

ENTREVISTA

O Paganismo na Europa Setentrional

Prof. Titular Dr. Ciro Flamarion Cardoso
Departamento de História
Universidade Federal Fluminense

Com mais de 30 livros publicados, destacam-se os seguintes títulos:
Sete Olhares Sobre a antiguidade. Brasília: Editora da UnB, 1994.
Deuses, múmias e ziggurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: Editora Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.
Antigüidade oriental : política e religião. São Paulo: Contexto, 1990.
Domínios da Historia. Rio de Janeiro; Campus, 1997.

Johnni Langer: Professor, o senhor é um dos mais importantes historiadores brasileiros da atualidade, com cerca de 30 livros publicados no Brasil e no exterior, especialista em temas que vão da Egíptologia, teoria da História até escravidão na América. O que o levou a pesquisar, recentemente, fontes relacionadas com a Europa setentrional da Antigüidade Tardia à Alta Idade Média?

Ciro Flamarion Cardoso: A divisão entre as disciplinas históricas é predominantemente convencional. Meu interesse maior recai em sociedades “antigas”, no sentido de pré-modernas. Tanto faz, para mim, o recorte temporal em si. Por exemplo, já escrevi mais de uma vez sobre as sociedades pré-colombianas, cujo período mais documentado situa-se no que, na Europa, seria o fim da Idade Média e início dos Tempos Modernos. Acho que a Antigüidade Tardia e a Alta Idade Média, no caso da Europa setentrional que me atrai mais, oferece a oportunidade de, mesmo havendo problemas de documentação, estudar, em seus diferentes aspectos, incluindo os do imaginário e do simbólico, processos que tornaram algumas sociedades mais complexas e levaram à formação gradual de Estados. Outros aspectos do meu interesse são mais difíceis de explicar. Por que a Europa setentrional e não, por exemplo, a Itália ou a Gália no mesmo período? Talvez tal fixação temática tenha começado pelo caminho da literatura, isto é, por apreciar a leitura de *Beowulf*, das obras de Beda e das sagas.

JL: Ultimamente temos constatado que, no processo de cristianização da Escandinávia, foram utilizadas algumas vezes técnicas de conversão que empregavam elementos originais do paganismo (preservados pela arte: transposição do mito de Sigurd para São Jorge/São Miguel; mutação de dragões para demônios; o martelo de Thor transformado na cruz cristã; sobrevivência de símbolos odínicos – como a triqueta – em gravuras de cruces, etc, conforme Birgit Sawyer e Marie Nämstrom). Isso possui um

*paralelo muito grande com a evangelização da Irlanda (especialmente com São Patrício); o "triunfo" do cristianismo no império romano (aproveitou-se do conceito pré-existente dos demônios, conf. Peter Brown, **O fim do mundo clássico**). Já em outros autores, como Preben Sørensen, o sucesso do cristianismo se deveu mais às mudanças estruturais da sociedade nórdica (como o surgimento dos Estados monárquicos) e às características internas da Igreja Católica (hierarquização institucional, centralização ideológico-política, uso da escrita – especialmente com a Bíblia). Uma terceira via interpretativa seria a mudança religiosa devido ao interesse político-econômico das classes governantes (a exemplo do que ocorreu com o Principado de Kiev e na Dinamarca), estabelecendo melhores relações com Roma e a Europa (ênfático pelo senhor no caso anglo-saxônico, "O purgatório no mundo de Beda", revista **Signum** n. 5, 2003). Em sua opinião, todos estes fatores podem ter sido conjugados ou existiriam outras possibilidades de interpretação? Ou as pesquisas ainda estão longe de uma definição teórica mais sistemática?*

CFC: Bem, não me parece que os recortes preferenciais de diferentes autores e correntes sobre o tema sejam forte ou necessariamente excludentes: eles podem conjugar-se sem dificuldade, dependendo a ênfase preferencial num só deles, num dado momento ou em dado autor, talvez, de estratégias de pesquisa ou de preferências pessoais quanto à temática ou à subtemática. No caso dos reinos anglo-saxões, que conheço melhor, parece-me evidente, por exemplo, que a estratégia régia de preferir, afinal de contas, o cristianismo romano está vinculada a: 1) perceber, a partir do exemplo de Kent desde o início do século VII, as vantagens, para a administração, de um clero letrado em si mesmo mais estruturado e menos disperso (inclusive em seu governo), o contrário, portanto, do que eram de início a igreja da Irlanda e as que dela saíram, baseadas em conventos e oriundas em primeiro lugar de uma ilha onde a construção estatal estava ainda em estágio incipiente e a urbanização, longe ainda no futuro (um futuro urbano inaugurado pelos vikings nas plagas irlandesas); 2) por estarem os reinos anglo-saxões em seu conjunto muito ligados à Gália de diversos modos, com fluxo comprovadamente grande, para a época, de homens e idéias entre a ilha e o continente, e sendo a Gália região mais densamente povoada e muito mais fortemente romanizada e cristianizada do que a Britannia, parece-me ter sido tal ligação inter-regional forte fator a favor do cristianismo romano, já firmemente implantado em terras gaulesas quando a cristianização da Grã-Bretanha começou a tomar corpo após um longo período inicial marcado até mesmo por apostasias diversas; 3) no tocante às estratégias da cristianização, as vantagens do cristianismo celta, grandes de início, mostraram-se menos atraentes e necessárias numa etapa posterior de desenvolvimento relacionado dos Estados régios anglo-saxões e da própria igreja na Grã-Bretanha; 4) no concerto das "microcristandades" ocidentais, a influência de Roma e do que veio a ser o papado a partir do final do século VI, a longo prazo, superaram e absorveram aos poucos, na Europa, embora em longo processo, a igreja celta antes bastante pujante e separada: numa época de construção monárquica mais visivelmente estatal como a que foi inaugurada por Offa da Mércia mas teve já suas origens no século anterior, fazia sentido – e cada vez mais sentido conforme se avançava no tempo –, em termos de prestígio internacional e inserção no concerto dos reinos europeus, a opção por Roma. Estes vetores explicativos, a meu ver complementares, têm a ver sobretudo com aspectos no fundo extra-religiosos da conversão e das opções cristãs abertas aos Estados. Do ponto de vista das estratégias propriamente religiosas da conversão, acho necessário separar duas circunstâncias. A primeira seria a de um paganismo bem

assentado em relação ao qual se tentasse a conversão cristã, como ocorreu nas ilhas britânicas (mesmo na maior delas, a romanização fora muito superficial, bem como a cristianização, e os povoadores germânicos eram pagãos e praticavam um paganismo que não sofria, na época, uma crise ideológica), na Escandinávia e em boas partes do território alemão. O discurso da conversão é diferente na segunda circunstância ou contexto, isto é, nas regiões onde o cristianismo e a romanização estivessem já mais avançados: aí, tratava-se, como nos sermões de Martinho de Braga, de “corrigir” o que se apresentava no discurso como “práticas errôneas” em matéria religiosa, em especial em zonas rurais, e, num outro plano, em diversos casos, do contraste entre linha romana e arianismo, resolvido (a favor da posição romana) em função da formação de uma aristocracia mais homogênea e unificada e de uma monarquia mais consistente nos diversos reinos romano-germânicos, com a ressalva sabidamente estratégica da conversão de Clóvis e seus francos como caso muito específico de grande importância no contexto europeu. Quando se tratava de converter pagãos, cuja ideologia religiosa, ainda por cima, não se apresentava em crise, as estratégias tinham de ser diferentes e levavam ao que James C. Russell chamou de “germanização do cristianismo”. Também me parece óbvio que, na percepção nova de processos assim, incidem preferências teórico-metodológicas mais vastas, por sua vez vinculadas à História Contemporânea. Com a descolonização e o avanço do assim chamado multiculturalismo, parece-me lógico que os especialistas passassem a perceber os processos de cristianização (como também perceberam os da romanização, por exemplo), em especial em contexto fortemente pagão, como avenida de mão dupla e, não, como simples imposição unilateral de práticas religiosas.

JL: Em nossas pesquisas, estamos percebendo que as modificações sócio-políticas das comunidades escandinavas da primeira Era Viking (realezas descentralizadas e sociedade semi-hierarquizada), ao serem comparadas com as do final da Era Viking (centralização política e alta hierarquização), acompanharam-se também de modificações nas religiosidades pagãs, inclusive disputas relacionadas com a legitimação de classes específicas. Neste último caso, poderíamos comparar o paganismo escandinavo com a religiosidade clássica, em suas formas básicas de religião do Estado e cultos populares? Seria uma tendência universal, na história das religiões, a existência de conflitos envolvendo institucionalização da fé (público/estatal) e cultos populares (privados)?

CFC: Pelo menos nos casos – de épocas muito diferentes – que estudei pessoalmente, no relativo a sociedades de escrita e leitura fortemente concentradas numa pequena elite (casos que incluem, entre outras, sociedades tão diferentes entre si quanto, por exemplo, a do antigo Egito, as da América indígena, previamente tanto quanto durante a cristianização, a dos pictos, também sob o paganismo e quando de sua cristianização, e as dos reinos anglo-saxões tanto sob o paganismo como sob o cristianismo), sempre verifiquei existirem diferenças bastante visíveis e profundas entre as formas da religiosidade formal – ligada às elites e suas estruturas de organização religiosa (e de um imaginário expresso em primeiro lugar num simbolismo onde era forte o elemento religioso), muito ativas no controle social mediante monopolização e manipulação simbólica da escrita ou de outros sistemas de códigos (as pedras incisas dos pictos ou o estilo de decoração de urnas cinerárias e de adornos pessoais dos anglo-saxões, por exemplo, quando tais povos eram ainda de todo iletrados e pagãos) – e aquelas da religiosidade popular. No entanto, também em todos os casos, verifiquei que, no

essencial, tratava-se de modalidades no interior de uma mesma religião mas, não, de religiões diferentes; e de modalidades organizadas entre si em forma hierarquizada, mutável no tempo conforme mudassem as formas estatais, os interesses sociais envolvidos, etc.

*JL: Em seu artigo "O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica" (publicado na revista **Brathair** n. 1, 2004), o senhor discute várias questões relacionadas aos cultos pré-cristãos na Inglaterra, entre os quais a questão de sacrifícios humanos vinculados a práticas funerárias. Se para os germanos da Antiguidade os registros sobre esse tema não são muito numerosos, para a Escandinávia Medieval as fontes abundam: dezenas de vestígios arqueológicos de sacrifícios de prisioneiros e escravos em funerais, além de inúmeros relatos literários (do período Viking feitos por estrangeiros, como do período cristão), além de evidências epigráficas e iconográficas. Na academia em geral, o tema dos sacrifícios humanos ainda recebe poucas obras sistematizadoras (como a de René Girard, **A violência e o sagrado**; estudos antropológicos pontuais; estudos arqueológicos pontuais, como os de Miranda Green e Barry Cunliffe). Sendo um fenômeno religioso praticamente universal, a atitude de certos acadêmicos em considerar, por exemplo, os sacrifícios humanos dos Celtas (como os narrados por César ou as descrições das imolações dos reis da Irlanda) como sendo construções ideológicas (imaginárias) romanas e posteriormente da Igreja Romana, para legitimar a expansão civilizatória de seus domínios – não seria um tanto anacrônica? Apesar de não constituírem práticas centrais na religiosidade germânica e celta – ao contrário das culturas mochica, asteca e incaica, por exemplo – a teorização do paganismo como ideologia historicamente orgânica pode contribuir para entendermos melhor este antigo fenômeno social?*

CFC: Sim, pode. Acho estranha e desnecessária a militância no sentido de tentar negar a importância (variável conforme casos e épocas) dos sacrifícios humanos no contexto específico de religiões assim, quando suficientemente documentados, em sua qualidade de elemento integrante de sistemas religiosos. Nas religiões pré-modernas, em certos casos se pode comprovar a existência dos sacrifícios humanos mas, não, demonstrar que permanecessem como algo central no registro dos períodos mais documentados. Por exemplo, no antigo Egito, há poucos exemplos de sacrifícios humanos indubitavelmente realizados, no período faraônico avançado, embora o rei aparecesse sempre, na iconografia, massacrando ritualmente os rebeldes de dentro e de fora, mesmo sendo verdade que os indícios arqueológicos do início do período monárquico centralizado, na passagem do IV para o III milênio a.C., falem a favor de sacrifícios de muita gente quando do enterro de reis, algo paralelo às tumbas reais de Ur, no sul da Mesopotâmia. O fato de Amenhotep II, que reinou na virada do século XV para o XIV a.C., declarar ter efetuado com as próprias mãos o sacrifício ritual de certo número de líderes asiáticos derrotados aparece, no contexto da XVIII dinastia, como algo sem paralelo; pelo menos, sem paralelo documentado. Desde períodos anteriores, o ato de tentar destruir ritualmente os inimigos do faraó pela inscrição de seus nomes em figurinhas de barro (às vezes grosseiramente homonóides na forma) que eram a seguir quebradas aparece como um substituto da morte física desses inimigos, às vezes impraticável, ao se tratar por exemplo de monarcas estrangeiros não submetidos pelo Egito. Já em outros casos, os sacrifícios humanos aparecem como algo central e habitual: se isto estiver bem documentado, negá-lo é atitude bizarra num historiador, muitas vezes anacrônica nos impulsos que a ela conduzem. As convicções adotadas internacionalmente, por meio da

ONU, no século XX depois de Cristo, são absolutamente válidas no tocante aos direitos humanos fundamentais e aos crimes imprescritíveis contra a humanidade. Um raciocínio similar aplicado a sociedades desaparecidas, no entanto, é absolutamente inócuo, já que não pode desembocar em quaisquer ações efetivas que façam sentido e mudem as coisas; e, a meu ver, não cabe ao historiador arvorar-se em juiz, sobretudo ao se tratar de algo irremediavelmente passado. No contexto da assim chamada História do Presente, ou História Imediata, sem dúvida as coisas podem ser diferentes.

*JL: Em seu texto "História das religiões", a ser publicado na coletânea **Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaios** pela EDUSC de Bauru, o senhor enfatiza o perigo dos pesquisadores se envolverem com seu tema de investigação (seja ao exaltar a sua própria fé, ou realizar análises perniciosas de antigos cultos ou de religiões diferentes do pesquisador), a "militância religiosa na academia". Em nosso país, existem muitos casos de historiadores que acabaram cometendo tal atitude, alguns professando o judaísmo (caso da conhecida Anita Novinsky, criticada por Ronaldo Vainfas, **Dicionário do Brasil colonial**, ao ter comparado a inquisição católica ao nazismo. Cito ainda a costumeira construção teórica dos judeus como "únicas vítimas da História", da Antiguidade até o holocausto nazista), outros o cristianismo e mais recentemente o neo-paganismo. Qual a sua recomendação para que os iniciantes nos estudos de religião não tenham este tipo de atitude, muitas vezes anacrônica e moralista?*

CFC: É natural que as opiniões e idiosincrasias dos historiadores estejam presentes até certo ponto no que escrevem – sobre religião ou sobre outros assuntos, embora algo que envolva as religiões ainda vivas hoje em dia e sua História costume provocar paixões maiores e mais difíceis de controlar. As ciências sociais, entre as quais incluo a História, tendo como objeto precípua sociedades do presente e do passado que aparecem sempre marcadas por profundas desigualdades na distribuição da riqueza, do *status*, do acesso aos conhecimentos sociais mais elaborados e do poder, não podem desenvolver-se no interior de um consenso que permita total intersubjetividade quanto aos seus parâmetros de base. Pelo contrário, na época ainda bem recente de um mundo dividido em blocos, era perfeitamente possível a um físico soviético e outro norte-americano se entenderem no tocante aos procedimentos a adotar em Física, já que, desde a Revolução Científica, formou-se um consenso duradouro de ser positivo um conhecimento que permita controlar (sempre parcialmente, sem dúvida) o mundo natural em muitos de seus aspectos. Mesmo assim, acho que um meio de evitar extremos de militância nos estudos sociais – em matéria de assuntos religiosos ou quaisquer outros – é que o historiador explicita sempre os seus supostos teóricos e as suas hipóteses heurísticas, além de, nos debates, cobrar sistematicamente dos outros historiadores que o façam também. Fica muito difícil explicitar de público e assumir, por exemplo, os supostos *reais*, como de fato são, que permitem a certos autores tratar de justificar aspectos da relação entre o Estado de Israel (Hannah Arendt mesma dizia que foi um grande erro ter-se este constituído como Estado *nacional*, num contexto como o da região onde se formou) e os povos árabes, sobretudo os palestinos, apelando para o Holocausto. Um tal raciocínio não tem, subjacente a si, qualquer racionalidade intersubjetivamente comunicável ou demonstrável fora do círculo interessado e, pelo contrário, contém grande dose de má fé. Um caso específico interessante de construção de um mito nacional é a manipulação, pelo Estado de Israel e aqueles de seus cientistas sociais que funcionem como “intelectuais orgânicos”, na linguagem de Gramsci (muitos deles *não* atuam assim,

apesar de fortes pressões), do episódio de Masada. Vidal-Naquet, que ninguém pode acusar de anti-semita ou anti-sionista, tendo escrito textos relevantes e muito belos de denúncia da tendência “revisionista” a respeito do Holocausto, que entre outras coisas afetou sua própria família, demonstrou num excelente artigo a contrafação pseudocientífica (mesclada, como quase sempre em casos assim, a elementos autenticamente científicos) presente na construção, a respeito de Masada, elaborada pelo arqueólogo Yadin. Em minha opinião, a moda atual de considerar a História como “memória” tem bases falsas: como bem expressou Michael Bentley, a História de alto nível é, pelo contrário, em relação às “memórias” construídas pelos grupos dominantes dos diferentes países, a anti-memória por excelência, devido ao caráter profundamente crítico e destruidor de mitos que sempre apresentam os melhores historiadores.

JL: Professor, comente sua pesquisa mais recente ou seus projetos futuros relacionados com a temática da Europa setentrional.

CFC: Há anos tenho o projeto de publicar uma coleção de ensaios sobre temas diversos relativos à Europa setentrional no período que vai aproximadamente do século V ao século X. A dificuldade de completar um projeto assim, devido a outros interesses e obrigações, acabou por levar-me a publicar em separado textos a princípio destinados à mencionada coletânea. Tenho, porém, outros já parcialmente escritos, embora incompletos. Um deles trata de mostrar o uso feito por Beda da obra do monge Gildas, no sentido de conformar o que eu chamaria de dois grandes ciclos no cristianismo da Britannia: um, romano-celta, anterior aos reinos anglo-saxões, e outro, sob tais reinos, sendo que, no raciocínio de base religiosa de Beda (em que um plano geral se cumpre por episódios e ações particulares, separadas aparentemente entre si), o segundo dos ciclos terminaria provavelmente em forma catastrófica, como ele achava que acontecera com o primeiro. Também empreendi um estudo detalhado da cristianização dos reinos anglo-saxões, do qual só publiquei, até agora, resumos integrados a outros trabalhos. E tenho, parcialmente redigido, um texto cujo tema é o da morte e dos mortos nas sagas islandesas, e que contém uma crítica a algumas das idéias de Régis Boyer.