ Finnur Jónsson entende como *eirfjarðan* (JÓNSSON, F., op. cit., 141). Consulte nota 92.

¹⁰⁰ Essa estrofe também é muito complexa e nenhum editor conseguiu dar um sentido adequado (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Jónsson em sua tradução sugere o kenning *sverðs liðhatar* "aqueles que odeiam a ajuda da espada" (JÓNSSON, F., op. cit., p. 142), como se Þórr e seu companheiro nesse momento lutassem sem armas, mas isso é pouco provável, tendo em vista que eles estão usando lanças, como demonstrado em estrofes anteriores (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Björnsson sugere a emenda *lið-Hatar* "alcateia de *Hatar* do penhasco", que é um kenning para "tropa de gigantes" (BJÖRNSSON, E., op. cit.). *Hatar* é o plural de *Hati*, que significa, segundo Simek, "aquele que desdenha" (SIMEK, R., op. cit., p. 161) e, segundo Magnússon, "aquele que odeia, atormenta" (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 310). Ele é um dos lobos míticos que, segundo Gylfaginning 12, persegue e captura a lua. O outro lobo, Sköll, que significa, segundo Simek, "escárnio", persegue o sol e, por fim, o engole no Ragnarök. Simek sugere que, por um lado, há a possibilidade de Sköll ser um outro nome para Fenrir e, por outro lado, tanto *Hati* quanto Sköll poderiam ser uma interpretação de cunho natural e mitológico que vê refletido nos lobos o fenômeno dos parélios, visto que são conhecidos nas línguas escandinavas como "lobo do sol", cp. nor. *solvarg* e sue. *solulv*. " (SIMEK, R., op. cit., p. 362-363). Quanto a emenda *sverðs borð* "tábua da espada", Björnsson entende como "escudo" (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹⁰¹ "Björnsson sugere o kenning *sífuna hlífar* "escudo do fogo brilhante" para Svalinn, o escudo do sol. (BJÖRNSSON, E., op. cit.). O lobo engole a Sól, sendo, assim, o inimigo dela.

¹⁰² "O barulho ao golpear a tábua da espada" é um kenning para "batalha".

¹⁰³ Os atadores da *Gleipnir* (da corrente que prende Fenrir) são os *Æsir*.

¹⁰⁴ "Traspassantes das profundezas" é um kenning para Þórr e Þjálfi (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Segundo o autor, a palavra *hylriðar* não foi compreendida tanto por Egilsson e Jónsson (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 305) quanto por Meissner (MEISSNER, R., op. cit., p. 254). Finnur Jónsson parece também não a ter compreendido e a traduz apenas por "eles" (JÓNSSON, F., op. cit., p. 142). Concorde-se aqui com a leitura de Björnsson, uma vez que Magnússon afirma que *hylur* é um "local profundo, buraco profundo na água" (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 404). *Ríðar*- são os traspassantes.

¹⁰⁵ A "nação praiana" é um kenning para "gigantes" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 135). Os aniquiladores da nação praiana são Þórr e Þjálfi.

¹⁰⁶ Heðinn é o lendário rei marido de Hildur. O kenning "tigela da cabeça de Heðinn" significa "capacete", cuja brincadeira é a "batalha" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 234).

12.1	A nação do escolho ¹⁰⁹ das ondas gélidas,	Dreif fyr dróttar kneynfi,
12.2	inimiga do suíones ¹¹⁰ , buscou refúgio	dólg Svíþjóðar kólg
12.3	no santuário cavernoso ¹¹¹ , acompanhada	(sótti) ferð (á flótt
12.4	pelo aniquilador da nação do promontório ¹¹² .	flesdrótt í vé) ¹²³ nesja;
12.5	Os dinamarqueses pertencentes à costela do mar ¹¹³	pás "funhristis" fasta,
12.6	do longínquo santuário ¹¹⁴ vieram a sucumbir;	flóðrifs Danir, stóðu,
12.7	e os parentes dos que brandem a chama de <i>Jólnir</i> ¹¹⁵	knóttu, Jólnis ættir,
12.8	firme e em pé conseguiram resistir.	útvés fyrir lúta.
13.1	Quando os guerreiros, dotados de ânimo audaz,	Þars í þróttar hersar
13.2	seguiram e entraram na casa de <i>Þórn</i> ¹¹⁶ ,	þornrann hugum bornir,
13.3	ocorreu um grande estrondo entre os galeses ¹¹⁷	hlymr varð hellis Kumra

¹⁰⁷ *Skyld-Breta skytju* “o parente do Bretão da caverna” é o gigante Geirröður (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Os editores e tradutores anteriores não sabem o significado de *skytju* como, por exemplo, Meissner (MEISSNER, R., op. cit., p. 254). Segue-se aqui o proposto por Björnsson, que traduz essa palavra como “caverna”. De fato, a palavra *skytja* tem relação com *skúti* (caverna) (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 881).

¹⁰⁸ Finnur Jónsson cria a emenda *harðgleipnis* (JÓNSSON, F., op. cit., 139)

¹⁰⁹ “A nação do escolho, da baixa ilha rochosa” pertence aos gigantes (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 141).

¹¹⁰ Suíones, ou seja, habitantes que viviam na região em volta do lago Mälaren na atual Suécia centro-oriental, que compreende as províncias de Uppland, Södermanland e Västmanland. Há um consenso de que desde tempos antigos até o período de transição entre a pré-história e a história da Escandinávia (por volta do século XI) esse povo pertence àquela área. Provavelmente o termo *Svíþjóð* “suíones” foi identificado com tal área dos *svíar*, ao passo que *Svíaríki* e *Sviaveldi* era utilizados para significar um estado *Svíá* mais amplo (*ríki* “reino”), posteriormente abrangendo regiões que anteriormente não estavam no controle dos *Svíar*, como a região dos *götar* (BRINK, Stefan. Naming the land. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil. *The Viking World*. New York, NY: Routledge, 2008, p. 60). Essa nação que vive em ondas gélidas e que é inimiga dos *svíar* é *Jötunheimr*.

¹¹¹ Foi adotada aqui a leitura do manuscrito Codex Trajectinus, em concordância com Björnsson, em que lê e cria a emenda *i vé* “em lugar sagrado”, ao invés de *ivo* (Codex Regius) e *iuá* (Codex Wormianus). Os gigantes se afugentam no santuário, ou seja, na caverna anteriormente citada (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹¹² “O aniquilador da nação do promontório” é um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 341-342).

¹¹³ “Costela do mar” é um kenning para “rochedo” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 142).

¹¹⁴ “Os dinamarqueses pertencentes à costela do mar do longínquo santuário” é um kenning para “gigantes” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p.78). Meissner constata que o “santuário longínquo” é a morada distante dos gigantes, nas terras dos rochedos mais ao norte (MEISSNER, R., op. cit., p.257).

¹¹⁵ A palavra *funhristis* é incompreensível e pode ser um genitivo de *funhristir*, em que *fun-* é parte de um kenning para “anel de ouro” ou “espada” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 159). Portanto, sigo a proposta de Björnsson, que entende *funi Jólnis* “a chama de Jólnir” como um kenning para “espada”; *funhristis Jólnis* como “aquele que brande a espada” assim, *ættir funhristis Jólnis* como “os parentes dos que brandem a espada”, ou seja, “os parentes dos guerreiros” são os próprios guerreiros do poema, nesse caso, Þórr e Þjálf. Jólnir é um epíteto para Óðinn, que faz referência à celebração *Jul*. Seria concebível que os sacrifícios para a fertilidade na celebração da metade do inverno também fossem dirigidos a Óðinn, porém, é mais provável que, como uma divindade dos mortos, ele fosse relacionado ao culto dos antepassados ocorrido na metade do inverno. *Jul* era uma (festa de sacrifícios) ocorrida na metade do inverno e hoje é o termo escandinavo para o natal. Também como senhor das tropas selvagens ele se relaciona a essa celebração e, tendo em vista que etimologicamente *jul* poderia indicar uma festa de magia, seria concebível considerar uma ligação de Óðinn com a divindade da magia (SIMEK, R. op. cit., p. 218).

¹¹⁶ Ver nota 9.

13.4	pertencentes à caverna de parede circular. ¹¹⁸	hringbalkar, fram gingu;
13.5	Relutante à paz, o algoz das renas	Lista vas fœrðr í fasta
13.6	habitantes no comarca do pico da montanha ¹¹⁹	(friðseinn vas þar) hreina
13.7	lá entrou e diante ficou de uma emboscada	gnípu hløðr á greypan
13.8	do hostil e atroz chapéu da esposa do gigante ¹²⁰ .	(grón) hōtt risa kvánar.
14.1	O nobre céu da chama da lua da sobancelha ¹²¹	Ok, hóm, loga himni
14.2	contra as vigas do salão de pedra elas forçaram;	hall- fylvingum vallar
14.3	e, por consequência, esmagadas foram	tróðusk þær, við tróði
14.4	nos nozes rochosos ¹²² do chão do salão.	-tungls brá- salar þrungu;

¹¹⁷ O povo galês, no original, *Kumrar*. Magnússon indica esse significado e solicita verificar a palavra *Kumbarland*, que é um topônimo derivado do primeiro. No mesmo verbete o autor indica que *Kumrar* é proveniente da palavra galesa *Cymry* < *Combrogī* < *Commrogī*, que tem relação com a palavra do antigo irlandês *murig*, que significa “área de terra”, “área limítrofe” (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 516-517).

¹²³ Finnur Jónsson emenda como *i vǫ* (JÓNSSON, F., op. cit., 142). Consulte nota 109.

¹¹⁸ Os “galeses que moram em uma caverna circular” são os gigantes (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 348).

¹¹⁹ “Comarca” foi o termo escolhido para *listi*. Segundo Magnússon, é um topônimo do antigo norueguês para uma determinada região e também acabou se tornando um nome de um município (Lista) em Vest-Agder, Noruega (MAGNÚSSON, A. B., op. cit., p. 567). Anteriormente, essa península era um município, mas hoje é uma parte do município de Farsund. Portanto, o “comarca do pico da montanha” é um kenning para a própria montanha. Egilsson e Jónsson (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 374) e Meissner (MEISSNER, R., op. cit., p. 257) são dessa opinião. O “alcoz das renas (gigantes) que vivem na montanha” é Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 268).

¹²⁰ Diferentemente, no *Skáldskaparmál* (estrofe 26) é oferecida a Þórr uma cadeira, sob a qual estavam escondidas as filhas de Geirröðr, Gjálp e Greip, que elevaram a cadeira com força em direção ao teto para esmagá-lo; porém, não tiveram êxito e, conseqüentemente, tiveram as costas quebradas. “O hostil e atroz chapéu da esposa do gigante” seria, então, um kenning para “cadeira”.

¹²¹ “O céu da chama da lua da sobancelha” é um kenning para “cabeça”, ou seja, cabeça de Þórr; apenas “lua da sobancelha” é um kenning para os “olhos” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 61).

¹²² Björnsson constata que editores anteriores, como Finnur Jónsson e Faulkes, entendem que Þórr desce da cadeira, ao ser empurrado para cima, e mata as gigantas com as espadas delas, mas isso não seria possível, uma vez que elas morrem com as costas quebradas por Þórr, que empurra o encosto da cadeira sobre elas. Essa confusão é causada pela palavra *fylving* (f.)/*fylfingr* (m). Os editores tomam a segunda forma, no masculino, que é o nome de uma espada existente no *Nafnapulur*. Nessa tradução é tomada a versão de Björnsson, que entende tal palavra como *nozes*; portanto, “nozes rochosos” seria um kenning para “pedras” (BJÖRNSSON, E., op. cit.). Essa forma também é encontrada na saga de Gísli (capítulo 14), em que é utilizada como um kenning para “lágrimas escorrendo dos olhos”.

- | | | |
|------|--|--------------------------|
| 14.5 | E o comandante do casco da carroça, | húfstjóri braut hvóru |
| 14.6 | que plana pelas tempestades, ¹²⁴ quebrou | hreggs váfreiða tveggja |
| 14.7 | a antiga quilha do <i>elliði</i> da gargalhada ¹²⁵ | hlátr-elliða hellis |
| 14.8 | de cada uma das donzelas da caverna ¹²⁶ . | hundfornan kjöl sprundi. |
| 15.1 | Mudo, o filho da Terra ¹²⁷ ensinou uma rara lição, ¹²⁸ | Fátíða nam frœði, |
| 15.2 | mas os homens que habitam o covil | fjarðeplis, konr Jarðar, |
| 15.3 | da terra pantanosa da maça do fiorde ¹²⁹ | mœrar legs né mýgðu |
| 15.4 | não cessaram a cerveja e a animação. | menn ölteiti, kenna; |
| 15.5 | O aterrorizador da corda do ulmeiro, ¹³⁰ | álmtaugar laust ægir |
| 15.6 | parente de <i>Suðri</i> ¹³¹ , com uma pinça, | angrþjóf sega tangar |
| 15.7 | lançou um bocado, cozinhado ¹³² pela forja, | Óðins afli soðnum, |
| 15.8 | na boca do ladrão das aflições de <i>Oðinn</i> ¹³³ . | átruðr í gin Suðra. |

¹²⁴ "O "comandante do casco da carroça que plana pelas tempestades" é um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 295). A "carroça que plana pelas tempestades" é um kenning para navio.

¹²⁵ O "*elliði* (tipo de navio) da gargalhada" é um kenning para "peito" e a "quilha do peito" é um kenning para as "costas" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 261). Meissner é da mesma opinião, mas utiliza o termo "coluna vertebral" (MEISSNER, R. op. cit., p. 65). Aa palavra *elliði* significa um navio característico. Considera-se que tal palavra é provavelmente um empréstimo do antigo eslavo *alŭdiji*; compare as palavras do lituano *eldijá* e *aldijà* "barco ligeiro de fundo raso". Outros consideram que ela é proveniente de uma composição de fundo nórdico: **ein-liði*, ou seja, *einn* mais *liði*, do verbo *liða* (se locomover), que significa um navio que se locomove sozinho ou que é rápido (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 152).

¹²⁶ "Donzelas da caverna" é um kenning para as duas gigantes (MEISSNER, R., op. cit., p. 398).

¹²⁷ É um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 345).

¹²⁸ Þórr tinha mais ações do que discursos.

¹²⁹ A "maça do fiorde" é um kenning para "pedra", a "terra pantanosa da pedra" é um kenning para "montanha" e o "covil da montanha" é um kenning para "caverna" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 135). O autores também consideram que "os homens que habitam as montanhas" são os gigantes (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 363).

¹³⁰ "Corda do ulmeiro" como referência à "corda do arco" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 10).

¹³¹ *Suðri* é um anão em *Voluspá* 11, que, de acordo com *Gylfaginning* 7, carrega a parte sul da abóbada celeste gerada do crânio de Ymir. Seus irmãos *Norðri*, *Austri* e *Vestri* carregam os outros pontos cardinais (SIMEK, R., op. cit., p. 372-373). Björnsson sugere que o "parente de *Suðri*" é o gigante *Geirröðr* e cita Rydberg, que atribuiu os anões à subclasse dos gigantes, tendo em vista que as duas famílias tem muito em comum, por exemplo, muitos nomes de gigantes também são nomes de anões. Ele também atesta que em fontes mais antigas não há referências aos anões como seres pequenos e atrofiados como sugere o folclore posterior (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹³² Tanto o substantivo *segi* "pedaço, de carne" (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 801 e BAETKE, W., op. cit., p. 521) como o verbo *sjóða* "cozinhar, ferver, deixar tenro em líquido fervente" (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 822), apesar de Baetke (BAETKE, W., op. cit., p. 539) também considerar que significa „forjar“, são atribuídos semanticamente ao grupo "alimentos", como se o gigante oferecesse um pedaço de carne para Þórr, que, na verdade, é um pedaço de ferro fundido. Por conta disso, ocorre um efeito cômico.

¹³³ É um kenning para Þórr, que tira todas as angústias e aflições de *Oðinn*, ou seja, é aquele que permite seu conforto e o ajuda (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 13).

16.1	O opressor dos parentes das mulheres	Þrøngvir gein við þungum
16.2	corredoras lucífugas ¹³⁴ abriu a boca do antebraço ¹³⁵	þangs rauðbita tangar
16.3	e agarrou o pesado bocado vermelho	kveldrunninna kvinna
16.4	de algas marinhas ¹³⁶ que escorriam da pinça.	kunnleggs alinmunni.
17.1	O ligeiro das batalhas ¹³⁷ , antigo amigo	Svát hraðskyndir handa
17.2	da <i>Þrøng</i> , ¹³⁸ no ar, deu um trago	hrapmunnum svalg gunnar
17.3	na elevada bebida de ferro derretido	lyptisylg á lopti
17.4	com as bocas velozes das mãos, ¹³⁹	langvinr síu Þrøngvar,
17.5	quando a cinza incandescente voou	þás orþrasis eisa
17.6	do peito do punho do provocador, ¹⁴⁰	ós Hrímnis fló drósar
17.7	amante ardente da mulher de <i>Hrímnir</i> ¹⁴¹ ,	til þrámóðnis Þrúðar
17.8	em direção àquele que anseia por <i>Þrúðr</i> ¹⁴² .	þjóst- af greipar -brjósti.

¹³⁴ É um kenning para Þórr, pois ele deixa as gigantas em apuros (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 650). Os "parentes" dessas gigantas são os "gigantes". Há também outros dois termos que suportam a ideia de uma mulher que corre à noite como uma giganta, ou uma troll fêmea, que é *kvelðriða* (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 351), que significa "amazona da noite", cujos cavalos são lobos (referência encontrada no escaldo Þórvaldr Hjaltason) e *myrkriða* (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 416), que significa „amazona da escuridão”, que cavalga pelo ar na escuridão (referência no *þulur*)

¹³⁵ A “boca do antebraço” é um kenning para “mão”, quer dizer, é a distância entre o polegar e o indicador, o que faz referência ao “punho” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 8)

¹³⁶ O poeta cria uma imagem de uma pinça da qual escorrem algas marinhas vermelhas e pesadas que simbolizam a porção de metal derretido (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 636).

¹³⁷ É um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 276).

¹³⁸ *Þrøng* é um nome para Freyja e o antigo amigo dela é Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 650). O autor sugere que pode haver uma relação com a palavra *þrungva*. Magnússon faz a mesma atestação e também solicita a verificação de *þrungva* (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 1199). Na página 1197 do mesmo autor, ele atesta que essa palavra, como também *þungra*, são nomes de Freyja e relacionadas à *þrøng*. Os nomes são certamente relacionados às palavras *þrunginn* (inchado, cheio; forma do particípio passado), *þrungur* (na forma adjetival) e *þryngva* (na forma do infinitivo), mas o significa é obscuro, eventualmente "inchar, cheio de amor" e, por isso, pode ter referência aos elementos da deusa que têm a ver com a flora e o amor.

¹³⁹ Aqui se dá continuidade na imagem anteriormente construída referente à “boca do antebraço”, que é um kenning para “mão”, ou seja, o poeta desenvolve o imaginário da estrofe anterior. Nessa estrofe, porém, ele não utiliza “boca do antebraço”, mas o kenning “bocas velozes das mãos”, que significa “punhos” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 277), ou seja, Þórr rapidamente agarra o bocado de ferro derretido com os punhos.

¹⁴⁰ "Peito do punho" faz referência à palma da mão, ou seja, a palma da mão de Geirröðr, que joga a cinza incandescente (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 65).

¹⁴¹ Hrímnir significa em antigo nórdico “aquele que é coberto por fuligem ou coberto por geada” e é nome de um gigante conhecido tanto na poesia escalda como nas canções de Edda (Skírnismál, estrofe 28; Hyndluljóð do Flateyjarbók, estrofe 31) e também no *Þulur* (SIMEK, R. op. cit., p. 191). A mulher dele é uma giganta e aquele que ama gigantas é Geirröðr.

¹⁴² Aquele que anseia por Þrúðr (sua filha raptada) é Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 645). Simek atesta que Þrúðr é filha de Þórr, tanto para os escaldos quanto para Snorri (Gylfaginning, capítulo 36). Também de acordo com o autor, tanto ela quanto Magni Þórrsson têm suas origens a partir da personificação do poder de Þórr. Ela também aparece no *Ragnarsdrápa* de Bragi Boddason (século IX), no qual o gigante Hrungnir, com o qual Þórr luta, é designado como o raptor de Þrúðr (Þjófr Þrúðar). Porém, em nenhum outro local esse mito é conhecido. (SIMEK, R., op. cit., p. 407). No capítulo 11 do *Skáldskaparmál*, há uma menção sobre Þórr como filho de Óðinn e Jörð e pai de Magni, Móði e Þrúðr. Na mesma estrofe continua: (...) marido de Sif, padastro de Ullr, manejador e possuidor do Mjöllnir, do cinto da força e de Bilskirnir; também é o defensor de Ásgarður e de Miðgarður, inimigo e aniquilador de gigantes e gigantas, abatedor de Hrungnir, Geirröðr e Þrivaldi, senhor de

18.1	O salão de <i>Þrasir</i> ¹⁴³ estremeceu,	Bifðisk holl þás hofði
18.2	quando a larga cabeça de <i>Heiðrekr</i> ¹⁴⁴	heiðreks of kom breiðu
18.3	se enfia embaixo da antiga perna	und fletbjarnar fornan
18.4	da parede do urso do assento. ¹⁴⁵	fótlegg Þrasis veggjar;
18.5	O esplêndido padastro de <i>Ullr</i> ¹⁴⁶	ítr gulli laust Ullar
18.6	arremessou para baixo o broche danoso ¹⁴⁷	jótrs vegtaugar þrjóti
18.7	no meio do cinturão do vilão do dente	meina niðr í miðjan
18.8	do caminho da linha de pesca. ¹⁴⁸	mest bígyrðil nestu.

Þrjálf e Röskva, inimigo da serpente de Miðgarður e pai adotivo de Vingnir e Hlóra. Há controvérsias se a *valkyrja Þrúðr*, que é uma das *valkyrjur* que serve cerveja para os *einherjar* em *Valhöll* (Grímnismál, estrofe 36), é a mesma figura que a filha de Þórr.

¹⁴³ *Þrasir* (ou *Þurnir*) é o nome de um anão em þulur, mas no poema tem sentido de gigante. Esse verso tem o significado de “caverna de Geirröðr” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 644).

¹⁴⁴ *Heiðrekr* é um nome de gigante. Aqui também faz alusão ao Geirröðr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 236).

¹⁴⁵ O kenning “urso do assento” significa “casa” (compare com o *viggs veggjar* da segunda parte da segunda estrofe) (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 141). Meissner indica que a “perna da parede do urso do assento”, ou seja, “a perna da parede da casa” é um kenning para “pilar” (MEISSNER, R. op. cit., p. 65). Esse assento deve ser compreendido como um tipo de elevação ao longo da parede, que serve tanto para dormir como para sentar, muito comum em casas vikings. Björnsson interpreta esse verso como uma tentativa do poeta em mostrar a humilhação do gigante, que se esconde embaixo do pilar em busca de proteção; além disso, como o pilar é referido, em partes, como “uma perna de urso”, pode-se entender que o gigante parece um pequeno urso que busca proteção embaixo das pernas de sua mãe, o que demonstra covardia por parte de Geirröðr (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹⁴⁶ É um kenning para Þórr (MEISSNER, R. op. cit., p. 253 e EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 324). *Ullr* é um deus germânico que é apenas documentado na Escandinávia. Por Snorri ele é atestado como filho de Sif e enteado de Þórr (Gylfaginning 30, Skáldskaparmál 4). Ele é um bom arqueiro, patinador e esquiador, como também belo e de aparência belicosa, sendo muito invocado em duelos (SIMEK, R., op. cit., p. 422). Magnússon comenta que Ullur é o nome de um dos Æsir. O nome é bastante comum em topônimos em norueguês antigo, como Ullarakr, Ullaráll, Ullarin e Ullarváll. O nome provavelmente tem relação com o gótico *wulþus* “glória e o antigo inglês *wuldor* “fama” e talvez com o latim *vultus* “face, expressão facial”. O autor fornece outros exemplos (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit. p. 1084).

¹⁴⁷ O “broche danoso” faz referência ao pedaço de metal que o gigante jogou anteriormente em Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 425). É perceptível que há uma metamorfose que surge com o “bocado forjado”, que transforma-se em “bocado vermelho de algas marinhas” que, por fim, transforma-se em um “broche danoso”. Björnsson questiona se há a possibilidade desse mito escrito por Eilífr, 300 anos antes de Snorri, explicar como Þórr adquiriu o uso do raio de trovão e se é possível concluir que o martelo de Þórr é idêntico ao raio de ferro incandescente jogado por Geirröðr em Þórr (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹⁴⁸ “O vilão do dente do caminho da linha de pesca” é um kenning para “gigante” (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 647).

19.1	O furioso, com seu martelo ensanguentado, ¹⁴⁹	Glaums niðjum fór gǫrva
19.2	destruiu os descendentes de <i>Glaumr</i> . ¹⁵⁰	gramr með dreyr gum hamri;
19.3	Vitorioso consagrou-se o aniquilador	of salvanið-Synjar
19.4	do frequentador do salão da <i>Syn</i> da pedra ¹⁵¹ .	sigr hlaut arinbauti;
19.5	Apoio não faltou para a vara do arco, ¹⁵²	komat tvíviðar tívi
19.6	o deus da carruagem, ¹⁵³ que causou	tollur karms, sás harmi,
19.7	profundo sofrimento aos campeões	brautarliðs, of beitti
19.8	e amigos de banco do gigante. ¹⁵⁴	bekk-, fall, jǫtuns -rekka.
20.1	Para <i>Hel</i> arremessa o idolatrado suas vítimas;	<i>Hel</i> - blótinn ¹⁵⁹ vá -hneitir
20.2	massacrou os bezerras das florestas ¹⁵⁵ do refúgio	hógbrotningi skógar
20.3	subterrâneo da luz da morada dos elfos ¹⁵⁶ ,	undirfjálfrs at álfi ¹⁶⁰
20.4	ao lado do elfo ¹⁵⁷ e com seu simples esmagador. ¹⁵⁸	álfheims "bliku" kalfa;

¹⁴⁹ Segundo Björnsson, o martelo de Þórr aparece repentinamente no poema, o que levantou a dúvida em muitos estudiosos, uma vez que, segundo a prosa de Snorri, Þórr deixou seu martelo para trás. A narrativa de Snorri deve ter sido baseada em uma versão autêntica do mito, mas obviamente diferente daquela conhecida por Eilífr. Ele também sugere que essa possível transformação de ferro derretido ao martelo de Þórr pode ser um das explicações da origem do Mjölir e da habilidade em manejar o raio de trovão e que seu estado ensanguentado deve-se, talvez, à perfuração do martelo no corpo do gigante (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹⁵⁰ *Glaumr* é um nome de gigante e significa "barulho", ou seja, "o barulhento" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 188). Simek acrescenta ao informar que é o nome de um gigante em *pulur* e que nomes de gigantes com esse significado são muito frequentes, cp. Aurgelmir, Bergelmir, Þrúðgelmir e Þrymr (SIMEK, R., op. cit., p. 132).

¹⁵¹ É um kenning para Þórr. "Syn da pedra", ou "deusa da pedra", faz referência à "giganta", o "salão da giganta é um kenning para "caverna" e aquele que visita a caverna é o "gigante", nesse caso Geirröðr e, por fim, aquele que aniquila o gigante é Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 15). Ela é a décima primeira *ásynjur* citada em *Gylfaginning* 35, quando Gangleri pergunta a Hár sobre elas. Hár diz que *Syn* é a guardiã da porta no salão e que o tranca para que não possam entrar aqueles que não tem permissão.

¹⁵² É um kenning para "guerreiro", nesse caso, Þórr, que recebe ajuda de Þjálfi (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 570).

¹⁵³ É um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 576).

¹⁵⁴ "Os campeões e amigos de banco", ou seja, "aquele que senta ao lado" é um kenning para "gigantes" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 41).

¹⁵⁵ Björnsson sugere que é um kenning para "gigantes" (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹⁵⁶ É um kenning para "caverna" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 581)

¹⁵⁷ Referência a Þjálfi. Rydberg atesta que Þjálfi era enteado de Egill Örvandill (RYDBERG, V., op. cit., p. 365) e, por isso, poderia ser considerado um elfo. Björnsson também afirma que no poema *Völundarkviða* é deixado claro que Egill é um elfo (BJÖRNSSON, E., op. cit.). A origem do nome *Þjálfi* é muito discutida e, por conta disso, não há uma resposta satisfatória; mesmo a explicação de que foi originada a partir do germânico **þewa-alfar* "elfo subserviente" não é adequada porque não há nada que prove de maneira documental que ele, de fato, era um elfo (SIMEK, R., op. cit., p. 388). Björnsson, por sua vez, compreende *Þjálfi* como um elfo e sugere a fórmula comum *Æsir ok Álfar* "æsir e elfos" para provar que os elfos eram conectados intimamente aos deuses, talvez como servos, ajudantes ou companheiros (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹⁵⁸ Björnsson interpreta a palavra *hógbrotningi* "simples esmagador" como sendo uma criação do poeta, que esperava a percepção de relação com o "martelo de Þórr" (BJÖRNSSON, E., op. cit.). *Mjölir* tem uma origem controversa, mas é sempre relacionado com os verbos *mylja* e *mölva* < **mellunia-*, ou seja, aquilo que esmaga, esmigalha, entre outras explicações etmológicas (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 627). Segundo Björnsson, no

20.5	Os rogalandeses ¹⁶¹ do comarca do leito	ne liðföstum Lista
20.6	do falcão ¹⁶² não foram capazes de ferir	látr val-Rygir mótту
20.7	o leal talhador do ciclo de vida	aldrminkanda aldar
20.8	dos homens do Ella da pedra. ¹⁶³	Ellu steins of bella.
21.1	O irmão de Röskva ¹⁶⁴ pôs-se de pé furioso.	Vreiðr stóð Vrösku ¹⁶⁶ bróðir,
22.2	O pai de Magni ¹⁶⁵ conseguiu grande vitória.	vá gagn faðir Magna;
21.3	As pedras da bravura não tremeram de medo,	skelfra Þórs né Þjálfar
21.4	nem a de Þórr nem a de Þjálf.	þróttar steinn við ótta.

poema, o poeta criou a palavra *brotningr* como um sinônimo para o *Mjölnir*, com base no verbo *brjóta* "quebrar, esmagar" (particípio *brotið* e adjetivo verbal *brottinn*) (BJÖRNSSON, E., op. cit.). *Hóg* significa fácil, simples, agradável. (MAGNÚSSON, Á. B., op. cit., p. 358).

¹⁵⁹ Jónsson cria a emenda *Herbróttinn* "idolatrado pelos homens" (JÓNSSON, F., op. cit., 139).

¹⁶⁰ Jónsson entende como *af afli*, ou seja, "com força". Björnsson diz que essa emenda é possível, mas quebra o ritmo do poema.

¹⁶¹ Habitantes de Rogaland, comarca da Noruega. Anteriormente, na estrofe 13, vimos Listi como um comarca norueguês.

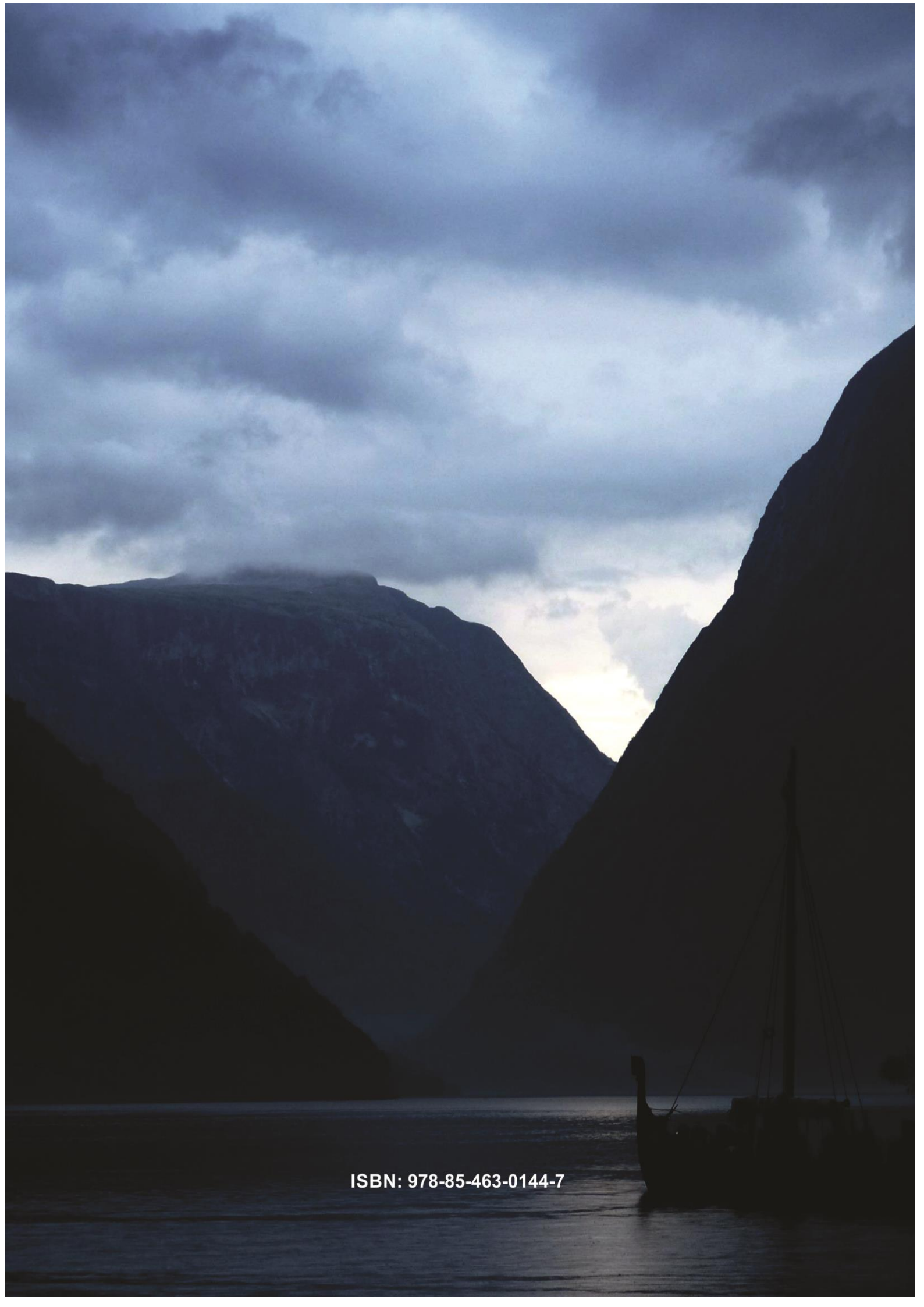
¹⁶² "Leito do falcão" é um kenning para "montanha" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p.590) e, portanto, os "rogalandeses do comarca do leito do falcão" é um kenning para "gigantes" (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 473).

¹⁶³ O "leal talhador do ciclo da vida dos homens do Ella da pedra" é um kenning para Þórr (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 6-7). Como está documentado no *Páttir af Ragnars Sonum* (relato sobre os filhos de Ragnar), Ella foi o rei da Nortúmbria que jogou Ragnar em um buraco de cobras, o que causou sua morte. Em seguida, Ragnar teve sua vingança através de seus filhos, Ívarr Beinlausi, Björn Járnsíða, Hvítserkr, Sigurðr ormr í auga, que torturaram e executaram Ella com a águia de sangue em suas costas, em que as costelas são separadas da espinha dorsal por meio de uma espada, de maneira que os pulmões pudessem ser puxados para fora. Simek (1987, pg.) afirma que é um relato encontrado apenas no manuscrito Hauksbók (de Haukr Erlendsson, morto em 1334), que se originou no final do século XIII e que é mais engajado na tradição literária do que nos fatos históricos (SIMEK, R; PÁLSSON, H. *Lexikon der altnordischen Literatur*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1987, p. 286). Mas o nome Ella contido nesse *kenning* significa apenas rei (é um hipônimo), mas um rei das pedras, ou seja, é o talhador do ciclo da vida dos homens do rei da pedra, do gigante, ou seja, de seus súditos gigantes. Björnsson afirma que esse kenning também poderia fazer referência ao Þjálf, ao invés de Þórr (cp. verso 5 da estrofe 18) (BJÖRNSSON, E., op. cit.).

¹⁶⁴ É um kenning para "Þjálf", pois ele é o irmão de Röskva (EGILSSON, S.; JÓNSSON, F., op.cit., p. 476).

¹⁶⁵ Þórr, pois ele é pai de Magni.

¹⁶⁶ No original *reiðr* e *Rösku*. De acordo com Pálsson, embora os poetas islandeses no tempo de Eilífr ignorassem *vr-* no início de palavras, eles com certeza tinham exemplos suficientes de sua essência para que pudessem ser capaz de assumir uma variação, ou seja, *r-* (PÁLSSON, H., op. cit., p. li). As regras da aliteração exigem as formas arcaicas *vreiðr* e *vrösku* (BJÖRNSSON, E., op. cit.).



ISBN: 978-85-463-0144-7