

Universidade Federal Fluminense
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História

Patrick Zanon Guzzo

**Mitologia e Sociedade Nórdica no Período *Viking*
(c. Século VIII-XI)**

Niterói
2022

Universidade Federal Fluminense
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História

Patrick Zanon Guzzo

**Mitologia e Sociedade Nórdica no Período *Viking*
(c. Século VIII-XI)**

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal Fluminense
como requisito parcial para a obtenção
do grau de Doutor em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta
Bastos

Niterói
2022

Ficha catalográfica automática -
SDC/BCG Gerada com informações fornecidas pelo
autor

G993m Guzzo, Patrick
Mitologia e Sociedade Nórdica no Período Viking (c. séc.
VIII-XI) / Patrick Guzzo; Mario Bastos, orientador.
Niterói, 2022.
243 f.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2022.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2022.d.09430701711>

1. Mitologia Nórdica. 2. Crenças Nórdicas Pré-Cristãs.
3. Materialismo Histórico. 4. Período Viking. 5. Produção
intelectual. I. Bastos, Mario, orientador. II.
Universidade Federal Fluminense. Instituto de História.
III. Título.

CDD -

Patrick Zanon Guzzo

Mitologia e Sociedade Nórdica no Período *Viking*
(c. Século VIII-XI)

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal Fluminense
como requisito parcial para a obtenção
do grau de Doutor em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Tiago Pereira da Silva Magela
Universidade do Estado de Mato Grosso

Prof. Dr. Renato Rodrigues da Silva
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Johnni Langer
Universidade Federal da Paraíba

Niterói

2022

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo contribuir para o entendimento do significado social da mitologia dentro das sociedades escandinavas durante o Período *Viking* (c. séc. VIII-XI) pelo viés dos instrumentos analíticos provenientes do Materialismo Histórico. O arcabouço das referências mitológicas, expresso em suas diversas formas ao longo do momento histórico citado, ganhou nas fontes escritas (re)elaboradas e compiladas posteriormente sua forma mais bem articulada, e por meio da análise desta documentação esta pesquisa visa entender o papel dos mitos como justificativa ideológica para a estruturação ou dissolução das formas sociais que vigoravam durante aquele tempo. Diante das dificuldades metodológicas apresentadas pela natureza desta documentação – que se elabora num contexto diferente ao que registra, legando aos registros dos testemunhos dos autores contemporâneos ao Período *Viking* um filtro cristão medieval – buscou-se nesta pesquisa o aprofundamento nas questões referentes a este problema teórico-metodológico de fundo. Portanto, para além dos desafios explicitados quanto ao conjunto de referências em que a mitologia é mencionada dentro das fontes escritas, este trabalho buscou, por meio deste conjunto de referências de cunho ideológico, alcançar as estruturas que dão sustentabilidade a um modelo de organização social, e consequentemente explicitar que a importância dos mitos, para além das conotações inerentes ao imaginário, pertence, objetivamente, às forças produtivas que engendram a maneira das sociedades escandinavas do Período *Viking*.

Palavras-Chave: Mitologia Nórdica, Crenças Nórdicas Pré-Cristãs, Período Viking, Escandinávia.

ABSTRACT

This work aims to contribute to the understanding of the social meaning of mythology within Scandinavian societies during the *Viking* Period (c. 8th-11th centuries) through the bias of analytical instruments from Historical Materialism. The framework of mythological references, expressed in its various forms throughout the cited historical moment, gained in the written sources (re)elaborated and later compiled its best articulated form and through the analysis of this documentation this research aims to understand the ideological role of myths as a justification for the structuring or dissolution of the social forms that prevailed during that time. Faced with the methodological difficulties presented by the nature of this documentation - which is elaborated in a different context to the one recorded, bequeathing to the records of the testimonies of contemporary authors to the Viking Period a medieval Christian filter - in this research we sought to further delve into the issues relating to this background theoretical-methodological problem. Therefore, in addition to the challenges explained regarding the set of references in which mythology is mentioned within the written sources, this work sought, through this set of ideological references, to reach the structures that give sustainability to a model of social organization, and consequently explain that the importance of myths, beyond the connotations inherent to the imaginary, belong, objectively, to the productive forces that engender the way of Scandinavian societies of the *Viking* Period.

Keywords: Norse Mythology, Pre-Christian Nordic Beliefs, Viking Period, Scandinavia.

À memória de Scheyla Zanon Castro, Heitor Zanon Guzzo Lengruber e todas as outras pessoas vitimadas pelo negacionismo e negligência do Estado brasileiro durante a Pandemia do Coronavírus (COVID-19).

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, eu gostaria de deixar registrado o agradecimento aos meus queridos avôs maternos Romeu Zanon (*in memoriam*) e Josefina da Silva Zanon (*in memoriam*) por todo seu exemplo de perseverança, alegria e toda a forma lúdica com que, em vida, eles seguiram sua jornada neste mundo. O apreço pela arte, ciência e demais saberes que eles nutriam sempre me afetaram de modo a ser uma pessoa fascinada pela vida. Por sua inspiração sempre me vi fascinado pelas minúcias do mundo e pelos meios para entendê-las. Muito do porquê eu ter escolhido o estudo do passado remete à forma segundo a qual ele me foi apresentado, pelas histórias de nossa família. E por razão destas memórias tão ricas, foi pavimentado o meu caminho em direção ao estudo científico do passado.

Aos meus avôs paternos Fernando da Rocha Guzzo (*in memoriam*) e Darcy Gonçalves Guzzo, agradeço por todo o carinho e leveza com os quais ambos sempre seguiram suas vidas e por propiciarem o mesmo aos que os circundavam. A coragem de ambos diante dos desafios de viver à frente de uma extensa família e o amor incondicional para com todos nós que estávamos em seu entorno tornaram-me uma pessoa mais sensível e empática para com o outro. O humor mais contido do meu avô Fernando, bem como a alegria extrovertida e genuína da minha amada avó Darcy me fizeram poder abrir os olhos para o que nós em História chamamos de “Coisas Boas da Vida”. E poder ter sido apresentado a uma forma tão linda de ver o mundo me fez uma pessoa privilegiada por, mesmo nos momentos mais sombrios, conseguir ver o lado

bom da vida, como cantaram os membros do Monty Python no seu memorável musical de *A vida de Brian*.

A realização desta tese tem como principais incentivadores a minha mãe Maria Goretti Zanon Guzzo, meu pai, Edson Gonçalves Guzzo, e minha irmã, Talita Zanon Guzzo Lengruber, sem os quais eu sequer teria condições de existir e ser tal como eu sou. E sem o apoio irrestrito deles eu não teria coragem de buscar a realização de sonhos como a elaboração desta pesquisa, ou, sequer, ter a coragem de ir ao encontro dos meios para fazê-lo, como estar hoje morando em uma cidade distante da minha terra natal, e ter condições de assim me manter. A formação e o investimento em minha instrução sempre foram prioridade para meus queridos pais, ainda que num mundo permeado por uma situação atroz, como o em que o Brasil se encontrava entre os anos 1980 e os anos 2000. A vocês, que sempre acreditaram em mim e se privaram de tantas coisas para que eu pudesse estar hoje realizando este meu sonho, qualquer tentativa de expressar minha gratidão não caberia em um espaço tão circunscrito como este destinado aos agradecimentos em uma tese. A vocês, eu devo minha existência e a forma segundo a qual eu a encaro, e sou imensamente grato por esta possibilidade que o seu amor me propiciou. À minha querida irmã, agradeço a inspiração por ser a pessoa incrível que sempre foi. Sua responsabilidade para com os seus anseios, e proatividade na realização deles, sempre foram um farol para mim. E mesmo quando em meus momentos mais atribulados, em que acreditava não ser possível chegar até aqui, suas palavras de incentivo, ou mesmo seu exemplo tático de como prosseguir em uma carreira acadêmica me fizeram sempre acreditar que para mim isto também poderia ser uma realidade, tal como se apresenta neste momento.

À minha tia Adriana Zanon Bardasson eu agradeço todo o carinho decantado em amor ao saber e à cultura. Por meio dela eu desde cedo tive contato com o universo

lúdico em suas mais variadas formas, e em especial por via de nossas maravilhosas horas de convívio em que por meio de produtos culturais como as histórias em quadrinhos, desenhos animados e literatura construímos laços fortes de amor que se fundamentaram na percepção *sui generis* de nosso lugar no mundo. Dentro desta ótica forjada por conta da nossa interação descobri-me como sujeito histórico e pertencente a um mundo que apesar, e, ao mesmo tempo, por razão de suas contradições, se faz expressar em mim por meio de um sentimento que habita o coração dos humildes. Foi lendo *Urtigão*, *Chico Bento* e nas nossas conversas sobre autores como Guimarães Rosa, Saramago e Clarice Lispector, que pude sentir tal como Chico Buarque meu peito se apertar por uma gente humilde. Um povo que habita um Brasil profundo, do qual eu sempre fiz parte e me orgulho demais por este pertencimento. Esta é a gente da qual, quando penso nelas - e isso só aconteceu graças à minha querida “tia Dri” - sinto vontade de chorar.

À Tayza e à Rafa, assim como aos nossos oito gatos (Bartolomeu, Brigitte, Éowyn, Lizandra, Loki, Marielle, Nina e Preta) por todo apoio emocional que me garantiu chegar até a conclusão deste trabalho. Todo o amor emanado por cada um de vocês foi o meu sustento e proteção em meio a tantas dúvidas, medos e inquietações que marcaram os tempos em que este trabalho foi realizado, tanto dentro de mim, quanto no mundo que nos cercou. Poder contar com vocês nestes momentos foi sem dúvida uma oportunidade de experimentar um amor incondicional e repleto de afetos que me fizeram perceber além de mim o que é o outro. E saber que isso será algo que existirá sempre entre nós, mesmo que de outras formas, é ao mesmo tempo razão de saudade, carinho e prova incontestável de que, mesmo nos momentos mais difíceis que eu possa experimentar, eu sempre poderei ter cada um de vocês na minha mente e coração. E isso, por si só me fez, e ainda me faz uma pessoa feliz, por mais que por vezes eu achar

que sou uma pessoa triste. Muito obrigado por me mostrarem isso de formas tão lindas. Amo cada um de vocês.

Ao Eros e ao seu filho Miguel agradeço por toda a ajuda, que desde o tempo do mestrado se traduziu em estender para mim a mão de forma a literalmente oferecer-me seu lar como abrigo. Você é e sempre será o meu irmão, e eu tenho certeza de que você entende a dimensão do que esta pesquisa significa para mim. Não tenho palavras para agradecer a você por toda a sua generosidade e amor fraternal que por muitas das vezes me deram meios para poder seguir em frente na minha vida. Eu o amo, meu querido amigo/irmão.

Ao Matheus Huguenin agradeço a generosidade de sempre, quando, à sua maneira, procurou me ajudar, ainda que por vezes - e ainda bem que assim foi -, este auxílio se expressasse simplesmente por meio de alguns choques de realidade.

Ao Thiago e a Tatiana, obrigado por absolutamente tudo. Nenhuma destas linhas seria escrita sem seu apoio, amparo e amor.

Aos mestres que passaram em minha vida, agradeço por todos os ensinamentos e lições que sempre transcenderam os muros escolares. Desde os meus primeiros contatos com este universo, preciso agradecer, inclusive, por me terem dado a oportunidade de ter me tornado um dos seus colegas. A sala de aula hoje representa para mim muito mais que uma forma de sustento, ela é a realização de um ideal. E sem a inspiração de cada um de vocês este apreço pelo saber, que se desdobrou na realização desta tese, não seria possível.

Ao meu professor de contrabaixo acústico, o Prof. Ms. Omar Cavaleiro por todo exemplo de humanidade, empatia e sensibilidade. Estas suas virtudes me ensinaram que a arte é, acima de tudo, a expressão daquilo que somos. Este e tantos outros ensinamentos que o senhor me proporciona com tanta generosidade durante as

aulas me foram valiosos nestes tempos de elaboração desta pesquisa. Muito obrigado por sua instrução, amizade e compreensão.

Aos meus colegas dos laboratórios *Translatio Studdi* e CCCPré-k, agradeço por todas as oportunidades de aprendizado, tanto dentro quanto fora de nossas reuniões de trabalho. Cada um de vocês foi de importância crucial em meu caminho trilhado dentro da academia na pós-graduação. Ser parte integrante destes grupos sempre despertou muito orgulho em mim, e a razão para isso foi estar lado a lado de pessoas tão incríveis como vocês. Em especial, agradeço à ajuda dos colegas, e, acima de tudo dos amigos Eduardo Cardoso, Paula Justen, Thiago Magela, Caio Feo, Renta Vereza, Fábio Frizzo, Paulo Pachá, Pablo Miranda, Uiran Gebara, João Cirineu e Paulo Miranda.

Ao Partido Comunista Brasileiro (PCB), em especial à célula de Nova Friburgo, agradeço por toda a formação, oportunidades de militância e inspiração.

Ao Mario Jorge, meu queridão, agradeço por todas as coisas. Ter tido a oportunidade de ser seu orientando desde o mestrado até aqui foi uma honra, e levar para minha vida nossa amizade é um dos maiores presentes que pude ter ao longo de todo este tempo de vida acadêmica. Eu aprendi com você não apenas sobre os assuntos com os quais me interessei ao longo de todo este caminho, mas também, e acima de tudo, como poder ser o que somos e lutar este “bom combate”. Obrigado, Mario.

A todos os alunos com quem tive a oportunidade e a honra de conviver em minha vida profissional eu agradeço de forma muito especial. Sem a possibilidade que me foi dada de construir os conhecimentos que tive quando ao seu lado em sua formação acadêmica, eu nunca teria tido meios para desenvolver esta tese, fruto inequívoco da nossa troca de saberes e vivências em sala de aula. Pela inspiração e renovação em mim, que emanaram de cada um de vocês, de que a Educação é um dos

caminhos para que possamos um dia alcançar um mundo melhor, o meu muito obrigado.

Por fim, agradeço ao CNPQ por conceder-me os recursos para a realização deste trabalho.

De fim a fim, com trabalho árduo;
E aqui, pobre imbecil, com todo meu saber
Eu não sou mais sábio do que antes

- Johan Wolfgang von Goethe, *Fausto*

Sumário

Introdução - O “Silêncio das Recordações”	1
Introdução:.....	1
A voz dos Mitos	9
As fontes sobre a Mitologia nórdica.....	12
a) <i>a Edda Poética</i>	14
a) <i>A Edda em Prosa</i>	21
b) <i>A Poesia Escaldica</i>	23
c) <i>As Sagas Islandesas</i>	27
O silêncio dos escaldos.....	30
Conclusão: uma jornada em quatro atos	33
Capítulo I - A Mitologia como “casa de espelhos”	39
Introdução	39
Mito e História: a busca pelo paradoxal “nada que é tudo”	45
A Mitologia como objeto de estudo da História.....	49
a) <i>O Estruturalismo e os estudos sobre a Mitologia.....</i>	<i>52</i>
b) <i>A Mitologia Comparada e sua influência nos estudos das narrativas míticas escandinavas</i>	<i>56</i>
Os paradigmas historiográficos e a Mitologia nórdica	58
a) <i>A “Nova História Cultural”</i>	<i>59</i>
b) <i>O Materialismo Histórico e sua viabilidade para o estudo da Mitologia</i>	<i>63</i>
Conclusão: Mito e a Ideologia para além do(s) espelho(s).....	73
Capítulo II - <i>Midgard</i>: a morada dos homens	78
Introdução	78
Modo de Produção: um conceito em disputa	81
“A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco.”: Marx e o estudo das sociedades pré-capitalistas	86

a) O Modo de Produção Germânico: Características Gerais.....	88
b) O Modo de Produção Marítimo como modelo de análise do Período Viking (?)	95
c) <i>Sobre o poder e a ordem em Midgard</i>	101
O Zé Pelintra do Carimbó e o Zé Pelintra da Linha da Malandragem como exemplo da percepção da historicidade dos mitos.....	105
a) <i>Sed quis custodiet ipsos custodes?: sobre o estudo dos mitos do período viking</i>	112
Conclusão:A demolição das ilusões.....	121
Capítulo III - Do gelo ao fogo: o mundo natural e a sua representação na Mitologia Nórdica	124
Introdução	124
A dicotomia superestrutura/infraestrutura: dos mitos ao Mito.....	127
A articulação entre o Espaço e a Cultura.....	132
a) <i>O enigma Ginnunga Gap</i>	136
b) <i>Do caos à ordem</i>	140
c) <i>Uma nova ordem (?)</i>	144
d) <i>Da ordem ao caos</i>	148
O Ragnarøkkr e suas expressões metafórico-espaciais	154
Conclusão: <i>Ragnarøkkr, Valhölle Ideologia</i>	161
Capítulo IV – A Mitologia como justificativa ideológica da organização social...	165
Introdução:.....	165
O Rígsþula: características gerais	167
a) A origem mítica dos escravos	171
b) A origem mítica dos homens livres	176
c) A origem mítica dos homens nobres.....	178
29. Ela tinha um gorro, um broche no peito,	179
Odin e os fundamentos do poder político no Período viking	182
a) Os muitos nomes de Odin	183
b) Odin e o legado dos deuses do panteão dos povos indianos.....	184
c) Odin e as influências das divindades germânicas.....	185
Odin e a visão de mundo da classe dominante.....	192
Odin como instrumento da expressão das ideias aristocráticas.....	198
Conclusão- Por uma epistemologia do estudo da Mitologia Nórdica	204
Introdução:.....	204
Bibliografia.....	210
Fontes primárias	210
Bibliografia citada	213

Introdução - O “Silêncio das Recordações”

A História virou lenda, a lenda virou mito e algumas coisas que não deveriam ser esquecidas foram perdidas...

- Fran Walsh & Philippa Boyens

Introdução:

A epígrafe acima é mencionada durante o “Prólogo” do filme *O Senhor dos Anéis: A Sociedade do Anel*.¹ A frase é proferida pela personagem Galadriel² e se refere ao fato de que os eventos ligados ao ameaçador “Um Anel” – forjado nas entranhas da Montanha da Perdição nas terras malévolas e sombrias de Mordor pelo maligno Sauron – foram esquecidos, o que virá custar muito caro aos habitantes da “Terra Média” durante a “Terceira Era”, cenário fictício onde a trama película se passa. Em nosso mundo muitos dos mitos criados perderam sua “versão original” com o passar do tempo e se dissociaram do seu contexto histórico. Sabemos que entre nós não há elfos, ents, dragões ou outros seres milenares que pudessem – tal como na trama do filme, baseado nos livros de Tolkien³ – guardar tudo o que aconteceu no passado até nossos dias. Infelizmente a inexorabilidade da finitude do tempo dos homens nos impede de cumprir tal propósito tal como os personagens tolkenianos o fazem. Assim, nós não apenas esquecemos e perdemos coisas muito importantes, como (re)inventamos outras conforme nossos interesses, quer de maneira consciente, ou não. E entre estas coisas, está o fato de que as entidades mitológicas do passado são resignificadas nos dias de

¹ O SENHOR DOS ANÉIS: A Sociedade do Anel. Direção Peter Jackson. EUA, Nova Zelândia: Warner Home Video, 2010. 1 DVD (178 min.).

² Galadriel é uma personagem do universo fictício criado por J. R.R. Tolkien, que, segundo “Índice de Nomes” do livro *Silmarillion* é caracterizada da seguinte maneira: “Filha de Finafin e irmã de Finrod Felagund; uma das líderes da rebelião contra os Valar; desposou Celeborn de Doriath e com ele permaneceu na Terra-média depois do fim da Primeira Era; guardiã de Nenya, o Anel das águas, em Lothlórien.” In: TOLKIEN, J. R. R. *O Silmarillion*. Rio de Janeiro: HaperCollins, 2019. p. 440.

³ Este filme é baseado no livro: TOLKIEN, J. R. R. *O Senhor dos Anéis: A Sociedade do Anel*. Rio de Janeiro: HaperCollins, 2019.

hoje, chegando ao ponto de serem – em algumas de suas versões – totalmente redefinidas, perdendo essencialmente seu significado religioso original.

Sendo assim, o mito ainda segue sendo reinventado com o passar do tempo, e toda tentativa de alcançá-lo em sua completude continua sendo uma busca inglória. No entanto, entre os cientistas sociais, coube aos historiadores o papel de ingressar nesta busca em direção ao passado, na busca, não do que eram os mitos, mas sim de entender de que forma sua existência impactava as sociedades que os concebiam. Isso porque, como alertou acima a Senhora de Lothlorien, “coisas que não deveriam ser esquecidas foram perdidas...” e, ainda, como insiste Eric Hobsbawn, é função dos historiadores lembrar aquilo que a sociedade insiste em esquecer⁴. Sendo assim, pode se dizer que, em muito, a intenção desta tese é buscar lembrar algumas dentre “as coisas que não deveriam ser esquecidas”. E quando afirmo isso não me refiro à rememoração ou – como é praxe entre os meus colegas que renegam as benções de *Clio* – à comemoração de um passado ideal, idealizado. A meu ver, a História tem por razão de ser destruir a memória. Logo, desnaturalizar o(s) passado(s) criado(s) pela memória e ratificado(s) pela lembrança é a profissão de fé do Historiador. E, ante esta proposição, entendo ser necessário afirmar, primeiramente, o caráter científico deste trabalho. Portanto, este é um esforço que se alinha com a tradição que remete ao estabelecimento da História como disciplina integrante da área do conhecimento científico na área das chamadas Ciências Humanas; sendo, pois, a perspectiva que norteia esta análise fundamentada naquilo que o grande historiador Marc Bloch (re)definiu como sendo este campo de estudo, tal como descrito na citação abaixo:

Há muito tempo, com efeito, nossos grandes precursores, Michelet, Fustel de Coulanges, nos ensinaram a reconhecer: o objeto da história

⁴ HOBBSBWM, Eric. *A Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 13.

é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém uma ciência da diversidade. Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou máquinas,] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que a criaram, são os homens que a história quer capturar. Quem não conseguir isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição. Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça. [...] ‘Ciência dos homens’, dissemos. É ainda vago demais. É preciso acrescentar: ‘dos homens, no tempo’. O historiador não apenas pensa ‘humano’. A atmosfera em que seu pensamento respira naturalmente é a categoria da duração. Decerto, dificilmente imagina-se que uma ciência, qualquer que seja, possa abstrair do tempo. Entretanto, para muitas dentre elas, que, por convenção, o desintegram em fragmentos artificialmente homogêneos, ele representa apenas uma medida. Realidade concreta e viva, submetida à irreversibilidade de seu impulso, o tempo da história, ao contrário, é o próprio plasma em que se engastam os fenômenos e como o lugar de sua inteligibilidade.⁵

Contando com a compreensão da necessidade da menção desta grande citação – tanto em tamanho quanto em significado –, creio ser um dever de todos nós, integrantes desta horda de “ogros” que “farejam a carne humana”, (re)afirmarmos as premissas e delimitações de nosso campo de estudos.

A “História-problema” sugerida por Bloch e seus confrades da primeira geração da Escola dos *Annales* redimensionou a forma de se compreender a História, levando para o interior da oficina do historiador ferramentas que lhe permitiam ir além de um pseudocientificismo, cuja metodologia era a contemplação e reprodução do discurso das fontes “oficiais”, sendo estes documentos, segundo os historiadores positivistas, os únicos dotados com a dignidade de serem compreendidos como a exata transcrição da realidade. Ao historiador, por via da revolução historiográfica promovida pelos primeiros *Annales*, foi dado o direito de questionar as visões do passado produzidas por seus próprios viventes, assim como daquelas que foram construídas a partir dele. Ao invés de uma “devoção à fonte”, cabia aos que “estudam os homens no tempo”, a partir

⁵BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p. 54-55.

de então, frente aos vestígios do passado, profanar suas sacrossantas e intrínsecas intenções, de modo a ver além delas. A História agora deveria ser impiedosa. E por meio dela, a busca pela verdade científica, a partir das proposições de Bloch e seus colegas fundadores da revista *Annales d'histoire économique et sociale*⁶, ela não mais deveria ser o puro e simples acúmulo de informações oriundas de documentos convencionados como únicos portadores da legitimidade histórica de sua época. A história estaria então submetida ao rigor de um método, aquele forjado nas oficinas da História. Sendo assim, ela deveria trilhar sua compreensão dos homens no tempo por via de passos concernentes às suas características como ciência humana. E, ao proceder deste modo, não significa que os historiadores estariam numa estrada rumo a uma recusa da precisão do seu saber, muito pelo contrário: em seu cerne, a História, como as demais disciplinas, converge para a construção de um conhecimento à luz da racionalidade científica. E como tal, um dos fundamentos do conhecimento produzido pela área de conhecimento da História está na sua “contemporaneidade”. Evocar este aspecto já nas primeiras linhas desta pesquisa é dado de importância capital, haja vista que assim como outras ciências a História deve ser entendida como uma arena de disputas em que forças sociais reivindicam, cada uma a seu modo, a compreensão do homem, e no nosso caso, nos referimos às concernentes às interpretações do passado

⁶ O título original da revista em português, em uma tradução livre, seria *Anais de História Econômica e Social*. Porém ao longo do tempo esta publicação foi rebatizada por diversas vezes: em 1939, ela passou a se chamar *Annales d'Histoire Sociale* – Anais de História Social –; em 1946, sob a direção do renomado historiador Fernand Braudel foi renomeada como *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* – Anais. Economias, sociedades, civilizações – e de 1994 até hoje ela é publicada sob o título de *Annales. Histoire, Sciences Sociales* – Anais: História, Ciências Sociais. As razões para as mudanças do título deste renomado periódico aconteceram em virtudes de seus rumos editoriais, explicação que por si só não caberei nesta nota de rodapé, e talvez, com muita dificuldade, em uma tese a respeito deste tema em específico. Porém uma das reviravoltas editoriais mais significativas dele é abordada logo em seguida, quando trato da chamada “Nova História”, ou como também é conhecida, a “História das Mentalidades. Para mais informações sobre os caminhos e descaminhos dos Annales. Cf. REIS, José Carlos. Escola dos Annales: a inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

vivenciado pelos homens. Neste sentido, corroboro a visão que Mario Bastos e Paulo Pachá evocam a respeito desta área do saber, como descrito abaixo:

Compete-nos, pois, mesmo que seja do aconchego do gabinete e apenas em nome da ética da profissão, revelar a historicidade do presente e a falácia do fim da História, fustigar desrespeitosamente o passado para subverter o devir que carrega o futuro, e vice-versa. Toda História precisa ser, em última análise (senão para atestar sua relevância, mas porque outra possibilidade não é possível), contemporânea, porque ela pode e deve ser um dos elementos das lutas do presente, travadas por minorias diversas e, em especial, pelas maiorias oprimidas. Mas ela só o poderá ser, e o será de forma mais eficiente, quando sua militância em tal sentido não se dê ao custo e em detrimento da seriedade e da qualidade do trabalho profissional do historiador na unidade que o constitui – pesquisa e docência.⁷

Tomando este papel e dever ético do historiador em consideração, faz-se necessário refletir – e porque não denunciar – que, lamentavelmente, os esforços na direção da construção de uma historiografia que busca esta seriedade e qualidade têm sido cada vez mais escassos.

A crise epistemológica que atingiu a humanidade a partir do último quarto do século XX levou o mundo a um momento da história da Filosofia em que muitos arriscam identificar como Pós-modernidade. E isso significa dizer que no âmbito da História, por meio da chamada “Nova História”, a reflexão científica foi suplantada por um *modus operandi* influenciado pelo relativismo epistemológico – perspectiva segundo a qual não seria possível aos homens dispor de um ponto de vista absoluto que sobrepujasse as outras figurações do mundo – e pelo relativismo julgamental – a noção de que não existiria uma forma argumentativa racional como parâmetro para selecionar teorias conflitantes.⁸ Tanto num caso, como no outro, estes modelos de relativismo

⁷ BASTOS, Mario Jorge e PACHA, Paulo Henrique de Carvalho. *Por uma negação ao ofício do Medievalista!* In BOVO, Claudia Regina et al. (ed.) *Anais Eletrônicos do IX Encontro Internacional de Estudos Medievais: O ofício do Medievalista*. Cuiabá: ABREM, 2011, pp. 511-512.

⁸ BASTOS, Mario Jorge e PACHA, Paulo Henrique de Carvalho. *Idem*. 513.

atuam como uma espécie de blindagem (pseudo)teórica para aqueles que por meio deles procedem. Consequentemente, a retórica do relativismo – para usar um termo em voga – “desconstrói” toda e qualquer possibilidade de debate teórico-historiográfico cujo eixo seja considerar as realidades históricas como totalidades. Em termos metodológicos, no trabalho dos historiadores que atuam sob essas premissas, instaura-se uma noção de passado segundo a qual as fontes informariam, por via de uma conexão direta com o pesquisador, o modo conforme as pessoas da fatia espaço-temporal analisada viram e experienciaram o mundo em seu tempo. Assim, ao olhar para o passado, o pesquisador seria “conduzido a ele”, cabendo-lhe o papel de, ao manusear as suas fontes, esperar que elas “façam” o que efetivamente têm a dizer. E para que haja eficácia nesse processo, o estudioso deveria se desvincular de seu tempo, de modo a permitir “esvaziar sua mente” – como que numa distorcida visão das práticas de meditação propagada pelo senso comum –, para “não contaminar” estas evidências, a fim de que, com isso, possa inteirar-se de maneira legítima ao passado que nelas habita.⁹

Ciro Cardoso, em seu livro basilar *Ensaio Racionalistas*, aprofunda a descrição dos aspectos constituintes da “Nova História” a serviço de uma crítica veemente – e, a meu ver, muito bem arquitetada – a este modo de se produzir conhecimento sobre o passado. Assim, ao se referir ao fato de que a “Nova História” ganha espaço por meio dos autores da “Terceira Geração dos *Annales*”, Cardoso indica o fato de que quando estes estudiosos reivindicam o conceito de *longue durée* - ou seja, longa duração -, o fazem sob uma tendência de “longuíssima duração”, o que caracterizaria, na prática, uma concepção de “história imóvel”.¹⁰ Sobre este ponto, o autor salienta ainda que

⁹ BASTOS, Mario Jorge e PACHA, Paulo Henrique de Carvalho. Ibidem. 511.

¹⁰ Se busca neste trabalho valermos-nos deste conceito, de modo a condicioná-lo as possibilidades, ou não, da manifestação desta longa duração a ser averiguada nos textos submetidos à nossa análise. A crítica aqui apresentada por Ciro se direciona à uma leitura da História feita por parte destes estudiosos onde se torna nebulosa a visão das diferenças entre as mentalidades do passado e do futuro, - o que incorre no

quando estes “novos historiadores”, assim como seus seguidores¹¹, valorizam os processos em que se evidenciam as permanências – como aquelas manifestadas nas “continuidades de discursos, representações e *epistemes*” – em detrimento das rupturas – como as que podem ser notadas em objetos de estudo como as “classes sociais, revoluções e a economia” –, esta opção se faz mediante à destruição de objetos de estudo que têm em sua substância o elemento da descontinuidade.¹² Tendo a concordar com Ciro Cardoso neste aspecto, dado que, a meu ver, embora não se deva diminuir a importância das mudanças mais demoradas – que se referem, portanto, ao conceito da “longa duração” –, se faz necessário serem igualmente consideradas as transformações, sejam quais forem a sua duração.

Até aqui me detive na crítica à Nova História, pois esta é a corrente da historiografia que tem como objeto de destaque em suas investigações a forma de pensar que caracterizam os indivíduos do passado. Os trabalhos destes historiadores são tão marcados pela escolha de objetos deste tipo, que o grupo, para além da denominação Nova História, reivindica também o epíteto de “História das Mentalidades”. Procede daí, então, uma questão fundamental que norteia esta pesquisa: suas intenções vislumbram tratar de aspectos constituintes do reino da mente, que se localizam nas sombrias e misteriosas terras da Mitologia, mais especificamente onde nelas se encontram as montanhas de gelo e fogo habitadas pelos mitos nórdicos; porém, a opção paradigmática para abordar este objeto não deriva das propostas eloquentes da “Nova

pecado capital dos historiadores: o anacronismo. Creio não ser este o caso da metodologia no uso das fontes e a forma de encarar as complicações derivadas da abordagem que aqui se busca empregar.

¹¹ Nos últimos tempos os estudos no campo da História, e em especial na Medievalística, majoritariamente se baseiam nas premissas do paradigma Pós-Moderno, os historiadores da “Nova História”. Cf. DAFLON, Eduardo Cardoso. Uma proposta de análise do campo da história medieval no Brasil. In: X CICLO DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS XIII JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS V JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS Saberes e Fazeres. *Anais...* Londrina, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/9882158/Uma_Proposta_de_An%C3%A1lise_do_Campo_da_Hist%C3%B3ria_Medieval_no_Brasil. Acessado em 12. fev. 2021.

¹² Cf. CARDOSO, Ciro F. Uma “Nova História?” In: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio Racionalistas*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988. p. 99-100.

História” apresentada acima. A minha visão sobre o imaginário na cultura humana está marcada pelo entendimento de que a representação do mundo mítico seria um elemento constituinte da totalidade social, e, portanto, ele pavimenta um caminho muito rico de informações para a compreensão daquela sociedade que o concebe. Deste modo, creio ser de suma importância declarar que considero como opção consciente e racional de minha parte que este trabalho se alinha à tradição científica da História Social, e que em seu horizonte teórico, busca pensar a Mitologia pelo viés do paradigma do Materialismo Histórico. Contudo, vale salientar que o encaminhamento desta predileção não configura, obviamente, uma atitude de desprezo frente às diversas contribuições teóricas de outros matizes, muito pelo contrário: não apenas entendo que seja vital o diálogo com as outras correntes historiográficas para a produção científica, como também considero bem-vindas todas as interações de caráter interdisciplinar. O que procuro ressaltar aqui é o fato de que em um trabalho científico os procedimentos do pesquisador devam ser apontados e justificados. E aqui insisto em dizer que o elencar do Materialismo Histórico como aporte teórico de base nesta pesquisa fundamenta em muito as razões de sua concepção. Isto porque entendo que, apesar da profusão de pesquisas sobre os mitos escandinavos, muito pouco se apreende das suas bases teóricas. E, entre os poucos que as reivindicam, pude vislumbrar autores em um número ínfimo de iniciativas no campo da teoria da práxis. Logo, entendo que declarar as fundamentações, assim como o caminho que trilhei até suas escolhas, deva tomar corpo num espaço específico, porém não exclusivo, ao conjunto desta tese.

A busca por uma maneira de analisar a relação entre a Mitologia e a História a partir de um instrumental teórico comunicado, reconhecível e, portanto, inteligível, é um dos objetivos que mobilizam fundamentalmente esta pesquisa, e não necessariamente o seu ineditismo. Muitos antes de mim, e no futuro muitos outros mais

irão se empenhar em desbravar os caminhos pelos quais pretendo aqui trilhar, mas, quando cada um de nós – a partir das ferramentas teóricas – procurar analisar os mitos nórdicos, descobrirá aquilo que concerne ao seu lugar no espaço-tempo em que se situa. Isto assim se dá porque sempre que olhamos para o passado, devemos, ou ao menos deveríamos procurar junto a estes momentos do desenvolvimento da vivência humana os contrastes dos processos históricos deste tempo em relação aos que se dão no nosso presente. Sendo assim, quando nos predispomos a acessar os vestígios que nos revelam o que passou, as perguntas que são feitas sempre vão indicar as demandas de questões específicas de nossa época. Por isso, o diálogo entre o presente e o passado deve considerar a historicidade em que ambas as temporalidades estão imersas. Sem isso podemos cair na armadilha de pensarmos ser a passagem humana pelo mundo uma jornada atemporal - e por isso, anistórica -, em que se “naturaliza” e, conseqüentemente, se perpetua de forma equivocada a realidade do presente como única forma social constituída e, portanto, possível na História.¹³ Compreendo que neste momento de apresentação das intenções do que procuro discutir neste trabalho, seja importante dar maior peso ao que considero serem os alicerces desta jornada rumo ao reencontro de, ao menos, “algumas das coisas que não deveriam ter sido esquecidas”. E ao fazê-lo nutro a esperança de que, com isso, eu possa contribuir, de algum modo, com a luta contra as mazelas provenientes da apropriação inconsequente do passado, originárias dos diversos “Um Anel” forjados nas diversas “Montanhas da Perdição” que existem nestes tempos sombrios e afligem o nosso mundo.

A voz dos Mitos

¹³ BASTOS, Mario Jorge e PACHA, Paulo Henrique de Carvalho. Op. Cit. 508.

Toda e qualquer mitologia se constitui como fruto da interação entre sujeitos de uma determinada cultura. Estas estórias, no entanto, não remetem a um conjunto de normas, crenças e valores de caráter monolítico - como muitas vezes estes indivíduos reivindicam que eles sejam -, mas, de formas diversas o mito compreende as diversas expressões da realidade que o gesta e o molda conforme as circunstâncias conjunturais em que é evocado. E como elemento constitutivo desta dinâmica, Thompson alerta-nos sobre o seguinte:

A transformação da vida material determina as condições dessa luta e parte de seu caráter, mas o resultado específico é determinado apenas pela luta em si mesma. Isto significa que a transformação histórica acontece não por uma dada “base” ter dado vida uma “superestrutura” correspondente, mas pelo fato de as alterações nas relações produtivas serem vivenciadas na vida social e cultural, de repercutirem nas ideias e valores humanos e de serem questionadas as ações, escolhas e crenças humanas.¹⁴

Ainda que a menção da dicotomia base/superestrutura se evidencie nesta citação já no início da nossa pesquisa, aprofundaremos a discussão a respeito deste tema no próximo capítulo. Mas interessa aqui, ao reproduzirmos esta reflexão de Thompson, que, embora o mito seja mais comumente concebido como pertencente à chamada “superestrutura” entre os historiadores marxistas, há de se ter em perspectiva que estas dimensões, longe de serem desconectadas ou desconexas uma da outra, na verdade são complementares. E quanto a isso, Raymond Williams chama a atenção para uma questão metodológica muito pertinente para o nosso estudo:

Minha visão é que temos errado em tomar a comunicação como secundária. Muitas pessoas parecem assumir como uma questão normal que há, primeiro, a realidade, e em seguida, em segundo lugar, a comunicação sobre ela. Degradamos a arte e o aprendizado por supor que eles são sempre atividades de segunda mão: que há vida e então, depois, há essas descrições sobre ela. Nosso erro político mais comum é a suposição de que o poder — a capacidade de governar

¹⁴ THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social (1977). In: THOMPSON, E. P.. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora Unicamp, 2001. p. 263.

outros homens — é a realidade de todo o processo social e, assim, o único contexto da política. Nosso erro econômico mais comum é a suposição de que produção e comércio são nossas únicas atividades práticas, e que elas não exigem nenhuma outra justificação ou escrutínio humano. Precisamos dizer o que muitos de nós sabemos, pela experiência: que a vida do homem, e os negócios da sociedade, não podem limitar-se a esses fins; que a luta para aprender, para descrever, para compreender, para educar, é uma parte central e necessária de nossa humanidade. Essa luta não se começa de segunda mão, depois que a realidade ocorreu. É, em si, uma forma importante em que a realidade é continuamente formada e alterada. O que chamamos de sociedade não é apenas uma rede de acordos políticos e econômicos, mas também um processo de aprendizagem e comunicação.¹⁵

Para que possamos acessar os mitos escandinavos que constituíam, portanto, as sociedades que os concebiam e os disputavam entre os séculos VIII e XI, é importante que entendamos, primeiramente, a forma pela qual eles se expressavam, assim como quais são as nossas escolhas frente às possibilidades que estes registros apresentam. Assim sendo, como primeiro exercício no sentido de desbravarmos o entendimento destes mitos como elementos constitutivos da cultura¹⁶ destes agrupamentos humanos, apresentamos a seguir as fontes escritas pelas quais avançamos em nossa pesquisa. As razões pela predileção deste tipo de vestígio sobre os mitos são desveladas ao longo de todo o nosso trabalho, uma vez que esta opção metodológica, entre outras coisas, remete

¹⁵ WILLIAMS, Raymond. *Communications*. Londres: Penguin Books, 1968. p.19.

¹⁶ Entendo que se faz urgente deixar claro que o conceito de “cultura” ao que me refiro neste momento é aquele que tem como premissa a Antropologia moderna, como explica Adriana Facina nesta citação: “A Antropologia moderna, em especial a corrente filiada ao pensamento de Franz Boas, herdou essa perspectiva de uma pluralidade de culturas. Porém, o significado do termo tendeu a ser ainda mais ampliado, para abarcar não somente o que era considerado ‘obra do espírito’ (como a arte, a literatura e a filosofia), mas também modos de vida, práticas religiosas, rituais, valores e normas que informavam a organização social entre muitas outras coisas. Em seu embate contra o evolucionismo e as teorias raciais que grassavam nas últimas décadas do século XIX e no início do século XX, os antropólogos lançaram mão da noção de cultura para explicar a diversidade existente entre as sociedades humanas. Assim, essa diversidade, ao invés de ser explicada por critérios biológicos ou ambientais, geralmente marcados por uma hierarquização que valorizava a ‘raça branca’ e a sociedade europeia, deveria ser compreendida como fruto das culturas dos mais variados povos. Além de negar a possibilidade de se comparar de modo hierarquizado essas culturas, em que algumas seriam consideradas superiores ou mais desenvolvidas do que outras, essa relativização das diferenças entre as sociedades humanas também aponta para outra questão importante: ao contrário da ideia de ‘raça’, característica tida como inata aos indivíduos, a cultura implica um processo de aprendizado, assim como a capacidade das coletividades humanas de elaborarem e, portanto, transformarem a sua própria história.” FACINA, Adriana. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 16-17.

a um imenso debate dentro do campo da historiografia sobre este tema, pelo motivo das peculiaridades destas obras terem sido concebidas conforme foram, tanto no tempo, quanto no espaço.

As fontes sobre a Mitologia nórdica

A mitologia nórdica se constituíra como expressão da organicidade destas crenças. O que se propõe como exercício de nossa pesquisa neste estágio seria o de dotar este *corpus* documental de uma contextualização referente à sua produção, circulação, o que nos proporcionará um melhor entendimento de sua correlação com a sociedade que o concebeu. Sabemos que estes textos chegaram até nós como ecos da mentalidade de indivíduos inseridos em uma determinada cultura que, por ser constituída de classes antagônicas era, portanto, perpassada por disputas nos mais diversos níveis. Estes manuscritos, por esta razão, são fragmentos do que teria sido a forma segundo a qual seus autores pensavam este universo sagrado dentro da lógica que norteava seus interesses conforme a disposição de seu lugar em suas sociedades, ou seja, a forma segundo a qual estes seres humanos experienciavam¹⁷ o mundo. Em razão disto, nas páginas que se seguem, procurar-se-á dar destaque à relação das fontes mitológicas aqui elencadas com o mundo social constituído entre os nórdicos ao longo do período *viking*. Julgamos ser de importância capital indicar os elementos intrínsecos à sua historicidade, de modo a buscar neste esforço alguns lampejos, sejam eles quais forem, destas organizações sociais que se representavam, em algum nível, nestas

¹⁷ Salientar o aporte teórico do uso da categoria de “Experiência” em Thompson é fundamental, pois, ela além de nos permitir ver a agência humana para além do determinismo econômico da vulgata marxista ela viabiliza a compreensão dos limites dos indivíduos enquanto sujeitos como nos termos que o autor apresenta: “...não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura (...) e em seguida (...) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada”. THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 182.

narrativas sobrenaturais. Portanto, seria impossível sequer cogitar alcançar uma versão intocada das crenças na religião dos vikings, dado que, em suma, pela própria dinâmica de interação social em que se concebeu o Paganismo, ela nunca poderia existir.

O estudo da mitologia do período *viking* na Escandinávia enquanto expressão cultural é uma área do conhecimento científico que suscita mais dúvidas do que respostas aos que a ele se dedicam. As fontes escritas a respeito desta época incorrem em problemas severos, uma vez que parte das narrativas lendárias mais próximas deste momento histórico foi elaborada muito posteriormente, entre os distantes séculos XII e XIV, tendo sido produzida, em sua maioria, na região onde hoje se situa a Islândia. Além disso, elas se configuram tanto no formato de textos em prosa, como é o caso das *Sagas* e da *Eddaem Prosa*, supostamente de autoria do religioso cristão Snorri Sturluson, bem como em poesia, tal qual se pode verificar nos poemas escaldicos e na *Edda Poética*. Nesta documentação, em especial nas *Eddas*¹⁸supracitadas, são encontradas as principais referências à mitologia nórdica, porém há de se ter em conta que este assunto permeia não apenas os textos que são voltados exclusivamente para este mote. Porém, é importante o registro de que elas, cada qual à sua maneira, assim como os outros documentos que versam sobre o tema, incorrem em corresponder a uma das diversas possibilidades entre as quais os mitos podiam, e foram representados, tais como em outras formatações de suas evidências. Sendo assim, há de se levar em conta que a plasticidade dos mitos em religiões não reveladas, como os das sociedades nórdicas no período *viking*, faz com que devamos estar atentos à estas inúmeras articulações do pensamento mítico, como ajuíza Sørensen:

¹⁸ Como principais referências das traduções destes documentos nossa pesquisa se vale dos seguintes trabalhos: para *Edda Poética* a obra de Ursula Dronke, - cf. ANÔNIMO. *The Poetic Edda Volume II Mythological Poems*. Edited with translation, introduction and commentary. Tradução de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon/Oxford University, 1997. -, e, para menções da *Edda* em Prosa a versão de Anthony Faulkes, - cf. STURLUSON, Snorri. *Edda*. Tradução de FAULKES, Anthony. London: Everyman, 1995. Importa dizer ainda que a menção em destaque destas obras não significa o seu uso exclusivo em nossos estudos. Constan também nas páginas que se seguem a menção de outras produções que, com suas contribuições possam servir de auxílios às discussões aqui apreciadas.

[os] elementos regulares dos mitos tanto personagens quanto objetos, podiam ser combinados criativamente para expressar as ideias e modalidades de pensamento que davam forma à visão de mundo nórdica. [As ideias] é que se repetem na poesia da Era Viking, na medida em que os poetas e outros intérpretes se esforçavam para traduzir os mitos em conceitos que fizessem sentido para a vida e seus problemas.”¹⁹

As *Eddas*, sagas e poemas escáldicos compõem, portanto, conjunto de narrativas que dão forma e sustentação a uma religião dinâmica, que ao se estruturar em torno dos sentidos e significados simbólicos atribuídos aos personagens míticos, se articula conforme os interesses dos envolvidos neste processo. Logo, a lógica maleável da concepção do universo dos mitos nórdicos nas crenças nórdicas pré-cristãs – pelas quais só se tem acesso hoje através de uma versão “fossilizada” em textos que a revelam em um de seus “estágios evolutivos”, como nas *Eddas* – se dá num contexto segundo o qual a dimensão invisível habitada pelos seres metafísicos e o mundo dos homens tinham limites igualmente flexíveis.²⁰

Como forma de ilustrar as diversas possibilidades pelas quais incorrem as mutações de conotação que um mito pode ter ao longo do tempo, tomo a liberdade de, a partir de um exemplo da cultura brasileira, demonstrar o quão são inconsistentes as formas segundo as quais os mitos podem ser, ou não ser.

a) a Edda Poética

¹⁹ SØERESSEN, Preben Meulengratch. *Religion old and new*. In: SAWYER, Peter (Org.). *The Oxford illustrated history of Vikings*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1997. p. 208.

²⁰ Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion. A interpenetração da cosmogonia religiosa com a história entre os escandinavos. *Nearco* 9, 2012. p. 11.

A *Edda Poética*²¹ é tida por especialistas como uma das fontes mais significativas para o estudo da mitologia escandinava. Também conhecida como *Edda Antiga*, *Edda Maior*, ou *Edda De Saemund* (*Edda Saemundi Multiscii*)²², ela é uma coleção de poemas escritos em língua vernácula²³ que foi preservada em especial no manuscrito conhecido como *Codex Regius*(GKS 2365 4^{to})²⁴. Desde sua elaboração até o século XVII a história do *Codex Regius* é desconhecida.²⁵ Por volta de 1643 a obra apareceu sob a posse de um antiquário islandês chamado Brynjófur Sveinsson, na ocasião bispo de Skálhot. Pode se confirmar esta datação devido à análise da assinatura do epíscopo na parte inferior da primeira página do manuscrito, onde o início do poema *Völuspá* se encontra. Em seguida, no ano de 1662, a obra é enviada ao rei Frederico III como um presente à Dinamarca, o que fez com que a compilação de texto ganhasse o nome como é conhecida: *Codex Regius*, “O Livro do Rei”²⁶. Daí em diante o documento passou a ser preservado na Biblioteca Real da Dinamarca, quando em 1971 voltou para a Islândia. Nos dias de hoje o manuscrito se encontra no Instituto de

²¹ ANÔNIMO. *The Poetic Edda Volume II Mythological Poems*. Op. Cit.

²² Esta denominação se dá devido ao fato de que existe uma antiga hipótese segundo a qual o bispo Brynjófur Sveinsson creditou a compilação destes textos ao historiador islandês Sæmundr Sigfússon (c. 1056-1133).

²³ “Na Era Viking, a língua dos escandinavos já se apresentava dividida em dois dialetos básicos, o do leste (sueco e dinamarquês) e o do oeste (norueguês), sendo este último, levado para as ilhas Faroe e Islândia, aquele no qual se produziria, mais tarde, praticamente toda a literatura nórdica de grande valor na Baixa Idade Média. O termo ‘nórdico antigo, (tradução do inglês *old Norse*) se aplica, em sentido genérico, à língua comum dos escandinavos durante a era viking e os primeiros séculos do segundo milênio (sendo, pois, sinônimo para ‘antigo escandinavo’), mas na prática, em sentido estrito, refere-se basicamente ao islandês antigo (séculos XI ao XVI), originário do norueguês dos tempos da colonização da ilha, justamente por sua primazia na literatura.” SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Traduzido por Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Hedra, 2009. p. 15.

²⁴ “O *Codex Regius* totaliza 29 poemas, tendo as edições modernas da *Edda Poética* uma totalização de 35 a 37 poemas, completados com outros manuscritos (como o AM 748 I 4^{to}), mas a organização, a sequência e a listagem são variáveis conforme os editores e os tradutores.” Cf. LANGER, Johnni. *EDDA POÉTICA*. In: LANGER, Johnni. (Org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.

²⁵ MEDEIROS, Elton O. S. *Hávamál: tradução comentada do Nórdico Antigo para o Português*. In: SALVADOR GONZÁLEZ, José María (org.). *Mirabilia* 17 (2013/2) Mulier aut Femina. Idealismo ou realidade da mulher na Idade Média. Jul-Dez 2013. p. 547.

²⁶ Tradução livre.

Estudos Islandeses Árne Magnusson”(Stofnun Árna Magnússonar í íslenskumfræðum) em Reykjavík.²⁷

O tomo de pequenas dimensões (19x13cm) possui 45 folhas estando dispostos nele 31 poemas²⁸ escritos de forma contínua como que um texto em prosa. Para separar as estrofes de cada poema o autor utilizou o recurso de indicar cada uma delas com letras maiúsculas²⁹. Infortunadamente perderam-se 8 páginas deste documento, o que ficou conhecido como “grande lacuna”³⁰. As edições modernas da *Edda Poética* incluem outros seis oriundos de outras fontes que não o *Codex Regius*, considerando-os igualmente como sendo pertencentes à categoria da poesia éddica³¹, fazendo com isso que esta coleção chegue ao total de 35 a 37 textos, dependendo da tradução. O conjunto de textos mencionado acima constitui parte significativa do conjunto da chamada poesia “éddica”. Este termo tal como alerta Christopher Abram³² não é de origem medieval: quando o bispo Brynjólfur Jónsson descobre o *Códex Régius* no século XVII, ele

²⁷ Cf. MEDEIROS. Elton O. S. O. p.cit. p. 548.

²⁸ Apenas 10 poemas éddicos tem como referência principal os deuses nórdicos e sua atuação, os outros 21 textos tratam de mitos sobre heróis germânicos antigos. Como bem observa Christopher Abram, parece ter havido por parte do compilador destas obras uma preocupação quanto ao ordenamento dos textos essencialmente mitológicos uma vez que eles estão dispostos no início da coletânea e ordenados conforme um nexo fundamentado em sua forma e conteúdo. Esta apresentação provavelmente se organiza desta maneira a partir da ordem segundo a qual as divindades protagonizar cada uma das narrativas. Cf. ABRAM, Christopher. Mitos do Norte pagão: os deuses dos nórdicos. Tradução de Renan Marques Birro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.p. 37.

²⁹ Esta estrutura de organização do texto pode ser notada também nos textos poéticos anglo-saxônicos, como o já mencionado *Beowulf*. MEDEIROS. Elton O. S. Op. Cit. 549.

³⁰ O fragmento perdido termina na estrofe 37 do poema “The Lay of Sigrdrifa” (*Sigrdrifumál*) – Os dizeres de Sigrdrifa (tradução livre) –, e recomeça com o texto intitulado “Fragment of a Poem about Sigurd” (*Gudrunarkvida I*), – Fragmento de um poema sobre Sigurd. Cf. ANÔNIMO.*The Poetic Edda*. Tradução de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press. 1996. p. 168-169.

³¹ A origem dos textos que estão *Codex Regius* incluídos nas versões modernas das traduções da *Edda Poética* são diversas, como se pode notar nos exemplos a seguir: Baldr’s Dreams (*Baldrs draumar*) – Os sonhos de Baldr (tradução livre); preservado no manuscrito A (AM 748 4^{to}); The List of Rig (*Ríghpula*) – O Conto de Rig (tradução livre), cuja única versão se encontra em um manuscrito da *Snorra Edda* chamado Codex Wormianus (AM 242 folio); The Song of Hyndla (*Hyndlulíod*) – A canção de Hyndla – conservado apenas em um códex tardio do século XIV chamado *Flateyjarbók* (GkS 1005 folio); Groá Chant (parte constituinte da história de Svipdagr, *Svipdagsmál*) – O Canto de Groa (tradução livre) –, encontrado em pelo menos 46 manuscritos em que ter havido uma tentativa durante a Idade Média tardia de composição de um novo poema éddico independente dos mitos do Codex Regius, embora ainda usando suas motivações e nomes. Dada tamanha multiplicidade de origens destas fontes, pretende-se sempre que possível descrevê-las, bem como contextualizar sua produção, consumo e circulação conforme os textos e trechos forem sendo mencionados.

³² ABRAM, Christopher. Op. Cit. p. 37.

identifica semelhanças entre estas poesias e a *Snorra Edda*, obra que detinha em seu título a palavra *Edda* desde o medievo.³³

Em seu conteúdo, os poemas éddicos, fundamentalmente, são o registro de um gênero tradicional, oral e anônimo de uma literatura popular que surge na Escandinávia e que, apesar de pequenas variações regionais, se desenvolveu entre os germânicos desde os tempos das migrações. Por conta disso, estas obras podem ser facilmente relacionadas com outras de mesma base cultural, como as que surgiram nas demais áreas da própria Germânia, bem como em regiões outras como a Inglaterra, conforme se pode verificar em obras como o poema épico *Bewoulf*.³⁴ Considerados em suas especificidades os poemas éddicos são divididos em duas categorias: os de tipo mitológico e heroico, sendo que alguns entre eles são permeados com passagens em prosa.³⁵

De forma resumida consideremos abaixo os poemas éddicos conforme se encontram ordenados no *Codex Regius*. O *Völuspá* (A profecia da Vidente)³⁶ é o primeiro poema que se encontra registrado. Ele abarca os principais eventos de toda a mitologia nórdica desde sua origem até a sua destruição total com o *Ragnarøkkr*. Logo em seguida são apresentados outros três poemas, que se referem à Odin (*Óðinn*). São

³³ Apesar de redigida posteriormente, à *Edda* de Snorri, (cerca de meio século mais tarde). A *Edda poética*, é também denominada *Edda antiga*, justamente por conter poemas antigos; é também chamada, por vezes de *Eddamaior*. Em oposição, a obra de Snori é referida também como *Edda menor*, ou *Edda nova*. SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Traduzido por Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Hedra, 2009. p. 24.

³⁴ Cf. EDDA MAYOR. Luis Lerate (trad.). Madrid: Alianza. 1986. p. 10-11.; para mais detalhes sobre o poema épico *Beowulf* cf. BEOWULF. Ary Gonzalez Galvão (trad.). São Paulo: Hucitec, 1992.

³⁵ Em sua métrica e estilo os poemas éddicos são compostos em um número restrito de métricas. O *Fornyrdislag* (que pode ser traduzido como métrica das histórias antigas) é o mais comum entre todos os outros estilos quando o texto é narrativo, sendo usado, em especial, na poesia heroica. Esta é uma métrica muito parecida com germânica comum, o que faz com que os textos escritos neste estilo se assemelhem muito com a poesia em inglês arcaico (*Old-English*) e alto alemão (High Germany). *Mallahattr* (métrica de discurso) é um *Fornyrdislag* mais extenso, e é encontrado no poema A Groelandia Leiga de Atil (*Atlamal in Grænlensco*). Já o *Ljóðahátt* (métrica de canção) é usado pelos poetas para quando são proferidas palavras de sabedoria e diálogos poéticos. Por fim, o *Galdralag* (*ipsis litteris* métrica mágica) é uma construção textual cuja característica é uma métrica repetitiva, como aquela, por exemplo, que se pode verificar no verso 144 do poema *Hávamal* (Os Dizeres de Hár/Hávi). Cf. ANÔNIMO. *The Poetic Edda*. Op. Cit. p. xxviii-xxix.

³⁶ Tratamos dos aspectos da geografia cósmica descrita neste poema com o mundo físico escandinavo e suas simbologias no capítulo III.

eles o *Hávamál*³⁷ (Os Dizeres de Hár/Hávi³⁸), poema cujo mote é a Sabedoria deste deus; *Vafthrúdnismál* (As palavras de Vafthrúdnir), que versa sobre uma competição entre Odin) e o gigante Vafthrúdnir; e o *Grímnismál* (As palavras de Grímnir), em que Odin se envolve em uma trama com a deusa Freya e vai disfarçado ao encontro do rei humano Geirröð. O poema *Skírnismál* (As palavras de Sírnir) ou *FörSkírnis* (A Jornada de Skínir) conta a estória de como o servo do deus Frey, Skínir, cortejou a gigante Gerd. Os quatro poemas que se seguem estão relacionados ao deus Thor (*Þórr*): *Hárbarðsjórd* (A Canção de Hábard), em que Thor e Odin disfarçados trocam insultos e anedotas um com o outro; *Hymiskvida* (O poema de Hymir), que conta jornada de Thor acompanhado do gigante Hymir e a tentativa do deus em pescar a Serpente do Mundo; *Lokasenna* (O duelo verbal de Loki), em que o deus da trapaça insulta todos os deuses, mas é perseguido e expulso por Thor; e por fim, o *Thrymskida* (o poema de Thrym), que narra um embuste que Thor, travestido da deusa Freya, engana o gigante Thrym para recuperar seu martelo. Os últimos poemas mitológicos são o *Völundarkvida*, que trata da personagem *Völund*, que teria uma ascendência élfica, criaturas menores na mitologia (não pertencendo ao grupo dos deuses ou dos gigantes), mas ainda assim pertencentes a este universo, conforme o que parece ter sido o critério do compilador do *Codex Regius* da *Edda Poética*, e, finalmente, o *Alvíssmál*, que trata do amo *Alvíss* (todo-sábio), que ao pedir a mão da filha de Thor (*Þórr*) em casamento, é retido pelo deus enumerando sinônimos até a aurora do dia seguinte, o que fez com que o anão fosse transformado em pedra.³⁹ Outro manuscrito fragmentário, que também contém alguns dos poemas já indicados no *Codex Regius* da *Edda Poética* é o Manuscrito AM

³⁷ MEDEIROS, Elton Oliveira de. *Hávamál e os poemas rúnicos*. São Paulo: Wyrð.1ª ed. 2021.

³⁸ *Hár* em Nórdico Antigo significa “Alto” e *Hávi* é uma variante desta palavra que Odin toma por nome neste texto. Cf. ZOËGA, Geir T. *HÁR*. In: ZOËGA, Geir T. Op. Cit. p. 187.

³⁹ LINDOW, John. Op. Cit. 24.

748⁴⁰. Ele provavelmente foi escrito na Islândia entre 1300 e 1325⁴¹, e além de conter algumas diferenças, em suas versões, dos poemas contidos no *Codex Regius* da *Edda Poética*, ele ainda preserva um outro texto que não se encontra neste último documento: o poema *Baldrsdraumar* (Os sonhos de Baldr). Neste poema de teor mitológico, Odin (*Óðinn*) consulta uma vidente para ter ciência do destino do deus Baldr. E um outro poema mitológico que foi preservado em partes em um dos manuscritos que contém a *Edda* de Snorri chama-se *Rigspula* (A lista rimada de Rig), no qual encontramos a explicação sobre a origem da condição social dos homens a partir de sua ancestralidade em relação ao deus Heimdall.

Os poemas considerados de tipo “heroico” enfatizam personagens humanos, porém isto não os priva da presença dos deuses, tal como é o caso dos que se dedicam à história de Sigurd, o matador de dragões – em que temos a participação de Odin (*Óðinn*), Hœnir e Loki no cabeçalho redigido em prosa – e no *Reginismál* (o poema de Reginn), em que Loki tem uma aparição no texto poético em si. Além destas menções mais diretas, encontramos ao longo destes textos muitas outras referências à Odin (*Óðinn*), bem como a Nornas, anões etc.

Christopher Abram ao caracterizar a poesia *édica* enquanto registro histórico é taxativo, tal como se pode observar no trecho abaixo:

(...) o termo “poesia éddica” foi aplicado a tipos de poesia que estão contidas no *Codex Regius*, mas que não tem validade real ou significado em relação à cultura medieval islandesa, e talvez menos em relação ao mito nórdico pagão. Ela é recentemente aceita em termos de conveniência como um tipo de poesia nórdica; mas, com efeito, um poema hoje classificado como “éddico” não pode ser tomado como uma prova de que ele é necessariamente uma composição mitológica antiga ou autêntica.⁴²

⁴⁰ Ele é nomeado desta forma por ser o manuscrito de número 748 na Coleção de Arnamagnæan em Copenhague.

⁴¹ ANÔNIMO. *The Poetic Edda Volume II Mythological Poems*. Op. Cit. p. xi.

⁴² ABRAM, Christopher. Op. Cit. p. 37.

Sobre este tema polêmico, John Lindow entende que é impossível atestar como verdadeira, ou mesmo falsa, a real datação da composição de qualquer um dos poemas éddicos listados acima.⁴³ Porém, para este autor, a conclusão a que se chega é a seguinte:

Quaisquer que sejam as datas de origem dos poemas éddicos mitológicos, me parece que as similaridades pesam mais que as diferenças, e que as imagens dos deuses são razoavelmente consistentes.⁴⁴

Vejo muito sentido nesta afirmativa, e, somando esta percepção de Lindow com nossas reflexões a partir do caso da Inglaterra anglo-saxã, faz-se necessário ter em vista que existiam por parte dos poetas contemporâneos do Período Viking, os chamados *escaldos*, uma intenção deliberada de produzir arte a partir do arcabouço mítico que permeava a sociedade em todas as suas instâncias. E, por outro lado, há em um momento posterior ao dos *vikings* - a Idade Média na Escandinávia - pessoas que registraram, ou mesmo criaram textos em que ficaram registradas imagens a respeito de um conjunto de imagens “razoavelmente consistentes”, o que nos indica que, em algum nível, estas foram expressões simbólicas efetivas de uma religiosidade/folclore de um povo. E apostarmos em um mapeamento das fontes que são permeadas por estas imagens, ao que nos parece, é uma demanda significativa, não somente para nossos propósitos aqui estabelecidos, mas também como um aceno de teor provocador para os que virão tratar das análises sobre estes passados escandinavos. Acreditamos que a cultura que se sedimenta entre os nórdicos no Período *Viking* e seu posterior registro nos séculos XII em diante, são partes não apenas de uma dimensão anistórica que povoa

⁴³ Cf. LINDOW, John. Op. Cit. 25.

⁴⁴ LINDOW, John. Op. Cit. 25.

a(s) mentalidade(s) dos homens, mas sim, elementos que são de importância fundamental em diversos níveis para a sociedade e sua organização como tal. E é por esta razão que entendemos ser necessário aqui indicar as nuances que envolvem a criação, reprodução e circulação das obras que preservam este conhecimento, uma vez que mais que ornamental, ele nos parece, mais do que alguns possam imaginar, parte efetiva estrutural das formações sociais por elas permeadas.

Tomemos daqui em diante outra obra que foi elaborada no contexto medieval escandinavo por um autor cristão, mas que, apesar de todas estas características, tem valor significativo para os estudos sobre a mitologia nórdica, por razão de ser, entre outras coisas, um manual onde o seu autor primou pelo didatismo ao elaborá-la. A seguir, então, teçamos algumas considerações sobre a *Edda Menor*.

a) A Edda em Prosa

A *Edda em Prosa*— também conhecida como *Edda Jovem*, *Edda de Snorri* ou *Edda Maior* —, foi escrita no ano 1220 pelo historiador e poeta islandês Snorri Sturluson e em sua concepção inicial serviria como um manual para jovens poetas. Ela é dividida em quatro partes: um Prólogo; o *Gylfaginning* (o logro de *Gylfi*); *Skáldskaparmál* (a dicção da poesia) e o *Háttatal*, parte do tomo voltada para as técnicas artístico-literárias.⁴⁵ Seu valor enquanto fonte para o estudo das crenças míticas do Período Viking, pode ser resumido pelas palavras de Anthony Faulkes, ao abordar esta questão:

No todo, o trabalho [a Edda em Prosa] contém o mais compreensível e sistemático relato da Mitologia Nórdica e de lendas encontrados em qualquer outro lugar na Idade Média. (...) A Edda de Snorri também contém um extenso *corpus* documental de poesias antigas de vários

⁴⁵ Cf. LANGER, Johnni (Org.). EDDA EM PROSA. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015. p. 143-145.

tipos, algumas de teor mitológico, outras de tipo poesia de corte, em honra aos reis nórdicos, sendo muitas delas da Era Viking.

Porém, importa considerar que, embora este seja um relato mais didático para o nosso entendimento, ele se estrutura como produto do trabalho de alguém que vive num mundo muito diferente do que aquele que estes textos fazem menção. Snorri é um homem pertencente à realidade turbulenta dos processos políticos que permearam a Islândia e a Noruega em que buscou ascender socialmente sob a égide de uma sociedade já cristianizada. Historiado, poeta e precursor de novos estilos literários, tais como as *Sagas*, importa-nos estarmos sempre atentos para o fato de que, embora a *Eddaem Prosa* - a exemplo de outras obras atribuídas ao autor - remeta a acontecimentos que se passaram no século X, ela(s) contém muito dos sentimentos contraditórios que povoam a classe aristocrática islandesa, ante ao fato de que no século XIII a influência régia se tornara cada vez mais efetiva no território de seus domínios.⁴⁶ Snorri, como indivíduo que transitou entre os dois lugares - a Islândia e a Noruega -, embora declaradamente cristão, parecia entender a necessidade do ressignificar da cultura/folclore em torno dos mitos nórdicos, como observa de forma muito acertada Christopher Abram:

Diferentemente de muitos comentadores medievais sobre a cultura e a religião pagã, Snorri nunca equalizou os deuses antigos com demônios; ele nunca condenou seus ancestrais por suas crenças. Ao mesmo tempo, estava preocupado, através da *Edda* como um todo, em manter uma distância segura entre a audiência cristã e a religião que escora os mitos que ele reconta.⁴⁷

A *Edda em Prosa*, portanto, é uma referência crucial para os estudos sobre a mitologia, mas, dadas as circunstâncias do contexto de sua produção, devemos ter em mente o quão perigoso é seu manuseio. Bem como Ciro Cardoso aconselha, uma das formas

⁴⁶ Cf. TULINIUS, Törfi. SNORRI STURLUSSON. LE GOFF, Jacques (Org.). *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013. 217-219.

⁴⁷ ABRAM, Christopher. Op. Cit. p. 49.

mais indicadas para seu uso, como referência para o estudo dos mitos no Período *Viking*, seria o expediente de “confrontá-la com dados independentes”, como os coletados em fontes outras, em especial aquelas comprovadamente contemporâneas do período em questão. Assim, este documento, embora encarado como fonte primária - por ser composto de transcrições de textos antigos do Período *Viking*⁴⁸ -, sua estrutura é de natureza característica das fontes secundárias, sendo, por isso, preciso tomar esta obra nos estudos sobre Mitologia nórdica numa perspectiva que deixe evidente sua composição estruturada a partir do mecanismo literário da intertextualidade.⁴⁹

b) A Poesia Escaldica

A figura dos poetas de corte do Período *Viking* – o escaldo (skáld) e as pouco mencionadas mulheres que também se dedicavam a esse ofício, a poetisa escaldica (skáldkona) – era uma peça fundamental na construção das justificativas da organização e reprodução social, tal como veremos adiante no capítulo IV. Mas por agora importa apresentarmos e refletirmos sobre os vestígios de suas composições transcritas, ou mesmo, reelaborados pelos intelectuais do medievo escandinavo. No Prólogo da famosa obra *Heimskringla* (uma compilação de *Sagas* sobre os reis noruegueses), atribuída ao aristocrata islandês Snorri Sturlusson, o autor faz uma menção ao valor dos poemas escáldicos, como se pode averiguar na citação abaixo:

⁴⁸ Importa dizer que A *Edda* de Snorri é um arcabouço de referências tão importante quanto *Heimskringla* como meio de preservação de muitos dos fragmentos da poesia escáldica atribuída, segundo a tradição ao período dos *vikings*. :Porém, cabe dizer que neste que é um manual sobre como redigir poesia sob as diretrizes, que vislumbravam um controle efetivo da forma de elaboração destes textos poéticos os versos citados servem como exemplos para os meios de expressão e técnicas artísticas usadas pelos antigos escaldos. Cf. HALLBERG, Peter. *Old Icelandic Poetry: Eddic Lay and Skaldic Verse*. Lincoln and London: University of Nebraska Press. 1975. p. 106-107.

⁴⁹ Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion. Aspectos da cosmogonia e cosmografia escandinavas. *Brathair*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 2006, p. 32-48. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/557/482>. Acessado em 03. fev. 2021. p. 33.

E quando Haraldrinnhárfagri (Haroldo I da Noruega) era rei na Noruega, a Islândia foi colonizada. Havia *skalds* (poetas) com o rei Haraldr, e as pessoas ainda conhecem seus poemas e poemas sobre todos os reis que existiram na Noruega desde então, e usamos principalmente como evidência o que é dito naqueles poemas que foram recitados antes dos próprios governantes ou seus filhos. Consideramos verdadeiro tudo o que se encontra nesses poemas sobre suas expedições e batalhas. De fato, é costume dos poetas elogiar muito aquele em cuja presença eles estão naquele momento, mas ninguém ousaria contar-lhe na cara sobre seus feitos que todos os que ouviam, bem como o próprio homem, sabiam eram falsidades e ficções. Isso seria zombaria e não elogio.⁵⁰

Os escaldos, portanto, eram cronistas das façanhas daqueles que compunham as cortes aristocráticas, tanto os do passado, quanto os do presente⁵¹, e Snorri toma seus relatos como dignos de confiança, por serem eles um registro poético de uma cultura partilhada entre o artista e seus interlocutores. Confiando, portanto, na legitimidade do conteúdo dos textos poéticos, Snorri e os demais autores anônimos das *Sagas* veem no uso destas fontes literárias do - ou sobre - o Período *Viking* um respaldo histórico que lhes daria anuência para a composição de seus argumentos enquanto cronistas. Assim sendo, a poesia escaldica como arcabouço de referências está imersa nesta trama de argumentação elaborada pelos cronistas medievais (e, como nunca podemos deixar de lembrar, cristãos, em sua maioria). O fato de estas composições terem sido descontextualizadas torna, portanto, difícil o seu entendimento, haja vista que muitos dos lugares e das personagens mencionadas nestas obras, assim como suas motivações evocadas pelos escaldos em suas obras, se esvaem por razão dos vários processos de seleção, decupagem, transcrição, ou mesmo, deformação do texto em questão. No

⁵⁰ SNORRI STURLUSON. HEIMSKRINGLA VOLUME I: *Benning's to Óláfr Tryggvason*. Viking Society for Northern Research London: University College London, 2011. P. 3-4.

⁵¹ “Em islandês, poesia escládica é modernamente chamada de *dróttkvæði*, ‘poesia de corte’: o gênero foi cultivado por poetas de corte, que celebravam feitos dos reis e chefes. Testemunhos disso são inúmeros poetas que se tornaram personagens de sagas de reis e sagas de islandeses. Na *Gunnlaugs saga*, por exemplo, tanto o herói Gunnlaugr Língua-de-Serpente, quanto seu oponente Hrafn Qnundarson são poetas que celebram feito de nobres na Escandinávia. Essa poesia de corte floresce na Era Viking e continuou sendo praticada nos primeiros séculos após a cristianização.” MOOSBURGER, T. B.. *Saga de Njáll*. Tradução do islandês antigo, introdução, estudo e notas. 1. ed. São Paulo: Dialética, 2021. p. 28.

entanto, ao averiguar-se o uso da técnica de intertextualidade e o uso de citações de estâncias escaldicas como meio de corroborar as narrativas sobre pessoas, eventos e contextos presentes nas *Sagas* familiares islandesas como ferramenta de uso frequente entre os cronistas, percebemos que, apesar de todas as complicações que este processo envolve, fica evidente a importância destes textos e de seus autores, tanto para seus contemporâneos, como para aqueles que os resgatam por meio de seus textos no passado. Assim sendo, os escaldos têm seu valor não apenas como autores, mas como testemunhas deste passado⁵².

E especificamente sobre os poemas que mencionam mitos - o objeto de nossa pesquisa -, parece-nos que as contribuições de Paul Veyne, em seu livro *Os gregos acreditam em seus mitos?*⁵³ -, cuja ênfase, tal como o próprio título indica, são os habitantes da Grécia Antiga -, pavimentam o caminho para reflexões que seriam de grande valia para o nosso caso de estudo. Citando Plutarco, Veyne nos diz: “(...) a verdade e o mito têm a mesma relação que o Sol com o arco-íris, que dissipa a luz numa variedade colorida”⁵⁴. Esta bela e poética afirmação, nos leva ao cerne de um dos nossos argumentos sobre o que nos parece ser o contexto de criação, circulação e consumo da poesia escaldica dentro do espectro temporal que vai do período Viking até a Idade Média escandinava. Tomando como referências nossas considerações sobre as conclusões de Karen L. Jolly e Hilário Franco Jr, percebemos que Paul Veyne via na Grécia Antiga, durante o milênio que se estende entre o século V a. C. até o século IV d. C., momento em que já sob a hegemonia do cristianismo, tal como no fim do Período Viking, nenhum dos cronistas cristãos, e, portanto, representantes das elites, duvidava da existência histórica de Enéias, Teseu, Hércules, Aquiles, ou até mesmo Dionísio, que,

⁵² Cf. HALLBERG, Peter. Op. Cit. p. 106.

⁵³ VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Editora brasiliense, São Paulo: 1983. Nova Edição Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2014.

⁵⁴ PLUTARCO, *De Iside*, 20, p. 358. Apud. VEYNE, Paul. Idem. p. 109.

inclusive, em diversas ocasiões tiveram sua historicidade reafirmada enquanto heróis, ainda que sob diversos aspectos eram alvos de críticas.⁵⁵ Já o mito, enquanto expressão simbólica do folclore e das superstições das classes exploradas, subsistia: a crença em seres místicos como os centauros, heróis como o já citado Hércules e o deus Dionísio era aceita sem qualquer indicativo de crítica⁵⁶. Tal embate, em que se percebe uma crítica de base histórica dos doutos aos mitos contra uma postura de credulidade incontestada daqueles que pertenciam às classes subalternas, leva a um cenário que se constitui de forma muito interessante, em termos socioculturais, como conclui Paul Veyne:

O resultado sociologicamente curioso é o seguinte: a candura do público e a crítica dos doutos não lutavam uma contra a outra pelo trunfo das Luzes, e a primeira também não era culturalmente desvalorizada; disso resultava, no campo das relações de força simbólica, uma coexistência pacífica que cada indivíduo interiorizava, pertencesse ele ao clã dos doutos ou não; isso produzia nele, de um lado, semicrenças, hesitações, contradições e, de outro, a possibilidade de representar em vários palcos. Daí, em particular, um uso “ideológico”, ou melhor, retórico da mitologia.⁵⁷

Salvo as ressalvas que o autor expressa para o uso do conceito de ideologia, que a meu ver são perfeitamente adequadas tanto ao seu contexto estudado quanto ao aqui analisado, e a preferência pela palavra retórica – será que para Paul Veyne Ideologia e Retórica em algum nível seriam antônimos? –, entendo que a contribuição da citação acima é mais um aspecto a ser somado em nossa busca pela compreensão da forma pela qual a mitologia foi assimilada e expressa pelos autores nas fontes históricas. O escaldado, diferentemente do Aedo não tinha a função pública expressa de se apresentar para todos na comunidade. Seus serviços tinham um endereço muito bem apontado: a corte aristocrática. E não por acaso, ele, que tinha consciência do quão eram, ou ao menos

⁵⁵ VEYNE, Paul. Ibidem. 72.

⁵⁶ VEYNE, Paul. Ibidem. 73.

⁵⁷ VEYNE, Paul. Ibidem. 73.

deveriam ser seus interlocutores, se valia de recursos como os *keninnga*, de tal modo que, muito do significado original destes se perdeu, por razão de sua construção tão hermética para aqueles, que, como nós, não pertenciam ao seletto grupo de sua audiência. No entanto, como Paul Veyne indica, ao falar dos *aedos* da Grécia Antiga, ainda que existisse críticas de cunho histórico à existência dos heróis, ou mesmo dos deuses enquanto figuras humanas desveladas pelo evemerismo, subsistia nas ranhuras da ideologia que sustentava o poder entre os nórdicos um espaço de, no mínimo, para usar um termo mencionado acima, de “semicrenças” que perdurava entre não somente os explorados, mas, e principalmente, entre os exploradores. Assim sendo, não é de se estranhar, como afirmamos no início da seção, o quanto era importante a presença do escaldo, ou da poetisa escaldica nas cortes. Eles eram sim, ao nosso ver, intelectuais a serviço de um projeto de hegemonia, em que o discurso mítico, ao lado dos demais que constituíam o todo de sua atuação, no mínimo resvalavam nestas intenções de uso ideológico.

c) As Sagas Islandesas

De partida, podemos compreender as *Sagas Islandesas*, conforme a definição proposta por Theo de Borja Moosburger:

Sagas islandesas são um vasto um vasto conjunto de obras em prosa vernácula escritas na Islândia durante a Baixa Idade Média, principalmente nos séculos XIII e XIV. Quase todas elas são criações ou compilações de autores anônimos, que as redigem em pergaminhos servindo-se tanto de fontes escritas quanto de uma rica tradição oral. As sagas tratam de temas diversos, desde narrativas históricas ou semi-históricas, de tom épico, referentes aos tempos da colonização da Islândia (séculos X e XI), passando por biografia de reis escandinavos, antigas lendas germânicas dos tempos pagãos, em

maior ou menor grau romanceadas, até aventuras cavaleirescas à imagem do romance cortês meridional, entre outras temáticas.⁵⁸

No mais, o autor nos informa que o termo *saga*⁵⁹ em islandês significa “história”, com um sentido correlato ao que esta palavra tem na Língua Portuguesa, o que nas palavras de Theo Borba Moonsberg, significaria: “condensando em um vocábulo o que em inglês se diz com *history* e *story*”⁶⁰.

Entre as formas pelas quais se pode classificar as obras contidas no conjunto das sagas islandesas, existe a que toma o conteúdo das obras como critério. Assim, pelo viés temático, o critério mais comumente utilizado, temos as chamadas *konungasögur*, as sagas de reis; há também as *Íslendingasögur*, sagas de islandeses; as sagas que abordam os mitos, *fornaldarsögurnordurlanda*, que abordam, tal como informa Theo Borba, “antigas tradições germânicas e romances ambientados na era mítica escandinava”; as *riddarasögur*, ou, sagas cavaleirescas, muitas delas traduções de romances de cavalaria de outras regiões; sagas ambientadas na época contemporânea e também sagas que contavam a vida de santos.⁶¹ Como mencionamos acima, foram estas obras que nos propiciaram a conservação de muito do que se conhece nos dias atuais sobre a poesia escaldica, sendo estes textos líricos oriundos da tradição oral, muitas das vezes

⁵⁸ SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Traduzido por Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Hedra, 2009. p. 4.

⁵⁹ Gramaticalmente *saga* é um substantivo derivado do verbo *segja*, que pode ser traduzido como “dizer”, “contar”, - que pode ser relacionado com o termo *say* em inglês, assim como o alemão *sagen*). Cf. SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Idem. p. 20.

⁶⁰ MOOSBURGER, T. B.. *Saga de Njáll*. Tradução do islandês antigo, introdução, estudo e notas. 1. ed. São Paulo: Dialética, 2021. p. 30.

⁶¹ MOOSBURGER, T. B.. *Saga de Njáll*. Idem. p. 31.

inspiração para o relato em prosa⁶² produzido pelas sagas, ou, ainda, elaborados pelos próprios autores das sagas conforme as técnicas tradicionais de sua composição.⁶³

Em termos estilísticos as sagas também apresentam peculiaridades em relação aos demais textos literários produzidos na antiguidade e no medievo. Elas se apresentam como narrativas muito diretas, objetivas, “quase naturalistas”. E para alcançarem esta estética se valem de vocábulos simples, sem descrições demoradas, sem divagações. E ainda, como Theo Borba informa:

Tudo é exposto num tom quase historiográfico: o narrador faz referências à tradição que relata (“agora há que se contar”, ‘é dito’) e chega mesmo citar outros textos, suas fontes de consulta (‘conforme se recita’, e tem-se então um poema que autoriza a narrativa).⁶⁴

A este respeito, interessa-nos aqui chamar a atenção para aquilo que também foi mencionado a respeito da poesia escaldica, do valor destes documentos como fontes pertinentes, ou não, para o exercício científico da História. A este respeito, de modo a não alongarmos este mesmo ponto já abordado anteriormente, concordamos com Theo Borba Moonsberg, quando o autor assim se posiciona quanto ao modo mais correto de classificação/categorização das sagas:

De fato, é difícil estabelecer um critério absoluto para classificar o grande *corpus* das sagas. Todas podem ser entendidas como *narrativas em prosa sobre eventos passados em relação ao momento de escrita, mais ou menos históricas, mais ou menos fantasiosas, mais ou menos lendárias, mais ou menos elaboradas segundo critérios estéticos*⁶⁵

⁶² O fato de os textos das sagas serem produzidos na forma de prosa é um dos aspectos mais peculiares desta produção literária dentro do gênero que engloba as formas narrativas de tipo epopeia. Enquanto outros textos deste tipo, tais como a *Ilíada*, a *Canção de Rolando* e *Beowulf* se apresentam como composições líricas, as sagas escandinavas são essencialmente narrativas em prosa em que pontualmente, há a intertextualidade, ou menção de textos outros de natureza poética. Cf. SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Op. Cit. p. 21.

⁶³ Cf. MOOSBURGER, T. B.. *Saga de Njáll*. Idem. p. 30.

⁶⁴ SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Op. Cit. p. 30.

⁶⁵ MOOSBURGER, T. B.. *Saga de Njáll*. Op. Cit. p. 31

Portanto, tal como afirma Heather O'Donoghue, o “denominador comum” destas obras, sejam elas enquadradas da maneira que for, reside no fato de que elas “são narrativas sobre o passado”, sejam elas efetivamente históricas, míticas, ou ocupando algum lugar entre estes dois polos destes espectros.⁶⁶

O silêncio dos escaldos

Muito do que se pode saber sobre a poesia nórdica, base de todo arcabouço mitológico objeto de nossos estudos, está perdido por razões que vão além da existência, ou não, de seu registro literário, quer seja na sua estética lírica original, ou na adaptação/deformação de seu conteúdo posterior, em prosa. Por isso, ainda que todo e qualquer poema entoado pelos escaldos estivessem compilados em pilhas e pilhas de livros a nosso dispor; a expressão artística destes poetas cantores não poderia - assim como hoje não pode - chegar até nós. A Música é uma arte que, embora efêmera em sua duração - residindo apenas no intervalo da captação das ondas sonoras produzidas por quem a executa -, tem nuances que mesmo quando percebidas pelos ouvidos mais aguçados, podem, infelizmente, ser perdidas. A Melodia, o ritmo e a harmonia destas canções não podem mais ser ouvidos por nós. A combinação dos sons e silêncios que eram produzidas por estes artistas não é algo tangível, e muito menos replicável. E ainda que o fosse, nunca seria possível percebermos como estas canções impactavam aquelas pessoas que as ouviam e aquelas que as entoavam⁶⁷.

⁶⁶ Cf. O'DONOGHUE, Heather. *Old Norse- Iceland Literature: A Short Introduction*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004. p. 23. Apud. MOOSBURGER, T. B.. *Saga de Njáll*. Idem. p. 31

⁶⁷ A respeito desta imensa, incômoda e terrível lacuna, - entre tantas outras -, que existem nos estudos sobre a poesia escáldica há de se ter em mente que esta é uma questão que impossibilita as análises em diferentes níveis. Estes artistas procuravam expressar na execução destas obras muito mais do que os eu discurso nos revela. Fica oculto no passado elementos performáticos que poderiam ser, caso acessíveis, dados de uma miríade de análises que poderiam, entre outras coisas, nos informar sobre a própria maneira como eram encaradas as divindades conforme o teor das apresentações destes músicos e a reação de suas plateias. Como exemplo de uma possibilidade de estudos por este viés, caminho que infelizmente é

Subjaz, portanto, o silêncio dos escaldos. Aos que procuram sua arte restam apenas pequenos fragmentos do registro de seus cantos e, quando muito, uma pálida visão de quem eles foram, em registros de terceiros. Isso obviamente não é o ideal para que tenhamos uma visão clara de quem eram essas pessoas. Sua arte performática que em toda a sua complexidade envolvia os seus interlocutores, lamentavelmente se perdeu. Estes músicos e poetas deixaram-nos partículas quase que de tamanho subatômico de um universo mítico que deriva de uma rede de relações sociais complexas. Sendo assim, a sua inter-relação com este contexto pode ser verificada, uma vez que estas obras emanam de pessoas que traduziram por meio da música e da poesia suas impressões sobre o que, como e por que vivenciar seu tempo. E mesmo que em seu foro mais íntimo não seja possível compreendê-las, podemos buscar nas minúcias destes poucos registros que temos acesso o lugar social desta arte nas sociedades em que ela se deu, assim como o papel do seu conteúdo como aspecto da ideologia a qual estes homens se filiavam. Diante do desafio da compreensão das fontes, como a que se impõe pela escrita inaudível das páginas que registram o canto daqueles homens, que ecoa num passado distante e inacessível, compreendo que a teoria historiográfica - aliada à antropológica -, quando usadas a serviço destas fontes, podem revelar ao menos vislumbres do contexto em que estes versos se originam, assim como se propagaram. Infelizmente não há modos de experienciarmos as sensações que estes artistas sentiram e provocaram em quem os assistiam. Mas ao historiador - com sua racionalidade

impossível para os escandinavistas, pode se citar abaixo um exemplo das múltiplas camadas que podem existir em uma expressão artística. Ao falar sobre os tipos diferentes de condução rítmica das baterias das escolas de sambo do Rio de Janeiro, Luis Antonio Simas desta que existe uma “gramática dos tambores” que alheia ao que está dito nas letras dos sambas enredos, comunica mensagens outras àqueles que participam dos desfiles: “Quem apenas conhece a gramática das letras vai escutar um samba da Mocidade e identificar o enredo proposto. Quem aprendeu o tambor escutará a louvação aos orixás caçadores sintetizados no mito de Oxóssi e no toque do aguerê. Enquanto as fantasias, alegorias e a letra do samba evocam uma história qualquer, a bateria evoca a astúcia do caçador que conhece os atalhos das florestas”. In: SIMAS, Luiz Antonio. O corpo encantado das ruas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. p. 30.

científica e, por que não, também com um pouco de imaginação e poesia - resta (re)pensar em como esta expressão artística se relaciona com sua musa maior, a História. E mesmo que seja uma missão árdua encarar de frente dificuldades como esta, deve, ou ao menos deveria ser, incumbência do historiador cumpri-la da melhor forma possível. Ao nos depararmos com o conjunto de referências à Mitologia Nórdica que chegou até nossos dias, nos vemos diante de uma situação muito peculiar, para não dizer contraditória, como bem expressa Theo Borba Moonsberg ao fazer menção à origem de tais registros:

Por paradoxal que pareça, a cristianização significou para a cultura nórdica antiga ao mesmo tempo uma transformação drástica e a perpetuação: por um lado, a religião, os cultos e muitos valores culturais desapareceram, mas, por outro lado, um tesouro de narrativas heroicas e mitológicas logrou ser redigido, narrativas essas que, do contrário poderiam ter-se perdido. E curiosamente, foi nos confins do ecúmeno nórdico medieval, na Islândia, que quase toda a grande literatura nórdica antiga foi produzida.⁶⁸

Esta situação tão inusitada nos leva, deste modo, à conclusão acertada de Christopher Abram quando o autor afirma o seguinte:

Os mitos nórdicos não são um simples produto da religião nórdica pagã, mas dependem igualmente de um longo processo de troca religiosa e cultural, de transmissão textual, de interpretação e reinterpretação. Essas histórias sempre significaram coisas diferentes para pessoas diferentes, e elas sempre agirão assim.⁶⁹

Fugir deste estado (hermético e contraditório) de coisas é negar o objeto enquanto o que ele é, sendo, pois, muito provavelmente a razão de ser deste capítulo. Reafirmar, portanto, estas características, à primeira vista tão “incômodas”, de uma análise de cunho histórico sobre a mitologia como elemento constitutivo das relações sociais, não

⁶⁸ SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Op. Cit. p. 17.

⁶⁹ ABRAM, Christopher. Op. Cit. p. 56.

apenas no plano ideológico, mas também como parte das forças produtivas que mobilizam as interações humanas, é o desafio por nós firmado desde o início desta pesquisa. E acreditamos que expor as problemáticas, ressalvas, e, em especial, apontar para as viabilidades de um caminho de análise que se constitua a partir de todas estas considerações, nos pareceu o melhor a ser feito nesta seção. Sendo assim, tratemos nos capítulos a seguir daquilo que só pode ser acessado pelo caminho inaudível das fontes escritas que nos legam o canto dos escaldos. Podemos entrever nestes vestígios a concepção dos nórdicos a respeito da sua relação com o mundo natural sob a ação de seus mitos.

Conclusão: uma jornada em quatro atos

Agora, estando apresentadas todas as nossas fontes, bem como as problemáticas inerentes, passemos, à guisa de conclusão, nesta última parte de nossa etapa introdutória, a apresentarmos de forma sucinta sobre o que versa cada um dos capítulos que compõem esta pesquisa.

As páginas a seguir são uma tentativa - de certo inglória, e em muitos níveis até quixotesca - de se buscar alcançar por via de uma determinada tradição científico-social na área da História – a saber, o Materialismo Histórico –, que opera a partir de conceitos a ela relacionados, o entendimento da Mitologia Nórdica como parte constituinte das formações sociais do Período *Viking* que as conceberam. A nossa intenção de partida foi apresentar no primeiro capítulo deste trabalho um apanhado sobre o campo dos estudos em mitologia, que dentro do conjunto das ciências sociais, longe de pertencer apenas a uma disciplina, se desdobra em diversas áreas do conhecimento científico. Como nossa ênfase recai sobre o campo da História, tratamos nesta primeira etapa das formas

segundo as quais a historiografia – entendida aqui como os desdobramentos deste campo científico ao longo do tempo – tratou dos assuntos pertinentes ao estudo da mitologia, e neste esforço, procuramos ainda apresentar as interdisciplinaridades, em especial com a Antropologia, que marcou profundamente o rumo das pesquisas em História a respeito desta temática. Na última parte do capítulo, procurou-se, a partir de uma breve explanação sobre o atual estágio dos estudos nesta área, indicarmos as razões pelas quais abraçamos, preferencialmente, o paradigma do Materialismo Histórico. E indicamos que, apesar das ressalvas que possam ser feitas às outras maneiras de pensar a História, entendemos ser manifesta a importância, não apenas da existência destas outras correntes do saber dentro da disciplina, assim como é basilar para a área de conhecimento, o diálogo que os historiadores podem, ou, ao menos, deveriam firmar entre seus pares. A título de exemplo, entendemos que sem a existência da revolução promovida pelos historiadores da Escola dos *Annales* - que reivindicaram uma forma diferente de conceber a História avessa àquela do pseudocientificismo imposto pelo Positivismo -, este trabalho não poderia ter sido realizado nos moldes como ele se apresenta. Este, que em sua forma embrionária, fora um movimento circunscrito ao conjunto de colaboradores da revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, com o passar do tempo, por via do diálogo destes historiadores e de alguns de seus discípulos com os confrades filiados às ideias de Marx⁷⁰, por exemplo, possibilitaram uma miríade de possibilidades investigativas em ambos os campos, tal como é o caso da pesquisa contida nestas páginas. No entanto, é sempre prudente trazer à lembrança que o diálogo não necessariamente se deu, ou mesmo ainda se dá, pelo viés que indica somente o caminho da concordância de ideias, como procurei demonstrar ao esboçar minhas reservas aos próprios *Annales* na parte inicial desta sessão. E tal estado de coisas por si

⁷⁰ Cf. BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1991. p. 109-128.

só, como se procurou mostrar no primeiro capítulo, não significa algo ruim: na música, por exemplo, o jazz nos ensina que por via daquilo que parece ser dissonante a princípio podemos explorar uma infinita gama de combinações de sons, mesmo que, a rigor, estes não deveriam ter sido evocados pela audácia dos músicos que os expõem a esta nova, criativa e inusitada situação.

O segundo capítulo deste trabalho apresenta uma contextualização histórica do Período Viking. Este esforço se deu no sentido da elaboração de uma reflexão sobre quais seriam os elementos sociais que caracterizam o modo de viver e reproduzir as relações que constituem as sociedades permeadas pela mitologia nórdica. E sob esta intenção apresentamos e analisamos os limites do conceito de “Modo de Produção Marítimo”, proposta ainda em estágio embrionário, apresentadas no artigo *Maritime Mode of Production Raiding and Trading in Seafaring Chiefdoms* pelos autores Johan Ling, Timothy Earle e Kristian Kristiansen⁷¹. Este constructo conceitual que busca dar conta da dinâmica histórica que envolve as relações sociais em todas as suas contradições, que caracterizam o Período Viking, nos indica um primeiro aspecto a ser considerado como premissa constitutiva da apropriação do discurso mítico como elemento ideológico. Referimo-nos aqui às bases sobre as quais o poder dos chefes-guerreiros se apoia. Para além do poderio econômico e bélico, era igualmente importante que estes soberanos tivessem razões de tipo mítico-religiosas para que seu poder fosse corroborado frente não apenas aos seus confrades, mas também frente àqueles que dentro daquele contexto se colocassem contra a posição hegemônica destes aristocratas. Por fim, como meta desta seção do nosso trabalho, indicamos que todos estes esforços tiveram por finalidade pavimentar o caminho para o entendimento de

⁷¹ LING, Johan, EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. *Maritime Mode of Production Raiding and Trading in Seafaring Chiefdoms*. Current Anthropology Volume 59, Number 5, October 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/327213764_Maritime_Mode_of_Production_Raiding_and_Trading_in_Seafaring_Chiefdoms/link/5cc97f62a6fdcc1d49bc6e99/download. Acessado em 09. ago. 2022.

como a mitologia poderia ser aprendida como parte do sistema ideológico de crenças dentro destas sociedades por via de duas frentes: 1. a relação destas narrativas míticas com o mundo natural; 2.o mito como fundamento da formulação da organização social nestas sociedades.

O terceiro capítulo deste nosso trabalho se constitui de um estudo cujo elemento central vem a ser uma análise das representações mítico-espaciais no poema éddico *Völuspá*, cuja narrativa contempla uma história concisa da trajetória dos deuses e seres míticos ao longo do tempo. E quando a Profetiza, evocada nas estâncias deste poema como aquela que narra esta história para o deus Odin, se refere ao conjunto de situações pelas quais os nove mundos que estão conectados pela Yggdrasill, dando especial atenção ao mundo dos homens (*Midgarðr*) e o dos deuses (*Ásgarðr*). Muitas das vezes as figuras de linguagem evocadas são relacionadas às condições geográficas destes lugares. Assim sendo, nossa pesquisa buscou, ao analisar estas representações, indicar de que forma estas alusões ao mundo físico estavam relacionadas ao que podemos chamar de “mundo mítico-social”. As expressões da natureza no conjunto desta narrativa funcionam como uma confirmação/resposta aos atos dos seres conforme o desenvolvimento da narrativa da profetiza. E por fim, procuramos, de forma breve, contextualizar a elaboração deste poema com o seu tempo, de modo a verificar nos seus últimos versos a presença, ainda que indireta, do impacto do cristianismo nas crenças pagãs, uma vez que o texto dialoga tanto com o conceito de *Ragnarökr* pagão quanto do Apocalipse cristão.

O nosso quarto e último capítulo trata da forma segundo a qual a mitologia serviu como justificativa ideológica para o ordenamento social no Período *Viking*. Procurou-se demonstrar por meio da análise do poema *Rígsþula* a forma segundo a qual, ideologicamente, as classes dominantes viam as outras classes e facções destas. A

tônica deste olhar para o universo mítico - segundo o qual o deus *Heimdall* disfarçado de uma personagem de nome *Rig* teria concebido com outros casais filhos que seriam o arquétipo do que viriam ser as classes sociais - indica uma forma de ver o mundo muito particular e, poderíamos dizer também, tendenciosa. E é o objetivo desta sessão identificar os aspectos que fazem deste olhar sobre a realidade, sob a ótica do universo dos mitos, uma perspectiva ideológica. Pois, além de se apresentar como sendo dotada de forte caráter tendencioso, esta visão de mundo que se desvela nos versos do poema indica ainda uma agenda ideológica que busca “naturalizar” o pertencimento dos indivíduos conforme sua condição socioeconômica nestas sociedades. Por fim, este capítulo se ocupa de um estudo de caso muito específico, mas que é de muita relevância no sentido de fundamentar e de dar lastro à existência da aristocracia entre os nórdicos deste período. O deus Odin se apresenta como um dos deuses que mais dialoga com a existência desta classe social, dado seu lugar de destaque no panteão na Mitologia nórdica, e é para ele que nossa análise aponta nesta segunda parte do capítulo. Desde os tempos da Antiguidade a influência de Odin se mostrou cara para as classes dominantes nas sociedades em que ele, em suas diversas versões, se apresentava, e é justamente por meio dos ecos desta tradição, somados às novas interpretações e formas de culto a este deus, que buscamos verificar tanto a sua importância quanto a existência de seu culto enquanto elemento de identidade das classes dominantes. Odin, assim como Heimdall, ocupa lugar de vital importância no conjunto das representações míticas da sociedade nórdica do Período *Viking*, e a literatura de cunho mítico, produzida tanto durante quanto em outros momentos da história da Escandinávia que dialogam com este momento, demonstram o quanto isto é algo legítimo, e, portanto, razão de nossa análise neste momento do trabalho.

Pretendemos com este esforço indicar a viabilidade do estudo das fontes mitológicas, não apenas por seu valor enquanto registro artístico-religioso, ou, ainda como elementos que devam apenas dialogar com as áreas da História que se detenham nestas possibilidades, como é o caso da História da Arte e a da Religião; mas, o intento maior dentro de nossa proposta, aqui brevemente apresentada nesta introdução, é atentarmos para o fato de que estes são fragmentos de uma história que incorpora todos os aspectos das sociedades que a produzem, tal como todo e qualquer tipo de fonte histórica, seja de qual tipo for. E para além desta intenção, cabe ainda, sob esta premissa, apontarmos para a questão de que outro objetivo desta pesquisa é o de demonstrar que os mitos ocupavam um lugar no cotidiano das pessoas nestas sociedades, lugar este que podemos classificar, em termos marxianos/marxistas, como sendo o das forças e relações de produção. Para e, bem como, por meio dos mitos muitas das atividades eram realizadas nas sociedades nórdicas no Período *Viking*, e é nossa intenção dentro desta pesquisa lançar luz sobre esta dimensão “metabólico-social” da Mitologia, perspectiva esta, que a meu ver, transcende seu lugar tradicional de objeto de estudo dentro da História da Arte e da História da Religião.

Capítulo I - A Mitologia como “casa de espelhos”

Um rei mandou reunir todos os cegos e, quando chegaram, mandou que mostrassem a eles seus elefantes. Os cegos foram para a cocheira e começaram a apalpar os elefantes. Um apalpou a perna; o segundo, a ponta da cauda; o terceiro, o início da calda; o quarto a barriga; o quinto as costas; o sexto as orelhas; o sétimo as presas; o oitavo a tromba; o nono os lados; o décimo a cabeça. Depois o rei chamou os cegos e perguntou:

– Como são meus elefantes?

Um cego disse:

– Seus elefantes parecem colunas. – Era o cego que tinha apalpado as pernas.

Outro cego disse:

– Parecem vassouras. – Era o cego que tinha apalpado a ponta da cauda.

O terceiro disse:

– Eles parecem galhos de árvore. – Era o que tinha apalpado a parte de cima da calda.

O que tinha apalpado a barriga disse:

– Os elefantes parecem montes de terra.

O que tinha apalpado os lados disse:

– Eles parecem uma parede.

O que tinha apalpado as costas disse:

– Eles parecem um morro.

O que tinha apalpado as orelhas disse:

– Eles parecem mantas.

O que tinha apalpado a cabeça disse:

– Eles parecem uma caçamba.

O que tinha apalpado as presas disse:

Eles parecem chifres.

O que tinha apalpado a tromba disse:

Eles parecem uma corda grande.

E todos os cegos começaram a discutir e brigar.

– Liev Tolstoi.

Introdução

A fábula acima⁷² é originária do Sul da Índia e teve sua primeira versão escrita em um texto budista intitulado *Uduna*⁷³, datado de meados do primeiro milênio a. C. Este, que provavelmente é um dos primeiros registros escritos desta filosofia, aponta para as dificuldades que os seres humanos encontram para se ter real dimensão do

⁷² A versão usada nesta epígrafe é de autoria do autor russo Liev Tolstoi e esta tradução para o português se encontra no livro: TOLSTOI, Liev. *Contos Completos*. São Paulo: Cia das Letras. 1ª Edição, 2018. p. 203.

⁷³ IRELAND, John D. *Udana and the Itivuttaka: Two Classics from the Pali Canon*. Buddhist Publication Society. 2007. p. 9, 81–84.

mundo que os circundam. Sendo cada indivíduo na história, como na metáfora da narrativa, um cego a experimentar um determinado lugar-momento do tempo-espço, vem a ser provável que tendamos a discordar acerca das perspectivas do que seria o mundo em sua totalidade. Trazendo esta constatação para o âmbito da historiografia, há de se compreender que conforme o tempo passou muitas foram as tradições historiográficas que indicaram, por meio de sua ótica, aspectos do grande elefante/realidade que vislumbramos quando pensamos no passado. Porém, o que a fábula não nos conta é que os historiadores, tais como qualquer outro ser humano, seja ele cego, ou não, pode aprender. Podemos acessar por diversos meios registros sobre as experiências de outros no passado, e com isso podemos enriquecer as nossas. Logo, podemos vislumbrar um conhecimento *a partir* das conclusões de outrora, como bem define o filósofo humanista Bernardo de Chatres:

Somos comparáveis a anões encavalitados sobre os ombros de gigantes (os Antigos): vemos, portanto, mais coisas do que eles viram e vemos mais longe do que eles. Qual a razão disto? Não é nem a acuidade do nosso olhar, nem a superioridade da nossa altura, mas porque somos transportados e elevados pela alta estatura dos gigantes.⁷⁴

É lastimável me ver forçado a ter que indicar a obviedade desta afirmação proferida por um pensador do século XII e reafirmada por outros “gigantes”, como, por exemplo, Isaac Newton; mas, como indiquei a pouco, no início deste trabalho, entendo ser importante lembrar coisas importantes que aparentemente foram esquecidas. E este lugar comum da teoria historiográfica é um dos elementos que, em meu entender, parece ter deixado de ser considerado

⁷⁴ BERNARDO DE CHATRES. Apud. JEAUNEAU Édouard. *História Breve da Filosofia Medieval*. Lisboa: Editorial Verbo. 1968. p. 63.

em seus devidos termos por muitos dos meus colegas. E aqui me refiro especificamente às questões de razões teóricas. É relevante explicitar que a produção e a interpretação dos dados produzidos em uma pesquisa são inequivocamente “contaminadas” pela vivência do pesquisador. No entanto, faz-se necessário esclarecer, de pronto, que isto não é um problema, como poderiam imaginar e almejar os cientistas “neutros” e imparciais” do Positivismo do século XIX. Afinal, não há escapatória para o homem nestes termos: só se consegue ver o mundo a partir do lugar que o indivíduo ocupa neste mesmo mundo. Porém, esta apreensão pode ser refinada, ou ainda, instruída por balizas que se fazem inteligíveis, não apenas para aqueles que as usam, mas também para os que buscaram e buscam entender o que estes homens, em seu lugar da história, querem dizer. E, na ciência, é este o papel da teoria. É ela quem traduz por meio de palavras as realidades exteriores aos homens. A teoria é a forma inteligível segundo a qual se pode traduzir em forma de dados os aspectos que compõem a realidade.

Sendo assim, a teoria não deve ser encarada como algo que orna, ou preenche uma lacuna nos projetos de pesquisa em História: ela é, ou ao menos deveria ser, a espinha dorsal que dá sustento à nossa argumentação para estudarmos o passado. Voltando à fábula da epígrafe, a teoria seria o meio pelo qual os cegos que sentiram as partes distintas do elefante poderiam, não apenas brigar, mas também compartilhar suas impressões e acessar as outras partes do paquiderme, aquelas que suas mãos não conseguiram alcançar. A teoria científica é, portanto, a base, o meio e a forma através dos quais o pesquisador pode estabelecer relações de seu trabalho com os que foram produzidos por outros colegas. Colocando em prática o que se discute até aqui, recorro ao pesquisador Júlio Aróstegui, que se aprofundou em seus estudos no tema da teoria e do método da pesquisa em história. Recorro a este gigante para, de uma maneira mais adequada do que a tentativa que fiz acima, definir o que viria a ser a teoria e sua

relevância para a produção historiográfica. Sendo assim, a citação a seguir comunica o que entendo por teoria, e só pude fazê-lo porque a visão de Aróstegui dialoga com a minha visão deste tópico, conforme o que ele afirma abaixo:

A teoria de que falamos tem, (...), um duplo sentido que convém igualmente distinguir. Em primeiro lugar, toda disciplina normalizada constrói, de um lado, um corpo de explicações articuladas para definir o *objeto* ao qual dedica seu estudo. Em nosso caso, a um trabalho desse tipo corresponde adequadamente o nome específico de *teoria da História*. É a teoria que deve buscar dar uma resposta convincente à pergunta: o que é a História? Constitui um saber *substantivo* e *empírico* que trata de definir qual é o campo da realidade que o historiador aborda e que de modo algum equivale ao "desenvolvimento" da História Universal, mas sim à reflexão sobre a natureza do histórico. Mas, em segundo lugar, existe outro tipo de teoria necessária: a que propõe estabelecer não *o que é a História*, mas *como se conhece a História*. Aeste tipo de trabalho damos o nome de *teoria da historiografia*. Ela trata de como se conhece a História e como os conhecimentos obtidos podem agrupar-se de forma articulada em uma disciplina de conhecimento. Seu tipo de saber é *disciplinar ou formal*.⁷⁵

Mais do que a “teoria da História”, o que mobiliza este capítulo é explicitar neste trabalho o que Aróstegui convencionou como teoria da historiografia. Explicar a forma pela qual procurarei conhecer a História não é apenas uma obrigação do ponto de vista do exercício da ciência, mas, no meu entender, é também uma questão de posicionamento do pesquisador. E é justamente por conta disso que me vejo instigado a esclarecer a forma segundo a qual procuro entender meu objeto de estudo. Este movimento, por analogia, poderia ser considerado como em processos cotidianos em outras ciências, tal como um cientista diante de um experimento, ou uma equipe médica ao se preparar para uma cirurgia. Tanto estes profissionais quanto o historiador devem escolher e, principalmente, entender a razão para a escolha de seus instrumentos de trabalho. Até porque, frente a uma dificuldade imprevista, estes profissionais, assim

⁷⁵ARÓSTEGUI, Julio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: EDUSC, 2006. p. 21.

como nós que investigamos o passado, poderiam saber os limites e imperfeições de seus recursos, bem como entender o valor, e, por isso, justificar os porquês de reconsiderar o uso daqueles instrumentos que foram preteridos de partida. Portanto, um dos passos mais importantes num trabalho científico é o das escolhas teóricas e metodológicas que o pesquisador precisa fazer. Cabe aos que se debruçam sobre a realidade informar aos seus interlocutores sob qual prisma e de qual forma irão fazê-lo. E é igualmente imprescindível, neste esforço, dedicar um espaço em seus trabalhos para as justificativas dessas escolhas, de modo a propiciar aos leitores de sua pesquisa meios para corroborar ou refutar as opções do autor. Do contrário, ter-se-á uma apreensão do(s) possível(eis) significado(s) da Mitologia - utilizando-se aqui da metáfora que a concebe como um “reflexo” do pensamento das pessoas que a imaginam - como as imagens que são representadas nos corredores de uma casa de espelhos. As fontes, ao nos informar sobre este universo místico, o fazem sob diversos vieses, sendo por isso fundamental ao pesquisador, ao exercer seu exame, referências explícitas e que sejam revelados também os porquês destas suas escolhas. Importa que todo este processo se desenvolva como parte da pesquisa, pois é de posse destas escolhas teóricas que o historiador poderá avaliar as possibilidades, ou não, do reconhecimento dos espectros projetados nos espelhos que as fontes criam diante de seus olhos. E ainda, esmiuçar as razões pelas quais as distorções destas imagens foram criadas, de forma a buscar entender o modo como estas projeções do cotidiano puderam afetar os contemporâneos do momento de sua criação como produto cultural, e, se for o objetivo do cientista, como outras pessoas de épocas distintas as receberam também. Por fim, deve-se ter em conta que o fio da teoria que indica o caminho do pesquisador no labirinto de espelhos dos estudos em Mitologia é tecido conforme se avança por seus corredores. Este trabalho visa contribuir com alguns milímetros a mais no tecer deste fio que guia a busca pelo caráter

eminentemente histórico das interpretações que fundamentam estas alegorias conforme aqueles que as inventaram, e para isto, entende-se que é, acima de tudo, por uma postura de honestidade intelectual para com o interlocutor que considera este trabalho como sendo as tramas de nosso pedaço de fio aqui produzidas, junto a quais elas se associam e para onde conduzem neste imenso labirinto de tantas projeções que se constroem e se destroem ininterruptamente.

Pelas razões expressas acima, nesta etapa do trabalho, indico, por conseguinte, uma explanação sobre os (des)caminhos segundo os quais os estudos sobre a Mitologia se deram até os dias de hoje. A partir deste balanço pretendo indicar as principais contribuições científicas para o entendimento dos mitos enquanto aspecto inerente às sociedades e indicar as contribuições teórico-conceituais das correntes que menciono. É importante salientar que a apresentação destas contribuições teóricas não vislumbram corroborá-las como parte do conjunto de referências conceituais do qual me valho para a elaboração deste trabalho. A digressão sobre os estudos em Mitologia aqui se apresenta como lastro histórico das diferentes correntes historiográficas, que, portanto, só podem ser alvo de uma crítica de embasamento científico quando submetidas a este processo de “retro engenharia”. Por último, irei dedicar espaço para explicar as razões pelas quais o meu trabalho tem, majoritariamente, como pressupostos, os conceitos do materialismo histórico. Importa ainda destacar que apesar de, neste momento, o propósito deste capítulo seja estabelecer um quadro teórico geral sobre a Mitologia e suas problemáticas, assim como apontar as razões para as minhas filiações, isto de forma alguma esgota este tema ao longo do trabalho. Sendo assim, segue abaixo as considerações iniciais esta pesquisa, que por se reivindicar científica, procura cumprir o propósito de expor racionalmente suas bases teórico-conceituais.

Mito e História: a busca pelo paradoxal “nada que é tudo”

No primeiro verso do poema *Ulisses* do livro *Mensagem*, o ilustríssimo poeta português Fernando Pessoa afirma taxativamente: “O mito é o nada que é tudo”⁷⁶. Não me aventurarei aqui em buscar possibilidades de quais seriam as reais intenções por trás de tão preciosa sentença extraída da pena do multifacetado poeta. Essa é a intrépida missão de outros que corajosamente mergulham no oceano profundo da Literatura pessoana, ato este que considero digno de tão grande coragem quanto à do próprio herói helênico sobre o qual se ocupa o texto aqui mencionado. Assim sendo, longe de me arriscar nas profundezas do mar caudaloso da interpretação lírica, limito-me a tomar de empréstimo da Poesia esta definição tão sedutoramente enigmática. Reitero que em sua complexidade ela possa ter significados que fujam à compreensão até dos bravos especialistas do estudo das Letras; mas, por meio de minha acanhada compreensão poética, ela parece um bom ponto de partida para explicar a relação entre o Mito e a História.

Em Georges Duby, a maneira como a totalidade social das sociedades do passado deveria ser encarada refere-se ao fato de que a História Social figuraria como lugar de compreensão destes objetos, onde se conjugam tanto os fatores da civilização material quanto a história das mentalidades coletivas. Assim, sua separação só é admissível em termos didáticos, para uma melhor compreensão destas expressões das relações sociais; porém, ambas se retroalimentariam, de modo que o autor define a articulação das totalidades sociais nos seguintes termos:

O primeiro elemento que a busca das articulações faz emergir é que cada uma das forças em ação, dependentes embora do movimento de todas as outras, é movida por um ímpeto que lhe é próprio. Apesar de

⁷⁶ PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Edição de António Apolinário Lourenço. 2.ed.corrigida e aumentada. Coimbra:AngelusNovus, 2008.

não se encontrarem, de modo algum, justapostas mas estreitamente ligadas num sistema de uma indissociável coerência, cada uma delas se desenvolve numa duração relativamente autônoma, esta sendo, por sua vez, animada, nos diferentes estratos da temporalidade, por um fervilhar de ocorrências, por amplos movimentos de conjuntura e por ondulações ainda mais profundas, que se movimentam a um ritmo muito mais lento.⁷⁷

Ao propor que a natureza da relação entre o concreto e o abstrato se configure desta maneira, Duby dialoga de maneira direta com a concepção materialista histórica do conceito de “trabalho”. Marx e Engels, nas primeiras linhas do *Capital*, ao definirem o “Processo de Trabalho”, tomam como premissa a ideia de que o “Trabalho” seria, grosso modo, um processo que ocorre entre o homem e a natureza. Ao propor este raciocínio, os autores entendem que mais do que uma relação unilateral dos indivíduos sobre a natureza, a intenção humana de modificar o meio circundante teria desdobramentos que redundariam na própria transformação das pessoas que a promovem. E a natureza – que existe antes e independentemente do homem⁷⁸ – provê os recursos pelos quais a humanidade garante sua subsistência; mas, a partir do momento em que é submetida ao exercício dialético motivado pela agência humana, também ela não somente é alterada, como, simultaneamente, altera estes indivíduos.

A citação a seguir aponta os primeiros elementos constituintes desta dinâmica.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a

⁷⁷DUBY, Georges. *Sociedades Medievais*. “Lição inaugural” proferida no Collège de France, em 4 de dezembro de 1970. Lisboa: Terramar, 1999.

⁷⁸ “Em seu sentido mais geral, o materialismo afirma que a origem e o desenvolvimento de tudo o que existe depende da natureza e da 'matéria', isto é, de um nível de realidade física que é independente e anterior ao pensamento.” FOSTER, John Bellamy. *La ecología de Marx*. Materialismo y naturaleza. Libros de El Viejo Topo: Barcelona, 2004.p. 18.

natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.⁷⁹

Isso significa dizer que os homens, ao agirem com “suas próprias forças naturais”, não o fazem de forma desconexa da sua capacidade ante as potencialidades presentes na “natureza externa”. Os indivíduos só conseguirão, portanto, promover esta interação com o mundo natural a partir do que Marx e Engels chamam de “forças naturais pertencentes à sua corporeidade”. Além disso, é necessário dizer que o trabalho humano não apenas se restringe a uma atividade instintiva, ou meramente mecânica: o homem possui predicados que fazem dele uma espécie capaz de reinventar de maneira profunda esta relação. Por meio de sua desenvolvida capacidade de abstração – característica da espécie humana que para Marx é um elemento significativo de distinção diante dos demais seres –, o homem consegue projetar seus feitos antes de efetivá-los. A este respeito, Marx e Engels informam o seguinte:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.⁸⁰

Além da relação entre os homens e o meio ser dialética, como estabelecido anteriormente, é importante atentar para o fato de que Marx e Engels estabelecem que ela se inicia no terreno da abstração dos indivíduos. Assim, as forças produtivas

⁷⁹MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

⁸⁰ MARX, Karl. Idem. p. 255-256.

empregadas no trabalho não são orientadas ao acaso, ou determinadas exclusivamente pelas condições impostas pelos instintos humanos ou pela natureza que o rodeia. Ao projetar seus fins na interação com a natureza, o homem, por meio da realidade concreta, dá forma às representações daquilo que o mobilizou antes mesmo de agir. E entender a natureza destas representações pode ser uma entrada importante para estudar a forma segundo a qual se organizaram as sociedades que as produzem.

Retomemos ao verso de Fernando Pessoa: “O mito é o nada que é tudo”. Afinal, o que seria para nossa interpretação o “nada” que constitui o mito? Entendo ser esta a forma segundo a qual poderíamos nos referir à chamada “superestrutura”, os meandros da mentalidade que se formam em contato com o mundo sensível, da “infraestrutura”. Maurice Godelier sabidamente afirma: “O pensamento exerce as possibilidades do cérebro, não as cria.”⁸¹; nisto o autor reitera as considerações marxianas sobre a maneira pela qual os homens apreendem o mundo, dado que para o “Filósofo da Práxis” e seu fiel escudeiro Engels, o homem, por meio de suas “possibilidades do cérebro”, não determina o seu ser, mas sim o contrário, tal como podemos notar na incontornável citação da *Ideologia Alemã* que segue abaixo:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparece, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante", mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas⁸²

⁸¹GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus. 1989. p. 183.

⁸²MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p.93-94.

A propagada dicotomia a respeito da relevância/dominância da infraestrutura sobre a superestrutura, ou vice-versa - que colocou em divergência muitos autores dentro do próprio pensamento marxista ao longo do século XX -, se dissolve, a meu ver, já entre Marx e Engels, e por isso me abstenho de tomar partido nesta “questão”.⁸³ As formas pelas quais as pessoas se compreendem no mundo decorrem das condições objetivas em que elas se encontram, e é por isso que entendo ser viável - num sentido inverso, como sugere Pessoa - partir do mundo das ideias, por meio dos Mitos, para se alcançar as lógicas das relações entre estes homens com a natureza e os seus outros pares. Neste sentido, o Mito, enquanto narrativa que dá senso ao mundo, não corrobora a sua reivindicação de condição eterna e imutável. O “nada que é tudo” nas sociedades se traduz, ao passo que, ao mesmo tempo, é a tradução das forças sociais que o concebem e por ele são moldadas. O Mito, enquanto fragmento de passado, é, portanto, um objeto da História.

A Mitologia como objeto de estudo da História

⁸³ “De acordo com a concepção materialista da história, a economia é o elemento determinante último na história. (Mas) se alguém deturpa isso dizendo que é o *único* determinante, com isso transforma a proposição em uma frase sem significado, abstrata e sem sentido. A situação econômica é a base, mas os vários elementos da superestrutura... também exercem sua influência sobre o curso dos eventos... e, em muitos casos, são preponderantes na determinação de sua forma. Há uma interação de todos esses elementos na qual, em meio a uma incessante multidão de acidentes, o movimento econômico finalmente se afirma como necessário.” ENGELS, F. Letter to J. Bloch, 21 sept. 1890, *Marx-Engels Selected Works* 2. London 1968. p. 692.; E como escreveu Marx nos *Grundrisse*, e bem destacou Edward P. Thompson: “em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas relações que atribuem posição e influência a qualquer outra produção e suas relações. É uma iluminação geral, em que são imersas todas as cores e que modifica suas tonalidades particulares. É um éter especial a definir a gravidade específica de tudo o que dele se destaca.” No lugar da noção de primazia do ‘econômico’ (mais ‘real’) – com que as normas e a cultura são vistas como reflexos secundários –, o que essa passagem enfatiza é a simultaneidade da manifestação de relações produtivas particulares em todos os sistemas e áreas da vida social.” THOMPSON, Edward P. “Folclore, antropologia e história social”. In: Antonio Luigi Negro & Sérgio Silva (eds.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 254

A Mitologia é um dos temas fundamentais e de maior complexidade para o entendimento das sociedades pré-capitalistas. As narrativas que constituíam o conjunto de crenças expressado por ela eram o resultado da forma segundo a qual os homens se relacionavam entre si e com a natureza. Assim sendo, por razão destas interações, fica evidente que as histórias envolvendo divindades e seres místicos que habitaram o imaginário dos povos no período viking - momento da história escandinava que aqui nos interessa - expõem em muito a sua realidade.

O olhar descritivo e analítico sobre a mitologia dos povos germânicos nas fontes escritas é considerado em uma perspectiva de longa duração entre os estudiosos. Desde Júlio César⁸⁴ e Tácito⁸⁵ - que abordam o tema de maneira tangencial na Antiguidade -, passando pelos registros como Poesia Escaldica⁸⁶ *Edda* Poética⁸⁷ - contemporâneas dos vikings- e a *Edda* em Prosa⁸⁸, escritas depois do Período Viking, os mitos do norte da Europa despertaram o interesse em diversas gerações de estudiosos ao longo do tempo.⁸⁹ Do tempo dos Vikings ecoam aspectos da mitologia expressos nas fontes monumentais como as *runestones*, nos vestígios arqueológicos oriundos da metalurgia - como armas, anéis, utensílios etc. -, ou escritas, como a já citada *Edda* Poética⁹⁰. As gerações futuras puderam saber que deuses como Odin, Thor, Loki, entre outros -

⁸⁴PEREZ, José (ed.). *Comentário sobre a Guerra Gálica (De Bello Gallico)*. São Paulo:Edições Cultura, 2001. Disponível em:<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cesarPL.html>

⁸⁵ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. *A Germania de Tácito*: tradução e comentários. São Paulo. 2011, 118 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

⁸⁶ Parte significativa do acervo da poesia escaldica se encontra no site: THE SKALDIC PROJECT. Disponível em: <https://skaldic.org/m.php?p=skaldic>. Acessado em 07. mar. 2022.

⁸⁷ ANÔNIMO. *The Poetic Edda*. Tradução de CarolyneLarrington. Oxford: Oxford University Press. 1996.

⁸⁸STURLUSON, Snorri. *Edda*. Tradução de FAULKES, Anthony. London: Everymen, 1995.

⁸⁹ A própria elaboração da *Edda* em Prosa é um esforço nesta direção, haja vista que foi organizada com o intuito de servir como um manual para jovens poetas dado que no século XIII, os mitos escandinavos estavam se perdendo. Cf. LANGER, Johnni (Org.). *EDDA EM PROSA*. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015. p. 143-145.

⁹⁰ ANÔNIMO. *The Poetic Edda*. O. Cit.

circundados por seres místicos como anões, gigantes, elfos e dragões -, foram objetos de devoção e temor naqueles tempos, de modo que esta “vivência religiosa”⁹¹ não somente regulava a vida íntima dos seus crentes, mas servia também como elemento de mobilização para as articulações que promoviam a estrutura sociopolítica entre todos os membros das sociedades sob seu alcance.

Porém, as análises de viés teórico-científico a respeito do tema começaram a acontecer desde os idos do século XIX, servindo em grande medida como referências para os futuros trabalhos acerca da problemática.⁹²Os percursos históricos, historiográficos e analíticos dos estudos da mitologia na Era Viking apresentam em grande medida os desafios e aprimoramentos pelos quais a Escandinavística enquanto campo da História passou até os dias atuais. Diante da importância da tradição destes estudos, este capítulo se configura em parte como uma tentativa de mapear, ainda que brevemente, alguns dos diversos caminhos, descaminhos, ante os quais se apresentaram possibilidades e limites do estudo da mitologia nórdica. Porém, o intuito deste exercício não é dar conta de todas as múltiplas perspectivas que trespassaram os estudos das narrativas míticas do mundo nórdico. Uma demanda desta grandeza não caberia obviamente neste espaço. Tratar-se-á aqui, de forma esquemática, das principais correntes e metodologias que impactaram de forma mais incisiva na historiografia mundial e nacional, de modo a dar forma às discussões e questões mais contundentes que se verificam no campo destes estudos. Importa aqui, desta maneira, ressaltar que a apresentação dos subsídios de cada um dos elementos basais das abordagens aqui apontados de forma alguma contempla toda a complexidade que os envolve. São estes

⁹¹ Cf. SCHMITT, Jean-Claude. Une histoire religieuse du MoyenÂgeest-elle possible? *Préfaces*, 19, 1990, p. 77-78.

⁹² LANGER, Johnni. Teorias e métodos para o estudo da mitologia nórdica. *REVER*. Ano 18, Nº 1. jan/abr, 2018. Disponível em <http://dx.doi.org/10.23925/16771677-1222.2018vol18i1a12>. Acessado em 09. Fev. 2019. p. 2.

conceitos e reflexões por nós escolhidos como objeto de exposição e análise componentes de um sistema maior de um pensamento no qual estes se inserem.

a) O Estruturalismo e os estudos sobre a Mitologia

O Estruturalismo surgiu no início do século XX no campo da linguística. E teve na expressão da Antropologia Estruturalista, a partir de meados dos anos 1950, com pensadores como Claude Lévi-Strauss, papel fundamental no campo dos estudos da mitologia. Relacionando os mitos às estruturas linguísticas, Lévi-Strauss entendia serem eles partem integrante desta dimensão humana, como apresentado na citação abaixo:

O mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discurso. Se queremos perceber os caracteres específicos do pensamento mítico, devemos, pois, demonstrar que o mito está simultaneamente, na linguagem e além dela. [...] Saussure mostrou que a linguagem oferecia dois aspectos complementares: um estrutural, o outro estatístico; a língua pertence ao domínio de um tempo reversível, e a palavra, ao domínio de um tempo irreversível.⁹³

Para Lévi-Strauss, a concepção de mitologia como expressão de sentimentos fundamentais, ou ainda a mera explicação de fenômenos de difícil compreensão de determinada sociedade era errônea⁹⁴. O antropólogo entendia que esta perspectiva do mito reduziria tal dimensão apenas a um reflexo da sociedade, o que ia de encontro a sua noção sobre mitologia, que para ele significava ser uma forma estrutural de ver o metafísico equivalente em todas as sociedades, independente do tempo e do espaço.⁹⁵

⁹³ LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos Mitos. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p. 228.

⁹⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. Idem. p. 226.

⁹⁵ Cf. ALMEIDA, Tatiana Aparecida de. Mito e Magia em Claude Lévi-Strauss. *INTERAÇÕES*, Belo Horizonte, Brasil, v. 13. n. 23, p.211-221, jan./jul.2018.

Outro aspecto muito importante a respeito desta concepção da mitologia se refere à ideia de que a mitologia seria uma tentativa por parte das sociedades de dar conta de conflitos e/ou paradoxos que a engendram. Neste sentido o mito seria uma construção de tipo binária segundo a qual elementos da vida social estariam dispostos e significados pelo viés da simbologia mítica.⁹⁶ A respeito deste ponto, Marcelo Mano pondera que a mitologia para o modelo estruturalista segue os seguintes padrões:

Remetido à via de uma linguagem metafórica, o mito no estruturalismo é produto de um pensamento que, obedecendo às suas próprias regras, impõe a descontinuidade no mundo em pares binários de oposição cuja estrutura é recorrente em vários mitos de vários lugares e de diferentes sociedades, tais como as oposições natureza – cultura, endogamia – exogamia, cru – cozido, permitido – proibido, parentes – inimigos etc.⁹⁷

A partir dos anos 1960 os estudos escandinavos sobre mitologia tiveram grande impacto, tanto pelas obras do já referido Lévi-Strauss, quanto pelas de Vladmir Propp. Segundo Langer⁹⁸, foi extremamente paradigmática a compressão estruturalista sobre os deuses nórdicos desenvolvida pelo estudioso Eleazar Meletinskij, que nos anos 1970 construiu uma apreensão binária do mundo místico escandinavo, que por via de subsistemas espaciais (horizontal e vertical) e temporais (cosmogônico e escatológico)⁹⁹, influenciou, entre outros pensadores, a medievalista Margaret Clunies Ross. Em suas considerações sobre a cosmologia nórdica antiga,¹⁰⁰ em seu livro *Prolonged Echoes*,¹⁰¹ ela vai identificar e analisar as relações estabelecidas entre os mitos nórdicos e a ideologia. A pesquisadora Else Mundal - como lembra também o

⁹⁶ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 221-248.

⁹⁷ MANO, Marcelo. Mito e história: perspectivas do debate entre estrutura e evento em etnologia. *OP SIS (UFG)*, v. 9, p. 197.

⁹⁸ LANGER, Johnni. Teorias e métodos...Op. Cit. p. 5.

⁹⁹ MELETINSKIJ, Eleazar. Scandinavian Mythology as a system of oppositions. *The Journal of Symbolic Anthropology* 1, 1973, pp. 43-58.

¹⁰⁰ Cf. LANGER, Johnni. . Teorias e métodos... Op. Cit. p. 5.

¹⁰¹ ROSS, Margaret Clunie. *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. Odense: Odense University Press, 1994.

professor Johnni Langer -, por seu turno, entende que a análise estruturalista em seus modelos teóricos, como o usado por Clunies Ross, é limitada, uma vez que, embora revelem padrões nas fontes primárias, não identifica todos os existentes.¹⁰²

No livro *Both One and Many*¹⁰³, McKinnell toma a oposição civilização *versus* caos para dar conta do universo sobrenatural escandinavo. Para o autor, tomando por base esta premissa, os deuses representariam a civilização, e os monstros o caos. Já os gigantes teriam o papel de mediadores destas duas dimensões. O autor ainda reconsidera os apontamentos de Lévi-Strauss sobre Loki encarnando o papel de *trickster*. O antropólogo francês via no deus uma espécie de reconciliador que possibilitava a convivência entre o caos e a civilização¹⁰⁴ no mundo, mas McKinnell o entende de outro modo. Loki, para ele, não se enquadraria nas definições de Lévi-Strauss por atuar tanto no sentido de perturbador quanto de salvador dos deuses. Como salienta Orton, McKinnell considera profundamente subjetivas as oposições e mediações que delineiam as figuras míticas.¹⁰⁵ Em outra obra do mesmo autor intitulada *Meeting the other in Norse myth and legend*¹⁰⁶, a influência do estruturalismo se faz sentir na perspectiva do mito como fator de reconciliação de crenças contraditórias de Lévi-Strauss tanto quanto na análise do poema *Ynglingatal*, em que, sobre o herói matador de monstros, recai o conflito interno de entender a si próprio como monstruoso, por conta de sua atuação.

¹⁰² Cf. LANGER, Johnni. Teorias e métodos...Op. Cit. p. 6.

¹⁰³ McKINNEL, John. *Both One and Many: essays on change and variety in late Norse heathenism*. Rome: Il Calamo, 1994.

¹⁰⁴ “Claude Lévi-Strauss aborda a figura do *trickster* no contexto de sua concepção de mito como uma ferramenta da ‘lógica primitiva’ que procura encontrar uma solução para as oposições fundamentais através de uma operação progressiva de mediação (...). O trapaceiro é um “mediador” e isso explica a característica ambivalência desse personagem, já que ele mantém a dualidade ‘que por função tem que superar’.” Cf. ACOSTA, Rinaldo. *Temas de mitología comparada*. Ed. Letras Cubanas. La Habana. 1977.

¹⁰⁵ ORTON, Peter. The interpretation of Old Norse pagan myths. In: McTURK, Rory (Ed.). *Old Norse-Icelandic Literature and culture*. London: Blackwell, 2007, p. 315.

¹⁰⁶ McKINNEL, John. *Meeting the other in Norse myth and legend*. London. D.S. Brewer, 2005.

No Brasil, as obras de Tzvetan Todorov, como *As estruturas narrativas*,¹⁰⁷ tiveram grande impacto na breve tradição dos estudos escandinavos no país. Textos como o artigo *Aspectos da Cosmogonia e da Cosmografia Escandinavas*¹⁰⁸ e a análise do conto islandês de Helgi Thorisson, presente no livro *Narrativa, sentido, História*¹⁰⁹ serviram de referência a muitos pesquisadores, como é o caso da análise do poema édico *Drymskviða*, feita pelo escandinavista brasileiro Johnni Langer.¹¹⁰

Marcelo Mano, em seus estudos de Etnologia nas sociedades da América Indígena, ressalta que no conjunto das questões antropológicas o problema da relação da História com o Mito se configura a partir do que ele enumera como “planos confluentes”. Assim, a História seria entendida como de caráter epistemológico e o Mito ontológico. Ao considerar a aplicabilidade do modelo estruturalista na Etnologia, ele ressalta a importância de considerar a dinâmica dos acontecimentos históricos na apreensão e (re)significação dos mitos, dado que, como lembra Turner: “consciência histórica e mítica não são mutuamente exclusivas, mas são caminhos complementares para estruturar os mesmos eventos, as quais podem [...] coexistir numa mesma cultura”¹¹¹. Ao historicizar a produção dos mitos, Mano entende que há limites na construção e na aplicação das explicações propostas pelo Estruturalismo, como as interações entre povos distintos, por exemplo. Neste caso, o que se produz por via da transformação cultural, como a que Bruce Albert considera em seus estudos sobre a

¹⁰⁷ TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

¹⁰⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion. Aspectos da Cosmogonia e da Cosmografia Escandinavas. *Brathair*6(2), 2006, pp. 32-48.

¹⁰⁹ CARDOSO, Ciro Flamarion. O conto islandês de Helgi Thorisson. In: *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papirus, 2005, pp. 67-82.

¹¹⁰ LANGER, Johnni. Mythica Scandia: Repensando as Fontes Literárias da Mitologia Viking. *Brathair*6(2), 2006a, pp. 48-78.

¹¹¹ TURNER, Terence. History, myth and consciousness among Kayapó of central Brazil. In: HILL, Jonathan (org). *Rethinking history and myth – indigenous south american perspective on the past*. Chicago: University of Illinois press, 1988. p. 212 – 213.

evolução da relação mítica e histórica entre os Yanomami e os homens brancos¹¹², teria de ser repensado, dadas suas especificidades. A transformação social neste quadro seria, então, um elemento central para uma teoria da História na Antropologia, sendo necessário que esta seja considerada em toda sua complexidade, mesmo onde ela aparentemente não se faz ser sentida, como no caso da Mitologia. Ao ser circunscrita ao terreno da linguagem, a Mitologia não pode se divorciar da História, dado que até mesmo sua construção linguística se dá em circunstâncias específicas no tempo e no espaço. E no caso da Escandinávia do período viking, habitada por homens que tinham a interação social como parte integrante do seu cotidiano, como nas suas expedições marítimas¹¹³, urge considerar o peso da história no processo de construção, reprodução e destruição de suas crenças.

b) A Mitologia Comparada e sua influência nos estudos das narrativas míticas escandinavas

A Mitologia Comparada foi criada no século XIX por Friedrich Max Müller, que também foi fundador da Ciência das Religiões. Ele defendia que o mito seria originado por forças da natureza que ganhariam significado por via das narrativas míticas. Por esta razão Max Müller e seus seguidores conseguem reconhecer paralelos entre os diversos povos de origem comum, tal como é o caso dos povos indo-europeus.

¹¹² ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. In: *Anuário antropológico*/89. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992. p. 151 – 189.

¹¹³ Johnni Langer ao tratar da polissemia da palavra “*viking*” e suas variações ao tratar de seu sentido nas inscrições rúnicas define o termo da seguinte maneira: “Segundo Stefan Brink, no nórdico antigo, *vikingr* é uma palavra masculina, normalmente traduzida por guerreiro do mar (uma pessoa), enquanto *víking* é feminina, significando expedições militares no mar (a atividade). LANGER, Johnni. VIKING. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. Ed. Hedra. São Paulo, SP. 2018. p. 708.

Um exemplo do emprego desta perspectiva da mitologia está no livro *Temas de mitologia comparada*¹¹⁴ em que o autor Rinaldo Acosta, por meio de uma infinidade de exemplos, entre eles vários referentes à mitologia nórdica, apresenta os diversos modelos segundo os quais os mitos são cotejados conforme este padrão. Ao tratar do tema do espaço mitológico, por exemplo, Acosta apresenta a ideia de que os lugares mitológicos são tratados conforme sua posição em relação aos polos constituídos pelo cosmos e pelo caos. Ao considerar este aspecto, o autor explica a disposição dos lugares míticos das narrativas escandinavas da seguinte maneira:

Assim, na mitologia alemã-escandinava, o mundo "no meio" habitado por homens era chamado de Midgard ('espaço do ambiente cercado'). Além dos limites da "bela Midgard", havia uma zona periférica caótica: a Utgard (também parcialmente identificada com Jotunheim, o país deserto dos gigantes).¹¹⁵

No início do século XX, o campo de estudo da mitologia entre os escandinavistas conhece o trabalho de Georges Dumézil. A partir da *Mitologia Comparada*, o autor, de certa forma se distanciando das premissas estabelecidas por Max Müller, passa a entender a mitologia nórdica como reflexo da ordem social vigente naquelas sociedades. Sua famosa teoria da tripartição social associava deuses e seres míticos aos extratos que compunham as sociedades. Sendo assim, Odin estaria associado à soberania; Thor, à guerra e aos grupos militares, e Freyr à fertilidade, sendo, pois, o patrono dos trabalhadores do campo. Porém, Patrícia Boulhosa¹¹⁶, em um denso trabalho de análise do conteúdo e do próprio processo de elaboração das teses de Dumézil, denuncia uma série de problemas que vão desde o fato de que as teorias do

¹¹⁴ ACOSTA, Rinaldo. Op. Cit.

¹¹⁵ ACOSTA, Rinaldo. Idem. p.3.

¹¹⁶ BOULHOSA, Patricia Pires. A *mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. *Brathair*6(2), 2006, pp. 03-31.

autor não correspondem a conjunturas históricas específicas até problemas de ordem historiográfica que são explicitados nas referências utilizadas pelo autor.

Jens Peter Schjødt, valendo-se da concepção da Mitologia Comparada, entende que há duas metodologias básicas segundo as quais o modelo pode ser utilizado. O tipológico, segundo o qual, por meio de modelos prévios, pode-se comparar culturas com conexão histórica, ou não; e o genético, que além de pressupor uma conexão entre as culturas comparadas admite sua mútua influência.¹¹⁷ Ao se debruçar sobre o caso nórdico, Schjødt considera o método genético levando em consideração as possibilidades de apreensão da mitologia conforme os subitens enunciados - a saber: Comparação interna; Comparação entre os grupos germânicos; Comparação entre culturas vizinha; Comparação indo-europeia -, estando estes condicionados a variantes históricas que devem ser contempladas na análise pelo pesquisador.¹¹⁸ Com este tipo de *modus operandi* mais minucioso se procura superar limites como os que se pode encontrar nas pioneiras considerações de Max Müller. Sua metodologia pressupõe comparações apenas em nível lingüístico como evidenciam as críticas de Raffaele Pentazzoni.¹¹⁹

Os paradigmas historiográficos e a Mitologia nórdica

¹¹⁷ SCHJÖDT, Jens Peter Pre-Christian Religions of the North and the Need for comparative reflections on why, how and with what we compare. In: HERMANN, Pernille (Ed.). *Old Norse Mythology: comparative perspectives*. Harvard: Harvard University Press, 2017, pp. 03-28.

¹¹⁸ Langer lembra que segundo Michael Stausberg a pesquisa de viés comparativo deve contemplar onze passos: 1. Familiarizar-se com a literatura relevante da pesquisa; 2. Familiarizar-se com as possíveis fontes primárias; 3. Contatar especialistas; 4. Conduzir uma análise crítica das primeiras interpretações do tema; 5. Explorar as questões investigativas e sua viabilidade; 6. Traduzir as questões investigativas em conceitos, categorias e variáveis relevantes; 7. Escolher os casos apropriados; 8. Investigar fontes válidas e selecionadas por métodos apropriados; 9. Refletir sobre quais são os materiais respectivos; 10. Rescrever e retificar as descrições na ótica da análise comparada; 11. Visualizar os casos/variáveis/fatores como uma ferramenta analítica útil. Cf. STAUSBERG, Michael. Comparation. In: STRAUSBERG, Michael & ENGLER, Steven (Org.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London: Routledge, 2011, pp. 21-39.

¹¹⁹ PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo (1959). Tradução de Lorenzo Sterza e Márcia Costa. *Religare*13, 2016, pp. 247.

a) A “Nova História Cultural”

A autoproclamada “Nova História Cultural”, como define Peter Burke¹²⁰, é um dos desdobramentos de uma tendência hegemônica dentro da historiografia francesa promovida por um grupo heterogêneo de pesquisadores conhecidos como os *Annales*. Estes últimos ao longo de aproximadamente quatro décadas (1929-1969), em contraposição à Historiografia tradicional, defenderam uma série de tópicos, como: 1. O caráter científico da História, de modo a promoverem a superação do caráter narrativo da História pela “História-problema”; 2. O debate de teor crítico constante da História com as demais ciências sociais, de modo a afrouxar, ou mesmo não reconhecer fronteiras entre elas; 3. O horizonte teórico da promoção de uma *síntese história global*, de modo a articular os diversos níveis das estruturas sociais, ainda que considerando suas incongruências, discrepâncias e paradoxos¹²¹; 4. O abandono de uma História centrada em eventos singulares em prol de uma leitura do social e do cíclico; 5. A ampliação do conceito de fonte histórica, de modo que as fontes escritas, até então as únicas a serem consideradas dignas de validade - e receptáculos da verdade entre os historiadores tradicionalistas -, seriam a partir de então uma das categorias de vestígios de matérias do passado a serem averiguadas nas investigações históricas; 6. As diversas temporalidades que trespassam as épocas históricas passaram a ser desveladas e consideradas nas análises históricas. A curta, a média e a longa duração dos processos

¹²⁰ Cf. Burke Peter, O que é História Cultural? Trad. Sergio Goes de Paula 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2008.

¹²¹ O sentido de totalidade vislumbrado como um dos objetivos do ofício historiográfico pelas primeiras gerações dos *Annales* fora sintetizado por Georges Duby nos seguintes termos: “O primeiro elemento que a busca das articulações faz emergir é que cada uma das forças em acção, dependentes embora do movimento de todas as outras, é movida por um ímpeto que lhe é próprio. Apesar de não se encontrarem, de modo algum, justapostas mas estreitamente ligadas num sistema de uma indissociável coerência, cada uma delas se desenvolve numa duração relativamente autônoma, está sendo, por sua vez, animada, nos diferentes estratos da temporalidade, por um fervilhar de ocorrências, por amplos movimentos de conjuntura e por ondulações ainda mais profundas, que se movimentam a um ritmo muito mais lento.” DUBY, Georges. *Sociedades Medievais*. “Lição inaugural” proferida no Collège de France, em 4 de dezembro de 1970. Lisboa: Terramar, 1999.

sociais teriam agora peso na leitura da realidade. 7. A espacialidade passou a constituir um elemento a ser considerado nos estudos históricos. Áreas como Geo-história e História Regional passaram a ocupar lugar de destaque nas análises do grupo, e por fim, 8. A História se constituiria como uma ciência que considera o passado a partir do presente, e, portanto, ao indagar o que já passou serviria como meio de elucidação para as questões da atualidade.¹²²

Todas essas inovações revolucionárias trouxeram um novo fôlego à historiografia. Não apenas os membros da Escola dos *Annales*, mas até mesmo historiadores de paradigmas diferentes, como os marxistas¹²³, consideraram, ou mesmo se viram impelidos a considerar em seus trabalhos muito do que foi promovido pelas mudanças no estilo de produção da historiografia conforme os termos supracitados. Os *Annales*, em suas duas primeiras gerações, representaram uma revolução na historiografia, de modo que sua prática historiográfica procurou sedimentar os seus princípios. Porém, a partir de 1974 o grupo que assumiria a revista dos *Annales* inaugurou uma nova perspectiva historiográfica, que, ainda que legasse em parte os antigos critérios elaborados pelos fundadores, passou a reconsiderar outros pontos de modo a desfigurá-los completamente.

Ciro Cardoso, em tom de crítica, denuncia a terceira geração dos *Annales*, ao abandonarem a noção de totalidade social, caracterizadas pela integração dos diversos processos que estruturam as sociedades; as “distorções ou inversões radicais” dos estudos históricos levaram os pesquisadores a considerar seus objetos de estudo da

¹²² Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion. Uma “Nova História?” In: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio Racionalistas*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988. p. 96-97.

¹²³ O impacto dos *Annales* entre os marxistas se fez sentir profundamente e de forma irreversível na maior parte dos casos. São muitas as obras que foram influenciadas por este novo paradigma historiográfico, sendo impossível listar todas neste espaço. Num esforço de ilustração, no entanto, pode-se citar algumas obras de autores marxistas nitidamente marcadas pelas diretrizes paradigmáticas fundadas pelos *Annales* tais como HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.; THOMPSON, E. P. *Costumes Em Comum: Estudo Sobre A Cultura Popular Tradicional*. Revisão técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. SP. Editora: Cia das Letras 1998.

seguinte forma; 1. A valorização do “periférico em relação ao central”. Neste sentido proliferaram vários estudos referentes a grupos marginalizados, entre os quais, como Ciro destaca, as bruxas; 2. A desvalorização da realidade social em prol do seu avesso “sonho, imaginário, ideologias”, de modo a desvincular da análise destes processos a relação dialética que eles protagonizam com a realidade econômico-social, como sugere Marx e seus seguidores. E por fim, 3. A adoção de uma postura tecnicista no fazer da História, que, ao dar ênfase à valorização do uso de ferramentas e metodologias como as provenientes da computação, desconsidera elementos basais do ofício. O rigor científico na escolha das fontes, bem como seu manuseio de forma racional, por exemplo, são questões menores, ou até mesmo consideradas não desejáveis por quem exerce este tipo de “prática historiográfica”.¹²⁴

No Brasil, as ideias dos *Annales* ganharam terreno entre os historiadores na época da redemocratização. Por meio de traduções para o português de Portugal, da produção das obras de autores como Georges Duby, Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie, a Idade Média, que era considerada poucos anos antes como uma fatia de duração do passado alheia ao processo histórico de formação nacional¹²⁵, passa a ser novamente considerada um campo de estudos legítimos para os pesquisadores brasileiros.¹²⁶ A percepção do processo histórico segundo os pressupostos desta corrente historiográfica apontava para o fato de que a mentalidade dos homens se transforma de forma muito mais lenta do que os outros aspectos sociais. Assim, o estudo das ideias e das concepções de mundo de épocas e áreas distantes se justificaria, uma vez que,

¹²⁴ Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion. Op. Cit. p. 100.

¹²⁵ PINSKY, Jayme. *Modo de Produção Feudal*, São Paulo, Global, 1982.

¹²⁶ Cf. BASTOS, Mário Jorge da Motta; RUST, Leandro. “Translatiostudii. A história medieval no Brasil”, In: Signum Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, Vol. 10, 2008.

segundo Le Goff, um dos mentores desta corrente historiográfica, “a mentalidade, era ela mesma, uma estrutura, um tempo longo”.¹²⁷

Hilário Franco Junior, que foi orientando pelo mesmo Jacques Le Goff, ressalta que para além das raízes ibéricas nacionais, o estudo da história medieval no Brasil é uma ferramenta eficaz para o melhor entendimento da crise da civilização ocidental dos séculos XX e XXI. Ao propor uma visão da Idade Média como momento originário da Modernidade passa-se a entender que durante aquela época boa parte das razões para as quais os rumos da macropolítica mundial se deram, no sentido que se pode perceber nos dias de hoje. Franco Junior não só legitima a abrangência e relevância a esse passado para as nações onde ele aconteceu, mas para humanidade como um todo.¹²⁸

A medievalística brasileira, majoritariamente, a partir de então, vai encontrar no paradigma da “Nova História” e nos autores influenciados por ela suas razões de existir enquanto campo de estudo no país. O predomínio deste norte historiográfico entre os medievalistas no início deste século foi verificado pelo Prof. Dr. Eduardo Daflon, que em um levantamento sobre os anais dos Encontros Internacionais de Estudos Medievais (EIEM),¹²⁹ na edição de número IX, em 2011, na universidade de Mato Grosso, pode perceber que 75% dos trabalhos apresentados na ocasião eram declaradamente estudos culturais, enquanto que na edição de número X do mesmo Encontro, este realizado na Universidade Nacional de Brasília, a soma dos trabalhos culturais era de 83%.¹³⁰ A

¹²⁷ LE GOFF, Jacques. As Mentalidades. In: LE GOFF, Jacques & P. NORA (eds.), *História: novos objetos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995, p. 70.

¹²⁸ Cf. FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*, São Paulo, Brasiliense, 2001. p. 155.; FRANCO JUNIOR, H. *Cocanha: a história de uma país imaginário*. Companhia das Letras, 1998.; FRANCO JUNIOR, H. *O Ano 1000*, Companhia das Letras, 1999.; FRANCO JUNIOR, H. *As Utopias Medievais*, São Paulo, Brasiliense, 1992.

¹²⁹ Cf. DAFLON, Eduardo Cardoso. Uma proposta de análise do campo da história medieval no Brasil. In: X CICLO DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS XIII JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS V JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS Saberes e Fazeres. Anais... Londrina, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/9882158/Uma_Proposta_de_An%C3%A1lise_do_Campo_da_Hist%C3%B3ria_Medieval_no_Brasil. Acessado em 12. fev. 2021.

¹³⁰ Cf. DAFLON, Eduardo Cardoso. Idem. p. 200.

Escandinavística nacional que se desenvolve neste contexto ganha sua estruturação imersa nesta tendência do quadro geral dos estudos medievais abraçando-os.

Por ser esta dimensão social tão importante, o estudo das religiões para as sociedades pré-capitalistas mobilizou ao longo dos tempos uma infinidade de análises que buscam entender os meandros das razões e impactos destas crenças nestas sociedades. No Brasil, ainda que o tema da mitologia nórdica seja o predileto pelos pesquisadores¹³¹, há peculiaridades que fazem com que esta área da historiografia apresente limites de várias grandezas. Desde a impossibilidade de acesso concreto às fontes¹³², até a falta de uma filiação consciente a paradigmas historiográficos por parte dos pesquisadores, muitos são os problemas a serem superados na história recente dos estudos sobre a mitologia viking no Brasil.

b) O Materialismo Histórico e sua viabilidade para o estudo da Mitologia

A crítica ao pensamento de Marx em relação à religião é um dos pontos sensíveis pelos quais seus detratores insistem em avançar. Pelo viés analítico das práticas socialistas colocadas em exercício ao longo história, muitos dos cientistas sociais refratários às aspirações revolucionárias que atravessam o paradigma do Materialismo Histórico, viam, ou mesmo ainda veem, na relação do pensamento marxiano com a religião motivos para não fazer uso desta teoria para analisar este aspecto social. No entanto, importa dizer que apesar de ter havido um Marx crítico ferrenho da religião –

¹³¹ Cf. BIRRO, Renan Marques & GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. Um ensaio historiográfico sobre a escandinavística brasileira. In: AMARAL, Clinio & LISBÔA, João (Orgs.) *A historiografia medieval no Brasil: de 1990 a 2017*. – 1. ed. – Curitiba: Editora Prismas, 2019. p. 23-58.

¹³² Ainda que alguns pesquisadores no país estejam estreitando laços com os pesquisadores e universidades escandinavas, como tem acontecido com membros do NEVE (Cf. <http://neve2012.blogspot.com/2018/04/membros-do-neve-em-pesquisas-pela-europa.html>) isto não representa o quadro geral dos estudos escandinavos no país. No mais, com a tendência da diminuição de iniciativas de incentivo às ciências na esfera pública, especialmente as humanas, as instituições de ensino superior espalhadas pelo país tem tido cada vez mais dificuldade para promoção deste tipo de intercâmbio.

como aquele que se revela em *A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*¹³³, onde textualmente diz que a religião como fruto do Estado e da sociedade, sendo a *consciência invertida do mundo*¹³⁴, e, portanto o “ópio do povo”¹³⁵, como ficou gravado no imaginário anticomunista –, existiu também o Marx de *A Ideologia Alemã*¹³⁶, texto em que o autor assume que a religião seria uma das diferentes formas de consciência gestadas e reproduzidas nas relações sociais, como lembra o pesquisador Michel Löwy.¹³⁷ E ainda há de se ter em conta a postura de Marx em uma das mais importantes ponderações do autor sobre o tema, como a encontrada na célebre nota de rodapé do primeiro tomo de sua obra maior, *O Capital*:

Aproveito a ocasião para refutar brevemente uma acusação que me foi feita por um jornal teuto-americano, quando da publicação de meu escrito *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribuição à crítica da economia política] (1859). Segundo esse jornal, minha afirmação de que os modos determinados de produção e as relações de produção que lhes correspondem, em suma, de que “a estrutura econômica da sociedade é a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência”, de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral” – tudo isso seria correto para o mundo atual, onde dominam os interesses materiais, mas não seria válido nem para a Idade Média, onde dominava o catolicismo, nem para Atenas ou Roma, onde dominava a política. Para começar, é desconcertante que alguém possa pressupor que essas batidas fraseologias sobre a Idade Média e a Antiguidade possam ser desconhecidas de alguém. É claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo, assim como o mundo antigo não podia viver da política. Ao contrário, é o modo como eles produziam sua vida que explica por que lá era a política, aqui o catolicismo que desempenhava o papel principal.¹³⁸

¹³³ Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

¹³⁴ Marx, Karl. Idem. p. 145.

¹³⁵ Marx, . Ibidem. p. 145.

¹³⁶ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

¹³⁷ Cf. LÖWY, Michel. Marxismo e religião: ópio do povo? IN: *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080929/cap11.pdf>. Acessado em 14. mar. 2022. p. 300.

¹³⁸ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital.. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 606-607. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2547757/mod_resource/content/1/MARX%2C%20Karl.%20O%20Capital.%20vol%20I.%20Boitempo..pdf. Acessado em 14. mar. 2022.

Marx aqui não considera a religião como mero “reflexo” superestrutural de uma determinada infraestrutura material, como a vulgata marxista durante muito tempo insistiu em considerar, mas entendeu o peso desta forma de pensamento no contexto histórico do medievo. Porém, apesar destas referências de Marx sobre este tema, a religião, em todas as suas múltiplas expressões, foi geralmente entendida muitas vezes pelo senso comum, fora – e mesmo dentro da tradição marxista –, como um elemento meramente ideológico vinculado ao que Marx considerava ser a “superestrutura” das sociedades.¹³⁹ Assim, as crenças e práticas religiosas seriam determinadas pelas relações dos homens com o meio, via trabalho – ou seja, a infraestrutura –, enquanto que dialeticamente, por seu turno, incorporariam elementos simbólicos advindos da superestrutura através de uma reação automática de causa e efeito.¹⁴⁰

Não obstante, na esteira das (escassas) ponderações de Marx sobre a religião, outros pensadores marxistas¹⁴¹ irão ao longo do tempo se debruçar sobre este tema,

¹³⁹ Cf. HOBBSBAWM, Eric J. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 161.

¹⁴⁰ A respeito da questão da determinação dialética que se estabelece entre infraestrutura e superestrutura Mannheim, por exemplo, esclarece qual seria a real medida desta, em termos históricos e científicos, como se pode notar na definição a seguir: “Por “determinação” não nos referimos (...) a uma seqüência mecânica de causa-efeito: deixamos em aberto o significado de “determinação”, e somente a investigação empírica nos poderá mostrar até que ponto é estrita a correlação entre situação de vida e processo de pensamento, ou qual a gama de variações existente na correlação In: MANNHEIM K. *Ideologia e Utopia*. Tradução de Sérgio M. Santeiro. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1986, p. 289.

¹⁴¹ Destacam-se neste campo o confrade de Marx, Friederich Engels, que se debruçou sobre o tema diversas vezes, como em *Contribuições à história da cristandade primitiva* (MARXIST.ORG. ENGELS, Friederich. *Contribuições à história da cristandade primitiva*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm>. Acessado em 14. mar. 2022.); Assim como o líder revolucionário soviético Vladimir I. Lenin, como quando em seu famoso artigo “Socialismo e religião” afirma: “A unidade desta luta realmente revolucionária da classe oprimida pela criação do paraíso na terra é mais importante para nós do que a unidade de opiniões dos proletários sobre o paraíso no céu.” LENIN, Vladimir. *Socialismo e Religião* (Sotsializm i Religia). Revista Novaia Zhizn (Nova Vida), n.28, 03 dez. 1905. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1905/12/03.htm>. Acessado em 14. mar. 2022.; e Rosa Luxemburgo em sua interessantíssima análise sobre o cristianismo primitivo em *A Igreja e o Socialismo*, em que ao abordar o tema sob uma perspectiva materialista histórica das comunidades cristãs primitivas conclui o seguinte: A exigência da propriedade comum proclamada pelos cristãos não se referia aos meios de produção, mas apenas aos bens de consumo, isto é, eles não reivindicavam que a terra e os instrumentos de trabalho pertencessem a todos, mas apenas que todos repartissem entre si casas, roupas, alimentos e produtos para o consumo humano. De onde surgiam essas riquezas, os comunistas cristãos não se preocupavam. O trabalho continuava a ser obrigação dos escravos. O povo cristão reivindicava apenas que os que possuíam a riqueza distribuíssem para uso comum, aderindo assim à religião cristã, e que todos desfrutassem dela fraternamente e em igualdade. (LUXEMBURGO, Rosa. *Textos escolhidos*. Volume I (1899-1914). São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 183). Como se pode ver, ao longo do tempo, -

porém é o italiano Antonio Gramsci quem mais vai contribuir com suas importantes reflexões para a elaboração de uma abordagem metodológico-científica das expressões religiosas como objeto de estudo dentro do paradigma do Materialismo Histórico. Em sua obra monumental *Cadernos do Cárcere* – criada sob condições abjetas, quando Gramsci era mantido preso nos porões do regime fascista–, o autor vai trazer uma nova abordagem da religião enquanto dimensão da sociedade, tendo como ênfase em sua análise o catolicismo da Itália de seu tempo, como caracterizado neste trecho:

toda religião [...] é realmente uma multiplicidade de distintas e às vezes contraditórias religiões: há um catolicismo para os camponeses, um para a pequena burguesia e trabalhadores urbanos, um para a mulher, e um catolicismo para intelectuais.”¹⁴²

Gramsci entendeu as diversas dimensões que o pensamento religioso pode suscitar entre as classes e suas facções assim como a sua força de mobilização social enquanto utopia:

a religião é a utopia mais gigante, a mais metafísica que a história jamais conheceu, desde que é a tentativa mais grandiosa de reconciliar, em forma mitológica, as reais contradições da vida histórica. Afirma, de fato, que o gênero humano tem a mesma ‘natureza’, que o homem [...] como criado por Deus, filho de Deus, é, portanto, irmão de outros homens, igual a outros e livre entre e como outros homens [...]; mas também afirma que tudo isto não pertence a este mundo, mas sim a outro (a utopia). Desta forma, as ideias de igualdade, fraternidade e liberdade entre os homens [...] estiveram sempre presentes em cada ação radical da multidão, de uma ou outra maneira, sob formas e ideologias particulares.¹⁴³

Reconsiderando as ideias e representações simbólicas que as classes sociais fazem de sua existência, Gramsci propôs um modelo de entendimento da ideologia mais

e a despeito da (falta de)fé de cada um dos referenciados acima -, mesmo que de forma tangencial, o tema da religião foi sendo refinado dentro do campo do marxismo, buscando, neste exercício, se aproximar da perspectiva inicial elaborada por Marx.

¹⁴²GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: New Left Books. 1971. p. 328, 397, 405. Apud. LÖWY, Michel. Op. Cit. 309.

¹⁴³ GRAMSCI, A. Op. Cit.

acurado¹⁴⁴ do que aquele que até então se estruturou com base nos textos então disponíveis de Marx e Engels.¹⁴⁵ O pensador italiano toma a Ideologia como um elemento estritamente necessário e constitutivo da existência das estruturas sociais, tendo em vista que, ao se valer da ideia de “bloco histórico”, afirma o seguinte:

(...) as forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma – sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias sem forças materiais.¹⁴⁶

A ideologia, a partir desta proposição, portanto, deveria ser concebida sob duas formas: a primeira se referiria às *ideologias historicamente orgânicas*, que, nas palavras do autor, seriam “necessárias a uma determinada estrutura”¹⁴⁷, uma vez que sua “validade”

¹⁴⁴ Segue, a guisa de exemplo, algumas breves considerações elaboradas por Guido Liguori sobre a concepção gramsciana do conceito de “ideologia social” presente no primeiro dos *Cadernos do Cárcere*: “Ao lado das ideologias em sentido pejorativo e das ideologias políticas, desde o início está presente numa concepção da ideologia como sistema de ideias não imediatamente político, mas como visão ou concepção do mundo concebida em um sentido mais amplo. Tanto na reflexão sobre a religião como sobre o romance de folhetim, tanto sobre a Itália do sul como sobre a América meridional, os cadernos do cárcere buscam focalizar o modo com que se forma uma ideologia difusa, não somente ‘política’ essencial para a conquista e a manutenção do poder, afirmando que ‘quando a dominante esgotou sua função, o bloco ideológico tende a desmanchar-se’. LIGUORI, Guido. IDEOLOGIA. In: LIGUORI, Guido. VOZA, Pasquale. (org.). *Dicionário Gramsciano* (1926-1937). São Paulo: Boitempo, 2017. p. 401.

¹⁴⁵ Cabe aqui considerar que os entraves editoriais que envolvem a produção e divulgação de Marx e Engels foram responsáveis, direta ou indiretamente por uma série de dificuldades da compreensão geral de sua obra. Estes foram publicados pela primeira vez muito depois da morte de seus autores, como é o caso de *A Ideologia Alemã*, que só pode ser acessível ao grande público (fluyente em alemão) graças à Bernstein em 1902-1903, que o publicou na sua revista de teoria e de bibliografia socialistas, *Dokumentedes Sozialismus*. Cf. COSTA NETO, P. L.. Notas introdutórias sobre a publicação das obras de Marx e Engels. *Crítica Marxista* (São Paulo), v. 30, p. 49-65, 2010. p.56. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo179artigo5.pdf. Acessado em 06. Ago. 2018.

No mais as obras de Marx e Engels representaram para muitos um perigo, dado o teor revolucionário de seu conteúdo. Até mesmo entre os que, em tese, interessaria a difusão das ideias dos dois autores havia discordâncias em torno da elaboração de edições de suas obras, tal como demonstra Hobsbawm ao comentar a postura do Partido Social-Democrata alemão sobre o tema: “O Partido Social-Democrata Alemão, que possuía o *Nachlass* dos fundadores, não fez nenhuma tentativa de publicar suas obras completas; e é mesmo possível que julgasse contraproducente a publicação ou a reedição de algumas de suas observações mais virulentas e ofensivas, ou de escritos políticos que conservavam um interesse puramente contingente.” In: HOBBSAWM, E. J. A fortuna das edições de Marx e Engels. In: HOBBSAWM, E. J. *História do marxismo* 1 – O marxismo no tempo de Marx. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p. 428-429. Tais problemas obviamente impediram os pensadores posteriores de terem uma visão clara do que seria o conceito de Ideologia para Marx e Engels, o que fez com que tal ferramenta teórica não pudesse ser usada e aprimorada por estes pensadores conforme sua concepção original.

¹⁴⁶ GRAMSCI, *A Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 5. ed., 1984. p. 63.

¹⁴⁷ Cf. GRAMSCI, Idem. p. 62.

residiria no fato de que estas estruturas “psicológicas ‘organizam’ as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam e adquirem sua posição e lutam etc.”¹⁴⁸ A segunda dá conta do que Gramsci entende serem as *ideologias arbitrárias*, que são “racionalistas” e “desejadas”¹⁴⁹. Sobre elas o autor afirma o seguinte: “(...) elas [as ideologias arbitrárias] não criam senão movimentos individuais, polêmicas etc.”¹⁵⁰ Seriam estas, portanto, discursos que funcionam como um contraponto da realidade histórica, que, ainda que elaboradas desta forma ideal, teriam valor como contraponto e, conseqüentemente, como afirmação do real.¹⁵¹

As reflexões de Gramsci a respeito do tema da ideologia, brevemente apresentadas acima, são de grande valia para o entendimento do pensamento religioso nas sociedades pré-capitalistas. Tal como Ciro Cardoso, ao estudar o paganismo entre os anglo-saxões¹⁵², os mitos, ritos e práticas religiosas no mundo antigo e no medievo contêm em si uma série de elementos que se configuram em acordo com a interação dos indivíduos com o meio e suas relações sociais, ou seja, em conformidade com as condições históricas nas quais estão inseridos. A este respeito Marx e Engels, em *A Ideologia Alemã*, fazem as seguintes ponderações:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparece, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo.¹⁵³

¹⁴⁸ GRAMSCI, Ibidem. p. 62-63.

¹⁴⁹ GRAMSCI, Ibidem. p. 62.

¹⁵⁰ GRAMSCI, Ibidem. p. 63.

¹⁵¹ GRAMSCI, Ibidem. p. 63.

¹⁵² Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion S., O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica, *Brathair* 4 (1), 2004, p. 21. Disponível em <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/625/548>. Acessado em 29. Dez. 2016.

¹⁵³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. P. 93-94.

Portanto, mais do que frutos decorrentes de epifanias ou revelações provenientes de entidades metafísicas de validade e valores atemporais, o discurso religioso é constituído como expressão de um discurso ideológico. Disso se pode pressupor que este conjunto de ideias tem como forja de sua constituição a realidade material na qual os homens desta sociedade interagem entre si e com o meio, sendo, deste modo, um elemento eminentemente histórico. Procurando dar conta do entendimento da religião, tanto em relação ao conteúdo de seu discurso quanto em seus efeitos no âmbito social, a construção dos significados do religioso na historiografia marxista busca cada vez mais o entendimento da História frente ao Mito por vias de uma concepção ontológica deste. Dito de outra forma, antes de se buscar “fórmulas mágicas” de causa e efeito que caracterizem, ou não, estas relações como pertencente à dimensão superestrutural mítico-religiosa, os estudiosos procuram agir por meio de uma lógica inversa a esta: a epistemologia (ou seja, a teoria do conhecimento) tem se prestado a estar submetida à ontologia (entendida aqui, em termos marxianos, como teoria do ser social). Neste sentido, Godelier é muito preciso ao elaborar a seguinte conclusão:

(...) uma sociedade existe sempre como um todo, como um conjunto articulado de relações e funções todas as quais são *simultaneamente necessárias* para que a sociedade exista como tal, mas cujo peso sobre a reprodução é desigual. Isto é o que faz com que a reprodução de tal ou qual tipo de sociedade possa prosseguir mais além de determinadas variações, ou alterações das relações sociais que as compõem e da base matéria sobre a qual se apoia.¹⁵⁴

Ter ciência da interdependência da articulação entre as relações sociais, de modo a vislumbrar neste dado não uma hierarquização entre elas, é uma condição basilar para o entendimento de como o desenvolvimento das sociedades ocorrem. E isto pressupõe saber que ainda que alguns aspectos vistos anteriormente como meramente “ideais” –

¹⁵⁴ GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus. 1989. p. 23.

como o da religiosidade, que ganha forma com o seu arcabouço das narrativas míticas –, eles têm seu lugar de relevância por se encontrarem imersos nas relações que constituem as articulações sociais. E por conta disso, estas interações que mobilizam, ou mesmo são mobilizadas, por razões primariamente “ideais”, devem ser encaradas como igualmente relevantes nas análises históricas, seja qual for o seu “peso” no decorrer, ou não, das “variações ou alterações das relações sociais”.

No caso específico dos estudos sobre a mitologia nórdica, a análise produzida por Ciro Cardoso do conto islandês de Helgi Thorisson contida no livro *Narrativa, sentido e História* se demonstra como um caminho para uma apreensão efetiva tanto do conteúdo do texto quanto do contexto de sua produção. Ao considerar tais elementos em suas dimensões históricas, o autor aponta para o fato, inclusive, de que as interpretações a respeito do mesmo texto podem ser diversificadas¹⁵⁵, desde que baseadas em premissas histórico-científicas, e, portanto, verificáveis. As considerações do autor se devem ao fato de que a religiosidade nórdica tem suas peculiaridades, de modo que estas se fundamentam em um contexto específico, como se pode notar no trecho abaixo:

(...) a religião em questão constituía uma “ideologia historicamente orgânica” altamente complexa, estruturada e satisfatória para que os que a viviam socialmente, contendo seu interior a variedade típica das construções originadas na oralidade; uma ideologia bem característica, em suma, de uma sociedade com baixos níveis de centralização, cujos valores reproduzia, reforçava e provavelmente (as fontes são insuficientes para que o afirmemos em forma cabal) ajudava a modificar quando isso se tornasse necessário.¹⁵⁶

Afastada do caráter radicalmente transcendente do divino da doutrina cristã – legado do judaísmo –, a religião pagã antiga entende que a própria organização dos mundos visível e invisível obedecem a lógicas similares de construção. Gurevich, ao comentar o assunto utilizando-se do exemplo da *Ynglinga saga* – na qual há uma

¹⁵⁵CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papirus, 2005, p. 83.

¹⁵⁶ CARDOSO, Ciro Flamarion S. Aspectos da Cosmogonia p. 46.

lendária “Grande Suécia” situada na Europa Oriental onde a “Morada dos deuses e a “Morada dos Homens” situavam-se lado a lado –, conclui que o *Asgard* e o *Midgard* são perfeitamente comparáveis. Segundo o autor, o mundo dos deuses seria um “domínio fechado” similar ao dos homens.¹⁵⁷

Deste modo, a presença de *Asgard* e seus habitantes parece ser um elemento fundamental para pensarmos a organização dos membros do *Midgard*. A legitimação régia, por exemplo, nas regiões em que a mitologia nórdica se disseminou, mesmo em tempos em que o cristianismo se impõe, em muito se vincula ao fato dos monarcas precisarem ter em sua genealogia algum tipo de parentesco com entidades mitológicas.¹⁵⁸ Odin, o pai de todos os deuses, é em geral invocado como ancestral dos monarcas, como se pode notar na *Bósa saga*, onde o rei Hring, que governou a Gotlândia oriental era filho do rei Gauti, e, por isso, neto do rei Odin da Suécia. A saga revela, ainda, que Odin percorreu toda a Ásia até as terras escandinavas, de modo que o documento afirma que “todas as famílias reais mais nobres da Escandinávia descendem dele.”¹⁵⁹ Pode se dizer, assim, que os deuses, bem como os demais seres e objetos míticos, falam muito sobre os homens que em sua cultura os concebem. A ideologia expressa numa mitologia tão próxima da vida cotidiana, como a nórdica, afeta e determina de forma direta esta última, sendo a justificativa para o ordenamento não só do mundo invisível das entidades mitológicas, como também, e justamente por isso, o dos homens.

¹⁵⁷ Cf. GUREVITCH, Aron. I. *As categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1990. p.68.

¹⁵⁸ “Apesar do valor do apoio que a Igreja podia oferecer à monarquia, os reis dos séculos VII e VIII estavam conscientes de que a lealdade que os seus povos lhes deviam repousava em crenças muito mais antigas, incompatíveis com o ensinamento eclesiástico. Ine denominava-se “Rei por dom de Deus”, Etebaldo da Mércia, “Rei pela graça divina”; mas eles sabiam que, para a maioria de seus súditos, eram reis devido à sua linhagem. Os germanos pagãos acreditavam que os seus reis descendiam de deuses e deles herdavam uma força sobrenatural (...). Tais crenças ainda existiam na Inglaterra do século VIII...” HEDEAGER, Lotte. *Iron-age societies*. Traduzido por John Hines. Oxford; Cambridge (Mass.): Blackwell, 1992. p. 137.

¹⁵⁹ Cf. PÁLSSON, Hermann; EDWARDS, Paul (trad. e introdução). *Seven Viking romances*. Harmondsworth; New York: Penguin Books, 1987. p. 199.

A apresentação do contexto historiográfico em que se deram, e ainda se dão as análises sobre os mitos escandinavos, sugerida neste capítulo, visaram demonstrar não apenas as diversas possibilidades de estudo sobre o tema, bem como os imensos problemas que ele suscita. O fato dos mitos das crenças nórdicas pré-cristãs na Escandinávia do Período *Viking* só serem acessíveis de uma forma mais elaborada pelo viés de fontes escritas posteriores a esta época, por exemplo, cria obstáculos para sua apreensão, que para alguns estudiosos, como Alain Guerreau, seriam intransponíveis.¹⁶⁰ Porém, historiadores que ainda se valem dos paradigmas modernos entendem serem possíveis análises diversas sobre o entendimento do impacto dos mitos pelo viés deste tipo de fonte. Isso porque considera-se que em algum nível elas remetem às crenças do passado e, portanto, a realidade e os registros não divergiriam tanto entre si quanto se imagina.

A História, desde a sua fundação enquanto ciência, apesar das distorções e disputas paradigmáticas nas quais ela sempre esteve¹⁶¹, ainda que aparentemente combatida pelas investidas desconstrutivistas da Pós-Modernidade, permanece como sendo a única via de compreensão do passado pelo viés racional. A “História-problema” defendida pelos *Annales* no início do século XX é uma opção de exercício para a averiguação do passado que pressupõe suas complexidades. Os desafios de acessar uma realidade já acontecida em todas as temporalidades que a permeiam deve ser a razão de ser do trabalho do historiador enquanto cientista social. E, além disso, cabe a ele entender que, como seu objeto de estudo, existe também o seu lugar na história e na História. Seu trabalho, portanto, estará condicionado às intempéries da história da História (ou seja, a Historiografia), o que não deve ser encarado, por esta razão, como sendo insuficiente para a demanda de compreensão do passado. Porém, ele é

¹⁶⁰ GUERREAU, Alain, *El Futuro de un Pasado*. La EdadMedia em El Siglo XXI. Barcelona: Critica, 2002.

¹⁶¹ Cf. ARÓSTEGUI, Julio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: EDUSC, 2006.

estritamente necessário para que a sociedade possa ter o melhor entendimento das razões que levaram o seu presente se constituir enquanto tal.

Conclusão: Mito e a Ideologia para além do(s) espelho(s)

Num mundo atravessado pela perspectiva pós-moderna hegemônica segundo a qual a linguagem se demonstra como sendo o limite da historiografia¹⁶² - sendo o historiador alguém que em seu ofício não elaboraria uma “história do passado”, mas, tão somente, uma “história das linguagens do passado”¹⁶³ -, apresentamo-nos como refratários a esta posição e procuramos neste capítulo indicar as razões para esta postura. Esta pesquisa refere-se à Mitologia, um conjunto de narrativas povoado de entidades sobrenaturais que foram elaboradas para dar conta da realidade circundante daqueles que a criaram e a recontavam. Assim, a argumentação que constitui este capítulo mobiliza um amplo debate sobre o autêntico significado da dimensão do que entendemos, no senso comum, como sendo a parte “ideal” da realidade, lugar onde os elementos constitutivos deste tipo de expressão de teor mitológico residem. No mais, foi legado aos nossos dias, dentre tantas outras formas de vestígios que remetem a este tipo de conhecimento, o registro escrito deste conjunto de narrativas, sendo, pois, o discurso, ou a palavra em si, a forma segundo a qual nós podemos acessar não somente aquele mundo lendário, mas também as relações sociais que o engendram. Portanto, esta pesquisa em suas pretensões vai de encontro a toda as premissas teóricas(?) que sustentam o pensamento das correntes pós-moderna no campo da História, e por esta razão, desde as primeiras páginas deste trabalho se busca tanto reafirmar o seu caráter histórico e científico. No mais, reiteramos que esta pesquisa visou desde sua concepção

¹⁶² Cf. GIANNATTASIO, D. G.; BORDONAL, G. C. Uma pós-modernidade trágica: a historiografia para além da verdade e da mentira. *rth* |, Goiânia, v. 5, n. 1, p. 26–53, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28960>. Acesso em: 28 maio. 2022.

¹⁶³ Cf. GIANNATTASIO, D. G.; BORDONAL, G. C. *Idem*. p. 51.

organizar-se tal como nos moldes da disciplina sob os preceitos modernos que admitem realidade e consciência sob uma lógica dialética e historicamente definida, tal como defende Karl Marx¹⁶⁴. A representação daquilo que é apreendido como realidade concreta é, portanto, conforme o pensamento marxiano defende, o terreno de cultivo das diversas visões de mundo, sendo, pois, estas formas de encarar a realidade atravessadas pelas contradições sociais que constituem a sociedade que as gestam.

Procurando avançar um pouco mais em nossas reflexões, tomemos a seguir uma polêmica e intrigante citação de Paul Veyne, quando ao se referir à Mitologia Grega e às sociedades que a compartilhavam:

Longe de se opor à verdade, a ficção não é senão um subproduto dela: basta-nos abrir a *Iliada* para entrarmos na ficção, como se diz, e perdermos qualquer orientação; a única nuança é que, em seguida, não acreditamos nela. Há sociedades onde, uma vez fechado o livro, ainda se acredita na história e outras onde se deixa de acreditar.¹⁶⁵

Dados os vestígios - de natureza escrita, ou não - que acessamos sobre as sociedades do Período *Viking*, é notório, e notável, que consigamos, mesmo tão longe, no tempo e no espaço daquela fatia espaço-temporal, que muitos dos livros “ficcionais” abertos pelos homens naquela época, mesmo “fechados” se mantinham críveis para aquelas pessoas. Percebemos isto em seu esforço no sentido de integrar ao conjunto de suas relações, por exemplo, atividades como a realização de cultos aos deuses, sejam eles de grandes proporções com sacrifícios diversos, ou mesmo nas dimensões mais cotidianas, expressos, por exemplo, no uso de cordões com pingentes, como os que encontrados

¹⁶⁴ Em os *Grundrisse* Marx é taxativo ao afirmar: “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda, as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento.” MARX, K. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 54.

¹⁶⁵ VEYNE, Paul. *Acreditavam Os gregos em seus mitos?: ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p. 33.

pela arqueologia contendo representações do martelo *Mjöllnir*, do deus Thor¹⁶⁶. Existia, portanto, como derivação da apreensão daquela realidade concreta e das interações dos homens com aquele meio, e entre si, uma elaboração concreta representativa daquela forma de existência. E para explicar aquele mundo estes homens recorriam ao mito, uma forma ilusória de fazê-lo.¹⁶⁷ Logo, segundo Nildo Viana, pode-se afirmar o seguinte: “O mito é uma concepção da realidade relativamente organizada e coerente, mas que não se constitui ainda como um sistema.”¹⁶⁸ Assim sendo, consideramos que o conjunto de crenças que se articulam por via das narrativas míticas enquanto tais, não necessariamente, de partida, configuram a ideologia da classe dominante, mas são expressão de um imaginário social compartilhado por todos, ou ao menos, a maioria daqueles que integram aquelas sociedades¹⁶⁹. A Ideologia da classe dominante, responsável por naturalizar e universalizar as ideias destes grupos na sociedade, se vale deste imaginário de modo a reformulá-lo, de modo a construir um universo de falsos conceitos sobre a realidade conforme os interesses desta elite, que reproduz esta forma de pensar, quer tendo consciência, ou não, deste caráter inverossímil de sua forma de ver o mundo.¹⁷⁰ Portanto, as bases teóricas segundo as quais se estruturam a forma de pensar a Mitologia nesta pesquisa, como se tenta demonstrar neste trabalho como um todo, não advém pura e simplesmente de um exercício de malabarismo retórico, ou de

¹⁶⁶ LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico. História, imagem e narrativas No 11, outubro/2010. Disponível em <https://www2.unifap.br/marcospaulo/files/2013/05/simbolos-religiosos-vikings1.pdf>. Acessado em 28. Mai. 2022.

¹⁶⁷ Cf. VIANA, Nildo. Mito e Ideologia. *Cronos*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN, Vol. 12, num. 01, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/article/view/2122/pdf> acessado em: 25 de abril de 2013.

¹⁶⁸ VIANA, Nildo. Imaginário e Ideologia: As Ilusões nas Representações Cotidianas e no Pensamento Complexo. *Revista Espaço Livre*, v. 08, 2013. p. 93.

¹⁶⁹“(…) o conceito de imaginário expressa as representações cotidianas ilusórias, ou seja, carrega em si todas as características das representações cotidianas e tem como elemento distintivo o seu caráter ilusório e por isso se aproxima da ideologia. O imaginário compartilha com a ideologia o seu conteúdo ilusório, embora se distinga dela por sua simplicidade em comparação com a complexidade do pensamento ideológico. O seu conteúdo falso é mais facilmente criticado e percebido do que no caso das ideologias. O imaginário e a ideologia são formas de consciência ilusória, naturalizam o que é histórico e social, invertem a realidade. VIANA, Nildo. Imaginário e Ideologia: As Ilusões nas Representações Cotidianas e no Pensamento Complexo. *Revista Espaço Livre*, v. 08, 2013. p. 96.

¹⁷⁰ VIANA, Nildo. Imaginário e Ideologia... Op. Cit. p. 97.

uma intenção, na falta de outra alternativa, de se construir uma “história das linguagens do passado”. Ainda que as bases para a nossa análise incorram em um discurso de ordem imaginária, este discurso não é desprovido de propósitos. É a busca por evidenciar a constituição da razão de ser destes propósitos, expressos na literatura “fictícia”, que incorrem os esforços de nosso trabalho. No mais, importa salientar que nossa proposição de pesquisa busca aquilo que há além do discurso da fonte, uma vez que as palavras, quando proferidas e/ou registradas sob um determinado viés ideológico – sendo ideologia aqui entendida como a visão de mundo das classes exploradoras –, assumem um caráter que irá se adequar à definição do conceito de Ideologia proposta por Nildo Viana, nos seguintes termos:

A ideologia pode ser definida resumidamente como falsa consciência sistemática. Ela é falsa consciência por estar ligada aos interesses da classe dominante, que não pode revelar a verdade, deve ocultá-la. A classe dominante não pode revelar seus interesses, a exploração, a dominação etc.¹⁷¹

Sendo assim, apreender o que os discursos ideológicos têm a dizer implica em uma tarefa que está além do que eles efetivamente revelam em seu conteúdo. Mais do que buscar um compromisso com uma utópica “neutralidade”, ou do que lamentar-se por não conseguir acessar o passado por apenas tê-lo em perspectiva sob sua ótica, cabe ao historiador assumir sua posição revelando as bases historiográficas de modo a explicitar sua maneira de ver aquela documentação. Documentação que, vale lembrar, é, acima de tudo, um vestígio material, que para além do conteúdo linguístico, referente às fontes de natureza escrita, também nos informam muito enquanto evidências concretas por si mesmas. Elas são, em sua própria composição material, vestígios daquilo que um dia foi a vivência dos povos que os produziram. E pensar nisto, no nosso entender, já nos

¹⁷¹ VIANA, Nildo. *Cérebro e Ideologia*. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2010. p. 23-24.

indicaria que as palavras registradas nestes documentos têm muito mais a dizer do que seu significado semântico. A História, enquanto disciplina que estuda os homens no tempo, não pode se dar o direito de se agrilhoar novamente na tradição que a confinava nos documentos/monumentos do fim do século XIX, início de sua existência enquanto disciplina. A aurora do século XX, por meio de historiadores como Marc Bloch, já nos indicaram o caminho para ir além desta questão.

Por esta razão, antes de adentrarmos nas fontes para que possamos compreender os seus fins, iremos, no próximo capítulo, procurar entender de onde elas vieram. O mundo dos homens, tanto em sua constituição física, quanto social, está expresso nos mitos de forma muito eloquente, mas para que possamos ouvir de forma clara o que estas narrativas nos têm a dizer, voltemos agora nossa atenção para entender como veio a ser a constituição da Escandinávia dos séculos VIII ao XI, ou como denominada no universo dos mitos: *Midgard*: a morada dos homens.

Capítulo II - *Midgard*: a morada dos homens

SÍMBOLO, n. Algo que supostamente tipifica ou representa outra coisa. Muitos símbolos são meras "sobrevivências" - coisas que não têm mais nenhuma utilidade continuam a existir porque herdamos a tendência de fazê-las; como urnas funerárias esculpidas em monumentos memoriais. Elas já foram urnas reais contendo as cinzas dos mortos. Não podemos deixar de fazê-las, mas podemos dar-lhes um nome que esconda nossa impotência.

- Ambroise Bierce

Introdução

A definição de “Símbolo” na epígrafe deste capítulo é um dos verbetes do clássico livro satírico *O Dicionário do Diabo*¹⁷², do autor Ambroise Bierce. A peculiar acidez do autor ao tipificar o que vem a ser um símbolo, leva-nos a ponderar a respeito das representações com as quais nos deparamos em nosso cotidiano, bem como as que todos os outros seres humanos assim também fizeram ao longo da história. Pensar nas simbologias que as sociedades produziram, e produzem, é um elemento chave para que possamos entender a lógica intrínseca de cada uma delas; porém, este exercício deve ser feito com algumas precauções quando o nosso intuito é produzir conhecimento em História. Ao reconsiderar as possibilidades de entendimento da dinâmica política das sociedades ocidentais do alto medievo, Mario Bastos faz a seguinte exortação:

(...) as, por assim dizer, ‘visões franca e visigótica acerca de suas sociedades’ – os modos como seriam percebidas e compreendidas – têm muito pouco a ver com uma análise estrutural de suas instituições sociais e políticas, bem como das efetivas relações que interferiam nas formas e na trajetória de seus desenvolvimentos. As abordagens

¹⁷² BIERCE, Ambrose. Complete Works of Ambrose Bierce. Delphi Classics; 1ª edição. 2013. Disponível em: https://www.amazon.com.br/Complete-Ambrose-Bierce-Classics-English-ebook/dp/B00BNWVP5S/ref=sr_1_1?keywords=Complete+Works+of+Ambrose+Bierce&qid=1647528888&s=books&sr=1-1. Acessado em 17. mar. 2022.

descrições constituem uma contribuição apenas limitada ao cumprimento da vocação fundamental da História, a de discernir o funcionamento e explicar as transformações que se impõem às formações sociais.¹⁷³

Portanto, cabe aos cientistas sociais ter uma postura que em algum nível dialogue com a visão crítica da “diabólica” definição de Beirce acerca das simbologias produzidas pelas sociedades sobre si mesmas. Não obstante, infelizmente este tem sido um desafio constante dentro do “bom combate” na terra de ninguém dos campos de batalha do reino de Clio, e durante as últimas décadas os soldados nesta guerra têm confundido seus alvos ao usarem como arsenal as sedutoras e intuitivas armas da memória e da aversão à teoria, ao invés de se valerem dos bons e velhos expedientes da artilharia que integram a lógica do método científico das ciências humanas.

Na contramão desta tendência ao irracionalismo como força motriz da produção do conhecimento no âmbito da História este segmento da nossa pesquisa cumpre o dever de contextualizar a organização das sociedades escandinavas do final da Era de Ferro – momento histórico que a historiografia tradicional chama de *Era Viking*, mas que preferimos aqui chamar de Período *Viking*¹⁷⁴ –, e para tanto procurar-se-á ante esta

¹⁷³ BASTOS, M. J. M.. A palavra e a "coisa": o Estado na Alta Idade Média ocidental. In: Ana Lúvia Bonfim Vieira; Adriana Zierer. (Org.). *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências; sociedade e imaginário*. São Luis - Maranhão: Editora da UEMA, 2009, p. 354.

¹⁷⁴ Me parece muito interessante a proposição de Eric Christiansen em definir os marcos cronológicos de uma fatia espaço-temporal em que se possa apreciar dinâmicas sócias intercambiáveis, assim como os vários ritmos das transformações em curso que atravessam o momento histórico definido como *Era Viking*. Em seu entender o autor enumera cinco itens como processos que se desenvolvem nas sociedades escandinavas no tempo em que as propostas de sua delimitação cronológica, são definidas: “1. Do paganismo ao cristianismo: 700-1250 pode ser um tempo realista, mas não ocorreu uma substituição de um pelo outro até 1050 ou pouco além.2. Centralização da autoridade: sem mudanças permanentes até 1050.3. Da ausência da urbanidade aos assentamentos parcialmente urbanos: 750 em diante, em alguns lugares, com algumas limitações.4. Da ausência de mercado para um período comercial: coexistente c.600-1200. 5. Aumento da produtividade, incremento dos excedentes: c.600-1300.” (CHRISTIENSEN, Eric. Introduction In: CHRISTIENSEN, Eric. *The Norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell, 2002, p. 1-9. (p. 8) Apud. BIRRO, R. M.. O problema da temporalidade para os estudos da Europa Nórdica: a 'Era Viking'. *Nearco* (Rio de Janeiro), v. 6 2013,p. 245-246.). Não obstante, creio que a adoção irrefletida do disputado e polissêmico conceito de *Era Viking* parece ser uma atitude temerária e contraproducente conforme as escolhas que este trabalho assume. Pesa sobre o uso da palavra “Era” para este recorte histórico a semântica de que fora uma época *sui generis*, o que no século XIX e XX serviu a propósitos que poderíamos considerar, de forma eufemística, como que, calamitosos para a toda a humanidade. Portanto, preferir o termo “Período” como nomenclatura para o nosso recorte cronológico é uma escolha

demanda trazer à tona os debates referentes às definições teóricas sobre este recorte histórico, levando em conta que este é ainda um problema em aberto dentro da historiografia – em especial no campo do Materialismo Histórico. Acreditamos que esta seja uma empresa incontornável, uma vez que o objeto de pesquisa aqui analisado – a Mitologia nórdica – está contido na dimensão das representações que constituem a(s) visão(ões) de mundo que as sociedades nórdicas deste tempo têm sobre si. Porém, como visto na menção proferida acima por Mario Bastos, é preciso ir além destas representações que os contemporâneos de um tempo histórico fazem sobre si mesmos. Consequentemente, se faz necessário entender a forma pela qual operam os mecanismos históricos que levaram à produção destas visões. E para isso, é necessário, portanto, insistir em uma certa “leitura pragmática”, – propiciada por um certo distanciamento das representações fascinantes e tendenciosas contidas nas fontes –, que pode ser alcançada através de instrumentos conceituais construídos a partir do método científico, em particular, no caso aqui compreendido, os termos teóricos referentes a História. Sem o aporte do conhecimento de como estes grupos se configuram, corremos o risco de cair na armadilha de tomarmos como verdades as justificativas ideológicas da tipologia do poder das elites expressas nas fontes. Porém, o que se pretende aqui é uma outra abordagem sobre estes vestígios do passado, um olhar invertido sobre esta perspectiva forjada no curso do processo histórico vivido por estas sociedades. Em resumo,

revestida por razões de cunho histórico-científicas e por uma provocação intencional: “período” é uma palavra no senso comum definida como: “Qualquer intervalo de tempo”; “Tempo que transcorre entre duas datas ou fato tomados como referência” e “Espaço de tempo que se define determinados acontecimentos e características” (AULETE DIGITAL. PERÍODO. Disponível em <https://aulete.com.br/per%C3%ADodo>. Acessado em 14. mar. 2022.), e é algo perto desta visão prosaica que se busca adotar aqui com a predileção por esta palavra, como parte de uma postura avessa à construção conceitual da gramática (ultra)nacional e nazifascista que se valeram do conceito de “Era” para seus interesses mais nefastos. Por fim, esta escolha incorre na detecção da urgência da necessidade de um esforço por parte dos historiadores, - em especial os do mundo não europeu, como é o meu caso – de uma reflexão crítica mais acurada a respeito dos conceitos assim como das razões para suas adoções, ou não, na sua produção historiográfica visando com isto pensarmos coletivamente no projeto de uma historiografia que explicita nossa forma de ver o mundo para além do eurocentrismo e demais olhares etnocêntricos que por muito tempo nortearam a produção do conhecimento em História.

podemos dizer que as representações da realidade que os diversos tipos de registros produzem em uma época são parte integrante do todo que constitui a visão sobre a existência daqueles que o produzem e que com eles interagem, em algum nível. Logo, se faz necessário entender que estas imagens se fundamentam em um contexto de contradições, pois são elas instrumentos para a justificativa das desigualdades socioeconômicas, sendo, portanto, construções que emanam das lutas de classe, que, como bem definiu Marx, são o fundamento, até aqui, da história todas as sociedades.¹⁷⁵

Modo de Produção: um conceito em disputa

O ponto de partida para uma análise científica da organização social sob a luz do paradigma do Materialismo Histórico está na identificação da categoria pertencente à formação social que o pesquisador estuda. E como conceito que integra esta definição, Marx recorreu à expressão “Modo de Produção”. Porém, a adoção deste conceito dentro da historiografia marxista levou a debates que impactaram a forma pela qual os estudiosos desta tradição compreenderam as sociedades contempladas pelas categorias derivadas deste conceito de diversas formas. Assim sendo, o histórico destas disputas é um elemento crucial para o entendimento da produção historiográfica no seio desta corrente, dado que da sua interpretação derivaram formas de entendimento da história - e da História - que tiveram consequências em níveis diversos dentro deste paradigma científico.

Como primeiro elemento a ser considerado nesta discussão há de se ter em conta que este conceito ganhou um caráter polissêmico na obra de Marx. O autor o usou em diversos momentos com intencionalidades definidas conforme premissas que não

¹⁷⁵ Cf. MARX, Karl & ENGELS, Friederich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 40.

necessariamente dialogam entre si, levando os marxistas a discutirem, por exemplo, sobre seu caráter ser limitado às técnicas produtivas, ou às formas de produção. Por outro lado, o autor considera este conceito também em uma outra perspectiva: “Modo de Produção”, sob este outro enfoque, seria uma forma de “sistema social”, em que a maneira/modo de produzir resulta de uma determinada forma de propriedade. Sob esta forma de entender o “Modo de Produção”, seriam as relações de produção – que definem a forma segundo a qual se dá a integração entre os homens e as forças produtivas – uma construção social elaborada, portanto, conforme o contexto vigente. Assim, sendo, nas sociedades capitalistas, por exemplo, o fato de a produção girar em torno da fabricação de mercadorias, estaria dialeticamente vinculado à organização do processo de produção, sendo a finalidade e, ao mesmo tempo a motivação deste. Isto resultaria em uma diretriz que define a forma de produção de excedente, a constituição do valor pelo tempo de trabalho etc. E por fim, há ainda o significado de “Modo de Produção”, em que Marx considera como partes dele tanto a tecnologia quanto a sociabilidade inerente ao processo produtivo.¹⁷⁶

A existência da miríade de significados para este conceito, segundo o pensamento marxiano apresentada acima, levou a interpretações diversas e extremas quanto às suas aplicabilidades para o entendimento das sociedades. No contexto da Europa do fim do século XIX e início do XX, em que as ideologias eram atravessadas por uma lógica Evolucionista de caráter mecanicista, por exemplo, a noção de “Modos de Produção”, conforme a concepção do marxismo economicista, passou a ser usada dentro de uma lógica de hierarquização das sociedades.¹⁷⁷ A partir da Segunda

¹⁷⁶ Cf. SHAW, William H. MATERIALISMO HISTÓRICO. In: BOTTOMORE, Tom. Dicionário do Pensamento Marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

¹⁷⁷ Esta interpretação determinista da ideia marxiana de Modo de Produção ao que tudo indica, segundo Susan Himmelweit (Cf. HIMMELWEIT, Susan. MODO DE PRODUÇÃO. In: BOTTOMORE, Tom. Dicionário do Pensamento Marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.) deriva do famoso “Prefácio” à *Contribuição à crítica da economia política* publicado em 1859: “(...) na produção social da

Internacional, e com a chancela do regime Stalinista na URSS daí em diante, esta posição teórica serviu ao propósito de hierarquizar cada agrupamento humano ao longo da história conforme seu “estágio evolutivo”.¹⁷⁸ Dito de outra forma, esta interpretação do pensamento marxiano levou ao entendimento de que dentro do conceito de “Modo de Produção” coexistiam dois fatores, sendo um deles as forças produtivas e o outro as relações de produção que as condicionam. A inteiração dialética entre estes dois aspectos indicaria as contradições inerentes a esta dinâmica quando as forças produtivas, em seu desenvolvimento, se defrontassem com as relações de produção identificadas neste embate como um obstáculo a ser superado. Sobre adoção desta forma do conceito de “Modo de Produção” e seus limites como instrumento de análise da história Susan Himmelweit conclui:

Daí originou-se uma leitura determinista do processo de revolução: quando as forças produtivas superam as relações de produção, a revolução não só é possível, como também inevitável. Mas o êxito da revolução na Rússia atrasada e seu fracasso na Alemanha adiantada apontavam para, entre outras coisas, o papel da consciência no processo revolucionário e sugeriam que algo havia de errado nessa explicação determinista. O modo de produção não determinava a superestrutura de maneira direta e automática como Marx parecia pensar, e o colapso de um modo de produção não era, portanto, coisa tão clara quanto havia parecido. Existiriam talvez circunstâncias nas quais a superestrutura poderia determinar o que aconteceria na base, fatores ideológicos e políticos que afetassem os econômicos a ponto de provocar ou de impedir uma transformação do modo de produção (...).¹⁷⁹

própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. (...). Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social.” MARX, Karl. *Contribuição para a crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 47.

¹⁷⁸ Cf. HIMMELWEIT, Susan. MODO DE PRODUÇÃO. In: BOTTOMORE, Tom. Idem.

¹⁷⁹ HIMMELWEIT, Susan. MODO DE PRODUÇÃO. In: BOTTOMORE, Tom. Ibidem.

A resposta a esta interpretação mecanicista do marxismo vulgar veio com Louis Althusser, Étienne Balibar e outros, que na obra *Lirele Capital*¹⁸⁰ defendem a tese de que a infraestrutura de uma sociedade não determinaria a sua superestrutura. Recorrendo mais uma vez à análise de Susan Himmelweit, a autora define a tese Althusseriana nos seguintes termos:

A ideia de determinação é substituída pela ideia de causalidade estrutural (...). O modo de produção continua sendo um conceito básico, na medida em que é o nível econômico, o modo de produção, que “determina” qual dos diferentes níveis é “dominante” na totalidade estruturada interdependente. O econômico impõe limites, dentro dos quais os outros níveis só podem ser “relativamente autônomos”, atribuindo funções necessárias à reprodução do modo de produção aos níveis não econômicos. (...). Pretendem os autores que essas duas séries de relações correspondem à caracterização feita por Marx de toda e qualquer produção a partir de “dois elementos indissociáveis: o processo de trabalho (...) e as relações sociais de produção sob cuja determinação se executa o processo de trabalho” e as relações sociais de produção sob cuja determinação se executa o processo de trabalho”¹⁸¹

No Brasil, Jacob Gorender, no artigo intitulada *O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica*¹⁸², define o seu posicionamento sobre a forma de ponderar sobre os elementos constitutivos do Modo de Produção da seguinte forma:

(...) A questão do primado, se deve pertencer às forças produtivas, se às relações de produção, nunca foi aventada por Marx. Trata-se, na verdade, de uma falsa questão, uma vez que os homens, considerados como agentes sociais da produção, constituem um elemento que faz parte tanto do conjunto das forças produtivas (como força produtiva subjetiva dotada de intencionalidade), quanto do conjunto das relações de produção, uma vez que estas se estabelecem precisamente entre os homens. Assim, os conceitos de forças produtivas e de relações de

¹⁸⁰ Em português existe a tradução dividida em dois tomos: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. [De O Capital à filosofia de Marx], ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980. [O objeto d'O Capital].

¹⁸¹ HIMMELWEIT, Susan. MODO DE PRODUÇÃO. In: BOTTOMORE, Tom. Op. Cit.

¹⁸² GORENDER, Jacob. O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica. In: LAPA, José Roberto do Amaral (org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1980.

produção não prescindem um do outro, ao mesmo tempo em que se distinguem categorialmente.¹⁸³

E ao concluir que existe uma intersecção entre os conceitos de “Forças Produtivas” e “Relações de Produção” encarnada na condição humana, o autor busca com isso advogar em defesa da História, como afirma no seguinte trecho:

Ao enfatizar o modo lógico do método dialético, não pretendo suprimir o modo histórico, pois creio que o singular e o particular são escalas legítimas para os procedimentos da ciência histórica. Esta não deve desprezar o *acontecimental*, mas integrá-lo na visão lógica ou sistemática. Não se trata, portanto, de optar entre historicismo antitérico e teoria supra-histórica, porém de construir uma teoria que seja a totalização concreta das diversas determinações do processo histórico real.¹⁸⁴

A postura de Jacob Gorender alinha-se com as definições que o próprio Marx vai indicar em suas reflexões no capítulo XLVII, seção II, no volume III do Capital, passagem amplamente conhecida entre os estudiosos marxistas que veem nela um consenso sobre o que poderia ser entendido como uma definição eficiente para determinados aspectos do conceito de “Modo de Produção”:

A forma econômica específica em que o mais-trabalho não pago é extraído dos produtores diretos determina a relação de dominação e servidão, tal como esta advém diretamente da própria produção e, por sua vez, retroage sobre ela de modo determinante. Nisso se funda, porém, toda a estrutura da entidade comunitária econômica, nascida das próprias relações de produção; simultaneamente com isso, sua estrutura política peculiar. Em todos os casos, é na relação direta entre os proprietários das condições de produção e os produtores diretos – relação cuja forma eventual sempre corresponde naturalmente a determinada fase do desenvolvimento dos métodos de trabalho e, assim, a sua força produtiva social – que encontramos o segredo mais profundo, a base oculta de todo o arcabouço social e, conseqüentemente, também da forma política das relações de soberania e de dependência, isto é, da forma específica do Estado existente em cada caso.

¹⁸³ GORENDER, Jacob. Ibidem. p. 52.

¹⁸⁴ GORENDER, Jacob. Ibidem. p. 45.

Ainda que Marx não tenha se referido nominalmente ao conceito de “Modo de Produção”, os integrantes do debate em torno dele identificam na produção de excedente e o seu domínio o aspecto decisivo que possibilita a reprodução e transformação social. A dissonância se encontra no quanto o aspecto econômico pode ser tomado como premissa, e em até que nível ele é distinguível de outras partes das totalidades sociais, ou como Himmelweit expõe no texto de seu verbete “Modo de Produção” no *Dicionário de pensamento Marxista*: “até que ponto determinação significa operação de entidades separadas umas das outras, mesmo quando ligadas em uma totalidade estruturada, ou antes, desenvolvimento imanente de relações internas a um todo indivisível.”¹⁸⁵

Portanto, a definição de “Modo de Produção” ao longo das etapas da história da historiografia marxista teve diversas questões e segue ainda em aberto. Porém, entendemos ser esta uma categoria analítica fundamental para a caracterização das sociedades. Em virtude disto, a seguir apresentaremos a questão do uso desta noção para as sociedades pré-capitalistas, outro problema tão ou mais controverso dentro do campo do marxismo, mas que, tal como os mencionados até aqui, enfrentá-lo é do mesmo modo uma tarefa inevitável para que alcancemos os nossos propósitos de caracterizar as sociedades nórdicas do Período *Viking*.

“A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco.”: Marx e o estudo das sociedades pré-capitalistas

O estudo das sociedades pré-capitalistas sob o paradigma do Materialismo Histórico se defronta com a dificuldade de que as considerações realizadas por Marx e Engels a respeito destes temas foram, na maior parte das vezes, observações de caráter

¹⁸⁵ HIMMELWEIT, Susan. MODO DE PRODUÇÃO. In: BOTTOMORE, Tom. Op. Cit.

suplementar às suas aspirações enquanto cientistas sociais que vislumbravam como objeto central da sua análise o Modo de Produção Capitalista. Esta totalidade social se constituiu, conforme o entendimento destes autores, como o resultado das diversas formações históricas que o precederam.¹⁸⁶ Logo, deveria ser este modo de produção o ponto de partida para o entendimento das outras sociedades pregressas, que em seu processo histórico, propiciaram meios para o desenvolvimento das relações capitalistas de produção. Tomo aqui uma passagem clássica da introdução dos manuscritos de Marx, que reunidos para sua publicação ficaram conhecidos como *Os Grundrisse*¹⁸⁷, em que o pensador expressa esta tese:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade. Pode-se compreender o tributo, a dízima etc. quando se conhece a renda da terra. Porém, não se deve identificá-los¹⁸⁸

O Modo de Produção Capitalista neste sentido se desenvolveria tendo em si “características” e “determinações comuns” em diversos níveis àquelas que se pode

¹⁸⁶ Apesar do resultado do processo da história humana ter tido dado condições para o desenvolvimento do Modo de Produção Capitalista, é importante insistir no ponto que Hobsbawm, ao comentar as FORMEN, previne os leitores, em tom de crítica às interpretações pregressas, de uma leitura mecanicistas e determinista do Materialismo Histórico sob a ótica do pensamento marxiano: “(...) não há em Marx nenhuma indicação que nos autoriza a buscar alguma “lei geral” de desenvolvimento que possa explicar sua tendência para evoluir no sentido do capitalismo.” MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas* – Introdução. 7ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 2006, p. 44.

¹⁸⁷ MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

¹⁸⁸ MARX, Karl. *idem*. p. 58.

verificar nas conjunturas anteriores, e ao afirmar isto Marx enfatiza que “nenhuma produção seria concebível sem elas”¹⁸⁹. O método do Materialismo Histórico, em sua raiz marxiana, portanto, leva em conta as similaridades inevitáveis que as sociedades em seus diversos arranjos são submetidas de partida em sua estruturação, mas toma como elemento fundamental para a percepção da sua historicidade as diferenças pelas quais estas formações sociais enfrentaram, tal como definido por Marx, as “características e determinações comuns”, às quais todas elas estão submetidas.¹⁹⁰

a) O Modo de Produção Germânico: Características Gerais

Compreender o Modo de Produção Germânico como modelo de organização da sociedade subjaz ter em mente o contexto no qual ele foi elaborado. As referências mais bem articuladas sobre ele se encontram nas famosas FORMEN – popularmente conhecidas como *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*¹⁹¹ –, parte d’Os *Grundrisses*, manuscrito redigido por Marx entre os anos de 1857 e 1858. Eles integram o acúmulo de décadas de reflexões de Marx para a elaboração de suas obras *Contribuição à Crítica Política* e *O Capital*, sendo uma compilação de escritos de Marx, definida nas palavras de Eric Hobsbawm como “o último dos trabalhos de

¹⁸⁹ É de suma importância insistir no tópico que a parte final da citação acima menciona, isto porque, ainda que a anatomia do homem revele a do macaco, Marx, em tom de crítica aos economistas adverte que “a diferença deste universal e comum é precisamente o que constitui seu desenvolvimento”, o que revelaria, segundo ele, que “as determinações que valem para produção em geral têm de ser corretamente isoladas de maneira que além da unidade (...) não seja esquecida a diferença essencial”. MARX, Karl. *Ibidem*. p. 41.

¹⁹⁰ Sobre este tópico, em suas considerações sobre as FORMEN, Eric Hobsbawm informa o seguinte: “A base objetiva do humanismo de Marx e, simultaneamente, de sua teoria da evolução social e econômica é a análise do homem como um animal social. O homem – ou melhor, os homens – realizam trabalho, isto é, criam e reproduzem a sua existência na prática diária, ao respirar, ao buscar alimento, abrigo, amor etc. Fazem isto atuando na natureza, tirando da natureza (e as vezes transformando-a conscientemente) com este propósito. Esta interação entre o homem e a natureza é – e ao mesmo tempo produz – a evolução social. Retirar algo da natureza, ou determinar um tipo de uso para alguma parte da natureza (inclusive o próprio corpo) pode ser considerado e é o que acontece na linguagem comum, uma apropriação que é, pois, originalmente, apenas um aspecto do trabalho. E. Hobsbawm. Introdução.” MARX, Karl. *Formações econômicas...* Op. Cit., p. 16.

¹⁹¹ MARX, Karl. *Grundrisse*. Op. Cit. p. 388-423.

envergadura do Marx maduro, a ser apresentado ao público.”¹⁹² Neles Marx dá atenção às formas de sociedade anteriores ao capitalismo considerando-as como imersas em uma perspectiva de entendimento da História que tem por base a evolução das sociedades pelo viés das suas contradições internas, que podem ser verificadas por meio de uma interpretação materialista e dialética das articulações sociais existentes entre os grupos humanos. E para tanto ele se vale da ideia de que a progressiva emancipação do homem em relação à natureza – entendida como o domínio desta – seria uma das formas mais efetivas pelas quais os homens assim se reconheceriam como distintos dos outros animais e, por consequência, como pertencentes a uma espécie autoconsciente de si mesma. O desenvolvimento propiciado por esta dinâmica se daria, bem como, simultaneamente, teria como premissa, os processos de desenvolvimento tecnológico em curso – a saber, forças produtivas – e a forma pela qual estes indivíduos se organizariam para o exercício do trabalho – ou seja, as relações de produção. Deste modo, os diversos tipos de Modo de Produção identificados por Marx n’*Os Grundrisse* seriam formas segundo as quais os seres humanos teriam sido apartados de sua relação mais íntima com a natureza – a de produtores diretos –, que ao longo da história conduziria a humanidade à alienação integral dos meios de produção, característica medular do Modo de Produção Capitalista.

Eric Hobsbawm em suas considerações sobre as FORMEN afirma ainda que o “sistema germânico” era objeto de um interesse muito particular para Marx, uma vez que suas potencialidades de individualização econômica se apresentariam, via feudalismo, como uma espécie de, em suas palavras, “ancestral direto da sociedade

¹⁹² MARX, Karl. *Formações econômicas...* Op. Cit., p. 14. Hobsbawm afirma que esta obra foi a última a ser revelada ao grande público pois, *Os Grundrisse* foram manuscritos redigido por Marx entre os anos de 1857 e 1858, porém só vieram a ser editados após a morte do autor, sendo parcialmente publicadas pela revista *Neue Zeit* em 1903 e na íntegra em Moscou em 1939-1941 sob o título de *Grundrisse der Kritik der Politischen ökonomie*.

burguesa”.¹⁹³ Este “individualismo” percebido neste modelo teórico, no entanto, estava condicionado a um contexto histórico muito específico. E isto significa dizer que o Modo de Produção Germânico, portanto, longe de representar um entrave para uma inevitável consumação do Modo de Produção Capitalista – parte da condição “natural” da humanidade, como defendem alguns pensadores (neo)liberais¹⁹⁴ –, apresenta, em alguns de seus aspectos, potencialidades do que viria ser um dia este outro Modo de Produção. Porém, nem de longe isto indicaria um destino manifesto para a sociedade humana, muito pelo contrário, afinal, a história trilha seus rumos a partir de uma série de conjunção de fatores, que é refrataria a toda e qualquer tipo de formulação teleológica. Sendo assim, é importante frisar que o “sistema germânico”, como define Hobsbawm, é, em sua condição histórica, uma “subvariedade” específica do Comunalismo Primitivo, e não um momento/estágio que antecede a inevitabilidade de qualquer outra formação social.^{195,196}

¹⁹³ E. Hobsbawm. Op. Cit., p. 14.

¹⁹⁴ A tese de defesa de uma naturalização das relações capitalistas em seu estado “puro”/ “natural” é um dos fundamentos da ideologia liberal, – sintetizada na expressão francesa *laissez faire, laissez aller, laissez passer*, ou seja, “deixai fazer, deixai ir, deixai passar” –, que teve como grande representante em sua versão clássica o filósofo Adam Smith. Em suas propostas o autor entendia que o exercício do livre mercado – sem a interferência de entraves como e, principalmente, a atuação do Estado, a economia, condicionada por suas leis naturais levaria a sociedade à harmonia. Sua obra maior foi o livro *Uma investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das nações*, mais conhecida como *A Riqueza das Nações* (Cf. SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Hemus, 3a ed. 2008). Já o Neoliberalismo, corrobora os princípios que “naturalizam” como destino manifesto das sociedades humanas, porém em suas teorias avançam, entre outras coisas, no sentido de restrição da intervenção estatal ao máximo possível, passando alguns dos limites indicados pelos desdobramentos da teoria liberal, como os expressos nas teorias de Keynes onde o Estado teria um papel muito mais efetivo na sociedade (Cf. KEYNES, John Maynard. *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda* (General theory of employment, interest and money). São Paulo: Editora Atlas, 1992.). Assim sendo, os pensadores desta corrente econômico-filosófica são defensores do chamado “Estado mínimo”, tese que busca resgatar a implementação do *faire, laissez aller, laissez passer* defendidos pelo liberalismo clássico.

Importa salientar ainda, que em todas suas versões a negação da historicidade das formações sociais é preterida por uma concepção “natural” da condição humana, – dotada de direitos, como a liberdade, a igualdade e por último, e não menos importante, a propriedade –, uma vez que como defende o filósofo John Locke “O estado de natureza tem uma lei da natureza para governá-lo, a que todos estão sujeitos; e a razão, que é aquela lei, ensina a todo o gênero humano” (LOCKE, John. Apud. GOUGH. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994. p. 16). Postura que Marx, em defesa da História, irá combater ferrenhamente em seus trabalhos.

¹⁹⁵ Cf. MARX, Karl. *Formações econômicas...* Op. Cit., p. 44.

¹⁹⁶ A passagem do Modo de Produção Germânico, para o Feudal não cumpre um dos vários estágios de desenvolvimento que levaria à plenitude de uma espécie de organização social impressa no “DNA” dos homens, como os pensadores marxistas vulgares pressupunham, ou se conjecturou conforme o

Marx informa-nos que entre os fatores que distinguem o Modo de Produção Germânico do enquadramento de outros modelos está sua forma de organização social. Nela a comunidade germânica existia apenas enquanto concentração de indivíduos em momentos excepcionais, de modo que ela perdurava somente em sua forma “externa”; separada, portanto, da “existência do indivíduo singular”.¹⁹⁷ De uma forma mais direta, o autor informa-nos o seguinte:

Entre os germanos, onde os chefes de família individuais se fixam nas matas, separados uns dos outros por longas distâncias, a comunidade só existe, desde logo *externamente* considerada, pela reunião periódica dos membros da comunidade, se bem que sua unidade existente em si mesma está posta na descendência, na língua, no passado e histórias comuns etc. a *comunidade* aparece, portanto, como *reunião* [Vereinigung], não como *associação* [Verin], como *unificação* [Einigung] constituído por sujeitos autônomos, os proprietários de terra e não como unidade [Einheit]. Por isso a comunidade não existe ‘de fato’ como *Estado*, *sistema estatal*, como entre os antigos, por que ela não existe como *cidade*. Para que a comunidade tivesse existência efetiva, os proprietários livres de terra precisavam se reunir em *assembleia* (...).¹⁹⁸

Importa salientar que neste modelo de sociedade, embora permeado pela propriedade individual da terra, não significava comportar a existência de outras modalidades de apropriação da natureza. O *agerpublicus* – também denominado terra comunitária, ou terra do povo – se apresentava como um aspecto fundamental para a existência deste tipo de organização socioeconômica, uma vez que este era um espaço onde o usufruto da propriedade comunal era exercido no sentido de garantir aos indivíduos áreas para o desempenho de atividades complementares, como a caça, a coleta e a pesca; assim como as essenciais, como a extração de lenha e o uso dos espaços comuns para a pastagem do gado. Estas eram terras compartilhadas entre todos os membros dos

Positivismo defendia, muito pelo contrário, este é o resultado de uma série de acontecimentos, muitos deles, inclusive motivados pelo acaso, que, conforme suas implicações históricas levaram sociedades a se dissolverem e se rearticularem conforme as condições do seu metabolismo histórico.

¹⁹⁷ Cf. MARX, Karl. *Grundrisse*. Op. Cit. p. 395.

¹⁹⁸ MARX, Karl. Idem. p. 395.

grupos, uma vez que as demandas apresentadas acima aparecem como aspectos impositivos para a sobrevivência das comunidades, sendo, portanto, esta modalidade de propriedade parte das relações recíprocas entre os indivíduos que integram estes grupos.¹⁹⁹ Ainda sobre estas terras de propriedade comunais, Marx acrescenta o seguinte:

Entre os germanos, o *agerpublicus* aparece antes somente na medida de em que é defendido contra tribos inimigas como propriedade comunitária de uma tribo em particular. A propriedade do indivíduo singular não aparece mediada pela comunidade, mas é a existência da comunidade e da propriedade comunitária que aparece como mediada, *i. e.* como relação recíproca dos sujeitos autônomos. A totalidade econômica, ‘no fundo’, está contida em cada casa singular, que constitui por si mesma um centro autônomo da produção (manufatura puramente como trabalho doméstico acessório das mulheres etc.).²⁰⁰

As unidades produtivas – efetivamente expressas em cada casa singular – encaram, deste modo, as terras comunais como um prolongamento de suas relações com as demais, sendo razão de preocupação apenas em um contexto em que as características quanto aos seus limites e a relação de posse que ele engendra são colocadas à prova. E é esta conjugação de modalidades de propriedades que faz com que as sociedades germânicas do início da Era cristã sejam categorizadas de um modo diferenciado, tal como reitera Marx ao enfatizar esta condição particular:

A propriedade de terra individual não aparece aí como forma contraditória da propriedade da terra da comunidade, tampouco como medida para esta, mas o inverso. A comunidade só existe na relação recíproca desses proprietários de terra individuais enquanto tais. A propriedade comunitária enquanto tal só aparece como acessório comunitário dos domicílios originais e a apropriações do solo das tribos individuais. A comunidade não é nem a substância em que o singular só aparece como acidente; nem o universal que, enquanto tal, é uma *unidade existente* tanto em sua representação e na existência da cidade e suas necessidades urbanas, em contraste com as necessidades

¹⁹⁹ MARX, Karl. Ibidem. p. 395-396.

²⁰⁰ MARX, Karl. Ibidem. p. 396.

do indivíduo singular, quando em seu território urbano, como sua existência particular, diferentemente da existência econômica particular do membro da comunidade; ao contrário, a comunidade em si, por um lado, como comunidade na língua, no sangue etc., é pressuposto ao proprietário individual; mas por outro lado como existência ela só existe em sua *assembleia efetiva* para fins comunitários e na medida em que ela tem uma existência econômica particular nas áreas de caça, pastagens, etc. de uso comum, ela é utilizada para cada proprietário individual enquanto tal, e não como representante do Estado (como em Roma); propriedade efetivamente comum dos proprietários individuais, e não da associação desses proprietários dotados de uma existência particular, como na cidade, separada deles próprios como indivíduos singulares.²⁰¹

Tal estado de coisas faz com que no caso do sistema germânico a associação de habitações de famílias autônomas e isoladas se apresente como premissa de seu pertencimento, aspecto que vai em direção oposta do que se percebe em outros modelos que caracterizam outras formações sociais. Neste sentido, os germânicos se afastam dos outros povos em que os indivíduos se identificavam como pertencentes ao convívio social por razão da condição jurídica de cidadão de um Estado. No modo de produção germânico, esta condição se efetiva e se sedimenta somente quando as diversas famílias da mesma tribo se reúnem, oportunidades em que laços se fortalecem, de modo a constituir a base da reciprocidade entre estes indivíduos, que ganham concretude em atividades como a guerra, a religião e a execução de pendências jurídicas.²⁰² O Modo de Produção Germânico, portanto, tem suas particularidades, que em termos socioeconômicos faz com que as sociedades se apresentem de uma maneira muito específica e se afastem em diversos níveis de outras que vigoraram ao longo da história, que, conforme definiu Marx, se destinaram exclusivamente ao contexto social característico dos grupamentos humanos da fronteira da antiga Germânia com o Império Romano dos primeiros séculos depois de Cristo, conforme as fontes escritas elaboradas pelos historiadores durante este período.

²⁰¹ MARX, Karl. Ibidem. p. 396-397.

²⁰² Cf. MARX, Karl. Ibidem. p. 396-397.

Todavia o historiador Perry Anderson em sua obra clássica *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, publicada no longínquo ano de 1974, defendia o argumento segundo a qual se entende que muitas das articulações sociais do Período *Viking* dialogam com este passado caracterizado pelo Modo de Produção Germânico, como se pode verificar na passagem a seguir:

Embora a grande onda de invasões bárbaras nos séculos IV e V tenha incluído povos originalmente escandinavos, em especial os godos e os borguinhões, estes se haviam instalado entre o resto das populações germânicas do outro lado do Báltico, antes da sua imersão no Império. A Escandinávia propriamente dita, assim, estava intocada pelo grande drama do colapso da Antiguidade. Assim, ao final da Idade Média, depois de três séculos de governo franco ou lombardo sobre as antigas províncias do Ocidente romano, da revolução social correspondente e da síntese que propiciaram os fundamentos do feudalismo totalmente desenvolvido, as formações sociais do extremo norte preservaram virtualmente intactas o padrão interno, primitivo das comunidades tribais germânicas do tempo de Tácito: um campesinato armado (*bondi*), um livre conselho de guerreiros-camponeses (*thing*), uma classe liderante de nobres de clã (lideradas pelos *jarls*), um sistema de expedição de ataques ligeiros (*hirdh*) e um sistema monárquico semi-eletivo precário.²⁰³

Conquanto a leitura de Anderson sobre as sociedades do Período *Viking* possa não ter sido abraçada em sua totalidade, quarenta e quatro anos depois, se pode notar que em linhas gerais o entendimento de que uma organização social baseada em aspectos do Modo de Produção Germânico associada com a prática das expedições marítimas é ainda um caminho teórico trilhado pelos especialistas contemporâneos para explicar estas formações sociais. Autores como Johan Ling, Timothy Earle e Kristian Kristiansen seguem esta tradição dentro da historiografia marxista propondo um novo modelo teórico de explicação das sociedades, chamado por eles de Modo de Produção Marítimo, como se pode verificar em seu artigo intitulado *Maritime Mode of Production*

²⁰³ ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. 6ª ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 2007. p. 172.

*Raiding and Trading in Seafaring Chiefdoms*²⁰⁴. De posse das considerações feitas acima sobre o Modo de Produção Germânico, consideremos criticamente, pois, a hipótese dos pesquisadores Ling, Earle, Kristiansen.

b) O Modo de Produção Marítimo como modelo de análise do Período Viking (?)

Deixando de lado o caso dos grupos que povoaram a região da chamada *Germânia* antes e durante o contato com o *limes* romano Oriental nos séculos IV e V, voltemos nosso olhar para o nosso objeto de estudo: o Período *Viking*, recorte histórico aqui entendido no tempo entre os séculos VIII-XI, e no espaço como referente à região Escandinávia e ao alcance da cultura dos nórdicos, em especial, seus mitos. Antes de tudo, importa dizer que Marx nunca se debruçou sobre o problema da transição do Modo de Produção Germânico para o Feudal. Os acontecimentos que caracterizaram esta passagem na Europa Ocidental entre os séculos IV e V, e no extremo norte deste continente, na região da Escandinávia por volta do século XI, se atém a uma perspectiva segundo a qual os povos de origem germânica mantiveram em graus variados as formações sociais como interpretadas sob as características do modelo teórico do Modo de Produção Germânico durante, pelo menos, nove séculos.²⁰⁵ E para considerarmos esta possibilidade como pertinente, ou não, para uma compreensão da organização das sociedades nórdicas do Período *Viking*, façamos, resumidamente, uma digressão na história da Escandinávia desde os primeiros vestígios da presença humana na região até nosso recorte espaço temporal.

A virada do primeiro milênio depois de Cristo na Escandinávia marca a história política desta região como o momento de transição para a Idade Média. Neste processo

²⁰⁴ Cf. LING, Johan EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. Op. Cit.

²⁰⁵ Cf. MARX, Karl. *Formações econômicas ...* Op. Cit. p. 45.

verificou-se a sedimentação de reinos unificados sob a égide do Cristianismo, que se impôs por meio da ação da Igreja sobre as crenças pagãs. Porém, a presença humana na região é muito mais pregressa. Desde pelo menos 10.000 a. C. há vestígios da presença humana nas regiões de Sjælland e outras regiões localizadas nas terras planas do Sul, que com o degelo da última Era Glacial ficaram expostas, porém muito pouco se sabe sobre estes povos. Por volta de 6.500 a. C. achados demonstram ter existido grupos de pescadores e caçadores que habitavam o território escandinavo. E aproximadamente entre 2.500 a. C. já se pode verificar traços da atividade agropecuária exercida por grupos nesta área. Evidências arqueológicas da época em torno do ano 2.000 a. C. demonstram fragmentos de machados com lâminas feitas de pedra, que emulavam as marcas de fundição características deste tipo de peça produzida no Sul da Europa. Isto fez com que se cogitasse dentro da Arqueologia a existência de uma suposta cultura associada a este tipo de armamento, assim como a existência de uma outra cultura ainda mais incerta que poderia ter imigrado para o Sul europeu em direção ao Norte. Estas sociedades ficaram conhecidas como pertencentes à cultura Barco-Machado (Boat-Axe).²⁰⁶

A Era do Bronze tem início na Escandinávia em torno de 1.000 a. C., enquanto a Era de Ferro se dá por volta de 400-500 d. C., que em sua fase inicial, que vai até o momento do início da Era depois de Cristo, é conhecida como Pré-Romana, embora seja possível verificar já neste momento o contato dos grupamentos humanos da região com o Império Romano. O início da Era Cristã marca o momento em que vestígios arqueológicos indicam que na Escandinávia podem ser encontrados registros feitos em pedra conhecidos como inscrições rúnicas, tanto na região da Escandinávia, quanto no continente, o que indica que em ambas as localidades se verifica o uso de uma língua

²⁰⁶ LINDOW, John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p. 12.

que pode ser identificada como germânica. Neste mesmo período aconteceram as migrações germânicas em que os povos do leste do Império encontram o *limes* romano, encontrando neste processo momentos de contato pacífico, ou não, com os habitantes do território imperial. Em aproximadamente 400 é o período em que coincidem o achamento de ouro em terras escandinavas e o início da Idade do Ferro Germânica Antiga, época em que do ano 400 até 550 ou 575 acontece o Período das Migrações, como relatam os historiadores romanos. Nesta época os povos germânicos avançam por todo território do continente europeu alterando neste processo, significativamente, as estruturas políticas de Roma.²⁰⁷

Muitos entre os povos germânicos, provavelmente, tiveram como seu lugar de origem a Escandinávia. Os Burgúndios são um povo que aparenta ter vindo da Ilha de Bornholm, enquanto os Godos podem ter sua origem vinculada ou à região de Götaland, ou à Ilha de Gotland. Já os Vândalos aparentemente tiveram sua origem associada a Vendel, na Suécia, ou ao lugar conhecido como Vendsyssel, pertencente ao território dinamarquês. É também da Dinamarca, possivelmente de Angeln, o lugar de onde um contingente significativo dos que integraram as imigrações anglo-saxônicas partiram para a Inglaterra. O momento entre os 600 e 800, a Era do Ferro Germânica recente – ou como a Arqueologia denomina, Período de Vendel –, é marcado por um fluxo considerável de produtos através do Mar Báltico, tendo como epicentro desta atividade Helgö, então uma localidade insular no Lago Mälaren. Coincide com este momento a fase inicial de formação do Estado dinamarquês na região da Jutlândia. É neste mesmo contexto que se verifica um avanço significativo nas alterações linguísticas entre os povos setentrionais de fala germânica, e já a partir do século VII podemos detectar registros em linguagem considerada escandinava. Neste contexto os povos escandinavos

²⁰⁷ LINDOW, John. Idem. 12.

começam a empregar incursões pelo território europeu, porém em movimentos muito esporádicos. Este processo verá seu pleno desenvolvimento no momento sobre o qual estamos nos debruçando neste trabalho (séculos VIII ao XI).²⁰⁸

Todo este histórico, apresentado de forma muito breve e esquemática, aponta para o fato de que as origens germânicas de muitas das populações que se assentaram nas terras escandinavas são fortemente amparadas pela Arqueologia, e esta é uma conclusão reconhecida como consenso entre os especialistas. Porém, isto não necessariamente significa dizer que os povos que se assentaram na Escandinávia conservaram de forma incólume as mesmas instituições socioeconômicas que seus ancestrais dos tempos de Tácito até o século VIII, embora muitos aspectos da organização destas antigas tribos possam ser verificados como presentes no cotidiano dos nórdicos do Período *Viking*, tal como defendem Ling, Earle e Kristiansen em sua tese sobre o conceito de Modo de Produção Marítimo. Porém, ao assumirem este posicionamento frente aos interlocutores com os quais dialogam sobre sua proposta, os autores, ao definirem o que seria o modo de produção, sob o paradigma do materialismo histórico, pressupõe como exercício crucial considerar a dinâmica das relações em curso inerentes às formações sociais sobre as quais pairam o conceito a elas atribuído:

Definimos um modo de produção como a totalidade da produção e reprodução dentro de uma formação social historicamente contingente, como a Idade do Bronze Nórdica ou a Idade Viking. No entanto, o conceito de modos de produção nunca foi estático. Seguindo Marx, Patterson usa a metáfora da ferrovia para enfatizar as funções de produção em constante mudança em uma sociedade: “Os modos de produção são manifestos nas formações sociais – ou seja, sociedades e culturas em processo de se tornar e dissolver”. Enquanto uma formação social é historicamente definida no tempo e no espaço, um modo de produção é o conceito relacional, material, que pode ser empregado para caracterizar historicamente diferentes formações sociais. O modo de produção tributário de Wolf, por exemplo, é um conceito tão generalizado que pode ser aplicado a vários casos históricos. Para nós, os modos de produção nunca deveriam ser uma

²⁰⁸ LINDOW, John. Ibidem. 13.

nova tipologia; em vez disso, eles representam relações dinâmicas específicas baseadas em processos materiais que resultaram em uma série de resultados políticos. Eles são nossa estratégia para aplicar uma abordagem de economia política à pré-história.²⁰⁹

Logo, apesar da apresentação tão breve²¹⁰ de uma proposta tão ousada e ambiciosa, em seu texto para os autores Johan Ling, Timothy Earle e Kristian Kristiansen, existe um processo de continuidade entre a Era de Bronze e o Período Viking, em que se configurou um modelo político baseado nas atividades de saque, comércio e escravidão. Dentro deste contexto, as estratégias políticas, somadas à dinâmica do controle da atividade comercial, a propriedade das embarcações e o financiamento das excursões marítimas seriam mecanismos pelos quais os chefes fariam fluir as riquezas obtidas nestas práticas, de modo a se estabelecer, a partir deste processo de relações, uma sociedade descentralizada, que se configura como uma rede política dispersa.

Economicamente, as condições que possibilitaram o Modo de Produção Marítimo remetem à relação de interdependência da atividade agropastoril com as expedições marítimas. Este era um antecedente muito importante, pois ao longo da Escandinávia cada parte do sistema precisou desenvolver um grau de especialização de produção, como fora o caso em que se pode verificar na relação entre a costa da Noruega e da Suécia, que produzia madeira, e o Nordeste da Jutlândia, que se dedicava majoritariamente à atividade agropecuária. Afinal, o desenvolvimento de uma rede de comércio robusta precisava levar em conta as diferenças sociais e geofísicas de cada um dos lugares que integravam este sistema.²¹¹ No âmbito das relações políticas, a forma de viabilizar este processo de integração econômica fez emergir instituições políticas a partir do poder das chefaturas que davam suporte socioeconômico a guerreiros errantes

²⁰⁹ LING, Johan EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. Idem. p. 517.

²¹⁰ Considerando o texto do artigo, os comentários elaborados pelos especialistas na área sobre ele, a resposta dos autores a estes apontamentos e a bibliografia, o artigo soma 37 páginas (!).

²¹¹ Cf. LING, Johan EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. Idem. p. 488.

pelos quais estes soberanos instrumentalizam a opressão e proteção das suas riquezas. Estes chefes, ao capitanearem as excursões, incorriam na tarefa de redistribuir os espólios dos saques e as riquezas obtidas via comércio de longa distância, valendo-se destas suas prerrogativas como meio de manutenção e reprodução de seu poder.²¹²

Esta hipótese recente e polêmica, que sugere a existência de um modelo teórico onde convergem especificidades sociais, tanto para a Era do Bronze, como para o Período *Viking*, é ainda um tópico em aberto dentro da historiografia sobre a Escandinávia. Já na publicação em que foi apresentado o novo conceito, a partir das considerações de alguns comentaristas, demonstra o quanto ele é ainda incipiente, e, por isso, passível de muitas críticas. Embora seja ele, ao mesmo tempo dotado de muitas potencialidades²¹³, serve como indicativo para novas pesquisas que aprimorem este e outros conceitos dentro do Materialismo Histórico que surjam a partir das realidades reveladas pela Arqueologia. A nós interessa especificamente alguns dos elementos e

²¹² Em suma: “No modo de produção marítimo desenvolvido para a Escandinávia, as três fontes de poder aparecem entrelaçadas às chefias e confederações constituídas. Os ciclos de crescimento positivos incluíram a intensificação da agricultura, a expansão das viagens marítimas de invasão e comércio, a acumulação e distribuição de riqueza e a formação de redes dinâmicas de poder sobre extensas regiões. Fundamental foi o poder econômico exercido por meio da propriedade de grandes fazendas e barcos e do patrocínio de empreendimentos marítimos. O poder guerreiro foi fundamental para proteger e estender as terras da chefia, o fluxo de riquezas e apreender escravos. Os excedentes econômicos, que eram investidos em armas e barcos, permitiam que os chefes fixassem os guerreiros aos interesses daqueles, pois esses guerreiros também buscavam seu avanço social pessoal. E depois havia o poder ideológico, que dava significado e legitimidade aos chefes e ao serviço guerreiro. Com superávits econômicos, os chefes apoiavam festas e especialistas religiosos em cerimônias para mitigar os riscos de viagens distantes e guerras. Objetos e ações ganhavam valor especial pelos contextos rituais em que serviam.” LING, Johan EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. Idem. p. 502.

²¹³ Tomando os comentários dos pesquisadores Richard Bradley, Brian Hayden, Anders Kaliff, John T. Koch, Nikolay N. Kradin, Lene Melheim, Benjamin, Matthew Sprigg, Helle Vandkilde Raffield e Christopher Prescott entendemos que se pode considerar que a proposta dos autores, com algumas das ressalvas apontadas parece, grosso modo, contemplar a lacuna conceitual para caracterizar as articulações sociais que vigoram na Escandinávia nos períodos da Era do Bronze, por similaridade, também o Período Viking. Em sua réplica, os autores são categóricos ao informar o seguinte: “O propósito de formular o modo de produção marítimo é definir relações institucionais, materiais, que abram, e não restrinjam, novas direções de pesquisa para resolver as hipóteses que o modelo geral.” (LING, Johan EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. Idem. p. 520). Logo, parece-nos razoável buscar neste conceito amparo para que possamos dar lastro teórico à realidade social e material que envolve a concepção de mundo da qual emergem os mitos nórdicos. Reconhecemos neste esforço as falhas e limitações apontadas pelos comentaristas supracitados, mas também compartilhamos com eles o entusiasmo em torno do entendimento do que pode ser. se o Modo de Produção Marítimo não é necessariamente um conceito novíssimo e revolucionário, ao menos, seu valor está na forma segundo a qual os autores pensaram sua estruturação ao indicarem características e reflexões pertinentes à nossa pesquisa.

pontos de vista que esses autores consideraram ao formular esta nova forma de classificar as sociedades do Período *Viking*. Portanto, tendo como perspectiva seus limites enquanto proposta de conceituação em seu desenvolvimento em curso, mas simultaneamente, considerando a sua análise sincrônica do referencial das contradições, tensões e as outras formulações do Materialismo Histórico que esta hipótese pode abarcar, avançaremos então, daqui em diante, na caracterização da estrutura social dos grupos nórdicos do Período *Viking*.

Considerando as reflexões de Johan Ling, Timothy Earle e Kristian Kristiansen sobre os aspectos sociais do nosso recorte espaço-temporal, buscaremos a seguir entender o contexto de elaboração e repercussão dos mitos que permeiam a organização da vida das pessoas neste lugar da história. E como ponto de partida, analisemos a natureza do poder da classe dominante neste tipo de sociedade: os chefe-guerreiros.

c) *Sobre o poder e a ordem em *Midgard*.*

Tomemos a primeira estrofe do poema conhecido como “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*), que integra a *Edda Poética*²¹⁴:

Eu peço a atenção de toda
a sagrada descendência,
nobres e modestos
filhos de Heimdall²¹⁵

Importa-nos neste fragmento o fato de que a Sibila – personagem do texto que profere estas palavras – ao convocar as pessoas para que lhe deem atenção, faz questão de

²¹⁴ Mais informações sobre este conjunto de documentos serão apresentadas ainda neste capítulo.

²¹⁵ MIRANDA, PABLO GOMES DE. VÖLUSPÁ, A PROFECIA DA VIDENTE: NOTAS E TRADUÇÃO. Scandia Journal of Medieval Norse Studies, v. 1, 2018. p. 185. Texto original: 1. *Hljóðs bið ek allar / [helgar] kindir, / meiri ok minni / mögu Heimdalar;*.

formular esta evocação distinguindo aqueles que são os “nobres”²¹⁶ daqueles que seriam os “modestos”. No mais, ela ainda pontua que todos estes que integram o “povo sagrado” são descendentes do deus Heimdall. Este verso, em especial, revela, curiosamente, por via de um dos recursos literários usados na poesia nórdica (os *kenningar*²¹⁷), que o poeta se vale de uma referência pouco frequente, que remete justamente à ancestralidade divina dos povos humanos, todos oriundos de Heimdall.²¹⁸ E quando ficamos sabendo a forma pela qual este deus, disfarçado de uma pessoa que atendia pelo nome de *Rigr*, se torna a figura paternal da humanidade – dividindo a cama com casais de diferentes condições econômicas e gerando com eles descendentes da mesma classe que estes – fica ainda mais claro que esta era uma questão importantíssima para os nórdicos durante o período *Viking*.²¹⁹

O segmento deste poema aqui apresentado integra uma cultura segundo a qual se fazia necessário um esforço contínuo para que aqueles que a promoviam, ou seja, a classe dominante, se mantivessem em seu lugar naquela estrutura social. E nisto, os chefes guerreiros se assemelham, em relação aos seus pares em outros Modos de Produção no contexto do Pré-Capitalismo. Apesar dos contextos diferentes em que cada

²¹⁶ A palavra *meiri* no Nórdico Antigo é o superlativo de grande, como no inglês *greater, bigger*. Isso significa, portanto, dizer que ela se refere àqueles que são os maiores entre os grandes. Importa insistir neste esmero na tradução neste caso, pois não encontramos na língua portuguesa uma palavra que expresse isso de forma tão clara, por esta razão optamos aqui pelo uso do termo “grande”, mas com a ressalva sobre o significado efetivo da expressão original aqui apresentado (Cf. ZOËGA, Geir T. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Garden City, New York: Dover Publications, Inc., 2004. p. 293).

²¹⁷ Segundo a definição formulada pelo autor Geir T. Zoëga, o *kenning* é uma perífrase poética ou nome descritivo. Logo, por muitas vezes, em especial nos poemas escaldicos, encontramos certas palavras e expressões, como a aqui referida, em que o autor prefere ao invés de objetivamente dizer o que quer, prefere apontar determinadas características, que de forma indireta nomeia, ou dão a entender o que quer dizer. Uma figura de linguagem na língua portuguesa análoga aos *kenningar* do Nórdico antigo, seria o circunlóquio. (Cf. ZOËGA, Geir T. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Garden City, New York: Dover Publications, Inc., 2004. p. 289).

²¹⁸ “Este *kenning* é notável por ser único. Assim, como se sabe, nenhum outro poeta tentou indicar a raça humana por referência a Heimdallr (ou Rígr), por grande que fosse considerada a necessidade de uma variedade de *kennings*. Se o Rígsþula [um outro poema éddico] tivesse se perdido, não haveria meios de elucidá-lo.” Cf. NORDAL Sigurd, ed. ANÔNIMO. *Völuspá*. Translated by B.S. Benedikz and John McKinnell. *apud*. REAVES. William P. The Interlinear Poetic Edda. *Völuspá: The Völva's Prophecy in: VÖLUSPÁ THE VÖLVA'S PROPHECY: A STUDY GUIDE*. Disponível em: <http://www.germanicmythology.com/IPE/Voluspa01.html>. Acessado em 04 abr. 2022.

²¹⁹ Uma análise mais apurada deste poema pode ser encontrada no capítulo IV deste trabalho.

uma das classes dominantes existe nos seus respectivos modos de produção, é necessária a elaboração de justificativas para que estas camadas sociais existam conforme são e, principalmente, por que razão elas hão de existir como exploradoras diretas das classes exploradas. Assim sendo, as impressões sobre o mundo que um chefe guerreiro no Período *Viking* tem, quanto à sua condição diante de sua família, por exemplo, seriam, obviamente, muito diferentes das que um Faraó teve diante de seus súditos no Egito Antigo, bem como, muito provavelmente, as impressões de ambos seriam totalmente diferentes das que as de um dos Césares à frente do Império. Porém, há aspectos no exercício do poder de cada um destes tipos de mandatários que podem ser vistos como similares, em termos teóricos. Para sua posição social ser considerada pertencente ao contexto pré-capitalista haveria de existir uma razão de ser. E é por isso, que tanto o chefe nórdico, quanto o Faraó do Egito Antigo, como o Imperador de Roma, para que sejam considerados representantes da classe exploradora em seus respectivos Modos de Produção, precisam estabelecer com os membros das classes exploradas uma relação de dependência pessoal. Sobre isso Fábio Frizzo e José Knust são assertivos quando declararam a seguinte afirmação:

A principal especificidade da expropriação no contexto pré-capitalista é o caráter pessoal das relações de dependência. Aqui voltamos a utilizar a comparação com o capitalismo como elemento fundamental de análise: a expropriação no processo de formação do capitalismo cria trabalhadores sujeitos a relações impessoais de trabalho. No Pré-Capitalismo isso não ocorre. A expropriação de elementos essenciais à reprodução social das classes produtoras é imposta por uma elite que passa a mediar as relações sociais entre produtores diretos e tais elementos expropriados, mas isso não se dá de maneira impessoal: a construção e reprodução tanto da expropriação destes elementos quanto da mediação imposta pela elite exploradora dependem de relações de dependência pessoal e, portanto, não se reproduzem no próprio processo de movimento do sistema econômico, como no Capitalismo.²²⁰

²²⁰ KNUST, J. E. M.; FRIZZO, Fábio. Expropriação e Mediação nas Formas de Exploração Pré-Capitalistas. In: VII Colóquio Internacional Marx e Engels, 2012, Campinas. *Anais do VII Colóquio Internacional Marx e Engels*, 2012. p. 10. Disponível em

Tomando estas considerações como premissas, em nosso entendimento, a construção de um sistema ideológico - que se vale dos mitos como parte de uma leitura (inversa) da realidade - dialoga em muito com este processo de “mediação” promovido pelas elites, assim como, em contrapartida, a reelaboração destas ideias no seio da classe explorada.

Deve-se ter em conta que o poder exercido pelas elites no Período *Viking*, grosso modo, se caracteriza pela articulação que mobiliza a atividade econômica, que Johan Ling, Timothy Earle e Kristian Kristiansen definem como “(...) a habilidade de exigir, dar ou negar bens necessários e desejados, incluindo tributos, alimentos, moradia e riquezas (bens de prestígio e armas).”; o poder militar: “a capacidade de coagir pela força ou pela ameaça do uso dela.”; e o poder ideológico: “(...) a capacidade de apresentar narrativas sancionadas religiosamente para regras soberanas.”²²¹ É exatamente esta última – que como já foi dito, se constitui por meio da interação com as demais – a dimensão que nos interessa enquanto objeto de estudo histórico. A finalidade maior de nossa pesquisa, portanto, é buscar nos mitos a história. Isto porque eles são a expressão das relações de força que habitam tanto do pensamento hegemônico que emana das classes exploradoras, quanto o das outras formas que ele assume, conforme sua (re)elaboração entre os subalternos²²². Deste modo, o alvo de

https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/Fabio%20Frizzo.pdf. Acessado em 7. mar.2022.

²²¹ LING, Johan, EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. Op. Cit. p. 489-490.

²²² As autoras Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz concluem que a definição de mito possa ser entendida nos seguintes termos: “A forma mais simples, e talvez a mais clara, de definir o mito é como a representação concreta da concepção do mundo de comunidades humanas. Dessa forma, a tradição mítica de cada povo constitui um esforço no sentido da representação de si próprio, do que é, do que faz, de como vive, e do estabelecimento de toda uma moral, um ritual, uma mentalidade, baseando-se nessa mitologia. A função social do mito, porém, não exclui a sua função poética ou recreativa” (ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: A Autêntica; FAE/UFGM, 2004. p. 233.). Diante deste esforço de tentar dar conta de algo tão abrangente tendemos a concordar em parte com as autoras, uma vez que vislumbramos o mito dentro de um contexto permeado pela luta de classes, que tem no interior das sociedades as suas representações míticas e o que delas decorre um aspecto a ser disputado entre classes e suas facções. Assim sendo, discordamos de uma visão monolítica do mito o “esforço” de representação como tradição de cada povo como forma de estabelecer “uma moral”, “um ritual”, ou mesmo “uma mentalidade”. Um mesmo mito,

nossa investida daqui em diante são os aspectos de fundo que propiciaram a elaboração da Mitologia neste contexto. No entanto, importa considerar as questões inerentes à natureza da própria ideia de mito, considerando, pois, que este é um conceito que encerra em si a transformação das narrativas em questão conforme os desdobramentos históricos, havendo, pois, uma reelaboração constante delas. E, como forma de ilustrar esta evolução, tomaremos aqui um exemplo da realidade brasileira, de modo a considerarmos a mutabilidade dos mitos como uma de suas características válidas, não apenas para o exemplo apresentado a seguir, mas também como uma dimensão fundamental dos mitos escandinavos ao longo dos séculos que preenchem o recorte histórico aqui abordado. Que o vislumbrar do estudo de caso da(s) entidade(s) Zé Pelintra do Catimbó e Zé Pelintra da Linha da Malandragem, apresentados no próximo item de nosso trabalho, possam fornecer uma melhor compreensão das formas inerentes às narrativas míticas e, conseqüentemente, dos seus personagens. Ao demonstrar este tipo de variação que ocorre em um determinado mito, isto não deve ser visto como um problema, mas sim como sendo a chave do entendimento das reais dimensões da Mitologia enquanto ferramenta ideológica.

O Zé Pelintra do Carimbó e o Zé Pelintra da Linha da Malandragem como exemplo da percepção da historicidade dos mitos

Um dos exemplos mais fascinantes de ressignificação dos mitos é o caso da entidade dos cultos afro-balseiros conhecida como Zé Pelintra. Como metáfora desta miríade de significações o historiador Luis Antonio Simas, em seu livro *O Corpo Encantado das Ruas*²²³, a partir da análise de uma das alegorias do desfile da escola de samba Acadêmicos do Salgueiro, realizado no ano de 2016, descreve como nos últimos

seja onde e quando for precisa ser caracterizado com suas adjetivações no plural, tal qual as sociedades constituídas pelas classes e frações de classes que a constituem.

²²³ SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

tempos a representação desta deidade se alterou. No enredo da Escola, que versava sobre *A ópera dos malandros*, Simas, que comentava o desfile pelo rádio, salienta que no último carro alegórico salgueirense se podia observar duas representações do *Seu Zé Pelintra*. Uma delas, que Simas descreve como estando “descalço, com a calça dobrada e pitando cachimbo de madeira”, seria a do “Zé Pelintra do Catimbó”. E a outra, “com gravata vermelha, sapato bicolor, terno de linho branco s-120 (...)”, representava o “Zé Pelintra da linha da malandragem”. Para diferenciar estas duas interpretações da mesma entidade, vale a pena pensarmos em que condições elas foram produzidas, de modo a buscar o que poderia ser chamado de sua “historicidade”.

A escultura do último carro do Salgueiro, que simbolizava o “Zé Pelintra do Catimbó”, remete a uma entidade que se estabelece como tal a partir de um contexto muito específico. Para acessá-lo é necessário saber que havia uma cultura religiosa entre indígenas que habitavam o Nordeste brasileiro conhecida como “Culto da Jurema”. Em suas práticas ritualísticas estes povos se valiam de partes da árvore jurema²²⁴ para a produção de uma bebida sagrada. Os membros do culto diziam que por efeito da ingestão deste líquido era possível acessar o “mundo do além”, assim como os que lá existiam. O culto com o tempo difundiu-se do agreste para o litoral, chegando aos grandes centros urbanos. Neste processo o culto dos indígenas à árvore sagrada passou por sincretismos que fizeram com que ele se reelaborasse por meio do contato com os

²²⁴“*Mimosa hostilis* é o nome botânico da planta mais comumente conhecida como jurema. Às vezes, é conhecido por seu nome botânico mais antigo, *Mimosa tenuiflora*. *Mimosa hostilis* faz parte da família de plantas *Fabaceae*. A família é composta por mais de 18.000 espécies e 650 gêneros. O próprio gênero *Mimosa* é composto por cerca de 400 espécies. A casca da planta é usada na preparação para o tratamento de queimaduras, inflamações, feridas e outros problemas de pele. Além de ajudar na regeneração celular e agir como um antibacteriano, também foi demonstrado que reduz a dor de queimaduras na pele por 2 a 3 horas. Afora de ser útil para fins médicos, a casca de *Mimosa hostilis* contém DMT (dimetiltriptamina) que é utilizada para fins xamânicos. Ele tem sido usado por centenas de anos em uma bebida psicoativa consumida por pessoas na América do Sul, onde a planta cresce selvagem. Mais recentemente, foi incluído nas bebidas psicoativas conhecidas como análogos da ayahuasca.” (tradução nossa). DRUG INFORMATION HOMEPAGE: *Jurema (Mimosa Hostilis)*. Disponível em <https://web.archive.org/web/20101205191117/http://www.a1b2c3.com/drugs/var019.htm#top>. Acessado em 18. fev. 2021.

aspectos da magia oriunda da Europa, do catolicismo e da matriz-africana.²²⁵ Sobre esta última interação é sabido que na Paraíba, em meados do século XX, o Catimbó se encontra com a Umbanda, religião de matriz-africana que a esta altura ganhava terreno pelo Brasil. Sob o guarda-chuva institucional da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, os juremeiros alinham-se com os umbandistas e encontram assim um meio de se livrar da repressão policial no estado. Conforme a interação entre os membros das duas crenças se aprofundam, eles rearticulam seus credos e cultos de modo a se estabelecer um tipo de culto em que elementos da Umbanda se associavam aos do catimbó/jurema. A chegada do Candomblé considerado de “nação pura”, nos anos 1980, na Paraíba, propiciou um novo processo sincrético, de modo que agora, tanto os elementos das crenças anteriormente citadas coexistiram, bem como se transformavam conforme o contato com os orixás e os preceitos do Candomblé.²²⁶ O “Zé Pelintra do Catimbó”, dentro deste universo mítico oriundo do sincretismo de tantas religiões, seria uma entidade que no passado fora um grande catimbozeiro, sendo por isso considerado um “Mestre”. A respeito desta entidade a pesquisadora Idalina Maria Freitas Lima Santiago informa o seguinte:

Tão grande é a importância do Zé Pilintra no culto da jurema que ele chega a ter uma falange própria dentro da corrente dos Mestres. Existem várias versões para o nome do primeiro Zé que deu início à falange do Zé Pilintra: para alguns religiosos, foi o próprio Zé Pilintra; outros falam em José Gomes da Silva ou, ainda, José Filintra de Aguiar. Alguns religiosos afirmam que José de Aguiar, ou Zé Pilintra, teria nascido no município de Alhandra/PB, sendo enterrado no cemitério da cidade de Goiana/PE, tendo ficado conhecido pela sua fama de beber muito, fazer besteiras, ser boêmio e gostar de mulheres. Tais características são amplamente evidentes durante as incorporações dos mestres, sobressaltando seu estado de embriaguez.²²⁷

²²⁵ Cf. SANTIAGO, I. M. F. L.. A Jurema Sagrada da Paraíba. *Qualit@s* (UEPB), v. 07, p. 01/01-14, 2008. p. 1.

²²⁶ Cf. SANTIAGO, I. M. F. L.. Idem. p. 3-4.

²²⁷ SANTIAGO, I. M. F. L.. Ibidem. p. 8.

Luís Antônio Simas conta uma das muitas histórias sobre as origens do Zé Pelintra venerado no Catimbó. Eis, a seguir, a versão que ele registra sobre a história de uma das personas da entidade: José de Aguiar:

(...) pernambucano nascido na Vila do Cabo Santo Agostinho. Criado em Afogados da Ingazeira, Aguiar foi morar no Recife, na Rua da Amargura, próxima à zona boêmia da cidade. Sofrendo de mal de amor, apaixonado perdidamente por Maria Luziara, Zé teria resolvido percorrer os sertões e praias do Nordeste para esquecer o infortúnio. Bateu perna na Paraíba e em Alagos. Até hoje os terreiros cantam o desamor e a sua sina: “Na rua da Amargura, / aonde seu Zé Pelintra morava, / ele chorava por uma mulher, / chorava por uma mulher / que não lhe amava”.²²⁸

O autor ainda destaca em sua descrição sobre esta entidade, que quando ela “baixa” nos terreiros de catimbó do Nordeste, o faz trajando uma camisa cumprida branca ou quadriculada, e a calca dobrada nas pernas, com um lenço vermelho no pescoço e se valendo do apoio de uma bengala e fumando um cachimbo.

A versão do Zé Pelintra que divide o espaço na alegoria última do desfile do Salgueiro com a citada acima se constrói no Rio de Janeiro no início do século XX. Os nordestinos que migraram para a então capital federal trouxeram em suas bagagens e sonhos a imagem de um Seu Zé, que com o passar do tempo vai sofrer grande transformação. Recorrendo novamente a Idalina Santiago, a autora nos informa que Seu Zé Pelintra foi reelaborado tal qual outras entidades do antigo Catimbó quando esta crença se sincretiza com a Umbanda e o Candomblé. Os Mestres do Catimbó são associados neste processo aos Exus, dado que estes seres têm em comum o fato de transitarem tanto mundo das divindades quanto no dos mortos, o que os colocaria em contato mais direto com os homens. Somado a isso, há ainda o seguinte fator que coloca

²²⁸ SIMAS, Luiz Antonio. Op. Cit. p. 19.

estas duas categorias de seres sobrenaturais: “Exu é possuidor de uma moral fluida que tanto beneficia como pode prejudicar uma pessoa, aproximando-se da identificação com os Mestres, que são espíritos de humanos mortos, praticantes do bem e do mal.”²²⁹

Zé Pelintra viajou do Nordeste para a cidade do Rio de Janeiro, como é cantado em um de seus pontos mais conhecidos: “O Zé, quando vem de Alagoas/ Toma cuidado com o balanço da canoa. / Ô Zé, faça o que quiser/ Só não maltrate o amor dessa mulher.”²³⁰ E a nova faceta de Zé Pelintra teria vivido no bairro da Lapa, tendo encontrado seu fim numa “briga de faca no morro de Santa Tereza”. Ele agora, quando incorporado nos terreiros cariocas, aparece “nos trinquês”, vestindo um “terno de linho branco, sapato de cromo, chapéu-panamá e gravata vermelha.”²³¹

Seu Zé ainda é Seu Zé. Afinal, a readequação, elemento quintessencial da malandragem, é também um dos fundamentos do mito. De modo que a conclusão de Antonio Simas sobre as transformações do Mestre do Catimbó/Exu Zé Pelintra tem muito a nos ensinar sobre os estudos da mitologia:

Cultura, encruzilhadas, adaptações, dinamismo, resignificação, Sobrevivência, tradição, invenção, renovação. Tem tudo isso na história do mestre juremeiro transfigurado em Rei dos Malandros. Seu Zé Pelintra é o homem em trânsito permanente, amigo do povo do Brasil, disso fazendo sua fabulosa odisseia de cura, amor, folia, paixão, e redenção arrebatada da rua.²³²

“Seu Zé” está longe de ser uma exceção em relação às reinterpretações sobre sua condição de entidade sobrenatural. Fruto de uma religiosidade de tradição oral e inserido em um contexto de sincretismos, muitas são as facetas segundo as quais Zé Pelintra pode ser compreendido e interpretado. E esta mesma lógica se aplica não apenas ao nosso caso – o dos mitos nórdicos –, mas a todo conhecimento de teor mítico.

²²⁹ SANTIAGO, I. M. F. L.. Ibidem. p. 8.

²³⁰ SIMAS, Luiz Antonio. Op. Cit. p. 20.

²³¹ Cf. SIMAS, Luiz Antonio. Idem. p. 19.

²³² SIMAS, Luiz Antonio. Idem. p. 20.

Este tipo de saber, quando apresentado sob uma determinada forma, pode, e muito provavelmente vai ter em seu conteúdo variações significativas. E este é um processo recorrente em sociedades, como as dos nórdicos no Período Viking, uma vez que ainda que elas possam ser consideradas como sendo *sociedades de escrita antiga*²³³, dada a presença das pedras rúnicas e de outras formas de registros sobre os seres místicos que povoam suas crenças, elas ainda apresentam traços muito acentuados que as caracterizam em parte como *sociedades de tradição oral*²³⁴. O “seu Zé Pelintra do Carimbó e o “seu Zé Pelintra da Linha da Malandragem”, tal como São Jorge e Ogum, ou Iemanjá e Nossa Senhora das Graças, ou até mesmo o Thor das histórias em quadrinho e o *Bórr* de nosso objeto de pesquisa, compartilham entre si esta característica que é inerente ao mito e que os definem como tal. Dentro da forma de um mito cabem infinitas possibilidades de conteúdo, e este é o aspecto que faz o mito ser o que é. E graças a isto, com as bênçãos de Clio, podemos ter neles um bom caminho para o exercício da História.

Vale também frisar que o sistema de crenças religiosas e suas expressões no período viking não eram elaborados por uma categoria de indivíduos especializados

²³³ Lois-Jean Calvet vai apresentar a definição das *sociedades de escrita antiga* considerando a realidade atual, como se pode perceber em sua definição: “As sociedades de tradição escrita antiga, nas quais a língua escrita é aquela que se utiliza na comunicação oral cotidiana (com as diferenças óbvias entre o oral e o escrito). É o caso da maioria das sociedades europeias atuais, nas quais o analfabetismo é raro, quando não completamente extinto”. (CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral & Tradição escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011. p. 11). Tomando a ideia central do conceito e adaptando-o à realidade do Período *Viking* podemos retificar esta descrição dar-nos o benefício da dúvida a respeito da quantidade de pessoas “alfabetizadas” neste tempo. Os registros rúnicos são encontrados em contextos muito específicos, o que nos coloca em um lugar de incerteza quanto às estimativas percentuais sobre este tema.

²³⁴ O mesmo autor citado acima define as *sociedades de tradição oral* da seguinte maneira: “As sociedades de tradição oral. [...] a ausência de tradição escrita não significa, de maneira alguma, ausência de tradição gráfica. Em muitas sociedades de tradição oral, existe uma pictorialidade muito viva, nas decorações de potes e cabaças, nos tecidos, nas tatuagens e nas escarificações etc., e mesmo que sua função não seja, como no caso do alfabeto, registrar a fala, ela participa da manutenção da memória social.” (CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral & Tradição escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011. p. 11). Ainda que reconheçamos a existência do alfabeto rúnico e a posterior introdução do alfabeto latino dentro da Escandinávia ao longo do nosso recorte histórico, é inegável que muito da oralidade expressa conforme a definição acima. A arqueologia demonstra diversos exemplos de registros desprovido de qualquer tipo de registro escrito, mas que, obviamente significavam e transmitiam diversas mensagens àqueles que com estas peças se defrontassem. Assim, sendo, acreditamos que a sociedade no tempo do Período *Viking* é atravessada por todas estas formas de linguagem, sendo, justo, portanto, colocá-la sob a amplitude e conjunção de ambos os conceitos elaborados por Calvet.

nesta função, como acontece, por exemplo, no Cristianismo do Sul da Europa na Idade Média: o paganismo escandinavo era uma dimensão sociocultural em que o seu significado era expresso nas diversas etapas e incumbências que a vida exigia, tendo assim uma função prática e integrada à existência dos que nele acreditavam. Por tudo isso, pode-se afirmar que a crença na mitologia e a prática da religiosidade não eram necessariamente uma imposição, mas decorriam, em grande medida, das demandas para explicar - conforme suas lógicas subjacentes - os porquês das sociedades se organizarem e funcionarem como se apresentavam. Nestes termos reiteramos a afirmação de Hilário Franco Jr em que o autor diz: “Toda cultura produz sistemas (como a mitologia) e subsistemas que expressam, reforçam ou criticam a organização social que os enquadra e fora da qual não poderiam ter surgido.”²³⁵ E diante do fato de que os registros escritos seriam uma forma de expressão sobre as crenças dos nórdicos é razoável ponderar suas potencialidades e limites para o conhecimento de uma forma mais ou menos aproximada do que viria ser os pensamentos míticos que vigorava neste tempo, bem como sobre a sociedade que lhe produz. Porém, se faz necessário dizer de antemão que não se procura com este esforço empreender uma busca pelas origens de um “paganismo primordial” – como se percebe, por exemplo em Régis Boyer, talvez por influência de Dumézil, como observa em tom de crítica Ciro Cardoso.²³⁶ E muito menos que tenhamos intenção de uma abordagem da documentação em que se avenge “destilar” os aspectos do Paganismo nas fontes que foram produzidas em um contexto em que o que vigora é a hegemonia do Cristianismo. Teremos oportunidade de melhor nos posicionarmos a respeito destes argumentos nas sessões a seguir, porém cremos ser de especial importância considerarmos de partida que não há meios de acessar aquilo que, por convenção de alguns, possa ser rotulado como um tipo de “paganismo puro”.

²³⁵ FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. Prefácio de Jean-Claude Schmitt. São Paulo, Edusp, 1996. P. 25

²³⁶ Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion S. Op. Cit. p. 39.

Apontar qualquer trabalho científico de pesquisa em História nesta direção seria uma contradição manifestada logo na elaboração desta intenção, afinal, além das “mutações” que o tempo imprime nas crenças e práticas religiosas, há de se concordar com o autor Jens Schødt quando refuta a ideia de unidade religiosa na Escandinávia do período *vikings*. E o seu argumento consiste no fato de que a própria dinâmica entre as comunidades conduziria a uma relação dialética em que toda e qualquer manifestação do sagrado de uma localidade seja afetada, ao passo que afetaria as pessoas de outra região em virtude de todo e qualquer grau de interação.²³⁷ Esta lógica de convívio entre os grupos nórdicos inevitavelmente acarretava o desenvolvimento de uma religiosidade “sincrética e mutável por natureza”²³⁸, uma vez que ela desdobrava em sistemas de crenças que se organizavam de formas distintas tanto ao longo do tempo, quanto no espaço, e ainda em contextos socioeconômicos igualmente distintos.

a) *Sed quis custodiet ipsos custodes?: sobre o estudo dos mitos do período viking.*

A frase em latim que abre este tópico é atribuída ao poeta romano Juvenal e, em uma tradução livre significaria “Quem há de vigiar os vigilantes?”. Ela originalmente integra o segundo livro de sua obra intitulada *As Sátiras*²³⁹, porém, esta questão transcende o contexto em que ela foi usada originalmente, sendo, pois, um questionamento que permeia toda a história da Política. Ao tratar da questão sobre quem asseguraria que os representantes da ordem cumprissem seu papel, Platão, em sua obra

²³⁷ Cf. SCHJØDT, Jens Peter. Reflections on aims and methods in the study of Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). *More Than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 266-267,

²³⁸ LANGER, Johnni. A Religião Nórdica Antiga: conceitos e métodos de pesquisa. *REVER* n. 16, v. 2, p. 118-143, 2016. p. 125.

²³⁹ LIBER SECUNDUS, SATVRA VI, linhas 347–8, In: THE LATIN LIBRARY. Disponível em <http://www.thelatinlibrary.com/juvenal/6.shtml>. Acessado em 03. set. 2021.

*A República*²⁴⁰, séculos antes de Juvenal, afirmava: “(...) ninguém é justo por livre iniciativa, mas por coação, pois não há quem considere a justiça em si como um bem; onde quer que possa praticar alguma injustiça, não deixará de fazê-lo.” E tomado por esta convicção, Platão, ao imaginar quais deveriam ser os meios pelos quais os vigilantes de uma cidade deveriam ser escolhidos, defendia que aqueles a ser policiados seriam os “criadores de fábulas”. Logo, eles deveriam somente se dedicar às histórias aprovadas como positivas conforme o interesse dos governantes.²⁴¹ Sendo assim, o autor defende a propagação de histórias em que deuses e heróis não fossem movidos pela vingança, por exemplo, de modo que estas fábulas tidas como perigosas, fossem de domínio restrito, reservadas a um número pequeno de pessoas. A intenção deste tipo de medida tinha por razão não suscitar entre os jovens a desconfiança de que a história da cidade a qual eles pertenciam tivesse sido permeada de situações hediondas, como aquelas descritas nas narrativas proibidas pelos gestores públicos, uma vez que, na opinião do autor, a exposição deste tipo de alegoria teria impactos significativos entre as pessoas desta idade, tal como ele menciona nesta passagem: “Os moços não têm capacidade para decidir sobre a presença ou ausência de ideias ocultas; as impressões recebidas nessa idade são indeléveis e dificilmente erradicadas.”²⁴² A partir destas premissas, tudo aquilo que seria considerado como benéfico seria atribuído às divindades, enquanto que o contrário, seria responsabilidade dos homens, ou da natureza.²⁴³ Os “bons” cidadãos aptos a serem os vigilantes das cidades, portanto, teriam que acatar este conjunto de ditames e interpretações das fábulas sobre os deuses de forma incontestada, e para isso deveriam passar por provas ao longo da vida:

²⁴⁰ PLATÃO. *A República*. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.

²⁴¹ PLATÃO. *A República*. Idem. 377, c. p. 123.

²⁴² PLATÃO. *A República*. Ibidem. Livro II. XVII, 377, c. p. 123.

²⁴³ PLATÃO. *A República*. Ibidem. Livro II. XVIII, 379, c. p. 126.

Os que na infância e na mocidade e na idade madura forem submetidos a essas provas e se saírem delas puros serão colocados como dirigentes e guardas da cidade e receberão honrarias tanto em vida como depois de mortos, além de lhes erigirmos túmulos e outros monumentos em sua memória, os maiores em seu gênero.²⁴⁴

E para que isto fizesse realmente sentido para todos os envolvidos seria necessário contar aquilo que Platão entende como uma “fábula honesta”²⁴⁵: seria preciso construir entre os habitantes da cidade uma noção de autoctonia, ou seja, de pertencimento àquele lugar, e para isso, o caminho se daria da seguinte maneira:

O fato é que procurarei convencer em primeiro lugar os dirigentes e os guerreiros [ou, seja, os responsáveis pelos vigilantes e os próprios], e depois todo o resto da cidade, de que a educação e a instrução que receberam de nós devem ser consideradas por eles como um sonho em que imaginassem ter ocorrido tudo aquilo, mas que, de fato todos eles se encontravam embaixo da terra, onde foram formados e educados, e com eles as armas e todo o seu equipamento. Depois de completadas a obra da criação, a terra, mãe comum, os dera à luz, razão por que deveriam considerar a terra em que ora habitam como mãe e ama de todos eles, defendendo-a no caso de ser atacada, e considerar irmãos os demais cidadãos, visto terem nascido, como eles, do seio da terra.²⁴⁶

E para que se justificasse a distinção entre aqueles que deveriam comandar e vigiar a cidade e os demais, seria preciso elaborar um mito segundo o qual esta distinção fosse de ordem “natural”.

E para isto é sugerido que a origem dos cidadãos aconteça conforme os seguintes termos:

Todos vós que morais nesta cidade sois irmãos, lhes diremos, em prosseguimento ao nosso conto, mas a divindade que vos fez misturou ouro ao nascimento dos que revelam a capacidade de comando, para que se tornassem mais preciosos; nos auxiliares prata, bem como ferro e bronze nos agricultores e demais artesãos. Porém, como todos vós tendes uma origem comum, na maioria das vezes dareis nascimento a filhos que se vos assemelhem, conquanto possa acontecer que de pais de ouro nasça um filho de prata, ou o inverso: um filho de ouro provenha de pais de prata, e assim por diante, em diferentes combinações. Antes e acima de tudo, determinou a divindade aos dirigentes que sobre nada exerçam suas obrigações de guardas e zelem

²⁴⁴ PLATÃO. *A República*. Ibidem. Livro III. XX, 414, a. p. 178.

²⁴⁵ Cf. PLATÃO. *A República*. Ibidem. Livro III. XXI, 414, c. p. 178.

²⁴⁶ PLATÃO. *A República*. Ibidem. Livro III. XXI, 414, d. p. 179.

com mais cuidado do que respeito dos nascimentos e da qualidade do elemento que entra na composição da alma de cada um, e, no caso de seus próprios filhos trazerem mistura de ferro e de bronze, de nenhum modo deverão apiedar-se deles; mas como prova de respeito à natureza deles mesmos, serão transferidos para a classe dos artesãos ou para a dos agricultores como também o inverso: os filhos de qualquer destes que revelam traços de ouro ou de prata, em homenagem ao seu valor, terão de ser promovidos para a classe dos guardas ou dos guerreiros, conforme o caso, em obediência às determinações do oráculo, quando ameaça de destruição da cidade que chegar a ser guardada por ferro e bronze. (...).²⁴⁷

Assim como Platão, os homens que governaram a Escandinávia ao longo dos momentos finais do Período *Viking* viviam sob o signo de dois conjuntos de crenças distintos: as Crenças Pré-Cristãs e o Cristianismo. A este estava associado um novo Modo de Produção, o Feudal, em que o poder deveria se constituir a partir da centralização política, e para tanto, o que deveria unir as pessoas sob esta única liderança seria, entre outras coisas, a crença em um Deus onisciente, onipresente e, principalmente, onipotente, que abençoaria estes líderes, por Ele escolhidos, por intermédio da Sua Igreja. Portanto, em termos ideológicos, a Escandinávia do Período *Viking* experimentava uma transição que há muito o Ocidente europeu havia sofrido: os mitos pagãos - no caso desta região, os da Mitologia nórdica - deveriam ser substituídos pela crença cristã, porque esta seria, dali em diante, um dos fundamentos da sedimentação das disputas políticas em curso. No entanto, o que se percebe no mundo escandinavo no Período *Viking* dista em muito das intenções platônicas gestadas para sua utópica “Cidade” d’A *República*, assim como daquilo que os homens santos da Igreja almejavam como conversão ideal dos pagãos daquela região. Imersos em um mundo atravessado por duas cosmologias distintas, o homem nórdico exercia sua religiosidade em seu cotidiano, sendo, pois, parte significativa de suas tarefas consideradas como sua “profissão de fé”. Ir à guerra, plantar, navegar etc. eram

²⁴⁷ PLATÃO. *A República*. Ibidem. Livro III. XXI, 415, a-c. p. 179.

atividades que estavam submetidas a uma espécie de “liturgia metabólico-social”, por assim dizer. Isso implica em afirmar que conforme as situações se apresentavam no dia a dia das pessoas se vislumbrava, por meio de ritos individuais, ou coletivos, evocar/motivar, ou mesmo repelir a intervenção do que hoje consideramos como sendo ações do sobrenatural no mundo. E isto implica em considerar que estes esforços não se davam sob uma lógica cósmica, além do tempo e do espaço habitado por aqueles homens, ainda que seus executores assim quisessem acreditar. Portanto, temos que dotar a nossa análise sobre a produção e reprodução da cosmologia mítica do mundo escandinavo neste momento da história, entendendo estas especificidades: embora as pessoas de classes sociais diferentes pudessem compreender aspectos referentes às suas crenças conforme suas condições de classe, se estabelecia entre estas camadas sociais aquilo que Hilário Franco Junior chama de “cultura intermediária”:

Talvez melhor que a consagrada e ambígua expressão “cultural popular” seja chamarmos aquele denominador cultural comum de cultura intermediária. “Intermediária” qualitativamente, por estar colocada entre a cultura de elite e a dos demais segmentos; “intermediária” espacialmente, por ser o ponto de convergência de dados provenientes dos polos culturais. No seio de um mesmo grande conjunto histórico-geográfico, os processos de aculturação tendem a ser facilitados pela presença de várias similitudes entre suas culturas intermediárias. Mesmo entre sociedades distanciadas no espaço e nas suas trajetórias históricas, existem similitudes entre as respectivas culturas intermediárias - devido ao substrato profundo da psicologia coletiva, a mentalidade - ainda que possam ser enormes as diferenças entre suas culturas de elite.²⁴⁸

Assim sendo, entendemos que o enfoque dado ao contexto da produção da cosmologia mítica por meio da oralidade no Período *Viking* e o posterior registro desta sob a forma das fontes escritas na Escandinávia medieval dialoga em muito com o entendimento elaborado pela historiadora Karen Louise Jolly quando ao se debruçar sobre o tema da religião no livro *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*. Nesta

248 FRANCO JUNIOR, Hilário. O. Cit. p. 35.

obra, a autora analisa a Inglaterra sob o domínio Anglo-saxônico entre c. 900 – c. 1050 e muitas das conclusões que esta autora indicou para o seu objeto de pesquisa, podem nos ser muito úteis para uma compreensão menos simplista do que foi o processo de elaboração da documentação em nosso objeto de estudo. Jolly, ao considerar o paradigma filosófico-religioso que abrangia a formação e pensamento da maioria dos clérigos na Inglaterra Anglo-saxônica durante o recorte histórico por ela estudado, destaca que a visão de mundo destes homens estava imersa numa cosmovisão cristã de teor agostiniano. E dentro desta perspectiva da realidade o entendimento do mundo passava pelas seguintes premissas:

A distinção entre ciência e conhecimento religioso tão importante em eras posteriores não existia; toda *scientia* era de Deus; Da mesma maneira a distinção moderna entre o natural e o sobrenatural não era clara. Todos os fenômenos, toda a natureza, visível ou invisível, milagres ou curas naturais, eram tidos como expressões de Deus, parte da ordem natural da criação.²⁴⁹

Logo, a forma segundo a qual o pensamento cristão tenta se impor sob esta leitura não necessariamente significa uma antítese ao modo de pensar dos pagãos - que a autora identifica como “crenças germânicas” -, uma vez que havia muitas similaridades entre ambas as percepções do entendimento da relação estabelecida entre dimensões que constituem a realidade. O Deus dos cristãos, assim como as entidades da cosmologia pagã estavam integrados ao mundo, não havendo, deste modo, uma distinção clara entre as duas dimensões que comporiam a totalidade da existência²⁵⁰. E é sob este aspecto

²⁴⁹ JOLLY, Karen Louise. *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996. p. 80.

²⁵⁰ “Nesta visão Deus está em toda parte; não espacialmente, mas pela presença de sua majestade; assim o espírito de Deus enche a circunferência da terra, e ele ampara e mantém todas as coisas. Esta visão parecia ser confortavelmente similar com as crenças pré-cristãs sobre a presença de agências espirituais habitando o mundo natural. No entanto, (...) Deus é distinto da criação. Toda substância que não é Deus é uma criatura e aquilo que não é criatura é Deus. Enquanto a criação pode ser mensurada, computada e abalançada, Deus não pode sê-lo. A presença de

convergente entre estas duas expressões de religiosidade que coexistem na Inglaterra que Karen Jolly entende haver um processo relacional, segundo o qual dentro das práticas de cura que eram realizadas naquelas comunidades acontecia uma inter-relação nos termos do que lembra a ideia de “cultura intermediária”, citada acima:

A correlação entre elementos litúrgicos e remédios nativos é talvez o fator mais significativo que indica uma amálgama que ocorre no final da Inglaterra anglo-saxônica entre o folclore germânico e o cristianismo. A combinação desses dois elementos representa tanto uma cristianização do folclore quanto uma "folclorização" do cristianismo. Este duplo processo pode ser visto em ação: na correta incidência de elementos cristãos em remédios para males tradicionais anglo-saxões, na associação desses males nativos com remédios para ataques espirituais (como possessão demoníaca), na inclusão de elementos folclóricos em receitas para tais males espirituais (a tentação, por exemplo) e, sobretudo, na variedade advinda de diferentes remédios encontrados juntos nos mesmos manuscritos combinaram esses elementos, sem qualquer sentido de cristianização progressiva ao longo do tempo. (...) Em vez de supor que os produtores e usuários desses remédios fossem totalmente ilógicos, precisamos buscar uma resposta lógica examinando seu ponto de vista em um contexto cultural apropriado. A análise do contexto desses elementos folclóricos revela um claro padrão de acomodação que preservou o conhecimento folclórico germânico do mundo natural, mantendo a integridade da cosmologia cristã.²⁵¹

Diante destas conclusões, entendemos que também as fontes sobre a Mitologia nórdica foram permeadas em sua elaboração durante o Período *Viking* por uma mescla cultural em que diversas influências de outras cosmovisões, tais como a cristã propriamente dita, incidiram sobre seu conteúdo. Ao referir-se ao período do reinado de Hákon sobre a Noruega, Christopher Abram, ao analisar a obra do poeta escaldido Eilifr, identifica os impactos da transição religiosa – e ideológica – em curso, e sobre esta situação ele afirma o seguinte:

Deus permeia a natureza porque ele é seu Criador que está fora da sua criação, assim como ela Dele.” JOLLY, Karen Louise. Idem. p. 80-81.

²⁵¹ JOLLY, Karen Louise. Ibidem. p. 82.

A coexistência de ideias cristãs e pagãs fornece evidências adicionais de que a Noruega estava em um estado de sincretismo durante o reinado de Hákon. As pessoas poderiam identificar a si próprias, ora como cristãs, ora como pagãs, mas as duas religiões não foram, ao menos enquanto práticas, mutuamente excludentes, e as pessoas podiam escolher uma identidade religiosa que incorporasse elementos de ambas. A adoção do cristianismo não significava que a visão de mundo interior foi instantânea e automaticamente transformada, de tal maneira que os conceitos pagãos foram expulsos – ainda que a Igreja quisesse empreender tal objetivo. E as pessoas que preferiram manter-se agarradas à tradicional identidade pagã foram ainda expostas às crenças e práticas cristãs, conforme a nova religião tornou-se abrangente sobre esta sociedade.²⁵²

E no processo de registro escrito deste legado, que chega por via oral até os ouvidos dos escritores devotos da fé cristã dos séculos XII ao XIV na Islândia, obviamente há uma dinâmica que pressupõe igualmente todo um processo de mescla e entrelaçamentos socioculturais que impactaram de forma inequívoca esta (re)produção literária. No mais, importa ainda considerar que, para os escritores cristãos, o registro escrito da Mitologia nórdica se dá num sentido de que ela se encontraria entre os polos daquilo que poderia ser considerado sagrado/miraculoso, ou seja, aquilo que pertence unicamente à dimensão do que poderia ser entendido como plenamente vinculado a Deus; e o seu oposto, o “mágico”, profano, o que é de inteiro domínio do demônio. Deste modo, ao que nos parece, o registro da poesia de teor mítico, vai ao encontro de motivações muito próximas daquelas que teriam sido a razão de ser da elaboração dos compêndios medicinais na Inglaterra Anglo-saxônica entre c. 900 – c. 1050. Nestas obras se mesclavam tanto a sabedoria popular sobre a cura - até então considerada como mística/mágica pelos pagãos germânicos -, quanto o conhecimento religioso cristão sobre medicina, como descreve Karen Jolly:

²⁵²ABRAM, Christopher. Op. Cit. 210.

A correlação entre elementos litúrgicos e remédios nativos é talvez o fator mais significativo que indica uma amálgama que ocorre no final da Inglaterra anglo-saxônica entre o folclore germânico e o cristianismo. A combinação desses dois elementos representa tanto uma cristianização do folclore quanto uma "folclorização" do cristianismo. Este duplo processo pode ser visto em ação: na correta incidência de elementos cristãos em remédios para males tradicionais anglo-saxões, na associação desses males nativos com remédios para ataques espirituais (como possessão demoníaca), na inclusão de elementos folclóricos em receitas para tais males espirituais (a tentação, por exemplo) e, sobretudo, na variedade advinda de diferentes remédios encontrados juntos nos mesmos manuscritos combinaram esses elementos, sem qualquer sentido de cristianização progressiva ao longo do tempo. (...) Em vez de supor que os produtores e usuários desses remédios fossem totalmente ilógicos, precisamos buscar uma resposta lógica examinando seu ponto de vista em um contexto cultural apropriado. A análise do contexto desses elementos folclóricos revela um claro padrão de acomodação que preservou o conhecimento folclórico germânico do mundo natural, mantendo a integridade da cosmologia cristã.²⁵³

Por seu turno, aos cristãos escandinavos, em nosso modo de ver, parecia também não haver impeditivos em relação ao contato com a cultura/sabedoria folclórica dos povos autóctones escandinavos. O Paganismo, ainda que combatido veementemente pelos seguidores de Cristo, prescindia de “pontos de toque” com a cosmovisão agostiniana. Sendo assim, ao passo que o Cristianismo assimilava, em suas estratégias de busca pela hegemonia, estas intercessões, por elas ele era igualmente transformado. Assim sendo, por mais que os cristãos tentassem fazer com que os deuses da mitologia nórdica fossem desacreditados como entidades sobrenaturais, havia, nestas narrativas, aspectos de ordem ideológica que poderiam corroborar estratégias de poder que estavam em desenvolvimento na Escandinávia. É curioso neste sentido que mesmo nos séculos XII e XIII autores cristãos como Snorri busquem estratégias de descrédito nos deuses nórdicos, como é o caso de sua postura calcada no evemerismo²⁵⁴. Mas ao mesmo

²⁵³ JOLLY Karen Louise. Ibidem, 1996. p. 82.

²⁵⁴ “A ideia de que deuses derivam de humanos reinterpretadas e deificadas por gerações posteriores é chamada ‘evemerismo’, em relação ao filósofo Evêmero (ca. 300 A. E. C.), que teve sua reivindicação, de ter encontrado uma inscrição apontando que Zeus seria um rei moral elevado à divindade, transformada em uma teoria de caráter mais geral, cuja reputação foi considerável até os tempos modernos.” LINDOW, John. Op. Cit. p. 36.

tempo era interessante ter em textos, como nas *Sagas*, a representação destas mesmas personagens, uma vez que o pertencimento à sua ancestralidade era ainda neste momento um dos elementos constitutivos da identidade aristocrática nestas sociedades.²⁵⁵

Incorre, portanto, em tomar como real a história enquanto fluxo do espaço-tempo e salientar que em nossas percepções sobre o passado não podemos nos dar ao luxo de confinarmos a realidade ao “leito de Procrusto” das visões monolíticas, dicotômicas e mecanicistas.

E tomando estes elementos como questões de fundo, tratemos das fontes mitológicas do tempo dos *vikings*, tendo em conta nesta apresentação as complexidades inerentes à sua elaboração, reprodução e circulação em relação a nosso contexto de estudo. Qualquer tipo de investida sobre o estudo dos mitos deste momento histórico que não leve em conta estas peculiaridades tão importantes, terá uma visão míope do objeto em questão. Pensar os mitos como para além, ou alheios da história, é (voluntariamente) cair naquela que é a mais tola de suas armadilhas.

Conclusão: A demolição das ilusões

Se pudéssemos condensar toda a nossa intenção na elaboração do trabalho de contextualização que se almejou realizar nas páginas deste capítulo, poderíamos expressá-la com esta breve citação:

A ilusão sobre as ilusões é a mais problemática das ilusões. Obviamente que o esforço intelectual, a pesquisa, a reflexão, são importantes para tal superação, mas insuficientes, se não partir de uma perspectiva que tenha como necessidade, valor, objetivo,

²⁵⁵ Cf. HALTGÅRD Anders. “Óðinn, Valhøll and the Einherjar. Eschatological Myth and Ideology in the Late Viking Period”. In: *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney, and the Faeroes*. Leiden: Brill, 2011.

a superação das ilusões e, principalmente, se as relações sociais que estão na base da sociedade das ilusões não for superada. É por isso que Marx afirmou que “a exigência de superar as ilusões sobre sua condição é a exigência de superar uma condição que necessita de ilusões”.²⁵⁶

A elaboração desta etapa da pesquisa se efetivou tendo como referência, portanto, a busca por uma leitura das condições objetivas do mundo escandinavo do Período Viking através das análises clássicas que procuraram dar conta destas sociedades em termos teóricos, assim como as novas possibilidades de sua compreensão, como a aqui brevemente apresentada como "Modo de Produção Marítimo”.

Entendemos que esta seja uma demanda medular para que possamos avançar no estudo do nosso objeto, pois ele decorre das relações dos homens com o meio e entre si, sendo, portanto, flagrante a necessidade de buscarmos a forma como este conjunto de interações se efetiva. E esta procura se mostrou desafiadoras em diversos níveis, uma vez que as sociedades nórdicas dos séculos VIII ao XI, embora esmiuçadas em diversas frentes, carecem, ainda nos dias de hoje, de uma categorização, que ainda que esboçada como na proposição acima mencionada, está longe de ser um modelo segundo o qual possamos nos valer como efetivo para todo o período em questão. Sendo assim, o que se realizou nestas páginas pode ser entendido como um aceno para uma demanda maior, que poderia ser realizada numa frente ampla de trabalho - condições que ultrapassam nossas possibilidades neste estudo -, de constituição de elaboração efetiva de uma análise da qual derive uma maneira de produzir aos moldes daquilo que se pode verificar entre os nórdicos deste tempo. De nossa parte, a breve contribuição teve como guia a tentativa de concentrar esforços no sentido de dar-nos aporte para que minimamente pudéssemos contemplar os objetivos enunciados na citação mencionada acima. Desta maneira, nosso intento se fixou na busca pela compreensão das razões

²⁵⁶ VIANA, Nildo. Imaginário e Ideologia... Op. Cit., p. 101.

segundo as quais as aparentes contradições a respeito das crenças entre os homens no Período *Viking* se expressam na sua forma de ver o mundo, tendo como ênfase nesta abordagem o mito. Os nórdicos como pagãos se demonstraram em diversas ocasiões refratários ao cristianismo e à conversão, porém mesmo após este ter sido um fato consumado entre eles, ainda podemos encontrar registros sobre como as práticas pagãs eram ainda exercidas nos territórios dos reis cristãos, assim como o contrário também é algo de fácil verificação nas fontes. Em que efetivamente acreditavam estes homens? Até onde podemos dizer que um pagão convertido era realmente alguém que renegou seus antigos deuses, e mesmo entre os pagãos até que ponto poderíamos mensurar o quanto do discurso cristão não poderia ter sido, de algum modo, incorporado às suas crenças trazendo um novo significado para suas antigas crenças? Estas e muitas outras perguntas que poderíamos elaborar sobre o tema são, ao menos até onde conseguimos ver, impossíveis de serem respondidas. No entanto, a disparidade entre o que fora proferido e registrado por estes homens quando confrontada com a forma de suas relações com o meio e entre si, podem nos dar muitas pistas, que, ainda que de maneira indireta, podem nos guiar por caminhos em direção ao que foi enumerado em nossas arguições expressas acima. E é por conta disso que, nos próximos capítulos, tendo como premissas de nossa análise as conclusões que avançamos até aqui - ou seja, o esforço de caracterizar a forma de organização das sociedades neste momento da história -, que procuraremos tratar destes dois tópicos: a relação do pensamento mítico com a natureza, e o mito enquanto ferramenta ideológica para constituição sociopolítica das sociedades no Período Viking. Ao nos afastarmos o suficiente de tão expressivas ilusões sobre estas formações sociais, busquemos em sua forma de pensar seus deuses, o que elas podem nos revelar, de fato, sobre si mesmas.

Capítulo III - Do gelo ao fogo: o mundo natural e a sua representação na Mitologia Nórdica

O que não está em nenhum lugar não existe.
- Aristóteles.

As coisas invisíveis são as únicas realidades.
- Edgar Allan Poe

Introdução

A sensação de estranhamento que pode ser gerada ao se identificar uma aparente contradição entre as epígrafes deste capítulo denuncia quão longa, vivaz e polêmica é a discussão sobre as diferentes formas de concepção da realidade. Durante muito tempo se debateu nas diversas formas de conhecimento – como pelas vias das impressões mais imediatas do senso comum, nas expressões quiméricas da arte, ou mesmo pela lógica metafísica das religiões – se o que é tangível aos homens existe independentemente da apreensão dos seus sentidos, ou então se seria esta dimensão apenas o fruto do seu pensamento. Os desdobramentos desta questão reverberam no terreno da Filosofia desde a Grécia Antiga, como em Platão – defensor do Inatismo²⁵⁷ e do Dualismo Platônico²⁵⁸ – e seu pupilo Aristóteles –, que a ele se contrapôs²⁵⁹. E enumerarmos aqui todos os

²⁵⁷ “INATISMO (in. *Innatism*, fr. *Innatisme*, ai. *Nativismus*; it. *Innatismo*). Doutrina segundo a qual no homem existem conhecimentos ou princípios práticos inatos, ou seja, não adquiridos com a experiência ou pela experiência e anteriores a ela. O modelo de todo I. é a doutrina platônica da *anamnese* (v.): "Como a alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu todas as coisas, tanto aqui como no Hades, nada há que ela não tenha aprendido: de modo que não espanta o fato de que possa recordar, seja em relação à virtude, seja em relação a outras coisas, o que antes sabia" (*Men.*, 81 c).” ABBAGNANO, N. INATISMO. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 548.

²⁵⁸ Em brevíssimas palavras, podemos definir o Dualismo Platônico, nos termos apresentados nos seguintes termos por Maria Porto: “[...] o dualismo é o que podemos considerar doutrina filosófica que explica a origem e a natureza do universo pela ação de duas essências ou princípios diversos e contrários: o ideal e real; espírito e matéria; corpo e alma; ser e dever-ser”. In: PORTO, Maria Veralúcia Pessoa. *O Homem e O cidadão em 'A República' de Platão*. Dissertação de mestrado apresentada a UECE: 2001, p. 24.

²⁵⁹ “(...) Segundo ele [Aristóteles], o C. [Conhecimento] em ato é idêntico ao objeto, se se tratar de C. sensível; é a própria forma inteligível (ou substância) do objeto, se se tratar de C. inteligível (*De an.*, II, 5, 417 a). Entende-se que a faculdade sensível e o intelecto potencial são simples possibilidades de conhecer, mas quando essas possibilidades se realizam, a primeira pela ação das coisas externas, a segunda pela ação do intelecto ativo, identificam-se com os respectivos objetos; p. ex., ouvir um som (sensação em ato) identifica-se com o próprio som, assim como entender uma substância identifica-se com a própria substância. Portanto, Aristóteles pode afirmar, em geral, que "a ciência em ato é idêntica ao

debates a respeito deste tema ultrapassaria não apenas os limites deste capítulo, mas também desta tese, sendo, pois, uma empreitada que talvez demandasse o trabalho de uma vida inteira. Sendo assim, trataremos do impacto deste assunto nos limites da Disciplina que nos cabe: a História.

Desde o início do século XIX as divergências a respeito da forma genuína de compreensão da realidade foi um assunto central na constituição das correntes historiográficas. Assim sendo, temos dentro do universo de possibilidades de exercício do ofício de historiador um espectro de posicionamentos sobre esta controvérsia que vai desde a abordagem dos historiadores positivistas – que viam na descrição objetiva dos fatos a chave das “leis naturais” e da “evolução” das sociedades por uma metodologia pseudocientífica²⁶⁰ –, até o posicionamento dos autores de pós-1945 da *nouvelle histoire* –, que priorizam os aspectos subjetivos de seus objetos em detrimento da realidade material que os circundavam²⁶¹. Mediante a este indicativo, pode-se ter a dimensão de que este é um tema que está longe de um consenso entre os historiadores. Sendo assim, considero ser de profunda importância explicitar a forma pela qual entendo este tópico, dado que ele é crucial para as intenções deste capítulo. Buscar uma lógica intrínseca às representações do mundo mítico em relação ao mundo natural implica, necessariamente, em deixar explícita nossa forma de entender o que vem a ser estas duas dimensões. E ao que nos parece, elas estão tão intimamente ligadas, que por

seu objeto”” (Dean., III, 7, 431 a 1). ABBAGNANO, N. CONHECIMENTO. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 548.

²⁶⁰ O filósofo Auguste Comte em sua teoria positivista entendia que o pensamento humano passava por etapas hierarquicamente constituídas, sendo elas a teológica, a metafísica e a positiva. O critério de nivelamento entre estas etapas estaria condicionado à sua proximidade, ou não, com a racionalidade expressa na ciência. Nas palavras do autor: “(...) que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: o estado teológico, ou fictício; o estado metafísico, ou abstrato; o estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente em cada uma de suas investigações três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, e finalmente, o método positivo(...)” COMTE, Auguste. “Cours de philosophie positive”: première leçon. In: *La science sociale*, 1825, p. 125-126.

²⁶¹ FALCON, Francisco. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista*. No.7, 2002. p. 47-49. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/10486/6965>. Acessado em 30. out. 2021.

razão disto entendemos que tanto Poe quanto Aristóteles, em suas frases supracitadas, estão, igualmente, cobertos de razão.

A compreensão da relação existente entre a realidade concreta e a sua concepção por parte dos homens dentro do Materialismo Histórico pressupõe os termos descritos abaixo pelo filósofo húngaro György Luckács:

A base de qualquer conhecimento da realidade, independentemente de se tratar da natureza ou da sociedade, é o reconhecimento da objetividade do mundo exterior, isto é, da sua existência independentemente da consciência humana. Qualquer interpretação do mundo exterior nada mais é do que reflexo, por parte da consciência humana, do mundo que existe independentemente da consciência.²⁶²

Portanto, dentro desta perspectiva epistemológica a realidade exterior à consciência humana é um dado objetivo que está dado. E isso significa dizer que ela é enquanto tal, independentemente de ser alvo da decodificação feita pela mente humana, um segundo aspecto deste último processo, conforme o trecho mencionado acima. Para melhor compreensão do que viria ser a “interpretação do mundo exterior” conforme a “consciência” dos homens, mencionemos abaixo o que o próprio Marx tem a dizer sobre esta questão:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, não obstante seja o ponto de partida e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação. Na primeira via, a representação plena foi volatilizada em uma determinação abstrata; na segunda as determinações abstratas levam à reprodução do concreto por meio do pensamento[...] O método consiste em elevar-se do abstrato ao concreto, em reproduzi-lo como concreto espiritual.²⁶³

²⁶² LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. p. 18.

²⁶³ MARX, K. *Grundrisse*. Op. Cit. P. 54.

Deste modo, importa dizermos que, para Marx - e aqui estamos em plena concordância com o filósofo da práxis - o que a mente faz seria apreender a realidade que existe independentemente deste processo elaborado por ela, e interpretar esta realidade de modo a fazer com que esta apareça como representação daquilo que é a síntese das múltiplas determinações. Adentrando no terreno do paradigma marxista, tomemos daqui em diante a questão da dualidade realidade/consciência dentro deste campo. Ao contrário do que o senso comum diz sobre a interpretação dos pensadores marxistas sobre a metáfora superestrutura/infraestrutura, ela foi, e ainda continua sendo, objeto de muitas discussões dentro do campo, estando, portanto, longe de ser um consenso entre os estudiosos, e mais distante ainda de ser resumida à abordagem vulgar que este tema ganhou no contexto do marxismo vulgar da URSS stalinista.

A dicotomia superestrutura/infraestrutura: dos mitos ao Mito

Durante muito tempo os marxistas se digladiaram a respeito das formas como se poderia pensar a questão a respeito da metáfora base/superestrutura elaboradas por Marx e Engels. E para tratarmos da questão da Mitologia no Período Viking sob esta perspectiva, entendo que seja de extrema importância deixar clara minha posição a respeito deste tão espinhoso tópico. No mais, vejo ser necessário indicar que as fórmulas mecanicistas segundo as quais os pesquisadores que estudaram o passado sob a influência do marxismo-leninismo do período stalinista da União Soviética, ao contrário do que reza o senso comum, não representam a palavra definitiva sobre a forma de compreensão da organização das sociedades. O determinismo econômico característico deste tipo de abordagem vai na contramão não apenas do que pensam boa parte dos marxistas sobre como encarar a dicotomia base/superestrutura, mas também, e

principalmente, do que o próprio Marx e Engels indicavam ao elaborar esta representação.

Quando os fundadores do Materialismo Histórico elaboraram no *Capitalo* conceito de “Processo de Trabalho” eles tomam como premissa a ideia de que o “Trabalho” seria um processo de interação entre o homem e a natureza. E para caracterizar esta relação indicam que esta se dá nos seguintes termos:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.²⁶⁴

Isso significa dizer que os homens, ao agirem com “suas próprias forças naturais”, não o fazem de forma desconexa das suas capacidades frente às potencialidades de usufruto da “natureza externa”. Os indivíduos, ao promoverem esta interação com o mundo natural a partir de “forças naturais pertencente a sua corporeidade”, estabelecem uma relação dialética que - expressa no “Trabalho” -, se desdobra na compreensão de uma especificidade fundamental da condição humana. No processo de trabalho, portanto, o indivíduo não age de forma puramente instintiva ou mecânica²⁶⁵, uma vez que, por meio

²⁶⁴ MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255

²⁶⁵ Importa reforçar este aspecto, pois desde o advento da Sociobiologia nos anos 1970, tem havido um grande apreço entre os cientistas sobre as possibilidades inerentes ao determinismo biológico, que no entender da Sociobiologia se configuraria no entendimento da evolução das espécies não pela preservação de grupos inteiros em uma espécie, mas de alguns de seus genes em específico. Este argumento, entre outros, - mesmo em seus flagrantes contradições -, têm sido abraçados por muitos estudiosos em diversos campos da ciência, que tem percebido neste novo ramo da biologia a possibilidade da “biologização” dos fenômenos sociais, condicionando assim a organização humana, tanto pregressa, quanto a atual e, principalmente as vindouras como sendo justificadas pela determinação inerente à constituição biológica dos indivíduos. Esta é uma teoria que, perigosamente, ganha impulsos significativos no contexto de um

de sua desenvolvida capacidade de abstração, consegue antever seus feitos sobre a natureza. A este respeito, Marx e Engels informam o seguinte:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente.²⁶⁶

Deste modo, ao projetar suas intenções na interação com a natureza, o homem dá forma às representações daquilo que o mobilizaram antes mesmo de agir. E buscarmos entender estas representações pode nos dar algumas indicações sobre as sociedades que as produzem.

Ao defender uma abordagem das sociedades que considera a estreita relação entre a natureza e o homem, Maurice Godelier, afirma o seguinte: “(...) *o homem tem história por que transforma a natureza*”²⁶⁷. E conseqüentemente ele desenvolve uma forma de redefinir esta relação em termos que, no meu entender, seriam mais apropriados do que a disjunção absoluta da dualidade homem/natureza. A respeito desta percepção o mesmo autor informa o seguinte:

A fronteira entre a natureza e a cultura, a distinção entre o material e o ideal tendem (...) a borrar-se quando se analisa a fração da natureza que foi submetida diretamente ao homem, produzida ou reproduzida

capitalismo de tipo neoliberal como o atual, não por somente “naturalizar” as relações sociais e o *status quo*, como, já mencionado acima, por indicar o cenário de um horizonte tenebroso no qual motivações e a legitimação de um controle social possam vir a ser promovidas por este viés. Cf. LEWONTIN, Richard; ROSE, Steven & KAMIN, Leon. *No está en los genes: racismo, genética e ideología*. Barcelona: Crítica, 2003.

²⁶⁶ MARX, Karl. Idem. p. 255-256.

²⁶⁷ GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus. 1989. P. 17.

pelo homem (animais e plantas domésticos, utensílios, armas roupas...). esta natureza não é exterior ao homem, não é exterior à cultura, à sociedade, à história. É a parte da natureza transformada pela ação, e, portanto, pelo pensamento do homem. Ação que não pode existir nem se reproduzir sem que intervenha, desde o primeiro momento, não só a consciência, senão toda a realidade do pensamento, consciente e inconsciente, individual ou coletivo, histórico ou ahistórico. Esta parte da natureza é natureza apropriada, humanizada, convertida em sociedade: a história inscrita na natureza.²⁶⁸

Enxergar a interação do homem com o mundo natural nestes termos, portanto, é dotar de historicidade a forma de entendimento pela qual o homem constrói a sua visão de mundo em que, como afirma de forma categórica Antonio Gramsci, todos os homens participam mesmos que inconscientemente.²⁶⁹

Ellen Wood, em seu livro *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*²⁷⁰, indica uma maneira muito interessante de resolução da questão que aqui tomamos como problema de fundo do entendimento do mundo mítico na cultura dos nórdicos. A autora sugere o conceito de “marxismo político”, segundo o qual infra e superestrutura podem ser consideradas segundo os seguintes termos:

O “marxismo político” (...) não apresenta as relações entre base e superestrutura como uma oposição “regional”, entre uma superestrutura econômica básica objetiva”, de um lado, e formas sociais jurídicas e políticas, de outro, mas ao contrário, como uma estrutura contínua de relações e formas sociais com graus variáveis de afastamento do processo imediato de produção e apropriação, a começar das relações e formas que constituem o próprio sistema de produção. As ligações entre “base” e “superestrutura” podem então ser identificadas sem grandes saltos conceituais porque não representam duas ordens de realidade essencialmente diferentes e descontínuas.²⁷¹

²⁶⁸ GODELIER, Maurice. Idem. p. 21-22.

²⁶⁹ Cf. LIGUORI, Guido. IDEOLOGIA. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (Orgs.). *Dicionário gramsciano* (1926-1937). - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2017. p. 401.

²⁷⁰ WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo. 2014.

²⁷¹ WOOD, Ellen Meiksins. Idem. p. 32.

Portanto, a disjunção entre base/superestrutura, desdobramento da discussão realidade objetiva/consciência é algo que nunca foi uma questão no pensamento marxiano²⁷². A metáfora utilizada por Marx e Engels cumpria apenas uma função pedagógica, uma vez que ela abarca um conjunto de relações dialéticas que em níveis diversos integram a totalidade de uma sociedade, como se pode verificar neste trecho da *Ideologia Alemã* onde Marx pondera sobre a reciprocidade da história humana e a história da natureza numas de suas mais célebres notas de pé de página:

Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente.²⁷³

Assim sendo, ao se considerar os limites materiais impostos ao trabalho humano, deve-se ter em conta que o mundo natural não deve ser tomado como um dado natural, meramente objetivo, uma vez que segundo Ellen Wood, este poderia ser definido como sendo “um modo de *atividade* produtiva, um sistema de relações sociais, um produto histórico.”²⁷⁴ E esta afirmação da autora deriva da seguinte ponderação acerca do que vem a ser esta dimensão “natural” elaborada por Marx e Engels:

o mundo sensível (...) não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é

²⁷² Vide a passagem clássica de *A Ideologia Alemã*, em que Marx afirma o seguinte: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal' das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação.”ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Op. Cit. p. 72.

²⁷³ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. Idem. p. 87.

²⁷⁴ WOOD, Ellen Meiksins. Idem. p. 32

um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas.²⁷⁵

Por fim, para que nos detenhamos daqui em diante na análise dos aspectos “geográficos” do universo mítico concebido pelos nórdicos que foi registrado nas fontes literárias, se faz necessário ter em conta as desmitificações sobre este tema aqui apresentadas. Importa, portanto, que elas sejam tomadas como ponto de partida e meio pelo qual se fará nosso estudo. Assim sendo, a forma de ver o mundo natural, por nós aqui entendida, se distancia, bem como se contrapõe, às visões míopes e de teor deterministas do que viria ser a concepção marxiana e dos marxistas que lhes foram fiéis. O mundo natural - e simultaneamente sua apreensão -, deste modo, se dão como resultados das relações dialéticas que constituem uma determinada totalidade social, e não meramente uma realidade objetiva que, desconectada da história, serviria como uma mera imposição que, em seu estado perene, justificaria a estruturação das sociedades em seu entorno.

A articulação entre o Espaço e a Cultura

A menção mais antiga feita à Escandinávia nas fontes escritas ocidentais se encontra no Capítulo 96 do Livro IV da obra *História Natural* de Plínio, o Velho, publicada entre os anos 77 e 79 d.C..²⁷⁶ Na citação em questão o autor chama uma ilha

²⁷⁵ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. Op. Cit. p. 30.

²⁷⁶*Incipit deinde clarior aperiri fama ab gente Inguaeonum, quae est prima in Germania. mons Saevo ibi, immensus nec Ripaeis iugis minor, inmanem ad Cimbrorum usque promunturium efficit sinum, qui Codanus vocatur, refertus insulis, quarum clarissima est Scatinavia, inconspertae magnitudinis, portionem tantum eius, quod notum sit, Hilleuionum gente quingentis incolente pagis: quare alterum orbem terrarum eam appellant. nec minor est opinione Aeningia.* PLÍNIO VELHO. IV, 27. In: PLÍNIO

de *Scatinavia*, cujo tamanho era incerto, sendo ela pertencente à região do Golfo de Codanovia. Alguns autores consideram que o pensador romano se referia à ilha de Fiônia, mas isto não é um consenso, dado que outros acreditam que esta seria uma menção ao território das atuais Noruega e Suécia.²⁷⁷ Em obras posteriores a esta um “n” foi adicionado na primeira sílaba tornando-se então o nome desta região *Scandinavia*. Acredita-se que esta palavra seria a versão latinizada das formas germânicas reconstruídas pelos linguistas *Skapin-aujō ou *Skaðin-aujō. A segunda parte desta expressão significa “terra sobre a água”, ou “ilha”, já as partes iniciais destas expressões seguem sendo alvo de hipóteses diversas dos pesquisadores. Todavia, a opção aceita por muitos pesquisadores desta área seria a de que este prefixo seria derivado da forma germânica *Skaðan, que significa “perigo, dano”.²⁷⁸ Portanto, numa tradução livre, Escandinávia originalmente significaria “a terra perigosa na água”, ou “a ilha perigosa”.²⁷⁹

No entanto, a região que abarca toda a extensão territorial habitada pelos homens permeados pela cultura nórdica refere-se a um espaço bem mais amplo do que o imaginado pelos pensadores antigos do Ocidente que habitavam o sul da Europa, como foi Plínio. A Escandinávia do Período dos vikings abrangia as ilhas dinamarquesas, bem como a Península da Jutlândia. Também fazia parte desta região a península escandinava que ao norte era dividida pela grande cadeia de montanhas conhecida como

VELHO, *Naturalis Historia*. Universidade de Chicago, 2018. Disponível em: https://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/4*.html. Acessado em 24 jul. 20.

²⁷⁷ PLINY THE ELDER. *The Natural History*. BOSTOCK, John et al. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D4%3Achapter%3D27>, Acessado em 24 jul. 20.

²⁷⁸ Este radical pode, segundo outra hipótese mencionada pelo autor John Lindow, fazer menção à porção meridional da Suécia, Skåne, o que significa dizer que a expressão como um todo poderia também ser entendida como “a ilha dos dos Skanes.” Cf. LINDOW. John. Op. Cit. p. 11-12.

²⁷⁹ Cf. HELLE, Knut. (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1., 2008, p. 1.

quilha. A Suécia²⁸⁰ ficava a Leste, sendo banhada pelo Mar Báltico e provida de terras férteis, em especial na sua região central e ao sul no entorno dos lagos Mälaren, Vannern e Vattern. A Oeste encontrava-se a Noruega²⁸¹, cujas cadeias de montanhas margeavam o Atlântico, tendo sob seu domínio um conjunto de pequenas ilhas que a protegia. Ao Sul, a Dinamarca²⁸² tinha sob sua hegemonia política a Jutlândia, um conjunto de ilhas assim como porções de terras ao sul da península escandinava.²⁸³

Portanto, este é o espaço no qual os vikings elaboraram seus mitos. Foi durante os séculos correspondentes ao período em que os nórdicos habitaram toda esta extensão territorial que em seu cotidiano o sobrenatural ganhou os contornos que podemos contemplar nos registros legados às gerações futuras. Logo, a Escandinávia como berço deste universo imaginário, com as representações deste estabelece uma relação dialética, como afirma o autor John Lindow:

O mundo em que os *æsire* os *jötnar* conduzem seu conflito tem seu próprio conjunto de nomes-lugares, mas pode ser reconhecido essencialmente como a Escandinávia. Há rios, montanhas, florestas, oceanos, tempestades, tempo frio, inverno rigoroso, águias, corvos, salmões e cobras. As pessoas se deslocam com barcos e a cavalo. Eles consomem carne e bebem cerveja. Assim como na Escandinávia, o Norte é uma região difícil, assim como o Leste, provavelmente por que a nossa mitologia vem da Escandinávia Ocidental (Noruega e Islândia), em que viajar ao Leste requeria atravessar montanhas, e ir ao Oeste com uma embarcação era algo muito mais simples para essa cultura de navegadores.²⁸⁴

²⁸⁰ O nome Suécia remete Suécia ao reino dos Svears, o povo em torno de Mälaren que em algum momento durante a Era Viking subjugou seus vizinhos ao Sul, em Götland. Cf. LINDOW. John. Op. Cit. p. 11-12.

²⁸¹ Etimologicamente o nome Noruega significava Noruega, o caminho do Norte, a rota marítima ao largo da costa de norte a sul. Cf. LINDOW. John. Idem p. 11-12.

²⁸² O Nome Dinamarca remete ao significado de “a floresta dos daneses”, que os separava dos saxões. Cf. LINDOW. Idem. Cit. p. 11-12.

²⁸³ Cf. LINDOW. John. Ibidem. p. 11-12.

²⁸⁴ Cf. LINDOW. Ibidem. Cit. p. 11-12

Por isso, podemos considerar que os oito mundos ligados à Yggdrasill, apesar das diferenças entre si, possuem muito mais semelhanças com o Miðgarðr que os conceitos do que pode parecer.

A Escandinávia, em termos geográficos, se caracteriza por possuir em suas paisagens uma gama imensa e extrema de variações. Na Noruega são notáveis os seus famosos fiordes²⁸⁵, as montanhas escandinavas, as planícies dinamarquesas e as regiões insulares, tanto da Suécia quanto da Noruega. A Península escandinava tem cerca de dois mil quilômetros de extensão de norte a sul. As variações climáticas também são algo a ser considerado quando o assunto é a geografia física desta região, uma vez que elas são acentuadas: a Dinamarca apresenta um clima marinho em sua costa Oeste, que é típico da Europa Ocidental. Na parte mais meridional da Suécia, e ao longo do Oeste norueguês, atingindo o norte até 65° Norte, devido às elevações orográficas há a incidência de “chuvas de relevo”, dando mais de 78 polegadas (2.000 milímetros), por ano, de precipitação²⁸⁶. A parte central – de Oslo a Estocolmo – tem um clima continental úmido que gradualmente dá lugar ao clima subártico, mais ao norte, e ao clima marinho frio da costa oeste ao longo da costa noroeste. Uma pequena área ao longo da costa norte a leste de Northern Cape tem clima de tundra devido à falta de calor no verão. As montanhas escandinavas bloqueiam o ar ameno e úmido que vem do

²⁸⁵ Os fiordes (*fjords* ou *fiords*) se caracterizam por serem longos e estreitos braços de mar, oriundos de erosões glaciais, que por sua constância acabam produzindo vales em formato da letra “U”. Muitos deles são extremamente profundos, como é o caso do Song Fjord na Noruega que tem 1.308 metros de profundidade. Os geógrafos acreditam que no passado enormes e espessas geleiras que se formaram neste vale exerceram tanta pressão sobre eles, que puderam erodir a sua base levando-os a submergirem. E quando estas geleiras alcançaram o nível do mar depois de derreterem fizeram como que a água do mar invadissem estes vales. Em alguns fiordes menores há rios que os circundam. Eles possuem em seu leito grandes quedas d’água de centenas de metros, sendo algumas delas consideradas as maiores do mundo. Os fiordes usualmente têm canais sinuosos e cantos afiados. Em muitos casos os vales são cobertos por detritos glaciais e se estende para o interior da montanha, que podem apresentar pequenas geleiras em seu cume. Em geral o rio foi qual o vale original é derivado se reestabelece quando em épocas de degelo, começando com isso a formar um delta na cabeceira do fiorde. Por muitas vezes é nesta região do delta formado pelo rio, o único lugar onde aldeias e fazendas podem ser erguidas nestas regiões. Cf. BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia. “fjord”. *Encyclopedia Britannica*, 31 Jan. 2019, Disponível em <https://www.britannica.com/science/fjord>. Acessado em 31 Ma. 2022.

²⁸⁶ Máxima de 138 polegadas, ou 3.500 milímetros em algumas áreas da Noruega.

Sudoeste, assim o norte da Suécia e o planalto de Finnmarksvidda na Noruega recebem pouca precipitação e têm invernos frios. Grandes áreas nas montanhas escandinavas têm clima de tundra alpino.²⁸⁷ A Islândia, por seu turno - que fica entre o Mar da Groelândia e o norte do Oceano Atlântico Norte e a noroeste do Reino Unido -, compreende uma área total de 103.000 quilômetros quadrados, onde 100.250 quilômetros quadrados deste total compreende uma área coberta por terra e 2.750 quilômetros quadrados são banhados por rios. Esta ilha vulcânica possui 4.907 quilômetros de costa e um clima temperado, moderado pela corrente do Atlântico Norte, com invernos suaves e ventosos e verões úmidos e frescos. A região é ainda acometida por fenômenos como terremotos e atividade vulcânica intensa. Isto posto, não admira que o lugar sobrenatural que integra o universo fantástico centrado na árvore do mundo é a síntese da forma como os homens pensavam ser a explicação para a realidade na qual eles estavam imersos. E é por esta razão que estas alegorias de caráter geográfico têm tanto a nos dizer sobre estas pessoas.

a) O enigma Ginnunga Gap

O que se defende nesta sessão é a hipótese de que a gênese do mundo nórdico, a partir do *Ginnunga Gap*, se delinea conforme uma lógica subjacente, segundo a qual se pode alcançar muitos aspectos das visões de mundo que norteiam as relações entre as classes em conflito nas sociedades nórdicas do alto medievo. Este local mítico seria, portanto, segundo esta proposição, o protoespaço de onde o mundo emerge na Mitologia nórdica. E de sua descrição podemos verificar expressões e signos que

²⁸⁷ NEW WORLD ENCICLOPEDIA. ESCANDINAVIA. Disponível em: <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/scandinavia>. Acessado em 31. Mai. 2022.

decorrem das contradições que perpassam a forma de pensar e justificar a realidade entre estes homens conforme as articulações sociais nas quais se inseriam.

Tratando especificamente do que as fontes mitológicas nos dizem sobre ele, pode-se citar inicialmente a estância três do poema éddico “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*). Nesta parte do poema a Vidente, ao contar para Odin sobre a origem dos tempos, se refere ao *Gunninga gap* brevemente:

3. Foi no início dos tempos
quando Ymir fez sua morada:
não existia areia nem mar
nem ondas de frio.
A Terra não estava lá para ser encontrada
nem acima dela o céu;
havia um abismo de vazios escancarados
e grama em lugar nenhum²⁸⁸

Como se pode ver acima, o poeta anônimo que dá voz à Vidente menciona apenas que a morada de Ymir era desprovida de areia, mar, ondas frescas, terra, céu e grama. Mas é mencionada também nestes mesmos versos a intrincada definição de que aquele era um lugar constituído por “um vazio de caos”. Infelizmente a Vidente que ganhou voz com a pena e a canção dos escaldos não é generosa em sua descrição deste lugar. Ursula Dronke nos lembra ainda que um outro poema de origem desconhecida, encontrado no século IX na região da Baviera - que havia sido concebido por influência tanto cristã quanto pagã -, quando ao se referir ao contexto da criação do universo, retoma ideias muito semelhantes às encontradas em “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*). O texto

²⁸⁸ ANÔNIMO. “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*). DRONKE, Ursula. *The Poetic Edda*: volume II - mythological poems. Claredon Press: Oxford, 1997. p. 7. Texto original: *Ár var alda, / þar er Ymir byggði, / vara sandr né sær / né svalar unnir, i jörð fannsk æva / né upphiminn, / gap var ginnunga en gras hvergi.*

escrito em antigo alto alemão conhecido como a Oração de Wessonburn (*WessoburnPrayer*)²⁸⁹ diz:

Que nem terra havia, nem acima existia o céu;
Nem árvore, nem colina.
Nem estrelas; nem brilhou o sol.
Nem luar, nem mar salgado.
Não havia nada: nem fim, nem limite.²⁹⁰

Este registro nos informa que a ideia da existência de um protoespaço na iminência da criação do universo, mesmo que por uma concepção diferenciada da do cristianismo, era algo presente no imaginário da cosmologia pagã. Porém, neste caso a existência da lacuna imersa em um infinito vazio é dotada de características que vão ao encontro de uma forma de compreensão do mundo marcada por elementos contrastantes.

Snorri Sturlusson, por seu turno, informa-nos de uma maneira um pouco mais detalhada a dimensão do Gunninga gap em sua *Edda em Prosa*, como se pode verificar na representação que o religioso apresenta transcrita a seguir:

Aqueles rios são chamados os Élinagar, quando eles haviam, corrido para tão longe de suas fontes que a fermentação que os acompanhava ali endureceu como a escória que corre das fogueiras, posto que estava gelado, e quando parou e se tornou plenamente sólido, então foi coberto de geada, e aquela chuva fina que surgiu do veneno se congelou como geada, e a geada cresceu sobre todo Guinnunga gap... Aquela parte do Guinnunga gap que se encontrava voltada para o norte, estava cheia de uma carga e peso de gelo e, a partir daí,

289 A Oração de Wessobrunn é um dos únicos exemplos existentes de versos aliterativos do antigo alto alemão, nos quais a aliteração é a principal característica poética. (...) O códice foi datado por volta de 810 EC, e a oração foi escrita em minúsculo carolíngio (a escrita padrão da época). A oração recebeu o nome da abadia de Wessobrunn, na Baviera, onde o códice residiu por séculos antes de ser descoberto e estudado por filólogos e, finalmente, transferido para a biblioteca estadual de Munique. O local onde foi escrito e a identidade do autor são desconhecidos, embora fosse certamente alguém com conhecimentos de teologia, talvez um clérigo ou um monge. A própria oração especula sobre Deus e o universo antes da Criação e enfatiza o poder da Santíssima Trindade e do nada antes da criação. GLOBAL MEDIEVAL SOURCEBOOK. Anônimo. "The Wessobrunn Prayer." Trad. Hannah Frakes. Disponível em: <http://sourcebook.stanford.edu/text/wessobrunn-prayer>. Acessado em 19. nov. 2021.

²⁹⁰ BLIND, Karl. An Old German Poem and a Vedic Hymn. *Fraser's Magazine for Town and Country*. No. 15. 1877.p. 726. Disponível em: <https://books.google.ch/books?id=hPIEAAAQAAJ&pg=PA726#v=onepage&q&f=false>. Acessado em 19. nov. 2021. (tradução livre).

chuviscos e rajadas de vento; e a parte sul do Guinnunga gap se voltava para aquelas faíscas e brasas que voavam de Muspellheim... Assim o frio e todas as coisas ruins vieram de Nilfheim, tudo o que veio de Muspell era quente e brilhante, mas o Guinnunga gap estava tão calmo quanto um céu sem vento, e quando a brisa morna encontrou a geada, ela derreteu e gotejou. E daquelas gotas venenosas surgiu a vida, com o poder que o calor enviou, e se transformou em uma forma humana, e essa forma é chamada Ymir, mas os gigantes de gelo o chamam de Aurgelmir, e todas as famílias de gigante de gelo descenderam dele.²⁹¹

Embora possamos, e devamos, com razão, questionar as intenções de Snorri em seu tempo quando redige esta descrição, importa-nos que este trecho coaduna em diversos níveis com aquelas ideias que mobilizam o poeta do período viking quando, por meio da voz da Vidente, descreve o que vem a ser este lugar.

Fica então evidente para nós que no princípio do universo da mitologia nórdica existia entre o mundo de fogo de *Múspell* ao sul, e o gélido mundo de *Nilfheim*, ao norte, uma dimensão primeva chamada *Ginnunga gap*. John Lindow define este lugar como sendo o “vazio primitivo que existia antes da criação do cosmos”²⁹². E refinando as impressões sobre este espaço, por meio de uma análise etimológica, o autor esclarece que o nome *Ginnunga gap* pode ser traduzido como “lacuna dos ginnungs”. O significado do que seriam estes “ginnungs” é ainda um mistério para os que estudam os mitos nórdicos, mas insistindo em investir na análise etimológica, Lindow pontua que o prefixo *ginn* teria tem por função realçar aquilo que comporia o resto do termo. Para exemplificar a aplicabilidade deste prefixo, John Lindow elenca dois exemplos, a saber: *ginn*-santo, que significa extremamente santo, ou *ginnregin*, que pode ser traduzido como “grandes potências”. As duas expressões mencionadas querem dizer “deuses”. Pode-se acrescentar, ainda, que o mesmo prefixo como um substantivo, no campo poético, significa “falsidade, engano”, tal como o verbo *ginna*, “enganar”. *Ginunnga*

²⁹¹ SNORRI STURLUSON. *Gylfaginning*. Apud. LINDOW. John. Op. Cit. p.181.

²⁹² LINDOW. John. GINNUNGA GAP. LINDOW, John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p. 180.

gap seria, portanto, nas palavras deste autor “provavelmente um protoespaço repleto de poderes mágicos”.²⁹³ Por sua vez, o sueco Lars Lönroth define o *Ginnunga gap* como “um imenso espaço vazio, repleto de poderes”.²⁹⁴ Ursula Dronke, ao analisar a composição poética deste nome, realça que a ordem dos seus termos, escolhida pelo poeta, facultaram-lhe uma vitalidade aerada. Isto porque quando o autor reverte seus elementos propicia à expressão uma descrição positiva: quando o vácuo existia – *gap var guinnunga* – encontrava-se em intenso contraste com a negatividade que o circundava.

O *Ginnunga gap* é, portanto, o lugar enigmático repleto de potencialidades mágicas de onde emerge a criação. Ele é uma representação das relações de forças conflitantes – como gelo *versus* fogo, Norte e Sul e positividade contra negatividade –, que caracterizam o caos primordial. O mundo dos mitos nórdicos, assim sendo, é gestado na dissonância, é um fruto do dissenso, imagem e semelhança da contradição. E é do resultado desta dinâmica que neste protoespaço foi gerado Ymir, o primeiro entre os gigantes de gelo: filho do caos, matéria-prima da ordem.

b) *Do caos à ordem*

O *Ginnunga gap*, como apresentado acima, é o misterioso local de origem da criação do universo mítico a ser habitado pelos seres dos quais ele procede. E essencialmente, como afirma Elezar Meletinskij, este lugar mítico seria o vazio – cuja forma seria a de um abismo primordial - do qual todas as coisas teriam emergido, sendo, portanto, o cosmos criado a partir do caos.²⁹⁵ As estâncias 4 e 5 do poema descrevem os primeiros passos de um processo inicial de movimento das forças da natureza. E ele é

²⁹³ Cf. LINDOW. John. GINNUNGA GAP. Op. Cit. p. 181.

²⁹⁴ Cf. LANGER, J. GUNNINGAGAP. LANGER, J.. Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos. 01. ed. São Paulo: Hedra, 2015. p. 214.

²⁹⁵ Cf. MELETINSKIJ, Elezar. Scandinavian Mythology as System of Oppositions. In: *Pattern in Oral Literature*. Ed. Dimitri Segal and Heda Jason. The Hage, etc.: Mouton 1977. p. 255.

marcado por uma dinâmica onde prevalece o desconhecimento e a desorientação dos envolvidos. Antes da intervenção dos filhos de Burr – que erguem a terra das águas e moldam o mundo dos homens, *Miðgarðr* –, O Sol, a Lua e as Estrelas não sabiam onde eram as moradias uns dos outros, as estrelas desconheciam seu posicionamento no firmamento, e a Lua não sabia sequer o que poderia fazer:

4. Antes de os filhos de Burr
Erguerem costas marítimas
Eles que moldaram
Midgard gloriosa,
O sol brilhou do Sul
Nas pedras daquela mansão –
Então o solo cobriu-se
Com o crescimento do alho poró

5. O Sol lançou-se do Sul
Companheiro de viagem da Lua
A mão direita dela
Em torno da beira do céu

O Sol não sabia
Onde ela tinha casa
As Estrelas não sabiam
Onde eram suas posições
A Lua não sabia
O que poderia.²⁹⁶

Todo este contexto nos remete às conclusões de Meletinskij sobre o aspecto caótico que prevalece sobre o mundo antes da ação dos deuses. O universo em que o protogigante de gelo Ymir vai ser concebido é perpassado por uma desordem de tal grandeza, que até mesmo os corpos celestes sequer sabem ao certo o que podem ser, ou onde estão pares. Ymir, portanto, é filho do Caos, um subproduto de forças paradoxais que se digladiavam no início dos tempos, mas também é de quem surgirá toda a raça

²⁹⁶ ANÔNIMO. “A profecia da vidente” (*völuspa*). DRONKE, Ursula. Op. Cit.7. p. 7 - 8. Texto original: 4. *Áðr Burs synir / bjóðum um yppðu, / þeir er Miðgarð / mæran skópu; / sól skein sunnan / á salar steina, / þá var grund groin / 5. Sól varp sunnan, / sinni mána, / hendi inni hægri / um himminjǫður; / sol þat né vissi / hvar hon sali átti, / stjörnur þat né vissu / hvar þær staði áttu, / máni þat né vissi hvar hann megins átti.*

dos gigantes de gelo, como nos informa o “Poema de Hyndla” (*Hyndlujóð*), em sua estância 33: “Todos os gigantes descendem de Ymir”²⁹⁷. Mais detalhadamente, o gigante Vafthrudnir, ao responder o questionamento de Odin sobre a origem dos gigantes de gelo, explica que a descendência Aurgelmir - nome pelo qual Ymir era conhecido entre os seus iguais – aconteceu da seguinte maneira:

“Odin disse:

30. Diga-me a sexta coisa, já que dizem que você é sábio,
e você, Vafthrudnir, sabe,
de onde Aurgelmir veio entre os filhos de gigantes,
primeiro, o gigante sábio.

Vafthrudnir disse:

31. ‘Fora de Elivagar pulverizado com gotas de veneno,
então eles cresceram até que um gigante veio deles;
[daí surgiu todo o nosso clã,
portanto, todos eles são sempre aterrorizantes]

Odin disse:

32. Diga-me a sétima coisa, já que dizem que você é sábio,
e você, Vafthrudnir, sabe,
como ele teve filhos, aquele gigante feroz,
quando ele não se divertia com gigantas.

Vafthrudnir disse:

33. Disseram que sob os braços do gigante do gelo
uma menina e um menino cresceram juntos;
um pé com o outro, do gigante sábio,
gerou um filho de seis cabeças ”.²⁹⁸

²⁹⁷ ANÔNIMO. THE SONG OF HYNDLA (*HYNDLULIÓÐ*). *The Poetic Edda*. Op. Cit. p. 249.

²⁹⁸ ANÔNIMO. *The Poetic Edda*. Op. Cit. p. 41-42. Texto original: 30. *Segðu þat it siaunda, / allz þik svinnan kveða ok þú, Vafþrúðnir, vitir, / hvé sá börn gat, / enn baldni iötunn, / er hann hafðit gýgiar gaman. / 31. Undir hendi vaxa kvaðu hrímpursi mey ok mög saman; / fótr við fæti gat ins fróða iötuns sexhöfðaðan son. / 32. Segðu þat it níunda, / allz þik svinnan kveða / ok þú, Vafþrúðnir, vitir, / hvaðan vindr um kömr, / svá at ferr vág yfir; / æ menn han siálfan um siá. 33. Örófi vetra áðr væri iörð om sköpuð, þá var Bergelmir borinn; þat ek fyrst um man er sá inn fróði iötunn var á lúðr um lagiðr. In: SKALDIC POETRY OF THE SCANDINAVIAN MIDDLE AGES. ANÔNIMO. *Vafþrúðnismál*. Disponível em: <https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?id=2799&if=default&table=text>. Acessado em 6. dez. 2021.*

O poema *Vafþrúðnismál* confirma que os descendentes de Ymir foram gerados em condições análogas a ele, em que a monstruosidade seria um dos traços marcantes desta espécie, devido àquilo que os geram: as gotas de veneno. Logo, o poeta que dá voz ao velho e sábio gigante Vafthrudnir descreve tanto a condição hermafrodita de Ymir, quanto o processo de nascimento de sua prole e a aparência dela como sendo horrenda. Surgia assim, daquele que foi o ser primordial gerado pelas forças do universo, seus descendentes, mas, como foi mencionado acima, este mesmo cosmos ainda carecia de ordem, e foi da mesma fenda que os promotores da ordem surgiram. Mas antes disso eles precisaram da ajuda de um ser também oriundo do *Ginnunga gap*: *Audhumla*, a protovaca.

Foi *Audhumla*, segundo consta o *Gylfaginning*, que alimentava Ymir com seu leite e que, por ter lambido um bloco de sal, emergiu deste, após três dias, Búri, o primeiro dos *æsir*, que, ao contrário do que é comentado sobre Ymir e sua descendência, é descrito como sendo “bonito em aparência, grande e poderoso”²⁹⁹. A estória contada aqui por Snorri, assim como em outros momentos de sua obra, visava dar nexos à complexa e fragmentada mitologia dos homens nórdicos. E ainda que a protovaca *Audhumla* não alimentasse Ymir, ou tivesse lambido o bloco de sal para que Búri emergisse, por ser ela uma invenção/distorção dos mitos, como muitas outras partes da Edda em Prosa de Snorri o são, importa-nos aqui considerar o papel muito peculiar que ela ocupa neste episódio, haja vista que ela se coloca como elo entre dois grupos que irão estabelecer uma relação de conflito entre si. Talvez pensar o lugar de *Audhumla*, e não necessariamente sua existência efetiva nas fontes contemporâneas dos tempos vikings, seja um exercício interessante para que se perceba que, embora o conflito seja a força motriz que pauta a relação entre estes seres mitológicos, fica claro

²⁹⁹ STURLUSON, Snorri. *Edda*. Tradução de FAULKES, Anthony. London: Everymen, 1995. P. 11.

que este conflito se expressa por razões de interesse comum. *Audhumla* tanto nutre Ymir com seu leite quanto é o meio que possibilita o surgimento de Búri. Alimentação e fecundação, independente do lugar dos indivíduos dentro das relações estabelecidas no cosmos mitológico, são sempre temas que geram intensas disputas: queiram os envolvidos, ou não.

c) *Uma nova ordem (?)*

Búri, ao relacionar-se com uma humana, tal como presume John Lindow³⁰⁰, criou Bur³⁰¹, e este ao casar-se com a gigante Bestla teve três filhos: Odin, Vili e Vé, que como já nos contou a vidente em “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*), ergueram costas marítimas e moldaram a gloriosa Midgard³⁰². E por meio deste feito criou-se uma nova forma de entendimento do cosmos: dali em diante Odin e seus irmãos vão moldar a realidade conforme sua vontade. E para que esta empreitada fosse realizada, os três irmãos tiveram que cometer um ato extremo: os deuses assassinaram Ymir e o esquartejaram³⁰³. E das partes do corpo do protogigante puderam, então, executar sua tarefa. No poema éddico “Os ditos de Grímnir (*Grímnismál*) podemos encontrar a forma como a distribuição dos pedaços do cadáver de Ymir foram usados como matéria-prima

³⁰⁰ LINDOW. John. BÚRI. LUNDOW, John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p. 118-119.

³⁰¹ “A palavra *bur* é um nome poético significando “filho”. LINDOW. John. BUR. LUNDOW, John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p. 119.

³⁰² Cf. ANÔNIMO. “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*). DRONKE, Ursula. Op. Cit. p. 8.

³⁰³ Partindo da premissa de que Bestla seja uma gigante e mãe de Odin, Vili e Vé, uma reflexão muito interessante sobre esta ascendência e de como estes deuses lidam com ela se verifica em Joun Lindow: “Certamente é significativo que Odin seja descendente dos gigantes a partir de seu lado materno, posto que o assassinato de Ymir perpetrado por ele e seus irmãos, precisa, então, ser compreendido como um assassinato dentro de uma mesma família, a destruição ou a negação de um relacionamento maternal.” In: LINDOW. John. BESTLA. LUNDOW, John. Op. Cit. p. 106. Tendo a partir deste mesmo entendimento, haja vista que a guerra entre os deuses e os gigantes é um dos eixos centrais das tramas mitológicas e Odin e seus irmãos matarem seu ancestral primordial, é algo de um simbolismo extremo nos termos de uma “destruição” ou “negação” de laços de familiares. A impressão que se tem diante desta atitude seria também de um novo rearranjo em termos genealógicos, sendo pois não apenas o corpo de Ymir algo a ser reconsiderado na nova ordem das coisas, mas também a obliteração/rejeição do legado de sua linhagem na nova família que viria se formar a partir, principalmente de Odin, o “pai de todos”.

para a elaboração da nova realidade por Odin e seus irmão, como se pode conferir nas estâncias apresentadas abaixo:

41. Da carne de Ymir
foi a terra criada,
e o oceano do sangue,
penhascos dos ossos,
a floresta do cabelo,
e o céu do crânio.

42. E dos cílios dele
fizeram os gentis deuses
Miðgarðr para os filhos dos homens, e do cérebro dele
foram as perniciosas
nuvens todas criadas.³⁰⁴

Estes versos recitados pelo poeta dão voz à Odin, que estava disfarçado sob o nome de Grímnir em visita o rei Gerriðr. O monarca, avisado pela deusa Frigg que receberia um mago em seus domínios, o prende entre duas fogueiras por oito dias, confirmando com isso o julgo que a deusa fez a Odin sobre este soberano. Enquanto o deus sob disfarce estava preso e sendo torturado, o filho de Gerriðr lhe traz uma bebida, e em contrapartida o suposto Grímnir recita para ele a tradição mitológica. Portanto, não foi apenas de forma subtendida que nós ficamos sabendo pela narrativa misteriosa da vidente em “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*), mas também pelo próprio Odin, sob o disfarce de Grímnir, a forma que ele e seus irmãos moldaram o novo mundo. E para que isto pudesse ter acontecido, a sempre discutível versão de Snorri estabelecida em sua Edda nos diz que os filhos de Bór levaram as partes do corpo do gigante Ymir até o centro do *Guinnungagap*³⁰⁵ para realização deste feito. Foi do caos

³⁰⁴41. ÂNONIMO. OS DITOS DE GRÍMNIR (GRÍMNISMÓL). MIRANDA, P. G.. *Grímnismól*, Os Ditos de Grímnir. Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, v. 3, 2014. p. 316-317. Texto original: Ór Ymis holdi / vas jörð of sköpuð, / en ór sveita sær, / björg ór beinum, / baðmr ór hári, / en ór hausi himinn. / 42. En ór hans bróm / gerðu blíð rēgin / Miðgarð manna sonum, / en ór hans heila vöru þau hin harðmóðgu ský öll of sköpuð. —.

³⁰⁵ STURLUSON, Snorri. *Edda*. Op. Cit. p. 12.

promordial do protoespaço repleto de potencialidades mágicas e do corpo que ele gerou que surgiu a Ordem. Uma nova ordem. Ou talvez, a representação do que Odin e seus irmãos assim pensavam.

6. Em seguida, todo o poder avançou
para seus tronos do destino
deuses sacrossantos,
E pensei nisso:
para a noite e descendência
nomes atribuídos,
liguei para eles de manhã
e meio-dia,
tarde e noite,
Para contar em anos.

7. Æsir conheceu
em EddyingPlain,
eles que construíram imponentes
altares e templos
Eles fundaram forjas
riqueza moldada,
pinças moldadas
e ferramentas feitas.

8. Eles jogaram damas no meado,
eles estavam felizes -
para eles não havia falta de ouro -
até que venham três
filhas do ogro,
de força redutível,
de Giant Realms.

Iðavöllr foi o resultado da ação criadora dos filhos de Bór. A harmonia celestial residia em um lugar cujos moldes se davam a partir do erigir de altares e templos, forjas e onde riquezas sem fim eram produzidas para todos. Estes prados verdejantes eram o lugar onde os deuses repousavam e se entretinham com jogos de tabuleiro, que muito provavelmente pertenciam à categoria dos jogos estilo *talf*³⁰⁶, que apostando seu ouro

306 Sobre o conjunto dos jogos tipo *talf*: “esses jogos se originaram no norte da Europa e são batalhas em miniatura travadas entre forças desiguais. A força menor tem uma peça, ou peças, com poderes especiais e a força maior tenta encurralá-las; enquanto a força menor tenta escapar ou destruir a maior.” BELL, R. C.. *Board and Table Games from Many Civilizations* (Ed. revisada). Nova Iorque: Dover Publications, 1979. p. 76. Interessante notar que a ideia de confronto e os aspectos que a ela estão agregados já estão manifestados neste tipo de entretenimento, mesmo num momento de harmonia como o da “Era de Ouro”

inesgotável era a imagem daquilo que seria uma utopia no pensamento dos homens nórdicos. Outro evento muito interessante e de grande importância para o desenvolvimento da narrativa mitológica que a *Völva*(a Vidente) desenvolve é a chegada de três jovens vigorosas gigantas aos prados de *Iðavöllr*. Ursula Dronke defende a teoria de que elas poderiam ter causado a desarmonia no mundo ao terem jogado o *talf* contra os deuses. E estes não perceberem estar sendo derrotados por elas, possuidoras de poderes estranhos, num acesso de raiva podem ter jogado para o alto, ou quebrado o tabuleiro onde ocorria a partida, fazendo com que as peças ficassem caídas no chão. Depois deste episódio eles teriam se recusado a jogar novamente com as gigantas, o que de algum modo fez com que os deuses perdessem o direito de nascença de acesso irrestrito ao ouro. Como solução para este problema os deuses encontram na criação dos anões a resposta mais adequada. Estas novas criaturas haviam de existir onde o ouro se encontrava, uma vez que seriam eles daqui em diante os ourives a quem os deuses irão recorrer, e para elaborarem estes seres os deuses usaram como matéria-prima o sangue e os ossos do corpo cósmico de Ymir, que então haviam assumido a forma de mar e das montanhas, respectivamente. Assim, foi do hedonismo e da ganância dos deuses diante de três representantes do povo/tribo que lhes antagonizava, que instaurou uma desarmonia na existência que arrastaria toda criação para o *Ragnarøk*, momento em que as contradições inerentes a este desequilíbrio do mundo o levarão à destruição.³⁰⁷

dos *Æsir*. Lealdade, traição, vingança, enfim, estas são questões extrema importância nos confrontos dos homens livres do período viking, - e virão ser também no futuro dos deuses em sua guerra contra o gigantes -, e aqui são emulados no entretenimento, mesmo que estes grupos estejam em tempos de paz. Importa ainda dizer que as peças deste jogo irão ser reavidas caídas nos campos gramados de *Iðavöllr* depois do *Ragnarøk*, numa nova “Era de Ouros”, o que a mim parece um indicativo de que as ideias e simbologias bélicas deste tipo de jogo, mesmo em um contexto outro, serão retomadas.

³⁰⁷ Cf. DRONKE, Ursula. *The Poetic Edda: volume II - mythological poems*. Claredon Press: Oxford, 1997. p. 37-38

d) *Da ordem ao caos*

Um detalhe muito importante que enseja a desarmonia após a passagem citada acima refere-se ao fato de que quando nesta as três jovens gigantas se encontraram com os deuses, o fazem em *Iðavöllr*. Isto é algo tão desconcertante dentro daquela ordem vigente que o poeta enfatiza no verso final da estância 8 que elas são criaturas pertencentes ao *Jötunheimr*, o inóspito e perigoso reino habitado pelos gigantes. Diante desta questão, Gurevitch, em suas reflexões sobre a territorialidade na mitologia nórdica, nos informa alguns pontos muito pertinentes para que nos debrucemos sobre o contexto desta parte do poema aqui analisada. O autor nos diz:

“Na mitologia escandinava, o mundo apresenta-se como um conjunto de cercas habitadas por homens, deuses, gigantes e anões. Quando reinava o caos inicial, o mundo era desorganizado e, portanto, não existia qualquer lugar de habitação. Por conseguinte, o processo de organização do mundo – separação do céu e da terra, instauração do tempo, do dia e da noite, criação do sol, da lua e das estrelas – foi ao mesmo tempo o da fundação dos diferentes domínios, da criação definitiva da topografia do mundo. Em cada ponto chave do universo: no centro do mundo, na terra, no céu, no local onde parte o arco-íris que conduz da terra ao céu, no sítio em que a terra se une ao céu, em toda a parte encontramos a cerca, o domínio fechado, o *Burg*.³⁰⁸

Não é difícil para nós imaginarmos que numa região tão desprovida de recursos, como é a Escandinávia como um todo, que o estabelecimento de limites fosse literalmente uma questão de sobrevivência. E, ainda, que ultrapassar estas demarcações seria algo desastroso para todos, afinal, havia uma lógica que pressupunha uma harmonia por trás daquele arranjo das coisas que mobilizam a existência daquele mundo. Ainda que ao trabalhar com fontes ulteriores ao período *viking*, mas que a ele remetem, o autor Chris Wickham, em sua forma de entender as bases do poder na

³⁰⁸ GUREVITCH, Aron. I. *As categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1990. p. 66.

Escandinávia, vai pontuar um aspecto de grande valia para a discussão presente. Eis, pois, o que o autor nos tem a dizer:

A aristocracia e a realeza eram estáveis em nosso período, com não mais (mesmo que também não menos) "novos homens" na Noruega do que em qualquer outra sociedade medieval ocidental; as hierarquias geralmente eram sólidas. Mas isso não significa que eles eram automaticamente fortes. Sua existência não estava em dúvida, mas sua potência dependia da habilidade pessoal nas transações, com "homens grandes" bem-sucedidos chegando ao poder, pelo menos por um tempo, e os malsucedidos mantendo seu status social herdado, mas na obscuridade. Colocado de outra forma: o status social era estável, mas o poder político não.³⁰⁹

Temos na conclusão de Wickham, ainda que baseada em fontes não contemporâneas ao período viking, uma realidade que permeia toda a produção poética desta época. Os poetas éddicos e os escaldicos em seu trabalho lírico criam um universo imaginário onde os limites da cosmogeografia que eles inventam reafirmam os valores e ideais dos grupos a quem eles servem. Gurevitch sobre esta questão é cirúrgico: o autor afirma que a topografia da Escandinávia era lida como algo imerso em sentimentos e religiosidade. O lugar era ao mesmo tempo um espaço geográfico, religioso e mitológico. E isto se reflete na percepção dos homens a respeito do seu próprio mundo:

Nos inícios da Idade Média, os escandinavos situavam-se ao Norte – era o mais coberto de gelo. O *Miðgarðr* da mitologia era o mundo dos humanos, criado pelos deuses, o *Burg* que os protegia dos assaltos dos gigantes. Mas na topografia escandinava real, este mesmo termo designava também, como vimos, a cerca aldeã.³¹⁰

A fronteira não era apenas uma demarcação abstrata. Ela é também um aspecto incorporado à visão de mundo do homem nórdico. Estar contido na cerca aldeã, no

³⁰⁹ WICKHAM, Chris. Passage to Feudalism in Medieval Scandinavian. In: GRACA, Laura da & ZINGARELLI, Andrea (Ed.). *Studies on Pre-Capitalist Mode of Production*. Leiden, Boston. Ed.: BRILL. Historical materialism book series, Vol. 97, 2015. p. 141-157. Disponível em: https://brill.com/view/book/edcoll/9789004263703/B9789004263703_006.xml. Acessado em 26. Jul. 2018.

³¹⁰ GUREVITCH, Aron. I. *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1990. p. 60.

burg, e obedecer aos limites sociais estabelecidos pelo *status* de cada indivíduo eram sinais de pertencimento à comunidade. A respeito deste argumento Kristem Hartp nos informa que o homem nórdico do período viking concebe sua cosmologia em um contexto em que ele mesmo é o centro do universo, externalizando seus próprios “outros” para a periferia ao apresentar como sendo sua esta realidade cósmica em um plano horizontal. Já verticalmente a hierarquização dos lugares se dá de cima para baixo: o ponto alto era o salão de Odin, o *Valhöll*, coabitado pelo pai de todos e seus servos, bem como por aqueles homens que tombaram honrosamente nos campos de batalha, os *einherjar*. Este é um espaço, portanto, destinado a residentes “superiores”, que tanto em suas vidas, e na pós-vida, buscarão manter as fronteiras estabelecidas em uma perspectiva horizontal onde o centro é o lugar da ordem e o periférico destina-se ao reino do caos.³¹¹ A etimologia nos ajuda muito na busca do entendimento desta forma de ver as coisas. E neste sentido a palavra *veröld* – origem da palavra “world” em inglês – nos dá pistas consistentes para tentarmos encontrar os rumos para esta compreensão. Esta é uma palavra que deriva de duas outras em Nórdico Antigo: “*verr*” que significa homem, e *öld*, que remete a Idade, Era. O mundo, para os nórdicos, era, portanto, junção dos conceitos de época com o de condição humana.³¹² A respeito deste tópico, Gurevitch acrescenta o seguinte:

O mundo dos homens – o *Midgard* (*Miðgarðr*), literalmente o “domínio do meio”, era a parte trabalhada, cultivada, do espaço

³¹¹ “É curioso que as verdadeiras aldeias escandinavas tenham sido concebidas como centros, na periferia dos quais se estendia o resto do mundo. Isto pode ainda reconhecer-se na denominação das localidades: Meðallus, Meðlland, Meðalfell, Miðgardr, Miðhus, Miða, Miðberg (“Domínio do Meio”, “Casa do Meio”, “Montanha do Meio”, etc.) Não menos significativo é a série de topônimos que comportam o vocábulo Bø ou Bou (“habitação”, “domínio”). Para a antiga população que habitava estas cercas, não era de modo nenhum necessário atribuir-lhes uma denominação mais precisa, pois para estes homens existia apenas uma casa – a sua própria habitação. Na Noruega, havia mais de uma centena de domínios designados por este tipo de topônimos, refletindo a ideia de um cosmo fechado, localizado.” GUREVITCH, Aron. I. *Idem*. p. 65.

³¹² HARTRP, Kristen. COSMOGRAPHY. PULSIANO, Philip & WOLF, Kirsten (Eds.) *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993. P. 108-109.

cósmico. O *Midgard* estava rodeado de inimigos humanos e de um mundo de monstros e de gigantes: o *Utgard* (*Utgardr*), isto é, aquilo que se encontra “para lá da cerca do domínio”, a parte do mundo que não era trabalhada, que tinha permanecido caótica. O contraste entre o *Midgard* e o *Utgard* encontra paralelo na oposição, no direito escandinavo, entre duas categorias de terra – “as que se encontram no interior da cerca (*innangarðr*) e “as terras que se encontram fora da cerca” (*utangarðr*). Esta oposição dizia respeito tanto à relação jurídica fundamental (propriedade fundiária privada e coletiva) como às principais representações relativas ao cosmo: o mundo do homem – o domínio fechado dos deuses Ases, cercado de todos os lados por um mundo inexplorado, um mundo obscuro de medos e perigos, uma analogia completa de uma sanção magnificadora”.³¹³

A correlação mencionada acima entre a forma pela qual o espaço é encarado na mitologia e os sistemas jurídicos impostos nas sociedades durante a época dos vikings podem ser vislumbrados nos fragmentos legais de origem islandesa presentes nas fontes conhecidas como *Grágás*³¹⁴. Segundo estas normas aqueles que expressassem um comportamento incompatível com as regras de sociabilidade poderiam ser banidos do convívio com os outros. Sob esta perspectiva, o que era externo ao social era vinculado à ideia de perigo, à ausência de regras e, portanto, à falta de controle. Logo, aqueles que o habitavam compartilhavam destas mesmas características.³¹⁵ Sendo assim, os que não estavam no convívio da sociedade – cujo sinônimo era *várlog*, “nossa lei”³¹⁶ –, era reclassificado como um outro ser assimilado àquele mundo desordenado existente do lado de fora da cerca, o indivíduo se torna a partir de então uma “não-pessoa”. Havia níveis diferentes de proscrição segundo a *Grágás*, sendo o banimento total a pena mais severa durante o período do Estado Livre (c. 930-1264). Segundo os ditames das leis

³¹³ GUREVITCH, Aron. I. Op. Cit. p. 64-65.

³¹⁴ “As leis da Comunidade da Islândia são geralmente conhecidas pelo nome de *Grágás* (“ganso cinzento”), que data apenas do século XVI. *Grágás* não é um corpo jurídico unificado; o nome se aplica a cerca de 130 códices, fragmentos e cópias feitas durante os séculos. Os dois MSS principais são GkS 1157 fol., geralmente denominado *Konungsbók* ou *Codex Regius* por causa de sua residência na Biblioteca Real dinamarquesa, e AM 334 fol., Denominado *Staðarhólsbók*, em homenagem a uma fazenda no oeste da Islândia. Ambos os MSS são obras-primas da criação de livros islandesa. Eles são geralmente datados de meados do século 13, com *Staðarhólsbók* um pouco mais tarde do que *Konungsbók*.” HASTRP, Kristen. COSMOGRAPHY. PULSIANO, Philip & WOLF, Kirsten (Eds.) *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993. P. 108-109.

³¹⁵ Cf. GUREVITCH, Aron. I. Op. Cit. 1990. p. 75.

³¹⁶ Cf. BYOK, Jesse L. OUTLAWRY. PULSIANO, Philip & WOLF, Kirsten (Eds.) *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993. p. 460-461.

que versavam sobre esta punição, a pessoa perdia sua propriedade e todos os seus direitos sociais, de parentesco e religiosos. A ela era impossibilitado o acesso a qualquer tipo de ajuda relacionada a seu sustento, ao trânsito pelas terras ou a qualquer conselho econômico. Aquele que a assassinasse não seria punido e por sua cabeça haveria uma recompensa, sendo esta de duração permanente quer dentro ou fora do território islandês. Em situações específicas, os proscritos plenos poderiam obter indultos por assassinares outros que se encontravam em sua condição.

Àqueles que fossem condenados ao exílio em assentamentos privados, poderiam ser dados “benefícios” que mitigavam sua pena, tais como o direito à livre passagem pelas terras do país, seu banimento ser apenas de alcance local, ou temporário³¹⁷. E acrescida a esta situação estão relacionadas algumas expressões para designar estes fora-da-lei, associadas ao mundo natural: a palavra *varg*, por exemplo, usada para denominar o animal lobo, também era usada como sinônimo para pessoa banida; o termo *skógarmaðr* – “homem da floresta” – está relacionado àqueles que habitavam os lugares ermos, condição inumana/selvagem destes indivíduos marginalizados.³¹⁸

Tudo isso nos informa que havia entre os homens que habitavam a Escandinávia do período viking um consenso de que a pertença ao corpo social se materializava na presença, ou não, dos indivíduos no espaço cultural habitado³¹⁹. Em sociedades de

³¹⁷ Cf. ANÔNIMO. *Laws of Early Iceland*: Grágás I. Traduzido por Andrew Dennis, Peter Foote e Richards Perkins. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1980.pp. 30, 96-98, 119-21, 170-72, Add. §§ 131-33.

³¹⁸ Cf. BARRACLOUGH, Eleanor Rosamund. “Inside Outlawry in Grettis saga Ásmundarsonar and Gísli saga Súrssonar: Landscape in the Outlaw Sagas.” *Scandinavian Studies* 82:4. 2010, p. 367.

³¹⁹ Importa dizer aqui que o espaço externo/periférico também é uma representação ideológica. Este é o lugar onde o sobrenatural impera e que, quando visitado pelos homens, cabiam a eles dominarem estas forças superiores para direcioná-las aos seus propósitos. Logo, havia por parte dos homens, assim como dos deuses, como se nota inúmeras vezes nas passagens odínicas, uma noção de busca por sabedoria nos lugares externos. E para tanto, isto implicaria em deixar voluntariamente o convívio social, o mundo da ordem, e voluntariamente imergir no mundo selvagem para conectar-se com estas forças transcendentais. A “sabedoria” que existe nesta dimensão, portanto, era o conhecimento mágico: aquele subvertia a ordem natural das coisas, como por exemplo, despertar fantasmas; esta era uma sapiência que promovia a conexão dos homens com as forças extraordinárias, o que simultaneamente despertava em diversos níveis em seus corações o querer e o temor. Cf. HASTRP, Kristen. COSMOGRAPHY. PULSIANO, Philip & WOLF. Op. Cit. p. 108-109.

ideologias concêntricas, como a aqui estudada, a noção de fronteira será objeto de uma interpretação ambígua, que neste caso, dentro da mitologia, se encarna na figura da Serpente de Midgard, *Miðgarðsormr*. Esta criatura é mencionada nas estâncias 47 e 53 em “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*). Estas são situações ocorridas em um contexto em que a ordem do mundo se vê drasticamente abalada, fruto imediato dos acontecimentos decorrentes da rivalidade entre os deuses e os gigantes. Na primeira menção ao monstro é dito que ela, a Serpente do Mundo (*Jörmungandr*), se contorceu e açoitou a água em grande fúria agitando o mar³²⁰. E na outra estância, que descreve o embate final dela com seu arqui-inimigo, o deus Thor (*Þórr*), a morte da serpente fez com que os homens tivessem que abandonar os seus lares³²¹, irrompendo com isso um caos ainda maior ao já catastrófico crepúsculo dos deuses. Portanto, embora a Serpente do Mundo seja mencionada como “inimiga dos deuses”³²², ela, não por acaso, também é chamada de “Cinta de Todas as Terras”³²³ no Poema de Hymir (*Hymiskvida*). *Jörmungandr* cumpre um duplo papel enquanto marco divisório do mundo: ela é tanto um potencial agente do caos – propensão que se cumpre nas profecias da *Völva* sobre o *Ragnarökr* –, quanto aquela que mantém o equilíbrio cósmico ao separar o mundo da ordem do obscuro mundo do caos. Assim sendo, entendo que de certo modo a figura da Serpente do Mundo parece se encaixar de forma muito adequada nas reflexões de Rinaldo Acosta sobre o espaço mitológico. O autor – embora alinhado com a corrente

³²⁰ *Hrymr ek austan, / hefisk lind fyrir, / snýsk Jörmungandr/ í jötunmóði; / ormr knýr unnir, / en ari hlakkar, (...).* ANÔNIMO. “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*). DRONKE, Ursula. *The Poetic Edda: volume II - mythological poems*. Claredon Press: Oxford, 1997. p. 20.

³²¹ 53. *Þá kœmr inn mæri / mögr Hlōðynjar, / gengr Óðins sonr / við orm vega, / drepr hann af móði Miðgarðs véurr / - munu halir allir / heimstøð ryðja - / gengr fet níu / Fjörgynjar burr / neppr frá naðri / níðs ókvíðnum.* ANÔNIMO. “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*). DRONKE, Ursula. *The Poetic Edda: volume II - mythological poems*. Claredon Press: Oxford, 1997. p. 22.

³²² ANÔNIMO. *HYMIR'S POEM (HYMISKVIDA)*. *The Poetic Edda*. Tradução de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press. 1996. p. 77.

³²³ ROSS, Margaret Clunies. ‘Ólvir hnúfa, Poem about Þórr’ in GADE, Kari Ellen. & MAROLD, Edith. (eds), *Poetry from Treatises on Poetics*. *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3*. Turnhout: Brepol. 2017. p. 491. Disponível em <https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1334>, Accessed 3.Já. 2022. Texto original: 1. *Ætisk allra landa / umgjörð ok sonr Jarðar*.

teórica da Mitologia Comparada, à qual reservo críticas severas – tem um entendimento sobre a ideia de fronteira que dialoga em muito para com as impressões até aqui apresentadas sobre este ser mitológico enquanto divisa entre o *Miðgarðr* e o *Útgarðar*. Para o autor, o lugar que demarca o limite entre dois mundos é definido da seguinte forma: “A fronteira é o ponto onde a estrada é interrompida e, portanto, é considerada um local potencialmente perigoso, um local de crise.”³²⁴ Creio ser *Jörmungandr* a representação mitológica deste entendimento do que vem a ser o fronteiro para os nórdicos, algo que simultaneamente é indispensável para separar a ordem do caos, mas que sincronicamente carrega em si um potencial crítico, justamente por seu caráter intrinsecamente limítrofe.

O Ragnarøkkr e suas expressões metafórico-espaciais

O processo desencadeado pelas diversas ocasiões em que ocorreram deturpações no ordenamento do mundo é definido pelo termo *ragnarøkkr*, que em nórdico antigo significa “consumação do destino dos poderes supremos”³²⁵. Estes acontecimentos, que levarão à morte de muitos dos deuses do panteão nórdico, estão narrados em “A Profecia da Vidente” (*Völuspá*), ocupando espaço significativo da obra. Desde a morte do deus Baldr (Estância 32-34) até os embates conclusivos entre os deuses e seus antagonistas (Estância 53) temos a descrição de um mundo em colapso em que os poetas lançam mão da descrição de muitos cenários da catástrofe cósmica que acompanha o destino derradeiro dos deuses. Ocupemo-nos, de partida, do momento em que a *Völva* Estância 35 a 40 inicia a caracterização da condição presente do mundo

³²⁴ACOSTA, Rinaldo. *Temas de mitología comparada*. Op. Cit..

³²⁵ Cf. LANGER, J. RAGNARÖK. LANGER, J.. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. 01. ed. São Paulo: Hedra, 2015. p. 391.

dos deuses (*goðþióð*) depois da mortífera flecha envolta no visgo que Høðr, por sugestão de Loki, atirou em Baldr:

35. Corre no Leste um rio
entre um vale envenenado
com facas e espadas,
Slidr é chamado

36. Mais ao Norte estava
em Niðavellir
um salão feito de ouro
da linhagem de Sindri.
e um outro estava
em Ókólnir
O salão de cerveja de um gigante,
que é chamado de Brimir.

37. Ela viu um que está
distante do Sól
em Náströnd,
A porta direcionada para o norte
gotas de veneno caem
através de aberturas no teto,
Aquele salão é trançado com
colunas de serpentes

38. Ela viu se arrastando ali
Na correnteza pesada
homens insidiosos
e assassinos
que seduzem
a aqueles que do outro seduzem
a esposa;
lá Niðhoggrchupava
cadáveres dos falecidos
olobo despedaçou homens.
Queres saber mais - e o que?

39. No Leste ela se sentou velha
em Járnsvidr
e ali pariu
a descendência de Fenrir.
entre todos eles será
um certo
destruidor da lua
em pele de troll.

40. Se satisfaz das vidas
de homens malfadados,
pintou a morada dos Poderes
Com o sangue vermelho;

Negro a luz do sol
 No verão seguinte,
 o clima plenamente violento.
 Queres saber mais - e o que?³²⁶

O poeta, para lançar luz sobre o cenário e os acontecimentos aterradores que acometem o universo cósmico, faz uso em larga escala do recurso literário da metáfora. Esta figura de linguagem, segundo a definição mais trivial, pode ser entendida como sendo um recurso retórico que se presta aos fins do uso de certa palavra, ou expressão, de modo a substituir ou estabelecer analogias com outra.³²⁷ No entanto, tendo a concordar com o filósofo Max Black, quando propõe o entendimento deste conceito não somente como definido pelos seus empregos e significados mencionados acima, mas também sendo ele um conceito dotado de um significado “interacionista”. Eis o que Max Black nos informa sobre esta concepção de metáfora:

Seu modo de operação requer que o leitor use um sistema de pressuposições (um sistema de “lugares-comuns” – ou um sistema especial estabelecido para uma finalidade em mãos) como um meio para selecionar, enfatizar e organizar relações em um campo diferente. Esse uso de um “objeto auxiliar” para favorecer a compreensão do “objeto principal” é uma operação intelectual distintiva (ainda que bastante familiar através de nossas experiências de aprendizagem do que quer que seja), demandando atenção simultânea de ambos os objetos, mas não redutível a qualquer comparação entre os dois.³²⁸

³²⁶ MIRANDA, PABLO GOMES DE. VQLUSPÁ, A PROFECIA DA VIDENTE: NOTAS E TRADUÇÃO. Op. Cit. p. 197-198. Texto original: 35. Á fellr austan / um eitrdala / sǫxum ok sverðum: / Slíðr heitir sú. 36. Stóð fyr norðan / á Níðavøllum / salr ór gulli / Sindra ættar, / en annarr stóð / á Ókólni / bjórsalr jǫtuns, / en sá Brimir heitir. 37. Sal sá hon standa / sólu fjarri Náströndu á, / norðr horfa dyrr; fellu eitrdropar / inn um ljóra, / sá er undinn salr orma hryggjum. 38. . Sá hon þar vaða / þunga straua / menn meinsvara / ok morðvarga / ok þanns annars glepr / eyrarúnu; / þar saug Níðhoggr nái framgengna, / sleit vargr vera. / Vituð ér enn – eða hvat? 39. Austr sat in aldna / í Járnvíði / ok fæddi þar / Fenris kinder; / verðr af þeim øllum / einna nokkurr tungls tjúgari / í trolls hami. 40. Fyllisk fjörvi / feigra manna, / rýðr ragna sjot / rauðum dreyra; / svört verða sólskin / of sumur eptir, veðr øll válynd. Vituð ér enn – eða hvat?

³²⁷ AULETE DIGITAL. METÁFORA. Disponível em: <https://aulete.com.br/met%C3%A1fora>. Acessado em 13. jan. 2022.

³²⁸ BLACK, Max. Metáfora. *Investigação Filosófica*: vol. E4 2016. Disponível em <https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica/article/download/5050/2256>. Acessado em 13. jan. 2022.

Pensar, sob estas premissas, o uso das imagens nas estâncias mencionadas acima, sob o signo deste recurso linguístico por parte do poeta, me parece um bom caminho para pavimentar nossa análise. Aos homens a quem estas palavras foram destinadas, a descrição de uma natureza hostil e incontrolável parece uma forma muito convincente de que todas estas situações caracterizem um momento de ruína do universo. A cosmografia aqui se vale da premissa da relação entre o homem e a natureza em sua forma objetiva para evocar metaforicamente o terror do que poderia ser um mundo onde as adversidades desta interação se estendessem *ad eternum*. Lembremo-nos de que a constituição física da região da Escandinávia até os dias de hoje evoca em nós um misto de fascínio e temor. Este é um território repleto de acidentes geográficos como fiordes, abismos, cavernas; uma realidade climática sujeita a invernos rigorosos e a um cotidiano marcado pela disputa com animais selvagens por recursos de subsistência, o que- entre outras circunstâncias - compõe um repertório muito efetivo de referências metafóricas que podem vir a ser evocadas pelo poeta de modo a produzir em seus interlocutores as impressões de caos generalizado, tal como ele se presta a fazer nesta parte final do poema. Assim sendo, o que é descrito pela *Völva* nestas estâncias configura-se como que uma descrição emocional do prenúncio do fim da realidade sobrenatural por meio das metáforas de cunho geográfico, o que de certo modo dialoga com o início do poema, onde o nascimento da ordem se demonstra por via da organização destes elementos da natureza. Logo, se por um lado o sacrifício de Ymir foi a premissa para o ordenamento de uma natureza em condições caóticas no início dos tempos, o de Baldr foi a condição para a reversão do cosmos em caos.³²⁹ A descrição nas estâncias aqui apresentadas associam o retorno do caos com a ascensão de forças e criaturas, que, direta ou indiretamente, foram lesadas com a quebra da ordem por parte

³²⁹ MELETINSKIJ, Elezar. Op. Cit. p. 256.

daqueles que deveriam preservá-la. E o que ilustra esta condição caótica do mundo é a natureza em sua faceta mais crua e brutal: um rio venenoso chamado de Selvagem corre pelo Leste repleto de facas e espadas, Salões horrendos são descritos como parte de um mundo em ruínas, criaturas macabras se lançam contra os que subverteram o ordenamento das coisas e, por fim, mas não menos trágico, a ordem astronômica e climática é destruída: é anunciado que alguém cometerá o roubo da lua, e a escuridão junto ao impiedoso frio invernal cobrem o mundo.

A vida, em todos os seus fundamentos naturais, como até então se conhecia, irrompe em um vórtice paradoxal rumo a ruína de todas as coisas. O *Ragnarøkkr*, em uma de suas principais dimensões, portanto, é a expressão desta desarticulação da relação do homem com a natureza. E tudo isso se dá por conta da ineficácia dos deuses em manter a ordem que eles próprios criaram para o universo. E a dimensão desta falta dos seres divinos, para ser compreendida em sua magnitude, precisou fazer com que a poesia *édica* lançasse mão de metáforas elaboradas conforme as intempéries físicas, dado que estes eram os fenômenos que em sua imponentia melhor se aproximariam daquilo que, com palavras, os autores queriam dizer sobre aquele momento derradeiro da existência dos deuses pagãos, bem como a lógica que a eles era subjacente.

A profetiza continua em suas previsões a descrever o colapso do mundo. Ao explicar de que forma os deuses se envolverão nos momentos finais do conflito e ao apresentar seus antagonistas, ela se refere, finalmente, a Surtr, o gigante de fogo que faz ruir a natureza com sua presença:

51. Surtr vai do Sul
com a ruína dos galhos
reluz da espada
o Sol dos deuses dos mortos;
penhascos colapsam,
e as bruxas vagueiam,
os homens andam no caminho de Hel,

e o céu despedaça.³³⁰

E, por fim, o céu se apaga e o mundo é consumido pelo fogo:

55. Sólcomeçou a enegrecer,
terra afundar no mar,
desaparecer do céu
as estrelas brilhantes;
vapor eclode
contra o fogo,
ergue alto o calor
contra o próprio céu.³³¹

Todo este cenário apavorante retratado pela *Völva* precede, no entanto, uma nova realidade que incorre na superação dos deuses pagãos e de suas imperfeições, que arrastaram o mundo para o ocaso. Quando superada a cosmologia pagã, um novo mundo ressurgue, e com ele alguns dos deuses considerados como sendo virtuosos, tal como a perspectiva cristã. Isto implica em reconhecer que em seu momento de produção, o *Völuspá* se encontra em um contexto social que se encontra sob a influência de dois credos religiosos, e retrata ambos em seus versos, demonstrando-se, em especial nestas últimas estâncias, o seu caráter sincrético. A Vidente narra como um novo mundo seria depois da guerra que varreu aquele mundo antigo, agora um mundo que emergiria e não necessariamente regressaria ao início dos tempos, uma vez que, ainda que de forma subjetiva, o poeta, sob a influência do cristianismo, indica que uma ordem nova estava por ser estabelecida, e para tanto, ele, mais uma vez, lança mão das metáforas da natureza para descrever este novo estado de coisas:

58. Os Æsir se encontram

³³⁰ MIRANDA, PABLO GOMES DE. *VÖLUSPÁ, A PROFECIA DA VIDENTE: NOTAS E TRADUÇÃO*. Op. Cit. p. 201. Texto original: *Surtr ferr sunann / með sviga lævi / skínn af sverði / sól valtíva / grjótbjörg gnata / en gírfnata / troða halir helveg / em himinn klofnar*.

³³¹ MIRANDA, PABLO GOMES DE. *VÖLUSPÁ, A PROFECIA DA VIDENTE: NOTAS E TRADUÇÃO*. Op. Cit. p. 202-203. Texto original: 55. *Sól tér sortna / sígr fold í mar / hverfa af himni / heiðar stjónur; / geisar eimi / við aldrnara / leikr hár hiti / við himin sjálfan*.

emÍðaqlr
 e da Correia da Terra
 julgaram o poder,
 e se lembraram ali
 dos grandiosos eventos
 e do Poderoso Deus
 as antigas runas

59. Lá irão novamente
 as maravilhosas
 peças douradas
 serem achadas na grama,
 aquelas que outrora
 eles possuíram.

60. Sem planteio
 vai o lavrado crescer
 toda a desgraça vai sarar
 Baldr vai retornar;
 Høðr e Baldr, aqueles residirão
 Nos lares da vitória de Hropt
 os deuses mortos estão bem
 Queres saber mais e o que?³³²

Os novos lugares habitados pelos æsir dignos de serem ressuscitados são locais de abundância e cura. As peças mal afamadas que levaram os deuses a entrarem em luta com os gigantes serão encontradas caídas no mesmo campo. O novo mundo dos míticos é um prenúncio para o mundo novo dos homens. As Crenças Nórdicas Pré-Cristãs da época da elaboração do poema que dá voz à Vidente se encontram perto do fim. E para que isso fosse dito de forma clara, o poeta precisou falar por meio daquilo que era inteligível e próximo para todos: o escaldo se valeu da língua da natureza.³³³

³³² MIRANDA, PABLO GOMES DE. VQLUSPÁ, A PROFECIA DA VIDENTE: NOTAS E TRADUÇÃO. Op. Cit. p. 203-204. Texto original: 58. *Finnask æsir / á Íðavelli / ok um mínnsk þar / á megindoma / ok a Fimbultýs / fornar runar.* 59. *Þar munu eptir / undrsamligar / gullnar toflut / í grasi finnask / þærs í árdaga / áttarhöfðu.* 60. *Munu ósánir / akark vaxa / þols mun alls batna; / Baldr mun koma; / búa þeir Høðr ok Baldr / Hropt sigtóptir / vel valtívar. Vituð é enn – eða hvat?*

³³³ Ao afirmarmos isto concordamos com Aaron Gurevitch quando ele afirmar se a Natureza uma extensão do indivíduo, tal como nos termos definidos nesta citação: “A predominância absoluta da população camponesa na Europa nesta época influenciou inevitavelmente todo o sistema de relações do homem, qualquer que fosse a sua camada social, com a natureza: a visão do mundo própria do agricultor dominava a consciência e a conduta sociais. Ligado à terra pela economia, absorvido pelos trabalhos agrícolas, o homem concebia a natureza como uma parte de si mesmo e não como um simples objeto sobre o qual se aplicava seu trabalho, e que se podia possuir ou ceder.” GUREVITCH, Aron. I. Op. Cit. 1990. p. 62.

Conclusão: *Ragnarǫkr*, Valhölle Ideologia.

Ao elencarmos o poema éddico *Völuspá* como objeto de análise neste capítulo, procuramos evidenciar o quanto era importante para os escaldos do Período Viking o uso dos recursos linguísticos que associavam os sentimentos aos elementos naturais circundantes aos indivíduos neste momento da História.³³⁴ Esta obra, em especial, faz menções a este tipo de metáfora desde suas primeiras estâncias. E acreditamos que este seria um recurso não escolhido ao acaso pelo poeta que o teria elaborado, da mesma forma que, ao escolher uma profetiza como narradora dos fatos descritos, também não seria uma escolha de todo “ingênua” por parte deste compositor. Quer tido ele consciência, ou não, das escolhas realizadas, se verifica, ao longo de toda esta obra, uma dupla sensação que se retroalimenta, constituída sob as premissas de que tudo que é narrado segue um destino natural, e, por ser este um destino profético, ele se demonstra inevitável para os que dele compartilham, seja ele qual for. Interessa, nestes termos, portanto, indicar quais seriam os lugares prometidos aos que faziam parte da sociedade no fim de todo este conjunto de coisas e, à guisa de conclusão, nos debruçemos sobre as palavras da Profetiza por uma última vez:

62. Ela vê um salão que é
Mais belo que o sol
Coberto de ouro
em Gilmé;
Lá irão habitar
As pessoas valorosas
e em eternidade

³³⁴ “A distinção entre ciência e conhecimento religioso tão importante em eras posteriores não existia; toda *scientia* era de Deus; Da mesma maneira a distinção moderna entre o natural e o sobrenatural não era clara. Todos os fenômenos, toda a natureza, visível ou invisível, milagres ou curas naturais, eram tidos como expressões de Deus, parte da ordem natural da criação.” JOLLY, Karen Louise. *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996. p. 80.

desfrutarão da felicidade.³³⁵

Nesta estância do poema a *Völva* diz a Odin para onde iriam aqueles que ela chama de “pessoas valorosas”. E ao afirmar que elas “desfrutarão da felicidade” para todo sempre em um salão coberto de ouro, que os abrigará do fogo³³⁶, a Profetiza parece referir-se a uma versão nova do Valhalla (*Valhöll*), lugar mítico que ganhou notoriedade no final do século X, momento muito próximo daquele no qual se acredita ter sido elaborado o *Völuspá*. Christopher Abram, em seu livro *Mitos do Norte Pagão*, se refere a esta tendência de menção ao Salão de Odin como sendo “A moda do Valhalla”³³⁷. Até antes do século X poucas eram as menções referentes a este lugar mítico, sendo que, em um contexto de crise das Religiões Nórdicas Pré-Cristãs somado a um cenário político catastrófico - marcado por sucessões régias muito acirradas entre os noruegueses e os islandeses -, a busca pelas menções a um lugar de primazia da nobreza no além-túmulo se demonstra como uma ferramenta ideológica de grande importância. O autor nos lembra que depois da morte do rei norueguês Haraldr, seus muitos filhos – ele, ao que parece, tinha um total de vinte herdeiros – desencadeiam uma guerra civil em que irão lutar pelo trono do pai.

Como efeito imediato interregno, Eiríkr Haraldsson, que também era conhecido como *blóðøx* (“machado sangrento”), fora o primeiro dos descendentes do rei a reivindicar o trono. E como primeiro movimento neste sentido ele tomou a região de *vik*, lugar onde hoje fica o fiorde de Oslo. “Machado sangrento” derrotou ainda seus dois meios-irmãos Ólarfr e Sigurdr, porém fora derrotado por um outro irmão de nome Hákongóðr (“o bom”), que na ocasião da disputa tinha quinze anos de idade. Assim que

³³⁵ MIRANDA, PABLO GOMES DE. *VÖLUSPÁ, A PROFECIA DA VIDENTE: NOTAS E TRADUÇÃO*. Op. Cit. p. 204-205. Texto original: *Sal sér hon standa / sólu frega / gullipakðan, / á Gimlé / þar skulu dyggvar / drótti byggja / ok um aldrdaga / yndis njóta*.

³³⁶ “Abrigo do fogo” é o significado da palavra *Gimlé* em Nórdico Antigo.

³³⁷ ABRAM, Christopher. Op. Cit. p. 142-156.

fora derrotado pelo irmão, Eiríkr Haraldsson navegou para o Oeste, onde se tornou regente dos nórdicos na região de York, na Inglaterra. Ele governou brevemente por um período de cinco a seis anos, quando tombou em batalha contra os representantes do rei inglês Edmundo.

De todo este contexto nos importa a análise da produção mítico-poética deste momento. E embora pouco tivesse sido produzido nestes termos, temos um dos poemas deste momento, ainda que aparentemente incompleto, cujo nome era *Eiríksmál*³³⁸, que ficou registrado na *saga Fagrskinna*, elaborada no século XIII. Este poema anônimo, de datação incerta, conta a história da vida e morte de Eiríkr, e ao que consta foi encomendado por sua viúva, Gunnhildr. Ele é contemporâneo de outro poema, o *Hrafnsmál*³³⁹, atribuído ao poeta Þórbjörn, sendo ambos elaborados em métrica édica e de modo a se fazerem entender por meio do discurso direto. No *Eiríksmál* os personagens são um grupo de deuses, heróis e, inusitadamente, o rei que havia acabado de morrer. O poeta, conhecedor do mito do *Ragnarøkkr*, indica no texto que o mundo estava em marcha rumo ao seu terrível destino. E ele expressa isto por meio de Odin, que formava suas hostes compostas pelos seus guerreiros valorosos caídos em combate, os *einherjiar*. O deus havia ficado feliz pela chegada do rei ao seu salão e afirmou que, com a proximidade do embate final contra os gigantes de gelo, precisaria dos melhores guerreiros ao seu lado. Sobre estes aspectos Christopher Abram pondera o seguinte:

O *Eiríksmálé* notável não apenas por sua métrica édica, característica compartilhada com o *Hrafnsmál*, mas pela maneira na qual ele coloca um indivíduo humano no mundo dos deuses. Isso era muito raro na poesia mitológica nórdica antiga. Ainda que os deuses percorressem o mundo cotidiano e interagissem com as pessoas comuns em alguns romances em prosa muito tardios, de maneira geral eles operavam em estágio mantido estritamente separado da “realidade” de nossa vida na

³³⁸ FULK, R. D. ANÔNIMO. *Eiríksmál*. In: Diana Whaley (ed.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout: Brepols, 2012. p. 1003. Disponível em: <https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1009>. Acessado em 1 Jun. 2022.

³³⁹ HRAFNSMÁL, Þormóðr Trefilsson. Disponível em <https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1424>. Acessado em 1. Jun. 2022.

terra. É altamente incomum colocar um rei entre os deuses, conquanto nós saibamos que os poetas tivessem conhecimento do Valhalla: a entrada de Eiríkr no reino dos deuses e dos heróis foi um imaginativo e novo desenvolvimento das crenças existentes, em outras palavras. Seu propósito foi utilizar o imaginário mitológico para ecomiar o rei morto. AO passo que o *Hrafnsmál* restringiu ecômio a Haldr a descrições de feitos elogiáveis e condutas honradas, o *Eiríksmál* assumiu a mesma ideia – de que o rei era bravo, e venceu muitas batalhas –, mas deu a essas qualidades um significado sobrenatural, Eiríkr lutaria por um bem maior, por assim dizer.³⁴⁰

Em cada um dos poemas escaldicos, como no caso do *Eiríksmále* do *Hrafnsmál*, assim como no poema éddico *Völuspá*, o uso do lugar mitológico do Valhalla³⁴¹ esteve, portanto, atrelado aos anseios sócio-políticos daqueles que dele faziam uso. Embora para nós seja mais difícil entender os meandros desta menção no caso do *Völuspá*, fica claro que o poeta que o redigiu, de alguma forma, estava interessado em acomodar em um único texto elementos dos sistemas de crenças do Cristianismo e das Religiões Nórdicas Pré-Cristãs. E esta constatação nos informa que, embora para nós muitas das fontes redigidas pelos clérigos cristãos apontem para um combate severo contra estas religiões, na prática, muitas das vezes este embate esbarrava em obstáculos como a política e a ideologia que a constituía até o momento da chegada do cristianismo defendido por estes autores.

No próximo capítulo, por meio de alguns estudos de caso, trataremos de entender como o uso político da mitologia se demonstrou importante para o estabelecimento das relações sociais no Período Viking, sendo o nosso ponto de partida as diferenciações entre os escravos e os homens livres conforme o poema éddico *Rígsþula*.

³⁴⁰ ABRAM, Christopher. Op. Cit. p. 144-145.

³⁴¹ ABRAM, Christopher. Idem p. 142-156.

Capítulo IV – A Mitologia como justificativa ideológica da organização social

Nunca confessei a Artur, mas achava aquilo tudo embaraçoso. Sua ideia era de que todos deveríamos jurar paz e amizade uns aos outros, e assim curar as inimizades e nos ligarmos por juramentos que proibiriam a qualquer um da Irmandade da Britânia de sequer levantar a lança contra o outro; mas até os Deuses pareciam zombar dessa alta ambição, porque o dia da cerimônia amanheceu gélido e sombrio, mas não chegou a chover, o que Artur, que era ridiculamente o otimista com relação à coisa toda, declarou ser um sinal propício.

- Bernard Cornwell

Introdução:

O trecho acima faz parte da obra intitulada *O Inimigo de Deus*, que integra a trilogia *Crônicas de Arthur*³⁴², do aclamado autor Bernard Corwell. A série ganhou fama, assim como parte considerável de seus livros, por serem categorizados como sendo de ficção histórica, gênero literário que tem por pano de fundo eventos históricos reais que podem ser vivenciados de forma direta, ou indireta, pelos protagonistas das histórias. Em *Crônicas de Arthur* o autor propõe uma ambiguidade dentro deste tipo de obra muito interessante: Cornwell insere personagens lendários em contextos mais próximos do que teria sido a realidade, ou, em outra possível leitura da história, tal qual aconteceu, colorida com os matizes do extraordinário, de modo a constituir um conjunto de elementos de ordem fantástica. Especificamente neste fragmento, o protagonista do romance, o personagem fictício Derfel, faz um comentário muito curioso, e para alguns, talvez, “iconoclasta”, a respeito do que no contexto do romance viria ser a origem da lendária Távola Redonda, aqui referida como sendo a Irmandade da Britânia. Nota-se que Cornwell em sua ficção, implicitamente, de certo modo, dialoga com os estudos historiográficos mais recentes. Ao considerar as tensões geradas pelos conflitos de

³⁴²CORWELL, Bernard. *As Crônicas de Arthur: O Inimigo de Deus*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

interesse entre os membros da Irmandade da Britânia, o autor constrói uma visão do medievo que dista muito daquela imagem idílica e romântica criada pelos pensadores do século XIX, onde a Idade Média, tal qual Jacques Le Goff definiu, seria a Idade da Luz³⁴³.

A arte de Cornwell, portanto, é um desdobramento neste campo da divulgação de uma nova leitura dos fatos sobre o passado medieval. Desde o início do século XX, com o surgimento da Escola dos *Annales*, o estudo desta fatia do tempo tem sido objeto de muitas disputas, nas quais a leitura desta época, segundo a História, deve ser considerada à luz das premissas das ciências da humanidade. A Medievalística tem buscado, portanto, distanciar-se da função de propaganda ideológico-nacionalista e de outras instrumentalizações às quais ela tem sido submetida, e, com isso, parte dos historiadores tem procurado reconsiderar os fatos do passado por um viés que propõe uma problematização dos vestígios desta época. Além desta guinada paradigmática, há de se ter em conta que o avanço científico-tecnológico dos últimos tempos tem propiciado, e não raramente, obrigado os historiadores a reconsiderar suas conclusões, tendo em vista a insurgência de um novo manancial de dados disponibilizados por estudos que se valem deste novo aparato instrumental. Sendo assim, ainda que o Derfel de Cornwell seja um personagem fictício, ele em grande medida é um sintoma destes novos tempos sobre o estudo do medievo. Portanto, quando olharmos para a própria produção cultural de nosso tempo, o que inclui nossa reelaboração do passado, obras como a de Cornwell nos informam o quanto é importante, e impactante, que a História se posicione enquanto ciência social que é, e busque com isso seu aperfeiçoamento em prol de um melhor entendimento do que vem a ser a realidade dos fatos dos seus objetos de estudo que jazem no passado.

³⁴³ Cf. LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Em nossa pesquisa temos como referência igualmente a Literatura, especificamente, uma literatura que surge num contexto posterior ao nosso objeto, mas que dele faz eco, quer seja transcrevendo obras que surgiram naquele momento, quer seja por meio de outras produções que a ele se referem. Estas fontes literárias - que são ainda para muitos dos meus confrades um referencial do passado de natureza “duvidosa”³⁴⁴ -, inequivocamente, a meu ver, são problemáticas em seu manuseio em diversos níveis. Porém, entendo que enfrentar estas dificuldades, como procuramos fazer até aqui e continuaremos até nossa Conclusão, são parte inerente do nosso ofício de investigadores do passado.

O *Rígsþula*: características gerais

O poema *Rígsþula*³⁴⁵ (o Conto de Ríg)³⁴⁶ é parte integrante de um documento intitulado *Codex Wormianus*. A obra apresenta as justificativas segundo as quais os escravos (*Þræll*), os homens livres (*Karl*) e nobres (*Jarl*) são determinados enquanto tais pelo nascimento. Assim, obviamente, revela-se o caráter ideológico desta narrativa:

³⁴⁴ “Os historiadores se aproximam da literatura muitas vezes com profunda desconfiança.

Literatura, afinal, para alguns, não passa de um monte de mentiras, e sua interpretação, sente-se em um nível visceral, convida mais à invenção do pesquisador do que os historiadores acham que deveria ser imposto às fontes. Porém, suspeita-se que a relutância em usar fontes literárias tem menos a ver com o motivo que as convenções paroquiais do historiador. Os historiadores “reais” olham para ações judiciais e outros registros do tribunal, recenseamentos, cartulários, registros administrativos etc. Literatura é isso que se lê em férias. Há também um sentido implícito de que o valor de verdade das fontes varia inversamente em relação a quanto prazer trazem para o leitor: *no pain, no gain*.” MILLER, William. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1990. p. 45.

³⁴⁵ *EL CUENTO DE RIG (Rígsþula)* In: *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Madrid: Alianza. 1986. p. 147-154.

³⁴⁶ “O *Rígsþula* (o conto de Ríg) é um poema éddico que descreve a origem das classes sociais. É encontrado somente no manuscrito *Codex Wormianus* (AM 242 folio) da Edda de Snorri Sturluson, datado aproximadamente de 1400 d.C. Apesar de não constar da relação de poemas éddicos anônimos do *Codex Regius*, do século XIII, a maioria das edições modernas da *Edda* Poética inclui esse poema. A *Rígsþula* é um poema éddico único (pelo conteúdo e pela transmissão), e a sua narrativa não é citada por Snorri.

Existe um grande debate sobre sua origem: se foi composto originalmente durante a Era Viking (entre os séculos VIII e XI d.C.) ou se apresenta influências objetivas quando foi preservado por escrito (durante o século XIII); se possui influências célticas, germânicas e bíblico-cristãs; se é genuinamente pagão ou possui elementos da cultura e mitologia cristã.” LANGER, Johnni. *RÍGSÞULA*. LANGER, Johnni. *Dicionário de mitologia nórdica: Símbolos, mitos e ritos*. Hedra. Edição do Kindle.

a hegemonia do grupo dos homens nobres (*Jarl*) encontra razões de ser que se impõe não apenas por meios elaborados nas relações políticas do *Midgard*, mas por determinações divinas outorgadas pelos desígnios de *Asgard*.

Frederic Armory, em um artigo³⁴⁷ sobre a relevância histórica do poema comenta que, apesar de interferências terem sido processos viáveis, e até mesmo naturais na redação do *Rígsþula* – em especial por conta da hegemonia do cristianismo nos tempos da transcrição da obra³⁴⁸ –, os vestígios históricos que remetem às características específicas do Período *Viking* podem ainda ser verificadas na obra. Segundo o autor, os aspectos sociais ali apresentados teriam muito mais a ver com os dos tempos dos vikings na Alta Idade Média do que quando redigida durante a coeva sociedade feudal escandinava do século XIII.

O *Rígsþula*, enquanto obra de ficção política, sugere uma nova dimensão a respeito da constituição da sociedade nórdica entre os séculos VIII e XI. Ursula Dronke nos lembra que enquanto algumas outras obras como o *Ynglingatal*³⁴⁹ e o *Háleygjatal*³⁵⁰ eram poemas cuja razão de ser era o de fabricar genealogias para os reis³⁵¹, o poema Éddico inova com uma perspectiva segundo a qual todos que constituem a sociedade são de genealogia divina. Porém, entre os indivíduos há, conforme sua origem, um lugar hierárquico que estes ocupam, sendo, portanto, sua classe, ou facção desta, constituída por razões de cunho mítico-religiosas. É importante aqui lembrar o que Régis Boyer

³⁴⁷ Cf. ARMORY, Frederic. The Historical Worth of *Rígsþula*. *alvíssmál* 10. 2001. 3–20. p. 17

³⁴⁸ Cf. HILL, Thomas D. “*Rígsþula*: some medieval Christian analogues”, in ACKER, Paul & LARRINGTON, Carolyne (eds.). *The Poetic Edda: essays on Old Norse Mythologie*. Londres: Routledge, 2002, pp. 229– 243.

³⁴⁹ ÞJÓÐÓLFR ÓR HVINI, YNGLINGATAL. In: WHALEY, Diana (ed.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1*. Turnhout: Brepols, 2012. p. 3. Disponível em: <https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1440>. Acessado 3 Jun. 2022.

³⁵⁰ EYVINDR SKÁLDASPILLIR FINNSSON. HÁLEYGJATA. In: WHALEY, Diana (ed.), *Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1*. Turnhout: Brepols, 2012 p. 195. Disponível em: <https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1186>. Acessado 3 Jun. 2022.

³⁵¹ ANÔNIMO. *The Poetic Edda Volume II Mythological Poems*. Op. Cit. p. 175.

adverte, enquanto precaução a ser tomada diante de obras, como é o caso deste poema édico. O poeta que o compôs, o fez de modo a configurá-lo como um produto lírico daquilo que podemos chamar, de forma aproximada por falta de um termo mais adequado, de poesia “de corte”. Os escaldos (poetas e poetisas do Período *Viking*) orbitavam os chefes, *jarls* e reis. E, portanto, seu trabalho, inevitavelmente, salvo raras exceções, vão se constituir como tendenciosos tanto no conteúdo dos textos, quanto na sua elaboração, informando-nos sempre, ainda que de maneira enviesada, o olhar das classes dominantes a quem estas pessoas serviam. Sendo assim, a nossa intenção aqui não é vislumbrar por meio da Mitologia um reflexo exato dos aspectos do pensamento dos homens no Período *Viking*. Ainda que fosse contemporânea ao tempo que descreve, esta obra jamais poderia ser entendida nestes termos. O poema *Rígsþula*, a exemplo de toda e qualquer fonte histórica de caráter mítico, deve ser tomado como uma espécie de “casa de espelhos”³⁵², diante da realidade à qual ele se destina: as imagens representadas nele são evidentemente distorcidas, e diante desta realidade não há escapatória. Porém ao serem evidenciadas em suas deformidades elas nos possibilitam entender os motivos para a sua produção segundo estes parâmetros.

Assim, não se furtando das dificuldades e polêmicas apresentadas sobre a fonte em questão, procurar-se-á daqui em diante investir em uma perspectiva que entende o *Rígsþula* pelas premissas supracitadas. Ele pressupunha a ideia de que entre os indivíduos vigora a imposição de uma diferenciação social, tendência que se impunha entre os povos de origem germânica havia muito tempo, e que tiveram ao longo da Era Viking não só sua perpetuação, mas o seu aprofundamento. Desde a época de Tácito, na passagem do século I ao II d.C., era perceptível entre os germânicos indícios de uma diferenciação social em curso. O historiador romano destaca que o papel da nobreza

³⁵² No sentido que descrevemos no capítulo I.

(*nobilitas*), das glórias em combate, da eloquência e de critérios etários dos indivíduos era determinante para composição das lideranças. Sob as bênçãos dos sacerdotes os homens deveriam provar-se merecedores do posto de mando, e para tanto era necessário não apenas a destreza no manejo das armas, mas também estabelecer e sedimentar alianças³⁵³. No tempo dos *vikings* estas diferenças irão também se demonstrar nas fontes por meio de critérios jurídicos. A indenização pelo assassinato de um *Jarl* na Noruega, por exemplo, alcançava duas vezes o valor da de um homem livre e a metade da de um rei.³⁵⁴ Segundo Aron I. Gurevitch, está associada às concepções legais dos povos germânicos na Idade Média a ideia de que os traços morais eram herdados, da mesma forma que os traços físicos. Assim, a beleza, a inteligência, a probidade e a magnitude seriam traços encontrados entre os chefes guerreiros, ao passo que traços vis seriam mais presentes entre os membros das camadas subalternas.³⁵⁵

Os versos do *Rígsþula* reforçam a ideia da associação das virtudes ou defeitos dos indivíduos com a sua condição social no nascimento. No poema, o deus *Heimdall*, ao se disfarçar na forma de um homem chamado *Rig* – palavra cuja origem vem de “rei” em irlandês³⁵⁶ –, vai ao encontro de três casais. Em cada uma das visitas o deus divide a cama com cada casal por três noites e após nove meses as esposas engravidam de

³⁵³ “*De minoribus rebus principes consultant, de maioribus omnes, ita tamen, ut ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes praetractentur. coeunt, nisi quid fortuitum et subitum incidit, certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur; nam agendis rebus hoc auspicatissimum initium credunt. nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant. sic constituunt, sic condicunt: nox ducere diem videtur. illud ex libertate vitium, quod non simul nec ut iussi conveniunt, sed et alter et tertius dies cunctatione coeuntium absumitur. ut turbae placuit, considunt armati. silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi ius est, imperatur. mox rex vel principes, prout aetas cuique, prout nobilitas, prout decus bellorum, prout facundia est, audiuntur, auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate. si displicuit sententia, fremitu aspernantur; sin placuit, frameas concutiunt: honoratissimum assensus genus est armis laudare.*” ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. *A Germania de Tácito: tradução e comentários*. São Paulo. 2011, 118 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. p. 21.

³⁵⁴ LANGER, Johnni. SOCIEDADE. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017. p. 646.

³⁵⁵ Cf. GUREVITCH, Aron. I. *As categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1990. p. 191

³⁵⁶ *Rig*, vem do nome *Rigr*, que é uma palavra do idioma irlandês *Ir rí*, *Olr rí*, que significa ‘rei’. Cf. BRINK, Stefan. Slavery in the Viking Age. In: BRINK, Stefan (Ed.). *The Viking world*. London: Routledge, 2008. p. 49-56. p. 50.

Heimdall/Rig, de modo que elas – chamadas no poema de Bisavó, Avó e Mãe – concebem filhos que são nomeados, respectivamente, como *Þræll* (“escravo”), *Karl* (“homem livre”) e *Jarl* (“homem nobre”).

a) A origem mítica dos escravos

Ainda que a questão do peso relativo do contingente dos cativos na sociedade mantenha-se como uma polêmica em aberto, é certo que eles existiram. As *runestones* de Hovgården³⁵⁷ e Randbøl³⁵⁸ – em que são encontradas inscrições que parecem se referir ao cargo de “mordomo”, em geral exercido por cativos – e dados arqueológicos como os das “sepulturas duplas”³⁵⁹ encontradas na Noruega e na Suécia – nas quais os corpos dos escravos eram encontrados decapitados e de mãos atadas (o que denota sua condição de cativo) ao lado dos cadáveres de ricos ostentando seus bens – também demonstram que havia diferenças socioeconômicas entre os indivíduos. Portanto, a discussão aqui seria, no quadro destas diferenciações, qual o significado social da escravidão no contexto da Era Viking e em que sentido o *Rígsþula*, ainda que distante da realidade que evoca, traz em si elementos desta significação.

Vejamos um trecho do poema de *Heimdall/Rig* posterior ao seu encontro com o casal designado por Bisavós. A passagem refere o descendente originado da relação com o deus, o filho *Þræll*:

7. Pariu a Bisavó um menino escuro
Jogaram-lhe água³⁶⁰, chamaram-lhe Escravo.

³⁵⁷ BRINK, Stefan. Idem p. 53.

³⁵⁸ MOLTKE, Erik. *Runes and their origin. Denmark and elsewhere*. Trans. Peter Foote. Copenhagen 1981, p. 296.

³⁵⁹ BRINK, Stefan. Op. Cit. p. 55.

³⁶⁰ Uma nota explicativa na versão da Edda traduzida por Luiz Lerate diz que este ato remete ao batismo pagão. Cf. *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Madrid: Alianza. 1986. p. 148.

8. Era grande, de bom alcance;
Tinha as mãos com pele enrugada,
Juntas ásperas,
dedos gordos, cara feia,
costas caídas e grandes pés.³⁶¹

A definição feita pelo autor dos traços físicos em *Bræl* tem por objetivo acentuar suas características abomináveis segundo os valores da sociedade da época. Percebe-se os esforços no mesmo sentido na estrofe em que *Thir*, futura esposa de *Bræll*, surge na narrativa:

10. À casa chegou uma moça com pernas tortas
Com os pés enlameados, braços curtidos
e nariz curvado, chamava-se escrava.³⁶²

O significado do nome de seus descendentes do sexo masculino não foge à lógica até aqui apresentada, como se pode perceber ainda na transcrição a seguir:

12. Filhos tiveram, felizes estavam;
Creio que se chamavam Hreim e Fiósnir,
Klur e Kleggi, Kéfsit, Fúlñir,
Drumb, Dígraldi, Drott e Hórvir,
Lut e Léggiald que faziam cercas, [de pedra]
Estercavam o campo, cuidavam dos porcos,
Guardavam as cabras, e extraíam a turfa.³⁶³

Luis Lerate, em uma nota de sua tradução da *Edda Mayor* – versão aqui utilizada – revela o significado de alguns dos nomes dos filhos de *Brælle Thir*, como é o caso do nome “Hreim”, que em espanhol seria “*élgritón*”, expressão usada para definir indivíduos que falam num tom de voz muito alto. Já “Fiósnir”, “*eldelestablo*”, ou seja, o do estábulo; “Klut”, “*elpatán*”, homem rústico, de hábitos grosseiros, expressão, inclusive, associada a trabalhadores do campo; “Fúlñir”, “*elprotestón*”, indivíduo que

³⁶¹EL CUENTO DE RIG (*Rígsþula*) In: EDDA MAYOR. Op. Cit. p. 148.

³⁶²EL CUENTO DE RIG (*Rígsþula*) In: EDDA MAYOR. Idem. p. 148.

³⁶³EL CUENTO DE RIG (*Rígsþula*) In: EDDA MAYOR. Idem. p. 148-149.

reclama e/ou protesta por qualquer coisa; “Drumb”, “*el idiota*”, pessoa de pouca inteligência; Drott, “*el vago*”, o preguiçoso e, por fim, Lut, “*el encorvado*”, o encurvado.³⁶⁴

As filhas do casal também têm seus nomes associados a expressões pejorativas. Okkivinkalfa, por exemplo, seria a “*la de gruesas panturrillas*”, ou seja, a de canelas grossas; Ámbat, “*la sierva*”, a serva; Totrughypia, “*la andrajosa*”, a maltrapilha; Tronubeina, “*la de piernas de grulla*”, a de pernas de grua.³⁶⁵ Aqui há provavelmente uma referência às fêmeas da espécie Grou-comum (*Grus grus*). Estas aves acinzentadas e de longas patas traseiras migram para a Escandinávia na chegada da primavera, época em que se reproduzem e fazem seus ninhos nos pântanos, como afirma o ornitólogo Paul Johnsgard.³⁶⁶

A respeito das características monstruosas atribuídas às pessoas pertencentes a esta classe dos escravos, temos contribuições muito interessantes advindas das reflexões de Jeffrey Jerome Cohen, em seu livro intitulado *Monster Theory*³⁶⁷. Como ponto de partida, o autor define o “monstro” nos seguintes termos:

O monstro é esse corpo cultural incerto no qual se condensa uma intrigante simultaneidade ou duplicidade: como o fantasma de Hamlet, ele introjeta os traumas perturbadores, reprimidos, mas formativos do “pré-” no momento sensorial do “pós-”, ligando irrevogavelmente um ao outro. O monstro ordena “Lembre-se de mim”: restaure meu corpo fragmentado, reconstrua-me, permita ao passado seu eterno retorno. O monstro assombra; ele não apenas une passado e presente, mas destrói a fronteira que exigiu sua execução duma hipoteca geminada.

³⁶⁴ Nota 7. Cf. EDDA MAYOR. Luis Lerate (trad.). Madrid: Alianza. 1986. p. 149.

³⁶⁵ Nota 8. Cf. EDDA MAYOR. Luis Lerate (trad.). Madrid: Alianza. 1986. p. 149.

³⁶⁶ JOHNSGARD, Paul A., *Cranes of the World: Eurasian Crane (Grus grus)*. In: JOHNSGARD, Paul A. *Cranes*. University of Nebraska - Lincoln Digital Commons@University of Nebraska – Lincoln. 1983. Disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/bioscicranes/>. Acessado em 20. Nov. 2017.

³⁶⁷ COHEN, Jeffrey Jerome. Preface: In a time of Monsters. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996. p. ix-x.

Portanto, quando o autor atribui partes monstruosas aos escravos, está falando mais de si e dos seus, do que daqueles a quem dirige estes atributos. E neste sentido, entendemos que a tese de que o corpo do monstro é um corpo cultural, defendida pelo autor, dialoga em muito com a nossa percepção sobre aquilo que o poeta disse a respeito dos cativos. Pois Coehn entende que estes corpos monstruosos são corpos culturais nos seguintes termos:

O corpo do monstro é pura cultura. Construto e projeção, o monstro existe apenas para ser lido: o *monstrum* é etimologicamente “aquilo que revela”, “aquele que avisa”, um glifo que busca um hierofante. Como uma mensagem na página, o monstro significa outra coisa que não ele mesmo: é sempre um deslocamento, sempre habita a lacuna entre o tempo da convulsão que o criou e o momento em que os ossos do monstro são o abismo familiar da *différance* de Derrida: um princípio da incerteza, a essência da vitalidade do monstro, a razão pela qual ele sempre sai da mesa de dissecação quando seus segredos estão prestes a ser revelados e desaparece na noite.³⁶⁸

O monstro, portanto, revela muito mais do que é revelado. Aliás, ele, por si, já é uma revelação. O monstro que habita o imaginário social nos mostra aquilo que as pessoas não querem ser, o monstro é o diferente. Ou, como define Cohen:

O monstro é a diferença feita de carne, veio habitar entre nós. Nessa função dialética ele é o Outro ou o suplemento do terceiro termo, o monstro é uma incorporação do *Outsider*, do Além - de todos aqueles *loci* que retoricamente são colocados como distantes e distintos, mas nele se originam. Qualquer tipo de alteridade pode ser inscrita (construída através) do corpo do monstro, mas na maioria das vezes a diferença monstruosa tende a ser cultural, política, racial, econômica, sexual.³⁶⁹

Mesmo entendendo que os escravos não eram tidos como seres monstruosos, no sentido literal do termo, vejo que há muito sentido no fato de os homens livres do Período *Viking*, em parte, assim os considerar. Mesmo que sua ascendência fosse comum, os

³⁶⁸ COHEN, Jeffrey Jerome. *Monster Culture (Seven Theses)*. In: COHEN, Jeffrey Jerome (Ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996. p. 4.

³⁶⁹ COHEN, Jeffrey Jerome. *Idem*. p. 7.

nórdicos reiteram em sua descrição que os escravos eram pessoas que não estavam no mesmo lugar social dos libertos, e uma forma eficiente de nos informar sobre estas coisas, em termos literários, seria evocar os aspectos monstruosos constitutivos destas pessoas pertencentes a grupos subalternos.

Como se pode notar, o texto estabelece uma visão estereotipada, e, ao mesmo tempo, muito reveladora do pensamento das elites sobre aqueles que estavam na condição de escravos. Inclusive, por esta razão, Stefan Brink entende que o *Rígsþula* deve ser usado com muito cuidado como fonte histórica para se entender esta categoria social³⁷⁰. Concordo plenamente com esta ponderação do autor, porém, a meu ver, é assinalável a intenção do poeta de estabelecer, através da metafórica origem dos escravos, não apenas uma diferenciação pela inferiorização, mas também uma subordinação evidente dos escravos aos “homens livres”. O próprio Brink vai apostar neste aspecto ao definir os termos segundo os quais a liberdade era entendida na época:

Liberdade não era definida como liberdade individual, mas sim como o direito de pertencer a um coletivo (*fellowship*), ser parte de um grupo social. Um estranho era frequentemente considerado como inimigo. É nessa perspectiva que temos que entender como nossos antepassados podem aceitar e até mesmo justificar a escravidão.³⁷¹

O escravo entre outras coisas era, portanto, um indivíduo que não pertencia plenamente à comunidade. Ele não gozava de direitos como os demais membros da sociedade por estar submetido a uma relação de dependência pessoal. E essa se configura por tantas razões quanto se pode verificar na polissemia e na variedade dos termos usados para caracterizá-los como cativos³⁷². Desde o ofício de concubinação ao trabalho nos campos, esta mão-de-obra se fez presente entre os vikings. E ainda que poucos tenham

³⁷⁰ BRINK, Stefan. Slavery in the Viking Age. In: BRINK, Stefan (Ed.). *The Viking world*. London: Routledge, 2008. p. 49-56.

³⁷¹ BRINK, Stefan. Op. Cit. p. 50.

³⁷² Para mais informações sobre o comércio de escravos praticado pelos vikings cf. KARRAS, Ruth Mazo. *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*. New Haven: Yale University Press, 1988. p. 46-50.

sido seus registros dentro da Escandinávia, é notório que a escravidão tenha sido grande filão comercial para os nórdicos além de suas terras, tal como comprova a arqueologia³⁷³. Os escravos por eles comerciados eram mercadoria valiosa na época, e por vezes sua posse era um signo de poder entre os grandes proprietários.

b) A origem mítica dos homens livres

Os *Karlar*, quando visitados por *Rig/Heimdall*, estavam trabalhando enquanto sua casa estava com a porta entreaberta e o fogo de chão estava aceso, tal como descreve a estância de número 14.³⁷⁴ O avô estava ocupado com o manuseio da madeira enquanto sua esposa tecia um pano enquanto girava uma roca.

Infelizmente a estância número dezoito não nos informa sobre o que foi oferecido pelo casal ao deus, dado que, presumivelmente, estaria contido nesta parte do poema, caso não tivesse sido perdido. Aposta-se nesta possibilidade, porque nas outras visitas que o deus realizou aos demais casais havia a descrição dos alimentos, dos utensílios e da forma segundo a qual o serviço foi realizado pelos anfitriões ao notável visitante. Mas, tal como na visita à bisavó e ao bisavô, e depois ao pai e à mãe, *Rig/Heimdall* deitou-se por três noites com os avôs. E daquela relação nasceu o Karl, tal como descrito pelo poeta:

21. A avó deu à luz aquele que estava envolto em linho;
eles derramaram as águas sobre ele, eles o chamaram de Karl,
ruivo, rosado e com olhos vivos.

A narrativa de como aconteceu o parto, a benção com a água, o acolhimento e características físicas daquela criança que representaria o conjunto dos homens livres,

³⁷³ KARRAS. Ruth Mazo. Idem. p. 41-46.

³⁷⁴ Cf. *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Op. Cit. p. 149.

como se pode notar, são de um teor totalmente diferente daquele usado para relatar o nascimento do escravo. Há, por parte do autor, a intenção de deixar clara a distinção entre as classes em todas as dimensões da vida descritas nos versos por ele criados. É estabelecida uma distinção muito clara, por exemplo, do tipo de ofício realizado entre os dois filhos de Heimdall. Enquanto o escravo desempenhava trabalhos braçais e de menor complexidade, como catar trufas, o *Karl* teria ocupações que exigiam mais elaboração de quem as realizava:

22. Grande se fazia, boas conquistas alcançava;
ensinava os bois, fazia enxadas,
ele construiu as casas, ele levantou palheiros,
ele fez carroças, ele carregou o arado.³⁷⁵

O filho dos avôs foi, portanto, descrito como apto para tarefas que exigiam criação e reprodução da vida material da sociedade. A ele foram incumbidas tarefas que se referiam à elaboração e ao replicar da tecnologia produtiva, que garantiam a subsistência das pessoas na comunidade. E em seu enlace matrimonial com Snor, que trouxe consigo as chaves - o que denota seu papel de administradora das atividades na fazenda, e, portanto, senhora da casa -, eles trocam alianças³⁷⁶ e tiveram filhos felizes. A etimologia dos seus nomes é também um dado muito interessante para entendermos em que sentido a diferenciação que o autor elaborou se deu. Um dos filhos do casal atendia pelo nome de *Hal*, que, segundo Luis Larete, significaria “Homem de proveito”; Um outro se chamava *Hauld*, “proprietário da herança”; um terceiro se chamava *Tegn*, “homem livre”; *Smid*, “ferreiro”; *Breid* “o largo”; *Bondi*, “o dono da casa”; *Bundinskeggi*, “o de barba amarrada”; *Bui*, “o estabelecido”; *Boddi*, “dono da casa” e *Segg*, “o homem”. Eles ainda tiveram filhas, e elas se chamavam *Snot*, *Brud*, *Svanni*,

³⁷⁵ EDDA MAYOR. Luis Larete (trad.). Idem .Madrid: Alianza. 1986. p. 150.

³⁷⁶ EDDA MAYOR. Luis Larete (trad.). Ibidem .Madrid: Alianza. 1986. p. 150.

Svarri, Sprakki, Flíod, Sprund, Víf, Feima e Rístil, nomes que significam palavras que se referem ao gênero feminino: noiva, mulher, garota etc.

Importa notar que é flagrante a necessidade do autor de indicar em diversas ocasiões - e em especial com o significado dos nomes masculinos de *Karl* - os preceitos que distinguiam os homens livres dos cativos. E neste sentido a propriedade e as profissões de prestígio - como a de ferreiro - ganham destaque. Em relação ao nome das filhas, nos parece que há por parte do autor o interesse de ressaltar o papel das mulheres enquanto protagonistas dos enlances amorosos entre os que pertenciam ao grupo dos homens livres. O casamento não se desdobrava apenas como a união de dois indivíduos, mas simbolizava nesta sociedade uma aliança de cunho político. Os clãs se estabeleciam como aliados e rivais, tendo, muitas vezes, como premissa desta condição os casamentos realizados, ou não, entre seus membros.³⁷⁷

c) A origem mítica dos homens nobres

O autor, ao descrever a origem dos homens nobres, usa de um itinerário muito diferente do que até então se valeu para a descrição das classes sociais. Se por um lado *Ríg/Heimdall* entrou na casa dos bisavôs e avôs sem qualquer tipo de entrave - dado que as portas das casas destes casais estavam aberta e entreaberta, respectivamente -, agora esta personagem encontra uma residência que está com sua porta fechada, o que nos faz subtender que ali dentro havia bens de valor.³⁷⁸ E nesta casa, cujo chão é coberto com palha, o protagonista encontra-se com o pai e a mãe enquanto trabalhavam. O esposo trançava uma corda de arco, enquanto a esposa, atenta aos trabalhos de seu cônjuge,

³⁷⁷ Cf. BOYER, Régis. *La vida cotidiana de los vikingos (800 – 1050)*. Barcelona: José J. de Olañeta, Editor, 2000. p. 157-161.

³⁷⁸ Cf. *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Idem. Madrid: Alianza. 1986. p. 151.

alisava um tecido.³⁷⁹ A esposa é descrita de modo que a poeta elogia tanto as suas vestes quanto os seus aspectos físicos;

29. Ela tinha um gorro, um broche no peito,
longo o manto e azul o vestido;
Mais claras eram as suas sobrancelhas, e mais liso o seu peito
e seu pescoço mais branco que a neve clara.³⁸⁰

Depois de Rig aconselhá-los, eis que a esposa coloca a mesa. Embora a situação seja análoga ao que havia ocorrido antes na casa dos avós, aqui a descrição toma outras direções, como dissemos acima:

31. A mãe tirou uma toalha de mesa decorada
de linho branco e a mesa coberta;
então ele trouxe rolos finos
de trigo branco e coloque-os em cima.

32. Com apliques de prata, fontes cheias
trouxe e colocou sobre a mesa
carne de porco, aves assadas,
o jarro com vinho, os copos ornamentados
eles bebiam e conversavam; assim terminou o dia.³⁸¹

As condições socioeconômicas dos grupos aqui são expressas para a audiência por meio das posses materiais de cada casal. As condições de vida dos pais eram infinitamente melhores da dos avós que, com *Rig/Heimdall*, geraram o escravo. No entanto, o autor sinaliza outros traços de distinção entre os cativos e os nobres, mas por meio da descrição física do rebento gerado nas três noites de enlace de *Rig/Heimdall* com os pais.

34. A mãe deu à luz aquele que estava envolto em seda;
eles lançaram as águas sobre ele, eles chamaram Jarl,
De cabelos louros, de bochechas brancas,
com olhos terríveis como uma jovem serpente.³⁸²

³⁷⁹ Cf. *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Idem. 151.

³⁸⁰ *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Ibidem. 151.

³⁸¹ *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Ibidem. 151.

A única menção animalesca/monstruosa que se pode averiguar entre os traços de *Jarl*, seus “olhos terríveis como uma jovem serpente”, são evocados em tom elogioso. Os olhos de um animal como um ofídio jovem seriam perspicazes. Capazes de estarem atentos ao mais sutil dos movimentos, metáfora que tem um tom que passa longe daquilo que o mesmo autor usou para definir o escravo recém-nascido.

Por todas as razões elencadas nesta exposição, tendo a crer que era desejável aos mandatários das sociedades nórdicas do alto-medievo que os escravos fossem compreendidos como elementos estranhos à comunidade. E à religião, neste sentido, coube o papel de expressar esta diferenciação de modo a demonstrar as razões pelas quais os escravos não só eram “outros”, mas subalternos. Assim, acredito que as reflexões de Tzvetan Todorov sobre o papel da alteridade na conquista da América sejam de grande valia para pensar o *Rígsþula*. O discurso do poema apresenta uma contradição que em diversos pontos se assemelha às verificadas por Todorov ao analisar o célebre documento intitulado *Requerimiento* ou injunção dirigida aos índios. Lembro que ele procurava legalizar a dominação, pelos colonizadores espanhóis, das populações ameríndias, promovendo uma argumentação de viés religioso. Logo em sua introdução, o *Requerimiento* apresenta resumidamente a história que teria por ponto culminante a encarnação de Cristo, considerado “chefe da linhagem humana” e cuja hegemonia se estendia por todo o universo. Por conseguinte, Jesus teria transmitido sua autoridade a Pedro, o primeiro papa, e esse aos seus sucessores. Entre os pontífices, um deles havia entregado o continente americano aos espanhóis e aos portugueses, de modo que caberia aos colonizadores informar este desígnio aos indígenas.

Assim, a leitura do *Requerimiento* era feita na presença de um oficial do rei, de modo a informar às populações autóctones – ainda que não necessariamente por meio

³⁸² *EDDA MAYOR*. Luis Lerate (trad.). Ibidem. 151

de um intérprete – sobre a doação do continente americano aos colonizadores ibéricos. Daí se impunha aos indígenas, inevitavelmente, a dominação sob duas formas: ou aceitavam a hegemonia dos europeus e eram assimilados pela lógica social imposta pelos colonizadores ou, em caso de resistência, seriam submetidos à escravidão.

A respeito dos pormenores da justificativa religiosa desta situação, Todorov argumenta que o Cristianismo aqui manifesto é atravessado por uma enorme contradição, pois, embora se defina como uma religião igualitária, assume-se, neste caso, como razão para a escravidão. Segundo Todorov:

Não somente poder espiritual e poder temporal se encontram confundidos, o que é tendência de toda e qualquer ideologia de Estado – que decorra, ou não do Evangelho – como, além do mais os índios só podiam escolher entre duas opções de inferioridade: ou se submetem de livre e espontânea vontade, ou serão submetidos à força e escravizados. (...) A superioridade dos que enunciam o *Requerimiento*, pode-se dizer, já está contida no fato de serem eles os que falam enquanto os índios escutam.³⁸³

Trata-se, obviamente, de dois contextos distintos, porém consigo enxergar paralelos interessantes não nos fatos em si, mas na base da construção ideológica que estrutura o *Requerimiento* e o *Rígsþula*. Assim como os índios na América sob o domínio espanhol, os escravos submetidos na sociedade dos vikings tinham sua condição ideologicamente imposta pela ação e determinação de um deus que os circunscreve à condição de subalternos. Talvez por isso, mesmo quando os cativos conseguiam a sua manumissão, eram, em algumas regiões, por pelo menos quatro gerações, ainda maculados pelo seu *status* inferior. E, apesar de lhes serem dirigidas algumas concessões, como o acúmulo de economias para a compra da liberdade, não lhes era dado o direito de receber nenhum tipo de herança, nem de legá-la a alguém,

³⁸³ TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1982. p. 145.

bem como de participar de qualquer tipo de transação.³⁸⁴ Enfim, ao escravo na Era Viking restava, segundo pretendiam os registros considerados, sujeitar-se às determinações do seu senhor, que poderia dispor plenamente de sua vida. E a justificativa da natureza de tal relação não se revestia apenas de critérios mundanos, mas era essencialmente sancionada pelas próprias divindades.

Deste modo, cabe considerar que as sociedades nórdicas, ainda que marcadas por uma mobilidade de influência política, baseada em relações entre os indivíduos e suas relações de dependência, como demonstra Wickham³⁸⁵ (Wickham, 2015, p. 141-157), e senso comunitário manifesto até mesmo em sua organização política, como era o caso das *Things*, os *status* sociais eram muito bem demarcados entre os *vikings*³⁸⁶, sendo, pois, a escravidão, aqui analisada, um exemplo salutar de como esta se desdobrava dentro de uma perspectiva mítica desta sociedade. As classes sociais aqui se expressam, tal como colocado, não apenas nas tensões da vida mundana, mas se manifestam também em sua forma de concepção segundo o *Rígsþula*, de modo que não seria apenas uma diferenciação econômica, social, ou jurídica, mas, uma imposição celestial.

Odin e os fundamentos do poder político no Período viking

Como último elemento a ser considerado na relação entre a Mitologia e a organização social entre os nórdicos no Período Viking, investiremos nas questões referentes à instrumentalização da crença no deus Odin por parte das elites como

³⁸⁴ LANGER, Johnni. SOCIEDADE. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017. p. 646.

³⁸⁵ Cf. WICKHAM, Chris. *Passage to Feudalism in Medieval Scandinavian*. in: GRACA, Laura da & ZINGARELLI, Andrea (Ed.). *Studies on Pre-Capitalist Mode of Production*. Leiden, Boston. Ed.: BRILL. Historical materialism book series, Vol. 97, 2015. p. 141-157. Disponível em: https://brill.com/view/book/edcoll/9789004263703/B9789004263703_006.xml. Acessado em 26. jul. 2018.

³⁸⁶ KARRAS, Ruth Mazo. *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*. New Haven: Yale University Press, 1988. p. 40.

indicativo de ratificação de sua posição socioeconômica enquanto classe exploradora. Para tanto, investigaremos as diversas concepções do deus em sua origem e os ecos destas leituras de sua condição como ancestral da classe dominante. Além disso, procuraremos demonstrar como o culto a Odin foi responsável pelo estabelecimento de relações de poder no interior das sociedades que colocavam membros da aristocracia que o adoravam como indivíduos “diferenciados” frente aos demais, e como esta classe usou desta situação para se beneficiar enquanto possuidores destas prerrogativas míticas.

a) Os nomes de Odin

Como primeiro movimento na busca pelo entendimento do significado ideológico de Odin na Escandinávia na Alta Idade Média importa considerar alguns aspectos de ordem teórica. Por um lado, pesquisadores como Dumézil defendiam que Odin teria tido suas raízes no passado indo-europeu³⁸⁷, enquanto para outros, como Kris Kersham, o mesmo deus teria seu passado ligado aos germânicos³⁸⁸. Porém, seria mais salutar procurar perceber nas diversas possibilidades de associação das representações míticas os traços que, numa perspectiva de longa duração, possam ser compreendidos como pertencentes a um determinado deus, ou não. Sendo assim, simplesmente por fins pedagógicos serão identificados a seguir os elementos de caráter odínico nas possíveis divindades que antecederam a constituição deste deus como tal, e que a ele foram associadas de alguma forma. No entanto, reitera-se aqui que a realidade histórica faz com que a dinâmica da produção dos mitos não obedeça às fronteiras teórico-hipotéticas

³⁸⁷ Cf. DUMÉZIL, Georges. *Gods of the Ancient Northmen*, ed. and trans. Einar Haugen et al. *Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology*, 3. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 1973.

³⁸⁸ Cf. KERSHAW, Kris. *The One-eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Mnnerbünde*. *Journal of Indo-European Studies*, Monograph, 36. Washington DC: Institute for the Study of Man. 2000.

estabelecidas pelos estudiosos, como bem ponderou J. P SCHJØDT em seu artigo sobre o tema intitulado “*Mercury – Wotan – Óðinn: One or Many?*”³⁸⁹.

É importante lembrar ainda que as fontes de teor religioso - geralmente muito fragmentadas e de significado muito complexo - são registros de um tempo outro em que as representações dos seres sobrenaturais e suas relações no âmbito metafísico não são plenamente acessíveis aos viventes dos dias de hoje. E mesmo que se tenha uma forma mais acabada do mito em outros registros de épocas diferentes, como é o caso das fontes islandesas do século XIII, isso não garante que se possa fazer uma associação inequívoca com os registros do passado. Sendo assim, o que se procurará fazer daqui em diante será revisitar os estudos mítico-comparativos do século XX de modo a vislumbrar em seu conteúdo subsídios que indiquem as formas segundo as quais divindades, como Odin - que aqui é objeto de análise -, desenvolveram suas características que ficaram conhecidas em um momento posterior. Longe de uma leitura determinista das fontes, o que se procura aqui são os homens que estão por trás da elaboração e apreensão dos mitos, isto é, as razões pelas quais eles acreditavam e idealizavam seus deuses tal qual sua conformação.³⁹⁰

b) Odin e o legado dos deuses do panteão dos povos indianos

Dumézil é um dos autores mais referenciados nos estudos sobre Mitologia e muito disto se deve ao fato de que o autor buscou ao longo de sua produção sistematizar as formas segundo as quais as divindades deveriam ser entendidas. Ao adotar uma concepção comparativa de viés estruturalista e voltar-se para o panteão das sociedades

³⁸⁹ SCHJØDT, J. P. *Mercury – Wotan – Óðinn: One or Many?*. In: WIKSTRÖM AF EDHOLM, K., JACKSON ROVA, P., NORDBERG, A., SUNDQVIST, O. & ZACHRISSON, T. (eds.) *Myth, Materiality, and Lived Religion: In Merovingian and Viking Scandinavia*. Stockholm: Stockholm University Press. 2019. p. 59–86.

³⁹⁰ SCHJØDT, J. P. *Mercury – Wotan – Óðinn: One or Many?*. Idem. p. 64.

indo-europeias da Idade do Bronze (séculos III e II a. C.), o autor categoriza os deuses a partir do que chamou de hipótese trifuncional³⁹¹. A partir desta ideia, Dumézil entendia que Odin poderia ser associado aos deuses que no passado indo-europeu pertenciam à categoria de primeira função e à magia. Por isso O Odin dos nórdicos teria no passado relações estreitas com o deus pré-Védico do panteão indiano Varuna. Embora poucas coisas possam ser realmente consideradas como paralelos entre as duas divindades, há elementos comuns entre os dois. Tanto Odin, quanto Varuna tem relação com o poder régio, a medicina e os cavalos.

Schjødt³⁹² sinaliza que um outro deus que pode ter influenciado a concepção futura de Odin poderia ter sido Rudra. Ele, tal qual Odin, era invocado nas guerras e na doença e na cura, dimensões que no futuro vão compor as áreas de atuação do deus nórdico. O fato de Varuna e Rudra possuírem características parecidas com Odin oferece a possibilidade não de uma associação direta destes deuses com ele³⁹³, mas nos informam que a magia, a belicosidade, a medicina e a ligação com a realeza já eram características presentes nos deuses antigos. E, ainda que não se saiba de que forma estas características se vincularam no futuro ao deus que se estuda aqui, está posto que se ele fora imaginado por seus adoradores no passado longínquo da época dos povos indo-europeus, esta deidade estava imersa em uma realidade na qual os deuses já eram vistos como portadores destes atributos extraordinários.

c) Odin e as influências das divindades germânicas

³⁹¹ DUMÉZIL, G. *L'ideologie tripartite des Indo-Europennes*, Collection Latomus, 1958.

³⁹² SCHJØDT, J. P. *Mercury – Wotan – Óðinn: One or Many?*. In: WIKSTRÖM AF EDHOLM, K., JACKSON ROVA, P., NORDBERG, A., SUNDQVIST, O. & ZACHRISSON, T. (eds.) *Myth, Materiality, and Lived Religion: In Merovingian and Viking Scandinavia*. Stockholm: Stockholm University Press. 2019. p. 59–86.

³⁹³ Schjødt pondera que reconhecer Varuna como um deus de “tipo” odínico, como fez Dumézil é uma afirmação extremamente complicada, dado que se pode dizer que há sim similaridades expressas em suas funções e características, mas há também uma enorme diferença entre ambos. SCHJØDT, J. P. *Mercury – Wotan – Óðinn: One or Many?*. Op. Cit. p. 64.

Outra possibilidade de influências na constituição do deus Odin reside em sua associação com os povos germânicos. Por terem sido povos que deixaram muito poucas fontes escritas sobre suas crenças, uma das possibilidades, ainda que muito problemática, é a de vislumbrar o quadro da religiosidade destes povos por via de autores de outras culturas, como é o caso de Roma. A seguir, trataremos de duas menções ao deus Mercurio em que se pode vislumbrar traços do culto odínico. Ainda que não se possa ter certeza de que as entidades citadas e interpretadas como o deus romano Mercúrio possam ser associadas diretamente às versões prototípicas de Odin, será demonstrado por meio de fontes de origem escandinavas que o deus comunga de muitas das características mencionadas pelos autores romanos do passado.

O primeiro exemplo em que pode ser possível identificar as características de um deus germânico com o que viria ser Odin trata-se da menção de Mercúrio presente no documento conhecido como *De Bello Gálico*, manuscrito em que o imperador romano Júlio César fez considerações a respeito das incursões militares durante as Guerras da Galia entre 58 a. C. e 52 a. C.. Apesar destes comentários terem sido produzidos com a finalidade de registrar o êxito do imperador sobre seus inimigos para as gerações futuras, neste documento encontram-se aspectos variados das sociedades com as quais os romanos se deparam. No capítulo VI, 17, desta obra Julio César, ao descrever os celtas, menciona uma entidade cultuada por este povo e a associa ao deus romano Mercúrio, como se pode notar abaixo:

Adoram principalmente ao Deus Mercúrio. Muitos são os simulacros, que dele possuem: consideram-no como o inventor de todas as artes, o guia dos caminhos e jornadas, o maior protetor no ganho de dinheiro e no comércio.³⁹⁴

³⁹⁴ JÚLIO CESÁR. *De Bello Galico* VI, 17. São Paulo.: Edições Cultura. Série Clássica de Cultura Os Mestres do Pensamento. 2001. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cesarPL.html#6>.

O deus que, por meio da *interpretatio romana*, Júlio César viu como o Mercúrio do panteão romano é versado em todas as artes, sendo, portanto, detentor de muitos conhecimentos. Muito tempo depois, nos versos do poema édico chamado “Os Ditos de Grímnir” (*Grímnismal*)³⁹⁵, que existe pelo menos desde o século X, ou em torno do ano 1000, segundo Luiz Lerate³⁹⁶, o autor, por meio do eu lírico Odin, enumera alguns dos seus muitos nomes. E entre estes se encontram as denominações *Bolverkr* e *Glapsviðr*, que em nórdico antigo significam, respectivamente, “Ocultador (Muito Sábio)” e “Muito Sábio”³⁹⁷.

Sobre ser protetor das jornadas é sabido que apresentar-se como um viajante é algo rotineiro nas ocasiões em que Odin visita o *Midgard*. Logo nas primeiras páginas da famosa *Saga dos Volsungos*, por exemplo, ele acompanha seu filho Sigi, que fugia por ter matado e ocultado o corpo do escravo chamado Bredi. O autor da saga descreve a jornada dos dois como “longa” e “espantosa” e relata que ela só acabou quando o deus deixou seu filho com “alguns navios guerreiros”, o que parece indicar que aquele era um local seguro³⁹⁸. Voltando ao *Grímnismal*, Odin diz que é também conhecido como “Andarilho” (*Hęrjan*³⁹⁹), o que reforça ideia de que Odin, de algum modo, pode sim ser associado às viagens.

A referência ao comércio no sentido do termo como é entendido nos dias de hoje pode não ser tão clara nos registros míticos escandinavos; no entanto, aqui se faz necessário ponderar o que pode ter sido considerado como sendo esta atividade quando

Acessado em 4. out. 2020. Texto original: *Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur.*

³⁹⁵ GRÍMNISMÓL, Os Ditos de Grímnir. Anônimo. Tradução de Pablo Gomes Miranda. *Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, v. 3, p. 301-325, 2014.

³⁹⁶ LERATE, Luis. Presentación. In: *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. p. 18.

³⁹⁷ GRÍMNISMÓL, Os Ditos de Grímnir. Anônimo. Op. Cit. p. 318.

³⁹⁸ Cf. SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Op. Cit. p. 37-38.

³⁹⁹ GRÍMNISMÓL, Os Ditos de Grímnir. Anônimo. Op. Cit. p. 318.

César a identificou junto ao deus celta, e o que ela poderia ser quando Odin fora cultuado na Escandinávia alto medieval. O autor M. Carver, em seu artigo intitulado *Commerce and Cult: Confronted Ideologies in 6th–9th-Century Europe*⁴⁰⁰, por meio da análise de estudos arqueológicos demonstra que a atividade comercial em muito fora impulsionada pelas crenças das pessoas, ainda que com intensidades diversas no tempo e no espaço da Escandinávia. Os locais de culto davam lugar a polos comerciais e citadinos com o passar do tempo, de modo que atividades como os sacrifícios e ofertas religiosas devam ser também enquadradas como forças motrizes das atividades produtivas e, conseqüentemente, comerciais. No mais, é preciso dizer que Odin é um deus notoriamente ligado à riqueza. Os registros que chegaram até os dias de hoje demonstram que o culto odínico tem uma grande inserção nas classes dominantes: Odin é o pai de todos (*Alförd*), como bem lembra John Lindow, e no capítulo de abertura da *Ynglinga Saga* ele é retratado como um líder. Na compilação de sagas régias de Snorri Sturlusson chamada *Heimskringla* também em suas páginas iniciais Odin é apresentado como um rei que conduz seu povo de Tyrkland à Escandinávia e funda uma dinastia⁴⁰¹. Em complemento a este traço característico de Odin, a palavra *Jalk* em nórdico antigo significa “Próspero”, outro dos nomes pelo quais o deus atende.

No século I, um outro autor romano irá também associar o deus Mercúrio a uma entidade que pode ter sido uma versão prévia do Odin da mitologia nórdica. Na obra etnográfica intitulada *Germania* Tácito aponta para uma divindade cuja existência muitos estudiosos associam a Odin. E a menciona nos seguintes termos: Dentre os

⁴⁰⁰ CARVER, M.. *Medieval Archaeology*, 59(1). 2015. p. 1–23.

⁴⁰¹ Cf. LINDOW. John. ODIN In: LINDOW. John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p. 314-315.

deuses, cultuam, sobretudo, Mercúrio, a quem creem ser permitido até, em certos dias, imolar vítimas humanas.⁴⁰²

A imolação de seres humanos aos deuses era uma prática ritualística que pode ser atestada não apenas nesta conhecida passagem de Tácito. Na obra do autor intitulada *Anais*, em que descreve uma visita à floresta de Teutoburg, pode se ler a seguinte descrição:

A cena correspondia às suas horríveis associações ... Um anteparo meio arruinado e uma vala rasa mostravam onde os últimos remanescentes patético se reuniram. Em campo aberto havia ossos embranquecendo ... Fragmentos de lanças e de cavalos / membros estavam lá - também cabeças humanas, presas a troncos de árvores. Nos bosques próximos ficavam os altares estranhos nos quais os germânicos massacraram os coronéis romanos e comandantes de companhia. Os sobreviventes da catástrofe contaram ... todas as forcas e fossos para os prisioneiros.⁴⁰³

Paulo Orósio, entre os anos de 416 e 417, na obra *Historia e Adversus Paganos*, V, 16, descreveu os sacrifícios humanos realizados pelos germânicos na guerra utilizando as seguintes palavras:

Os inimigos, apoderaram-sedos dois acampamentos e um enorme saque, destruíram tudo o que haviam tomado em uma nova e insólita ação execrável: roupas foram rasgadas e jogadas fora, ouro e prata jogados no rio, armaduras foram feitas em pedaços; os ornamentos de cavalos destruídos; os próprios cavalos atirados de penhascos; pessoas penduradas em árvores com laços no pescoço; tudo isso a ponto de o vencedor não conhecer nenhum saque e o vencido não ter misericórdia.⁴⁰⁴

⁴⁰² Texto original: *Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare faz habent*. In: ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. *A Germania de Tácito: tradução e comentários*. São Paulo, 2011, 118 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. p. 18-19.

⁴⁰³ TÁCITO. *Anais* I, 61. Apud: DAVIDSON, Hilda R. Ellis. *Myths and symbols in pagan Europe: early Scandinavian and celtic religions*. New York: Syracuse University Press, 1988. p. 59-60.

⁴⁰⁴ OROSIUS, P. V, 16. *Historia contra los paganos*, Clásicos de la Historia 52. p. 98-99.

Em meados do século VI (c. 551), o autor bizantino Jordanes registra em sua obra *Getica* no capítulo V, 41, que os godos sacrificavam prisioneiros de guerra ao deus “Marte”:

(41) Os godos sempre aplacaram Marte com um culto muito rude, pois sacrificavam como vítimas os seus prisioneiros, acreditando que o patrono da guerra deveria ser aplacado com o derramamento de sangue humano. A esse patrono dedicavam a primeira parte do butim; a ele penduravam nos troncos as armas capturadas; e entre eles o espírito religioso era mais evidente do que entre os outros [povos], pois a devoção pela divindade parecia com a dada a um pai.⁴⁰⁵

E de forma muito similar, na obra intitulada *De Bello Gotico*, publicada em 552, em seu capítulo XV, o autor latino Procópio de Cesareia se refere às cerimônias de sacrifício dos prisioneiros de guerra ao deus que associou ao Ares da Grécia Antiga os, por ele chamados, “homens de Tule” (talvez habitantes da Península Escandinava ou Islandeses):

E eles oferecem incessantemente todos os tipos de sacrifícios e fazem oblações aos mortos, mas o mais nobre dos sacrifícios, aos seus olhos, é o primeiro ser humano que eles levaram cativo na guerra; pois eles o sacrificam a Ares, a quem consideram o maior deus. E a maneira como eles oferecem o cativo não é sacrificando-o apenas no altar, mas também pendurando-o em uma árvore, ou jogando-o entre os espinhos, ou matando-o por alguma das outras formas de morte mais cruéis.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Texto original: (41) *quem Martem Gothi sempre asperrima placavere cultura (nam victimae eius mortes fuere captorum), opinantes bellorum praesulem apte humani sanguinis effusione placandum. huic praede primordia vovebantur, huic truncis suspendebantur exubiae, eratque illis religionis preter ceteros insinuatus affectus, cum parenti devotio numinis videretur inpendi.* In: SARTIN, Gustavo Henrique Soares de Souza. *A História dos Godos escrita por Jordanes* [manuscrito]: estudo e tradução. Mariana. 2019, 242f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana. 2019. p. 125-126.

⁴⁰⁶ PROCOPIUS. *History of the Wars*. Book VI: The Gothic War. English translation by H. B. Dewing. London: Harvard University Press. 2006. p. 421. Disponível em: https://www.gutenberg.org/files/20298/20298-h/20298-h.htm#Page_287. Acessado em 16. out. 2020.

Em todos estes casos podem ser averiguadas práticas rituais semelhantes de sacrifícios humanos a entidades ligadas especificamente à guerra. E mesmo que estes deuses, descritos pelos autores estrangeiros, não sejam efetivamente uma representação de um dos estágios da figura de Odin, atividades contidas nestas descrições, como o enforcamento cerimonial realizado nestas ocasiões, lembram muito o autossacrifício do deus nórdico.

Na Escandinávia da Alta Idade Média, uma das provas mais contundentes da vinculação de Odin aos sacrifícios humanos está registrada em um bloco de pedra calcária de aproximadamente três metros de altura com o formato de cogumelo fático localizado na ilha de Gotland. A Stora Hammars I exhibe a representação de um sacrifício humano junto a muitos dos temas odínicos, tendo estes sido feitos entre os séculos VIII e IX d. C. Nesta *runestone*⁴⁰⁷ são retratados dois sacrifícios humanos a Odin: o primeiro aparentemente seria o de um guerreiro e um segundo, que parece ser uma criança, talvez da própria comunidade, em homenagem a um morto, como analisa o pesquisador brasileiro Johnni Langer.⁴⁰⁷ Tomando mais uma vez o Grímnismál como aporte de análise, Odin refere-se a si mesmo como *Skilfingr*, palavra que, segundo Pablo Gomes Miranda, poderia ser traduzida como “Vento”⁴⁰⁸, em alusão ao autossacrifício realizado pelo deus, que se enforcou nos galhos da Yggdrasil para que pudesse ter o conhecimento das runas.

Desde os tempos da Idade do Bronze, como vimos acima, deidades indo-europeias foram associadas à Magia, ao Poder Régio, à Medicina (quer seja à doença ou a cura) e aos equinos e à Morte. Já as heranças germânicas do que viria ser o culto de deidades possivelmente proto-odínicas apontam para a interpretação do que os autores

⁴⁰⁷ LANGER, Johnni. Morte, sacrifício humano e renascimento: uma interpretação iconográfica da runestone Viking de Hammar I. *Mirabilia*, WEB, v. 03, n.03. 2003. p. 03. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2003_06.pdf. Acessado em 15. out. 2020.

⁴⁰⁸ GRÍMNISMÁL, Os Ditos de Grímnir. Anônimo. Idem. p. 319.

entendiam ser atividades religiosas nas quais estes deuses seriam detentores de grande sabedoria, protetores dos viajantes e da riqueza. Destaca-se entre os exemplos assinalados a incidência de registros de muitas ocasiões em que sacrifícios humanos a estas entidades foram realizados. E estas cerimônias geralmente foram associadas à guerra, ou ao culto aos mortos.

Nota-se, portanto, a partir destes exemplos elencados, que há registros muito significativos de que havia uma tradição pregressa que estabeleceu as bases para a crença no Odin da Alta Idade Média na Escandinávia. E desde muito tempo este culto tinha por característica possuir elementos que, como se poderá ver a seguir, foram cooptados e ressignificados pelas classes dominantes para que se constituísse uma visão de mundo segundo a qual justificasse, e ao mesmo tempo, garantisse o lugar hegemônico destas elites na sociedade.

Odin e a visão de mundo da classe dominante

A palavra *Óðinn* é derivada do Latim *Ódr*, que significa furor⁴⁰⁹. Este nome deriva do fato de que dentro da polissemia de significados atribuídos a Odin, o de que ele era uma entidade intempestiva ligada à vitória na guerra era um dos que mais repercutiram no mundo nórdico. A partir desta percepção a aristocracia passou a fomentar, e, simultaneamente, ter como modelo de sua crença o fato de Odin ter em

⁴⁰⁹ Também chamado Wotan, Woden ou Uuota. Nome derivado de *ódr*, equivalente ao latim furor (ver Adam de Bremen: “*Wotan, id est furor*”); ver também o alemão Wut, que se aplica ao êxtase ou aos transe apropriando-se de um ser em circunstâncias guerreiras, sexuais, poéticas (inspiração) ou mágicas. BOYER, Régis. *Óðinn: guia iconográfico*. Traduzido por Luciana de Campos. Brathair, v.4, n.1, p. 5 – 12, 2004. Disponível em http://brathair.com/revista/numeros/04.01.2004/Odinn_Guia_Iconogra_co.pdf. Acesso em 24 de agosto de 2010. P. 3. Apud: MIRANDA, Pablo Gomes de. “Discussões etimológicas e religiosas sobre os berserkir e os *ulfheðnar*”. In: LANGER, Johnni & CAMPOS, Luciana de (orgs.). *A religiosidade dos celtas e germanos*. São Luís: UFMA, 2010. p 169-170.

conta uma afeição especial para com os homens de armas, e ainda, que ele concederia a estes indivíduos, por meio de seus poderes, atributos e bênçãos sobrenaturais.

Para a verificação dos elementos deste aspecto ideológico serão tomadas a seguir algumas das fontes escritas referentes ao mito dos seus guerreiros *Berserkir/Úlfheðnar*⁴¹⁰, que se difundiu de modo a enumerar a forma segundo a qual Odin abençoava seus servos diletos. Estes homens eram considerados como uma fileira *sui generis* dos exércitos em que só os mais furiosos entre os guerreiros poderiam compor estes grupamentos a serviço dos seus líderes. A intenção deste exercício é considerar estes registros como veículo “propagandístico/pedagógico” de um estilo de vida das classes dominantes. O lugar do culto odínico por si mesmo era muito valorizado no conjunto das crenças nórdicas. Na hierarquia dos nove reinos da Mitologia Nórdica, Odin, como membro mais importante entre os *æsir*, ocupava um lugar de destaque. E, ao mesmo tempo, os homens que se associavam a seu culto deveriam cumprir pré-requisitos que lhe dessem condições necessárias para serem autênticos adoradores. Nas fontes abaixo procurar-se-á identificar, à luz das referências aos guerreiros *Berserkir/Úlfheðnar* -, a despeito de sua existência histórica, ou não -, tais requisitos que representavam as credenciais necessárias e ideais para o culto ao deus. As menções a estes soldados são inequivocamente associadas ao culto odínico, sendo, portanto, um objeto adequado às intenções desta análise.

Possivelmente no século IX, como frequentemente é datado, o poema intitulado como “Balada Haraldr” (*Haraldskvæði*) fornece uma das mais antigas descrições sobre

⁴¹⁰ Habitualmente a palavra *berserkr* está associada ao urso, o que leva a subtender que os guerreiros assim nomeados teriam uma ligação com este animal, cobrindo-se com suas peles. Porém, etimologicamente, como alerta Pablo Gomes Miranda, o sufixo “*berr-*” em nórdico antigo se refere à ausência, logo estes guerreiros poderiam, por outro lado, serem reconhecidos por lutarem sem proteção. Já os *Úlfheðnar* – plural de *Úlfheðinn* –, designariam os guerreiros que estavam conectados aos lobos, e estes, tal qual seus colegas *berserkr*, também usavam o couro destes animais como parte de seu amadurado. Cf. MIRANDA, Pablo Gomes de. Op. cit p. 166.

os guerreiros *Berserkir/Úlfheðnar*. Nele o poeta Þórbjörn hornflóki caracteriza estes homens de armas por meio dos seguintes versos:

Eles empilham homens
e escudos brancos;
lanças ocidentais
e espadas francas;
urraram os berserkir,
era o momento da batalha,
uivaram os úlfheðnar
e sacudiram as armas
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 escudo⁴¹¹

Estes séquitos de “guerreiros de elite”, na ocasião, serviam ao monarca Harald, Cabelo Belo, no episódio da Batalha de Hafrsfjörð, e em suas descrições, tal como a mencionada acima, eles estavam muito mais próximos do mundo dos homens do que dos deuses, como aponta John Lindow⁴¹². Não sendo meros soldados, os *Berserkir/Úlfheðnar* deveriam cumprir uma série de requisitos para pertencerem a estas “tropas especiais”. Sua valentia, bravura e união entre si eram ideais apreciados pela visão de mundo dos senhores. E estes, quando no campo de batalha, também deveriam de algum modo ter como modelo de sua atuação a postura destes guerreiros furiosos. Afinal, isto poderia fazer como que Odin - o deus das vitórias - sorrisse para eles.

⁴¹¹ HARALDSKVÆÐI. Þórbjörn hornflóki. 8, 12, 13 Apud. MIRANDA, Pablo Gomes. BERSERKIR. In: Langer, Johni. *Dicionário de mitologia nórdica: Símbolos, mitos e ritos*. Hedra. Edição do Kindle.

⁴¹² Cf. LINDOW. John. Berserks. In: LINDOW. John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p. 104-106.

Na Saga dos habitantes do Vale do Lago (*Vatnsdæla saga*) - sagas islandesas que data aproximadamente de meados do século XIII -, também irá se reforçar o papel ideológico deste tipo de guerreiro nos tempos do Período Viking, ao passo que ela indica, em seu capítulo IX, que o mesmo rei Harald tinha consigo, na defesa da proa em suas embarcações, homens que eram conhecidos por sua ferocidade, e por serem chamados de *úlfhednar*, por se vestirem com peles de lobos.⁴¹³

No século XIII, no Capítulo 6 da Saga dos Ynglingos (*Ynglinga Saga*), Snorri Sturlouson elabora uma descrição do que viria ser o *berserksgangr* - “tornando-se berserk”⁴¹⁴ -, como se pode notar no trecho abaixo:

Óðinn poderia fazer com que em batalha seus oponentes fossem atingidos pela cegueira, surdez ou pânico, e suas armas não cortassem melhor do que gravetos, enquanto seus homens andavam sem malha e eram tão selvagens quanto cães ou lobos, mordendo seus escudos, sendo tão fortes como ursos ou touros. Eles mataram as pessoas, mas nem fogo nem ferro surtiram efeito sobre elas. Isso é chamado de fúria frenética.⁴¹⁵

Odin não apenas dota os seus devotos com capacidades especiais, como também afeta negativamente a defesa dos seus adversários. O deus presenteia com dons aqueles que a ele se associam. O fato destes guerreiros – descamisados/cobertos com peles de urso, ou dos cobertos com pele de lobo – serem representados nestas fontes apontava, portanto, para um ideal nutrido pelos homens de armas que viam nestes referenciais do culto odínico um sentido para sua coalizão⁴¹⁶. Tanto o urso quanto o lobo eram animais associados à força, ao êxtase do combate, ao frenesi; características que eram tidas como o fundamento do poder numa sociedade tão descentralizada.

⁴¹³ VATNSDÆLA SAGA. Anônimo. Disponível em: https://sagadb.org/vatnsdaela_saga.is. Acessado em 19. out. 2020.

⁴¹⁴ LINDOW, John. BERSERKS In: LINDOW, John. *O Livro da mitologia nórdica*. Op. Cit. p. 104.

⁴¹⁵ SNORRI STURLUSON: *Heimskringla*. Traduzido por Alison, Finlay e Anthony Faulkes. Volume I. Viking Society for Northern Research, University College, London. 2011. p. 10. Disponível em: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Heimskringla%20I.pdf>. Acessado em 16. out. 2020.

⁴¹⁶ LINDOW, John. BERSERKS In: LINDOW, John. *O Livro da mitologia nórdica*. Op. Cit. p. 106.

O chefe guerreiro na sociedade nórdica deve ser simultaneamente encarado como um “chefe-patrão” e um “chefe de guerra”, como lembra Fabrice Mouthon⁴¹⁷. Logo, ele não vive apenas da produção das suas terras, mas também dos saques feitos nas expedições que ele lidera. Distribuir a maior parte dos espólios das conquistas entre a sua clientela era uma fonte significativa do seu prestígio. Assim sendo, ter êxito neste tipo de empreitada era vital para manutenção de sua condição de mando. Nas palavras de João Bernardo ao tratar deste tema no artigo *Economia de troca de presentes para uma teoria do modo de produção pré-capitalista*: “A obrigação de guerrear caracterizava os homens da elite ao mesmo título que a obrigação de dar presentes, o que confirma a íntima relação entre estes aspectos.”⁴¹⁸ Na esteira deste pensamento, quando se avalia uma sociedade com os interesses antagônicos das classes, como a nórdica da Alta Idade Média, Godelier é cirúrgico ao explicar as razões pelas quais a dominação consentida se impõe:

É preciso que esta dominação lhes *apareça como um serviço* que lhes prestam os dominadores. Desde então o *poder* destes mostra-se *legítimo* e parece aos dominados que é seu *dever servir àqueles que os servem*. É preciso, portanto, que dominadores e dominados *partilhem* as mesmas representações, para que nasça a força mais forte do poder de uns sobre os outros: um consentimento fundado no reconhecimento dos beneficiários e da legitimidade desse poder, um consenso fundado no reconhecimento de sua “necessidade”.⁴¹⁹

⁴¹⁷ MOUTHON, Fabrice. *Les communautés rurales en Europe au Moyen Âge: une autre histoire politique du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 41.

⁴¹⁸ BERNARDO, João. *Economia de troca de presentes para uma teoria do modo de produção pré-capitalista*. Disponível em:

<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwixhfPsgcHsAhUFGbkGHVYLCgkQFjABegQIAxAC&url=http%3A%2F%2Fwww.niepmarx.blog.br%2Frevistadoniep%2Findex.php%2FMM%2Farticle%2Fview%2F333%2F274&usg=AOvVaw2mPLYYu1rZrx2HjMdMgR-d>. Acessado em 17. out. 2020.

⁴¹⁹ GODELIER, M. A parte ideal do real. In: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). *Godelier: Antropologia*. [tradução de Evaldo Sintoni.et. al.]. (Col. Grandes cientistas sociais: 21) – São Paulo: Ática, 1981. p. 193-194.

Por isso os chefes e reis nórdicos precisam ter meios constantes para se apresentar como distribuidores de presentes: a generosidade era vista como uma das características mais importante para um bom governante na Era Viking. A crença em deuses como Odin, nestes termos, ganha sentido não só para os que dela se beneficiam diretamente, ao atingirem cargos de chefia, mas retroalimenta uma lógica segundo a qual os dominados entendem também serem contemplados em suas demandas.

Servir “bem” a um “bom senhor” – leia-se: feroz no campo de batalha, vitorioso e promotor da paz e da união dos membros do séquito – garante aos que lutam ao lado dele um bom relacionamento com o deus capaz de lhes prover a vitória nos combates. Neste sentido, a crença e o culto a uma divindade como Odin, que emanam das classes dominantes, ao se impor como verdade aos demais grupos, naturalizam a lógica social moldada por estes exploradores. Ao passo que esta lógica se impõe por meio de uma dinâmica desigual de troca de serviços entre as classes, se faz necessário operar concessões e reinterpretações dos elementos mitológicos de modo a dar sentido às características das demandas que o metabolismo social apresenta, como bem define a arqueóloga Lotte Headger.⁴²⁰

Por esta lógica, pode se verificar na clássica passagem de Marx em *A Ideologia Alemã* a descrição de como se dão os desdobramentos deste mecanismo de dominação:

toda nova classe que toma lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da

⁴²⁰ “As fontes escritas sejam fontes nórdicas antigas, códigos da lei medieval primitiva, como a lei norueguesa de *Gulathings*, ou fontes da Europa medieval, dão a impressão de que dar presentes era o instrumento decisivo na criação e manutenção de alianças políticas entre senhores e seguidores guerreiros, e entre a própria elite guerreira. Nem os reis nem os *jarls* tinham um monopólio político e faltavam-lhes poderosos governos centrais. Na contínua criação e negociação de primazia política entre as elites, a oferta de presentes - muitas vezes altamente ritualizada - desempenhou um papel importante. HEDEAGER, Lotte. *Iron Age Myth and Materiality: An Archaeology of Scandinavia AD 400-1000*. Routledge, London and New York, p. 12-13.

universalidade, a apresentá-las como as únicas racionais, universalmente válidas.⁴²¹

A classe dominante em vias de construção que emerge da Era Viking precisava, dentro do seu conjunto de interesses, moldar suas crenças de modo a fazer com que ela garantisse seus interesses ante às demais classes. E dentro deste intento o culto odínico ganhou importância capital.

Odin é o deus mais sábio entre os seus pares, o pai de todos, o deus das vitórias nas guerras e o senhor dos mortos. Possui instrumentos de poder como a lança Gungnir que quando arremessada sobre os campos de batalha sela o destino dos guerreiros. Com seu trono Hlidskialf ele pode ver todas as coisas que acontecem no universo, e por meio do anel Draupnir, que magicamente se multiplica por nove a cada nove dias, sua riqueza aumenta infinitamente, bem como a possibilidade de que com isso possa construir novas alianças.⁴²² Odin, portanto, é pensado como uma entidade pertencente ao mundo aristocrático, e como tal replica em seus significados sua visão de mundo de modo a ordenar a realidade – tanto metafísica, quanto social – conforme os interesses desta classe.

Odin como instrumento da expressão das ideias aristocráticas

Em suas considerações sobre as transformações sociopolíticas na Escandinávia no século XI, o autor Chris Wickham descreve de forma muito interessante as peculiaridades do poder das elites desta região. Segundo o autor, aristocracia e realeza eram inquestionáveis enquanto instituições, porém a criação, manutenção e reprodução

⁴²¹ MARX, Karl; ENGELS, Friederich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stimer, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 48.

⁴²² “No mundo terreno das sociedades nórdicas antigas, os anéis de ouro desempenharam um papel importante como agentes na criação de alianças políticas e relações sociais e são frequentemente encontrados no registro arqueológico também.” HEDEAGER, Lotte. *Iron Age Myth and Materiality: An Archaeology of Scandinavia AD 400-1000*. Op. Cit. p. 12

das relações de poder entre os homens que lhes animavam dependiam consideravelmente da agência destes indivíduos. Assim, a ascensão na sociedade era tão fugaz quanto a queda de prestígio. Por conseguinte, a negociação política permanente entre os senhores e seus clientes se instaurava como um elemento fundamental para o metabolismo social na Era Viking.⁴²³

Dentro dos esforços que propiciariam o poder das categorias da classe dominante na Era Viking se fazia coerente que as suas relações políticas procurassem, em seus processos, obedecer a padrões em sua funcionalidade. E esta maneira de proceder se deve em larga medida à forma segundo a qual os medievais se relacionavam com as regulações que a sua realidade lhes impunha. Atento a este aspecto fundamental, Aron Gurevitch, ao relacionar a ordem natural do mundo com o comportamento religioso dos homens neste momento, contribui com a seguinte constatação:

O fato de o tempo ser, na sociedade agrária, regido pelos ciclos da natureza, não determinava apenas a dependência do homem face às mudanças dos períodos anuais, mas também a estrutura específica da sua consciência. Na natureza não havia modificações, ou pelo menos elas não eram visíveis para os indivíduos desta sociedade. (...) Este perpétuo retorno das coisas tinha de impor-se como centro da vida espiritual, na Antiguidade e na Idade Média. Para estes homens, os momentos determinantes da sua consciência e dos seus comportamentos não eram as transformações, mas sim repetições. (...) Só podiam ser portadores de uma realidade autêntica os atos consagrados pela tradição e regularmente repetidos.⁴²⁴

Retoma-se aqui o mesmo sentido segundo o qual este mesmo autor é citado nas primeiras linhas deste trabalho: o de que o entendimento do mundo pelo homem nórdico alto medieval passa pelo pressuposto da concepção da totalidade dos elementos

⁴²³ WICKHAM, Chris. *Passage to Feudalism in Medieval Scandinavian*. in: GRACA, Laura da & ZINGARELLI, Andrea (Ed.). *Studies on Pre-Capitalist Mode of Production*. Leiden, Boston. Ed.: BRILL. Historical materialism book series, Vol. 97, 2015. p. 141-157. Disponível em: https://brill.com/view/book/edcoll/9789004263703/B9789004263703_006.xml. Acessado em 26. Jul. 2018.

⁴²⁴ GUREVITCH, Aron. Op. Cit. p. 119-120.

constitutivos da vida social. Sendo assim, os limites entre a política, a religião, a economia e demais aspectos e atividades características deste momento eram considerados como elementos constituintes, e, portanto, indissociáveis da vida social. Logo, diante de tudo que foi dito até aqui, o papel da crença em Odin, e, conseqüentemente, as práticas religiosas que manifestam esta fé, precisam ser compreendidas à luz da visão de mundo das classes dominantes, que viam na tradição e no rito o sentido e a legitimação de seu poder.

Até aqui se procurou demonstrar que a afirmação das elites nórdicas na Alta Idade média remetia à crença em uma deidade que amalgamava ideias e princípios que se conformavam, ao passo que ao mesmo tempo davam forma, a um estilo de vida que garantia a supremacia deste grupo por sobre os demais. Odin era reivindicado como antepassado por muitos senhores e reis, e não por acaso possuía os corvos Hugin e Munin, metáforas para o “Pensamento” e a “Memória”. E por isso a devoção e a conexão direta a ele significava a legitimidade do controle da memória social para estas classes, uma vez que em muito o princípio da autoridade se fazia por meio de um rememorar constante por via de ritos e das práticas que legitimavam a ordem social vigente.⁴²⁵

Como estudo de caso último a ser considerado neste espaço observa-se a instituição das cerimônias *blóts* no norte da Escandinávia. Este rito pode ajudar o entendimento do uso dos mecanismos ideológicos das elites guerreiras que perpassam pelo culto de Odin. Aqui os ciclos naturais são tomados como eixo para a organização da vida social conforme as determinações impostas por uma tradição que remete à origem destas práticas como sendo elas estabelecidas pelo próprio deus.

⁴²⁵ Cf. HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terrence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. p. 9

Falando mais especificamente sobre o tema à luz das fontes que descrevem estas festividades, no capítulo VIII da Saga dos Ynglingos (*Ynglinga Saga*), Snorri Sturluson afirma que Odin teria criado as cerimônias *blót*, cujos marcos seriam momentos específicos do ano conforme as estações. No outono, quando as colheitas eram findadas e os animais abatidos para terem sua carne consumida em parte na festa e a outra estocada para o inverno, deveria ser celebrado o *blót* em favor da prosperidade; no meio do inverno um festejo deveria solicitar aos céus o crescimento do solo: ele se dava no momento do ano em que as noites eram mais longas e celebrava-se o renascimento da terra, e, por fim, no verão a festa era conhecida como *blót* da vitória, momento que marcava o início das expedições de pilhagem e comércio capitaneadas pelos chefes e reis.⁴²⁶

No *Heimskringla*, mais especificamente na Saga de Hákon, o bom (*Hákonar saga góða*), Snorri Sturluson oferece detalhes de como se dava uma *blót*:

Era um costume antigo, quando um *blot* deveria ser executado, que todos os fazendeiros deveriam vir ao local onde estava o templo, e que eles levassem para lá os suprimentos por eles necessários durante o tempo que durasse o banquete. No banquete todas as pessoas deveriam beber cerveja. Todos os tipos de gados e cavalos eram mortos ali, e todo o sangue que vinha dele era chamado *hlaut*⁴²⁷, e os recipientes nos quais eles ficavam eram tigelas-*hlaut* e os gravetos-*hlaut* eram constituídos como um aspersório [um feixe utilizado para borrifar água-benta na liturgia católica]. Com ele se deveria avermelhar o pedestal juntamente com as paredes do templo por dentro e por fora, e também borrifa-lo sobre as pessoas, enquanto a carne dos animais sacrificados deveria ser cozida para que as pessoas a saboreassem... Um jarro deveria ser levado ao fogo, e aquele que teria preparado o banquete e era o líder deveria abençoar o jarro e toda a carne sacrificial, e deveria primeiramente brindar Odin - isso deveria ser bebido para a vitória e para o reino de seu rei - e depois deste um brinde a Njord e a Frey para paz e prosperidade. Então as pessoas ficavam ávidas por beber em seguida o *bragafull*[o brinde do líder]. As pessoas também bebiam um brinde aos seus aparentados que

⁴²⁶ Cf. LINDOW. John. Op. Cit. p. 53.

⁴²⁷ Sobre a decisão da manutenção da forma original no texto e o significado da palavra *hlaut* em inglês, Lindow faz as seguintes ponderações: “A palavra *hlaut* é cognata com o termo inglês *sorte*, como em atirar sortes. Eu não consigo encontrar uma tradução mais razoável, então deixei a palavra no original.” LINDOW. John. Idem. p. 53.

foram enterrados nos montes funerários, e isso era chamado minni [memorial].⁴²⁸

Nesta prática ritual ficam expressas muitas das características do universo do culto odínico: os sacrifícios animais oferecidos pelos fazendeiros, o papel do líder em abençoar a bebida sagrada, e ser ele quem primeiro deveria brindar a Odin e só depois os outros deuses, e no fim do rito os brindes em memória dos mortos. Toda essa gama de práticas realizadas reiteradamente reforçava o poder dos senhores, que em troca deveriam conduzir os seus homens de maneira a serem todos eles dignos das bênçãos do deus.

Um bom líder deveria necessariamente ser também um bom guerreiro e, tal como Odin, buscar alcançar as vitórias por meio de sua astúcia. Além disso, era parte de sua agenda política rememorar os feitos dos seus ancestrais e procurar em seu estilo de vida replicar os valores que fossem condizentes com essa intenção. Isto tudo reforçava no imaginário social a ideia de que aqueles que estavam no poder não ocupavam aquele lugar por acaso, afinal, desde sua concepção - por reivindicarem uma ascendência divina - até sua morte as elites estavam em conexão íntima com a divindade. Em seu destino além-túmulo, eles encontrariam no Valhalla, seu lar junto a Odin, onde ocupariam seus assentos cobertos por cotas de malha sob um salão com teto de escudos e sustentados por lanças⁴²⁹, enquanto que aqueles que não morressem com honra em batalha teriam seus destinos selados por uma existência eterna sob os cuidados de Hel, a filha de Loki em Nifheim – ou Nifhel, o sombrio, nebuloso e frio reino dos mortos.

A crença em Odin, assim como a adoção de sua simbologia no exercício do poder, era, portanto, um arsenal poderoso das elites quando em luta para impor sua

⁴²⁸ SNORRI STURLUSON. *Hákonar saga góða*. Apud: LINDOW. John. Ibidem. p. 54.

⁴²⁹ GRÍMNISMÖL, Os Ditos de Grímnir. Anônimo. Op. Cit. p. 309.

hegemonia. A instabilidade da condição destes senhores no âmbito da política característica desta fase da história Escandinava demandava destes homens um permanente reforço de sua condição. E, para tanto, a crença em Odin, como se procurou demonstrar neste espaço, remetia a uma tradição aristocrática de raízes profundas. O Odin em que os homens da Era Viking acreditavam, que podemos vislumbrar de relance por meio das fontes anteriores, contemporâneas e posteriores, cumpria um papel importantíssimo para com seus devotos. Portanto, pode se concluir, quando ao se debruçar sobre as bases do poder político na Alta Idade Média na Escandinávia, que negar, omitir, ou simplesmente ignorar os significados do deus Odin é privar da análise muito do que esta questão realmente significou para os homens deste tempo.

Conclusão - Por uma epistemologia do estudo da Mitologia Nórdica

Magia em sua forma mais antiga é muitas vezes referida como "a arte". Eu acredito que isso seja completamente literal. Eu acredito que magia é arte e que arte, seja escrita, música, escultura ou qualquer outra forma é literalmente mágica. A arte é, como a magia, a ciência da manipulação de símbolos, palavras ou imagens para alcançar mudanças na consciência.

- Alan Moore

Introdução:

O Período Viking, em especial em sua fase final, séculos X e XI, encontra-se em uma fase da história da Escandinávia em que dois projetos de sociedade estão em rota de colisão. Um deles conjuga as expedições marítimas de comércio e saque com a atividade agropastoril, sendo sua unidade social as propriedades dos chefes-guerreiros que capitaneiam estas atividades. Esta forma de (re)produzir a existência social sob a perspectiva do Materialismo Histórico ganhou o nome de Modo de Produção Marítimo, tal como apresentamos em nossa pesquisa. Porém, esta síntese social é ainda um empreendimento muito incipiente. Esta proposta de entendimento das sociedades nórdicas elaborada no início da segunda década deste século é de teor ensaístico, mas demonstra-se como um caminho muito interessante a ser pavimentado por outras pesquisas que melhor definam os limites desta terminologia. E a outra modalidade de organização social que vai se impor sobre esta será aquela que tem como elemento político fundamental a centralização, sendo o processo de unificação dos reinos sua maior expressão dentro da história da Escandinávia. Esta nova forma de organização política está alinhada em termos ideológico-religiosos com o Cristianismo, que vai encontrar nas Crenças Pré-Cristãs não apenas um adversário em termos metafísicos. Os chefes-guerreiros que observavam os preceitos pagãos vão tomar esta religiosidade

como apanágio de seu estilo de vida, enquanto os reis e seus aliados recém-convertidos ao Cristianismo irão, com o auxílio institucional da Igreja, colocar em marcha sua agenda de centralização do poder. Por esta, entre as outras muitas razões expressas em nossa pesquisa, tomar as fontes sobre a mitologia nórdica, sem pensar em seu contexto, denota, na melhor das hipóteses, como uma prática historiográfica temerária. As fontes, quando produzidas, o são em uma realidade determinada. Realidade esta em que aqueles que a produzem o fazem conforme um objetivo específico. E esta intencionalidade deve ter lugar na busca pelo entendimento destes documentos, o que não significa dizer que elas se apresentem como um impeditivo para a análise. Muito pelo contrário, a compreensão de quais são os intentos de quem elabora uma determinada fonte só torna mais elucidativa e proveitosa a sua análise. E foi por meio da tentativa de encontrar estas intenções, dentro de um contexto tão diverso como o do nosso recorte cronológico espacial, que elaboramos a nossa pesquisa e obtivemos as conclusões, conforme demonstradas brevemente abaixo.

Buscar entender o significado ideológico da mitologia nas sociedades constituídas pelos nórdicos no Período *Viking* pelo viés do Materialismo Histórico indica o quanto este é, ao menos dentro da historiografia no Brasil, um longo caminho a ser desbravado. Não por raras vezes nesta pesquisa buscamos referências outras, de caráter teórico-metodológico, para tratar o nosso objeto de pesquisa. No mais, tentamos, ainda que de forma incipiente, esboçar uma “gramática” conceitual de nossas impressões sobre os elementos que integram este tema, de modo a lançar luz sobre estes aspectos para que pesquisas posteriores possam se valer delas.

Como impressão geral de nossas investidas, o que se vislumbrou nesta pesquisa foi uma abordagem segundo a qual buscamos avançar no entendimento sobre o tema da mitologia como elemento integrante da totalidade social. E, para tanto, nos valem de

uma perspectiva do nosso objeto que procurou dialogar, em algum nível, com o conceito de “mediação” de Raymond Williams, conforme a seguinte definição:

Todas as relações ativas entre diferentes tipos de ser são antes inevitavelmente mediadas, esse processo não é uma agência separável – um “meio” – mas intrínseco às propriedades dos tipos correlatos. A mediação está no objeto em si, não em alguma coisa entre o objeto e aquilo que é levado.⁴³⁰

Tal perspectiva nos fez atentar para o caráter literário, e, portanto, artístico, de nossas fontes. E isto, por outro lado, também nos fez conduzir nossa investigação atrelando esta análise ao entendimento destes produtos artísticos como indicativos de uma percepção religiosa e social do mundo. Os escaldos pagãos do Período *Viking*, bem como aqueles que imortalizaram sua obra - os cristãos que a redigiram no período do medievo escandinavo - o fazem de lugares em que estes cronistas são atravessados pelo meio social ao qual pertencem, havendo, portanto, de forma inequívoca, impressões de suas visões de mundo em suas obras. E é neste sentido que acreditamos que estes textos, com seu caráter eminentemente artístico, fundamentam-se a partir de uma leitura do mundo específica de uma classe. Além disso, fica evidente em nossa análise, que estas obras são produtos de um contexto em que havia uma disputa entre visões de mundo em que classes antagônicas se digladiavam, sendo, portanto, sua razão de ser – tal como defende Alan Moore na epígrafe desta conclusão – manipular uma determinada simbologia – ou seja, ressignificar o imaginário social –, a fim de que com isso uma determinada forma de concepção da sociedade se sobrepusesse sobre as demais. No entanto, ao nos defrontarmos com estas obras, encontramos nelas intencionalidades que conversam com o contexto histórico de sua concepção: 1. As mais antigas, tais como os poemas éddicos e, principalmente os escaldicos, versam sobre as impressões dos seus

⁴³⁰ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 102.

autores que eram contemporâneos do Período *Viking*, sendo estas fontes literárias as mais indicadas para uma compreensão mais apurada da mitologia no início desta época;

2. Há ainda as fontes que são concebidas dentro de um contexto de transição religiosa pela qual passa a Escandinávia – em especial a Islândia e a Noruega - em que identificamos obras de caráter híbrido, como é o caso do poema éddico *Völuspá*, obra em que, em nossa análise sobre os aspectos físicos nela abordados, vemos tanto as ideias pagãs, quanto as cristãs, expressas neste tipo de metáfora.

3. E, por fim, temos obras, como a *Edda* de Snorri Sturluson, em que há uma evidente proposição cristã de abordagem, dado que no Prólogo desta obra o autor já se prontifica em apontar que sua abordagem seja de caráter evemerista. Porém, como indicamos em nossas verificações sobre estas obras, bem como percebemos sob a luz do conceito de mediação supracitado, as fronteiras entre estas classificações são muito turvas, dado que mesmo para os autores mais afastados do Período *Viking* – nos longínquos séculos XII, XIII e XIV –, um distanciamento total da visão de mundo pagã não era possível, dado o peso desta ainda em vigor naquela sociedade em quesitos tais como os valores defendidos pela aristocracia, por exemplo. Snorri, por mais que denuncie o caráter ordinário de Odin, ao identificá-lo como um rei que veio da região onde hoje existe a Grécia, também admite que ele era alguém que se valia de habilidades mágicas, sendo, inclusive, muito eficiente nestes termos. Como se pode notar, ainda que a intenção seja a de superação da crença na religiosidade pagã, há ainda por parte do autor um reconhecimento destes mitos como parte constitutiva da cultura nórdica. A própria *Edda* de Snorri é um documento que ratifica esta pré-disposição, uma vez que ela foi elaborada visando tanto conservar narrativas míticas, conforme um nexos de viés cristão, tal como definido no Prólogo, quanto como manual para novas composições que se

valesses desta mesma mitologia, desde que a produção poética sob a égide do Cristianismo fosse realizada conforme os ditames estabelecidos pela obra em questão.

Portanto, a busca pelo entendimento destas obras e do quão impactante era seu conteúdo em termos sociais deve ser uma jornada em que convirja uma perspectiva social e artística destes objetos de estudo. As fontes escritas que falam sobre a mitologia no e do Período *Viking* não são fruto de epifanias anistóricas, elas são realizações de homens e mulheres de um determinado tempo, e por razão disto são suscetíveis ao escrutínio da História. E para uma abordagem mais rica desta documentação, faz-se necessário o entendimento deste duplo caráter que a constitui: elas são simultaneamente fontes de conhecimento que dialogam tanto com a sociedade que as produzem num sentido mítico-religioso – que explicariam as razões de ser da realidade tal como ela é⁴³¹ –, quanto, e justamente por isso, ideológico, dado que são composições elaboradas por pessoas que tinham um lugar social específico, e que exerciam o ofício de elaboração destes textos com intencionalidades muito bem definidas. Deste modo, fica muito claro para nós que estas fontes são portas de entrada muito interessantes e eloquentes sobre como as sociedades nórdicas desta época se organizavam, e de como era pensada sua organização. O manancial de referências mitológicas que verte das fontes escritas compiladas e produzidas no medievo escandinavo nos dá, deste modo, a dimensão sobre como operavam as dinâmicas sociopolíticas pelas quais as pessoas vislumbravam sua existência, sendo, deste modo, de importância singular a abordagem destes vestígios como meios para acessarmos, ainda que de modo indireto, pelo viés das metáforas mitológicas, sua condição diante do mundo. E neste processo urge ponderarmos que aquelas fontes que podemos, até aqui, considerar como de origem contemporânea do Período *Viking*, nos informam de forma mais acertada sobre este momento do que

⁴³¹ Refiro-me aqui ao conceito gramsciano de “ideologias historicamente orgânicas” enunciado no capítulo I.

aquelas que vieram depois e tratam desta mesma época. Isto porque, no afã de falar sobre o passado, estas fontes medievais falam mais sobre sua época do que aquela que tentam retratar. No mais, temos que ter em conta que estes documentos, que são frutos destas impressões posteriores, são decorrências de um olhar que se estrutura sob a hegemonia de uma outra religiosidade, sendo, por vezes, sua intenção, como dissemos acima, deslegitimar, deformar, ou mesmo, ressignificar a mitologia. Por esta razão, ainda que seja para nós lançarmos mão destas obras como uma referência que sistematiza o conjunto dos mitos, cabe sempre buscar confrontá-las com aquelas que foram produzidas no contexto da realidade na qual a crença nestes mesmos mitos vigorou.

Bibliografia

Fontes primárias

ANDRADE, Maria Cecília Albernaz Lins Silva de. *A Germania de Tácito: tradução e comentários*. São Paulo. 2011, 118 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ANÔNIMO. *Laws of Early Iceland: Grágás I*. Traduzido por Andrew Dennis, Peter Foote e Richards Perkins. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1980.

ÂNONIMO. OS DITOS DE GRÍMNIR (GRÍMNISMÓL). MIRANDA, P. G.. *Grímnismól*, Os Ditos de Grímnir. Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, v. 3, 2014. p. 316-317.

ANÔNIMO. *The Poetic Edda Volume II Mythological Poems*. Edited with translation, introduction and commentary. Tradução de Ursula Dronke. Oxford: Clarendon/Oxford University, 1997.

ANÔNIMO. *The Poetic Edda*. Tradução de Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press. 1996.

BEOWULF. Ary Gonzalez Galvão (trad.). São Paulo: Hucitec, 1992.

BERNARDO DE CHATRES. Apud. JEAUNEAU Édouard. *História Breve da Filosofia Medieval*. Lisboa: Editorial Verbo. 1968.

BLIND, Karl. An Old German Poem and a Vedic Hymn. *Fraser's Magazine for Town and Country*. No. 15. 1877.p. 726. Disponível em: <https://books.google.ch/books?id=hPIEAAAAQAAJ&pg=PA726#v=onepage&q&f=false>. Acessado em 19. nov. 2021.

CARDOSO, Ciro Flamarion. O conto islandês de Helgi Thorisson. In: *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papirus, 2005, pp. 67-82.

CORWELL, Bernard. *As Crônicas de Arthur: O Inimigo de Deus*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

EDDA MAYOR. Luis Lerate (trad.). Madrid: Alianza. 1986.

GAIMAN, Neal. *Mitologia Nórdica*. SP. Ed: Intrínseca. 2017.

GAITYMAN, Neal. *Deuses Americanos*. SP. Ed: Intrínseca, 2016.

GLOBAL MEDIEVAL SOURCEBOOK. Anônimo. "The Wessobrunn Prayer." Trad. Hannah Frakes. Disponível em: <http://sourcebook.stanford.edu/text/wessobrunn-prayer>. Acessado em 19. nov. 2021.

ÞÓRBJÖRN HORNFLÓKI.HARALDSKVÆÐI. 8, 12, 13 Apud. MIRANDA, Pablo Gomes.

JÚLIO CESÁR. De BelloGalico VI, 17. São Paulo.: Edições Cultura. Série Clássica de Cultura: Os Mestres do Pensamento. 2001. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cesarPL.html#6>. Acessado em 4. out. 2020.

LIBER SECUNDUS, SATVRA VI, linhas 347–8, In: THE LATIN LIBRARY. Disponível em <http://www.thelatinlibrary.com/juvenal/6.shtml>. Acessado em 03. set. 2021.

MEDEIROS, Elton O. S. *Hávamál*: tradução comentada do Nórdico Antigo para o Português. In: SALVADOR GONZÁLEZ, José María (org.). *Mirabilia* 17 (2013/2) Mulieraut Femina. Idealismo ou realidade da mulher na Idade Média. Jul-Dez 2013. p. 547.

MEDEIROS, Elton Oliveira de. *Hávamál e os poemas rúnicos*. São Paulo: Wyrð.1ª ed. 2021.

MIRANDA, PABLO GOMES DE. VQLUSPÁ, A PROFECIA DA VIDENTE: NOTAS E TRADUÇÃO. Scandia Journal of Medieval Norse Studies, v. 1, p. 178-206, 2018.

MOOSBURGER, T. B..*Saga de Njáll*. Tradução do islandês antigo, introdução, estudo e notas. 1. ed. São Paulo: Dialética, 2021.

O SENHOR DOS ANÉIS: A Sociedade do Anel. Direção Peter Jackson. EUA, Nova Zelândia: Warner Home Video, 2010. 1 DVD (178 min.).

OROSIUS, P. V, 16. *Historia contra lospaganos*, Clásicos de la Historia 52. p. 98-99.

PEREZ, José (ed.). *Comentário sobre a Guerra Gálica (De Bello Gallico)*. São Paulo:Edições Cultura, 2001. Disponível em:<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/cesarPL.html>. Acessado 20. Mai. 2022.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Edição de António Apolinário Lourenço. 2.ed. corrigida e aumentada. Coimbra:AngelusNovus, 2008.

PLATÃO. *A República*. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLINY THE ELDER. *The Natural History*. BOSTOCK, John et al. London. Taylor and Francis, Red Lion Court, Fleet Street, 1855. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D4%3Achapter%3D27>, Acessado em 24 jul. 2020.

PLUTARCO, *De Iside*, 20, p. 358. Apud. VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Editora brasiliense, São Paulo: 1983. Nova Edição Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2014.

PROCOPIUS. *History of the Wars*. Book VI: The Gothic War. English translation by H. B. Dewing. London: Harvard University Press. 2006. p. 421. Disponível em: https://www.gutenberg.org/files/20298/20298-h/20298-h.htm#Page_287. Acessado em 16. out. 2020.

ROSS, Margaret Clunies. ‘Qlvirhnúfa, Poem about Þórr’ in GADE, Kari Ellen. & MAROLD, Edith. (eds), *Poetry from Treatises on Poetics*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3. Turnhout: Brepol. 2017. p. 491. Disponível em <https://skaldic.org/m.php?p=text&i=1334>, Accessed 3. Já. 2022. Texto original: 1. *Ætiskallralanda /umgjøð ok sonrJarðar*.

SAGA DOS VOLSUNGOS. Anônimo. Traduzido por Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Hedra, 2009.

SNORRI STURLUSON. *Gylfaginning*. Apud. LINDOW. John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p.181.

SNORRI STURLUSON. *Hákonar saga góða*. Apud: LINDOW. John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. p. 45.

SNORRI STURLUSON. HEIMSKRINGLA VOLUME I: *Benning's to Óláfr Tryggvason*. Viking Society for Northern Research London: University College London, 2011.

SNORRI STURLUSON: *Heimskringla*. Traduzido por Alison, Finlay e Anthony Faulkes. Volume I. Viking Society for Northern Research, University College, London, 2011. Disponível em: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Heimskringla%20I.pdf>. Acessado em 16. out. 2020.

STURLUSON, Snorri. *Edda*. Tradução de FAULKES, Anthony. London: Everymen, 1995.

TÁCITO. *Anais* I, 61. Apud: DAVIDSON, Hilda R. Ellis. *Myths and symbols in pagan Europe: early Scandinavian and celtic religions*. New York: Syracuse University Press, 1988. p. 59-60.

THE SKALDIC PROJECT. Disponível em: <https://skaldic.org/m.php?p=skaldic>. Acessado em 07. mar. 2022.

TOLKIEN. J. R. R. *O Senhor dos Anéis: A Sociedade do Anel*. Rio de Janeiro: HaperCollins, 2019.

TOLKIEN. J. R. R. *O Silmarillion*. Rio de Janeiro: HaperCollins, 2019.

TOLSTOI, Liev. *Contos Completos*. São Paulo: Cia das Letras. 1ª Edição, 2018.

VATNSDÆLA SAGA. Anônimo. Disponível em: https://sagadb.org/vatnsdaela_saga.is. Acessado em 19. out. 2020.

Bibliografia citada

ABBAGNANO, N. CONHECIMENTO. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRAM, Christopher. *Mitos do Norte pagão: os deuses dos nórdicos*. Tradução de Renan Marques Birro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

ACOSTA, Rinaldo. *Temas de mitología comparada*. Ed. Letras Cubanas. La Habana. 1977.

ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. In: *Anuário antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: A Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

ALMEIDA, Tatiana Aparecida de. Mito e Magia em Claude Lévi-Strauss. *INTERAÇÕES*, Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 23, p.211-221, jan./jul.2018.

ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. v. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. [De O Capital à filosofia de Marx], ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O Capital*. vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. 6ª ed. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 2007.

ARMORY, Frederic. The Historical Worth of Rígsþula. *alvíssmál* 10. 2001.

ARÓSTEGUI, Julio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: EDUSC, 2006.

AULETE DIGITAL. Disponível em: <https://aulete.com.br/>. Acessado em 20. Mai. 2022.

AYOUB, Munir Lutfe. Repensando o conceito de período Viking. In: XXI Encontro Estadual de História –ANPUH-SP. *Anais...* Campinas, setembro, 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/10127907/Repensando_o_conceito_de_per%C3%ADodo_Viking. Acessado em 24. Jul. 2017.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética: A teoria do romance*. São Paulo: HUCITEC, 1990.

BARRACLOUGH, Eleanor Rosamund. “Inside Outlawry in Grettis saga Ásmundarsonar and Gísla saga Súrssonar: Landscape in the Outlaw Sagas.” *ScandinavianStudies* 82:4. 2010.

BARREIRO, Santiago. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: As sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão. *Diálogos* (Revista) 20 (3), 2017. p. 97-115.

BASTOS, M. J. M.. A palavra e a "coisa": o Estado na Alta Idade Média ocidental. In: Ana Livia Bonfim Vieira; Adriana Zierer. (Org.). *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências; sociedade e imaginário*. São Luis - Maranhão: Editora da UEMA, 2009.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. A religiosidade camponesa na alta idade média ocidental. In Oliveira, Terezinha. (Org.). *Antigüidade e medievo: Olhares histórico-filosóficos da educação*. Maringá: Eduem, 2008.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica*. São Paulo: EDUSP, 2013.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. Religião e Forças. Produtivas na Hispania Visigótica. *Brathair*. Edição Especial, 1, 2007.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. Santidade e Relações de Dom(inação) na Alta Idade Média Ibérica (séculos VI/VII). Trabalho inédito apresentado no *Colóquio Ler, Escrever e Narrar na Idade Média*, promovido pelo *Scriptorium* - Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF entre os dias 5 a 8 de maio de 2009.

BASTOS, Mário Jorge da Motta; RUST, Leandro. "Translatiostudii. A história medieval no Brasil", In: Signum Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, Vol. 10, 2008.

BASTOS, Mario Jorge e PACHA, Paulo Henrique de Carvalho. *Por uma negação ao ofício do Medievalista!* In BOVO, Claudia Regina et al. (ed.) *Anais Eletrônicos do IX Encontro Internacional de Estudos Medievais: O ofício do Medievalista*. Cuiabá: ABREM, 2011, p. 511-512.

BELL, R. C.. *Board and Table Games from Many Civilizations* (Ed. revisada). Nova Iorque: Dover Publications, 1979.

BERNARDO, João. *Economia de troca de presentes para uma teoria do modo de produção pré-capitalista*. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKWwixhfPsqcHsAhUFGbkGHVYLCgkQFjABegQIAxAC&url=http%3A%2F%2Fwww.>

niepmarx.blog.br%2Frevistadoniep%2Findex.php%2FMM%2Farticle%2Fview%2F333%2F274&usg=AOvVaw2mPIYYu1rZrx2HjMdMgR-d. Acessado em 17. out. 2020.

BIERCE, Ambrose. *Complete Works of Ambrose Bierce*. Delphi Classics; 1ª edição. 2013. Disponível em: https://www.amazon.com.br/Complete-Ambrose-Bierce-Classics-English-ebook/dp/B00BNWVP5S/ref=sr_1_1?keywords=Complete+Works+of+Ambrose+Bierce&qid=1647528888&s=books&sr=1-1. Acessado em 17. mar. 2022.

BIRRO, Renan Marques & GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. Um ensaio historiográfico sobre a escandinavística brasileira. In: AMARAL, Clinio & LISBÔA, João (Orgs.) *A historiografia medieval no Brasil: de 1990 a 2017*. – 1. ed. – Curitiba: Editora Prismas, 2019. p. 23-58.

BLACK, Max. Metáfora. *Investigação Filosófica*: vol. E4 2016. Disponível em <https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacaofilosofica/article/download/5050/2256>. Acessado em 13. jan. 2022.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOULHOSA, Patricia Pires. A *mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. *Brathair*6(2), 2006, p. 03-31.

BRINK, Stefan. Slavery in the Viking Age. In: BRINK, Stefan (Ed.). *The Viking world*. London: Routledge, 2008.

BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia. "fjord". *Encyclopedia Britannica*, 31 Jan. 2019, Disponível em <https://www.britannica.com/science/fjord>. Acessado em 31 Ma. 2022.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1991.

BURKE Peter. *O que é História Cultural?* Trad. Sergio Goes de Paula 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2008.

BYOK, Jesse L. OUTLAWRY. PULSIANO, Philip & WOLF, Kirsten (Eds.) *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993.

CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral & Tradição escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CARDOSO, Ciro F. Repensando a construção do espaço. In: *Revista de História Regional*. Ponta Grossa, v.3, n.1, p. 7-23, verão 1998.

CARDOSO, Ciro F. Uma “Nova História?” In: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio Racionalistas*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.

CARDOSO, Ciro Flamarion. A interpenetração da cosmogonia religiosa com a história entre os escandinavos. *Nearco*, 9, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Aspectos da cosmogonia e cosmografia escandinavos. *Brathair*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, 2006, p. 32-48. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/557/482>. Acessado em 03. fev. 2021.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Aspectos da Cosmogonia e da Cosmografia Escandinavos. *Brathair*6(2), 2006, p. 32-48.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papirus, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Uma “Nova História?” In: CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio Racionalistas*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.

CHRISTIANSEN, Eric. Introduction In: CHRISTIANSEN, Eric. *The Norsemen in the Viking Age*. Oxford: Blackwell, 2002. Apud. BIRRO, R. M.. O problema da temporalidade para os estudos da Europa Nórdica: a 'Era Viking'. *Nearco* (Rio de Janeiro), v. 6 2013.

COHEN, Jeffrey Jerome (Ed.). *Monster Theory: Reading Culture*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996.

COMTE, Auguste. “Cours de philosophie positive”: première leçon. In: *La sciencesociale*. 1825.

COSTA NETO, P. L.. Notas introdutórias sobre a publicação das obras de Marx e Engels. *Crítica Marxista (São Paulo)*, v. 30, p. 49-65, 2010. p.56. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo179artigo5.pdf. Acessado em 06. Ago. 2018.

COSTA NETO, P. L.. Notas introdutórias sobre a publicação das obras de Marx e Engels. *Crítica Marxista (São Paulo)*, v. 30, p. 49-65, 2010. p.56. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo179artigo5.pdf. Acessado em 06. Ago. 2018.

DAFLON, Eduardo Cardoso. Uma proposta de análise do campo da história medieval no Brasil. In: X CICLO DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS XIII JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS V JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS Saberes e Fazeres. *Anais...* Londrina, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/9882158/Uma_Proposta_de_An%C3%A1lise_do_Campo_da_Hist%C3%B3ria_Medieval_no_Brasil. Acessado em 12. fev. 2021.

DRUG INFORMATION HOMEPAGE: *Jurema (Mimosa Hostilis)*. Disponível em <https://web.archive.org/web/20101205191117/http://www.a1b2c3.com/drugs/var019.htm#top>. Acessado em 18. fev. 2021.

DUBY, Georges. *Sociedades Medievais*. “Lição inaugural” proferida no Collège de France, em 4 de dezembro de 1970. Lisboa: Terramar, 1999.

DUBY, Georges. *Sociedades Medievais*. “Lição inaugural” proferida no Collège de France, em 4 de dezembro de 1970. Lisboa: Terramar, 1999.

DUMÉZIL, Georges. Gods of the Ancient Northmen, ed. and trans. Einar Haugen et al. *Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology*, 3. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. 1973.

ENGELS, F. Letter to J. Bloch, 21 sept. 1890, *Marx-Engels Selected Works* 2. London 1968.

FACINA, Adriana. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FALCON, Francisco. Historicismo: antigas e novas questões. *História Revista*. No.7, 2002. p. 47-49. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/10486/6965>. Acessado em 30. out. 2021.

FOSTER. John Bellamy. *La ecología de Marx*. Materialismo y naturaleza. Libros de El Viejo Topo: Barcelona, 2004.

FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*, São Paulo, Brasiliense, 2001.

FRANCO JUNIOR, H. *As Utopias Medievais*, São Paulo, Brasiliense, 1992.

FRANCO JUNIOR, H. *Cocanha: a história de uma país imaginário*. Companhia das Letras, 1998.

FRANCO JUNIOR, H. *O Ano 1000*, Companhia das Letras, 1999.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. Prefácio de Jean-Claude Schmitt. São Paulo, Edusp, 1996.

GODELIER, M. A parte ideal do real. In: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). *Godelier: Antropologia*. [tradução de Evaldo Sintoni. et. al.]. (Col. Grandes cientistas sociais: 21) – São Paulo: Ática, 1981.

GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus. 1989.

GORENDER, Jacob. O conceito de modo de produção e a pesquisa histórica. In: LAPA, José Roberto do Amaral (org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1980.

GRAMSCI, *A Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 5. ed., 1984.

GRAMSCI, A. *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: New Left Books. 1971.

GUERREAU, Alain, *El Futuro de um Pasado*. La EdadMedia em El Siglo XXI. Barcelona: Critica, 2002.

GUIDDENS, Anthony. Um mundo em mudança. In: GUIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.

GUREVITCH, Aron. I. *As categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

HALLBERG, Peter. *Old Icelandic Poetry: Eddic Lay and Skaldic Verse*. Lincoln and London: University of Nebraska Press. 1975.

HALTGÅRD Anders. “Óðinn, Valhöll and the Einherjar. Eschatological Myth and Ideology in the Late Viking Period”. In: *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney, and the Faeroes*. Leiden: Brill, 2011.

HARTRP, Kristen. COSMOGRAPHY. PULSIANO, Philip & WOLF, Kirsten (Eds.) *Medieval Scandinavia: an encyclopedia*. London: Routledge, 1993. P. 108-109.

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

HEDEAGER, Lotte. *Iron Age Myth and Materiality: An Archaeology of Scandinavia AD 400-1000*. Routledge, London and New York, p. 12-13.

HELLE, Knut. (org.). *The Cambridge History of Scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1., 2008.

HILL, Thomas D. “Rígsþula: some medieval Christian analogues”, in ACKER, Paul & LARRINGTON, Carolyne (eds.). *The Poetic Edda: essays on Old Norse Mythologie*. Londres: Routledge, 2002.

HIMMELWEIT, Susan. MODO DE PRODUÇÃO. In: BOTTOMORE, Tom.

HOBSBAWM, E. J. A fortuna das edições de Marx e Engels. In: HOBSBAWM, E. J. *História do marxismo 1 – O marxismo no tempo de Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terrence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra,

HOBSBAWM, Eric J. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOBSBAWM, Eric. *A Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

IRELAND, John D. *Udana and the Itivuttaka: Two Classics from the Pali Canon*. Buddhist Publication Society. 2007.

JOHNSGARD, Paul A., *Cranes of the World: Eurasian Crane (Grus grus)*. In: JOHNSGARD, Paul A. *Cranes*. University of Nebraska - Lincoln DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln. 1983. Disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/bioscicranes/>. Acessado em 20. Nov. 2017.

JOLLY, Karen Louise. *Popular Religion in Late Saxon England: Elf Charms in Context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

KARLSSON, Gunnar. *Was Iceland the Galapagos of Germanic Political Culture?*. *Gripla* n. 20, p.77-92, 2009.

KARRAS, Ruth Mazo. *Slavery and Society in Medieval Scandinavia*. New Haven: Yale University Press, 1988.

KERSHAW, Kris. The One-eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Mnnerbünde. *Journal of Indo-European Studies*, Monograph, 36. Washington DC: Institute for the Study of Man. 2000.

KEYNES, John Maynard. *Teoria geral do emprego, do juro e da moeda* (General theory of employment, interest and money). São Paulo: Editora Atlas, 1992.

KNUST, J. E. M.; FRIZZO, Fábio. Expropriação e Mediação nas Formas de Exploração Pré-Capitalistas. In: VII Colóquio Internacional Marx e Engels, 2012, Campinas. *Anais do VII Colóquio Internacional Marx e Engels*, 2012. p. 10. Disponível em https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/Fabio%20Frizzo.pdf. Acessado em 7. mar.2022.

KRISTEVA, Júlia. *Semiótica do Romance*. 2a edição, Lisboa: Arcádia, 1978.

LANGER, J. GUNNINGAGAP. LANGER, J.. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. 01. ed. São Paulo: Hedra, 2015.

LANGER, J.. *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. 01. ed. São Paulo: Hedra, 2015.

LANGER, Johnni. Estudos Nórdicos Medievais: alguns apontamentos historiográficos. Roda da Fortuna. *Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, 2017, Volume 6, Número 1, pp. 09-24. ISSN: 2014-7430. Disponível em: https://docs.wixstatic.com/ugd/3fdd18_6ab8c58c41f44380a5b7f5ed8e7a0384.pdf. Acessado em 19. Jul. 2017.

LANGER, Johnni. A Religião Nórdica Antiga: conceitos e métodos de pesquisa. *REVER* n. 16, v. 2, p. 118-143, 2016.

LANGER, Johnni. Morte, sacrifício humano e renascimento: uma interpretação iconográfica da runestone Viking de Hammar I. *Mirabilia*, WEB, v. 03, n.03. 2003. p. 03. Disponível em: https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2003_06.pdf. Acessado em 15. out. 2020.

LANGER, Johnni. Mythica Scandia: Repensando as Fontes Literárias da Mitologia Viking. *Brathair*6(2), 2006, p. 48-78.

LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico. *História, imagem e narrativas*. No 11, outubro/2010. Disponível em <https://www2.unifap.br/marcospaulo/files/2013/05/simbolos-religiosos-vikings1.pdf>. Acessado em 28. Mai. 2022.

LANGER, Johnni. Teorias e métodos para o estudo da mitologia nórdica. *REVER*. Ano 18, Nº 1. jan/abr, 2018. Disponível em <http://dx.doi.org/10.23925/16771677-1222.2018vol18i1a12>. Acessado em 09. Fev. 2019.

LANGER, Johnni. VIKING. In: LANGER, Johnni. Dicionário de História e Cultura da Era Viking. Ed. Hedra. São Paulo, SP. 2018.

LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LENIN, Vladimir. Socialismo e Religião (Sotsializm i Religia). *Revista Novaia Zhizn (Nova Vida)*, n.28, 03 dez. 1905. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1905/12/03.htm>. Acessado em 14. mar. 2022.

LERATE, Luis. Presentación. In: *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos Mitos. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LEWONTIN, Richard; ROSE, Steven & KAMIN, Leon. *No está en los genes: racismo, genética e ideología*. Barcelona: Crítica, 2003.

LIGUORI, Guido. IDEOLOGIA. In: LIGUORI, Guido. VOZA, Pasquale. (org.). *Dicionário Gramsciano (1926-1937)*. São Paulo: Boitempo, 2017.

LIGUORI, Guido. IDEOLOGIA. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (Orgs.). *Dicionário gramsciano (1926-1937)*. - 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

LINDOW, John. *O Livro da mitologia nórdica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

LING, Johan, EARLE, Timothy and KRISTIANSEN, Kristian. *Maritime Mode of Production Raiding and Trading in Seafaring Chiefdoms*. Current Anthropology Volume 59, Number 5, October 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/327213764_Maritime_Mode_of_Production_Raiding_and_Trading_in_Seafaring_Chiefdoms/link/5cc97f62a6fdcc1d49bc6e99/download. Acessado em 09. ago. 2022.

LOCKE, John. Apud. GOUGH. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

LÖWY, Michel. Marxismo e religião: ópio do povo? IN: *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Boron, Atilio A.; Amadeo, Javier; Gonzalez, Sabrina. 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715080929/cap11.pdf>. Acessado em 14. mar. 2022.

LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

LUXEMBURGO, Rosa. Textos escolhidos. Volume I (1899-1914). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

MANNHEIM K. *Ideologia e Utopia*. Tradução de Sérgio M. Santeiro. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1986.

MANO, Marcelo. Mito e história: perspectivas do debate entre estrutura e evento em etnologia. OPSIS (UFG), v. 9, p. 197.

MARX, Karl & ENGELS, Friederich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 1992.

MARX, Karl. *Contribuição para a crítica da econômica política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Notas Aclaratorias de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1968.

MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas* – Introdução. 7º ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 2006.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARXIST.ORG. ENGELS, Friederich. *Contribuições à história da cristandade primitiva*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1895/mes/cristianismo.htm>. Acessado em 14. mar. 2022.

MATTOS, Marcelo Badaró. As bases teóricas do revisionismo: o culturalismo e a historiografia brasileira contemporânea. In: *A miséria da Historiografia: uma crítica ao revisionismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

McKINNELL, John. *Meeting the other in Norse myth and legend*. London. D.S. Brewer, 2005.

McKINNELL, John. *Both One and Many: essays on change and variety in late Norse heathenism*. Rome: Il Calamo, 1994.

MELETINSKIJ, Eleazar. Scandinavian Mythology as a system of oppositions. *The Journal of Symbolic Anthropology* 1, 1973, pp. 43-58.

MILLER, William. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1990.

MIRANDA, Pablo Gomes de. “Discussões etimológicas e religiosas sobre os berserks e os ulfheðnar”, in LANGER, Johni & CAMPOS, Luciana de (orgs.). *A religiosidade dos celtas e germanos*. São Luís: UFMA, 2010. p 169-170.

MOLTKE, Erik. *Runes and their origin. Denmark and elsewhere*. Trans. Peter Foote. Copenhagen 1981.

MOUTHON, Fabrice. *Les communautés rurales en Europe au MoyenÂge: une autre histoire politique du MoyenÂge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.

NEW WORLD ENCICLOPEDIA. ESCANDINAVIA. Disponível em: <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/scandinavia>. Acessado em 31. Mai. 2022.

NORDAL Sigurd, ed. ANÔNIMO. *Völuspá*. Translated by B.S. Benediktsson and John McKinnell. *apud*. REAVES. William P. *The Interlinear Poetic Edda. Völuspá: The Völva's Prophecy in: VÖLUSPÁ THE VÖLVA'S PROPHECY: A STUDY GUIDE*. Disponível em: <http://www.germanicmythology.com/IPE/Voluspa01.html>. Acessado em 04 abr. 2022.

O'DONOGHUE. Heather. *Old Norse- Iceland Literature: A Short Introduction*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2004.

ORTON, Peter. The interpretation of Old Norse pagan myths. In: McTURK, Rory (Ed.). *Old Norse-Icelandic Literature and culture*. London: Blackwell, 2007.

PÁLSSON, Hermann; EDWARDS, Paul (trad. e introdução). *Seven Viking romances*. Harmondsworth; New York: Penguin Books, 1987.

PETTAZZONI, Rafaelle. O método comparativo (1959). Tradução de Lorenzo Sterza e Márcia Costa. *Religare*13, 2016.

PINSKY, Jayme. *Modo de Produção Feudal*, São Paulo, Global, 1982.

PORTO, Maria Veralúcia Pessoa. *O Homem e O cidadão em 'A República' de Platão*. Dissertação de mestrado apresentada a UECE: 2001.

REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: a inovação em história*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SANTIAGO, I. M. F. L.. A Jurema Sagrada da Paraíba. *Qualit@s* (UEPB), v. 07, p. 01/01-14, 2008.

SARTIN, Gustavo Henrique Soares de Souza. *A História dos Godos escrita por Jordanes* [manuscrito]: estudo e tradução. Mariana. 2019, 242f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana. 2019. p. 125-126.

SCHJØDT, J. P. *Mercury – Wotan – Óðinn: One or Many?*. In: WIKSTRÖM AF EDHOLM, K., JACKSON ROVA, P., NORDBERG, A., SUNDQVIST, O. & ZACHRISSON, T. (eds.) *Myth, Materiality, and Lived Religion: In Merovingian and Viking Scandinavia*. Stockholm: Stockholm University Press. 2019. p. 59–86.

SCHJØDT, Jens Peter. Reflections on aims and methods in the study of Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. (Eds.). *More Than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund: Nordic Academic Press, 2012.

SCHJØDT, Jens Peter. Pre-Christian Religions of the North and the Need for comparative reflections on why, how and with what we compare. In: HERMANN, Pernille (Ed.). *Old Norse Mythology: comparative perspectives*. Harvard: Harvard University Press, 2017, p. 03-28.

SCHMITT, Jean-Claude. Une histoire religieuse du MoyenÂgeest-elle possible? *Préfaces*, 19, 1990.

SHAW, William H. MATERIALISMO HISTÓRICO. In: BOTTOMORE, Tom. Dicionário do Pensamento Marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Hemus, 3a ed. 2008.

SOERESSEN, Preben Meulengrath. Religion old and new. In: SAWYER, Peter (Org.). *The Oxford illustrated history of Vikings*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1997.

STAUSBERG, Michael. Comparasion. In: STRAUSBERG, Michael & ENGLER, Steven (Org.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London: Routledge, 2011, pp. 21-39.

THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora Unicamp, 2001.

THOMPSON, E. P. *Costumes Em Comum: Estudo Sobre A Cultura Popular Tradicional*. Revisão técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. SP. Editora: Cia das Letras 1998.

THOMPSON, Edward P. “Folclore, antropologia e história social”. In: Antonio Luigi Negro & Sérgio Silva (eds.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1982.

TODOROV, Yzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

TULINIUS, Törfi. SNORRI STURLUSSON. LE GOFF, Jacques (Org.). *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

TURNER, Terence. History, myth and conciousness among Kayapó of central Brazil. In: HILL, Jonathan (org). *Rethinking history and myth – indigenous south american perspective on the past*. Chicago: Univesrsityof Illinois press, 1988.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Editora brasiliense, São Paulo: 1983. Nova Edição Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: UNESP, 2014.

VIANA, Nildo. *A Consciência da História. Ensaio Sobre o Materialismo Histórico-Dialético*. 2a edição, Rio de Janeiro: Achiamé, 2007.

VIANA, Nildo. Imaginário e Ideologia: As Ilusões nas Representações Cotidianas e no Pensamento Complexo. *Revista Espaço Livre*, v. 08, 2013. p. 93.

VIANA, Nildo. Mito e Ideologia. *Cronos*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN, Vol. 12, num. 01, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/cronos/article/view/2122/pdf> acessado em: 25 de abril de 2013.

WICKHAM, Chris. Passage to Feudalism in Medieval Scandinavian. In: GRACA, Laura da & ZINGARELLI, Andrea (Ed.). *Studies on Pre-Capitalist Mode of Production*. Leiden, Boston. Ed.: BRILL. Historicalmaterialism book series, Vol. 97, 2015. p. 141-157. Disponível em: https://brill.com/view/book/edcoll/9789004263703/B9789004263703_006.xml. Acessado em 26. Jul. 2018.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo. 2014.

ZOËGA, Geir T. *A Concise Dictionary of Old Icelandic*. Garden City, New York: Dover Publications, Inc., 2004.