

As Estelas de Gotland e as Fontes Iconográficas da Mitologia Viking: os Sistemas de Reinterpretações Oral-Imagéticos¹

Prof. Dr. Johnni Langer

Pós-doutorando em História pela USP
bolsista da FAPESP.

johnnilanger@yahoo.com.br

Resumo

O artigo analisa algumas das principais fontes iconográficas da mitologia germânica, as estelas da ilha de Gotland, comparando as mesmas com outros tipos de fontes, como os *hogbacks*, *runestones* e esculturas em cruzeiros. Além de discutirmos alguns aspectos teóricos na relação entre imagem e mito, apresentamos uma hipótese interpretativa e sistêmica sobre a mitologia nórdica durante a transição do período pagão para o cristão, que denominamos de *sistemas de reinterpretações oral-imagéticos* (valholiano, ragnarokiano e nibelungiano).

Palavras-chave: Imagem e oralidade; Iconografia; Mitologia germânica

Résumé

L'article analyse quelques des principales sources iconographiques de la mythologie germanique – les stèles de l'île de Gotland – se comparant les mêmes avec autres types de sources, comme *hogbacks*, *runestones* et sculptures dans des croix. D'ailleurs de discuter quelques aspects théoriques dans la relation entre image et mythe, nous présentons une hypothèse interprétative et systématisatrice sur la mythologie nordique pendant la transition de la période païen pour chrétien, que nous appelons de *systèmes de reinterprétations orale-imagétiques* (valhollien, ragnarokien et nibelung nibelungienne ien).

Mots-clés: Image et oralité; Iconographie; Mythologie germanique

“Os Vikings foram iniciadores de modernidade”.
(Boyer 2005: 268)

Repensando a relação entre mito e imagem

Entre todos os campos de investigação dos historiadores, o estudo dos mitos é relativamente recente. Comparando-se às investigações de antropólogos, psicólogos e cientistas da religião, os mitos ganharam espaço reduzido nas pesquisas historiográficas. Uma das poucas metodologias e linhas de pesquisa que concedeu privilégio temático para as narrativas míticas vem sendo denominada “história do imaginário”, especialmente a de orientação francesa. Sem pretender esgotar a discussão envolvendo a teorização deste objeto, destacamos neste pequeno ensaio algumas reflexões teóricas que procuram conciliar os pressupostos metodológicos sobre mitologia, especialmente aplicados à tradição escandinava e suas fontes iconográficas e literárias.

Desde o século XIX diversos pesquisadores de mitologia escandinava vêm empregando vários tipos de fontes para estudar seu tema. Inicialmente as fontes literárias sempre tiveram um grande destaque (gráfico 1), seja pelo tipo de metodologia empregado durante o Oitocentos, que privilegiava majoritariamente os documentos escritos, seja pela então recente publicação e tradução para várias línguas modernas dos mais diversos manuscritos islandeses e germânicos conservados desde a Idade Média.

| Fontes iconográficas: | | |
|---|---|--|
| <u>Idade do bronze (XVI a.C.-V d.C.)</u> Gravuras (petróglifos) escandinavas | | <u>Germanos continentais (VIII a.C.-VIII d.C.)</u> amuletos, pingentes, moedas |
| <u>Escandinávia Viking (VIII-XI)</u> Amuletos, pingentes, moedas, <i>Runestones</i> , estelas | | <u>Escandinávia e Europa cristã (IX-XIII)</u> <i>Hogbacks</i> , cofres, esculturas e relevos em cruzeiros e Igrejas |
| Fontes literárias: | | |
| <u>Fontes clássicas</u> <i>Germânia</i> , Tácito | <u>Inglaterra (VII-X)</u> <i>Beowulf</i> Poemas/conjuros anglo-saxões | <u>Escandinávia Viking (VIII-XI)</u> Poemas édicos e escáldicos em runas |
| <u>Europa continental (IX-XIII)</u> <i>Das Nibelungenlied</i> <i>Waltharius</i> <i>Das Hildebrandslied</i> <i>Waldere</i> <i>Tristan</i> | | <u>Escandinávia cristã (XI-XIV)²</u> <i>Edda Poética</i> (1270) <i>Edda em Prosa</i> , Snorri (1260) <i>Sagas</i> (XII-XIII) <i>Eddica Minora</i> (XII-XIII) <i>Gesta Danorum</i> , Saxo (1200) <i>Gesta Hammaburgensis</i> , Adam de Bremen (XI) |

Gráfico 1: Principais fontes da mitologia Germânica

Um tipo de fonte que está recebendo tratamento diferenciado, inovador e recente por parte dos pesquisadores são os materiais iconográficos, que aumentaram muito em quantidade especialmente após as grandes investidas da arqueologia escandinava durante as décadas de 1960 a 1990. Eles não somente permitem aos pesquisadores uma nova concepção sobre a mitologia que foi preservada até nossos dias (e

conseqüentemente a religiosidade pré-cristã), mas também concedem um novo olhar sobre as fontes escritas tradicionais. O objetivo deste trabalho é justamente procurar refletir sobre algumas destas questões, que procuram analisar o mito pela imagem, e as fontes orais através de sua relação com as mesmas imagens. Nele procuramos desenvolver uma análise sobre as questões iconográficas, inclusive criando uma hipótese sistematizadora, que denominamos *de sistemas de reinterpretações orais-imagéticas*. Aproveitamos também para desenvolver alguns de nossos pressupostos teóricos e metodológicos, imprescindíveis para se efetuar qualquer tipo de investigação acadêmica.

Uma questão fundamental a respeito do mito é a sua relação com as imagens e com a produção iconográfica de uma época. Sendo uma relação ainda pouco pesquisada e teorizada, as possibilidades de investigação ainda são muito vastas, especialmente para a Escandinávia medieval.³ Em primeiro lugar, entendemos a imagem como um “*texto-ocorrência em que a iconicidade tem a natureza de uma conotação veridictória (um juízo) culturalmente determinada: se se quiser, uma espécie de faz-de-conta realista de fundo cultural*”, isto é, a imagem visual é uma categoria visual em nível de expressão, determinada por referenciais culturais. Toda representação visual reproduziria as propriedades de um esquema mental (Cardoso & Vainfas 1997: 404, 405), ou em outras palavras, “*é a tentativa de revelar um certo modelo, seja psicológico, seja social*”. Cada período possui imagens que possuem especificidades sincrônicas – de base cultural, histórica e social – mas que resultaram de um processo de transformação de um material mais antigo, de base diacrônica e atemporal. Acreditamos que nossas fontes possuem um modelo mais antigo, de base pan-germânica, que foi submetido a variações em momentos históricos específicos. Uma imagem visual pode originar imagens textuais, mas também ocorre o contrário. Geralmente as “*imagens são produtos de sua própria intertextualidade*”, completam, esclarecem, identificam ou modificam o discurso verbal. Assim, teríamos um *imaginário*, um conjunto de imagens visuais e verbais de base coletiva (Franco Jr. 1998: 16, 2003b: 96, 98). As principais funções dos imaginários sociais seriam a de criar identidades e consciências coletivas; funções catárticas; produção de representações e respostas aos conflitos, divisões e violências internas (Franco Jr. 2003b: 94-96; Baczko 1984: 309-310). Para alguns pesquisadores, os imaginários são fundamentais para o controle da vida social e o exercício da autoridade, enfim, o lugar e objeto de criação da legitimidade do poder. A maior ou menor dominação simbólica dependeria do controle dos meios de difusão dos imaginários sociais (Baczko 1984: 310), servindo como instrumento de regulamentação, ordenamento e subjugação social (Ansart 1978: 27-30), enquanto outros afirmam que, ao contrário, “*não há uma pretensa manipulação ou controle deles*” (Franco Jr. 2003b: 112).

O embate entre sincronia e diacronia seria em parte suplantado pela adoção de uma metodologia aplicada para um objeto que converge as duas em um mesmo tema, o mito. Ao refletir sobre a dinâmica da psique, o medievalista Hilário Franco Júnior considera a mentalidade uma esfera inatingível diretamente pelos observadores, apesar de universal e inerente ao ser humano. Somente pelo estudo do imaginário (dados culturais e sincrônicos, com dinâmica rápida e ágil) pode-se reconstituir parcelas dos fenômenos de longa duração e a-históricos (denominadores psicológicos comuns à espécie humana, com dinamismo quase inerte, os fenômenos diacrônicos ou ritmos históricos lentos). O mito seria uma categoria especial, pelo fato de ser a manifestação do imaginário mais próxima à mentalidade, projetando num passado indefinido explicações do presente. Para se entender o sentido de um mito, é imprescindível sua articulação com outros mitos, como parte de uma mitologia e tendo como postura de

investigação para esse multifacetado objeto, a adoção de várias disciplinas acadêmicas, como a Antropologia, Sociologia, História da Arte, Lingüística, Psicologia, Literatura entre outras. Mesmo analisando um poema utópico do século XIII e seu contexto histórico no imaginário da França e de outros países medievais, Franco Júnior investiga as narrativas literárias que originaram o mosaico textual da fabulação (escandinavas, celtas, clássicas, judaicas, cristãs) – desta maneira, encontramos uma perspectiva sincrônica atrelada a um eixo de interpretação diacrônico dos mitos (Franco Jr. 1996: 22-26, 1998: 17-55, 2003b: 74-116), que buscamos seguir neste trabalho.⁴

As estelas da ilha de Gotland

Para delimitarmos com mais profundidade a relação entre mito e imagem no imaginário, vamos arrolar sumaria e sistematicamente algumas considerações sobre a melhor iconografia disponível de temas míticos da Escandinávia Viking,⁵ as estelas⁶ gravadas e pintadas da ilha de Gotland.⁷ A grande originalidade deste local em comparação com o resto da Escandinávia foi a existência de estelas gravadas e pintadas com cores pronunciadas, remontando ao período das migrações e com continuidade até o século XII d.C. Enquanto em outras regiões nórdicas existiram pedras portando majoritariamente inscrições rúnicas (*runestones*) e portando referências imagéticas isoladas ou circunstanciais da mitologia,⁸ em Gotland ocorreu o contrário, sendo as estelas predominantemente imagéticas e com raras presenças de escrita. Por que justamente neste local foram produzidos os monumentos e não em outras regiões de presença escandinava? Quais as razões que motivaram a antiga existência de uma maior presença das imagens do que textos nestes locais? Seriam fatores de variações regionais da sociedade e cultura as explicações para esta dicotomia? As respostas são inexistentes, especialmente pelo escasso interesse no tema: “*O uso e a distribuição dos modelos iconográficos no período Viking tem recebido pequena atenção dos acadêmicos (...) A relação entre iconografia nórdica e europeia e a poesia vernacular é incerta*” (Fuglesang 2006). Na Dinamarca, apesar da quantidade mediana de inscrições rúnicas sobreviventes, não houve quase nenhum caso de registro visual ou mesmo da presença de poemas míticos. Seria a proximidade com a corte carolíngia um fator de diferença? Por que em regiões de influência colonial como a Rússia e a Inglaterra foram encontradas imagens da mitologia, enquanto que alguns centros da cultura escandinava, como a Dinamarca e Noruega, nunca produziram nada neste sentido? Apesar da dificuldade atual nas respostas destas questões, acreditamos que a ilha de Gotland pode apresentar algumas perspectivas interessantes, caso ocorram conexões comparativas com as outras regiões (ver tabelas 1 e 2).



Figura 1: Estela de Ardre VIII, Gotland, báltico sueco, século IX. Imagem do sistema valholliano. Fonte: <http://home.no.net/ahruneer.gotland.htm> (Acessado em 20 de setembro de 2006). Uma das mais complexas e importantes fontes iconográficas da mitologia nórdica. A Estela possui três conjuntos imagéticos principais, a base, formada por diversas narrativas mitológicas, a cena central do navio e o topo, este separado por um detalhe ornamental linear. O topo é muito semelhante artisticamente à outra Estela, a de Alskog Tjängvide I, o que levou diversos pesquisadores a considerarem como tendo sido realizada por um mesmo escultor: ambas possuem a representação idêntica do cavalo Sleipnir, com o deus Óðinn montado e com a mão esquerda levantada. Porém, ao contrário de Alskog Tjängvide I, a de Ardre VIII não contém nenhuma valquíria recebendo o mesmo, nem a figura de um cão acompanhando. Ao fundo, em ambas as estelas ocorre a figuração do palácio do Valhöll, uma estrutura circular e abobadada, semelhante às casas longas dos escandinavos. O guerreiro morto ocupando a parte mais elevada (flutuando) também ocorre nas duas estelas. A maior diferença, entretanto, fica pelas representações do segundo plano de Ardre VIII. O conjunto imagético mais importante refere-se ao mito do ferreiro Völlundr, extremamente importante para os povos germânicos (para análise detalhada, ver Maillefer (1997: 331-352)): o momento em que o ferreiro utiliza um par de asas que fabricou para fugir da prisão, ladeado pela figura de uma valquíria – mesma estilística de outras estelas e pinturas, ver Langer (2004a). No centro, as ferramentas de forja e ferraria; no lado direito, o corpo descabeçado dos filhos do rei Níðud. A base da Estela possui imagens não identificadas: dois personagens pescando, um homem entrando em um aposento cercado, no qual se encontra um cão e outros dois homens, e a figura externa de um cão, de formas muito semelhantes aos encontrados em outras estelas, porém estes no topo, possivelmente a representação de Garmr. Várias figuras humanas encontram-se cercadas por quadrados, mas a desfiguração da Estela não permite maiores identificações. Ao fundo do navio central, ocorre a imagem da pesca da serpente do mundo pelo deus Þórr e o gigante Hymir. A representação mais enigmática é a de um gigante segurando uma figura com várias cabeças, ao lado da valquíria.

Desde o período pré-Viking, as estelas gotlandesas eram pintadas e possuíam formato semelhante a cogumelos em seu topo, o que para alguns denotaria relação com ritos de fertilidade. Geralmente podiam alcançar 3 metros (com uma média de 1 metro de altura) e foram criadas como monumentos funerários, glorificando e gravando a memória do falecido.⁹ Foram elaboradas junto a cemitérios pagãos, em frente ou próximas a sepulturas¹⁰ ou em locais tradicionais de passagem e deslocamento humano: “*Eram erigidas, freqüentemente em número de duas ou três, não distante das estradas e pontes, nos locais onde havia passagem, onde as pessoas pudessem vê-las*” (Lindquist 2004: 128).

A primeira questão sobre estas fontes é a sua presença em uma sociedade dominada pela tradição oral, com utilização parcial da escrita – sociedade proto-letrada, segundo Goody & Watt (2006: 26), visto serem as runas circunstanciais e sem a existência de textos longos para registro dos mitos. A presença de cenas específicas da mitologia nas estelas propiciava ao imaginário em geral uma delimitação em torno de uma tradição ou versão dos relatos orais, antes mesmo da presença massiva da escrita latina (já no período cristão): “*Estas pedras funcionam como quadros, a exemplo dos vitrais de nossas catedrais, e deviam falar aos seus contemporâneos*” (Boyer 1997: 124).

A interpretação das imagens pelos gotlandeses, ao menos nas estelas com maior densidade iconográfica,¹¹ era realizada em duas ou três etapas. Em nossas pesquisas, utilizamos a hipótese de que a seqüência de interpretação se iniciava de baixo para cima, por dois motivos básicos: o formato de cogumelo dos monumentos tende a ter uma base maior, com desenhos de tamanho mais pronunciado e cuja ponta fállica termina com menor superfície, mas apontando para cima, concedendo uma idéia de superioridade e fim às representações deste último espaço. Para reforçar esta idéia, geralmente as gravuras superiores representam o salão do Valhöll, o destino final dos guerreiros, ou em cenas mais históricas, o funeral do morto.¹² Cada seção é separada por “nichos” de imagens, divididos por linhas horizontais. Deste modo, a primeira etapa imagética identificava embarcações, com as velas soltas e pessoas controlando a mastreação (gravura presente em praticamente todas as estelas).



Figura 2: Estela de Lärbro St. Hammars III, Gotland, báltico sueco, século IX. Imagem do sistema valholiano. Fonte: Turville-Petre (1964: prancha 24). Estela que apresenta duas cenas típicas da representação artística gotlandesa, o navio, ocupando a base da rocha, e um guerreiro sendo recebido por uma valquíria e seu corno de hidromel. Na cena superior, separada por um nicho de formas onduladas, ocorre uma cena mitológica: uma águia, uma ostentando um corno e um homem gesticulando com a mão esquerda. No primeiro desenho, a águia possui pernas de homem, sugerindo tratar-se do deus Óðinn no momento em que este foge com o hidromel roubado de Gunlöd, filha do gigante Suttungr. O hidromel-néctar poético, segundo o *Hávamál* e o *Skáldskaparmál*, teria sido

confeccionado com o sangue do gigante Kvasir. Georges Dumézil lembra o uso de uma bebida ritualística e comunitária entre os povos eslavos e feita com saliva, denominada de *kvas*. Ainda segundo o famoso mitólogo, o estado de embriaguez ritual seria típico dos sacerdotes e guerreiros odínicos (Dumézil 1999: 32-36). A cena mais elevada da Estela está totalmente desfigurada, sendo impossível sua identificação (na imagem fornecida por Turville-Petre 1964). Porém, no site www.vikingart.com (acessado em 15 de julho de 2006) a imagem disponível apresenta neste ponto um cavalo e um homem flutuando parcialmente ao lado (talvez a mesma representação do morto em batalhas, verificada em outras estelas gotlandesas). Não obtivemos outras fotografias para poder chegar a uma conclusão definitiva sobre este nicho imagético da estela.

O navio é uma típica representação da passagem da vida para morte em várias culturas e entre os Vikings possuía um significado especial, sinal de status e prestígio. A segunda etapa imagética corresponde geralmente a uma batalha, onde o guerreiro homenageado morreu (como em Tängelgardå I, Klinte Hunnige I, Lärbro St. Hammars I) ou uma alusão direta apenas à sua morte (Alskog Tjänvide I). O modelo básico é a sucessão visual do navio para a etapa onde o guerreiro, comumente a cavalo, é recebido no salão do Valhöll por uma valquíria portando cornos com hidromel¹³ (Ardre VIII [ver figura 1], Alskog Tjänvide I, Klinte Hunnige I [ver figura 3], Stenkyrka Lillbjärs III, Lärbro St. Hammars III [ver figura 2], Buttle Änge I, Hablingbo K, Halla Bora). O deus Óðinn e o salão do Valhöll ocupam o topo na maior parte das estelas (Sanda I, Lärbro St. Hammars I e III, Alskog Tjänvide I, Ardre VIII).

Apesar de algumas diferenças entre elas, não podemos concentrar a análise em somente alguns exemplares de estelas, pois a articulação entre as imagens de um grupo é que definirá um imaginário:

“uma imagem nunca é autônoma, pois seu significado está ao menos em parte relacionado com o conjunto no qual ela se encontra inserida, isto é, com sua localização física e com a utilização social que recebe”; “Apenas em conexão com outras, cumprindo seu papel de instituidoras de discursos, de sistemas semiológicos, é que as imagens – exteriorizadas sob forma verbal, plástica ou sonora – ganham sentido e, conscientemente ou não, expressam determinadas cosmovisões” (Franco Jr. 1996: 202, 2003b: 100).

Adotando deste modo uma abordagem quantitativa, valorizamos um conjunto especial de monumentos que possibilitam o resgate do imaginário de um período: “*cada unidade – quadro, relevo, escultura, etc. – passa a ser unicamente um elemento no interior de uma série elaborada com base em um corpus mais ou menos vasto. É, pois, a série, não cada elemento iconográfico individual, que se constitui no foco da análise*” (Cardoso, 2005: 206); assim, temos uma primeira delimitação do *corpus* disposto em sua homogeneidade, continuidade e seriação (delimitação geográfica, amostras, coleta e análise) e, em seguida, a constituição de um *corpora*, baseado no entrecruzamento e na alternância dos dados visuais (elementos “residuais” e ou alternativos) (Vovelle 1997: 16-23).



Figura 3: Estela de Klinte Hunninge I, Gotland, báltico sueco, século IX. Imagem do sistema valholiano. Fonte: <http://home.no.net/ahruner/gotland.htm> (Acessado em 20 de setembro de 2006). Estela no padrão clássico da Gotland da Era Viking, apresentando uma estrutura fálca e com decorações laterais, mais de forma mais simples que as de Stenkyrka, Hammar I e Ardre VIII, sugerindo uma maior antiguidade ou fabricação por outro artista ou região da ilha. A Estela possui quatro nichos imagéticos. O da base apresenta cenas histórico-realistas: em uma residência ou fazenda (pela presença de um boi cercado, mais abaixo, formas cilíndricas que lembram estilizações das casas nórdicas) dois homens armados de arco e flecha defendem a habitação, opondo-se a outras duas figuras externas – um homem e uma mulher portando serpentes em suas mãos. Entre estas duas figuras externas ocorre a representação de uma água, sugerindo tratar-se de uma representação do ritual mágico conhecido como Seiðr, neste caso ofensivo e relacionado ao deus Óðinn (ver Langer 2004b, 2005b). Ao lado direito da habitação e abaixo do homem com a serpente, foram representadas mais duas figuras humanas, de difícil identificação. A segunda cena (de baixo para cima) é um retângulo com a figura de um homem cercado por serpentes, a clássica representação de Gunnar no fosso, constante em diversas outras fontes escandinavas, como esculturas em madeira e pedra e em Igrejas cristãs, ver Boyer (1997: 70-72), uma representação contestada por Fuglesang (2006). Ao lado do fosso, ocorre a figuração de uma mulher semelhante as valquírias. No centro da Estela, a terceira cena, o navio típico da arte gotlandesa. Ao alto, separado por uma linha decorativa, ocorrem cinco personagens e um cão (Garmr?). A figura principal é um cavaleiro portando lança e escudo, talvez o próprio morto homenageado pela estela (ou o deus Óðinn, comparado a representações desde a época das migrações, ou ainda, a representação do guerreiro morto imitando a iconologia odínica). Logo acima do cavaleiro, de costas para este, surge a figura flutuante de um homem portando um anel. Na cena superior, dois homens lutam com escudos e lanças. Do lado direito, uma valquíria com corno de hidromel e abaixo desta um cão. Também podemos entender todo o nicho em termos genéricos, fazendo outra interpretação imagética: o guerreiro homenageado pela Estela morreu em um duelo (ou batalha), possuía um compromisso religioso-ético (representado pelo anel) com o deus Ódinn (o cavaleiro), por isto sendo recebido no Valhöll (simbolizado pelo cão e pela Valquíria). Muitos autores identificam o cão com Garmr, o guardião do reino subterrâneo de Hel, mas neste caso, teria um simbolismo de morte e passagem para o Valhöll (ou então simbolizando a futura espera pelo Ragnarök).

Os temas mais comuns registrados nas estelas gotlandesas são de três tipos: 1. *Míticos*: a narrativa do roubo do hidromel (que deu origem à poesia escáldica), cavalos e guerreiros chegando ao outro mundo, o cavalo de Óðinn (*Sleipnir*), o salão do Valhöll, a deusa Frigg, o próprio deus Ódinn, a recepção das valquírias aos mortos em batalha, o

ção Garmr, o ferreiro Völundr,¹⁴ Gunnar no fosso das serpentes,¹⁵ a valquíria Hildir (representação da morte);¹⁶ 2. *Símbolos religiosos*: símbolos odínicos (como o escudo/disco solar, a triqueta, o triskelion, o valknut, o corvo, a águia), navios (símbolos da passagem da morte)¹⁷ e estético-simbólicos (decorações laterais com motivos trípticos, relacionados à tripartição e ao odinismo); 3. *Cenas históricas*: representações de batalhas e funerais, cena de sacrifício humano, o enforcamento ritual de um prisioneiro de guerra, cenas de práticas mágico-religiosas ofensivas de caráter odínico,¹⁸ cenas cotidianas da vida em uma grande fazenda.¹⁹

Aqui percebemos o símbolo dentro de um ponto de vista antropológico e não como algo arquetípico, universal e atemporal a exemplo dos teóricos simbolistas do mito.²⁰ Este seria a representação visual e ou lingüística de elementos com significados percebidos por uma dada sociedade histórica (Titiev 1979: 90-91). Ao contrário do signo, meramente convencional, o símbolo possui um nível de significação racional e emotiva, podendo se referir não somente a acontecimentos ou entidades concretas como também a algo abstrato. Tornam-se com isso importantes instrumentos de transmissão e expressão de idéias em uma dada sociedade, sem o qual não existiriam outros meios de comunicação, verdadeiros objetos de valores sócio-culturais:

“As pessoas tendem a nutrir sentimentos fortes, algumas vezes extremos, para com seus símbolos. Isto porque há uma tendência a transferir o valor do que é simbolizado para o símbolo, de modo que é ele, e não a noção implícita que ele simboliza, que se torna o objeto de respeito e veneração especiais” (Beattie 1971: 86).

O simbolismo religioso apela para a compreensão íntima do crente (Tardan-Masquelier 1997), tornando-se um sistema de transformação, no qual os conceitos de ordem e negação do caos são afirmados como realidade dominante (Hoebel & Frost 1984: 354). O principal símbolo expresso tanto nas estelas gotlandesas quanto na área da Suécia, Noruega e Inglaterra Viking foi o *valknut* (nó dos mortos). Estava ele associado diretamente aos cultos odínicos e rituais de morte dos escandinavos. Em Gotland foi representado em três estelas (Alskog Tjängvide I - ao lado direito de um cavaleiro sendo recebido no Valhöll, próximo de outro símbolo, um triskelion feito de cornos;²¹ Lärbro St. Hammars I – ocupando uma posição central, acima da consagração de runas e de um sacrifício humano, abaixo de uma águia; Tängelgård I – três valknutes ao redor de um cavaleiro portando anel), nos *hogbacks*²² ingleses foi esculpido em série ao longo do bloco, além de também aparecer entalhado em detalhes de madeira na sepultura de Oseberg, Noruega. Essa associação do valknut com a morte também é referendada por um dado documental, na descrição do duelo entre o gigante Hrungrnir e o deus Þórr, citado por Snorri na *Edda em Prosa*. No momento em que descreve o coração deste gigante, Snorri afirma que seria muito famoso, feito de pedra e com três pontas de forma semelhante ao “*ristubragð Pat er Hrungrnis hjarta heitir*” (símbolo gravado que chamam de coração de Hrungrnir).²³ Realmente, a forma do valknut, três triângulos entrelaçados, formam um objeto com pontas afiadas. Somando seus três lados, obtemos o número nove, associado aos cultos odínicos,²⁴ além de outras importantes relações míticas (*herfjöttur*, paralisia de guerra realizada pelas valquírias; as três nornas e o destino (cf. Stone 2002). Outros autores identificam a forma tricorne desta figura com os triplos perigos com que os heróis nórdicos defrontam-se nas narrativas míticas, (Dumézil 1999: 113). Acima de tudo, os símbolos expressam valores, apoiados numa relação analógica – a semelhança entre dois objetos ou idéias, entre o que está oculto e o que se encontra no mundo terreno, nada funcionando fora de um contexto, onde tudo adquire sentido apenas quando associado a outras categorias

semelhantes (Pastoreau 2002: 505). No pensamento analógico, a projeção de características humanas em animais irracionais ou de sentimentos para objetos inanimados foi um padrão recorrente na Idade Média e também na mitologia nórdica (Franco Jr. 2003b: 89-90).

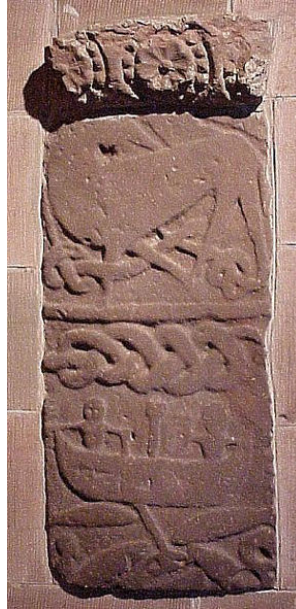


Figura 4: Fragmento cruciforme de Gosforth, Cumbria, Inglaterra, século X. Imagem do sistema ragnarokiano. Originalmente parte de uma cruz, mas posteriormente utilizada como elemento decorativo no muro da Igreja local. Fonte: <http://web.ukonline.co.uk/cj.tolley/ctm/ctm-base.htm> (Acessado em 20 de setembro de 2006). Cena da pesca da serpente Jörmungandr por Þórr e o gigante Hymir. A cabeça da isca é cercada por vários peixes e a embarcação é centralizada por um pequeno mastro cuja extremidade lembra as representações do martelo de Þórr. A cena de dois homens em um navio pescando com uma isca cuja ponta lembra a cabeça de um boi é muito antiga na Escandinávia, remetendo à gravuras da idade do Bronze, a exemplo de Audmaal Bohuslän, e durante a Era Viking, na pedra de Hørdum Ty (Dinamarca, a única figuração conhecida da mitologia nórdica em área dinamarquesa, datada entre os séculos VIII ao X). Ela também ocorre na estela gotlandesa de Ardre VIII, porém de forma mais simples: a embarcação é bem pequena, mal sustentando as duas figuras e a isca possui várias extremidades. Na Estela de Altuna (U 1161, Suécia, séc. XI), Þórr surge sozinho, sendo a única imagem em que ele segura seu martelo; a cabeça da isca é bem delineada e a serpente, que está na eminência de devorá-la, também possui a cabeça bem definida e com contornos nítidos. Outro detalhe único: um dos pés do deus surge ao fundo da embarcação, seguindo a descrição de Snorri (Sturluson 2005: 64). A imagem literária de Þórr pescando a serpente do mundo também aparece nos poemas escáldicos de Bragi Boddason e Eilífr Godrúnarson). Não há indicações de que o monumento de Altuna seja cristão (Davidson 2001: 51), o que explica a pureza estética da imagem e do fato do deus estar solitário. Segundo alguns pesquisadores (Sawyer 2003: 126-127), a representação de Gosforth podia ser interpretada em sua época como sendo Cristo pescando o Leviatã. Temos então uma imagem mítica estável por quase 500 anos (Davidson 2001: 52), porém com interpretações diferentes conforme o contexto histórico-social.

Não ocorre em toda a ilha de Gotland qualquer tipo de registro visual dos relatos dos deuses Vanes, especialmente Freyr e Freyja (entidades responsáveis pela fertilidade e sexualidade); a menção ao deus Þórr, o mais popular em toda a Escandinávia, se resume a uma única imagem (a pesca de Midgardsomur, a serpente do mundo); outras

entidades sobrenaturais como Loki, Balder, Heimdallr, as nornas, Týr e Ymir não são representadas; a árvore cósmica Yggdrasill²⁵ bem como os gigantes e as importantes descrições de criação do mundo e sua destruição (*Ragnarök*) também estão ausentes. Se por um lado estritamente estrutural, as estelas remetem a um sentido geral de força, destreza, poder e coragem (Fuglesang 2006), seus simbolismos relacionados ao valknut remetem objetivamente aos cultos odínicos de morte e ressurreição, que estabeleciam conotações de prestígio, liderança e status aos principais homens destas comunidades.²⁶ Como toda imagem religiosa, certamente elas testemunham uma atmosfera coletiva (Vovelle 1997: 23), não contendo referências específicas ao nome do morto²⁷ (apesar da possibilidade de ter sido identificada pela comunidade no momento da sua confecção), com o tempo desapareceu a memória sobre os fatos do indivíduo. Com isto se prezava uma importante faceta da religiosidade escandinava, a inserção do indivíduo em um clã ou linhagem familiar: o destino jamais era individual, mas dentro de um senso de “fatalidade coletiva” típica do mundo germânico (Langer 2005b: 65). O sentido padrão é a glorificação das façanhas guerreiras do falecido e sua ligação com o mundo odínico. A significação dos mitos preservados pelas imagens, relacionava-se diretamente com a aristocracia,²⁸ com os *Jarls* (condes) e com os *konungar* (reis). Estão ausentes das estelas os mitos vinculados ao universo dos fazendeiros (*bóndis*, especialmente o culto ao deus Þórr), as narrativas e religiosidades do cotidiano das plantações e criações de animais (deus Freyr), as concepções de família e do universo feminino (práticas mágico-religiosas de saúde, curas e conflitos – deusa Freyja) (Langer 2005b: 55-82). O herói Sigurðr Fáfnisbani, apesar de estar diretamente vinculado aos simbolismos odínicos, também está praticamente ausente nas estelas, mesmo com sua presença marcante em outras áreas de influência escandinava (como a Suécia continental, a Noruega, Inglaterra Anglo-Saxônica de colonização dinamarquesa, a França normanda e até a Espanha). A aristocracia de Gotland parece ter constituído um culto, em que predominavam a exaltação às valquírias, servas de Óðinn, e a entrada direta ao Valhöll por parte do guerreiro homenageado. Desta maneira, apesar de funcionar como modelo heróico em outras áreas nórdicas, Sigurðr torna-se supérfluo neste contexto, sem necessidade de representação, mas, as reais evidências desta lacuna imagética ainda estão longe de ser solucionadas.

Essas ausências são importantes para a análise das imagens, porque remetem diretamente às intenções da comunidade envolvida na elaboração das mesmas: “*a interpretação por parte do autor da imagem há de ser sempre correspondida pela interpretação do observador (...) não podemos separar o código do conteúdo*” (Gombrich 1991: 136, 138). Dentro de um contexto sócio-psicológico, onde o mito sobrevive enquanto narrativa principalmente oral pela maior parte da Escandinávia, as imagens míticas ao mesmo tempo em que revelam essas expressões e modelos (Franco Jr. 2003b: 96), acabam elegendo um recorte específico, “congelando” no espaço e no tempo uma parcela muito mais ampla das antigas tradições. Vários mitos e várias versões de narrativas míticas estavam disponíveis durante este período, mas as imagens registraram apenas alguns deles. Não queremos com isto aplicar uma única função para as imagens das estelas – erro criticado por Schmitt (2002: 600), mas antes sugerir possíveis sentidos que seus próprios construtores desejaram, sendo assim percebidas pelos outros membros da comunidade em que estavam inseridas.



Figura 5: Hogback de Heysham, Lancashire, Inglaterra, século X. Imagem do sistema ragnarokiano. Fonte: <http://www.bispham2.freemove.co.uk/heysham/> (Acessado em 20 de setembro de 2006). Monumento funerário com esculturas em pedra. As extremidades são figuradas por ursos, remetendo ao culto odínico deste os tempos de Tácito. A lateral possui diversas figuras de animais, especialmente cervídeos, e duas figuras humanas de cada lado. Todos estão com as mãos apoiando ou ostentando a parte de cima, sugerindo tratar-se dos quatro anões que sustentavam o céu (elaborado após a morte do gigante Ymir). O outro lado do monumento possui apenas um anão representado, com a mesma posição que os outros, ao lado de uma árvore estilizada. A representação literária dos quatro anões sustentando o céu aparece na *Edda em Prosa* (Sturluson 2005: 112). Segundo Boyer (1997: 106), a palavra em nórdico para anões é *Dverggr* (plural *dvergar*), significando “torto”, não tendo sentido original de seres diminutos. Essa ideia de tamanho teria sido construída aos poucos pela Igreja cristã, com o intuito de desacreditar os antigos mitos pagãos. O *hogback* de Heysham é uma das poucas representações iconográficas de anões nórdicos da Alta Idade Média, mas assim como a runestone de Drävle (Uppland, Suécia – representando o anão Andvari, Sigurðr e uma valquíria), podem ter recebido influências estéticas do cristianismo, explicando seu pequeno tamanho. Não ocorrem representações de seres humanóides diminutos em iconografia da Era Viking.

Assim temos como possíveis níveis de interpretação das imagens míticas presentes nas estelas durante o período pré-cristão: 1º nível: homenagem às façanhas do falecido, seus atos valorosos enquanto guerreiro e líder Viking, servindo de *exemplum* para a comunidade (Fuglesang 2006). 2º nível: a valorização dos mitos e das narrativas relacionados especialmente ao deus Óðinn e seu culto. 3º nível: a importância simbólica da aristocracia guerreira, que, deste modo foi associada a elementos odínicos e divinizada (talvez alguns dos falecidos representados tenham sido reis, os *konungars*). Em conjunto, estes níveis de leitura das imagens acabaram legitimando a supremacia política e social da aristocracia perante a população, seja em relação aos fazendeiros e comerciantes ou mesmo aos nórdicos de outras partes da Escandinávia (como suecos e dinamarqueses) e eslavo-bálticos, todos atuantes em Gotland. A forma como uma imagem foi percebida ou interpretada também pode ser uma forma de manipulação da mesma, afinal, ela pode ser intervenção, poder e controle (Franco Jr. 1996: 192, 2003b: 98-99). Essa nossa hipótese também pode ser verificada com um fato histórico: a sobrevivência das estelas na ilha, mesmo após a cristianização. Ao contrário de outras partes da Escandinávia e Europa (como diversos ídolos, estátuas e monumentos eliminados), elas não foram destruídas pelos missionários e evangelizadores, mas permaneceram preservadas em igrejas (a origem do nome de cada monumento nos dias de hoje). Mesmo contendo referências ao paganismo, na forma de mitos e símbolos, as estelas gotlandesas continuaram cumprindo um papel de legitimação da aristocracia,

valorizando o comportamento violento e bélico dos guerreiros – algo que não desapareceu com a nova religiosidade – ocasionando a sua preservação.

| <i>FONTE</i> | <i>ESTELAS DE GOTLAND²⁹</i> | <i>RUNESTONES NORUEGA/SUÉCIA³⁰</i> | <i>HOGBACKS INGLATERRA³¹</i> | <i>CRUZES ILHAS BRITÂNICAS³²</i> | <i>IGREJAS EUROPEIAS³³</i> |
|--|---|--|---|---|---------------------------------------|
| <i>Datação</i> | VIII-X | VIII-X | X | X-XI | XI-XIV |
| <i>Animais (Aves/pássaros)</i> | Corvos, águia | Pássaros | ... | Corvos | Pássaros, corvos |
| <i>Animais (Mamíferos)</i> | Garmr?, Sleipnir, cavalos | Cavalos, cão | Urso, lobo/cão? | Fenrir, Garmr, Sleipnir, cabra, cavalo | ... |
| <i>Animais (ofídios)</i> | Serpentes, dragão | Serpentes, dragão, Fafnir | Serpentes, dragão | Serpente-dragão/Fafnir | Fafnir |
| <i>Deuses</i> | Óðinn, Þórr, Frigg | Þórr | Óðinn, Tyr, Völundr | Óðinn, Þórr, Heimdallr, Vidar | Óðinn |
| <i>Heróis</i> | Gunnar | Sigurðr | ... | Sigurðr | Sigurðr, Atli, Gunnar |
| <i>Outras entidades</i> | Valquírias, Hymir, Suttungr, Gunnlöd, Hildir | Hyrrokkin, Andvari | Loki, 4 anões cósmicos | Loki, Sigyn, valquíria, Hymir | Brynhildr, Reginn, Grani, Hogue |
| <i>Contexto mítico/narrativo das cenas</i> | Valhöll | Ciclo dos Nibelungos | Ragnarök | Ragnarök | Ciclo dos Nibelungos |
| <i>Símbolos religiosos</i> | Valknut, triqueta, triskelion, roda solar, anel | Mjöllnir, roda solar, triskelion, triqueta, suástica | Valknut, triqueta | Valknut, triqueta | Suástica |
| <i>Equipamento/ Instrumental</i> | Navios, espadas, escudos | Espadas, escudos, navios, máscaras | ... | ... | Ferraria/forja, espadas |

Tabela 1: Temas iconográficos da mitologia nórdica na Europa Setentrional (séc. VIII-XIV) (somente imagens de objetos fixos e/ou monumentais)

Imagens e mitos nórdicos no período de transição (paganismo ao cristianismo)

Também neste período de transição do paganismo para o cristianismo é que encontramos algumas das mais variadas questões e problemáticas envolvendo a iconografia mitológica, apontando diferenças e semelhanças entre as várias regiões de influência nórdica (ver tabelas 1 e 2). A primeira questão é a do pan-germanismo. A distribuição dos mitos geralmente foi geralmente considerada um processo uniforme e linear, da Antiguidade ao fim da Era Viking, conclusões baseadas especialmente nos textos de Tácito e da literatura islandesa. Contudo, um exame atento das imagens disponíveis gera algumas incongruências: se para o período de migração existem representações indubitáveis de Wotan-Óðinn e Týr (especialmente em moedas), para o deus Þórr não ocorre qualquer tipo de figuração antes do século IX (Fuglesang 2006), assim como do deus Balder, sendo a figura do primeiro deus muito comum na iconografia do período de transição e durante os séculos XI e XII. Wotan-Óðinn geralmente é representado em amuletos do século V ao VII em cavalos normais, portando sua lança (Gungnir), ladeado por seus dois corvos (Hugin e Munin) e com o emblema da águia. Todavia, subitamente em algumas imagens gotlandesas do período

Viking surge Sleipnir, o cavalo de oito patas (referenciado pelas *Eddas*). Variações da mitologia germânica da área escandinava ou reflexos de regionalizações de cultos do paganismo? Do mesmo modo, ainda no momento de transição, aparecem outras incongruências. Na área da colonização dinamarquesa da Inglaterra, foram produzidos os *hogbacks*, produtos da interação entre escandinavos e anglo-saxões. Enquanto o deus Týr é amplamente representado na Inglaterra anglo-saxã do século X (assim como em materiais não fixos desde o período das migrações germânicas), ele está omitido das fontes gotlandesas. Outras ausências significativas na grande ilha do Báltico, mas presentes nos *hogbacks* e cruzeiros ingleses são as figuras de Loki e Heimdallr (tabela 1). Os posicionamentos para isso partem de três premissas diferentes. A primeira é a que concebe as esculturas britânicas (especialmente as representadas em cruzeiros) como sendo parte de uma *interpretatio christiana* dos mitos nórdicos (Bailey 2000); a segunda parte do pressuposto de uma reapropriação do conteúdo bíblico pelos próprios pagãos (tanto nos *hogbacks* quanto em crucifixos), ocasionando uma nova interpretação destes, uma *interpretatio norroena* (Klayman 2002); uma terceira, procura demonstrar que os objetos não são totalmente cristãos nem pagãos, mas algo intermediário (Stone 1999). Todas as posições possuem pontos interessantes, mas também limitações. A figura de Loki, por exemplo, representada no *hogback* de Kirby Stephen, Cumbria, possui nitidamente aspectos demoníacos – apresenta um ser com chifres espiralados para baixo, permanecendo amarrado nos pés e nas mãos (ver figura 6). Esta característica dos chifres não existe nas descrições literárias de Loki, sendo uma reinterpretação totalmente cristã, condizente com as idéias de Bailey. Não obstante, discordamos desta posição pelo menos no caso de alguns *hogbacks*, como os conjuntos das igrejas de Brompton e Ingleby Arncliffe, que apresentam um bloco ladeado pela figura de dois ursos apoiando com as patas superiores a rocha (ver figura 5); no centro, ocupando toda a superfície lateral, ocorrem representações de triquetras e valknuts ou motivos entrelaçados semelhantes a estes símbolos. A figura do urso é típica no paganismo germânico, sendo citada por Tácito como indicativa de um culto guerreiro que, na Era Viking, ficou conhecido como *berserksgangr* (“do modo” berserker, camisa de urso),³⁴ associado ao deus Óðinn (cuja relação também possui paralelo, pelos símbolos citados, nos *hogbacks*), ou seja, a sobrevivência de elementos centrais da religiosidade guerreira dos Danes em plena Inglaterra cristã. Talvez ainda seja um reflexo do fato de que os primeiros conquistadores da região ainda não estarem totalmente incluídos no processo de assimilação da cultura local, algo que posteriormente acabou sendo efetuado, como também denotando possíveis influências da literatura anglo-saxônica, que também pressupunha conexões com a figura do urso em um passado pagão germânico (Klayman 2002). Não podemos deixar de perceber aqui um outro ponto de incongruência, desta vez com as fontes gotlandesas. Nestas, apesar de ocorrerem os símbolos odínicos citados, não existem qualquer representação de ursos, implicando a quebra em um elemento pan-germânico considerado padrão, ao contrário da figura do cão (que em alguns casos pode ser interpretado como Garmr) presente em todas as áreas de influência escandinava (tabela 1).



Figura 6: Loki stone, Fragmento cruciforme de Kirkby Stephen, Cumbria, Inglaterra, século XI. Imagem do sistema ragnarokiano. Fonte: <http://students.ou.edu/A/Shawn.K.Akin-1/intro.html> (Acessado em 10 de agosto de 2006). Escultura representando possivelmente o semi-deus Loki. Apresenta uma figura masculina, com barbas e feição denotando sofrimento, portando chifres espiralados e curvados para baixo, tendo as mãos e pernas presas de maneira serpentiforme. Abaixo da representação ocorre outra figura sentada. Em nenhuma das descrições literárias de Loki ocorrem chifres, nem mesmo em outras representações imagéticas do século VIII a XIII. Com certeza trata-se de uma reapropriação do personagem pelo referencial cristão, colocando-o num mesmo patamar que Lúcifer, o anjo caído, ou ainda, a um demônio do submundo infernal. Neste caso, a narrativa nórdica da prisão e pena de Loki torna-se congruente com o pensamento escatológico judaico-cristão.

Os sistemas de reinterpretações oral-imagéticas

De nossa parte, elaboramos uma hipótese para tentar explicar as variações de cada região, que longe de sanar as problemáticas ou objetivar um modelo teórico genérico, tem como objetivo principal a condução das futuras pesquisas. Acreditamos que existiram padrões comuns nos mitos (pan-germânicos, uma perspectiva diacrônica) para toda a área escandinava, de base oral, e que foram recebendo variações regionais ainda antes da penetração da escrita latina, fragmentando-se posteriormente por especificidades histórico-culturais (privilegiando uma perspectiva sincrônica). Dentro desta idéia, formulamos três grandes conjuntos que denominamos de *sistemas de reinterpretações oral-imagéticas* (tabela 2): valholhiano, ragnarokiano e nibelungiano, que abrangem a totalidade das principais fontes iconográficas da mitologia nórdica durante o período de transição do paganismo para o cristianismo e que são baseadas especialmente nas narrativas mitológicas que foram preservadas imageticamente. Aqui adotamos a noção de *sistema* iconográfico medieval em termos estruturais, que possuem relações de equivalência, hierarquia e oposição entre seus temas (Baschet 1991b: 375-376).

1º *Valholhiano*: um conjunto de imagens míticas estruturadas na ilha báltica de Gotland, onde predominam as cenas e símbolos relacionados diretamente com as narrativas mitológicas do Valhöll. Tanto a sua permanência secular (expressa pela grande conservação dos monumentos) quanto a inexistência de outros sistemas imagéticos-artísticos após a conversão, explica-se pela sobrevivência de uma classe guerreira e aristocrática na ilha, que foi beneficiada politicamente com a criação das Igrejas e do bispado regional. A opção pela conservação do ideal guerreiro (e a escolha do principal deus Ass – Óðinn – e as entidades a ele relacionadas, como as valquírias, Frigg e Sleipnir) explica as omissões aos cultos à fertilidade, representações imagéticas

de deuses como Balder, Þórr, Freyja, Freyr e a eventos cósmico-míticos como a criação do universo e seu fim, o Ragnarök.

| Cena mitológica | Sistema de reinterpretação oral-imagético | Datação | Suporte | Área de abrangência |
|---|---|-----------------------------------|--|---|
| <i>O deus Týr devorado pelo lobo Fenrir</i> (homem com uma mão/braço na boca de um canídeo) | Ragnarokiano | Séc. V-XIII | Moedas, <i>hogbacks</i> , cruzes, literatura islandesa. | Escandinávia, Alemanha, ilhas britânicas. |
| <i>Valquíria recebendo mortos com hidromel</i> (mulher portando taça de chifre) | Valholiano | Séc. VIII-XIII | Pingentes, estelas gotlandesas, cruzes, literatura islandesa. | Escandinávia, ilhas britânicas. |
| <i>O deus Þórr pescando a serpente do mundo</i> (um ou dois homens pescando em bote, com a isca próxima a uma serpente) | Ragnarokiano | Idade do bronze (?), Séc. VI-XIII | Pedras, estelas gotlandesas, cruzes, literatura islandesa. | Escandinávia, ilhas britânicas. |
| <i>O herói Sigurðr matando o dragão</i> (homem matando monstro serpentiforme) | Nibelungiano | Séc. VII-XIII | Estelas gotlandesas, esculturas em madeira e pedra de Igrejas, literatura islandesa e germânica continental. | Escandinávia, ilhas britânicas, França, Alemanha e Espanha. |
| <i>Gunnar no fosso das serpentes</i> (homem rodeado de serpentes) | Nibelungiano | Séc. VIII-XIII | Estelas gotlandesas, esculturas em madeira e pedra da Era Viking, esculturas em Igrejas, literatura islandesa e germânica continental. | Escandinávia, ilhas britânicas. |

Tabela 2: Principais cenas/narrativas mitológicas na iconografia europeia antiga e medieval (objetos móveis e fixos): os sistemas de reinterpretações oral-imagéticos.

2º *Ragnarokiano*: um conjunto de imagens de base oral-pagânica que foram transmitidos pelos escandinavos no momento em que chegaram à Inglaterra e tiveram contato com o cristianismo local de origem anglo-saxã, sendo estendida para algumas ilhas britânicas. Foram selecionados somente os mitos e imagens que possuíam relação estrutural com o fim do mundo germânico – o Ragnarök – por terem proximidade e similaridade estrutural com a mitologia cristã (especialmente o apocalipse de João), propiciando uma melhor adaptação aos costumes das comunidades locais: Loki, Heimdallr (tocando sua trombeta anunciando o caos final), Óðinn (sempre no momento do caos final). Foram excluídos todos os mitos e deidades relacionadas à fertilidade (Freyr, Freyja), enquanto outros deuses como Þórr surgem em cenas específicas de contato com monstros passíveis de interpretação cristã, como a cena de pesca da serpente do mundo – identificada ao leviatã bíblico (ver figura 4). Em todas as situações, Loki foi assimilado ao demônio (ou ao simbolismo da queda, como na cena de punição na cruz de Gosforth). Situações inusitadas ao contexto do Ragnarök, como os 4 anões cósmicos do *hogback* de Heysham – presentes no momento da criação germânica (Nordri, Sudri, Austri e Vestri, todos suportando a abóbada do firmamento feita do crânio do gigante Ymir, ver figura 5), também são passíveis de assimilação ao contexto judaico-cristão. A incidental presença de símbolos pagãos em alguns *hogbacks* (como ursos e triquetras-*valknuts*) explica-se pela relação do deus Óðinn com os ideais

guerreiros conservados pelos Danes num primeiro momento da presença nórdica na Inglaterra, mas que não se opunham diretamente à reinterpretação posterior dos mitos germânicos pelo cristianismo (ou o contrário). Apesar de serem pagãos e criados para comemorar o culto de morte a Óðinn (Stone 1999), os *hogbacks* foram criados em um contexto diferente da área religiosa de onde originalmente vieram os Danes, sendo “ferramentas” da assimilação pacífica da cultura nórdica pelo mundo cristão (Klayman 2002) ou “símbolos da conversão” (Dawn 2002). Com a chegada do século XI a representação do urso desapareceu totalmente da área britânica, permanecendo apenas os mitos e símbolos mais próximos ao Ragnarök (presentes nas cruzes e monumentos em Igrejas). As representações de triquetras-*valknuts* ainda sobreviveram em cruzes, algumas inclusive em gravações centrais, mas agora apenas com sentido alegórico-estético e não mais religioso, aproximando-se do padrão irlandês de cruzes celtas (ao perpetuarem elementos pagãos, como a espiral e o círculo, em meio a cenas bíblicas). Outras esculturas presentes em *hogbacks* (como dois exércitos confrontando-se, Gosforth, Inglaterra) também são interpretadas como cenas do Ragnarök (Davidson 1987: 121).

3º *Nibelungiano*: conjunto de imagens de base oral pan-germânica, que inicialmente possuíam uma assimilação aos ideais guerreiros da aristocracia sueca (como as representações da runestone sueca de Ramsundsberget, Sö 101), prestigiando a trajetória de Sigurðr, mas especialmente o momento em que mata o dragão Fafnir. Discordamos de Fuglesang (2006) quando afirma que, neste caso não ocorreram conexões entre as narrativas visuais de Sigurðr com a religião pré-cristã, sendo as imagens apenas elementos de uma nova estética no imaginário artístico escandinavo (uma mudança de convenção após o ano 1000). A inclusão do *sistema nibelungiano* (no caso destas *runestones*) ou sua exclusão (no caso das estelas gotlandesas) remete diretamente a um recorte na tradição oral e religiosa dos mitos, fazendo parte de uma noção tanto do ambiente geográfico-social quanto do universo em que estas acabaram se incorporando. Não há como separar a arte da religiosidade, da política ou outro aspecto da sociedade escandinava, todas estão extremamente interconectadas – uma ideologia historicamente orgânica, conforme Cardoso (2006). Com a cristianização, a associação herói-monstro com estética nórdica tornou-se extremamente comum, ocorrendo na área sueca, norueguesa, normanda, inglesa e até espanhola. Como não se tratava de um deus, mas de um herói humano, Sigurðr transforma-se no mais emblemático símbolo do soldado de deus, com passado pagão, mas agora, convertido em perfeito baluarte da nova fé (em alguns casos visto até como figura histórica), combatendo a representação do demônio (o dragão). Nesta hipótese concordamos com Fuglesang (2006), quando afirma que as imagens de Sigurðr se transformaram no período cristão em cenas alegóricas e não mais narrativas (como no período anterior, nas *runestones*). No caso das suas complexas representações nas portas das igrejas norueguesas (séculos XI-XIV d.C.), estas acabaram representando um eficiente sistema de propaganda, apesar do paganismo na sua forma, refletindo as transformações sociais dos cultos religiosos do modo privado (paganismo) para o público (cristianismo) (Nordansgok 2003). O sistema nibelungiano foi o que obteve maior alcance em termos geográficos, sendo encontrado em quase toda a Escandinávia, ilhas britânicas, França, Alemanha e Espanha.

Conclusão

Nossa principal postura metodológica tanto para o estudo das fontes como dos temas mitológicos é a de privilegiar recortes sincrônicos, enfatizando desta maneira os aspectos regionalizados que acreditamos devem ser levados em conta quando se estuda uma cultura. Consciente de que a religiosidade nórdica seria eminentemente constituída por acréscimos sucessivos, mas que uma análise profunda deveria levar em conta os procedimentos sincrônicos, o historiador Régis Boyer (1981: 10-11) alertou: “*é o erro muito comum que consiste em extrair aleatoriamente do corpus de dados do qual nós dispomos, sem operar as distinções indispensáveis no plano cronológico e geográfico*”. O famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss já indagava sobre a questão, em outros termos: “*onde acaba a mitologia e onde começa a História?*” Para ele, ambas possuem estruturas semelhantes, apesar da primeira ser mais estática e a segunda um “sistema aberto” (Lévi-Strauss 1985: 55-64). Em outros teóricos a linguagem mítica seria indubitavelmente atrelada a uma fundamentação histórica, sem o qual não poderia se manifestar (Barthes 1982: 132). Jean-Pierre Vernant descreve a diferença entre os mitos das sociedades “frias”, onde o tempo não é claramente marcado (com uma sincronia coerente e uma diacronia frágil), com as narrativas míticas das sociedades “quentes”, mobilizadas pela História – nestas últimas, as variações míticas são efetuadas pela oposição entre versões novas e antigas. A pesquisa do mito, desta maneira, deve levar em conta a articulação entre a investigação sincrônica (cada elemento é explicado pelo conjunto de suas relações num sistema) e a diacrônica (os elementos são inseridos em séries temporais, explicados pelas seqüências anteriores), ou seja, a articulação entre as estruturas, pela decifração da polissemia dos diferentes códigos, enfim, decodificando uma lógica não binária, própria dos mitos (Vernant 1992: 219-221).

Apesar da importância dos grandes modelos teóricos dos mitos e da religiosidade escandinava (principalmente Dumézil 1939; Turville-Petre 1964; Davidson 1988), além dos pressupostos histórico-culturais (Graham-Campbell 1997; Jones 2001, entre outros), as problemáticas que definimos ao longo do texto demonstram que as futuras investigações devem concentrar seus focos de análise no específico, procurando encontrar as variações sociais e não somente alguma unidade estrutural (que em alguns casos nunca existiu). Mesmo com os escandinavos ainda serem incluídos em um modelo etno-linguístico que remete a padrões pan-germânicos (especialmente na linguagem e diversos aspectos culturais), alguns resultados de pesquisa vem demonstrando diversidades de reinterpretações regionais para facetas da religiosidade nórdica da Era Viking, rompendo com a idéia de uma ortodoxia ou pensamento unificado (Sørensen 1999; Langer 2005b: 79; Cardoso 2006), algo que reiteramos no presente texto ao observar a existência na área escandinava medieval dos três *sistemas de reinterpretações oral-imagéticos*: o valholliano, o ragnarokiano e o nibelungiano. Assim, nossas pesquisas futuras não abandonarão os estudos diacrônicos que privilegiaram as permanências e certa unidade, mas enfatizaremos especialmente o sincrônico, o circunstancial, o regional, enfim, todo elemento que permitir vislumbrar porque existiram tantas variações (ou ausências) na produção de imagens e narrativas orais míticas na Escandinávia da transição do paganismo para o cristianismo.

AGRADECIMENTOS: Ao Prof. Dr. Hilário Franco Júnior (USP), Prof. Dr. Álvaro Bragança Júnior (UFRJ) e a Prof^a Ms. Luciana de Campos (D-UNESP), pelas revisões e comentários ao presente texto.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias Literárias:

- ANÔNIMO. *Elder Edda*, século XIII. Texto em islandês antigo: http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic_gods/LegendsSagas/Edda/PoeticEdda/Index.htm#ice Acessado em 20 de setembro de 2006. Traduções para o inglês: *The Poetic Edda*. Austin: The University of Texas, 1928 (Tradução de Lee M. Hollander). *The Poetic Edda*. New York: Oxford University Press, 1999 (Tradução de Carolyne Larrington). *The Poetic Edda*. New York: Dover, 2004 (Tradução de Henry Adams Bellows). Tradução para o espanhol: *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 2000 (Tradução de Luis Lerate).
- ANÔNIMO. *Sörla Þátrr eða Heðins saga ok Högna*, séc. XIII. Texto em islandês antigo: www.snerpa.is/net/forn/sorla/htm Acessado em 25 de setembro de 2006. Tradução do islandês antigo para o inglês por Peter Tunstall: www.northvegr.org/lore/oldheathen/075.php Acessado em 25 de setembro de 2006.
- ANÔNIMO. *Völsunga Saga*, século XIII. Original em islandês antigo: <http://www.snerpa.is/net/forn/volsung.htm> Acessado em 30 de janeiro de 2003. Tradução para o inglês de William Morris e Eirikir Magnusson: <http://omacl.org/Volsunga/> Acessado em 30 de janeiro de 2003.
- BODDASON, Bragi. *Ragnarsdrápa*, séc. XIII. Tradução do islandês antigo para o inglês por John Lindow. Disponível em: <http://ishi.lib.berkeley.edu/history155/manuscripts/lindow.html> Acessado em: 17 de janeiro de 2003.
- GODRÚNARSON, Eilífr. *Pórsdrápa*, séc. XI. Texto em islandês antigo: <http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/thorsd00.html> Acessado em 25 de setembro de 2006. Tradução do islandês antigo para o inglês por Yves Kodratoff, 1998: <http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/thorsd00.html> Acessado em: 20 de Setembro 2006.
- STURLUSON, Snorri. *Snorra Edda*, século XIII. Texto em islandês antigo: http://www.cybersamurai.net/Mythology/nordic_gods/LegendsSagas/Edda/ProseEdda/ContentsIcelandic.htm#hattae Acessado em 20 de setembro de 2006. Traduções: *The Prose Edda*. London: Penguin Books, 2005 (Tradução para o inglês de Jesse L. Byock). *Edda Menor*. Madrid: Alianza Editorial, 2004 (Tradução para o espanhol de Luis Lerate).
- _____. *Ynglinga Saga*, século XIII. Tradução para o inglês de Samuel Laing: <http://omacl.org/Heimskringla/> Acessado em 26 de julho de 2003.

Fontes Secundárias:

Obras de referência:

- ARTHUR, Ross G. *English-Old Norse dictionary*. Ontario/Cambridge: Parentheses Publications, 2002.
- HAYWOOD, John. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames and Hudson, 2000.
- JOHSON, Alan. *Dicionário de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- VALFELLS, Sigrid & CATHEY, James. *Old Icelandic: an introductory course*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- ZOEGA, Geir T. *A concise dictionary of Old Icelandic*, 1910.
<http://norse.net.ru/ondict/zoega> Acessado em 20 de setembro de 2006.

Estudos bibliográficos complementares:

- AMORY, Frederic. The historical worth of RígsPula. *Alvíssmál* 10, 2001, pp. 3-20.
<http://userpage.fu-berlin.de/~alvismal/> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- ANSART, Pierre. *Ideologia, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ASTIER, Colette. Interferências e coincidências das narrativas literárias e mitológicas. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, p. 491-497.
- BRICOUT, Bernadette. Conto e mito. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 191-199.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. *Enciclopédia Einauldi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- BAILEY, Richard N. Scandinavian myth on Viking-period stone sculpture in England. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 15-23.
<http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1982.
- BASCHET, Jérôme. Images ou idoles? *Annales ESC* 2, mars-avril 1991a, pp. 347-352.
_____. Fécondité et limites d'une approche systématique de l'iconographie médiévale. *Annales ESC* 2, mars-avril 1991b, pp. 375-380.
- BATANY, Jean. Escrito/oral. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. I. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 383-396.
- BEATTIE, John. *Introdução à Antropologia social*. São Paulo: Edusp, 1971.
- BELLOWS, Henry Adams. Introduction. *The Poetic Edda: the mythological poems*. New York: Dover Publications, 2004, pp. xi-xxvii.
- BERG, Mai Elisabeth. Myth or poetry, a brief discussion of some motives in the Elder Edda. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 35-43.
<http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.

- BILEN, Max. Comportamento mítico-poético. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 186-190.
- BLAIN, Jenny. *Nine worlds of seid-magic: ecstasy and neo-shamanism in north European paganism*. London: Routledge, 2002.
- BONNE, Jean-Claude. À la recherche des images medievales. *Annales ESC* 2, mars-avril 1991, pp. 353-373.
- BOULHOSA, Patricia Pires. Algumas observações sobre a Edda em Prosa. *Brathair* 4 (1), 2004, pp. 13-18. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Sagas islandesas como fonte da história da Escandinávia Medieval. *Signum* 7, 2005, pp. 13-40.
- BOYER, Régis. *Yggdrasill: La religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.
- _____. *Le Christ des barbares: le monde nordique (IX-XIII siècle)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- _____. *La grande déesse du Nord*. Paris: Berg International, 1995.
- _____. *Héros et dieux du Nord: guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1997.
- _____. *L'Islande Médiévale*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. Eddas et sagas: lês dits de la mémoire. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004a, pp. 152-154.
- _____. *Les Vikings: Histoire et civilisation*. Paris: Perrin, 2004b.
- BRØNDSTED, Johannes. *Os Vikings*. São Paulo: Hemus, s.d.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athenas, 1992.
- _____. *O herói de mil faces*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.
- CARDOSO, Ciro Flammarion. *Narrativa, sentido, História*. São Paulo: Papyrus, 2005.
- _____. Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinavas. *Brathair* 6 (2), 2006 (no prelo).
- CARDOSO, Ciro Flammarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CHEVALIER, Jean. Introdução. In: CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2002, pp. XII-XLI.
- DABEZIES, André. Mitos primitivos a mitos literários. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 730-736.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Escandinávia*. Lisboa: Editorial Verbo, 1987.
- _____. *Myths and symbols in Pagan Europe: early Scandinavian and Celtic religions*. New York: Syracuse Press, 1988.
- _____. *Roles of the Northern Goddess*. London: Routledge, 1998.
- _____. *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001.
- _____. *Deuses e mitos do norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.
- DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- _____. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Idéias e Letras, 2004.
- DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1992.
- DUBOIS, Thomas. *Nordic religions in the Viking Age*. Pennsylvania: Pennsylvania Press, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythes et dieux des germanes: essai d'interprétation comparative*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1939.
- _____. *Los dioses de los germanos: ensayo sobre la formación de la religión escandinava*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.
- _____. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Paris: Gallimard, 2000.

- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- _____. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ENOCH, Ross. The fetter, the ring and the oath: binding symbolism in Viking Mythology. *The Journal of Germanic mythology and folklore*, 1 (1), 2004, pp. 4-24. <http://www.jgmf.org/> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- FALKNES, Anthony. The sources of Skáldskaparmál: Snorri's intellectual background. In: *Snorri Sturluson: Kolloquium anlässlich der 750. Wiederkehr seines Todestages*. Tübingen: Narr, 1993. http://www.hi.is/~eybjorn/ugm/sources_of_skaldskaparmal.pdf Acessado em 20 de setembro de 2006.
- FINNEGAN, Ruth. *Oral poetry: its nature, significance and social context*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.
- _____. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- _____. Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval. *Anais do IV Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003^a, pp. 39-58.
- _____. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e o imaginário. *Signum* 5, 2003b, pp. 73-116.
- FUGLESANG, Signe Horn. Iconographic traditions and models in Scandinavian imagery. *The Thirteenth International Saga Conference*. Durham University, 2006. <http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- GIBONS, Michael. *Os Vikings*. São Paulo: Melhoramentos, 1990.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- GOMBRICH, Ernest. *Arte e ilusão*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- _____. *La image y el ojo*. Madrid: Alianza, 1991.
- GOODY, Jack & WATT, Ian. *As consequências do letramento*. São Paulo: Paulistana, 2006.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Viquingues: origens da cultura escandinava*, vol I. Madrid: Del Prado, 1997.
- GRAZIANI, Françoise. Imagem e mito. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. UNB: Jorge Zahar Editores, 1997, pp. 482-490.
- HADLEY, Dawn. Invisible Vikings: how much did the impact of Viking customs change English ways of life? *British Archaeology* 64, 2002. <http://www.britarch.ac.uk/ba/ba.html> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- HARRIS, Joseph. Eddic poetry. In: CLOVER, Carol & LINDOW, John. *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*. Toronto: Cornell University, 2005, pp. 68-156.
- HAUSER, Arnold. *História social da arte e da literatura*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. In: JUNG, Carl Gustav (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987, pp. 104-157.

- HILL, Thomas D. RígsPula: some medieval Christian analogue. *Speculum* 61 (1), 1986, pp. 79-89.
- HOEBEL, E. Adamson & FROST, Everett L. *Antropologia cultural e social*. São Paulo: Cultrix, 1984.
- HOLLANDER, Lee M. Introduction/notes. *The Poetic Edda*. Austin: The University of Texas, 1928, pp. vii-xxxii.
- HUPFAUF, Peter R. *Signs and symbols represented in Germanic, particularly early Scandinavian, iconography between the migration period and the end of the Viking Age*. Thesis submitted for the degree of doctor of philosophy, University of Sydney, 2003. http://setis.library.usyd.edu.au/adt/public_html/adt-NU/uploads/approved/adt-NU20050104.123639/public/02whole.pdf Acessado em 20 de setembro de 2006.
- JABOUILLE, Victor. *Iniciação à ciência dos mitos*. Lisboa: Inquérito, 1986.
- JESI, Furio. *O mito*. Lisboa: Editorial Presença, 1977.
- JONES, Gwyn. *A History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- JUNG, Carl Gustav. *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- _____. *Psicologia e religião*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987a.
- _____. *O eu e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987b.
- _____. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, Carl Gustav (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987c, pp. 18-103.
- KLAYMAN, Melinda. *The Anglo-Scandinavian Hogbacks: a tool for assimilation*, 2002. <http://klayperson.com/writing/hogbacks.htm> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- Künzel, Rudi. Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age. *Annales ESC* 4-5, mars-avril 1992, pp. 1055-1069.
- LADNER, Gerhart B. Medieval and modern understanding of symbolism: a comparison. *Speculum* 54 (2), 1979, pp. 223-256.
- LANG, J. T. Anglo-scandinavian sculpture in Yorkshire. In: HALL, R. A (ed.). *Viking Age York and the North*. London: Council for British Archaeology, 1978. <http://ads.ahds.ac.uk/catalogue/library/cba/rr27.cfm> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- LANGER, Johnni. Fúria odínica: a criação da imagem oitocentista sobre os Vikings. *Varia História* 25, 2001, pp. 214-230.
- _____. The origins of the imaginary Viking. *Viking Heritage Magazine* 4, 2002a, p. 07-09. <http://www.abrem.org.br/viking.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Os Vikings e o estereótipo dos bárbaros no ensino de História. *História & Ensino* 8, 2002b, pp. 85-98.
- _____. O mito do dragão na Escandinávia (primeira parte: período pré-Viking). *Brathair* 3 (1), 2003a, pp. 43-64. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Morte, sacrifício e renascimento: uma interpretação iconográfica da runestone Viking de Hammar I. *Mirabilia* 3, 2003b. www.revistamirabilia.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Resenha: Viking Age Iceland. *European Journal of Archaeology* 6 (3), 2003c, pp. 328-330. <http://eja.sagepub.com> Acessado em 01 de outubro de 2006.
- _____. Novas revelações sobre a religião Viking. *Mirabilia* 3, 2003d. www.revistamirabilia.com Acessado em 01 de outubro de 2006.
- _____. Guerreiras de Ódin: as valkyrjor na mitologia Viking. *Brathair* 4 (1), 2004a, pp. 41-57. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Poder feminino, poder mágico. *Brathair* 4 (1), 2004b, pp. 98-102. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.

- _____. Midvinterblot: O Sacrifício Humano na Cultura Viking e no Imaginário Contemporâneo. *Brathair* 4 (2), 2004c, pp. 61-85. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Rêver son passé. In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbe, 2004d, pp. 166-169.
- _____. Cultura e gênero na Escandinávia da Era Viking. *Boletim do Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica* 1 (2), 2004e, pp. 24-49.
- _____. Erfi: As Práticas Funerárias na Escandinávia Viking e suas Representações. *Brathair* 5 (1), 2005a, pp. 114-127. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Religião e magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair* 5 (2), 2005b, pp. 55-82. www.brathair.com Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. Revelando a religiosidade Viking. *Saeculum* 12, 2005c, p.p 167-171.
- _____. Resenha: Viking-Age Runes-Stones. *Signum* 7, 2005d, pp. 337-346.
- _____. Imagens nórdicas. *História, Imagem e narrativas* 1 (2), 2006, pp. 140-146. www.historiaimagem.com.br Acessado em 01 de outubro de 2006.
- _____. Vikings na América. *Desvendando a História* 2 (10), 2006, pp. 28-30.
- _____. Resenha: Les Vikings, premiers européens. *Temas Medievales* 14, SAEMED, Argentina (no prelo).
- _____. *Deuses, monstros, heróis: ensaios de mitologia e religião Viking*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (UNB) (no prelo).
- LARRINGTON, Carolyne. Introduction. *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. x-xxxi.
- LERATE, Luis. Presentación. *Edda Mayor*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 9-19.
- _____. Presentación. *Edda Menor*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, pp. 7-20.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LIMA, Nei Clara de. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: Ed. UNB, 2003.
- LINDOW, John. Mythology and mythography. In: CLOVER, Carol & LINDOW, John. *Old Norse-Icelandic literature: a critical guide*. Toronto: Cornell University, 2005, pp. 21-67.
- LINDQUIST, Malin. Les Mille trésors de île de Gotland. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.) *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004, pp. 126-129.
- LÖNNROTH, Lars. Hjálmar's death and the delivery of Eddic Poetry. *Speculum* 46 (1), 1971, pp. 1-20.
- MAILLEFER, Jean-Marie. Essai sur Völundr-Wieland: la religion scandinave ancienne a-t-elle connu un dieu forgeron? In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 331-352.
- MAREZ, Alain. La longue histoire des runes. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004, pp. 34-39.
- _____. Une Europe des Vikings? La leçon des inscriptions runiques. In: BOYER, Régis (ed.). *Les Vikings, premiers Européens, VIII-XI siècle. Les nouvelles découvertes de l'Archéologie*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 131-177.
- MESLIN, Michel. L'oral et l'écrit: fonction religieuse de l'oralité dans les sociétés traditionnelles. In: LENOIR, Frédéric & TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard Éditions, 1997, pp. 2211-2215.

- NAGELS, Marc. Snorri Sturluson. In: GLOT, Claudine & LE BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004, pp. 154-161.
- NORDANSKOG, Gunnar. The Volsung legend in Norwegian stave church portals – meaningless decoration or conscious use? *12th International Saga Conference*, Bonn, 2003. <http://www.skandinavistik.uni-bonn.de/saga-conference/> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- NORTH, Richard. Goð geija: the limits of humour in Old Norse Icelandic paganism. In: BARNES, Geraldine & ROSS, Margaret Clunies (ed.). *Old Norse Myths, Literature and Society* (Proceedings of the 11th International Saga Conference). Sydney: Centre for Medieval Studies, 2000, pp. 386-395. <http://www.arts.usyd.edu.au/departs/medieval/saga/pdf/0000-all.pdf> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- OLSON, David R. & TORRANCE, Nancy (ed.). *Literacy and orality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ONG, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the world*. London: Routledge, 1982.
- PAGE, Raymond Ian. *Mitos nórdicos*. São Paulo: Centauro, 1999.
- _____. *Runes*. London: The British Museum, 2000.
- _____. Rune-masters and Skalds. In: SAWYER, Peter (org.). *The Viking World*. London: Frances Lincoln Limited, 2001, pp. 154-167.
- PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. II. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 495-510.
- PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, pp. 292-309.
- PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- RIES, Julien. L'apport de Régis Boyer à l'étude du sacré dans la religion des anciens Germains et Scandinaves. In: LECOUTEUX, Claude (org.). *Hugur: mélanges d'histoire, de littérature et de mythologie offerts à Régis Boyer pour son soixante-cinquième anniversaire*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997, pp. 233-244.
- ROESDAHL, Else. The Scandinavians at home. In: WILSON, David M. (org.). *The northern world: the history and heritage of Northern Europe*. London: Thames and Hudson, 1980, pp. 129-158.
- _____. *The Vikings*. London: Penguin Books, 1998.
- _____. Monuments archéologiques de l'âge Viking. In: BOYER, Régis (ed.). *Les Vikings, premiers Européens, VIII-XI siècle. Les nouvelles découvertes de l'Archéologie*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 27-51.
- RUNDKVIST, Martin. *Barshalder 2: studies of Late Iron Age Gotland*. Stockholm: University of Stockholm, 2003.
- RUTHVEN, K.K. *O mito*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- SAWYER, Birgit. *The Viking-Age Rune-Stones: custom and commemoration in early medieval Scandinavia*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- SCHMITT, Jean-Claude. Problemas do mito no Ocidente Medieval. In: SCHULER, Donaldo & GOETTEMS, Míriam (org.). *Mito: ontem e hoje*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1990, pp. 42-57.
- _____. Imagens. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. I. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 591-606.

- SØRENSEN, Preben Meulengracht. Religions Old and New. In: SAWYER, Peter (org.) *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 202-224.
- STONE, Alby. Hogbacks: Christian and pagan imagery on Viking Age monuments. *3rd Stone* 33, jan-marc 1999.
http://www.thirdstone.demon.co.uk/download/hogbacks_33.pdf Acessado em 20 de setembro de 2006.
- _____. The knots of death. *Wyrð* 7, 2002. <http://www.sacred-texts.com/bos/bos649.htm>
Acessado em 20 de setembro de 2006.
- TARDAN-MASQUELIER, Ysé. Le langage symbolique. In: LENOIR, Frédéric & TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Encyclopédie des religions*. Paris: Bayard Éditions, 1997, pp. 2145-2161.
- THOMAS, Rosalind. *Letramento e oralidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Odysseus, 2005.
- THORVALDSEN, Bernt Øyvind. The double scene in performance: deictic blending in Völuspa? *The Thirteenth International Saga Conference*. Durham University, 2006.
<http://www.dur.ac.uk/medieval.www/sagaconf/home.htm> Acessado em 20 de setembro de 2006.
- TITIEV, Mischa. *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa: fundação Calouste Gulbenkian, 1979.
- TODOROV, Tzvetan. *As estruturas narrativas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
_____. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- TULINIUS, Torfi H. La conversion du viking: l'image du guerrier païen dans les sagas islandaises. In: BOYER, Régis (org.). *Les Vikings, premiers Européens, VIIIe-XIe siècle: les nouvelles découvertes de l'archéologie*. Paris: Éditions Autrement, 2005, pp. 233-251.
- TURVILLE-PETRE, E.O.G. *Myth and religion of the North: the religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1997.
- WAWN, Andrew. *The Vikings and the Victorians: inventing the Old North in 19th-century Britain*. Cambridge: D.S. Brewer, 2002.
- ZINK, Michel. Literatura. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*, vol. I. São Paulo: Edusc, 2002, pp. 79-94.
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

NOTAS

¹ O presente texto é a introdução modificada da primeira parte (introdução) da pesquisa de pós-doutorado em História Medieval “Orm: o mito do dragão nórdico na Escandinávia Viking e cristã”, efetuada na USP com bolsa da FAPESP, 2006-2007, sob supervisão do professor Dr. Hilário Franco Júnior. Na próxima edição da revista *Brathair* será publicada a segunda parte, referente às fontes literárias da mitologia Viking.

² Ordem das fontes literárias segundo importância qualitativa e quantitativa do conteúdo mitológico.

³ Para considerações teóricas sobre iconografia medieval ver Baschet (1991a, 1991b) e Bonne (1991). Para teorizações sobre imagem na Escandinávia Medieval consultar Fuglesang (2006).

⁴ Em um procedimento metodológico diferenciado, porém chegando a resultados semelhantes, o historiador Carlo Ginzburg em sua obra, *História Noturna*, investigou as matrizes míticas da imagem estereotipada dos sabás medievais. Influenciado pelo estruturalismo de Vladimir Propp e pela Antropologia francesa, o historiador italiano propõe uma partilha do método morfológico (atemporal e diacrônico) atrelado a uma perspectiva histórico-cultural (sincrônica), estabelecendo as possíveis conexões entre dados documentais dispersos em contextos geográficos e temporais totalmente diversos. Assim, narrativas míticas espalhadas, mas persistentes no tempo, seriam conectadas em um *núcleo* comum, mesmo as que foram refletidas em contextos supostamente diferentes (rompendo com isso, a dicotomia ruptura e permanência: “*Um único esquema mítico foi retomado e adaptado em sociedades muito diferentes entre si, do ponto de vista ecológico, econômico e social*”). Em sua pesquisa, abarcando a documentação inquisitorial, as tradições mágico-religiosas clássicas, celtas, germânicas, citas, eslavas, contos folclóricos, entre outras, Ginzburg estabeleceu a origem comum das tradições míticas relacionadas aos vôos noturnos/viagens ao reino dos mortos, metamorfoses e êxtases (que confluíram ao moderno sabá das bruxas. Aqui, portanto, rompe-se com outra dicotomia tradicional – as crenças populares e a literatura/ideologia erudita): as práticas xamanistas dos antigos povos caçadores da Eurásia. Apesar disto, Ginzburg não procura realizar uma busca das origens dos mito (uma postura tradicional em alguns teóricos, que para ele é inacessível), pois uma narrativa mais antiga não significa que seja mais verdadeira, e sim o estudo de um núcleo comum (euroasiático) e as suas sobreposições sucessivas: “*é sempre assumido em bloco pela cultura que dele se apropria*”, tendo sido fruto de relações culturais sedimentadas durante milênios. Com isso teríamos contextos heterogêneos e dados morfológicos homogêneos: “*O elemento universal seria representado pela série que inclui os elementos singulares, pelas categorias que reelaboram de forma simbólica as experiências concretas e históricas*” (Ginzburg 2001: 9-37, 162, 183, 203, 219, 251-265, 248). No caso específico do recorte escandinavo, Ginzburg propõe algumas novas leituras envolvendo mitologia e religiosidade. A descrição do ressuscitar dos ossos de cabra pelo deus Þórr (narrado na *Edda em Prosa*, século XIII, de Snorri), é percebido dentro de uma analogia com certos atos de São Germano d’Auxerre e o deus lapônico Horagales, todos atestando a sobrevivência folclórica de um antigo rito euroasiático de caçadores das estepes: as metamorfoses em animais e as descrições de êxtase do deus Óðinn (mencionadas na *Ynglingasaga* de Snorri); as descrições islandesas dos guerreiros berserkers; rituais xamânicos do *Islendigabók* (Livro dos islandeses, séc. XII); batalhas mágicas em transe (*Hávardar Saga*); jornadas em espírito pela *fylgia* (alma); viagem do rei Hadingus ao mundo dos mortos (*Gesta Danorum*, de Saxo Gramaticus); a cavalgada mágica aos mundos subterrâneos montando em um bastão (de forma análoga aos estereótipos das bruxas) do herói Thorstein para roubar um anel e uma capa preciosa do monarca local; narrativas de lobisomens germânicos; as práticas mágicas e xamanistas do *Sejdr*. Estudos anteriores já apontavam uma influência do xamanismo lapônico/finlandês em várias práticas-mágicos religiosas na Escandinávia Viking (registradas nas *Sagas*), além de diversos conteúdos xamanistas nas narrativas míticas, especialmente as *Eddas*; sobre o assunto ver: Blain (2002: 19-23), Boyer (1981: 141-47), DuBois (1999: 122-138), Dumézil (1992: 96), Eliade (1998: 413-421), e Langer (2004b: 98-102). Neste caso, Ginzburg propõe uma leitura equivalente tanto da narrativa mítica quanto da literária e da religiosa, todas inferindo um modelo anterior ao período Viking, no caso, as práticas xamanistas dos antigos euroasiáticos, mas sem esquecer as diferenças entre crença e realidade durante o processo histórico: “*a correspondência entre mito e prática ritual está longe de ser perfeita*” (Ginzburg 2001: 135, 139, 177, 224-225, 244-247, 313, 316, 367, 229).

⁵ Aqui não abordaremos outras fontes iconográficas, menos importantes que as estelas de Gotland mas também muito úteis para o estudo da mitologia escandinava: figuras em amuletos e pingentes, estatuária, cenas bordadas em tapetes, esculturas na área anglo-saxônica, figuras em madeira, descrições de imagens esculturais e arquitetônicas preservadas pela literatura e igrejas medievais. Para uma descrição parcial destas fontes iconográficas secundárias ver os catálogos integrantes de Glot & Le Bris (2004), Graham-Campbell (2001) e Wilson (1980).

⁶ A terminologia arqueológica em inglês para estes vestígios é *Picture Stones* ou *Carved Stones*; em sueco e alemão o termo é *Bildsteine*. Em vez de realizarmos uma tradução literal da palavra, preferimos utilizar o termo *Estela* devido ao fato das rochas terem sido trabalhadas manualmente, tendo formato e estrutura iconográfica semelhante a outros monumentos/monólitos que levam inscrições, desenhos, gravuras e pinturas no mundo antigo e medieval, geralmente com caráter funerário (do grego *stèle*, coluna tumular). O termo *runestone*, apesar de ter sido aplicado por nós em trabalho anterior (Langer 2003b) é incorreto,

visto que a maioria das estelas gotlandesas com iconografia mítica não possuem inscrições rúnicas. As estelas pintadas foram confeccionadas em calcário e arenito, uma prática que remontava desde o período da Idade do Ferro Romana, entre 200 a 400 d.C. Vários pesquisadores já demonstraram a influência estético-artística da área etrusca e clássica na elaboração de certos motivos pré-Vikings destas estelas. Ornamentos de faixas e listas laterais das estelas, segundo o arqueólogo Sune Lindqvist, teriam sido influenciados pelos Celtas. Este mesmo pesquisador sistematizou estes vestígios na década de 1940, classificando-as nos grupos: A. Estelas largas com linhas curvas, geralmente do período pré-Viking, como Bro I, onde predominam imagens geométricas e estilizações; B. Estelas “anãs”, com tamanho pequeno, a exemplo de Sojvide e Ala; C. O mais interessante da história das estelas pintadas, segundo Lindqvist, possuindo as melhores e mais expressivas elaborações artísticas, a exemplo de Lärbro St. Hammars, Stenkyrka Smiss I e Tängelgård I. D. Grupo com poucos exemplares, como Ardre VIII e Alskog Tjängvide I. E. Grupo com a presença de runas, elaboradas já no período cristão, como Hogrån K (Hupfauf 2003: 191-202).

⁷ Situada no báltico sueco, a ilha de Gotland possui 3.140 km². Foi um importante centro comercial, unindo as rotas orientais com as do Leste e Oeste escandinavo. Durante o período Viking, a ilha foi um estado independente ou repleto de pequenos reinos, mas sempre próspero. Em algumas ocasiões houve pagamentos de tributos aos suecos. Em vários aspectos houve diferenciação cultural da ilha com o restante da Escandinávia: uma língua própria, o *gutinisk*, uma saga, a *Guta Saga* (cf. Boyer 1997: 123; Haywood 2000: 84-85; Jones 2001: 242-243).

⁸ Para uma tipologia geral das *runestones* escandinavas ver Page (2000: 43-52). Para estudos de delimitação, morfologia, distribuição, corpus de fontes e bases de análise das *runestones* ver Sawyer, (2003: 7-46). As mais importantes *runestones* portando imagens míticas da Escandinávia continental pré-cristã são: *Ramsundsberget* (Suécia, contendo imagens de várias cenas da *Völsunga Saga*, a narrativa do herói Sigurðr e do dragão Fafnir) e *Altuna* (Suécia, com imagens do deus Þórr pescando a serpente do mundo).

⁹ Para um estudo genérico das estelas de Gotland consultar Boyer (1997: 123-124), Haywood (2000: 148-149), Hupfauf (2003), Jones (2001: 342-344), Langer (2003b), Lindqvist (2004: 126-129), Roesdahl (1998: 170), *The picture Stones at the Historical Museum of Gotland*. http://www.gotmus.i.se/lengelska/bildstenar/engelska/picture_stones.htm. Acessado em 20 de setembro de 2006. Aplicação teórica e específica ver: Fuglesang (2006). Para um simples inventário de algumas das estelas gotlandesas, ver: *Picture and runic stones from Gotland* (www.arild-hauge.com Acessado em 20 de setembro de 2006). Algumas estelas, a exemplo de Buttle Änge I, não foram utilizadas como decoração de sepultura (Hupfauf 2003: 200). Para análises parciais da mitologia contida nas estelas de Tängelgård I, Klinte Hunnige I, Ardre VIII, Lärbro St. Hammars I e III, consultar Hupfauf (2003: 217-221). Não tivemos acesso a seguinte bibliografia sobre o tema: LINDQVIST, Sune. *Gotlands Bildsteine*, vol. I-II. Stockholm, 1942 (contendo catálogo completo das estelas de Gotland); NYLÉN, Erik & LAMM, Jan Peder. *Stones, ships and symbols: the picture stones of Gotland from Viking Age and before*. Visby: Gidlunds Bokforlag, 1988; SRINGLEY, Michael. The dream of Troy: an interpretation of the Gotland picture-stones of the Vendel and Viking periods. *Tor: Tidskrift for fornknuskap*, n. 22, 1988-89; SRINGLEY, Michael. The dream of Troy II. *Tor: Tidskrift for fornknuskap*, n. 26, 1993 (nestes dois artigos, o pesquisador Michael Springley estrutura sua hipótese de influência clássica na arte gotlandesa, que foi criticada e contestada por Hupfauf (2003: 221-222)); BURSTROM, Mats. Other Generations' Interpretation and Use of the Past: the Case of the Picture Stones on Gotland. *Current Swedish Archaeology* 4: 21-40, 1996; LAMM, Jan Peder. *Les pierres gravees de Gotland*. Paris: Michel de Maule, 2002; FUGLESANG, S. H. Runesteinenes ikonografi. In: NIELSEN, G. Ø. & NIELSEN, M. L. (ed.). *Runesten, magt og mindesmærker. Tværfagligt symposium på Askov Højskole 3-5 oktober 2002* (Hikuin 32), Højbjerg, 2005.

¹⁰ O método tradicional de sepultamento na Gotland do período Viking foi a inumação, mas também existiu em certos momentos a cremação dos corpos, a exemplo da Dinamarca. Também foram registrados casos de reutilização de estelas pintadas do período pré-Viking (cf. Rundkvist 2003: 73, 86).

¹¹ Baseamos nossas análises nas seguintes estelas, por conterem cenas específicas da mitologia e religiosidade nórdica: 1 - Lärbro St. Hammars I, 2 - Lärbro Stora. Hammars III, 3 - Stenkyrka Lillbjärs III, 4 - Ardre VIII, 5 - Sanda I, 6 - Tängelgård I, 7 - Alskog Tjängvide I, 8 - Klinte Hunnige I, 9 - Buttle Änge I, 10 - Stenkyrka Lillbjärs I, 11 - Ardre III, 12 - Hablingbo K, 13 - Halla Broa, Stenkyrka Smiss I,

14 - Smis Nar I, 15 - Tängelgård IV, 16 - Ardre VI. As outras estelas pintadas de Gotland (num total de 400) não contêm representações míticas expressivas, apesar de importantes detalhes artísticos e estéticos. Para estas 16 estelas especificadas, utilizamos vasta bibliografia de referência iconográfica, citada detalhadamente em Langer (2003b) e também com completa tipologia e morfologia em Hupfauf (2003: 187-235). Para imagens das estelas de Lärbro St. Hammars I, Stenkyrka Lillbjärs III, Tängelgård I (parcial), Alskog Tjängvide I, Sanda I, consultar Langer (2003b). Para recentes análises com pressupostos teóricos de iconografia e literatura comparada das estelas, ver Fuglesang (2006).

¹² Segundo Else Roesdahl, a narrativa visual da Estela de Lärbro St. Hammars I deveria iniciar na seção do topo e não no último nicho, de baixo. E também ao contrário de nosso trabalho anterior (Langer 2003b), ela considera que o desenho central do topo é a representação de uma mulher e não o deus Óðinn (Roesdahl 1980: 150). Ainda insistimos em nossa interpretação, por dois motivos básicos: em primeiro lugar, nas estelas com apenas duas ou três seções, como Alskog Tjängvide I e Stenkyrka Lillbjärs III, o navio ocupa a posição de baixo e a seção de cima é representada por um guerreiro chegando ao Valhöll e recepcionado por valquírias. Obviamente, a leitura inicia-se em baixo, sendo o navio símbolo da passagem da vida para a morte. O trono do deus Óðinn geralmente é representado no ápice das cenas das estelas de Gotland (vide Sanda I), a exemplo das representações do palácio do Valhöll (Ardre III e Alskog Tjängvide I), confirmando nossa interpretação. A cena superior da estela de Lärbro St. Hammars III está praticamente desfigurada, sem possibilidades de comparação, mas lembra parcialmente o topo de Sanda I. A representação central de mulher, creditada em nosso trabalho anterior como uma valquíria (Langer 2003b), também tem respaldo desde Lindqvist nos anos 1940 e é geralmente aceita como sendo a valquíria Hildir, mas, além disso, os especialistas também vem interpretando as cenas de batalha de Lärbro St. Hammars I como sendo as de Hjaðningar (assim como na estela de Stenkyrka Smis I), referidas no poema escáldico *Ragnardsdrápa* de Bragi (Boddason 2003, estrofes 8, 10 e 11) e na *Edda em Prosa*, envolvendo também a valquíria Hildir (Sturluson 2005: 107-108). Caso esta interpretação esteja correta, o personagem representado na cena do topo pode ser o rei Hogni (o pai de Hildir), e não o deus Óðinn; as cenas de batalha remeteriam à eterna batalha, onde todos os mortos seriam revividos pela valquíria Hildir até o ocaso final.

¹³ Na estela de Stenkyrka Lillbjärs I o primeiro plano é ocupado diretamente pela imagem do guerreiro a cavalo chegando no salão do Valhöll, enquanto que em Hablingbo K o navio fica situado de um lado da Estela e o guerreiro é recebido pela valquíria na outra face.

¹⁴ Para uma análise de Völundr na Estela de Ardre VIII ver o ensaio de Maillefer (1997: 340).

¹⁵ Baseado na análise iconográfica de imagens de homens com serpentes de períodos mais antigos que os da Escandinávia Viking, Signe Fuglesang (2006) contesta a interpretação destas imagens nas estelas gotlandesas como sendo de Gunnar no fosso das serpentes, porém, não cria nenhuma outra hipótese interpretativa.

¹⁶ Sobre a representação da valquíria Hildir na Estela de Lärbro St. Hammars I e na literatura, bem como seu simbolismo de morte ver Jesch (2003: 128-130), Hupfauf (2003: 218) e Fuglesang (2006).

¹⁷ Acerca do simbolismo no navio nas estelas de Gotland consultar Davidson (1988: 169-170).

¹⁸ Para a interpretação das cenas como sacrifício humano e enforcamento ritual, consultar Langer (2003b). A suposta cena de ritual mágico com finalidade de vingança, constante de um nicho na base de Klinte Hunnige I foi primeiramente hipotetizada por Lindqvist em 1941 (Hupfauf 2003: 220-221). A cena é dividida em três seções: na primeira aparece um par de arqueiros em posição ofensiva, com os rostos virados e em movimento para a esquerda. Em sentido oposto, encontra-se uma mulher portando uma serpente, uma representação de corvo ou águia e homem, segurando do mesmo modo uma serpente. Ambos estão voltados para a direção dos arqueiros. Em nossa interpretação, trata-se de um ritual de *seiðr*, prática mágica com várias finalidades, entre elas a ofensiva e destrutiva. A vinculação da cena com o pássaro confirma o envolvimento dos praticantes representados com o deus Óðinn; sobre o tema ver Langer (2005b: 69-71).

¹⁹ Essas cenas ocorrem em uma estela reproduzida em ilustração de Gibbons (1990: 43), sem informação de nome, localidade e datação da mesma. Acreditamos que seja de Gotland do período viking pela sua estética e formato em cogumelo. Segundo a legenda, as cenas representam a história da vida de Aud,

viúva do rei Olaf, o Branco, de Dublin. Trata-se de um documento totalmente incomum para as representações gotlandesas e escandinavas em geral, pela importância concedida a uma personagem feminina (mesmo que não se trate da rainha Aud, pelo fato da estela não ter inscrições rúnicas permitindo uma identificação objetiva). Ela assume tanto o papel de chefe da fazenda, quanto dirige o leme da embarcação central. A última cena é a de seu funeral, no topo da Estela, confirmando nossa interpretação sobre as seqüências de leitura das Estelas de Gotland. No centro do monumento ocorre a representação mítica do ferreiro Völundr e seus dois filhos decapitados, totalmente idêntica à cena inferior da Estela de Ardre VIII. No penúltimo nicho, acima da cabeça da personagem principal, ocorre o que pode ser a representação do martelo do deus Þórr, Mjöllnir, indicando a confirmação de que realmente se trata da rainha Aud, visto que viveu na Islândia – região tipicamente adepta do culto a esta divindade, ao contrário da odinista ilha de Gotland.

²⁰ As aplicações da idéia elidiana do modelo arquetípico sacro no mundo escandinavo são: o povoamento da Islândia – no momento em que os colonos chegaram na ilha, eles repetiram o drama cósmico inicial da transformação do caos na ordem da criação; a batalha do deus Þórr com o gigante *Hrungnir*, que influenciou o treinamento de jovens guerreiros – todo conflito teria sempre uma causa ritual; o *Ragnarök* (destruição do mundo seguido de uma nova criação) seria a repetição do ciclo cósmico presente em todas as mitologias (Eliade 1985: 24, 44, 57, 127); a morte primordial e cósmico-criadora do gigante *Ymir* – reatualizada nos sacrifícios sangrentos da cultura germânica, mas principalmente, várias citações sobre a árvore cósmica, a *Yggdrasil* - interpretada como o eixo do mundo e símbolo do sagrado por excelência, expressão dos valores religiosos relacionados com a vegetação (Eliade 2001: 37, 53, 96, 124). Dentro do conceito simbólico-psicológico de Campbell temos alguns exemplos do mundo nórdico, como o deus Wodan enforcado na árvore cósmica – simbolizando o centro do mundo; a filha deste mesmo deus, Brunhilda, presa no círculo de fogo (símbolo da proteção paternal da virgindade) e depois liberta por Siegfried – uma das encarnações do divino feminino no processo de iniciação heróica; o auto-sacrifício de Wodan-Óðinn para obter conhecimento – um dos referenciais míticos da vitória interior no processo de transformação do herói; a trajetória de Siegfried, especialmente sua infância e façanhas adultas (Campbell 1988: 27, 69, 112, 178, 255, 278, 288, 316, 360). Vários historiadores já criticaram os autores simbolistas (Mircea Eliade, Carl Jung, Joseph Campbell, entre outros), principalmente por motivos de contextualização sócio-histórica, opondo-se especialmente ao “fixismo” em que o mito foi caracterizado, dando um valor maior às estruturas diacrônicas que deram origem aos significados das imagens míticas. Os principais problemas levantados são: 1. Não existem provas de qualquer herança genética ou biológica de padrões arquetípicos (Ginzburg 2001: 30; Ruthven 1997: 34); 2. Os modelos comparativos de mitos entre culturas diferentes baseados em diacronias amplas levam a hipóteses inconsistentes (Ginzburg 2001: 31); 3. A função do mito não seria, como no modelo junguiano e elidiano, estritamente relacionada à religiosidade e ao sagrado (Ansart 1978: 24; Vernant 1992: 203); 4. O suposto valor universal e arquetípico da mitologia abstêm das referências ao contexto cultural, sociológico e histórico: “os simbolistas se interessam pelo mito em sua forma particular de narrativa, mas sem esclarecê-lo pelo contexto cultural; trabalhando sobre o próprio objeto, sobre o texto enquanto tal, não pesquisam, contudo, o seu sistema, mas os elementos isolados do vocabulário” (Vernant 1992: 204-205); crítica semelhante realizada por Ginzburg: “isolar símbolos específicos mais ou menos difusos confundindo-os com ‘universais culturais’ (Ginzburg 2001: 219) e também o escasso levantamento documental dos dados míticos e de conteúdo além do contexto histórico das obras (Patlagean 1993: 312); 5. Pouco rigor na aplicação das teorias junguianas aos fenômenos históricos (Franco Jr. 1996: 26); 6. O caráter indireto da explicação e comprovação das teorias de base psico-históricas (Cardoso 2005: 208); 7. Impossibilidade do pesquisador ter acesso direto à psicologia profunda de um período (Franco Jr. 2003b: 91).

²¹ Alguns pesquisadores (como Boyer 1997: 33) denominam de *valknut* a uma mesma série de símbolos que acreditamos serem distintos: o *triskelion* – uma figura entrelaçada formando um eixo tríplice, representado na Estela pré-Viking de Stenkyrka Smiss I, Gotland, onde cada terminal surge com a cabeça de um animal, um javali, uma ave e outro indeterminado (outros exemplos: runestone de Snoldelev, Dinamarca, uma figura formada pelo entrelaçamento de três cornos de bebida, semelhante a de Alskog Tjängvide I) e a *triqueta* (do latim *tri*, três; *quetrus*, ornado), uma figura entrelaçada formando três pontas, de forma semelhante aos outros símbolos, mas ao contrário destes, sendo uma única forma e não o encadeamento de três (ocorre na runestone-estela de Sanda I, Gotland, ao lado do trono do deus Óðinn; runestone de Uppsala 937, Uppland, Suécia). Além de Boyer, outros pesquisadores – como Stone (2002) sobre a triqueta da cruz de Gosforth, Inglaterra – referem-se a *valknut* ao descreverem triquetas.

²² Esculturas em pedra com cenas da mitologia nórdica, realizadas em lajes sepulcrais que ocorrem na Inglaterra (e em menor escala na Irlanda, Gales e Escócia) do século X. Não encontramos tradução satisfatória para o português. Os *hogbacks* são ricamente decorados com figuras de animais e desenhos entrelaçados, além de cenas da mitologia nórdica. O estilo artístico escandinavo de Jellinge predomina em todos os conjuntos, mas provavelmente foram realizados por artistas locais de influência anglo-saxã, pois não ocorre qualquer tipo de escultura figurativa em pedra na Dinamarca da Era Viking (visto serem os Danes os invasores-colonizadores nórdicos do leste britânico durante a Idade Média). Geralmente este material é considerado como associado à cobertura de sepulturas, mas nunca foram encontrados vestígios diretos disso, sendo o mais provável sua associação como elemento monumental de cruzes e Igrejas. Sobre o tema ver: Stone (1999), Bailey (2000) e Haywood (2000: 97-98). Atualmente, restam cerca de 100 exemplares, todos do século X (Dawn, 2002).

²³ Texto original em islandês antigo: Hupfauf (2003: 230). Para tradução ver: Sturluson (2005: 88).

²⁴ O número nove representa basicamente o auto-sacrifício do deus Óðinn na árvore Yggdrasill, que ficou enforcado nesta durante nove dias, com o intuito de obter conhecimento (*Hávamál* 138), *Hangagud* – “deus dos enforcados”, um dos epítetos de Óðinn (Anônimo: 1999: 34). A referência aos números três e nove também ocorre por toda a *Edda Poética* e em *Prosa*, além de várias *Sagas*, nas mais diversas situações e contextos.

²⁵ A árvore Yggdrasill está ausente das estelas gotlandesas do período viking, mas ocorre em uma representação estelar pré-Viking, na de *Sanda IV*.

²⁶ Para referências descritivas e meramente quantitativas sobre as cenas mitológicas nas estelas de Gotland, infelizmente sem contexto analítico nem conexões sócio-religiosas mais profundas, consultar Hupfauf (2003: 217-222).

²⁷ Com exceção da estela de Alskog Tjängvide I, que porta uma inscrição rúnica em homenagem a uma pessoa de nome de Hjorus.

²⁸ Em trabalhos anteriores (Langer 2003b, 2004a, 2004c e 2005b) utilizamos erroneamente o termo *classes sociais* para a Escandinávia Viking, a exemplo de outros autores (Boyer 2004b: 257; Haywood 2000: 180-181). Numa sociedade pré-capitalista e dividida juridicamente em homens livres e não-livres, o correto seria *categorias sociais*, no caso, cada uma das posições em um sistema hierárquico não-rígido e hereditário (os *bóndur* – fazendeiros, com várias sub-categorias e dentro destes vários tipos de *grupos sociais*: poetas, juristas, médicos, escultores, artesãos, etc; e os *Jarls*, condes, membros das aristocracias hereditárias e regionalizadas da Escandinávia) (cf. Johson 1997: 33, 95, 118, 150).

²⁹ Para lista das principais estelas gotlandesas com temas da mitologia nórdica consultar nota 7.

³⁰ Principais *runestones* com temas da mitologia nórdica:

- *Pedra rúnica de Martebo I*, Gotland, Suécia, século VII d.C
- *Pedra rúnica de Sigurðr*, Sö 101 (*Pedra de Ramsundsberget em Jäder*), Södermanland, Suécia, séc. XI.
- *Pedra rúnica de Sigurðr*, Drävle /Uppland, Suécia, séc. XI.
- *Pedra rúnica da Igreja de Altuna*, Uppland, Suécia, séc. XI.
- *Pedra rúnica de Århus*, Dinamarca, séc. XI.
- *Pedra rúnica de Gök*, Sö 327, Södermanland, Suécia, séc. XI.
- *Pedra rúnica de Ardre III*, Gotland, Suécia, séc. XI.

³¹ Lowther, Sockburn, Brompton, Haysheem, York Minster.

³² Principais cruzes e fontes cruciformes com temas da mitologia ou estética nórdica:

- *Cruz de Slab*, Jurby, Ilha de Man, séc. XII.
- *Pedra de Sigurðr*, Andreas, Ilha de Man, séc. XII.
- *Pedra de Sigurd*, Ramsey, Ilha de Man, séc. XII.
- *Fragmento cruciforme de Michael*, Ilha de Man, séc. XI-XII.
- *Placa de Maughold*, Ilha de Man, séc. XI-XII.
- *Placa de Thorwald*, Ilha de Man, séc. XI.
- *Coluna cruciforme da abadia de Gosforth*, Cúmbria, Inglaterra, séc. X.
- *Fragmento cruciforme da abadia de Gosforth*, Cúmbria, Inglaterra, séc. X.
- *Cruz de Halton*, Lancashire, Inglaterra.

- *Cruzes de Middleton A e B*, Yorkshire, Inglaterra.
- *Cruz de Kirklevington*, Cleveland, Inglaterra.
- *Cruz de Sinnington*, Inglaterra.
- *Cruz de Newgate*, York, Inglaterra.
- *Cruz de Levisham*, Inglaterra.
- Cruz de Sockburn, Durham, Inglaterra, séc. X.
- ³³ Principais Igrejas europeias com imagens da mitologia nórdica
- *Portal da Igreja de Hylestad*, Aust-Agder, Noruega, séc. XIII.
- *Portal da Igreja de Vegusdal*, Aust-Agder, Noruega, séc. XIII.
- *Portal da Igreja de Austad*, Aust-Agder, Noruega, séc. XIII.
- *Portal da Igreja de Gaarden*, Gavelstad, Noruega, séc. XIII.
- *Portal da Igreja de Lardal*, Vestfold, Noruega, séc. XIII.
- *Portal da Igreja de Mael*, Telemark, Noruega, séc. XIII.
- *Portal da Igreja de Nesland*, Telemark, Noruega, séc. XIII.
- *Portal da Igreja de Uvdal*, Buskerud, Noruega, séc. XIV.
- *Sigurðr matando o dragão*, capitel da Igreja de Autun, França, séc. XII.
- *Sigurðr matando o dragão*, fachada da Igreja de Santa María la Real, Sangüesa/Navarra, Espanha, séc. XII.
- *Porta decorativa da Igreja de Kilpeck*, Herefordshire, Inglaterra.
- *O dragão de São Miguel do convento de St. Bees*, Cumbria, Inglaterra, século XII
- *O dragão de São Miguel de Relief*, Ipswich/Suffolk, Inglaterra, século XII.
- Capitel da igreja românica de Berchtesgaden, Alemanha, séc. XI-XII.

³⁴ Sobre o culto dos berserkers ver Boyer (1981: 141, 151, 160; 1997: 27-28).