

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SUSAN SANAE TSUGAMI

**DEUS PARA MIM É ODIN:
O Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil**

JOÃO PESSOA, PB

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

T877d Tsugami, Susan Sanae.
DEUS PARA MIM É ODIN: O Paganismo Nórdico Contemporâneo
no Brasil / Susan Sanae Tsugami. - João Pessoa, 2019.
194 f.

Orientação: Johnni Langer.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE/PPGCR.

1. Religião; Paganismo Nórdico Contemporâneo; Ásatrú.
I. Langer, Johnni. II. Título.

UFPB/BC

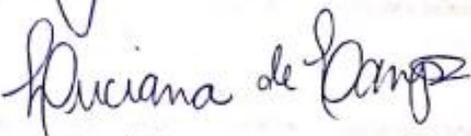
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

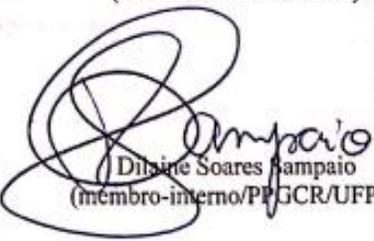
"DEUS PARA MIM E ODIN": O Paganismo Nórdico contemporâneo no Brasil

Susan Sanae Tsugami

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.


Johani Langer
(orientador/PPGCR/UFPB)


Luciana de Campos
(membro-externo/UFPB)


Dilaine Soares Sampaio
(membro-interno/PPGCR/UFPB)


Aprovada em 03 de junho de 2019.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SUSAN SANAE TSUGAMI

**DEUS PARA MIM É ODIN:
O Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a admissão ao curso de Mestrado em Ciências das Religiões. Linha de Pesquisa: Abordagens filosóficas, históricas e fenomenológicas das religiões.

JOÃO PESSOA, PB

2019

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer à minha família, sem a qual eu não estaria aqui hoje. Aos meus pais, Antônia Tsugami e Elson Tsugami, meu eterno amor e gratidão pelo apoio e por todo o suporte que vocês me ofereceram durante toda a minha vida e, principalmente, durante a minha formação. Obrigada por não desistirem e, mesmo nas minhas ideias mais mirabolantes, me incentivarem e se dedicaram comigo, durante toda essa jornada, entregando, a mim, confiança, suporte, esperança, amor e carinho.

Obrigada ao meu sol, minha luz, Ellen Tsugami, minha irmã tão amada, que sempre esteve ao meu lado, me apoiando, me incentivando e me encorajando. Você é a minha fortaleza e a pessoa a quem eu mais confio todo o meu ser. Te amo, maninha! Obrigada ao meu cunhado Bruno, pelo apoio e por vibrar comigo a cada conquista. Agradeço aos meus primos, Matheus, Maurício, Marcos, Róger, Rober, Homero e Eber, por fazerem parte da minha vida e por terem contribuído com o meu crescimento e com a minha construção pessoal. Sem vocês, eu não teria me tornando quem eu sou hoje. Agradeço à minha prima Laís, a quem gostaria de demonstrar minha grande admiração. Você me inspira com sua força e determinação.

Obrigada aos meus tios e tias, Marcos, Márcia, Edna, Edno, Luiza, pois vocês constituem parte primordial daquilo que sempre aprendi a ser. Paraphraseando meu amado tio Edno Tsugami, “somos todos raminhos da árvore da família, que, sem sua base, não se sustenta”. Deixo, aqui, um agradecimento especial, in memoriam, à minha tia, Márcia Gianotti Tsugami, que partiu para o outro mundo, deixando saudades eternas, mas que, também, deixou inúmeras sementinhas de sonhos em mim. Minha amada tia, que ainda contribui com grande parte de toda minha inspiração, minha escolha profissional e meu interesse pelo esoterismo e (Neo) Paganismo.

Agradeço aos meus avós, Joana Teodora Garcia, Ladislau Moreira Garcia e Akira Tsugami. Deixo aqui, um agradecimento muito especial à minha *baa-chan*, Hatsuchiyo Tsugami, que recentemente fez sua partida para o outro mundo. Para você, *baa-chan*, que teve uma história marcada por sofrimentos, por batalhas e, também, por incontáveis conquistas, todo meu esforço e dedicação continuarão, sempre, em sua homenagem. Se todos os “Tsugamis” estão aqui, é por todo seu esforço, por sua coragem de cruzar o oceano e por sua esperança em um futuro digno e melhor. Você me ensinou muito, aprendi a ser forte, aprendi a importância do apoio da família e, acima de tudo, o valor dos estudos. Obrigada pela sua sabedoria, por permitir que todos nós aprendêssemos

que, com esforço, com dedicação e com esperança, somos capazes de mudar nossos destinos. Fica aqui, o meu carinho, meu amor, minha admiração e minha saudade.

Gostaria de deixar meu agradecimento a todos os amigos e amigas, em especial: Bruna, Francielle, Yasmin, Lívia, Gisele, Keit e Netto, que estiveram comigo durante toda essa jornada, me apoiando e compartilhando os momentos mais gloriosos e mais dolorosos. E para você, Melissa Páulissen, o mais especial dos agradecimentos, minha melhor amiga de toda a vida e além. Você é uma parte importantíssima do meu ser. Minha eterna amiga, minha família, que se mudou tão cedo de Brasília, mas que, pelo acaso da vida, o destino nos uniu em João Pessoa novamente. TAPS (Te Amo Para Sempre).

A todo apoio e carinho de Blanca Lazarte, reitero minha eterna gratidão. Você sempre será uma eterna amiga que sempre me incentivou a seguir com meus estudos. Obrigada à Luciana da Silva Santos, que sempre foi minha fonte de inspiração. Aos membros do NEVE (Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos), obrigada pelo acolhimento e por compartilharem seus estudos, fontes, livros e suas amizades. Quero deixar meu carinho e agradecimento destacados ao Victor Hugo Sampaio, que me ofereceu todo seu coração, carinho, amizade e companheirismo durante essa jornada de dois anos de mestrado. Obrigada pelo apoio! Você sabe, mais do que ninguém, das dificuldades desta jornada. Agradeço à minha cachorrinha, Mimi, e a seu amiguinho, Darwin, sem os quais a vida, em João Pessoa, não seria tão prazerosa.

Quero deixar meus eternos agradecimentos aos participantes da pesquisa, sem os quais o seu desenvolvimento não seria possível. Obrigada, a todos vocês, por se permitirem a abertura e por me permitirem participar de suas ritualísticas, conjunto de fatos que me permitiu acessar seus pensamentos, suas reflexões e suas intimidades. Sem vocês, esta pesquisa jamais teria sido realizada. Agradeço a CAPES que financiou a pesquisa, fato que possibilitou as viagens para a realização das entrevistas assim como para o desenvolvimento de toda a minha pesquisa.

Agradeço aos membros da Banca: Professora Doutora Dilaine Sampaio, por toda ajuda, correções e sugestões; à Professora Doutora Luciana de Campos, quem admiro, por todo seu potencial, trabalho e dedicação. Obrigada, por ter sempre me acolhido, pela amizade, incentivo e carinho. E, meu último e mais importante agradecimento, ao Professor Doutor Johnni Langer. Restam destacados, aqui, meus eternos agradecimentos pela oportunidade, pela confiança e por todo conhecimento transmitido e incentivado. A experiência de poder me formar sob seu direcionamento, me rendeu muitos frutos, muitos aprendizados e, com isso, posso dizer que

encerro esta etapa da minha formação transformada. Obrigada, novamente, por me permitir fazer parte do NEVE, foi uma das experiências mais satisfatórias e incríveis que vivi.

Para Hatsuchiyo Tsugami

DEUS, PARA MIM, É ODIN: O Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil

Resumo: O Paganismo Nórdico Contemporâneo trata-se de uma categoria religiosa ampla, em que são incluídas diversas vertentes religiosas que buscam resgatar, reconstruir e ressignificar as religiões nórdicas pré-cristãs no mundo contemporâneo. O interesse em movimentos religiosos (Neo) Pagãos é um fenômeno de alcance mundial, podendo ser encontradas inúmeras vertentes e diversos lugares, onde são manifestadas e estabelecidas, inclusive, no Brasil. Dentre as diversas vertentes do (Neo) Paganismo Nórdico, encontram-se o *Ásatrú*, o *Heathen* e o *Forn Sidr*. Seus adeptos buscam, em fontes históricas e literárias, a possibilidade de sistematização das crenças da religião pagã germânica e escandinava. Esse fator possibilita o lançamento de olhares e discussões amplas a respeito da sistematização que os praticantes fazem de suas crenças e discursos religiosos, manifestados, por exemplo, em sua busca por uma religião pagã original, o que pode resultar em diversas problemáticas que os levam a discursos de pureza. Com isso, manifestam-se, no meio acadêmico, debates acerca das identificações, pensamentos ideológicos e sentimentos nacionalistas, por parte dos adeptos. Na tentativa de embasarem, legitimarem e autenticarem suas crenças, os adeptos do (Neo) Paganismo Nórdico reivindicam suas identidades religiosas, utilizando-se de conhecimentos tanto acadêmicos, quanto esotéricos. Ocorre, assim, uma disseminação de conhecimentos sobre runas, ancestralidade, mitologias e práticas de rituais nomeados como: *blót* e *sumble*. Os rituais são compreendidos, então, enquanto práticas centrais do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Sendo assim, a presente pesquisa propõe investigar esse movimento religioso no Brasil, por meio de um estudo de campo com caráter etnográfico. O estudo realizado empregou, como método principal para a coleta de dados, a observação participante, apresentando entrevistas e fotos, para ilustrarem os discursos e significados que os elementos religiosos possuem para os participantes da pesquisa, visando, também, a alcançar uma aproximação dos seus processos de ressignificação em relação à mitologia nórdica.

Palavras-chave: Paganismo Nórdico Contemporâneo; Ásatrú; Religião.

GOD TO ME IS ODIN: Contemporary Norse Paganism in Brazil

Abstract: Contemporary Norse Paganism is a broad religious category in which are included many different religious segments that aim to recover, reconstruct and re-signify Norse pre-Christian religion in the contemporary world. The interest in (Neo) Pagan religious movements is a worldwide phenomenon, making it possible to notice the manifestations of its countless segments in diverse locations, including Brazil. Among these many segments of (Neo) Paganism, we come across, for instance, *Asatrú*, *Heathen* and *Forn Sidr*. The followers of such religions use historical and literary sources in search of possible ways to systematize Scandinavian and Germanic pagan religions. This gives rise to many observations and broad discussions regarding the systematizations the believers tend to form as a result of their beliefs and religious discourses, which can be noticed, for example, in their search for the original pagan religion, resulting in a variety of problems involving discourses of purity. Therefore, academic debates are raised about these identifications, ideological thoughts and nationalist feelings on the believers' part. In their attempt to legitimatise and authenticate their beliefs, the followers of Norse (Neo) Paganism claim their religious identities by making use of both academic and esoteric knowledges. A consequence of this is the dissemination of knowledge about runes, mythologies, ancestry and the practice of rituals named blót and sumble. The rituals, then, are understood to be central practices of Contemporary Norse Paganism. The present study proposes to investigate this religious movement in Brazil through field research of ethnographical character, to better understand the various practices and rituals, and reach an approximation of the re-signification processes the believers make regarding Norse mythology. The main method of data gathering for this study was participative observation, alongside interviews and photos, which are presented in order to illustrate the discourses and meanings around the religious elements as they pertain to the research's participants.

Key-words: Contemporary Norse Paganism; *Ásatrú*; Religion.

ÍNDICE DE IMAGENS

| | |
|---|-----|
| Imagem 1: Deus é Odin..... | 62 |
| Imagem 2: Roda do Ano..... | 77 |
| Imagens 3: Calendário Pagão Contemporâneo Nórdico..... | 79 |
| Imagem 4: Altar I..... | 82 |
| Imagem 5: Drinking Horn..... | 83 |
| Imagem 6: Libação I..... | 89 |
| Imagens 7: Banquete ritualístico I..... | 93 |
| Imagens 8: Banquete ritualístico II..... | 93 |
| Imagem 9: Altar II..... | 103 |
| Imagem 10: Libação II..... | 104 |
| Imagem 11: Praia Grande..... | 106 |
| Imagem 12: Tambor I..... | 107 |
| Imagens 13: Círculo ritualístico..... | 108 |
| Imagem 14: Círculo ritualístico II..... | 109 |
| Imagem 15: Lanterna..... | 110 |
| Imagem 16: Finalização do ritual..... | 111 |
| Imagem 17: Lago..... | 111 |
| Imagem 18: Runas em Madeira..... | 113 |
| Imagem 19: Ossada..... | 113 |
| Imagem 20: Fogo..... | 117 |
| Imagem 21: Madeira..... | 118 |
| Imagem 22: Runas II..... | 121 |
| Imagem 23: Bastão..... | 127 |
| Imagem 24: Tambor xamânico..... | 130 |
| Imagem 25: Tambor Sámi..... | 131 |
| Imagem 26: Altar doméstico Ásatrú..... | 133 |
| Imagem 27: Frey..... | 134 |
| Imagem 28: Yggdrasil..... | 135 |
| Imagem 29: Mjöllnir..... | 137 |

| | |
|---|-----|
| Imagem 30: Pingente I..... | 139 |
| Imagem 31: Pingente II..... | 140 |
| Imagem 32: Pingente III..... | 141 |
| Imagem 33: Pingente IV..... | 142 |
| Imagem 34: Torc..... | 143 |
| Imagem 35: Adorno Situacional..... | 143 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| APRESENTAÇÃO | 15 |
| INTRODUÇÃO | 25 |
| PRIMEIRO CAPÍTULO: ENTRE O ANTIGO E O NOVO | 43 |
| 1. Religião Nórdica Pré-Cristã..... | 43 |
| 1.1. “Tradições” e Ressignificações: Embasando as Crenças (Neo) Pagãs Nórdicas..... | 45 |
| 1.1.2 Völuspá..... | 47 |
| 1.1.3. Hávamál..... | 49 |
| 1.2. “Os Deuses Existem Porque nós Acreditamos” | 54 |
| 1.2.1. Ásatrú: “Uma Religião em Construção” | 60 |
| 1.3. Descristianização do Pensamento Religioso..... | 62 |
| 1.3.1 “O Guerreiro Nunca Larga a sua Espada”..... | 68 |
| 1.4. Rito, Mito e a Formação dos Calendários..... | 73 |
| 1.5. Saudando os Deuses: Blót e Sumble..... | 80 |
| 1.5.1 Banquete Ritualístico..... | 91 |
| 1.6. Impressões Gerais..... | 94 |
| SEGUNDO CAPÍTULO: IDENTIDADE E PERFORMANCE | 97 |
| 2. A expressão da identidade na performance (Neo) Pagã Nórdica..... | 97 |
| 2.1. A Performance Ritualísticas dos Blóts..... | 101 |
| 2.2. Ressignificações e Adaptações da ritualística..... | 113 |
| 2.3. Paganismo Nórdico Contemporâneo e o Neoxamanismo..... | 123 |
| 2.4. Elaboração de Altares..... | 132 |
| 2.5. Dramatização do Corpo: Pingentes e Adornos..... | 138 |
| 2.6 Impressões Gerais..... | 144 |
| TERCEIRO CAPÍTULO: ÁSATRÚ, RELIGIÃ DE SANGUE | 147 |
| 3. Nem Lá, Nem Cá: Entre duas Forças Conflitantes..... | 147 |
| 3.1. “A Minha Questão é uma Questão de Identidade” | 150 |
| 3.2. “Eu sou Racialista” | 157 |
| 3.3. “O Brasil é um Plural, a Gente Nasceu das Misturas, da Feijoada de Cultura” | 165 |

| | |
|---|------------|
| 3.4. “Você Interpreta a Partir do Prisma que Mais lhe Toca” | 170 |
| 3.5. Considerações Finais..... | 178 |
| CONCLUSÕES..... | 179 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 184 |
| ANEXO I..... | 192 |
| ANEXO II..... | 193 |

APRESENTAÇÃO

O Paganismo é tema de interesse pessoal há muitos anos, fato que provocou curiosidade a respeito das religiões pagãs antigas e encaminhou à busca por leituras sobre o tema. Estas leituras alcançaram desde livros esotéricos, até o interesse por pesquisar textos acadêmicos que proporcionassem uma maior compreensão das problemáticas e, assim, o estudo do assunto com maior profundidade. Anos atrás, enquanto o interesse se voltava ao esoterismo, foi possível observar que a literatura sobre o tema ainda não era de fácil acesso no Brasil; mais difícil era encontrar leituras que tratavam o assunto com seriedade ou que saíssem do entendimento popular esotérico. Mais tarde, já finalizando a graduação no curso de Psicologia, pela Universidade Católica de Brasília, deparei-me com um fenômeno que considerei de grande importância, a partir do qual direcionei a temática do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), qual seja a religião pagã e o preconceito religioso.

Nessa etapa da minha vida e no caminho da busca pelo conhecimento sobre paganismo, já havia lido livros desde “A dança cósmica das feiticeiras” (Starhawk) a livros acadêmicos sobre a Inquisição e a Caça às Bruxas. Com isso, acabei motivada a iniciar um negócio voltado ao tema, o qual se tratava de uma loja esotérica da franquia Alemdalenda, cujo objeto era a venda de produtos que envolviam o culto (Neo)Pagão, bem como temáticos do universo fantástico (duendes, gnomos, fadas, bruxas). Ao lidar com o público interessado, notei a procura por cursos e grupos voltados ao desenvolvimento e aprendizado sobre a cultura Pagã Contemporânea e, através de diálogos com clientes, percebi que havia uma relação entre a vivência da espiritualidade e o sofrimento psicológico em relação aos episódios de preconceito religioso que as pessoas relatavam. Tal fato corroborou consideravelmente para definir o tema da minha primeira pesquisa acadêmica, realizada em 2013, sobre (Neo)Paganismo, que serviu de fundamento para realização do TCC. O título do trabalho foi “Bruxaria e espiritualidade: uma compreensão fenomenológica da vivência de seus/suas praticantes” e, no processo da pesquisa, fui orientada e recebi todo o suporte acadêmico necessário por parte da minha orientadora, Professora Doutora Luciana da Silva Santos. Durante o estudo, percebi que o assunto não era abordado dentro da Psicologia, e, em consequência, grande parte dos profissionais da área, em Brasília, desconhecem ou não possuem interesse em estudar o Paganismo Contemporâneo.

Um importante fator motivador foi poder escutar e estudar os relatos dos participantes, por meio dos quais foi possível observar que as experiências relacionadas aos episódios de preconceito religioso tinham uma relação subjetiva de identificação dessas pessoas com o

processo de Caça às Bruxas da Inquisição Europeia. Os episódios vivenciados relatados se tratavam de violências tanto no âmbito verbal, quanto físico; observou-se que, principalmente as mulheres da pesquisa enfatizaram seus episódios com relatos de experienciarem violência física durante os rituais realizados em ambientes abertos, fato que proporcionou a privação da liberdade de alguns grupos, por se sentirem vulneráveis ao celebrarem os festivais Pagãos Contemporâneos ao ar livre. Foi possível verificar, também, a relação holística que a crença Pagã Contemporânea propõe. Todos os participantes relatavam uma imensa conexão com o planeta, com os seres vivos e com a totalidade de todas as coisas, assim como a relação natureza-humano-deuses enquanto constituintes de um mesmo todo. Também, a partir da pesquisa, um trabalho foi apresentado no II Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia e IV Congresso Sul Brasileiro de Fenomenologia: pensar e fazer fenomenologia no Brasil, realizados em Curitiba, no ano de 2015, na Universidade Federal do Paraná. Houve grande interesse, e os ouvintes se mostraram mobilizados com o tema, interessando-se pelo assunto e dividindo experiências sobre os fenômenos abordados pelo trabalho.

No início de 2016, já no curso de especialização em Gestalt-Terapia, escolhi, novamente, como tema a ser estudado e pesquisado para a realização do TCC, o Paganismo Contemporâneo. O trabalho foi nomeado “O Paganismo e a bruxaria sob o olhar da Gestalt-Terapia”, orientado pela Professora Doutora Carlene Dias Tenório. Neste trabalho, o foco foi trazer à luz o tema dentro da abordagem Gestáltica, como uma proposta de acolhimento e transformação dentro do atendimento da prática clínica, uma vez que a abordagem da psicologia na qual me especializei considera a religiosidade e espiritualidade como fatores de grande relevância para os processos de saúde e adoecimento, quando são relatados e contemplados pelos clientes em ambiente terapêutico. Mais uma vez, o tema mostrou-se inédito, dessa vez, no Instituto de Gestalt-Terapia de Brasília, dirigido pelo Professor Doutor Jorge Ponciano Ribeiro. Em 2016, também foi apresentado um pôster, no III Colóquio de Estudos Feministas e de Gênero, na Universidade de Brasília, com título “Caça às bruxas contemporânea: a violência da intolerância”. Este trabalho foi um recorte da pesquisa realizada na graduação, enfatizando os aspectos de preconceito e intolerância religiosa, o processo da Inquisição e a violência contra a mulher. Ocorreu uma apresentação que, novamente, gerou mobilização significativa por parte dos participantes do Colóquio, realizado na Universidade de Brasília.

O paganismo e suas releituras na contemporaneidade mostraram-se como temas de grande interesse e me mobilizaram bastante, durante todas as fases da minha vida. Dentro da Psicologia, percebi que existe certa carência de estudos científicos, tanto dentro do âmbito da

compreensão sobre as religiões, quanto no universo (Neo)Pagão. Em Brasília, pouco enfoque é direcionado aos estudos sobre religiosidade e sobre as religiões alternativas, sendo perceptíveis as problemáticas quando o assunto é a pluralidade ou a própria definição do que seriam as religiões. É evidente que o enfoque de estudo da área da Psicologia visa ao direcionamento dos olhares para os processos de significações que a vivência espiritual provoca no ser humano. No entanto, a abordagem Fenomenológica da Psicologia é uma das poucas que se propõe a compreender a vivência religiosa em sua dimensão subjetiva e existencial do ser humano, em que se mantém um olhar positivo sobre tal aspecto em relação aos processos de crescimentos e transformações da vida ordinária. É importante ressaltar que o entendimento que se tem sobre Fenomenologia, dentro da Psicologia, não coincide com a compreensão do tema a partir da visão das Ciências das Religiões e, com isso, as discussões a partir desse viés levam a reflexões diferentes sobre as experiências religiosas e a compreensão do Ser.

Devido às necessidades que encontrei para me aprofundar teoricamente e metodologicamente sobre o tema, ingressei no programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, onde tive a oportunidade de ser orientada pelo Professor Doutor Johnni Langer. O Paganismo Contemporâneo e suas inúmeras vertentes continuam sendo uma temática que desperta muita curiosidade e interesse em aprofundamento acadêmico. Para a pesquisa¹ realizada no mestrado, foi realizado um recorde direcionado aos estudos do Paganismo Nórdico Contemporâneo, no Brasil. Tratando-se de um enfoque que vem sendo discutido internacionalmente, por autores como Michael Strmiska, Stefanie Von Schnurbein, Jennifer Snook, Mttias Gardell, Jenny Blain, dentre outros acadêmicos que têm voltado seus olhares para compreender tanto as suas mais diversas formas de espiritualidade/religiosidade, quanto para discutir aspectos problemáticos e polêmicos envolvendo temáticas como supremacia branca, discursos de pureza e raça, neonacionalismo e inúmeros outros aspectos relevantes para os estudos das religiões.

Devido à carência de pesquisas relacionadas ao tema, o presente trabalho possui o objetivo geral de realizar uma contextualização do Paganismo Nórdico Contemporâneo, no cenário brasileiro, com a finalidade de compreender como a religião e suas ritualísticas são estruturadas. Para isso, foi realizada uma contextualização histórica do Paganismo Nórdico Contemporâneo pelo mundo, com o objetivo de propor uma compreensão geral a respeito de

¹ Pesquisa aprovada pelo Conselho de Ética em Pesquisa, CAAE: 90070418.2.0000.5188. Teve como título inicial: “Calendários e Festividades do Paganismo Nórdico: blóts e rituais do Ásatrú no Brasil”. No entanto, com o decorrer da pesquisa, optou-se em modificar o título para: “Deus para mim é Odin: o Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil”, devido ao fato de que o novo título abrange de forma mais adequada as questões que foram levantadas com a referida pesquisa.

como surgiu e de quais foram seus pontos de influência; de viabilizar uma compreensão e discussão sobre como as suas práticas ritualísticas anuais são entendidas e organizadas no contexto brasileiro; e, finalmente, discutir e analisar quais são os principais temas que permeiam a compreensão religiosas dos adeptos, no Brasil.

Para a realização do estudo, foi escolhido o método qualitativo de pesquisa, o qual nos permitirá entender os aspectos e significados diante da compreensão que os seus participantes têm sobre esse calendário. A pesquisa qualitativa apresenta-se como método adequado para buscar e analisar fenômenos que não podem ser medidos, a exemplo da vivência e das experiências das pessoas, bem como suas formas de religiosidade. Define-se a investigação qualitativa por meio de dois elementos distintos: a inclusão da subjetividade no ato de investigar, sendo tanto a subjetividade do sujeito pesquisado, quanto a do pesquisador importantes para o processo de pesquisa, e a visão abrangente dos fenômenos pesquisados. A pesquisa com enfoque qualitativo se trata, portanto, de uma investigação que utiliza, como método, formas de coleta de dados que estão além do alcance métrico, em função de fatores subjetivos não alcançados por uma medição numérica como, por exemplo, a inclusão do pesquisador no campo e a elaboração e aplicação de entrevistas.

Segundo os autores Sampieri; Fernández; Lucio (2013), a pesquisa de enfoque qualitativo possibilita desenvolver hipóteses antes, durante e depois do procedimento de coleta de dados, uma vez que a interação entre o pesquisador e o pesquisado permite o desenvolvimento de um panorama subjetivo de maior complexidade na construção do estudo. Com isso, ainda que o pesquisador formule seu problema investigativo, este se manifesta como um “pontapé” inicial. Sendo assim, compreende-se que é devido ao processo em que se inicia a coleta de dados que se torna possível desenvolver um direcionamento teórico diante daquilo que se observa no campo, configurando-se, portanto, como um processo indutivo. É importante ressaltar que essas etapas não são determinantes para a pesquisa qualitativa. Esse método não só permite que o campo influencie o direcionamento da pesquisa, como também pode gerar mudanças para os conceitos escritos previamente. Dessa forma, trata-se de um processo do ato de pesquisar de forma dinâmica, em que as hipóteses são construídas durante a pesquisa e por meio da interação do pesquisador com o seu campo de estudo.

Uma das características dos métodos qualitativos é a forma pela qual se obtém a coleta de dados. Sampieri; Fernández; Lucio (2013) afirmam que, para esse tipo de pesquisa, são utilizados métodos não padronizados que não são totalmente predeterminados. Isso acontece, porque o processo de coletar dados não está embasado em uma análise estatística, mas na

obtenção de dados de pesquisa através das perspectivas e dos pontos de vista dos participantes. As perguntas podem ser abertas, semiestruturadas e, também, pode-se realizar revisão de documentos, discussão em grupos, registro de história de vida e avaliações de experiências pessoais. Sendo assim, a pesquisa qualitativa possui o foco de interesse centrado na compreensão e significação que os participantes vivenciam sobre um determinado assunto, tema ou instituição. Devido à importância da interpretação dos dados, Yin (2016) entende que a escuta atenta é uma habilidade essencial para o pesquisador que deseja realizar entrevistas, e é utilizando-as que se pode coletar números maiores de dados e informações, no sentido de desenvolver a capacidade de captar fenômenos para além do que se está sendo dito no momento da interação com o pesquisado.

A Etnografia é um modelo difundido, principalmente, em trabalhos realizados por antropólogos. Este modelo, que tradicionalmente foi empregado para estudos com populações “primitivas”, conforme enfatiza Godoy (1995), passou a ser utilizado, também, em outras áreas de conhecimento. A etnografia é uma pesquisa capaz de abranger diversos aspectos de um grupo, sociedade ou cultura e trata-se de uma descrição dos eventos que se passam na vida cotidiana de certa comunidade. Ela ajuda a compreender os fenômenos e comportamentos que permeiam a interação dos sujeitos em um determinado evento ou lugar. Desta forma, a etnografia é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, ou seja, em comunidades. Rocha e Eckert (2008) explicam que a pesquisa etnográfica possui algumas características importantes, dentre as quais estão a inserção do pesquisador no campo e suas habilidades para observar e realizar a escuta atenta. Em relação às habilidades necessárias para se realizar uma pesquisa de base etnográfica, Oliveira (1996) aponta três condições imprescindíveis: Olhar, Escutar e Escrever. Sendo assim, o Olhar e o Escutar consistem em movimentos de percepção da realidade da pesquisa empírica. Essas habilidades requerem um conhecimento teórico prévio, para que se torne necessário o alcance dos sistemas simbólicos do grupo que será estudado. A terceira condição diz respeito à habilidade de escrever, que consiste, obviamente, em uma parte indispensável para a consecução do estudo. Por meio desta, será manifestado tudo aquilo que está refletido e é produzido a respeito dos acontecimentos do campo, além de ser por meio da Escrita que o pesquisador transmitirá, para o leitor, suas experiências e suas análises.

Para a realização de uma pesquisa de base etnográfica, segundo Rocha e Eckert (2008), o pesquisador se deslocará de seu próprio meio para se situar e estar inserido no fenômeno. Portanto, é necessária uma preparação para realizar o trabalho de campo, constituída pelas seguintes etapas: a construção do próprio tema e objeto de pesquisa; a obtenção de um recorte

teórico-conceitual do campo e suas diversas áreas de conhecimento, as quais podem estar envolvidas teoricamente. O “entrar no campo” se configura a partir da permissão formal da comunidade que será pesquisada, seguindo com o ato propriamente dito de estar no campo pela primeira vez. Essa interação, entre o pesquisador e seu campo, passa por um processo de ambiguidade no qual o pesquisador se confunde com um “nativo”, porém, concomitantemente, não é “nativo”. A aproximação entre o pesquisador e o campo é um processo complexo, tornando-se imprescindível à sua interação com as pessoas no espaço cotidiano. Sendo assim, o pesquisador não pode ser neutro, sendo necessário que compartilhe a experiência dos eventos e participe da rotina e das situações ordinárias da vida. Ainda que ele não seja um “nativo”, é necessário, subjetivamente, tornar-se um.

Em relação à interação do pesquisador com o campo, Cardoso (2004) explica que, quando se estabelece uma “boa” interação com os grupos estudados, o pesquisador se transformará em um “porta-voz” dos anseios, das crenças e das “verdades” dos participantes da pesquisa. A autora compreende que o pesquisador possui função de tornar visível situações, ideias e fenômenos que estão “escondidos” e que necessitam vir à luz, como elementos de denúncia do *status quo*. Nesse sentido, permite o alcance do discurso “real”, retomando o significado das coisas que são manifestadas. Além de que essas descobertas promovem a descoberta de novos sentidos que não podem ser previstos por análises macroestruturais. Angrosino (2009) argumenta que, devido ao fato do pesquisador se predispor a estar inserido na comunidade que está estudando, é imprescindível que esteja disponível para interagir e realizar imersão no mundo destes sujeitos que serão investigados, defendendo uma postura de “neutralidade”. Entretanto, o estado de “neutralidade” pode ser compreendido enquanto um objetivo utópico, uma vez que a subjetividade do pesquisador e dos pesquisados estão em constante interação.

Para Cardoso (2004), a subjetividade é compreendida como um fenômeno que possui papel de instrumento fundamental no conhecimento científico. A interpretação construída nos estudos qualitativos não está isolada do fato de que a interação entre pesquisador e entrevistados acontece em um “encontro”, já que a situação da pesquisa não é um mero acúmulo de informações, mas, sim, uma combinação de um constante processo de reformulação de novas hipóteses que acontecem em um processo de descoberta de novas pistas que levarão o pesquisador a novas indagações, criando a necessidade de se retornar ao campo e realizar novas entrevistas. A pesquisa etnográfica, portanto, ocorre em um processo complexo de interação e encontro de subjetividades. Ainda assim, segundo Cardoso (2004), não quer dizer que não haja

um limite entre ciência e ideologia, ou seja, não se refere a um processo de confluência entre essas subjetividades. Ademais, a autora argumenta que o encontro entre pesquisador e participantes da pesquisa produzem potencial de estabelecer uma relação de alteridade, por meio da qual se torna possível conhecer o modo como os sistemas sociais e simbólicos operam.

A inserção no campo, para Harvey (2011), ajuda o pesquisador a compreender o fenômeno religioso por meio da observação de como as pessoas conduzirão, compreenderão e interpretarão suas crenças religiosas. Nesse sentido, os fenômenos que acontecem no campo são aspectos mais relevantes do que a teoria, uma vez que é através deste processo que o pesquisador pode alcançar a realidade das pessoas e/ou comunidades que são pesquisadas. O autor explica que a observação participante pode ser realizada, tanto em um período considerável de tempo, quanto em visitas curtas. No âmbito de pesquisas das religiões, este método de coleta de dados se atenta a como os praticantes de uma determinada religião comportam-se diante das situações cotidianas e das situações cerimoniais. O intuito desta aproximação, entre pesquisador e comunidade, é de compreender e discutir, academicamente, sobre os aspectos da vida religiosa, como, por exemplo, as ideias e comportamentos. Harvey (2011) ressalta ser necessário construir uma relação empática, principalmente por parte do pesquisador, em relação ao tema estudado e, com isso, lidar de forma respeitosa com as pessoas pertencentes ao campo. O autor argumenta que é necessário sentir simpatia pelo objeto estudado, pois é por meio da relação empática que se torna possível construir uma relação de confiança entre pesquisador e pesquisado.

Segundo Peirano (1994), para que se torne possível realizar uma “boa” etnografia, os dados coletados precisam ser ricos, no sentido de que permitam sustentar uma reanálise dos dados que foram coletados inicialmente, ou seja, precisa-se permitir que o pesquisador revisite o que havia percorrido anteriormente. A pesquisa etnográfica, portanto, permite a ocorrência de novos indícios, os dados são manifestados além do que é elaborado teoricamente e, assim, há uma permissão para utilização de abordagens diversificadas. A pesquisa de campo, diante das compreensões de Periano (2014), não possui um momento de início ou de fim, já que o campo e a teoria interagem entre si, permitindo um constante confronto, bem como necessidade de coletar novos dados, que serão novamente levantados a partir de novas visitas de campo. A autora ressalta que uma pesquisa de base etnográfica resulta em uma bricolagem intelectual, já que a teoria irá se aprimorar conforme os dados se apresentam, durante o processo de observação participativa, nesse sentido, o pesquisador será o resultado de um constante movimento de recombinação intelectual.

Ademais, Angrosino (2009) ressalta que, em um modelo de metodologia como a etnográfica, não existe um “passo a passo” ou uma “receita de bolo” de como realizar cada etapa. Cada pesquisador encontrará uma forma de lidar com a situação do campo em que estará inserido e, assim, cada diário de campo será único. No entanto, há um consenso entre os pesquisadores sobre a importância deste diário. Ainda assim, outras técnicas para os registros também poderão ser utilizadas, como, por exemplo, o gravador de voz e a máquina fotográfica. O autor afirma que quaisquer que sejam os métodos escolhidos para os registros, torna-se indispensável o cuidado com a identificação dos participantes da pesquisa; em muitos casos, opta-se por um critério rigoroso e sigiloso, adotando pseudônimos e outras maneiras de caracterizações que não revelarão as identidades dos participantes. O trabalho do etnógrafo é muito diversificado e existem, ainda, outros métodos nos quais fotos e nomes são divulgados. Essa, contudo, não será uma abordagem da qual se fará uso nesta pesquisa, aderindo à proposta de Michael Angrosino.

Procedimento de Coleta de Dados

Os instrumentos utilizados para esta pesquisa foram uma entrevista semiestruturada (anexo 1) e o questionário sociodemográfico (anexo 2), que consiste em um instrumento que verifica o perfil dos/as participantes, por meio de perguntas fechadas, tais como: idade, renda familiar, identidade racial e identidade religiosa. Esse questionário foi preenchido pelos próprios participantes da pesquisa. As entrevistas foram realizadas com perguntas semiestruturadas, elaboradas conforme os fenômenos surgiram durante a observação participativa, tendo em vista que este se trata de um estudo sobre as compreensões religiosas e ritualistas dos praticantes do Paganismo Nórdico Contemporâneo, no Brasil, nas cidades de São Paulo, localizada no estado de São Paulo, e na cidade de Arraial do Cabo, localizada no estado do Rio de Janeiro. Para a realização do campo, os sujeitos residentes nas referidas cidades, assim como os respectivos grupos aos quais pertencem, foram contatados para o agendamento dos dias em que a pesquisadora teve permissão para participar das celebrações.

Após a permissão do grupo, primeiramente, foi solicitado que os participantes assinassem o Termo de Compromisso Livre Esclarecido – TCLE – (anexo 3), além de terem sido esclarecidas todas as possíveis dúvidas dos participantes em relação à pesquisa. Após este primeiro momento, foi solicitado que os participantes respondessem ao questionário sociodemográfico (anexo 2) e, em seguida, feita a observação participativa do campo.

Compreendendo que se tratam de rituais e celebrações religiosas, a pesquisadora realizou as entrevistas com perguntas abertas sobre tais datas, seus significados e outras possíveis questões que surgiram na ocasião.

A análise dos dados realizada consistiu na utilização de análise descritiva e interpretativa, sugerida por Angrosino (2009), a qual possui como característica decompor os fenômenos existentes, tais como padrões, regularidades e temas que possam surgir com os dados. A partir da descrição destes, é realizada a análise teórica, que, por sua vez, consiste em identificar e explicar a existência de padrões nos dados e discursos que emergiram com a pesquisa. Para que esta etapa se torne possível, busca-se seguir os três processos propostos por Angrosino (2009): o primeiro consiste em um gerenciamento dos mesmos, como manter um diário de campo bem organizado ou anotações em computadores; o segundo trata-se de uma leitura panorâmica, em que se realizará um apanhado geral destas anotações, entrevistas e dos métodos utilizados para condução da pesquisa. O terceiro processo é composto pelo esclarecimento das categorias utilizadas, sendo uma descrição e categorização dos fenômenos manifestados durante a pesquisa.

Apresentação do Campo

Para a realização da pesquisa, foram contatados quatro membros de grupos de Ásátrú distintos, três localizados na cidade de São Paulo – SP, e um localizado na cidade de Arraial do Cabo - RJ. A finalidade desta primeira etapa foi dialogar sobre a abertura da comunidade para a inserção da pesquisadora no campo. Uma vez realizado o contato, apenas três dos quatro grupos demonstraram disponibilidade para receber a pesquisadora. A primeira visita de campo consistiu na apresentação do trabalho, assinatura do TCLE (Anexo 3) por parte dos membros e na observação dos rituais desses grupos. Estes, quando necessário, serão denominados, na presente pesquisa, como Grupo 1, Grupo 2, Grupo 3 e Grupo 4. No entanto, no dia combinado para a realização do campo no Grupo 2, a maioria dos membros optaram por não participar da pesquisa, tendo sido realizada, então, uma entrevista, posteriormente, apenas com o sacerdote (*Goði*) do grupo. O terceiro grupo contatado não demonstrou abertura para observação dos rituais e, com isso, a pesquisadora optou por entrevistar apenas dois de seus membros. Considerados esses pontos, a descrição ritualística realizada neste trabalho, até o presente momento, será referente ao Grupo 1 e ao Grupo 4, nos quais houve concessão para entrevistas livres, observação ritualística e fotografias.

Ressalta-se, portanto, se tratar de uma pesquisa pioneira, constituindo o primeiro estudo de campo, no mundo, realizado em grupos de Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil. Enfatiza-se que eram esperadas demonstrações de resistências em relação à abertura da comunidade para a pesquisa, como foram percebidas, o que levou a pesquisadora a ampliar seu campo para a cidade de Arraial do Cabo no estado do Rio de Janeiro. Uma hipótese explicativa para este ocorrido pode ser levantada pela falta de “familiaridade” do cenário (Neo) Pagão Nórdico brasileiro, tanto com a situação de serem objeto de pesquisa, quanto pelo fato da pesquisadora ser um elemento externo à comunidade deles. Compreende-se este movimento de resistência apresentado pelos membros dos grupos referidos, enquanto uma tentativa da comunidade em se proteger de possíveis ameaças externas, já que inúmeras problemáticas, preconceitos e falta de compreensão são manifestadas e identificadas em relação à religião (Neo) Pagã como um todo.

Em relação ao perfil dos praticantes, o levantamento realizado, até então, aponta que a maioria possui identidade “racial branca”, apenas um deles considera-se pardo, e um outro identifica-se enquanto negro. A faixa etária dos praticantes demonstrou ser variada, de 24 a 49 anos, contudo, a maioria possui idade entre 30 a 42 anos. Parte significativa possui status social solteiro/a, e uma pequena parcela dos membros é composta de indivíduos que são ou já foram casados. Os participantes da pesquisa possuem grau de escolaridade universitário, sendo que parte destes ainda está passando pelo processo de formação superior; significativamente, a maioria deles possui pós-graduação completa. Dentre os dez participantes da pesquisa, até o momento: quatro pertencem à classe A; três, à classe B; dois, à classe C; e, por fim, um é pertencente à classe D. Em relação ao tempo de prática do (Neo) Paganismo, os dados se apresentaram de forma diversificada, variando desde 1 até 21 anos de prática e/ou adesão ao (Neo) Paganismo Nórdico. Outro fato observado foi a preferência desses membros pelo termo *Heathen*, para se referir à sua identidade religiosa.

Devido às peculiaridades da pesquisa, optou-se por manter as identidades dos participantes de forma anônima, com isso, foram adotados nomes fictícios para se fazer referência aos entrevistados, quando necessário. Ressalta-se que foram realizadas entrevistas que não foram citadas neste trabalho, mas que poderão ser melhor aproveitadas em futuros estudos. Sendo assim, os participantes são: Gustavo, 31 anos, Analista de Sistemas; Eduardo 26 anos, Jornalista; Bruno 49 anos, Empresário; Lucas 26 anos, Professor; Marcelo 31 anos, Empresário; Tiago 44 anos, Químico; Felipe 29 anos, Professor; Diego 24 anos, Programador; Larissa 34 anos, Advogada; Carlos 37 anos, Engenheiro Elétrico.

INTRODUÇÃO

Religião e Paganismo

Definir o termo religião é uma tarefa complexa que envolve uma série de debates e desafios para os estudiosos das religiões no meio acadêmico. Em meio a tantas definições, até hoje, o campo das Ciências das Religiões não chegou a um consenso, já que, tanto o conceito de “religião”, quanto o conceito de “sagrado” trazem consigo uma variedade de definições e interpretações por parte das diferentes crenças, éticas e experiências religiosas nas inúmeras culturas existentes no mundo. Hock (2010) explica que grande parte desta dificuldade está no contexto histórico-cultural no qual o termo surgiu e, com isso, as primeiras definições se referem a um campo intelectual ocidental. Além disso, o próprio termo “religião” não é utilizado de forma uniforme e, para o autor, as problemáticas de se definir “religião” se iniciam na própria compreensão etimológica do termo.

A palavra latina *religio* pode ser definida e concebida de diferentes formas; enquanto Cícero (106-43 a.C.) compreende o termo no sentido de “culto aos deuses”, Lactâncio (240-320 d.C.) interpreta como *religare*²; já o teólogo Agostinho (354-430) entende a definição como *religare*, associando a *religio vera*³, no sentido de “ligar de volta” a alma que se afastou de Deus. Essas tentativas de definição e suas variações em torno da palavra *religio* exemplificam e demonstram a impossibilidade de se chegar a uma significação objetiva, além de apontar um contexto histórico-cultural muito específico, o qual pode ser entendido como enviesado pelos conceitos cristãos de religiosidade e sagrado. Outros indícios demonstram as demais variações do termo *religio*, retratando a complexidade, tanto para definir, quanto para chegar a um consenso não somente em relação ao termo “religião”, mas também à forma como as religiões serão definidas.

No entanto, a questão em debate gira em torno do constructo do termo, vinculado a um contexto histórico ocidental que, por sua vez, produz conceitos enviesados pelo olhar cristão. Sobre esse panorama, Asad (2010) afirma que os elementos que constituem as religiões são, tanto historicamente específicos de cada sociedade e cultura, quanto que a própria tentativa de se chegar a uma definição é um produto histórico, tornando, assim, as tentativas de se alcançar uma visão universal do termo “religião” um objetivo utópico. Em meio às problemáticas

²Amarrar, ligar de novo ou levar de volta.

³Religião verdadeira.

levantadas em relação ao referido termo, o presente estudo compreende as religiões enquanto um produto cultural. Geertz (2008) argumenta que os padrões de significados que são transmitidos através da história de um povo ou sociedade geram formas de conhecimentos, elaboração de atividades e a maneira de compreender o mundo circundante. Assim sendo, o autor argumenta que a religião pode ser entendida como um sistema simbólico, ou seja, as ideias, os valores, as ações, os sentidos estéticos que produzem formulações de conceitos de ordem existencial, a fim de estabelecer uma profunda relação na disposição e motivação humana.

Diante das compreensões amplas, discussões e debates nos estudos das religiões, a mesma problemática pode ser percebida nas tentativas de definições dentro de cada “categoria” religiosa. No caso do estudo em questão, é possível observar um debate semelhante nas tentativas em se definir o termo “paganismo”. Alguns autores argumentam que o termo “paganismo” pode ser compreendido enquanto referente às pessoas que residiam no campo, já para outros pesquisadores, o termo é entendido diante de uma conotação pejorativa, no sentido de que houve uma apropriação da utilização para se definir o “não-cristão”, sendo assim, o termo “paganismo” ganha sentido herético⁴. O termo “pagão”, para Davy (2006), possui origem na palavra latina *paganus* ou *paganii* (plural) e, portanto, para a autora, o termo é compreendido referindo às pessoas que viviam no campo e que não estavam condizentes com a dominação da cultura romana. Dessa forma, o termo “pagão” passou a ser utilizado para aqueles que não aceitaram a religião monoteísta.

York (2003) define “paganismo” como um termo amplo, uma afirmação da relação sagrada, interativa e polimórfica, ou seja, o sagrado e o espiritual podem assumir diferentes formas, variando de acordo com o indivíduo ou, ainda, com comunidade e, assim, com sua respectiva relação com o tangível, com o sensível e com o não empírico. Segundo o autor, essa definição remete ao humanismo, ao naturalismo e ao politeísmo. O “paganismo” tem uma relação de mão dupla entre a pessoa ou comunidade e o mundo físico; as dimensões mágicas da realidade são concebidas numa relação sagrada e holística. Essa concepção holística da existência dos seres vivos é uma das principais características que diferem o paganismo do cristianismo, assim, apesar de ser uma crença politeísta, essas diferenças não se mostram no número de deuses, mas através da natureza das entidades. O deus cristão, para o autor, é transcendente, enquanto os deuses(as) pagãos são imanentes, estão inseparavelmente contidos na natureza de um ser ou um objeto. A espiritualidade pagã é corporal, inclui o físico, entendido

⁴Refere-se àqueles que se opõem aos ensinamentos e dogmas cristãos.

como uma “corpoespiritualidade”, refere-se à percepção do divino na natureza, para idolatrar e apreciar os lugares sagrados e se conectar com o divino do local. Diante desse entendimento, existe uma geodinâmica, a jornada a lugares sagrados e de devoção, para reverenciar os centros considerados sagrados para o entendimento da vivência da religião pagã e suas multi-manifestações.

Para o autor, as deidades pagãs são senso-corpóreas e, embora esses corpos sejam metafóricos, são venerados através de representações físicas. Em um sentido profundo, os deuses e deusas pagãos são humanos, possuem qualidades super-humanas e também são ou simbolizam, de forma secundária, a essência da natureza humana. O paganismo afirma a finitude da humanidade e a dos/as deuses/as. Esses relacionamentos estão entre o moral e o imoral, traduzidos na dualidade da alma. Define-se, então, como paganismo: número de deuses e deusas; práticas mágicas; ênfase na eficácia dos rituais; corpoespiritualidade; entendimento dos deuses/as e humanos como intimamente relacionados e codependentes. Uma outra concepção é a de Hutton (2008), que compreende que, mesmo com as diferenças entre as naturezas das divindades, dos ritos e das organizações entre as várias manifestações de religiões pagãs, existem algumas características em comum: veneração de divindades femininas e masculinas; senso de santidade inerente ao mundo natural; ética e autoexpressão individual responsável que rejeita conceitos de pecado e salvação; identificação com as religiões pré-cristãs da Europa e do Oriente próximo. Acrescenta, ainda, que outro aspecto importante é a união das religiões consideradas pagãs em um padrão comum de oito festivais sazonais anuais, no entanto, podem existir menos ou mais festivais, de acordo com a tradição. Há, porém, certa semelhança e ligação entre todos eles.

As problemáticas dessas definições estão em um debate semelhante àquele sobre a definição do conceito de religião, uma vez que o paganismo, por ser um termo amplo, será definido dentro do contexto em que se é vivenciado, variando com a cultura, com a sociedade, com a família ou com o indivíduo. Dentro do entendimento de York (2003), o paganismo excede os próprios limites da imaginação humana, já que sua ética, suas práticas, suas formas de reverenciar as divindades e o panteão (celta, nórdico, grego, egípcio) que se segue dependem do indivíduo que vivencia ou da comunidade, exemplificando a complexidade e dificuldade de se chegar a um sistema único de descrição das crenças pagãs. Nesse sentido, o paganismo é considerado amplo de tal forma que não se pode compreender essa nomenclatura de modo singular, mas sim entendendo sua complexidade e pluralidade.

Breve Contextualização Histórica do Paganismo Contemporâneo

Sob a influência do pós-guerra, durante os anos 1950, e juntamente com os movimentos contra culturais dos anos 1960 e 1970, surgem práticas esotéricas que se tornam populares, com o intuito de promover uma “revolução espiritual” e de conduzir a humanidade a uma nova era, chamada de “Era de Aquário”. Esse movimento surge em um contexto específico, em grupos teosóficos, na Inglaterra, e eram associados aos livros de Alice Bailey (1880-1949), pesquisadora e escritora espiritualista, influenciada pela autora Helena Blavatsky (1831-1891), uma das fundadoras da Sociedade Teosófica. Hanegraaff (2013) explica que somente em 1980, o termo Nova Era é adotado pela mídia e rotulado como uma “alternativa” e disseminação de ideias e práticas no meio cultista. O fascínio pelas correntes esotéricas/ocultistas ocidentais e pelas espiritualidades orientais, juntamente com o crescimento de interesse pela Nova Física, são componentes importantes para se compreender a Nova Era, uma vez que os paradoxos da teoria da relatividade (tempo e espaço são relativos) eram uma ponte para reafirmar o processo de rompimento, tendo em vista que a antiga ciência e as ideologias já haviam sido estabelecidas na sociedade.

A partir disso, abriu-se campo para uma nova cosmovisão espiritual holística que dialogava com as sabedorias do Oriente e do Ocidente; começaram, então, a emergir os “Novos Movimentos Religiosos”. Camurça (2008) enfatiza os movimentos místicos, “neo-esoterismos” e a “*new age*”, dentre outros que se tornaram novos desafios para interpretação e para a classificação nos estudos das religiões. Esses movimentos que surgiram entre o secular e o sagrado se mostram em elementos sacralizados e mágicos, como os rituais xamânicos e iniciáticos, as práticas mágicas, a utilização de objetos de poder (cristais, pirâmides), a comunicação com entidades espirituais (transe, *channeling*⁵), o contato com seres extraterrestres, as crenças em seres mágicos (espíritos, anjos, fadas, gnomos, duendes), o “batismo no espírito” glossolalia⁶, os exorcismos, as curas espirituais por imposição de mãos⁷. Dentre esses diversos movimentos, estão o Paganismo Contemporâneo, a Bruxaria Moderna, a Wicca, a Religião da Deusa, o Druidismo Contemporâneo e o Àsatrú.

⁵*Channeling*: uma forma de mediunidade, refere-se à comunicação com seres que não são deste mundo. (YORK, 2004, p. 43)

⁶Glossolalia: o ato de falar línguas “sagradas”, para maiores aprofundamentos, ver: RICHARDSON, James. *Psychological Interpretations of Glossolalia: A Reexamination of Research*. 1973; GOODMAN, Felicitas. *Speaking in tongues: A cross-cultural study of glossolalia*. 2008.

⁷Por exemplo, o Reiki.

Para o autor, as novas propostas religiosas e espirituais manifestaram-se a nível subjetivo e interior do indivíduo, pois há uma relação antagônica entre a busca e o interesse por alternativas religiosas que levem o sujeito a um sentimento de totalidade espiritual e compreensões holísticas em oposição ao individualismo. Em paralelo aos movimentos contracultura dos anos 1960, o (neo)Paganismo, em especial a Wicca, surge como uma nova religião, criada pelo autor Gerald Gardner (1864-1964), na década de 50. Para ele, tratava-se do renascimento de um culto pagão que idolatrava a natureza. Gunnell (2015) enfatiza que os movimentos religiosos referentes ao Paganismo Contemporâneo seguem como uma identidade diferente da “nova era”. A comunidade (neo)Pagã se estabelece em dois campos diferentes, associados a dois tempos históricos distintos. Para esse movimento religioso, os praticantes se percebem como “Pagãos”, dão ênfase às crenças e conexões embasadas na natureza e, também, identificam-se como aqueles que são “não-cristãos”. Sendo assim, o Paganismo Contemporâneo surge com a proposta de estabelecer o contato com as dimensões do mundo natural, resgatando um Paganismo na contemporaneidade, em releituras, e uma nova forma de interagir com as divindades.

A religião proposta por Gerald Gardner (1864-1964) foi nominada de Wicca, “Religião Antiga” e Bruxaria Moderna, que combinou o ocultismo de Aleister Crowley (1975-1947) e a propagação de antigos cultos da fertilidade. A Wicca, então, se disseminou nos Estados Unidos, durante os anos 60, quando assumiu novas identidades, agregando valores do ativismo feminista radical, através de Miriam Simons (1951), conhecida como Starhawk, e autora do livro “A Dança Cósmica das Feiticeiras”. Assim como ela, outros escritores do meio “esotérico” consideraram a Wicca como a Religião da Deusa, enfatizando os princípios da sacralidade feminina em contrapartida ao monoteísmo e ao patriarcado. O Paganismo Contemporâneo, então, desenvolveu-se em muitas direções, com o discurso de resgatar as tradições pagãs de um período pré-cristão, como o druidismo, releitura da religião celta, e o Ásatrú, releitura das religiões antigas germânicas e escandinavas.

O Ásatrú e as diversas vertentes do Paganismo Nórdico Contemporâneo têm cativado muitos curiosos e interessados devido ao grande investimento manifestado na cultura *pop* nos tempos atuais. Seus adeptos buscam, em fontes históricas e literárias, a possibilidade de sistematização das crenças na religião pagã germânica e escandinava. As crenças nórdicas da Escandinávia pré-cristã, segundo Langer (2017), incluíam inúmeras divindades e tratavam-se de crenças politeístas, descentralizadas e étnicas. Estas crenças estavam profundamente ligadas à comunidade, à vida social, à econômica e à política do período da Era Viking. Sendo assim,

tanto a religião nórdica pré-cristã, quanto o Ásatrú, dividem suas divindades em dois grupos (Æsir e Vanir) e não possuem dogmas, doutrinas e centralizações. Von Schnurbein (2016) explica que os mitos são o ponto central da expressão religiosa do Paganismo Nórdico Contemporâneo e, por isso, os adeptos do Ásatrú se preocupam em manter seus estudos buscando fontes folclóricas, históricas e acadêmicas para embasarem sua crença, a fim de tentar reconstruir aspectos das crenças nórdicas pré-cristãs. Torna-se importante enfatizar a dimensão do sentimento de identificação com os povos europeus do período pré-cristão, pelo que os adeptos, como um todo, experienciam ao se perceberem como praticantes de uma crença antiga sobrevivente de perseguições e processos de cristianização das sociedades pré-cristãs.

Na década de 1960, a Wicca gerou uma grande comoção na população dos Estados Unidos e, assim, passou a assumir novas formas no meio contracultural⁸. Juntamente com o movimento feminista, a religião Wicca foi interpretada como A Religião da Deusa, enfatizando o sagrado feminino e fazendo surgir inúmeras vertentes e formas de (Neo)Paganismos, ao mesmo tempo em que outros lugares da Europa, como a Alemanha, a Suécia, a Dinamarca também buscavam o resgate de um passado histórico religioso, na tentativa de se valorizar o folclore e o sentimento de orgulho da própria nação. Com isso, começam a surgir, em diversos lugares da Europa, novas formas religiosas por meio de discursos romantizados sobre um passado pagão, como formas de reviver essas tradições antigas e pré-cristãs, surgindo, assim, novas releituras, como o Druidismo Contemporâneo (celta) e o Ásatrú (nórdico). As diversas vertentes do Paganismo Contemporâneo são consideradas movimentos paralelos à “new age” que ganharam popularidade entre a década de 50 e 60, porém são fenômenos que devem ser compreendidos de formas distintas. O Paganismo Nórdico contemporâneo, enfoque dessa pesquisa, também deve ser compreendido como um movimento à parte da Bruxaria Moderna e da Wicca, entretanto, trata-se de religiões que se confluíram em alguns aspectos religiosos.

Von Schnurbein (2016) compreende a religião Ásatrú como uma crença moderna que emergiu com a popularização dos mitos Germânicos. O Paganismo Nórdico Contemporâneo apresenta algumas problemáticas em seu cenário geral e há a tendência aos discursos de etnia, culturalização e etnização da religião. Para a autora, existiram dois pontos de cristalização que influenciaram os discursos religiosos do Ásatrú e, em consequência, o Paganismo Nórdico Contemporâneo como um todo. Tais pontos são fundamentais para que se torne possível compreender as complexidades que envolvem essa vertente Pagã Contemporânea. Von

⁸Contracultura: movimento da década de 60 que propõe o questionamento dos valores e comportamentos da cultura dominante.

Schnurbein (2016) argumenta dois momentos importantes que influenciaram o movimento (neo) Pagão Contemporâneo, sendo estes: o Romantismo Germânico, surgido por volta de 1800, e o movimento nacionalista⁹ *völkisch*¹⁰, surgido por volta de 1900.

A autora explica que, no ano de 1800, os autores Johann Gottfried Herder (1744 – 1803)¹¹, Jacob (1785 – 1863) e Wilhem Grimm (1786 – 1895)¹², além de outros autores do Romantismo Germânico, foram responsáveis por sistematizar ideias referentes à concepção de unidade e holismo, assim como difundiram o entendimento de que a linguagem e a história dos povos germânicos estavam localizadas em um passado profundo das populações rurais. Von Schnurbein (2016) argumenta que, a partir desse momento, começam a emergir o movimento nacionalista, gerando ideologias de pluralismo, ao passo que se formaram ideologias excludentes, com discursos racistas e antissemitas¹³. Esses movimentos se desenvolveram, tanto na Alemanha, quanto nas regiões Escandinavas, Anglo-Saxãs e Bálticas, proporcionando bases ideológicas para os movimentos de contracultura da Europa e da América do Norte, gerando influência nos diversos movimentos Anglo-saxões, na Bruxaria Moderna e, em especial, na Wicca.

Como consequência, a partir de 1900, o segundo ponto de cristalização que influenciou o movimento Pagão Nórdico Contemporâneo foi o fortalecimento das características neorromânticas, a partir de ideias sobre unidade do povo (*volk*) que, mais tarde, na Alemanha, influenciado pelo *völkisch*, em 1910, se transformaria em um movimento religioso alternativo. As ideias romantizadas sobre a mitologia germânica criaram alguns estereótipos em relação aos povos germânicos e nórdicos do período pré-cristão. Von Schnurbein (2016) ainda exemplifica as características idealizadas desses povos, sob a visão nacionalista dos patriotas da Alemanha, interpretados como “endurecidos”, devido às condições climáticas; simples e autênticos; possuidores de um senso de liberdade e independência; fiéis à suas famílias e comunidades; puros; cultuadores da natureza; veneradores de suas mulheres e de suas sacerdotisas e propensos a beber em excesso. O panorama do discurso sobre o que se entende como nação e concepções de cultura possui influência até os tempos atuais dentro do cenário do Paganismo Nórdico Contemporâneo, ensejando tensão entre posições ideológicas e religiosas e, assim, corrobora

⁹Nacionalismo: exaltação dos valores nacionais que geram o sentimento de pertencer a um grupo específico por vínculos raciais, linguísticos e históricos.

¹⁰Movimento *völkisch*: Interpretação alemã do movimento populista com enfoque romântico sobre o folclore do país. A palavra *völkisch* remete ao étnico, deriva da palavra *völk*, que significa povo.

¹¹Obra: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784).

¹²Obra: *Deutsche Mythologie* (1835).

¹³Atissematismo: preconceito ou hostilidade contra os judeus.

diretamente com a forma com que os adeptos desta religião vão entender e interpretar questões como o racismo, etnicismo, cultura e pureza.

Diante deste contexto, o Ásatrú se estabeleceu como um movimento religioso que busca resgatar as crenças nórdicas pré-cristãs, no começo de 1970. Strmiska e Sigurvinnsson (2005) explicam que, durante esse período, começaram a surgir grupos de Paganismo Nórdico Contemporâneo na Islândia, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Os autores ressaltam que, embora os novos grupos não tivessem contato entre si, o surgimento foi um fenômeno que aconteceu simultaneamente na década de 70. Na Islândia, o movimento começou com o poeta Sveinbjorn Beinteisson (1924 – 1993) e um grupo de amigos, em sua maioria, devotos das literaturas Islandesas antigas, os quais formaram uma associação chamada *Asatruarfelagid*¹⁴. No contexto britânico, o movimento foi difundido por John Yeowell (1918 - 2010), com o grupo *Committee for the Restoration of the Odinic Rite*¹⁵. Nos Estados Unidos, Stephen McNallen (1948) e Robert Stine fundaram o grupo *Viking Brotherhood*¹⁶, renomeado, mais tarde, de *Asatru Folk Alliance*¹⁷. Para Strmiska e Sigurvinnsson (2005), os referidos grupos buscavam um resgate da religião pagã nórdica e suas tradições culturais que, para eles, estavam preservadas nas literaturas islandesas, nas obras que se referiam aos povos nórdicos, nas mitologias e no folclore nórdico e germânico. Segundo Von Schnurbein (2016), as principais obras utilizadas para embasar o Paganismo Nórdico Contemporâneo são: as sagas islandesas, a *Edda* em Prosa, a *Edda* poética, a Poesia Escáldica, o poema épico *Beowulf*, *Germania*, *Saxo Grammaticus* e a *Kalevala*.

Sob a perspectiva da percepção dos praticantes do Paganismo Contemporâneo, os quais compreendem suas crenças enquanto continuidade do paganismo pré-cristão que resistiu até os dias atuais, Gunnell (2015) argumenta que as práticas das religiões "neopagãs" são produtos da contemporaneidade, já que elas não estabelecem uma continuidade histórica direta de uma religião pré-cristã. O autor compreende que, ainda que as crenças (neo) Pagãs tenham surgido na contemporaneidade, buscam referência no antigo para estabelecerem significados no presente e, com isso, os Pagãos Contemporâneos buscam seus sentidos religiosos em mitos, literaturas, folclore, memórias históricas, heranças culturais e étnicas. Para Hobsbawn (2017), a utilização de elementos antigos que visam criar novas tradições ocorre com propósitos originais e, assim, criam-se diversos elementos com linguagens elaboradas, práticas e

¹⁴*Asatruarfelagid - The Fellowship of those who trust in the ancient god* - A Sociedade daqueles que acreditam nos deuses antigos - forma abreviada: Ásatrú.

¹⁵*Committee for the Restoration of the Odinic Rite* - Comitê pela restauração do culto Odínico

¹⁶*Viking Brotherhood* – Irmandade Viking

¹⁷*Asatru Folk Alliance* – Aliança do povo Asatru

comunicações simbólicas. O autor argumenta que as adaptações das tradições surgem com o intuito de se utilizar velhos costumes para novas finalidades. Utiliza-se de aspectos históricos como um fator legitimador que mantém a coesão de um grupo, no caso, o Paganismo Nórdico Contemporâneo, que, em seus discursos, carrega simbolismos profundos e nostálgicos de um passado pagão, na tentativa de se recuperar tradições culturais que foram perdidas, porém, ao mesmo tempo, também geram conflitos e problemáticas significativas.

Terminologias: Neopaganismo ou Paganismo Contemporâneo?

Há controvérsias significativas, no meio acadêmico, quanto à utilização dos termos que se referem ao Paganismo Contemporâneo. A maioria dos autores tenta nomear essa categoria religiosa com nomenclaturas consideradas corretamente históricas ou, ainda, busca utilizar termos advindos da própria vivência daqueles que praticam a religião. O debate é extenso e, até então, não se chegou a um consenso, assim, são diversos os termos encontrados, dentre eles: Neopaganismo; Neo-paganismo; (neo) Paganismo; Paganismo; Paganismo Contemporâneo. As problemáticas teóricas, em razão da utilização de tantas nomenclaturas, são complexas, pois, apesar do exacerbado debate, muitos autores não levam em consideração o fator da identificação e autopercepção dos praticantes – que, geralmente, consideram-se pagãos. Para esses sujeitos, o termo “Neopaganismo”, comumente utilizado por pesquisadores, possui conotação pejorativa e, com isso, os adeptos interpretam sua utilização como uma forma de desmerecer a própria compreensão sobre suas crenças. No entanto, muitos autores ainda optam por utilizá-lo, alimentando, desta forma, uma distância considerável entre o diálogo acadêmico e os adeptos dessa vertente religiosa.

Os questionamentos se estendem para a compreensão das releituras do Paganismo Contemporâneo, em sua diversidade de panteões¹⁸, que abarcam uma extensa variação cultural e diversas formas de “(neo) Paganismos”¹⁹. Para os praticantes, há certa dificuldade em estabelecer diálogo com o prefixo “neo”, já que este é utilizado com o intuito de relacionar as compreensões destas crenças, enquanto produto do mundo contemporâneo. Argumenta-se que, sob o olhar dos adeptos, estes se sentem profundamente ligados a uma crença “antiga” e, como tal, identificam-se como sujeitos que estão praticando uma religião pagã que resistiu ao

¹⁸O Paganismo Contemporâneo se desdobra em diversos panteões: celta, nórdico, germânico, grego, romano, egípcio, eslavo, lituano, dentre diversas releituras de crenças pré-cristãs.

¹⁹Wicca, Stregheria, Romuva, Witta, Druidismo Contemporâneo, Odinismo, Ásatrú, Forn Sidr, dentre diversas variações existentes no mundo.

processo de conversão e ainda se mantém viva. Por isso, torna-se necessário contextualizar as compreensões e percepções, e, assim, direcionar os esforços para utilizar termos que possam aproximar o pensamento dos acadêmicos à realidade dos praticantes do Paganismo Contemporâneo.

Além disso, o termo “paganismo” é muito amplo, uma vez que pode ser compreendido como referência a religiões pré-cristãs que resistiram a um processo de conversão, historicamente relacionado à transição de uma religião “pagã” para uma religião “cristã”. Ainda assim, “paganismo” é uma expressão problemática, no sentido de que há incompreensões e discussões sobre nomenclaturas mais adequadas que consigam tanto definir o que seria “paganismo”²⁰ e suas características para além do politeísmo²¹, quanto encontrar termos para nomear tais religiões – que não trouxeram nenhum vocábulo específico para designar a religião dos povos pré-cristãos a partir de suas línguas de origem. Um exemplo relevante é relativo a debates acadêmicos que discutem o entendimento de “pagão” no contexto do paganismo nórdico, o qual, segundo DuBois (1999), é compreendido, de forma pejorativa, como todo aquele “não cristão” – inimigos, hereges e ignorantes, incluindo judeus e mulçumanos. Com isso, para denominar as religiões nórdicas, muitos pesquisadores começaram a adotar outros termos, como por exemplo, o *Forn Sidr*, referindo-se aos “costumes antigos”. Essas questões nos ajudam a obter um panorama geral sobre os desafios e debates em relação aos termos, ilustrando a complexidade e a necessidade de revisitar conceitos. Este trabalho compreende o paganismo conforme entendimento de Langer (2015), que se refere ao paganismo no sentido de habitante do campo ainda não cristianizado.

Em relação às problemáticas terminológicas do Paganismo Contemporâneo, White (2016) ressalta as discordâncias entre acadêmicos e praticantes. O autor explica que as terminologias são frequentemente contestadas dentro da própria comunidade “Pagã”, assim, a tensão em relação às nomenclaturas é um fenômeno que permeia todos os campos de compreensão. Devido ao contexto e às problemáticas, reitera-se a necessidade de revisitar tais discussões dentro dos estudos sobre paganismo²². O mesmo autor argumenta que existe uma diversidade de definições utilizadas pelos pagãos contemporâneos, para tentar elucidar o que é o “paganismo”. White (2016) argumenta que, esses múltiplos entendimentos, tanto de praticantes, quanto de estudiosos, constituem-se como fundamentos para a maneira diversa

²⁰Pessoas do campo, rústico, aquele que não é cristão, não possui religião.

²¹Politeísmo: crença em várias divindades. Entende-se que o politeísmo é uma das características que compõe as religiões consideradas pagãs, porém uma religião politeísta não necessariamente seria pagã.

²²Se referindo ao campo de estudos denominado como *Pagan Studies*.

como os acadêmicos compreenderão e definirão tal fenômeno religioso. Em meio aos inúmeros olhares, o Paganismo Contemporâneo é interpretado das seguintes formas: como uma religião nova do século XXI, baseada no culto da natureza e nas tradições indígenas; como uma religião politeísta, baseada na natureza, recriando formas de se relacionar com a Terra e com os seres vivos e resgatando uma sabedoria antiga; como uma religião singular.

Problematizando os conceitos, Strmiska (2005) enfatiza o subjetivismo que a etimologia da palavra “pagão” carrega. O autor explica que grande parte dos dicionários²³ definem o significado do termo “pagão” como: panteísmo, politeísmo, não-cristão, não-judeu, não-muçulmano, pessoa que não é religiosa, ateuista, hedonista, “*heathen*”²⁴. Como os exemplos ilustram, a maioria dessas definições indica uma visão pejorativa ou negativa em relação ao que seria “paganismo”. Seguindo as exemplificações, o autor verifica que algumas poucas definições se referem ao rústico, a pessoas que residem no campo ou àquele que adora vários deuses. Strmiska (2005) compreende que as acepções negativas do termo são recorrentes e ainda se referem a um entendimento hostil de muitos cristãos, através da história. Contudo, o termo “pagão” é adotado, no mundo contemporâneo, entre os adeptos, por dois motivos significativos: o primeiro motivo carrega um significado de “rompimento” com a crença cristã; o segundo motivo seria uma popularização “positiva” sobre a mitologia pagã europeia difundida a partir do século XIX, ganhando grandes proporções por meio da curiosidade e do desejo de recriar práticas de uma religião pagã pré-cristã.

Os estudos de James Frazer²⁵ e Margaret Murray²⁶ ajudaram a popularizar essa curiosidade, despertando, em seus leitores, orgulho em relação ao folclore e interesse pela mitologia, pelo nacionalismo e pelas religiões europeias pré-cristãs. Autores influentes no universo do Paganismo Contemporâneo, como Gerald Gardner, Alex Sanders, Miriam Simons, Laurie Cabot, Diana Paxon, dentre outros, difundiram ideias sobre os resgates de práticas de religiões antigas associadas aos pensamentos esotéricos. A magia, o *tarot*, as runas, a utilização de caldeirões, as crenças em diversos deuses e deusas e os discursos de um paganismo antigo romantizado ganham força e despertam, a cada dia, mais curiosos sobre o assunto. Nesse sentido, o termo “paganismo”, segundo Strmiska (2005), está inserido em uma série de complexidades subjetivas, e seus adeptos se apropriam do termo para “combater” a opressão e

²³Strmiska (2005) recorre aos dicionários: *The American Heritage Dictionary* (2001); *The Oxford Concise Dictionary of English Etymology* (1996); *The Scribner-Bantam English Dictionary* (1991).

²⁴*Heathen*: o termo utilizado pelos Cristãos para denominar pessoas que habitavam o campo ou selvagens. A palavra teve sua origem do Gótico Germânico. (STRMISKA, p.4, 2005).

²⁵O Ramo de Ouro, James Frazer (1890).

²⁶*The witch cult in Western Europe*, Margaret Murray (1970).

a intolerância cristãs. Seguindo esse raciocínio, é possível afirmar que há uma identificação dos adeptos com episódios de violência religiosa do passado. O mesmo se aplica à importância que algumas vertentes do Paganismo Contemporâneo designam à utilização da palavra “Bruxa²⁷” como forma de identidade, resgatando, através da palavra e de seu significado, aquilo em que acreditam que viviam por direito e que, no entanto, foi-lhes extirpado – a religião antiga e ancestral. Assim, os praticantes se consideram e se identificam enquanto “pagãos”, e suas crenças são consideradas, por eles, um resgate e uma continuação das religiões antigas pré-cristãs.

Devido a essas compreensões subjetivas, grande parte dos praticantes considera que a utilização do termo “Neopaganismo”, ao invés de “paganismo”, retrata o desmerecimento de suas crenças, uma vez que, para alguns autores, o prefixo “neo” é utilizado para definir um recorte estritamente do mundo contemporâneo. A esse respeito, Strmiska (2005) também ressalta que a utilização dos termos “Neopaganismo” e “Neopagão” é tida como desrespeitosa, em razão dos praticantes considerarem o prefixo “neo” como depreciativo. No entanto, determinados autores continuam a usar o termo e, embora alguns o tenham feito por evidente escolha pessoal, também é provável que muitos utilizem estas terminologias por diretrizes editoriais dos periódicos em que publicam seus estudos. Todavia, como supramencionado, a cenário do Paganismo Contemporâneo é subjetivo e complexo, apresentando discordância sobre tais identificações entre os próprios praticantes. Em movimentos que visam a um reconstrucionismo religioso, o termo “Pagão” é rejeitado e são adotadas outras nomenclaturas, na tentativa de definir seus sentidos religiosos.

Desta forma, Davy (2006) propõe que o “paganismo” não se trata de uma religião homogênea, portanto, o termo “paganismo”, refere-se a uma categoria da qual diversas religiões fazem parte. O Paganismo Contemporâneo, sob esse viés, é compreendido por meio de um contexto geral que engloba todos os panteões, indicando o entendimento de que se tratam de crenças que não possuem sistemas de dogmas e, por isso, refere-se a uma religião que se apresenta de forma muito diversa e plural. Isso acontece, porque, no Paganismo Contemporâneo, não existe um livro de revelação a partir do qual se fundou, a exemplo do que ocorre no Cristianismo. Sendo assim, existem grandes variedades em relação às maneiras como os praticantes sistematizarão suas crenças. Na compreensão de Strmiska (2005), tanto as sistematizações, quanto as interpretações, são realizadas de forma livre pelos adeptos, no entanto, para Davy (2006), ainda que se observe aspectos livres nesses entendimentos, há uma

²⁷Miriam Simons, em seu livro, *A Dança Cósmica das Feiticeiras* (1979).

tendência, no cenário Pagão Contemporâneo, a uma visão de mundo comum entre os panteões, como, por exemplo, o entendimento de que a crença está baseada em um pluralismo de conceitos e crenças.

Considerando o fato de que os praticantes se identificam como pertencentes às crenças que resgatam tradições antigas pagãs no mundo contemporâneo, a mesma autora sugere que uma forma de solucionar a problemática terminológica é definir a nomenclatura “Pagão”, com o “P” maiúsculo. Esta seria uma maneira de legitimar a autoafirmação dos praticantes enquanto “pagãos”. Segundo Davy (2006), parte dos autores e pesquisadores se refere ao “paganismo” (com “p” minúsculo) quando associado à caracterização de todas as religiões que, de alguma forma, resistiram à conversão de tradições monoteístas, incluindo o campo histórico e o campo contemporâneo. Já o termo “Paganismo” (com “P” maiúsculo) diz respeito às pessoas que nasceram e foram criadas dentro de uma cultura monoteísta, porém a rejeitam, para reviver e seguir as tradições das religiões pré-cristãs. Por fim, os pesquisadores podem optar por adotar o termo “Pagão” ou “Paganismo”, compreendendo-o como uma categoria de definição utilizada pelos próprios praticantes, enquanto identidade religiosa e que, refere-se a uma nomenclatura religiosa contemporânea.

Em relação à percepção de mundo dentro desses sistemas de crenças, o autor Granholm (2014)²⁸ identifica que, dentro dos discursos que aparecem no cenário geral do Paganismo Contemporâneo, os mais comuns seriam: a prioridade da natureza e o desejo de reviver religiões pré-cristãs (europeias ou não); os valores do paganismo que, englobam várias vertentes, crenças e práticas que focalizam os compromissos diretos com a “natureza”, compreendida em seu aspecto sagrado. Por meio dessa compreensão, os Pagãos Contemporâneos acreditam que as divindades podem se manifestar de muitas formas: deuses, deusas, manifestações da natureza, seres da natureza e elementais. York (2003) explica que as divindades Pagãs são imanentes, não estão separadas dos seres, dos humanos e da natureza. Essas manifestações da relação entre sagrado e humano se mostram de diversas formas, uma vez que, para os praticantes, o sagrado emerge numa relação interativa e polimórfica, através da comunidade e do individual, configurando uma relação senciente (capacidade de sentir e perceber a experiência de forma subjetiva) e não empírica.

Como já dito anteriormente, o Paganismo Contemporâneo é uma religião que necessita ser compreendida em sua pluralidade, isso, porque, dentro dessa mesma categoria, existem

²⁸Ver: GRANHOLM, Kennet; ASPREM, Egil. Introduction. In: Contemporary Esotericism. Routledge, 2014. p. 11-34.

diversas ramificações e panteões. Também se torna necessário levar em consideração que, dentro de cada vertente ou panteão, as problemáticas terminológicas se estendem, como é o caso do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Em suma, pode-se compreender que o Paganismo Nórdico Contemporâneo é tanto antigo quanto novo. Segundo Strmiska (2005), deve ser interpretado enquanto uma categoria religiosa que se estabeleceu e elaborou identificações em momentos históricos distintos. Sendo assim, no Paganismo Nórdico Contemporâneo possui características das crenças pré-cristãs, ao mesmo tempo em que novos elementos e ressignificações são inseridos devido às demandas do mundo contemporâneo.

Von Schnurbein (2016) faz uma breve explicação sobre o contexto do Paganismo Nórdico Contemporâneo. A autora explica que, na primeira metade do século XX, as nomenclaturas “Germânico”, “Nórdico” e “Fé Germânica” foram utilizadas popularmente para indicar a mitologização e a espiritualização dos povos nórdicos; o termo Teutônico foi utilizado, no século XIX, para se referir a um constructo de entidades étnicas e é muito contestado por se basear em ideologias como nacionalismo e imperialismo. Ainda sob o viés das problemáticas terminológicas, a autora explica que os primeiros grupos de Paganismo Nórdico Contemporâneo que surgiram nos Estados Unidos, num período pós-guerra, identificaram-se como Odinistas. O termo, no entanto, foi considerado controverso, por indicar uma conotação monoteísta, assim, os grupos americanos adotaram o termo *Ásatrú*²⁹, que se refere à crença, confiança e fidelidade aos deuses nórdicos *Æsir*. No entanto, esse termo também passa a ser criticado, pois os adeptos interpretaram o termo *Ásatrú* como uma palavra de origem relativamente “nova”, surgida do Romantismo Escandinavo.

Assim sendo, o termo *Heathen* (Pagão) também passou a ser adotado e, por sua vez, torna-se um termo mais aceito entre os seguidores e estudiosos do tema. Tanto o termo “Pagão”, quanto “*Heathen*” são associados a pessoas que viviam no campo. Para Von Schnurbein (2016), o termo “*Heathen*” é entendido diante da concepção da Igreja Cristã e, portanto, a autora compreende que o referido termo diz respeito a pessoas cujo pensamento estava embasado em ideias contrárias às suas crenças e, dessa forma, viviam à margem da sociedade. Sob as compreensões da autora, o Paganismo é compreendido, enquanto termo que foi ressignificado, e o prefixo “neo” é interpretado como uma definição equivocada, pois pressupõe a existência de um antigo e original “paganismo” que precisa ser reconstruído. No entanto, Von Schnurbein (2016) argumenta que o Paganismo Contemporâneo é considerado um fenômeno moderno que tem o objetivo de construir e idealizar religiões, folclores e aspectos culturais do passado.

²⁹Termo originário do Islandês moderno

Os debates acerca das terminologias são extensos e, com isso, dificilmente se alcança um consenso quanto à definição, o que se pode inferir dos diversos termos utilizados pelos autores, vistas as compreensões particulares acerca do tema. O presente trabalho opta por utilizar o termo Paganismo Contemporâneo ou (neo) Paganismo e, Paganismo Nórdico Contemporâneo ou (neo) Paganismo Nórdico, em consonância com as reflexões de White (2016), que apresenta o termo “Paganismo Contemporâneo” como categoria que se refere a grupos e indivíduos reconstrucionistas ou que buscam, de alguma maneira, um “reavivamento” das crenças pagãs antigas. O autor compreende, então, a categoria Pagã Contemporânea como uma “família” de movimentos religiosos, espirituais, mágicos e esotéricos que são inspirados pelos sistemas de crenças pré-cristãs da Europa, da África do Norte e do Oriente Próximo. Enfatiza, assim, a importância de se apreciar a diversidade de percepção e definição advinda da própria comunidade (neo)Pagã quanto a seus movimentos religiosos, uma vez que os próprios praticantes delimitam os traços caracterizadores de suas práticas.

Ásatrú, *Forn Sidr*, *Heathen*

Diante das preocupações quanto à legitimação de suas crenças, o Paganismo Nórdico Contemporâneo se desenvolveu e se transformou em meio a diversas problemáticas. Um exemplo que caracteriza esse processo está nas diferentes nomenclaturas que foram adotadas ao longo dos anos. Strmiska (2000) explica que, em 1972, Sveinbjörn Beinteinsson (1924-1993) fundou uma associação que buscava resgatar as tradições e heranças culturais nórdicas, nomeando seu movimento de *Vor Sidur* (costume antigo). Para ele, o termo era o que melhor se aproximava do significado reconstrucionista que sua associação buscava ter, diante das ressignificações das crenças antigas. No entanto, ao oficializarem o movimento, optaram por adotar o nome Ásatrú, uma vez que nem todos os membros acreditavam ou veneravam os deuses, sendo estes apreciados somente enquanto símbolo de herança cultural que esperavam preservar. Contudo, o termo Ásatrú³⁰ significa crença ou fé nos deuses antigos (refere-se especificamente aos Æsir), o significado do termo também vai demonstrar compreensões problemáticas, uma vez que, ao se referir a crenças relacionadas aos Æsir, acaba por excluir as demais divindades e outras criaturas sagradas existentes na mitologia nórdica.

³⁰Ásatrú: *Ása*, se refer aos deuses Æsir; *trú*, significa fé ou crença.

Ademais, Strmiska (2000) ressalta que, nas *Eddas* e nas Sagas, fontes nas quais os adeptos embasam suas crenças, inclui-se uma variedade extensa de seres e entidades³¹ que são tanto benevolentes, quanto destrutivas. O nome *Ásatrú*, portanto, é interpretado por parte dos adeptos, enquanto termo que ignora vários aspectos da riqueza cultural contida nas narrativas mitológicas. Em consequência, essa terminologia passa a ser rejeitada por parte dos praticantes que adotam novos termos como “*Forn Sed*” ou “*Alte Sitte*”, que significam o caminho antigo, tradição antiga ou costume. Sendo assim, Von Schnurbein (2016) explica que esta nova nomenclatura passou a ser adotada devido à compreensão dos praticantes de que as sociedades da Escandinávia pré-cristã não possuíam um nome específico para definir sua religião. Somado o entendimento que alguns adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo possuem, o termo *Ásatrú* será interpretado como uma invenção do Romantismo Nacional Escandinavo e, por meio desses entendimentos, o referido termo também não conseguiria abranger a amplitude de suas crenças, além de ser, para eles, uma concepção moderna.

No entanto, é possível observar que o termo *Forn Sed* também se apresenta enquanto termo controverso, conforme aponta Gregorius (2015), pois, apesar de mais satisfatório para muitos adeptos, não consegue contemplar todos os tipos de grupos e suas diferenças. O autor ressalta que, por muito tempo, o termo *Ásatrú* ficou difundido entre praticantes e acadêmicos, no entanto, a utilização da nomenclatura *Forn Sed* é algo relativamente novo entre os Pagãos Nórdicos Contemporâneos. Uma outra nomenclatura alternativa é o nome “*Heathen*” que, por sua vez, tem sido bem disseminado no meio acadêmico e também é utilizado para se referir às práticas religiosas da contemporaneidade. Para Gregorius (2015), o *Heathen* pode ser subdividido em três categorias: *Heathen* racial; *Hetahen* genealógico; *Heathen* cultural. Essa separação é utilizada apenas para retratar as diferenças ideológicas dos grupos e foi apresentada em um estudo consideravelmente específico do contexto sueco, pelo autor Fredrik Gregorius. Essas e outras problemáticas sobre os termos nos possibilita compreender que, dentro da categoria Pagã Contemporânea, há imensa diversidade de (neo)Paganismos que serão criados e resinificados nos diferentes grupos. No Paganismo Nórdico Contemporâneo, essa realidade é tão complexa quanto e, com isso, começam a desenvolver diversos debates e problemáticas sobre a visão de mundo dos praticantes e suas inúmeras tentativas de se chegar a um paganismo antigo e próximo do que se é idealizado como “original”.

³¹Os deuses *Æsir*, *Vanir*, elfos, anões, gigantes, Nornas, Valkírias, os espíritos guardiões *Fylgjar*, entidades femininas *Dísir*, e os espíritos da natureza *Landvaettir*.

Práticas ritualísticas do Ásatrú

Um dos aspectos de maior relevância para a prática religiosa, no Ásatrú, são seus momentos ritualísticos. Von Schnurbein (2016) compreende que o ritual é um aspecto que proporciona sentido de autenticidade, configurando uma característica central da prática religiosa no Paganismo Nórdico Contemporâneo. A autora explica que existem quatro tipos de rituais: os ritos relacionados ao ciclo solar; rituais para dias ocasionais como, por exemplo, as datas históricas; rituais relacionados aos ciclos da vida; rituais individuais ou coletivos, para conectar-se às entidades e pedir conselhos. Para seus praticantes, há dois tipos de práticas ritualísticas importantes a serem destacadas: o “*blót*”³² e o “*sumbel*”³³, que possuem como propósito a conexão com as entidades, o fortalecimento da comunidade e a coesão do grupo. Como o *Heathene* e/ou Ásatrú, tratam-se de crenças não dogmáticas, ou seja, suas práticas não se apresentam com padrões ou características pré-estabelecidas, no que se refere às compreensões religiosas. Portanto, é possível identificar uma variada diversidade na forma como os rituais serão conduzidos ou sistematizados pelos grupos e/ou pessoas. No entanto, Von Schnurbein (2016) argumenta que há um aspecto semelhante e comum nas práticas ritualísticas entre os grupos em que pesquisou. Em um consenso geral, os rituais seguem com um banquete e bebidas alcoólicas³⁴, geralmente cervejas ou hidromel³⁵.

Strmiska (2005) explica que o *blót*, nas tradições nórdicas pré-cristãs, era um ritual em que havia sacrifício animal³⁶, porém, devido às ressignificações, o sangue animal foi substituído pela cerveja e/ou o hidromel. O *blót*, para o autor, inicia-se com invocações dos deuses e deusas e, geralmente, é realizado em ambientes abertos; as bebidas são passadas em um recipiente durante o ritual, não sendo ingeridas, mas respingadas nos participantes pelos sacerdotes ou sacerdotisas e, depois, repete-se o mesmo movimento em direção ao altar, no qual se encontram imagens ou estátuas representando as divindades. Para a conclusão do rito, o restante da bebida é despejada sobre a terra ou sobre o fogo e, em seguida, fazem-se oferendas aos deuses e espíritos ancestrais. Já o *sumbel* é o ritual da bebida. Inicia-se realizando as invocações das divindades e, geralmente, ocorre em ambientes fechados. Para esse ritual, é utilizado o *drinking*

³²Nome originado das fontes literárias, como as Eddas, Sagas.

³³Nome alternativo: *Symbel*

³⁴Para maior aprofundamento sobre esse aspecto, ler: ROOD, Joshua. *Drinking With Óðinn: Alcohol and Religion in Heathen Scandinavia*. 2014.

³⁵Bebida fermentada produzida à base de mel.

³⁶Nos dias atuais, alguns grupos reconstrucionistas estão considerando e discutindo a questão do sacrifício animal. Para esse assunto, ler o artigo: STRMISKA, Michael. *Putting the Blood back into Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Modern Nordic Paganism*. Pomegranate, v. 9, n. 2, 2007.

*horn*³⁷, que consiste em passar a bebida, colocada dentro de um chifre, entre os participantes, que têm por objetivo realizar um brinde aos deuses e aos ancestrais. Outra prática ritualística comum do Paganismo Nórdico Contemporâneo é o *Seid*, que se configura por meio de práticas neoxamânicas que envolvem transe e oráculos, sendo utilizado para entrar em contato com as entidades.

As práticas de *Seid* podem ser compreendidas de diversas maneiras, e cada praticante desenvolve suas próprias técnicas. Segundo Blain (2002), há uma preocupação em manter a autenticidade das práticas e, com isso, há muitos questionamentos, entre os adeptos, no sentido de compreender quão próximos estão do formato “original” ritualístico. No entanto, parte dos adeptos se atentam para o viés cultural, assim, utilizam-se diversas técnicas para alcançar o estado de êxtase, como as batidas de tambores, encantamentos e canções. Diana Paxson, autora conhecida no universo esotérico e no Paganismo Nórdico Contemporâneo, sugere que as práticas sejam oraculares. Para isso, Blain (2002) descreve, como possibilidade de preparação individual, exercícios de respiração, meditações guiadas e meditações para encontrar o animal de poder ou espíritos guardiões. Sob esse viés, as práticas neoxamânicas estão inseridas em um contexto peculiar, em que se busca direcionamento na cosmovisão nórdica, ao mesmo tempo em que há uma influência multi-cultural e multi-religiosa nas comunidades, sendo estas influenciadas pelas práticas xamânicas indígenas³⁸.

³⁷O *drinking horn* é um acessório fabricado, geralmente de forma artesanal, que reproduz um modelo medieval tradicional para se servir a bebida. Geralmente é feito de chifre de origem animal. (STRMISKA, 2005, p. 129).

³⁸Dependendo do contexto cultural em que o Paganismo Nórdico Contemporâneo está inserido, podem ser utilizadas referências xamânicas indígenas norte-americanas.

PRIMEIRO CAPÍTULO: ENTRE O ANTIGO E O NOVO

As luzes estavam apagadas, o entardecer tomou conta do ambiente, deixando apenas o breu da escuridão. Sob o altar, havia velas acesas, um recipiente de vidro, algumas flores, diversas garrafas de cervejas e um tradicional drinking horn. Os Heathens se situavam em pé, ao redor da mesa em que o altar havia sido montado. Primeiro, o silêncio; todos fecham seus olhos e, então, começaram as invocações. Eram os deuses nórdicos que, com tanta paixão, estavam sendo cultuados, no aqui e no agora, invocações são realizadas com considerável emoção. Aqui estão presentes o antigo e o novo se confluindo em saudações. Eram aqueles que um dia foram cultuados com tanto apreço. Hail, Óðinn! Hail Þórr! Hail Týr! Hail Freyja!

1. Religião Nórdica Pré-cristã

Os nórdicos eram povos que, segundo Langer (2017), habitavam o norte da Europa, em territórios que correspondem aos atuais países da Noruega, da Suécia, da Dinamarca e da Islândia; possuíam origem Indo-Europeia e tinham, em comum, seu ramo linguístico e sua religião. A religião nórdica pré-cristã está inserida em um contexto social rural de costumes no qual a família era o centro da comunidade. A religião nórdica pré-cristã não possuía caráter dogmático e estava baseada no culto, nos gestos, nos atos e nos ritos que tinham, assim como havia a importância do sacrifício e do culto aos ancestrais. Em relação a este último elemento, para os povos nórdicos antigos, a família era um aspecto compreendido com enfática importância.

Para Langer (2017), a religião na Era Viking (800-1200) não se tratava de um sistema de fé isolado, uma vez que recebia influências externas devido à interação intercultural proporcionada por viagens, casamentos etc. Povos próximos à sua região, como os sámi, os finlandeses e os bálticos deixaram suas influências religiosas. Ainda assim, apesar de se falar em religião nórdica pré-cristã, é importante ressaltar que as crenças não se manifestavam em um sistema homogêneo e unificado, por existirem variações em função de questões geográficas, culturais e sociais. O autor ressalta como essencial a compreensão da religiosidade enquanto um sistema simbólico e dinâmico, aspecto importante para o entendimento do paganismo. As crenças religiosas, então, podem ser entendidas como produtos de um hibridismo e de ressignificações culturais, não sendo um fenômeno estático, mas que possui dinâmica e que está em constante interação e transformação.

Hultgård (2008) explica que as divindades são divididas em duas classes familiares, Æsir e Vanir, que abrangem divindades tanto masculinas, quanto femininas. As deusas eram chamadas de *dísir* e possuíam papel importante na Europa Ocidental. Os povos nórdicos do período pré-cristão cultuavam as divindades com a comunidade como um todo, porém, para as práticas individuais, cultuavam-se um deus ou um casal de deuses. É possível encontrar, nas fontes literárias, a exemplo das sagas das famílias, algumas descrições destes cultos. Fato interessante é a forma de caracterização das divindades de forma pessoal, como *fulltrúi* (confidente) ou *ástvinr* (amigo). Os costumes eram transmitidos e ensinados de forma oral. Este aspecto da religião nórdica pré-cristã torna difícil o acesso ao que diz respeito às práticas religiosas, aos cultos e às festividades. Para que se torne possível compreender a visão de mundo, ideias e valores, é necessário recorrer a fontes como as Sagas Islandesas, a *Edda* em Prosa, a *Edda* Poética e às demais fontes literárias que se referem ao cotidiano da sociedade da época.

Dentro do entendimento dos povos da Era Viking, Langer (2015) afirma que não existia um termo para se definir “religião”. Para eles, as crenças religiosas eram vivenciadas de forma descentralizada, ou seja, não possuíam sacerdotes, dogmas e templos especializados; os cultos aos deuses e às deusas eram diversos, bem como a importância que se concedia a um deus ou a uma deusa poderia variar conforme a cultura familiar, comunidade e região. Os principais cultos estavam relacionados aos ciclos sazonais (solstícios e equinócios) ou a situações de necessidade e de crise (batismo, funerais, juramentos e bênção de templos). Tratava-se de uma religião que não possuía uma ideia centralizadora e não concebia uma teologia sistematizada, no sentido de que não existia um livro de revelação, conceitos de bem e mal ou uma figura central com aspecto sacerdotal. Sendo assim, seus mitos eram aspectos fundamentais para a expressão religiosa. As funções ritualísticas eram realizadas por pessoas de diferentes ocupações sociais, porém, na Islândia, existia a denominação *Goði*, conceito concebido dentro do papel de liderança, cujas funções estavam em combinações de posições políticas, jurídicas e religiosas (LANGER, 2017, p. 593).

Segundo o autor, homens e mulheres, no que diz respeito a desempenho de papéis religiosos, tinham importância semelhante. Porém, em aspectos como intuições e premonições, as mulheres eram mais valorizadas, a exemplo da *Völva* (profetisa), uma figura demandada no que diz respeito a situações de crises sociais e infortúnios. Já para as performances ritualísticas, em cerimônias ou santuários, reis (*konungar*) e nobres (*jarlar*) ocupavam o papel central. O paganismo nórdico possuía uma natureza de cunho tolerante, não havia adorações de formas

extremas e fanáticas, estabeleciam relações pessoais e utilitárias para com as divindades e, assim, esta relação se manifestava em um movimento de troca “dou para que me dê” (LANGER, 2015, p. 358).

Em relação ao panteão dos deuses e deusas, tratando-se de uma crença politeísta, existia uma diversa quantidade de divindades descritas na mitologia, dentre os principais da linhagem *Æsir*, descritos por Lindow (2001), estão: *Óðinn* considerado o deus da poesia, sabedoria, deus dos mortos e “Pai de Todos”, possuidor, também, de traços xamânicos; *Pórr*, filho de *Óðinn* e *Jörd* (Terra), marido de *Sif*, está relacionado a questões climáticas e à fertilidade (agricultura e nascimentos), presente na mitologia como matador de gigantes, carrega seu martelo chamado *Mjöllnir*; *Baldr*, segundo filho de *Óðinn* e *Frigg*, descrito como o deus mais belo, foi morto acidentalmente pelo seu meio-irmão cego, *Höd*, e sua morte é um dos momentos mais importantes da mitologia nórdica, pois desencadeia o *Ragnarök*; *Frigg*, deusa esposa de *Óðinn* e mãe de *Baldr*, é descrita na mitologia com funções maternais; *Týr*, deus guerreiro, da justiça e dos juramentos, perde sua mão para o lobo *Fenrir*.

Outro importante personagem da mitologia nórdica é o *Lóki*, filho de *Fárbauti* e *Laufey*, considerado enigmático, *trickster* e ambíguo, vive entre os deuses *Æsir*, mas não é considerado uma divindade e sim um gigante, porém pode ser classificado no grupo *Æsir*. Os deuses principais da linhagem *Vanir* são: *Njörd*, deus associado aos movimentos do vento, fogo e oceano, pai de *Frey* e *Freyja*; *Frey*, que é um deus relevante, relacionado à fertilidade; *Freyja*, deusa importante, associada à fertilidade, à magia, e ligada aos mortos. Segundo Hultgård (2008), os lugares de culto aos deuses incluíam os ambientes naturais, tais como montanhas, colinas, bosques, ilhas, lagos, rio e nascentes. Também poderiam realizar seus cultos em locais considerados sagrados, como monumentos, lugares com inscrições rúnicas ou ambientes construídos para propósitos religiosos, como os templos.

1.1. "Tradições" e Resignificações: Embasando as Crenças (Neo) Pagãs Nórdicas

No que diz respeito aos principais textos antigos apontadas como objetos de estudo pelos praticantes, observam-se a *Edda* em Prosa, a *Edda* Poética, a obra *Germânia* de Tácito, a obra *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus e outras fontes folclóricas, literárias e arqueológicas. A *Edda* em Prosa também é conhecida como *Edda* Jovem ou *Edda* Menor, foi escrita pelo historiador islandês Snorri Sturluson (1179-1241). Segundo Langer (2015), esta obra possuía o objetivo de ser um manual de mitologia para jovens poetas da época em que foi publicada e é

dividida em quatro partes: o prólogo, o *Gylfaginning*, a *Skáldskaparmál* e o *Háttatal*. A obra é considerada como um produto da Idade Média Central e, devido às influências cristãs percebidas na escrita de Snorri Sturluson, muitos acadêmicos a consideram como um produto de maior relevância cultural do que religioso. No entanto, seus conteúdos narrativos também demonstram o percurso religioso da época em que os resquícios folclóricos são descritos sob o viés do imaginário cristão.

A *Edda* Poética é considerada uma fonte “original” das crenças pagãs para os praticantes do Paganismo Nórdico Contemporâneo, conhecida também como *Edda Antiga* ou *Edda Maior*. Langer (2015) ressalta que a coleção de poemas escritos que compõem a *Edda* Poética é considerada fonte importante de estudo sobre mitologia Escandinava. Foi escrita no Islandês antigo e preservada no *Codex Regius*³⁹(1270 a 1300 d.C.), a primeira parte da *Edda* Poética é composta por poemas mitológicos, tais como: *Völuspá*, *Hávamál*, *Vaftrúdnismál*, *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hárvbardsljód*, *Hymiskvida*, *Lokasenna*, *Trímskvida*, *Völundarkvida*, *Alvíssmál*; e a segunda parte refere-se a poemas heroicos. Sobre o olhar (Neo) Pagão, Von Schnurbein (2016) compreende que dois dos poemas citados acima são considerados extremamente relevantes para a visão cosmológica, ética e moral da comunidade Ásatrú: o poema *Völuspá* e o *Hávamál*. O primeiro é reconhecido pela visão cosmológica sobre as origens, a ordem do mundo e seu declínio que ensejará o *Ragnarök*. Já o *Hávamál* é concebido por conselhos práticos, em que os praticantes do Ásatrú se baseiam, para formular suas éticas. Inclui-se, ainda, por sua narrativa, a importância simbólica do poema, pois este narra o deus Óðinn, pendurado na árvore, para obter conhecimento rúnico. A autora ressalta que este fator contribui para a popularidade do poema *Hávamál* entre os praticantes. Ressalta-se, portanto, que as compreensões e utilizações das fontes podem variar de região, cultura ou grupo de Paganismo Nórdico Contemporâneo.

Von Schnurbein (2016) explica que os poemas éddicos possuem ideias centrais no que diz respeito à mitologia nórdica. Para a autora, estes poemas atraíram muita atenção durante o período Romântico e continuam sendo fontes de estudo sobre essa mitologia, desde então. Segundo os autores Strmiska e Sigurvinsson (2015), os *Heathens* recorrem a estas fontes como uma maneira de obter informações sobre as crenças do passado nórdico pré-cristão, e é por meio, então, dos poemas éddicos e das sagas que eles produzem reflexões e significações em relação ao estilo de vida dos povos nórdicos e de seu cotidiano. Conforme a compreensão dos autores, os (Neo) Pagãos Nórdicos demonstram suas liberdades reflexivas ao interpretar essas

³⁹*Codex Regius*: refere-se a manuscritos, redigidos na Idade Média, em que pode ser encontrada a *Edda* Poética e a *Edda* em Prosa. Ver: LANGER, Johnni. *Codex*. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 98 - 99.

fontes, flexibilizando-as em adaptações que consideram necessárias do mundo antigo para o mundo moderno. Ainda assim, em entendimentos gerais, compreende-se que os praticantes estão em constante diálogo com o passado. Strmiska e Sigurvinsson (2015) argumentam que os diálogos que os praticantes estabelecem com estas fontes são tanto para que possam “reviver” esse passado, quanto para buscar o conhecimento necessário para ser empregado no presente e no futuro.

Compreende-se que há grande importância no que diz respeito à experiência religiosa dos praticantes, quanto ao significado dessas fontes, do folclore e dos diversos outros materiais literários, a partir dos quais (Neo) Pagãos Nórdicos embasarão suas interpretações religiosas. Estas são entendidas não apenas como elementos “originais” de suas crenças, mas também enquanto argumentos de embasamento e legitimidade religiosa, já que, segundo os praticantes, há uma “continuidade” das crenças pagãs antigas que desembocam em sua religião. Para a ótica deles, estas crenças teriam resistido e sido transmitidas de forma oral, permanecendo nas gerações seguintes, prevalecendo, então, nas áreas rurais. Von Schnurbein (2016) enfatiza que, por meio das interpretações dos praticantes, as tradições *Heathen* nunca desapareceram ou morreram, porém emergiram, no mundo contemporâneo, com maior força. Isto é um contraponto aos conceitos cristãos e, também, um fator de orgulho cultural para as sociedades nórdicas, uma vez que os praticantes acreditam estar embasados em religiões “primitivas”⁴⁰. Assim sendo, considera-se, como argumentos estratégicos, dois fatores, com a finalidade de promover autenticidade às suas crenças: a validação dos elementos históricos das fontes literárias e a experiência subjetiva autêntica dos praticantes, demonstrada, nos discursos dos praticantes, a importância de legitimação de suas experiências.

1.1.2. *Völuspá*

Langer (2015) explica que o poema éddico *Völuspá* (A profecia da vidente) é encontrado no *Codex Regius* e no *Hauksbók* (uma versão posterior do *Codex Regius*). Sua narrativa retrata a criação do mundo, a batalha entre os deuses Ases e Vanes, a morte do deus *Baldr*, que segue por um cataclismo e uma regeneração cósmica final. Hollander (2016) enfatiza que a *Völuspá* é o poema mais representativo em comparação com os outros contidos na *Edda* Poética. Refere-

⁴⁰Discurso de autenticidade é amplamente difundido nas inúmeras vertentes do Paganismo Contemporâneo (Wicca, Druidismo, Ásatrú). Hutton (2001) explica que, para os praticantes do (neo) Paganismo, como um todo, suas crenças estão tanto embasadas em um paganismo original pré-cristão, quanto na existência de uma permanência da tradição que foi transmitida de forma oral e, portanto, teria sobrevivido ao processo de cristianização, as quais, mais tarde, teriam emergido no mundo contemporâneo.

se a questões filosóficas e cosmológicas nórdicas, um exemplo do autor é a representação das forças sombrias e seus simbolismos retratados na morte do deus *Baldr*. O autor explica que este seria o deus da luz que é assassinado e, em consequência, forças malignas adentram no mundo. Muito se especulou sobre a possibilidade de os elementos deste poema terem influência relevante do imaginário cristão, comparando-o ao apocalipse bíblico. No entanto, Langer (2015) aponta que se acredita que os elementos que culminam no cataclismo cósmico não seria apenas uma adaptação dos mitos pagãos, mas que a *Völuspá* mantém tradições pagãs originais em sua narrativa, tais como valores e éticas. Compreende-se, então, que o poema se refere à realidade cultural em que o paganismo e o cristianismo coexistiam e, em consequência, há, em sua narrativa, elementos sincréticos culturais e religiosos da época.

Na visão de Lönnroth (2002), a *Völuspá* é o poema éddico mais discutido entre os estudiosos da mitologia e dos poemas nórdicos e, provavelmente, o poema foi composto durante a época *heathen* (pagã), porém se torna difícil afirmar quando, onde e por quem foi elaborado. O poema foi escrito em três versões diferentes que datam do século XIII, no entanto, a narrativa poderia ter existido anteriormente e teria sido transmitida de forma oral, por isso, teria sofrido mudanças durante essas transmissões, sendo influenciada pelo contexto cultural, regional e pelos interesses de quem iria transmiti-la, para alcançar seus ouvintes. Ademais, a *Völuspá* retrata a condição cíclica da existência do mundo, sendo a criação do mundo, seu declínio e seu ressurgimento. Para Lönnroth (2001), na narrativa, a profetisa transmite esperança ao relatar sua visão, uma vez que haverá um novo mundo após o *Ragnarök*⁴¹. Segundo o autor, o poema possui sua maior relevância ao ser compreendido em suas mensagens sobre ética, e menor relevância para analisar aspectos históricos. Acrescenta que os mitos que compõem as narrativas nórdicas são uma projeção romântica sobre a realidade da audiência da sociedade em questão, sendo eles legitimadores das questões sociais que conduzem as vidas de um povo.

No que se refere ao cenário Ásatrú Islandês, Strmiska (2000) explica que, para os praticantes, os deuses permaneceram vivos como parte de uma herança cultural que se manteve na memória, dessa forma, as tradições do passado pagão nórdico são vislumbradas com grande devoção entre os praticantes, as literaturas antigas e a herança cultural são fontes de orgulho nacional, tornando-se símbolos de nacionalismo. Os praticantes possuem relação substancial com as fontes literárias, tanto no sentido espiritual, quanto como um movimento da herança

⁴¹Segundo Strmiska e Sigurvinnsson (2015), as interpretações sobre o *Ragnarök*, nas compreensões (neo) Pagãs Nórdicas, variam, podendo entendê-lo enquanto uma profecia literal de eventos que acontecerão no futuro e/ou enquanto significado simbólico. Segundo este último, o *Ragnarök* seria um aviso em relação aos perigos das ações humanas, caracterizando a forma como os seres humanos interagem entre si e com a natureza como não sendo sábia, compreendidas, portanto, enquanto comportamentos perigosos que culminarão no *Ragnarök*.

cultural. Adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo elaboram suas próprias interpretações em relação à mitologia nórdica e às fontes literárias, sendo estas interpretações livres e/ou em diálogo com os estudos acadêmicos. A *Völuspá* pode sugerir uma forma de se compreender o mundo em sua existência, ou seja, o destino dos deuses não será guiado pela esperança da salvação como parte central da sua cosmovisão. Para Blain (2004), o poema éddico referido retrata poderes da *Völva*, que, por sua vez, transmitiria conhecimento a Óðinn, que só poderia obter conhecimento dos acontecimentos futuros por meio da profetisa, que já seria a portadora do conhecimento de tudo. O poema levanta algumas discussões, no cenário (Neo) Pagão Nórdico, a respeito das práticas de *Seidr*, já que a figura da *Völva* ou da profetisa/vidente, segundo Simek (2007), são representadas tanto na *Völuspá*, quanto nas Sagas, na forma de uma mulher que possui poderes mágicos.

1.1.3. *Hávamál*

O *Hávamál* é o poema mais longo dentre os poemas da *Edda* Poética, foi preservado no *Codex Regius*. Segundo Hollander (2016), o *Hávamál* possui, em sua natureza, elementos didáticos e profundos, pois, em sua narrativa, encontram-se concepções éticas, valores e leis sobre: a hospitalidade, as regras de conduta, os ensinamentos sobre interação relacional e a moderação para consumo de bebida e comida. No poema referido, também são narrados conselhos, provérbios e sabedoria mágica. Para Simek (2007), as primeiras estrofes do poema são consideradas como “o antigo poema da moral”, pois possuem, em sua composição, regras e conselhos para o cotidiano, ou seja, como as pessoas deveriam se comportar em situações de reunião, com generosidade e amizade, assim como deveriam agir, quando havia comida e bebida. Também são encontrados conselhos sobre amor e referência à magia e à feitiçaria. Jakobsdóttir (2001) explica que o *Hávamál* geralmente é dividido em duas partes: a primeira é considerada um Poema Gnômico, que estaria caracterizado por inúmeras observações sobre a conduta social, incluindo passagens de como o deus Óðinn obtém hidromel da poesia e a história que relata como ele ganhou as runas para os deuses. O poema também retrata uma lista de feitiços do conhecimento de Óðinn.

Strmiska (2000) compreende o poema éddico *Hávamál* como uma mistura de conselhos e elementos mitológicos. Esta narrativa funcionaria como fonte de inspiração, tanto para a vida pragmática, quanto a respeito do senso moral e dos valores dos adeptos ao Ásatrú. Identifica-se, portanto, que os praticantes estão sob grande influência dos textos antigos. Os autores

Strmiska e Sigurvinsson (2015) elucidam que, ainda que as fontes literárias sejam compreendidas enquanto leituras de embasamento religioso, moral e valores do Ásatrú, esta não se trata de uma sistematização suficiente para que seja configurada enquanto dogma. Deve-se enfatizar que, tanto em relação aos poemas, quanto aos elementos mitológicos, a comunidade (Neo) Pagã Nórdica não se prende a nenhuma indicação definitiva sobre as éticas de suas práticas. Conforme citado anteriormente, a relação dos praticantes com esses textos se estabelece no propósito da busca pelo conhecimento das crenças e de modos de vida das sociedades nórdicas antigas, sendo a relação estipulada, pelos praticantes, com os textos e a mitologia caracterizada por interpretações livres. Segundo as compreensões de Strmiska e Sigurvinsson (2015), o poema *Hávamál* contém em sua composição algumas ideias sobre conselhos de conduta, possibilitando compreendê-los enquanto indicações sobre como direcionar as situações ordinárias cotidianas⁴², de forma íntegra, em meio às adversidades da vida. Os autores Strmiska e Sigurvinsson (2015, p 144) exemplificam com os seguintes versos do poema *Hávamál*:

“De seu amigo um homem deve sempre permanecer amigo
e retribuir presentes com presentes;
aprender a pagar risos com risos;
e traição com mentiras” (v.42)

“Ter sua própria fazenda é melhor, mesmo que pequena;
todos são alguém dentro de casa;
o coração do homem sangra quando ele precisa implorar
por sua própria comida” (v.37)

“Um homem deve ser moderadamente sábio,
nunca sábio demais,
pois os que têm o melhor tipo de vida,
são esses homens que sabem o suficiente” (v.54)

“O filho de um príncipe deve ser atencioso e silencioso,
e corajoso na batalha,
alegre e empolgado todo homem deve ser
até a hora de sua morte” (v.15)

“Fogo é melhor para os filhos dos homens,
e também a vista do sol;
a saúde, se o homem conseguir mantê-la
viverá sem desgraça” (v.68)

“O gado morre, os familiares morrem;
você também deverá morrer;

⁴²Strmiska e Sigurvinsson (2015) explicam que a sociedade da Islândia, em sua grande parte, foi considerada rural e que as condições climáticas contribuíam para dificuldades cotidianas e isolamentos.

eu sei de uma coisa que nunca morre:
a reputação de cada homem morto” (v.77)⁴³

Os Pagãos Nórdicos Contemporâneos desenvolveram uma lista de Nove⁴⁴ Nobres Virtudes⁴⁵, sendo elencadas da seguinte forma: coragem, verdade, honra, fidelidade, disciplina, hospitalidade, laboriosidade, autoconfiança e perseverança. Essas virtudes podem apresentar diferenças dependendo de qual linha de autores religiosos os praticantes irão adotar, para se espelhar. Strmiska e Sigurvinsson (2015) discorrem sobre essas diferenças, enfatizando, enquanto característica comum, o número nove, que prevalece em todas as suas versões. Os autores explicam que, Edred Thorsson propõe uma configuração alternativa, segundo a qual as nove virtudes seriam: força, coragem, alegria, honra, liberdade, parentesco, realismo, vigor e ancestralidade. O fundador da AFA (*Asatru Folk Assembly*), Steven McNallen, propõe uma versão similar à de Edred Thorsson que, contudo, enfatiza valores como linhagem familiar e identidade étnica. A respeito dessas inúmeras ressignificações, Strmiska e Sigurvinsson (2015) explicam que a relação entre os praticantes e as Nove Nobres Virtudes são controversas. Em alguns grupos, as pessoas podem apresentar afinidade com elas, mas há também praticantes que as rejeitam, preferindo apenas incluir, em suas vidas e práticas religiosas, os valores referidos à honra, à integridade, ao trabalho, à comunidade e à proteção.

Observa-se, portanto, que as Nove Nobres Virtudes são apenas indicações de valores que, diante do contexto (Neo) Pagão e de seus direcionamentos “não dogmáticos”, podem ser diferentemente interpretados e desenvolvidos de acordo com as interpretações dos praticantes. No cenário brasileiro os valores do Paganismo Nórdico Contemporâneo também se manifestam de forma diversificada, sendo assim, foi possível identificar que os adeptos reelaboram e resinificam essas virtudes de maneira individual. Para Marcelo (31 anos) os valores mais

⁴³Tradução livre do Inglês para o Português: “*To his friend a man should be a friend and repay gifts with gifts; laughter men should accept with laughter but return deception for a lie. (v42) / A farm of yor own is better, even if small, everyone’s someone at home; a man’s heart bleeds when he has to beg for food for himself at meal-times. (v37)*”. (LARRINGTON, 2014, p. 18)

“*Averagely wise a man ought to be, never too wise; for those men have the best sort of life who know a fair amount. (v.54)*” (LARRINGTON, 2014, p. 20)

“*silent and thoughtful a price’s son should be and bold in fighting; cheerful and merry every man should be until he comes to death. (v. 15)*” (LARRINGTON, 2014, p.15)

“*Fire is best for the sons of men, and the sight of the sun his health, if a man can manage it, living without disgrace. (v.68)*” (LARRINGTON, 2014, p.21)

“*Cattle die, kinsmen die, the self must also die; I know one thing which never dies: the reputation of each dead man. (v.77)*” (LARRINGTON, 2014, p.23)

⁴⁴O número nove faz referência a quantidade de mundos englobados na *Yggdrasil*; a quantidade de noites que Óðinn se pendurou na árvore do mundo, em um ritual de sacrifício; o número de passos que Þórr caminha antes de morrer em sua luta contra a Serpente do mundo. Com isso, compreende-se que o número nove possui um significado importante para a mitologia nórdica.

⁴⁵Podem ser encontradas nos livros de Diana L. Paxson, Edred Thorsson e Steven McNallen.

importantes do Ásatrú se dividem em: respeito pelas forças divinas e naturais; e as virtudes que estão relacionadas às Nove Nobres Virtudes que foram elaboradas baseadas no *Hávámál*. Essas virtudes, segundo ele pode ser compreendida como um “marketing da religião”, já que possibilita uma facilidade de assimilação dos preceitos do Ásatrú. Assim sendo as Nove Nobres Virtudes propiciam um fácil acesso e com isso, podem facilitar o entendimento dos novos adeptos. Segundo o entrevistado, as virtudes ajudam a peneirar diversas leituras que não seriam tão necessárias para poder entender os conceitos principais da religião (Neo) Pagã Nórdica. Diante das compreensões de Marcelo, as Nove Nobres Virtudes poderiam ser resumidas em: família, fé e honra. Nas palavras dele:

“(...) são os três pilares principais que sustentam esses nove, na qual eles fazem parte em maior ou menor grau em todos eles. Então, tem a parte de virtude que fala de honra que fala de como viver, te ensinando a viver melhor a aproveitar melhor a vida. (...) esse resumo de família, fé e honra que sustentam a vida e a prática religiosa, então, tanto manter as virtudes quanto manter a prática religiosa vai tentar sustentar esses pilares de família, fé e honra. Então a importância da religião é a mesma importância da família e a mesma importância da honra. Sem um desses apoio, fica manco, você não consegue progredir dentro dela.” (Marcelo, 2018).

Em consonância com as considerações acima, Gustavo (32 anos) também considera que a honra e a família são conceitos fundamentais para a prática religiosa. Ele relata não se considerar um adepto dos “preceitos de Snorri” e do *Forn Sedr*, no entanto, considera importantes alguns valores, como coragem, força, lealdade, fidelidade. Estes, para o referido adepto são padrões seguidos por qualquer pessoa que queira seguir o caminho do Ásatrú. Para ele *“honrar os deuses é honrar sua família, é você presar pela verdade e pela sua honra e, acima de tudo pela sua palavra. Mas assim, a sua palavra para aqueles que são importantes para você”*. Apesar de não desconsiderar as demais virtudes, diante das reflexões do entrevistado, ele conclui que a verdade e a coragem se sobressaltam, já que, tratam-se dos valores mais importantes em sua caminhada espiritual pessoal, devido às inúmeras problemáticas e incompreensões que existem direcionados ao Paganismo Nórdico Contemporâneo, a coragem e a verdade são preceitos que ajudariam o adepto a compreender e a defender sua crença religiosa.

“Acho que é coragem e verdade né, você tem que ter coragem com as pessoas a sua volta e coragem e verdade consigo próprio também né, porque é uma coisa diferente, é uma coisa que as pessoas não sabem que existem, tem muita discriminação, tem muita piada, você

tem que ser sincero consigo mesmo para saber se você quer isso para você e levantar esse tipo de bandeira.” (Gustavo, 2018).

Para o entrevistado Bruno (48 anos) o caminho Ásatrú ensina e estimula a lealdade e o companheirismo, nas palavras dele: “(...) *é uma coisa que falta muito no ser humano, principalmente no brasileiro (...)*”. Diante de suas percepções, o Paganismo Nórdico Contemporâneo estimula os adeptos a serem fiéis com aquilo que se faz e que se fala, ou seja, possibilita consciência a respeito da responsabilidade que os seres humanos possuem em suas escolhas e ações. Ele ainda relata que o mundo e a sociedade caminharam para compreensões de que os seres humanos são seres individualizados e, assim, a sociedade se distancia do senso de comunidade levando os seres humanos a se comportarem de forma “*cada um por si*”. Com isso, os valores do Paganismo Nórdico Contemporâneo, proporcionam uma nova compreensão em relação ao senso de comunidade, ele relata que:

“(...) a gente encontra na religião uma coisa que é a lealdade o companheirismo(...). O paganismo nórdico fora talvez algumas vertentes que existem, ele é um paganismo tribal, (...) você faz as coisas pelo seu bem, mas também, tem que ver o bem da tribo, entre aspas, não só o seu bem (...)”. (Bruno, 2018).

As Nove Nobre Virtudes são compreendidas geralmente pelos adeptos como guias de condutas encontradas no *Hávámál*. Como já dito anteriormente, tratam-se de conceitos interpretados de forma livre e diversificada por cada praticante, organização ou grupo de Paganismo Nórdico Contemporâneo. Segundo Snook (2015) essas Nove Nobre Virtudes foram compiladas e codificadas em 1970 por John Yeowell e John Gibbs-Bailey, membros do grupo *Odinic Rite* na Inglaterra e, também foram elaboradas por Edred Thorsson enquanto pertencia a organização *Asatru Folk Assembly* nos Estados Unidos. Assim sendo, não possui uma lista oficial comum entre os grupos, e por vezes, as virtudes são problematizadas em suas controvérsias, já que nem todos os adeptos estão de acordo com essas. Snook (2015), ressalta que as interpretações dos adeptos geralmente são realizadas a partir de compreensões de que os poemas éddicos são manifestações da realidade das sociedades antigas, ou que também, podem ser metáforas que são fundadas com o propósito de transmitir ensinamentos para se obter uma boa maneira de se viver. No entanto, a autora argumenta que as virtudes podem proporcionar o sentimento de autenticidade para os adeptos, contudo também, irá ser considerado uma interpretação estritamente contemporânea por grupos reconstrucionistas, já que, não possuem

fontes históricas e arqueológicas suficientes para sustentarem que esses nove valores são representações diretas da ética e da moral de sociedades pagãs nórdicas pré-cristãs.

1.2. “Os Deuses Existem Porque nós Acreditamos”

Os discursos religiosos do (Neo) Paganismo Nórdico Contemporâneo, para Gunnell (2015), sustentam-se em aspectos fluidos que transitam entre dois tempos, sendo eles o paganismo histórico (antigo) e suas ressignificações no mundo contemporâneo (novo). Essa fluidez nos discursos acaba por refletir dificuldades do diálogo entre pesquisadores e praticantes, haja vista que, para embasarem e validarem suas crenças, os praticantes recorrem a pesquisas e teorias de acadêmicos, que se mantêm ativos nos estudos de fontes primárias, como os poemas éddicos e as sagas. No entanto, (Neo) Pagãos nem sempre estão cientes de toda complexidade que envolve o debate sobre termos, simbologias e demais assuntos, dentro do contexto acadêmico dos estudiosos da área Escandinavística. Para Von Schnurbein (2016), a relação entre o meio acadêmico e os (Neo) Pagãos se manifesta de forma ambígua, uma vez que os debates que ocorrem entre pesquisadores, a respeito dos aspectos sobre fontes primárias, folclore, história, arqueologia e religião na era Viking, além de serem extensos, nem sempre estão alinhados com os olhares dos praticantes. Estes direcionam seus olhares com a finalidade de um resgate religioso, além de, também, estarem preocupados com teorias que distanciam os discursos racistas dentro do cenário Pagão Nórdico Contemporâneo, uma vez que as religiões Ásatrú e Odinista estão envolvidas em inúmeras problemáticas sobre etnia, raça e nacionalismo. A autora argumenta que, ainda que os praticantes se disponibilizem a estudarem e pesquisarem teorias, livros e produções do meio acadêmico, seus saberes religiosos advêm, em grande parte, das literaturas de ficção.

Von Schnurbein (2016) explica que se deve levar em consideração que as interpretações (Neo)Pagãs ocorrem, majoritariamente em popularizações da mitologia nórdica, sendo estas realizadas por meio de livros de literatura, internet, cultura *pop* e produções literárias consideradas esotéricas. No cenário brasileiro, outras fontes também são relatadas, que são utilizadas pelos adeptos do Ásatrú e do Paganismo Nórdico Contemporâneo como um todo, quais sejam: livros considerados esotéricos e/ou “semi-acadêmicos”, a exemplo: *Mistérios*

Nórdico - Mirella Faur⁴⁶; *As Moradas Secretas de Odin* - Valquíria Valhalladur⁴⁷; *Asatrú: Um Guia Essencial Para o Paganismo Nórdico* - Diana L. Paxson⁴⁸; *Futhark: a Handbook of Rune Magic* - Edred Thorsson⁴⁹; *The History of Runic Lore* - Lars Magnar Enoksen⁵⁰. Também são utilizados jogos de computador e *videogame*, quadrinhos, desenhos, filmes e livros de literatura, por exemplo, Thor da Marvel, *O senhor dos Anéis* e demais obras de J. R. R. Tolkien, que são frequentemente debatidos e discutidos quando o assunto é a cultura *pop*, mitologia e suas influências. Por fim, também são citadas outras leituras, como a *Edda* em Prosa, *Edda* Poética, e outras fontes e estudos acadêmicos, a exemplo: *Deuses e mitos do norte da Europa*, de Hilda Davidson, e *O Dicionário de Mitologia Nórdica*, de Johnni Langer, dentre outros títulos e obras que propiciam, aos praticantes, possibilidades de estudos e aprofundamento das suas compreensões religiosas e filosóficas sobre a mitologia e religião nórdica pré-cristã.

“(...) um dia eu tava andando pela liberdade e achei o primeiro livro o: *As moradas secretas de Odin* acho que é o da Valquíria Valhalladur, aí eu comecei a estudar aquele e, vi que até então, o que eu sabia de mitologia nórdica ou cultura nórdica era por filmes e desenhos né. Não tinha consciência de que Óðinn era um deus criador ou coisa parecida né, e, que tinha muito haver com os Viking né, aí eu comecei a gostar, comecei a estudar mais, adquirir mais livros também. Acho que o segundo que eu consegui achar foi o: *Mistérios Nórdicos* da Mirella Faur, aí fora isso eu comecei a pesquisar bastante na internet (...)” (Gustavo. 2018).

⁴⁶Mirella Faur: *Mistérios Nórdicos: deuses, runas, magias e rituais*, publicado pela editora Pensamento em 2007. Trata-se de um livro de cunho estritamente esotérico. Segundo Langer (2008) esse livro possui inúmeras problemáticas historiográficas, sendo as compreensões da autora sobre runas, magias e a religiosidade da Escandinávia pré-cristã, assim como os cultos aos deuses, não possuem relação direta com a religião na Era Viking. O livro foi publicado apenas no Brasil e, tanto o livro *Mistérios Nórdicos*, quanto as demais obras da autora, são considerados por inúmeros adeptos do (neo) Paganismo, assim como em outros movimentos espirituais, a exemplo o Sagrado Feminino, enquanto fonte de estudo e conhecimento de práticas ritualísticas. O que acaba tornando, as críticas em relação as compreensões de Mirella Faur difíceis de serem aceitas nos diálogos entre acadêmicos e praticantes.

⁴⁷Valquíria Valhalladur: *As moradas secretas de Odin: um estudo esotérico sobre as tradições nórdicas*, publicado pela editora Madras em 2007. Como o próprio título se refere, trata-se de uma publicação esotérica sobre as “tradições nórdicas”. Para Langer (2008), o referido livro também possui as mesmas problemáticas que são tratadas nos livros de Mirella Faur, já que em ambos, os aspectos mitológicos nórdicos são interpretados de forma equivocada, anacrônica e fictícia.

⁴⁸Diana L. Paxson: o livro, *Asatrú: um guia essencial para o paganismo nórdico*, publicado e traduzido para o português pela editora Pensamento em 2009. Considerado um livro de referência para muitos praticantes do (neo) Paganismo Nórdico, nos Estados Unidos e no Brasil na época em que foi lançado. A autora é considerada uma líder religiosa no cenário (neo) Pagão da Califórnia. Como todas obras de cunho esotérico, seu livro possui algumas problemáticas, no entanto é considerado autêntico e com maior proximidade historiográficas ao ser comparado por outros livros esotéricos já publicados no Brasil. (LANGER, 2010, p. 361).

⁴⁹Edred Thorsson: é autor de inúmeros livros considerados de cunho ocultista e esotéricos sobre runas e runologia.

⁵⁰Lars Magnar Enoksen: publicou alguns livros sobre o tema “runologia” e mitologia nórdica, considerado referência para alguns (neo) Pagãos que estão interessados no tema. Seus trabalhos são considerados não acadêmicos, portanto, os conteúdos encontrados em seus livros são referentes a popularização do tema.

“(…) na aula de história a professora começou a falar do cristianismo em cima dos índios, dos pagãos na época e fez a gente assistir aquele filme: *A missão*⁵¹, que os europeus chegava, atacando os índios (…) comecei a prestar mais atenção no cristianismo, o que o cristianismo fez para a história. Aí, começou a me despertar, aí eu falei: o cristianismo não é bonzinho. Aí eu comecei, foi na época que eu comecei a escutar um rock pesado e tinha também a temática Ásatrú. Aí comecei a ler, comecei a entender mais. (…) comecei a dar uma lida nas religiões (…) peguei uma página bem antiga, não me lembro, acho que foi da *Ásatrú Vanatrú*, em São Paulo” (Larissa. 2018).

Os entrevistados seguintes relatam uma experiência diferente. Tanto para Bruno, quanto para Eduardo, seus primeiros contatos com a mitologia nórdica se deram por meio de livros utilizados por historiadores e outros estudiosos do tema. Entre esses, os primeiros contatos foram com as *Eddas* (*Edda* em Prosa e *Edda* Poética) e com o livro da historiadora Hilda Davidson (Deuses e mitos do norte da Europa, publicado pela editora Madras). Eduardo relata que, aos 16 anos, interessou-se pela literatura nórdica em um clube de tradução do qual fazia parte, alegando que, conforme ia estudando a literatura escandinava, percebeu que seu interesse aumentava consideravelmente. Sobre seu contato religioso, disse: *“eu pensava assim: não devem ter outras pessoas que fazem isso, mas eu não me preocupava com isso. Eu queria honrar os deuses. Foi uma questão bastante instintiva, bastante espiritualizada nesse sentido”*. Ele também descreve que começou a estudar, a ler e a entrar em contato com pessoas nas redes sociais, colocando em prática as coisas que descobria. Já para Bruno, seu primeiro contato com a mitologia nórdica se deu por meio das runas, narrando tê-las utilizado como material de trabalho⁵². No entanto, para ele, não havia finalidades esotéricas ou oraculares, começando, a partir disso, a pesquisar sobre o assunto. As falas dos entrevistados que foram exemplificadas demonstram as diferentes maneiras como os praticantes iniciam seu contato com a mitologia nórdica, retratando, também, a variedade de possibilidades e os diálogos que os conteúdos mitológicos se relacionam com suas individualidades.

“Eu sempre tive interesse por misticismo essas coisas, aquilo me deixou curioso, aí, comecei a pesquisar mais, na internet e tal, comecei a me interessar, me aprofundar e sempre era citado Óðinn, Óðinn, Óðinn, e um dia eu esbarrei com um livro numa livraria, chamado: *As melhores histórias da mitologia nórdica*⁵³, comprei, comecei a ler e, aquilo foi como se eu tivesse vendo, lendo alguma

⁵¹Filme: *A missão*, filme de ficção produzido em 1986 na Noruega. Roteiro de Robert Bolt e dirigido por Roland Joffé.

⁵²Atua como mágico profissional.

⁵³*As melhores histórias da mitologia nórdica*: livro sobre mitologia nórdica, escrito por: Carmen Segnfredo e A. S. Franchini, publicado em 2004 pela editora Artes & Offícios.

coisa que pertencia a minha própria cultura. Depois veio: *Deuses e mitos do norte da Europa* da Hilda Davidson e a mesma coisa, eu comecei a ler aquilo e, falei nossa, isso diz muito para mim (...) isso eu lia, assim, parece que eu estou vivendo nesse meio, uma identificação, enfim, rolou uma identificação.” (Bruno. 2018).

“Eu me encantei pela prática poética nórdica. Foi a primeira coisa que me chamou atenção: a beleza da poesia deles e a forma como eles tratavam a própria história, como se fizesse parte do divino, né? Não era uma coisa, assim, mitológica, absurda (...) os deuses apareciam de formas tão sutis, nas histórias, (...) a divindade tava inserida no cotidiano das pessoas, a divindade nem sempre é o foco da história, ela simplesmente aparecia no cotidiano e não eram supostos milagres que as pessoas narravam, né? (...) e essa conexão foi bastante intrínseca comigo, eu pensei “e se essas histórias não são só alegorias? E se essas histórias realmente são reais, né? E esses elementos divinos são a percepção que as pessoas têm da realidade delas?” E eu comecei a me aprofundar naquilo”. (Eduardo, 2018).

Os relatos acima retratam como grande parte dos praticantes iniciam seus estudos, demonstrando as inúmeras possibilidades de acessar a mitológica nórdica. Nesse sentido, é possível identificar, também, manifestações dos argumentos de Von Schnurbein (2016), a respeito dessas descobertas. Os praticantes de Ásatrú geralmente obtêm seus conhecimentos a partir de obras de popularização sobre mitologia nórdica, sendo o primeiro contato de muitos deles por meio de música, filmes, quadrinhos, livros esotéricos e outras pesquisas realizadas na internet. Dessa forma, seus primeiros sentidos e formações de significados acontecem por meio de inúmeros olhares já ressignificados sobre os povos nórdicos, os vikings e o paganismo. Ressalta-se, portanto, que este fator não exclui a implicação de que os praticantes do Paganismo Nórdico Contemporâneo demonstram manter seus estudos e leituras de pesquisas e fontes que os apoiam no que diz respeito a suas compreensões religiosas. Reconhece-se, também, que os praticantes possuem interesse em sustentar seus estudos de forma constante e direcionam seus empenhos com seriedade, uma vez que grande parte deles demonstra interesse em livros de história e pesquisas acadêmicas. Contudo, torna-se importante ressaltar que essa confluência das fontes (esotéricas, obras de ficção, fontes literárias e estudos acadêmicos), nas interpretações dos praticantes, é um fator gerador de incompreensões, dificultando o diálogo acadêmico a respeito do tema. Um exemplo dessa problemática são os estudos e entendimentos sobre “runologia”⁵⁴, realizados pelos praticantes. O entrevistado Gustavo relata que, para ele, o seu interesse pelas runas foi o que o motivou a estudar sobre mitologia e religião nórdica:

⁵⁴Sob o viés esotérico, o estudo de “runologia”, segundo Von Schnurbein (2016), foi fundado por Guido von List (1848 — 1919), este, por sua vez, foi um ocultista que “revelou” as runas enquanto alfabeto sagrado. Publicou um livro em 1908 denominado como *Das Geheimnis der Runen* (O Segredo das Runas).

“Olha, o interesse real mesmo foi por causa de runas. Porque até então, quando você vê em filmes, todo mundo fala que isso é um runa X, uma runa X não sei o que, e quando eu comprei o primeiro livro eu vi que não tinha isso, esse negócio que fala em filme que qualquer coisa que você risca é uma runa. Que tipo, era um alfabeto sagrado que tinha sido doado aos seres humanos por Óðinn né e tal. (...) eu fui pesquisar sobre runas e não achei nada, mesmo na internet eu não achei nada. A informação era bem escassa, eu achei bem estranho. Foi aí que, eu achei o primeiro livro, foi praticamente o que praticamente me ajudou a encontrar alguma coisa de material foram as runas.” (Gustavo. 2018).

Para grande parte dos (Neo)Pagãos, o conhecimento sobre runas é um grande atrativo. Em geral, são utilizadas para práticas de magia, de sortilégios e compreendidas como *símbolos sagrados*. No caso do Paganismo Contemporâneo Nórdico, as interpretações sobre o significado das runas é um fator que gera extensos debates e polêmicas em diálogos acadêmicos. Segundo o entrevistado Carlos, as runas, são uma forma de comunicação com os deuses: “*as vezes eu jogo runas para saber se eles querem ou não falar alguma coisa*”. O relato exemplifica a importância que os símbolos religiosos possuem para ele, sendo o conhecimento das runas uma das formas de manter a ligação direta com as entidades, uma vez que é através delas que se toma conhecimento de mensagens transmitidas pelos deuses. Este, portanto, é um dos fatores que podem gerar dificuldades das compreensões dessas ressignificações, pois, por um lado, há extensas discussões no meio acadêmico a respeito das pesquisas que são realizadas sobre vários aspectos da mitologia nórdica, a exemplo as runas. Por outro, os processos de ressignificações, no que diz respeito ao olhar dos praticantes, direcionam suas interpretações para um sentido subjetivo, profundo e que ganha significados divergentes das pesquisas e debates entre acadêmicos.

Os praticantes, portanto, baseiam suas crenças não apenas em literatura esotérica, mas também estudam outras fontes como, por exemplo, as fontes literárias e históricas. Para Strmiska (2000), a relação que os praticantes mantêm com a mitologia nórdica e os demais estudos citados por eles são de interpretações livres, ou seja, suas compreensões sobre o que pesquisam e leem, possuindo interpretações próprias. Isso pode acontecer devido ao fato de que o (Neo) Paganismo Nórdico, assim como outras vertentes do (Neo) Paganismo, não possui um livro primordial, em que são descritas as práticas religiosas mantidas, tampouco existe algo sistematizado e/ou universalizado.

Bruno descreve o paganismo como “*uma religião em construção*”. O entrevistado problematiza a escassez de livros em português, descreve seus estudos fazendo a analogia com

o modo como se “peneira ouro”, ou seja, a maioria das informações que podem ser encontradas em língua brasileira, para ele, não é de muita confiança, tornando-se necessário assimilar informações adequadas à sua compreensão e deixar de lado muitas outras que são consideradas inadequadas ou equivocadas. Acrescenta, ainda, que “*tudo é sujeito à interpretação*”, argumentando sobre as discussões polêmicas que existem em relação às obras de Snorri Sturluson⁵⁵ e até que ponto este estaria sendo influenciado pelo olhar cristão em suas narrativas. Bruno relata: “*you fala, mas Snorri falou isso e tal, mas o cara pode vir e falar: mas Snorri era cristão. E aí fica naquela... é muito problemático então (...)*”.

“(...) nós não temos um papa supremo e nós não temos um lugar espiritual, uma igreja, nós não temos uma igreja e principalmente nós não pregamos palavra, (...) religião é uma coisa pessoal e isso se solidifica muito no paganismo, principalmente no paganismo hoje. Principalmente numa religião nórdica que não deixou documentos sobre prática, então, assim, é um processo em que as pessoas estão buscando resposta (...)”. (Carlos, 2018).

“(...) é uma religião construtivista, não tem quem falar o que está certo o que que é errado e, tem muitos grupos que não pode nem discutir, foi isso que aconteceu e ponto final. *Somos uns cientistas religiosos*, queremos dizer, a gente conversa com o que você acha, o que você não acha e, vai apanhando a ideia de cada um e vai vendo o que tá certo e o que tá errado (...)”. (Larissa, 2018).

“(...) porque não existe uma bíblia, não existe um torá, não existe um alcorão, mas eu fui ler os textos ditos como, assim, entre aspas, sagrados e comecei a interpretar aquilo de uma forma um tanto quanto filosófica e tentando extrair daquilo lições de vida pra mim. Eu fui começando a moldar o meu caráter, digamos assim, pagão”. (Lucas, 2019).

Os relatos dos entrevistados são muito significativos sob o ponto de vista dos processos pelos quais seus entendimentos religiosos se constroem, pois claramente deixam liberdade para ressignificações, reinterpretações e criações de novos conceitos e entendimentos. Ressalte-se que este processo ocorre por meio de questões subjetivas. Como exemplificado no relato de Bruno, Larissa e Lucas o Paganismo Nórdico Contemporâneo possui em primeira instância o caráter construtivista, ou seja, os praticantes criam a sua religião, possuem papel ativo nessas criações e ressignificações, assim como o direcionamento de suas compreensões, para moldarem suas práticas, éticas, valores e significações. Com isso, criam-se possibilidades para

⁵⁵Snorri Sturluson (1179 – 1241) foi um político e historiador islandês, conhecido por suas obras: *Heimskringla* (História dos reis noruegueses), *Olafs saga*, *Egils saga* (especula-se que essa saga também pode ter sido de sua autoria), *Edda* em Prosa. (SIMEK, 2007, p.296).

inúmeras interpretações a respeito de como irão significar suas experiências religiosas. Para muitos, como é possível observar o relato de Lucas, as fontes utilizadas como estudos, possuem ensinamentos para moldar o caráter “pagão” de suas identidades, ou seja, são fontes de produção subjetiva de identidade, de moral e de ética.

Blain e Wallis (2007) explicam que as apropriações de símbolos “pagãos” são, para os praticantes, elementos de autenticidade de suas crenças, tornando-os uma espécie de especialistas sobre o tema. Para eles, não há recursos como um representante espiritual ou uma unificação das ideias e crenças, como acontece em religiões maiores, a exemplo do que ocorre nas religiões cristãs. Com isso, há um direcionamento de esforços, para buscar respostas de como essas práticas pagãs seriam realizadas e, tratando-se de religiões que não possuem documentos históricos necessários que descrevem exatamente como essas práticas eram vivenciadas, o (Neo) Paganismo irá se caracterizar por essa liberdade das interpretações e ressignificações. Sendo assim, os próprios praticantes se propõem a elaborar suas práticas. Ainda que tentem resgatar este passado histórico, há, nos discursos, consciência em relação a como as ideias centrais de suas crenças serão construídas por eles mesmos.

1.2.1. Ásatrú: “Uma Religião em Construção”

Dois aspectos relevantes emergiram nas entrevistas. O primeiro é a compreensão do Paganismo Nórdico Contemporâneo enquanto um resgate e preservação de uma crença antiga, o segundo está no discurso que foi expressado de forma constante pelos entrevistados, no sentido de que o Paganismo Nórdico Contemporâneo é uma religião em construção. Observa-se, portanto, que os discursos religiosos perpassam por processos de legitimação dos saberes dos praticantes. É importante ressaltar que esses discursos religiosos, presentes entre os adeptos do (Neo) Paganismo, como um todo, geram, por vezes, inúmeros desafios no que diz respeito ao diálogo entre praticantes e acadêmicos. Uma possibilidade de entendimento desse fenômeno está no fato de os praticantes das diversas vertentes de (Neo) Paganismos constroem e moldam suas crenças por meio de discursos em diversidades de elementos tanto teóricos, quanto pessoais e subjetivos, chegando a interpretações próprias a respeito de suas práticas religiosas e seus valores. Em relação ao movimento (Neo) Pagão Nórdico Contemporâneo, muito se discute a respeito de como a comunidade teoriza, sistematiza e assimila suas crenças.

Os acadêmicos⁵⁶ que pesquisam temas relacionados ao Paganismo Contemporâneo, em geral, estão de acordo ao argumentarem que os processos de ressignificação dos elementos pagãos pré-cristãos, para o mundo contemporâneo, são entendidos enquanto uma Invenção de Tradições. Para Hobsbawm (2012), as “novas” tradições surgem como uma forma de se dar continuidade a uma tradição antiga, quando não há elementos suficientes para essa adaptação do “antigo” para o “novo”. Nesse sentido, compreende-se que há um processo de ritualização e inserção de novos elementos que se repetem, transformando, assim, novas identificações de uma comunidade. Compreende-se, então, o Paganismo Contemporâneo como uma religião que busca elementos antigos para produções de novos sentidos, que são resinificados e adaptados ao mundo contemporâneo. Blain e Wallis (2007) argumentam que a construção de significado no modo de pensar (Neo)Pagão ocorre através de uma fluidez de conceitos e suas interpretações. Nesse sentido, as tradições começam a ser compreendidas de formas fluidas, ensejando uma legitimação ao ato de se inventar e reinventar.

Quando o assunto é produção de identidade e significado, Blain e Wallis (2007) entendem a religiosidade (Neo) Pagã como uma crença que se apresenta por meio de aspectos de “bricolagem”, ou seja, os adeptos reúnem e incorporam inúmeros conceitos e práticas diversas, para defender suas crenças, com o propósito de justificarem, através dessa “bricolagem” de teorias e conceitos, a forma de proporcionarem autenticidade de seu credo – aspecto passível de observação por estar presente nos discursos sobre as compreensões religiosas. Charbonneau (2007) compreende o Paganismo Contemporâneo enquanto uma forma religiosa de se expressar através de um “caldeirão de transformação”. Referindo-se a essa junção de teorias e conceitos, o autor explana que os praticantes encontram sentido através da própria elaboração das suas espiritualidades, no entanto, a formação de identidade religiosa, acontece por meio de uma elaboração imagética da conexão de uma espiritualidade culturalmente idealizada.

⁵⁶Stefanie von Schnurbein: Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism, 2016; Michael Strimiska: Modern Paganism in world cultures: comparative perspectives, 2005; Jenny Blain: Ecstasy and neo-shamanism in North European paganism, 2002.

1.3. “Descristianização” do Pensamento Religioso

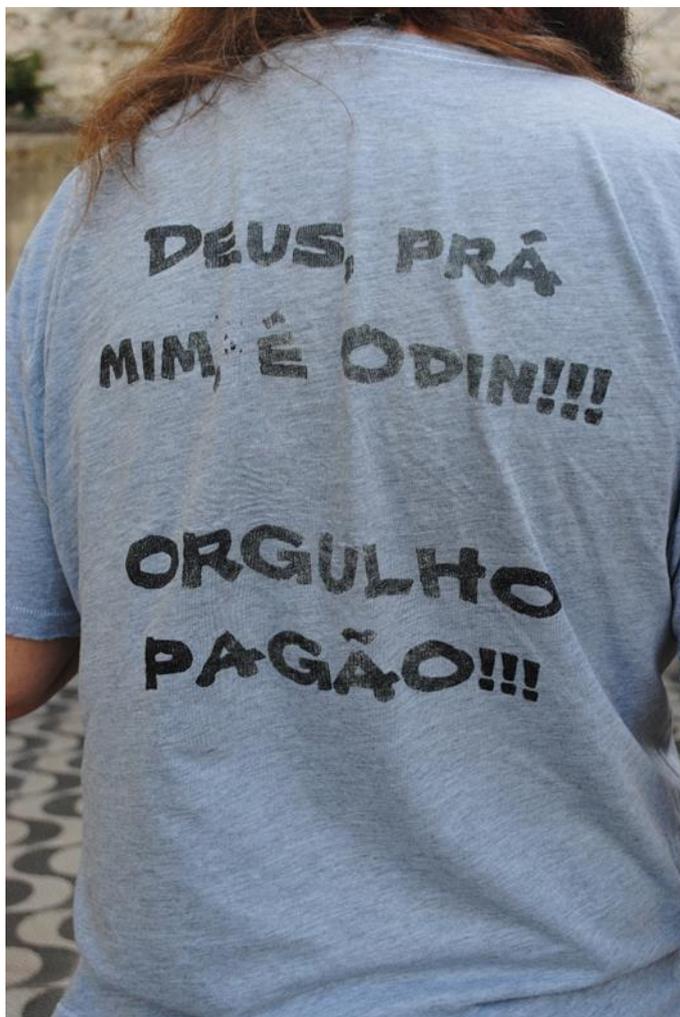


Imagem 1: Deus é Odin. Camiseta utilizada por um dos adeptos no dia do *blót*. Em sua inscrição: *Deus prá mim é Odin!!! Orgulho Pagão*. (Foto da autora).

É comum identificar, nos discursos religiosos das crenças Pagãs Contemporâneas, uma tendência a ideias que formulam um contraponto ao que o Cristianismo propõe em sua visão de mundo. Os Pagãos Contemporâneos possuem opiniões críticas em relação à Igreja Cristã, devido ao fato de que, geralmente, o cristianismo é compreendido, por eles, como uma religião que não apenas apresenta aspectos de dominância, mas que, também, foi aniquiladora das práticas pagãs das sociedades antigas. Von Schnurbein (2016) explica que existe uma tendência, entre os adeptos do (Neo) Paganismo, a perceberem o cristianismo enquanto uma religião estrangeira que, em sua história, foi responsável por destruir a herança espiritual nativa dos lugares onde se consolidou. Larissa relata que começou a se interessar pelo paganismo ao se tornar consciente sobre o que a Igreja Católica havia feito com os indígenas, para a ela: “o cristianismo não é bonzinho”. É comum se deparar com relatos como os da entrevistada

Larissa, pois grande parte das pessoas interessadas no (Neo) Paganismo também encontra, nele, um contraponto às concepções e ideais cristãos. Nas palavras de Carlos:

“ (...) uma coisa que eu sempre converso com o pessoal quando a gente entra nesses assuntos, assim, primeiramente você tem que descristianizar toda a sua ideia sobre religião. (...) tirar as práticas cristãs das religiões pagãs. Acho que seria essa, primeiramente, essa, tem uma noção de irmandade com os deuses, não é de, assim, o ponto de vista da maioria dos pagãos tem com o cristianismo é de submissão, tipo, ajoelho-me perante Deus, isso não existe no paganismo” (Carlos, 2018).

O *Heathen* entrevistado expõe que, sob o viés de sua percepção, existe a necessidade de diálogo entre os praticantes, a fim de *descristianizar* conceitos culturais que, muitas vezes, permanecem em algumas formas de agir nos grupos *Heathen* do Brasil. Para ele, esses conceitos seriam resquícios do modo de agir “Cristão”, referindo-se a um ponto de tensão que existe entre os adeptos, pelo fato de que alguns deles permanecem com ideias sobre o que seria “certo” ou “errado” nos preceitos *Heathen*, levando-os a diminuir a imagem de alguns grupos ou pessoas e/ou, também, com isso, a comportarem-se de maneira dogmática. Essa tensão, no cenário Ásatrú Brasileiro, pode ocorrer por dois motivos. O primeiro, como exemplificado por Carlos: “(...) para as pessoas que tem a real consciência pagã, elas não aceitam que cheguem e fale: você está fazendo errado, não é assim que se faz (...)”, ilustrando, em sua fala, que sua religião, diferentemente do Cristianismo, não promove comportamentos de “submissão”. O segundo aspecto pode ser compreendido com relação ao que alguns adeptos adotam, ao se identificarem enquanto representantes da religião. Para o entrevistado, essas pessoas se comportam como alguém que foi “*escolhido dos deuses*”, sendo este um comportamento proselitista e, logo, ele faz uma reflexão crítica, comparando com os valores Cristãos.

(...) óbvio que existe um respeito pelas criaturas superiores, mas você não abaixa sua cabeça. Eles⁵⁷ querem o seu reconhecimento e o seu respeito, eles não querem sua submissão, é isso e, assim, é aquela coisa, respeito é uma via de mão dupla. Então assim, se eles querem o nosso respeito, respeite as nossas coisas, ou seja, respeite o que nós criamos, então existe essa consciência, basicamente essa é uma das coisas que me atraiu para o paganismo”. (Carlos, 2018).

York (2005) compreende que a diferença mais significativa entre paganismo e o Cristianismo está na natureza das divindades. Para o autor, o pensamento Cristão entende sua

⁵⁷O entrevistado está se referendo as divindades.

deidade enquanto transcendente, já as deidades pagãs, seriam imanentes, sendo que a relação das entidades pagãs com os seres humanos manifesta-se de forma codependente. Seguindo esta compreensão, a relação entre humano e deuses é interpretada como uma via de mão dupla. Como descrito pelo entrevistado Carlos, trata-se de uma relação horizontal, *para que se ganhe respeito, é necessário demonstrar respeito*. Sob a perspectiva do entrevistado, essa relação poderia e/ou deveria se propagar nas relações sociais entre os demais Pagãos Contemporâneos no Brasil, no entanto, nem sempre acontece. Ademais, justifica-se em seus discursos que a religião referida, ainda está em processo de construção, dessa forma, ao compreenderem a crença enquanto algo inacabado ou que, ainda está em processo de criação, abre-se um leque extenso do que pode ser inserido ou retirado dos seus discursos religiosos, propiciando um diálogo flexível. Em contrapartida, o discurso *construcionista*, refere-se também, a uma falta de implicação que pode ser entendida de forma velada nos discursos. Acredita-se, portanto, que para se preservarem, apoiam-se no entendimento que o *Heathen* é uma religião que ainda está em processo de construção se “resguardando” assim de futuras críticas.

Essa abertura, pode ser interpretada de tanto de forma positiva, quanto negativa. No sentido positivo, considera-se que o *Ásatrú* é uma religião que possui possibilidade de diálogo e debate, apresentando possibilidades para que os conceitos sejam constantemente revisitados. No entanto, sob o aspecto problemático, Carlos demonstra, em seu discurso, uma reflexão crítica a esse respeito: *“Eu vou te falar, eu sou meio dividido em relação a essa questão porque por um lado, eu acho importante as pessoas buscarem os seus caminhos, por outro, eu acho que gente, assim, denigre o propósito do paganismo”*. O próprio discurso do praticante, que relata a opinião de um comportamento dogmático, é problemático; também, compreende as complexidades existentes, por se tratar de uma religião que promove liberdade de construção. Sobre essa questão, Schnurbein (2016) enfatiza que os discursos de liberdade, no sentido não dogmático, geram abertura para inúmeros elementos novos e, por meio dessa abertura, diversos discursos sobre raça e supremacia acabam sendo difundidos no meio religioso, criando-se possibilidades, para disseminar ideologias extremistas. Configura-se, assim, um cenário problemático que é discutido extensamente no meio acadêmico.

Outro aspecto interessante, que pode ser utilizado para exemplificar a ambiguidade das compreensões de alguns praticantes em relação às diferenciações entre cristianismo e paganismo, pode ser observado no que se entende enquanto *Goði*, no (Neo) Paganismo Nórdico Brasileiro. O conceito de *Goði*⁵⁸ é compreendido, pelos escandinavistas, como uma figura de

⁵⁸Pode ser encontrado na *Eyrbyggja saga* (OLIVEIRA, 2017, p 309).

liderança, seja de cunho político ou religioso. Oliveira (2017) explica que o *goði* ou *goðorð* era a nomenclatura utilizada na Era Viking, para se referir a figuras de liderança local, na Islândia. Essa posição poderia ser comprada, trocada ou compartilhada, mas somente poderia ser exercida por homens. Para Von Schnurbein (2016), a figura do *Goði* (homem) ou *Gydja*⁵⁹ (mulher), nas ressignificações contemporâneas do Ásatrú, pode ser comparada às estruturas clericais da Igreja Cristã, já que este/esta possui liderança parecida com a de um bispo. A autora argumenta que a Islândia é o único país que possui um sistema oficial de clero, com eleições para o *Allsherjargodi*, com o intuito de eleger um líder religioso nacional.

Von Schnurbein (2016) ainda explica que os grupos mais influentes de Ásatrú – *The Troth*⁶⁰ e a *AFA*⁶¹ – não possuem nenhum líder nacional religioso. No entanto, ambos formaram programas de treinamento para “clérigo”. O grupo sueco *Samfundet Forn Sed*⁶² elaborou, em 2010, um programa de treinamento para *Goder* e *Gydje* para fins de qualidade do serviço espiritual. Ademais, outros grupos como *Samfundet Forn Sed*; *Forn Sidr* (dinamarquês)⁶³; *Bifrost*⁶⁴; *Foreningen Forn Sed*⁶⁵; *Eldaring*⁶⁶ e *VfgH*⁶⁷ rejeitam a ideia formal de um “padre”, credo e construção de templos, permanecendo com concepções informais a respeito do representante religioso. Há, assim, a possibilidade de os membros poderem conduzir os rituais demonstrando flexibilidade dos grupos na formulação das próprias regras.

Em relação ao sacerdócio, Eduardo relata ser este um aspecto narrado de forma abundante nas sagas e define o termo *Goði* enquanto “*alguém que fala a língua dos deuses (...)*”; acrescenta, ainda, que considera “*curioso é que o plural é o mesmo plural pra divindades*”. Para ele, os sacerdotes possuíam a função de auxiliar as pessoas no quesito espiritual, por serem considerados “experientes”. Para ele: “*(...) eu vejo a figura do sacerdote como um pilar pra tribo, tem que ser uma pessoa que tem uma solidez emocional pra que as pessoas vão procurar*”. O entrevistado demonstra entender que o sacerdote é uma figura central religiosa que possui função de unir o grupo, apaziguar situações de conflito, assim como proporcionar suporte espiritual e emocional aos seus integrantes. Conforme é possível observar.

⁵⁹Para as compreensões contemporâneas, não se considera os papéis enquanto definições de gênero. No entanto, esse assunto pode ser polêmico dependendo do grupo de praticantes em questão. Outro aspecto que pode ser compreendido de forma mais flexível é a prática de Seid (práticas de magia xamânica) dentro do Ásatrú.

⁶⁰The Troth - <https://www.thetroth.org/>

⁶¹AFA - <http://www.runestone.org/>

⁶²Samfundet Forn Sed - <https://www.samfundetfornsed.se/>

⁶³Forn Sidr - <https://www.revolv.com/page/Forn-Si%C3%B0r-%E2%80%94-%C3%81satr%C3%BA-and-Vanatr%C3%BA-Association-in-Denmark>

⁶⁴Bifrost - <https://www.bifrost.no/>

⁶⁵Foreningen Forn Sed - <https://ecer-org.eu/organisations/foreningen-forn-sed-norway/>

⁶⁶Eldaring - <https://eldaring.de/>

⁶⁷VfgH - <https://www.vfgh.de/>

em sua fala, trata-se de uma compreensão romantizada do *Goði*, semelhante aos preceitos Cristãos, tornando-se facilmente comparada à concepção que se tem da figura do “padre”. Ademais, ainda que seja possível encontrar, em certos registros, algumas menções às pessoas que se dedicavam ao sacerdócio, a religião nórdica pré-cristã não possuía, como característica, a centralização religiosa numa figura sacerdotal.

“Dentro do meu *Kindred*, por exemplo, eu ocupo as duas funções. O chefe tribal, então, eu cuido da parte legal dos objetivos, das missões, então, ao mesmo tempo que eu conduzo os ritos, sou eu que faço as traduções, sou eu que faço os documentos, sou eu que faço os estatutos, e eu noto como, como isso, às vezes, sobrecarrega. (...) A função do sacerdote não é se enaltecer. Na verdade, quanto mais funções você ocupa, mais você se doa pelas pessoas. Então, o que motiva a seguir o caminho sacerdotal, dentro da religião nórdica, é juntamente essa oportunidade de ajudar as pessoas. E uma, uma questão muito importante é que o sacerdote, ele tem a função de construir o ritual, né? No meu caso, por exemplo, ver a necessidade de cada um e trazer isso pro rito. Então, eu tenho que tá sempre em contato com os membros e saber como eles estão emocionalmente pra, quando chegar o rito, eu saber exatamente o que eu preciso fazer (...).” (Eduardo, 2018).

Na fala do entrevistado, é possível perceber discursos centralizadores, conforme exemplificado anteriormente. Outro aspecto interessante a ser observado diz respeito aos aspectos subjetivos que se mostram possíveis motivadores na sustentação da figura sacerdotal centralizadora. Argumenta-se, portanto, que há aspectos do discurso religioso do entrevistado que podem ser compreendidos enquanto ideias veladas, conscientes ou não, a respeito do desejo de reconhecimento e de importância, que giram em torno da figura do *Goði*. Ainda que em seus relatos apareçam argumentos de que a vida sacerdotal não possui a intenção de enaltecer a si próprio, o entrevistado está implicado em uma série de argumentos que retomam os ideais sociais sobre líderes religiosos, como, por exemplo: importância política, relevância social, conhecimento religioso profundo, autenticidade de seus saberes, confidente e conselheiro, dentre outros. Em relação à sua motivação religiosa, Eduardo relata: “(...) *minha motivação da prática da religião escandinava não é unicamente a minha espiritualidade, mas preservar esse legado que eu tenho a sensação de que, se ninguém fizer nada por ele, ele vai sendo deturpado, deturpado, deturpado até que ele deixe de ser o que ele é. Lá na Escandinávia (...)*”.

Percebe-se, portanto, no discurso do entrevistado Eduardo, uma concepção simbólica do lugar de poder, o qual, segundo Bourdieu (1987), está relacionado a uma constituição da realidade que se manifesta tanto no mundo particular, quanto no mundo social. Esse lugar

refere-se ao que a pessoa compreende, de forma subjetiva, como ser portadora de conhecimento e sabedoria. Nesses termos, o sacerdócio pode ser compreendido enquanto um instrumento de diálogo, utilizado para dar legitimidade aos seus posicionamentos sociais. Candido (1999) argumenta que o “local de poder” está relacionado a uma série de aspectos simbólicos: do que se faz; para quem se faz; para quê se faz. No caso do discurso do entrevistado Eduardo, seu lugar de pertencimento (figura sacerdotal) é uma forma simbólica de se relacionar, posicionar-se e interagir com o mundo social. Fazendo-se de representante político (simbólico), ele promove a autoridade e legitimidade para seu discurso e conhecimento.

Deve-se enfatizar, novamente, que o (Neo) Paganismo manifesta-se, acima de tudo, em pluralidades, não sendo possível afirmar que os discursos problematizados, até agora, retratam, portanto, a totalidade religiosa do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Obviamente, tal fato não consiste em negar a existência de aspectos problemáticos nos discursos de seus adeptos, conforme exemplificado em algumas situações acima. No que tange à figura sacerdotal, no Paganismo Nórdico Contemporâneo do Brasil, especialmente nos grupos com que foram realizadas as devidas entrevistas e observações, é possível afirmar que as compreensões sacerdotais são diversas, sendo assim, foram entrevistadas dois *Heathens* que se consideram *Goði*. Para Eduardo, a figura sacerdotal é compreendida de forma centralizadora e, para o outro *Goði*, denominado com o nome fictício de Marcelo, apesar da figura sacerdotal possuir papel de importância (organização de *blóts* e condução das ritualísticas), não foi identificada, em sua fala, nenhuma intenção centralizadora, demonstrando maior flexibilidade nas compreensões em relação ao referido papel social.

Os demais grupos que participaram da presente pesquisa, com os quais foi realizada a observação participante, não possuíam quaisquer manifestações centralizadora sacerdotais, com isso, os rituais podem ser tanto organizados, quanto conduzidos por todos os membros. Para as realizações ritualísticas, os membros dos grupos são escolhidos; geralmente, é acordado anteriormente, por eles, qual ou quais pessoas serão responsáveis por conduzir a prática religiosa. Ademais, torna-se importante ressaltar que, para grande parte dos participantes da pesquisa, o Paganismo Nórdico Contemporâneo é compreendido com características “tribais”. Por meio desse entendimento, as concepções de comunidade e de núcleo religioso que são estabelecidas, no *Kindred*, proporcionam, a eles, uma relação de confiança, muitas vezes, relatada como “familiar”. Nesse sentido, para muitos deles, trata-se de uma concepção religiosa/espiritual que promove uma relação horizontal e de igualdade entre os membros.

Marcelo relata, em sua entrevista, seus entendimentos sobre a diversidade que é manifestada entre os grupos. Explica que cada grupo ou *kindred* possui sua própria maneira de compreender a religião e de praticá-la, assim sendo, o entrevistado compreende que não há, no Brasil, uma unidade de pensamento por não haver uma diretriz religiosa Pagã Nórdica Contemporânea. Segundo ele: “ (...) *não há um papa Odinista, alguém que lidere, nada relativo à religiosidade nórdica, diferente da Islândia, diferente da Espanha, diferente da Itália, em que existem focos centrais de cada um dos movimentos religiosos*”. Conforme suas conclusões, em outros países, o Ásatrú possui organizações que irão representar simbolicamente o que cada *kindred* adotará e seguirá enquanto seus valores e compreensões religiosas. Esse pensamento, manifestado pelo entrevistado, é controverso, já que, ainda que existam organizações religiosas oficiais, estas são amplamente problematizadas não só pelos inúmeros *kindreds* existentes pelo mundo, como também por acadêmicos, que irão investigar os discursos dos representantes dessas organizações. Argumenta-se, portanto, que as impressões de Marcelo podem estar mais relacionadas com questões de autenticidade e identidade do que, de fato, uma necessidade unificadora e centralizadora da religião Ásatrú no Brasil. Diante dessas problemáticas, as devidas discussões em relação às concepções de identidade, etnicismo e (neo) nacionalismo, no cenário do Paganismo Nórdico Brasileiro, serão abordadas no segundo Capítulo.

1.3.1. “O Guerreiro Nunca Larga sua Espada”

Praticantes do (Neo) Paganismo Contemporâneo se sentem conectados com os elementos simbólicos de sociedades pagãs do passado pré-cristão. As sociedades agrárias e possibilidades de um deus não-cristão, dos povos primitivos, geram interpretações muitas vezes idealizadas e romantizadas em relação aos cultos antigos. No caso da religião nórdica pré-cristã e dos vikings, estes são muitas vezes compreendidos por meio de estereótipos formulados pelo Romantismo do século XIX e que são manifestados no conhecimento popular, sendo interpretados como povos exóticos e nobres selvagens que dependiam do clima, do solo e das batalhas. Em transições fluídas de conceitos, os valores do Paganismo Nórdico Contemporâneo se formaram em ensinamentos referentes a interpretações com características idealizadas sobre quem eram os povos nórdicos antigos. Sendo assim, prevalece, no discurso dos praticantes, valores como: *coragem, força, lealdade, fidelidade, honra, força*. Estas características, por sua vez, são preceitos que surgiram no movimento *völkisch* e que, mais tarde, foram assimiladas e

reelaboradas como as “nove virtudes”, propagadas em muitos grupos de Paganismo Nórdico Contemporâneo pelo mundo.

O *Heathen* Bruno argumenta que a religião Ásatrú estimula a lealdade, que possui conceito compreendido enquanto aspecto relevante para a sua vivência religiosa. Ele relata que o Paganismo Nórdico Contemporâneo se trata de uma prática que promove a lealdade, que, segundo as suas compreensões, é uma habilidade que falta no ser humano e no brasileiro. Acrescenta que a lealdade e o companheirismo promovem um senso de responsabilidade, que consistem em valores que ensinam o praticante a ser fiel ao que se faz e ao que se fala. Para Bruno, “o *paganismo nórdico*” é uma religião tribal e, sob o viés dos conceitos de companheirismo e fidelidade, o agir está direcionado ao bem da comunidade. Essa compreensão está em consonância com o entendimento de Blain e Wallis (2007), ao problematizarem as faltas subjetivas que teriam emergido com a modernidade. Os autores compreendem que a identificação que ocorre no (Neo) Paganismo diz respeito a um processo de “encantamento do mundo” e, assim, as ideias religiosas são passíveis de proporcionarem novos olhares a respeito do mundo, da natureza e das relações.

O conceito de “encantamento do mundo” faz referência à compreensão de Marx Weber, ao argumentar que a sociedade é um produto da modernidade. Criou-se, então, o conceito de *desencantamento*, como uma crítica para uma sociedade racionalista. Para Blain e Wallis (2007), o conceito de Marx Weber se torna problemático, pois, para que aconteça um *reencantamento do mundo*, necessariamente está implicado seu *desencantamento*. No entanto, esta explicação tem sido utilizada por inúmeros autores, como uma maneira de compreender a Nova Era. Direcionando o conceito para o contexto (Neo) Pagão, o *encantamento* pode ser entendido como uma “base” conceitual que permite uma aproximação, para compreender a maneira como os (Neo) Pagãos irão interpretar suas diferentes visões de mundo. Estas acabam inseridas em um processo de imaginações e representações do passado, como uma forma de suprir as faltas que o mundo contemporâneo propõe, a exemplo, do que ocorre com a concepção dos praticantes sobre o contato com a natureza, em contrapartida à urbanização, e o pensamento coletivo, em contrapartida ao individualismo. “*A sociedade, o mundo, acabou levando para que fosse uma coisa que é cada um por si. Então, a gente encontra na religião, uma coisa que é a lealdade, o companheirismo, esse tipo de coisa*”. (Bruno, 2018).

É possível observar outros aspectos, nas falas dos entrevistados, ao relatarem como aconteceram seus encontros com o (Neo) Paganismo Nórdico (Ásatrú, *Heathen* e *Forn Seid*). Para o entrevistado Carlos, as afinidades com os deuses dizem respeito à percepção individual

do sagrado, que é um aspecto intimamente representativo e subjetivo. Para ele, o deus com o qual possui maior afinidade é o Týr, por se tratar de um deus *da justiça, do equilíbrio, da coragem, da batalha*. Essa identificação, segundo Carlos, está relacionada ao fato de o entrevistado praticar artes marciais e por se identificar com a imagem do guerreiro, ele relata: *“uma das maiores frustrações da minha vida, foi não ter servido as forças armadas, eu gostaria de ter servido, mas acabei não servindo, ouvi conselhos errados, mas eu acho, é mais uma questão de você perceber do que é sagrado para você e qual deus representa isso”*. Percebe-se que a relação de afinidade com os deuses e com a história de vida de cada um dos entrevistados ocorre em um processo de elaboração de seus aspectos pessoais, os quais os praticantes possuem necessidade de ressignificar, podendo estar relacionados, diretamente ou indiretamente, aos seus conteúdos pessoais e às suas atribuições de significados.

Gustavo relata ter experienciado um “chamado” do deus Týr, segundo ele: *“ (...) um belo dia, eu entrei em transe e eu vi Týr falando comigo (...)”*. O entrevistado relata sobre como surgiu seu interesse pelo o Paganismo Nórdico Contemporâneo, conta que, de início, se interessou pela Wicca e, mais tarde, começou a estudar sobre mitologia nórdica. Ele conta que em nenhum outro momento da vida havia entrado em transe, assim, sua experiência com o deus Týr configurou o primeiro acontecimento deste fenômeno. Segundo ele, foi como se o tempo tivesse parado. Relata não se lembrar de muita coisa, no entanto, o que retoma em sua memória, de forma nítida, foi a fala do deus Týr para ele: *“eu sou o absoluto deus da guerra, venha até mim”*. Gustavo se identifica como Odinista⁶⁸, por ser mais fácil de explicar para as pessoas sobre o que se trata sua religião. Para ele, ser Odinista é: *“honrar os deuses é honrar sua família, é você presar pela verdade e pela sua honra e, assim, de tudo pela sua palavra. Mas, assim, a sua palavra para aqueles que são importantes para você”*. O entrevistado compreende que coragem, força, lealdade e fidelidade são aspectos do Paganismo Nórdico Contemporâneo considerados padrões para qualquer pessoa que deseja seguir o caminho.

Assim como Carlos, Gustavo relata sua relação pessoal com os deuses guerreiros, explica ter sempre trabalhado na área de segurança e, por isso, compreende estar mais ligado ao aspecto do guerreiro. Para ele, um dos motivos que o faz considerar seu culto enquanto Odinista está no fato de ter direcionado sua prática religiosa com maior ênfase nos deuses da guerra, quais sejam Týr, Óðinn e Þórr. Na compreensão dele, *“Týr e Óðinn são deuses da*

⁶⁸ O Odinismo engloba uma grande variedade de crença e ação; do ativismo político e racialismo extremo da Ordem de David Lane, a Nação de Odin, em Toronto, e os Odinistas, envolvidos com o jornal Quarterstaff, para grupos não-racialistas, como a Assembleia Livre de Asatru, no Texas; a Sociedade Odínista de Crystal River, Flórida; o Grupo de Estudos Odínistas das Religiões Arias de Lafayette, Indiana. (KAPLAN, 2016, p. 123-124).

Guerra e Pórr, a gente não fala muito, mas ele é um deus da batalha, tá sempre protegendo os humanos e também os deuses, né". Um outro aspecto relevante é a correlação que ele faz, ao refletir sobre a história do seu próprio pai, relacionando o fato de ele ter tido enfrentamento para lidar com as diversidades da vida de forma solitária; relaciona, também, com a história de Sigurd Sigmud, trazendo, para o seu relato, uma relação dos aspectos da vida em que se torna necessário a capacidade de resistir:

“Acho que as duas coisas na verdade, quando eu penso no lado heroico, eu penso no meu pai que lutou sozinho, meu pai é órfão, teve que se virar sozinho a vida toda, né. E os heróis mitológicos Sigurd Sigmud, ou aqueles outros que tentaram lutar para não deixar o cristianismo todo invadir a Escandinávia, né. Mesmo não tendo conseguido muito (...)” (Gustavo, 2018).

Outro aspecto semelhante que encontra consonância com os relatos acima é a experiência de Larissa. Ela relata ter começado a ler sobre o Ásatrú a partir de alguns poemas e textos que encontrou pesquisando sobre mitologia nórdica quanto tinha dezesseis anos de idade. Conta que, durante o seu processo de descobrimento da mitologia e “filosofia” nórdica, se deparou com uma frase que dizia: *“nunca largue a sua espada, continue de pé, batalhando, correndo”*. Descreve que essa frase ficou em sua cabeça e, a partir disso, começou a acreditar, se identificar e gostar do Ásatrú. A frase tomou grande proporção de sentido para ela, uma vez que esse encontro ocorreu em um período de sua vida em que se sentia “perdida”. Segundo a participante: *“(...) Ásatrú é isso, é você. (...) é um meio de você pensar na sua vida, um meio de se comportar e tentar (...) Acho que força de vontade, e muita honra, sempre levantar a espada, sempre com honra”*. O aspecto do guerreiro é um tema comumente abordado entre os praticantes e os grupos, também pode ser compreendido como característica atrativa para os que estão em busca das crenças Pagãs Nórdicas. Observa-se, portanto, que a característica do guerreiro gera processos de significações profundas nas vidas da maioria dos entrevistados, sendo, estes, processos pelos quais os praticantes atribuem sentido de resistência, força e coragem.

A imagem do viking guerreiro⁶⁹ é um estereótipo amplamente retratado em produções cinematográficas, mídias e também em histórias fantásticas folclóricas. A construção sobre “o

⁶⁹A concepção do guerreiro viking é uma construção que pode ser identificada a partir de obras que remetem o final do século XVIII e início do século XIX. Langer (2017) explica que no século XVIII o termo viking é resgatado por intelectuais da época com intuito de elaborar um passado glorioso em países nórdicos, que por sua vez, estava influenciado por ideias de nacionalização e, com isso, a imagem do viking é associada a guerreiros que saíam em expedições. Langer (2017) compreende que autores acadêmicos, pintores e poetas, tais como, Erik Geijer (1783-

que deveria ser um viking” possui aspectos complexos em seu constructo. Os estereótipos dos povos vikings, que surgiram no Romantismo do final século XVIII e início do século XIX, trazem estes povos nórdicos interpretados como guerreiros, bárbaros e habitantes de regiões de clima árduo, logo, as sociedades foram interpretadas como sofridas e endurecidas. Segundo Von Schnurbein (2016), os próprios estereótipos foram aspectos que culminaram em um orgulho nacional do movimento *völkisch*, gerando sentimento de orgulho e símbolo do nacionalismo germânico que, por sua vez, permanecem em inúmeras releituras nos olhares da mídia, cultura *pop* e adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Ressalta-se, portanto, que, para o cenário Pagão Nórdico Contemporâneo Brasileiro, o que em grande parte se compreende enquanto as sociedades pré-cristãs da Escandinávia também está relacionado a um sentido de resistência e resiliência.

No entanto, é importante ressaltar que as compreensões sobre o “viking”, no Brasil e, em especial, entre os praticantes de (Neo) Paganismo Nórdico, retrata uma apropriação de inúmeros conceitos a respeito dos estereótipos do guerreiro. Sendo assim, é possível observar que, para grande parte dos adeptos ao Ásatrú, os guerreiros vikings são interpretados como bárbaros, resistentes, corajosos, fortes e, também, atribuem-se sentidos étnicos. O entrevistado Bruno relata que um dos aspectos que considera ser problemático no Ásatrú seria o interesse de pessoas “RPGistas” ou de pessoas centradas em jogos. Para ele: “*Eles encontram a oportunidade de trazer aquela fantasia para a vida real (...)*”. Sob o viés dessa compreensão, entende-se que parte das pessoas que demonstram interesse tanto no Ásatrú, quanto no (neo) Paganismo como um todo encontram, nessas formas de religiões, um meio para concretizarem o mundo da fantasia, que, muitas vezes, é repleto de batalhas, magias, seres mágicos e realidades distintas do mundo “real”, uma vez que diversos jogos, filmes, e demais atrativos como estes estão embasados em mitologias antigas. No entanto, o que ocorre é que são apropriações dos elementos míticos para o entretenimento.

1847), Frederik Nicolai Jensen (1818-1879), Hendrik Wergeland (1808-1845), influenciaram a construção do estereótipo do guerreiro viking. Nas obras que foram produzidas pelos intelectuais e artistas do século XIX, a imagem do viking perpassa por ideias em que, cria-se um sentido heroico dos povos nórdicos. No período vitoriano, a ideia do viking passa a estar relacionada a ideias de raça, nação e gênero. Essas concepções permanecem na atualidade com reproduções literárias, filmes, quadrinhos, jogos que remetem as referidas compreensões, criadas nos séculos XVIII e XIX, remetendo a ideias imaginárias e idealizadas do viking, entretanto, essas concepções não possuem referências históricas precisas.

1.4. Rito, Mito e a Formação dos Calendários

Os rituais religiosos, na compreensão de Schjødt (2008), devem ser entendidos como uma tentativa de comunicação com o Outro Mundo. Para que isso ocorra, é necessária uma separação do mundo mundano e uma permanência simbólica em um espaço que representa o Outro Mundo. Nesse espaço, a comunicação pode acontecer de forma direta ou indireta, no entanto, trata-se de um lugar/momento em que se possibilita fazer contato com esse Outro Mundo e, depois, retornar para este mundo, de maneira simbólica. O autor argumenta que o fato de um ritual sempre incluir uma transição entre esses dois mundos implica que todos os rituais seriam transicionais, a exemplo da transição de dois estágios da vida ou de um momento antigo para um novo. Nesse sentido, o ritual tem o propósito de renovar o contato com os atores do Outro Mundo e, assim, melhorar a situação atual. Trata-se, então, de uma transição de duas fases diferentes, que se caracterizam, respectivamente, por uma crise real ou potencial e por uma negação dessa crise. Segundo Dubois (1999), o ritual é um meio de uma comunicação declarada, o qual pode ser compartilhado ou interceptado por outros seres humanos, mas que é direcionado para um deus ou um intermediário. Se trata de um aspecto do funcionamento da religião e possui caráter simbólico.

As discussões no meio acadêmico têm se inclinado para investigar se há relação e conexão entre mito e ritual. Parte dos pesquisadores defende a ideia de que o ritual é derivado do mito, e outra parte defende que o mito é derivado do ritual. Porém, em relação aos estudos Escandinavos, há poucas fontes e materiais que poderiam relacionar ritos aos mitos, ainda assim, é possível acreditar que mito e ritual podem ser vistos como links, ou seja, conexões de um único complexo, havendo uma interação entre esses dois fenômenos. O mito, para Schjødt (2008), é um fenômeno cuja necessidade deve ser caracterizada por meio de critérios internos e externos – em parte por critérios característicos da própria organização interna do mito, e em parte por critérios que caracterizam a atitude que o mito encontra, na cultura em que se encontra. Os mitos individuais são dados de características de visão de mundo e, por isso, são sempre entendidos como verdadeiros, além de também serem narrativas que fazem referência ao Outro Mundo.

O mito, então, possui função parcialmente legitimadora e explicativa, proporciona ideologias, normas sociais e respostas para perguntas sobre o mundo circundante e, assim, também proporciona influências na construção deste mundo. Ainda para Schjødt (2008), a função do mito é explicar, ritualizar e obter, porém, para obter o objeto procurado, é crucial que

os rituais sejam realizados corretamente e que o contato seja estabelecido com o Outro Mundo. Trata-se de uma representação simbólica, um espaço onde seres humanos e deuses podem se encontrar. Tal espaço constitui um limiar para que o ritual tenha sucesso e deve, necessariamente, recorrer ao universo semântico que se conhece através dos mitos. O ritual faz parte de outra categoria e está mais relacionado aos fenômenos de comunicação, já que se trata de uma ferramenta para entrar em contato com o Outro Mundo. Por fim, Schjødt (2008) explica que é provável que o rito tenha precedido o mito, pois a comunicação que o ritual procura estabelecer inclui, sempre, uma tentativa de manipular os atores do Outro Mundo; os seres humanos precisam da intercessão desses seres, para obter alguma coisa, vitória na batalha, bom tempo, boa colheita e o conhecimento do Outro Mundo.

Uma das formas de se ritualizar o mito é através da contagem do tempo. Para os povos eslavos, celtas, germânicos e nórdicos antigos, segundo Langer (2017), a contagem do tempo estava relacionada a eventos astronômicos importantes, como os equinócios e os solstícios, que ensejaram a elaboração de calendários e, com isso, estabeleceram conexão com as festividades religiosas. Assim, o ano foi determinado pelo andamento do Sol; o mês, pela Lua; o início do ano, pelos posicionamentos de algumas estrelas. A observação do céu era essencial para a agricultura e para uma série de significados simbólicos e mitológicos que também direcionavam os povos e suas práticas ritualísticas. O autor compreende que esses fenômenos celestes eram extremamente relevantes na vida dos povos Europeus da Antiguidade. O céu propiciava não só a regulamentação do calendário como os movimentos do Sol e da Lua e da sazonalidade agrícola, como dito anteriormente. A observação dos astros também foi um aspecto importante para a criação de mitologias celestes e cosmogonias, assim como eventos associados com fenômenos desconhecidos, tais como cometas, eclipses e outros acontecimentos atmosféricos, que eram transformados em mitos ou, ao menos, os influenciava.

Sobre a importância que se dava para os eventos astronômicos, o mesmo autor explica a evidência de dois sítios nórdicos que apresentam orientações solares: o Ales, constituído em uma espécie de “círculo de pedras”, mas com formato de navio, com datação incerta (Idade do Bronze Tardia ou do Ferro) – os estudos o apontam como um calendário sofisticado, mostram os solstícios de verão e inverno como épocas do ano importantes no calendário religioso da Europa pré-cristã; outro monumento é o pilar cerimonial Tysnes, localizado na Noruega (Idade de Ferro Tardia), onde foram encontrados vestígios religiosos associados aos deuses germânicos, e esse monumento também está associado a eventos astronômicos. Em períodos de solstícios de inverno, a luz do sol reflete diretamente em seu topo. Apesar de pesquisas de

investigação astronômicas ainda serem escassas na Escandinava, alguns autores, como Rudolf Simek e Régis Boyer, apresentam evidências de culto ao Sol na Idade de Bronze. Assim como o sol, a lua também possui um papel importante na observação do céu para os povos da Antiguidade. Os germanos antigos utilizavam um calendário baseado em 13 meses correspondentes ao ano lunar e era dividido em duas metades, demarcando o verão e o inverno. O ano lunar foi utilizado na Noruega, Suécia, Dinamarca e ilhas Faroé, porém, na Islândia, no século X, somente se utilizava o calendário solar. (LANGER, 2017, p. 129).

Dentro do conhecimento do Islandês antigo, para Langer (2017), o conceito de ano era *år* e estava relacionado à fertilidade e à abundância. No que tange à vida rural, a divisão do ano era realizada na delimitação do verão e do inverno e, até os dias atuais, os islandeses celebram o primeiro dia do verão em abril; na Noruega, esse dia é chamado de Sommermál. Nas tradições nórdicas, é possível ver referências a rituais descritos no capítulo 8 da Ynglinga Saga, em que Snorri Sturluson discorre que Óðinn estabeleceu a sucessão *blóts* no Norte. Lindow (2001) descreve que, para o inverno (ou seja, no outono), deve ser realizado um *blót* para a prosperidade; no *midwinter* (meio do inverno), um para o crescimento do solo; no verão, um terceiro, que seria o *blót* da vitória. Há uma conexão com o ritmo do ano: a cerimônia de outono ocorreria após a última safra, e os animais abatidos seriam aqueles que não deveriam sobreviver ao inverno. O *blót* do meio do inverno ocorreria depois que as noites mais longas acabassem e, então, seria celebrado o renascimento da terra; a cerimônia de verão, se fosse de vitória, coincidiria com a partida de navios em viagens de invasão (e, mais mundanas, viagens comerciais).

Ressalta-se, portanto, que a importância climática é um fator de relevância na Escandinávia e em outros países europeus. Khudyaev (2015) argumenta que a orientação solar, ou direção cardinal, era de suma importância em relação aos espaços sagrados. Para os povos nórdicos, tratava-se de um fator que direcionava os rituais de construção da casa, de sacrifícios, assim como os ritos funerários e outras instalações ritualísticas. Essa importância também pode ser observada no folclore e no que se refere à importância dos solstícios e equinócios. Segundo Gunnell (1995), Olaus Magnus, no ano de 1555, descreve sobre a encenação de uma batalha entre inverno e primavera, representado por *dux hymalis*, figura invernal, e o *comes floralis*, o Senhor das flores, realizados na Suécia no primeiro dia de maio. O autor realiza uma possível comparação de tradições que existiram na Ilha de Man até o final do século XVIII, as tradições envolviam uma batalha entre a Rainha de Maio e a Rainha do Inverno.

Gunnell (1995) enfatiza que essas representações tradicionais podem estar baseadas em conhecimentos populares, nomeados como “profecias climáticas”, realizadas de forma performática. Eles tinham como finalidade retratar, por meio de narrativas e dramas, que um período de longo inverno estaria por vir, mas, junto dele, a esperança de que o verão o procedesse. O autor argumenta que duelos verbais traziam temáticas referentes ao clima, algo que também pode ser observado no folclore Alemão e Britânico. Ainda segundo Gunnell (1995), as representações folclóricas ocorridas em festividades, como *Yule*, *Shrovetide* (Septuagésimi), as festas de Maio e o *Midsummer*, devem ser investigadas, porque apontam para aspectos referentes à importância dessas datas. Na Escandinávia, o *Yule* é de relevância significativa, período em que há alguns elementos performáticos que configuram uma espécie de procissão. Essas procissões consistem em visitas realizadas às casas, por um grupo de pessoas fantasiadas (são utilizadas fantasias de animais com chifre, de mulheres e/ou uma figura vestida com palha), sendo costumeiramente retratada a ritualização de “casamento”, representado por macho e fêmea.

No mundo contemporâneo, com diferenciações ocorridas de acordo com a tradição religiosa Pagã que se segue, o calendário anual (Neo) Pagão é celebrado de forma ritualística. Segundo Hutton (2008), o calendário do Paganismo Contemporâneo, consiste em oito festivais. Dessas oito datas festivas, quatro são relacionadas ao progresso do sol ao longo do ano: os solstícios no meio do verão e do inverno, e os equinócios da primavera e do outono. Os outros quatro são representados pelas datas que davam início às estações na cultura tradicional britânica e irlandesa: os primeiros dias de novembro, fevereiro, maio e agosto. É importante enfatizar que, dependendo da tradição Pagã que se segue, as datas festivas do calendário anual apresentarão diferenças. O autor explica que os festivais são conhecidos por vários nomes diferentes, de acordo com as tradições do Paganismo Contemporâneo relacionadas. Assim, o solstício de inverno, que é conhecido como *Yule* (*Jól*), nas tradições pagãs escandinavas, para os druidas, é conhecido como *Alban Arthan*, e Noite-Mãe para tradição anglo-saxã.

O calendário Pagão Contemporâneo, em vertentes baseadas em tradições celtas e ecléticas, é chamado de Roda do Ano (imagem1) e é formado por duas cruces de braços iguais, uma sobre a outra, na diagonal. Os festivais possuem aproximadamente entre cinco e sete semanas de intervalo entre eles. Hutton (2008) explica que isso acontece, porque esses dois conjuntos de festas não refletem apenas sistemas diferentes, mas possuem origens completamente distintas (celta, nórdico, germânico), associadas a variados escritores modernos. As festas solares foram compiladas por Edward Williams, e os outros quatro festivais, por

Margaret Murray, fazendo-se necessária uma investigação e uma contextualização histórica para maior compreensão. Esse tipo de calendário é muito disseminado na religião Wicca, porém, como dito anteriormente, existem aspectos que se confluem entre as tradições do Paganismo Contemporâneo.



Imagem 2: Roda do Ano. Calendário utilizado para retratar as datas festivas do Paganismo Contemporâneo, em especial as vertentes: Wicca, Celta e Eclética. A representação da imagem é uma reprodução da Roda do Ano realizada pela artista Maxine Muller. (Foto da autora).

Um exemplo disso é o *Beltane*⁷⁰, maior festival anual do Paganismo Contemporâneo Celta, também conhecido como *Walpurgisnacht* ou Noite de *Walpurgis* para os germânicos. Essa data marca o início do verão e o meio do ano, comemorado no primeiro dia de maio. Castleden (2013) explica que esse festival foi e ainda é celebrado em várias regiões celtas do ocidente. No festival de *Beltane*, há uma tradicional dança em volta do mastro (*Maypole*), costume que sobrevive ainda hoje na Inglaterra, país Basco, Galícia, Portugal, Irlanda e Escócia. Além disso, essa tradição foi levada para outros países, como a Alemanha e Suécia. O costume de levantar mastros com propósitos ritualísticos tem sua origem no período Neolítico. Segundo o autor, existem inúmeras referências do tradicional *Maypole*, desde 1350 – 1400 ad.

⁷⁰O Beltane é uma festividade considerada celta que é comemorada no primeiro dia de Maio. A festividade, é compreendida pelos (neo) Pagãos como o casamento do deus com a deusa e, portanto, simboliza uma representação cosmológica.

É interessante destacar a sobrevivência de parte dos aspectos dessas datas e seus símbolos folclóricos, em religiões cristãs, apesar do processo de cristianização. Frazer (1982) menciona que, especificamente o Natal (*Yule*), antiga festa dos fogos de inverno, sobrevive até os dias de hoje. Nesse ritual, as toras de lenha utilizadas nas fogueiras de Natal são uma contrapartida da fogueira do solstício de Verão, porém, ao invés de acesa ao ar livre, por conta do frio, era trazida para dentro da casa. Outro aspecto dos cultos antigos que sobreviveu foi a tradicional árvore de Natal enfeitada dentro de casa. Langer (2015) explica sua origem nos antigos costumes pagãos, fazendo uma relação com a árvore dos mundos *Yggdrasill*, de origem nórdica. Para Frazer (1982), as festas dos fogos tiveram muita importância para as religiões pagãs dos antepassados, além de ser possível ver a semelhança que tais festividades possuem entre si, na Europa, em qualquer momento do ano no qual são celebradas. Há costumes e tradições realizadas nesses momentos festivos, a exemplo de acender fogueiras, procissões ou corridas com tochas pelos campos, pastos e pomares, assim como as crenças e benefícios destas festas nas culturas europeias. A importância do fogo em relação às plantações e ao bem-estar dos homens e dos animais também faz parte das crenças de propriedades protetivas e purificadoras, que evitam perigos e calamidades, como o trovão, incêndio, pestes, parasitas, pragas, esterilidade, doenças.

A relação que os adeptos do Paganismo Contemporâneo como um todo irão atribuir às suas identidades religiosas está correlacionada ao fato de que eles consideram suas tradições espirituais enquanto práticas “ancestrais”. Diante dessas compreensões, Butler (2008) argumenta que as ressignificações do calendário anual e da sazonalidade, entre os (Neo) Pagãos, perpassa por um processo de atribuição de novos significados em relação ao passado distante. No entanto, apensar de todo o processo de ressignificação do calendário anual, a autora aponta que é possível identificar algumas evidências históricas das práticas pré-cristãs, mas que, no entanto, são customizadas e elaboradas de maneira diferente de como estas datas eram celebradas. Assim sendo, ao que confere o contexto do Paganismo Nórdico Contemporâneo, os rituais, denominados de *blót*, podem ser tanto ritos sazonais, quanto celebrações do calendário lunar.

Segundo Von Schnurbein (2016), esses rituais possuem objetivo de conexão com as entidades, de comunicações com “poderes” (elementos da natureza, ancestrais) e de fortalecer a comunidade (Neo) Pagã Nórdica. No entanto, a autora argumenta que estas práticas ritualísticas, no mundo moderno, não possuem semelhanças significativas com as práticas das tradições antigas, já que inúmeras adaptações e novas compreensões a respeito dessas

ritualísticas são estabelecidas. Sendo assim, práticas de sacrifícios (humanos e animais) são retiradas, já que, no mundo contemporâneo, existem novas concepções morais e espirituais. Von Schnurbein (2016) compreende que as variações ritualísticas são inúmeras, permanecendo apenas, como prática em comum entre os grupos, o compartilhamento de comidas, interações sociais e o ato de beber. A imagem que segue é um exemplo de calendário Pagão Nórdico Contemporâneo, elaborado com 12 datas consideradas importantes. É mister ressaltar que essas datas podem sofrer variações entre os grupos, já que estes elaborarão, seus calendários na sazonalidade e datas históricas, assim como podem criar novas datas que serão relevantes para um determinado kindred ou adepto (caso mantenha sua prática de forma individual).

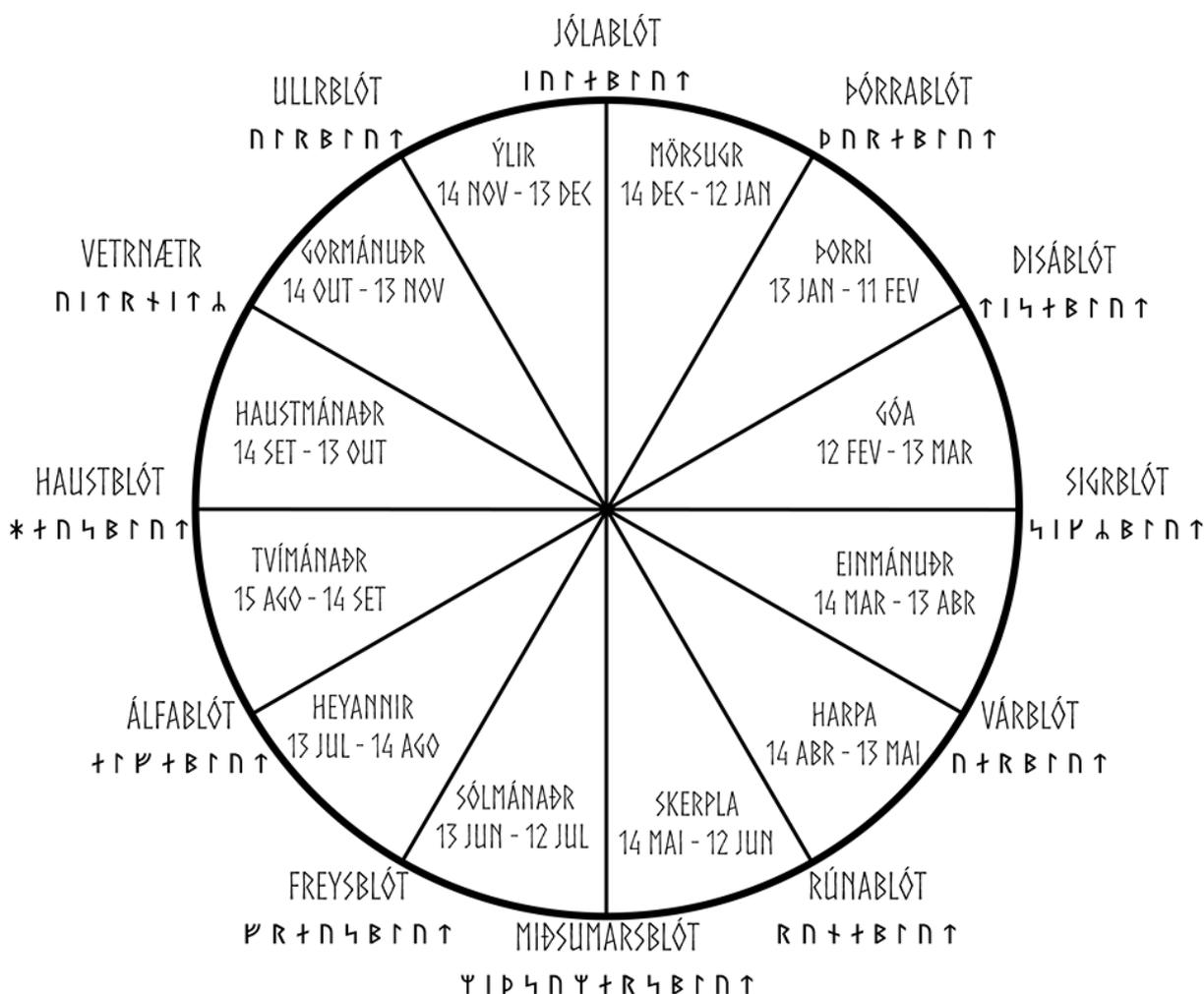


Imagem 3: Calendário Pagão Contemporâneo Nórdico. A imagem trata-se de um calendário anual elaborado por um dos participantes da pesquisa. Nesta imagem, é possível observar as semelhanças e as diferenças da Roda do Ano (imagem 2), exemplificada anteriormente. O calendário anual do Paganismo Contemporâneo como um todo é constituído de maneira diversificada, sendo elaborado a partir das identificações com as datas festivas, folclóricas e históricas que cada grupo irá decidir incorporar em sua prática ritualística anual. A representação do calendário, em formato de roda, também se trata de uma questão que pode sofrer variações, uma vez que esse formato é mais comumente encontrado entre os praticantes do Paganismo Contemporâneo Celta e na Wicca.

1.5. Saudando os Deuses: Festividades, *Blóts* e *Sumbles*

A construção de um calendário possui objetivo de contagem e controle do tempo. Sob o viés do Paganismo Nórdico Contemporâneo, as datas festivas e sagradas serão definidas pelo grupo ou pela pessoa que realizará o evento, que pode ocorrer de forma individual ou em grupo. Blain (2005) explica que, em relação à vertente nórdica, no que diz respeito à ritualização das práticas religiosas, observa-se dois tipos ritualísticos importantes: o *sumble*⁷¹ (brinde) e o *blót*⁷² (oferenda). O *sumble* refere-se a uma prática ritual de brindes, podendo, este, estar relacionado a um evento separado de outros rituais ou não. O segundo tipo de ritualização consiste no que se nomeia de *blót*. Tanto para a realização do *sumble*, quanto para a realização do *blót*, o grupo se engaja em rodadas de brindes, para reverenciar seus ancestrais, heróis e deuses, tanto *Æsir*, quanto *Vanir*. O ato de brindar é um elemento importante para a comunidade *Ásatrú*, possuindo um aspecto formal e geralmente realizado com cerveja e/ou hidromel, que podem ser servidos em copos, taças de vidro ou em um *drinking horn*. Para a realização dos brindes, o recipiente é preenchido com uma bebida considerada sagrada (cerveja ou hidromel), passando-se adiante entre os participantes uma vez que os ancestrais, deuses, entidades ou amigos são reverenciados nesse momento.

A cerveja e o hidromel são bebidas tradicionais nos rituais *Heathen*, portanto constituem elementos centrais em seus rituais. Von Schurnbein (2016) compreende que, dentro da categoria (Neo) Pagã Nórdica, existem variedades consideráveis em relação ao modo como os grupos ou os praticantes conduzem seus rituais, no entanto, a bebida alcóolica é observada enquanto aspecto semelhante entre eles. A importância da bebida, nos rituais, se manifesta devido ao fato de que bebidas alcoólicas⁷³ se tratavam de líquidos importantes para os povos germânicos. A cerveja, por exemplo, era uma bebida essencial para esses povos. Como explica Campos (2017), a cerveja, na Era Viking, era consumida em todas as refeições, sua importância se dava devido à grande exposição da água à contaminação e, com isso, a bebida alcóolica poderia ser mais segura. Além disso, o teor alcóolico da cerveja também propiciava calorias e nutrientes.

⁷¹O *Sumble* é a forma como se nomeava o banquete na cultura viking pré-cristã, possui relação com mito do gigante *Stútungr* em que este, esconde hidromel em uma montanha. (CAMPOS, 2017, p. 141).

⁷²Sobre a estruturação pragmática e performática dos rituais, abordaremos essas questões mais adiante no segundo capítulo.

⁷³Campos (2015) ressalta que além da cerveja e do hidromel, os nórdicos também fabricavam vinho de uva e de frutas silvestres, tais como, amoras, mirtilos e framboesas. A autora explica que no poema *Grimnismál*, o vinho era consumido por *Óðinn*, tratando-se da única bebida que ele consumia. No entanto a cerveja e o hidromel são bebidas que ficaram popularmente associadas a devoção aos deuses, nas compreensões dos adeptos ao *Ásatrú*, sendo o vinho, pouco utilizado nos rituais.

Outra bebida alcóolica considerada importante tanto para os Pagãos Contemporâneos, quanto para os povos antigos é o hidromel, que consiste em uma bebida produzida a partir da fermentação do mel. Segundo Campos (2017), o hidromel⁷⁴ é considerado o fermentado mais antigo que pode ser encontrado em registros, considerado uma bebida rara e de caráter sagrado. Consumida em comemorações religiosas e em eventos importantes, estava associado ao mundo dos deuses. A autora ressalta que, na Era Viking, havia certa dificuldade para se obter mel e, portanto, o mel era considerado um ingrediente raro e caro. Devido a este fato, o hidromel acabava sendo consumido por pessoas mais abastadas, bem como destinada a pessoas de maior relevância social. Já a cerveja era considerada uma bebida mais comum e de fácil acesso. Para Campos (2017), o hidromel é compreendido no sentido mítico, sendo possível encontrar referências a esta bebida e sua relação com os deuses nos poemas éddicos.

Um aspecto tradicional comumente encontrado entre os grupos é o *drinking horn*, recipiente em formato de chifre, utilizado como copo para servir as referidas bebidas, durante os rituais. O *drinking horn* é feito a partir do chifre de um animal, no qual é depositado os conteúdos que serão ritualizados; geralmente, coloca-se bebidas alcóolicas dentro dele. Em seguida, o objeto é passado entre os praticantes com a finalidade de se realizar os brindes. No momento dos brindes, são invocados deuses, deusas, seres da natureza, ancestrais e familiares. Também pode se expressar reverência aos próprios participantes ou amigos. Trata-se de um momento ritualístico demasiadamente emotivo, em que os praticantes falam sobre seus aprendizados com os deuses, seus pedidos, seus agradecimentos e as saudações às entidades. É possível observar conteúdos subjetivos e pessoais nas performances ritualísticas, durante a realização dos brindes, portanto, compreende-se que o *drinking horn* pode ser considerado o elemento mais simbólico contido nos locais visitados, pois trata-se de um objeto que faz referência direta à mitologia, assim como o hidromel e/ou cerveja, que são compartilhados entre os membros, demonstrando uma interação de troca e confiança. O grupo ou o núcleo religioso é, muitas vezes, considerado, pelos Pagãos Contemporâneos, equivalente ao ambiente familiar, porém, os membros das famílias são “escolhidos”, já que partilham compreensões e visões de mundos de forma semelhante.

⁷⁴Sob o aspecto mitológico, é conhecida também como *Skáldskapar mįdar* (hidromel poético) ou *Suttungmįdar* (hidromel de *Suttung*). Segundo Langer (2015), o hidromel é considerado como a bebida da inspiração poética. Relacionado ao deus Óðinn, pode ser interpretada enquanto uma metáfora, já que, sob o viés mitológico, todos os que bebem, tornam-se capazes tanto de recitar poesias, quanto de obter capacidade de solucionar questões intelectuais ou gnômicas, ou seja, está relacionado a sabedoria.

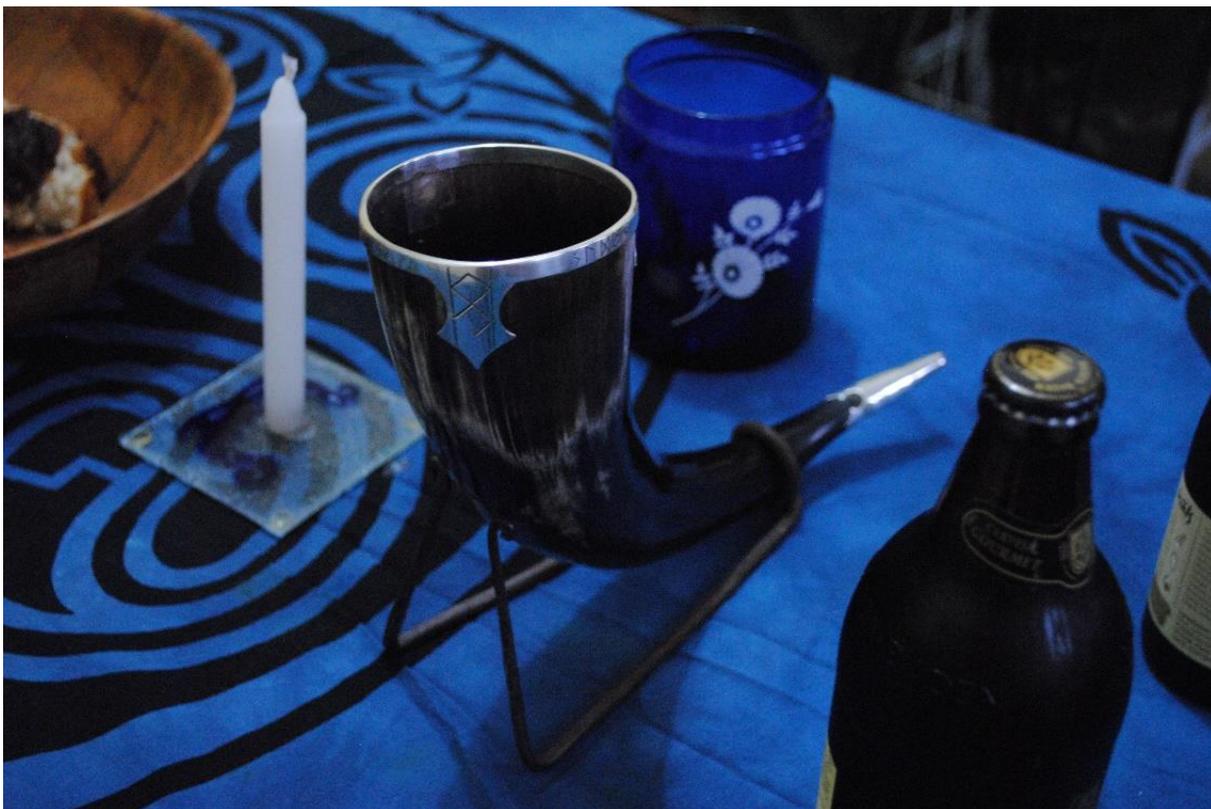


Imagem 4: Altar I. Este altar foi utilizado para a realização do *blót*, observa-se um *drinking horn* contemporâneo, uma vela, cervejas e um recipiente azul utilizado para a libação. (Foto da autora).

Na imagem acima, é possível observar um altar *Heathen*, organizado para a realização de um *blót*. O *drinking horn* é localizado de forma central. No altar, são colocados: o tradicional chifre; as cervejas (ou bebidas) que serão utilizadas pelos integrantes do grupo, cada praticante possui liberdade para levar suas cervejas (trigo, malte, importadas, nacionais); uma vela; um recipiente de vidro, para oferecer as bebidas que sobrarão do *drinking horn*, após cada rodada de brinde; uma travessa, com comidas que serão oferecidas juntamente com as bebidas ao final do ritual. O *drinking horn* é um simbolismo religioso para eles, observa-se, como algo interessante, o fato que, para muitos praticantes, é também um objeto de investimento e, dessa forma, adquirem-se diversos modelos e tamanhos do referido objeto.



Imagem 5: *Drinking Horn*. Peça confeccionada em chifre de animal, foi personalizada com runas e desenhos que fazem referência a arte nórdica. (Foto da autora).

Os praticantes estão de acordo ao entenderem os rituais como uma forma de se conectarem com as entidades. Nas palavras de Carlos, os momentos ritualísticos tratam-se de uma maneira de se manter contato com os deuses. Para o entrevistado, as datas ritualísticas mais importantes estão relacionadas à sazonalidade: “(...) *o que eu comemoro é o solstício de verão, o solstício de inverno, equinócio... que é o que realmente mantém o contato com os deuses*”. Sob o seu ponto de vista, as datas comemorativas relacionadas aos solstícios e equinócios propiciam a conscientização do meio de onde se vive. Tratam-se, portanto, de momentos específicos do mês e do ano que podem ser organizados e elaborados pela pessoa ou grupo, formando-se, assim, calendários diversificados entre os praticantes. Segundo Pike (2001), as grandes datas festivas ou celebrações promovem o fortalecimento da comunidade, uma vez que

os praticantes podem trocar experiências da vida cotidiana, da vida espiritual e confraternizar dentro de uma realidade semelhante, podendo, então, sentirem-se livres para serem quem são. Ou seja, encontram aspectos em comum entre as pessoas que frequentam seu meio religioso, podendo se expressar através das vestimentas, conversas temáticas e crenças, proporcionando sentimento de pertencimento a uma comunidade.

Os rituais e celebrações anuais podem apresentar significados iguais ou diferentes entre os praticantes. Um relato comum da maioria dos entrevistados abarcava as datas de maior relevância. Os praticantes, geralmente, consideram o *Yule* e o *Midsummer* como as datas mais importantes para a prática religiosa. Em relação à compreensão do calendário, Gustavo entende que as celebrações retratam os “(...) *inícios e fechamentos de ciclos (...)*”. Para ele, os rituais são necessários, pois promovem uma “(...) *correspondência não só com os deuses, mas com o seu mundo em geral*”. Acrescenta que, sob sua compreensão, todos os mundos perpassam por mudanças e, quando não se torna possível acompanhar esses movimentos, ocorre uma estagnação da vida pessoal e espiritual do praticante. O *Yule* e o *Midsummer*, para o entrevistado, são os dois rituais principais do calendário, estas datas determinam tudo aquilo que é necessário realizar durante o ano. Segundo ele, *Yule* corresponde a um momento do ano no qual necessita de um maior direcionamento para o pensamento. Já o *Midsummer* corresponde ao momento de agir. Gustavo acrescenta um terceiro ritual que considera com apreço, o “ritual da forja⁷⁵”, que representaria a preparação das “armas” pessoais, para que se torne possível o enfrentamento do ano. Sobre a importância do calendário, o entrevistado relata:

“(...) eu acredito nos nove mundos (...) eu acredito que todos eles estão interligados, então todos eles passam por essa mudança e, que tem toda essa energia em volta disso. (...) os rituais têm que ser feitos e respeitados exatamente para você conseguir andar junto com isso né, fazer parte do ciclo. Se não você, para a minha visão, você ficaria estagnado” (Gustavo, 2018).

Para o outro entrevistado, denominado de Bruno, apesar de demonstrar concordância com a fala de Gustavo, o *Midsummer* é considerado por ele, como o ritual mais importante e em segundo lugar, estaria o *Yule*. Ele explica que esta celebração, corresponde a chegada do verão e por isso, trata-se de um ritual mais festivo. No entanto, o entrevistado ressalta que os agradecimentos são realizados em todos os rituais, porém, quando o assunto é o *Yule*, existe um direcionamento à pedidos de proteção. Já no *Midsummer*, pede-se ajuda para as realizações que

⁷⁵O ritual da Forja segundo o entrevistado, é um ritual elaborado pelo seu *Kindred* (grupo).

seguirão durante o andar do ano. O *Yule* para ele, possui características mágicas, pois retrata a chegada do inverno e, as vivências desses períodos ao longo do ano, não apenas mudam de região para região, como também, não são as mesmas percepções que as sociedades pré-cristãs europeias experienciavam. Sendo assim, a falta dessas concepções climáticas, sugerem adaptações e ressignificação para o solo brasileiro.

“Mas é, o Yule tem uma importância inclusive mágica, bem interessante, né. Porque o Yule é a chegada do inverno, né? E hoje em dia não existe mais o que exista naquela época(...). Hoje em dia, não é mais assim, hoje (...) a gente traz essa tradição, para chegar o inverno, a gente tem que se preparar para os momentos mais difíceis, (...) a gente altera a disposição o humor, que não era os problemas que eles tinham naquela época, mas, é o que nós temos hoje, né. É, então a gente celebra a chegada do inverno, é agradecendo os deuses pelo verão que a gente passou e pedindo proteção para o período que vem até o *Midsummer*”. (Bruno, 2018).

O entrevistado Marcelo está em concordância ao considerar o *Yule* a data mais relevante do ano. Para ele, esta época do ano carrega um peso significativo. Marcelo relata que todas as comemorações, nessa data, realizadas na Europa, enaltecem sua importância, além de que, nessa mesma data, são realizados os rituais de Uppsala, em suas palavras: “(...) o *Yule* ou *Jól*. Porque todo o peso dessa data e todas as comemorações feitas na Europa nessa data, dão um peso maior. É nela que a gente tem os rituais de Uppsala, é nela que nós temos rituais de até de 9 em 9 anos”. Diante das inúmeras reflexões que os participantes da pesquisa realizaram no momento da entrevista, o *Yule* é comumente compreendido, por muitos adeptos, tanto como uma data de comemoração festiva cultural/tradicional, quanto como uma data que demarca o encerramento de ciclos. Nas percepções de Eduardo, esta data é o momento de realizar um levantamento para avaliar a produtividade do seu ano. Devido a este fator, o entrevistado realiza, nesta data, uma prática reflexiva sobre o que foi planejado, realizado e concretizado no decorrer do ano. Além de, também, considerar ser um momento introspectivo em que serão identificados os acertos e erros do seu ano.

“Mas é um ritual que, pra mim, é bastante importante, porque justamente ele marca o encerramento do ciclo, então eu vejo todo, tudo aquilo que eu planejei, se foi concretizado e o que eu não concretizei, onde que nós acertamos, onde que nós erramos, tudo aquilo que nós precisamos agradecer aos deuses, por quê? Você observou um ano inteiro que passou, então, você notou momentos onde você falhou e momentos onde você acertou e como que os deuses interagem nisso. É um momento bastante de reflexão

espiritual e, aí, é o que eu falo: mesmo quando as coisas dão errado, não quer dizer que os deuses não te deram bênçãos, porque, às vezes, eles fazem com que você sofra menos. Isso, em si, já é uma bênção, né? (...) é uma forma, às vezes, assim, abstrata de explicar, mas é isso. Às vezes, o seu sofrimento foi diminuído”. (Eduardo, 2018).

“Eu diria que é o *Yule*. O *Jól*, né? O inverno (...). Existe um conceito muito, né, de, eu não diria nem na fé nórdica, mas em pessoas que vivem no inverno, como realmente uma época que não há caça, não há vida etc. (...) a depressão e a tristeza do inverno, aquela morosidade que o inverno traz, então, muitos de nós sofremos isso num nível espiritual, que o inverno é onde nada se colhe, apenas se tem o que se preparou antes, né? (...) pra mim, o inverno sempre foi o contrário, é um momento que, já que ninguém tá colhendo, deixa eu fazer o meu, sabe? (...). Então, eu acho que o *Yule* é importante, isso porque, pra muitos, é a reafirmação de que tá tudo bem, vamos conseguir passar por esse inverno, essa luta vai ter fim. (...) vamos continuar”. (Felipe, 2019).

“O mais importante é o *Yule*, né? Que, aí é quando você tem a noite mais longa e o dia mais curto (...), mas é também quando o Sol passa a fazer o caminho de se elevar mais no céu, entendeu? Então, assim, é, na verdade, pra nós, essa data, quando o Sol começa a retornar a suas posições mais altas no céu é uma data muito importante, é uma data que marca que o ciclo tá se renovando, e o Sol vai brilhar forte de novo, né?”. (Tiago, 2019).

As interpretações e atribuições de significados que os praticantes fazem sobre seus simbolismos religiosos variam de praticante para praticante. Para a entrevistada Larissa, os calendários anuais são importantes por sua simbologia. É importante ressaltar que as diferenças climáticas de região para região e de país para país podem influenciar nas compreensões, interpretações e experiências dos adeptos de cada lugar e/ou região. Levando-os a se adaptarem à realidade regional, e, no que diz respeito ao solo brasileiro, essas variações também são compreendidas em sua pluralidade de variações climáticas. Com isso, o significado de cada data se torna mais importante em um sentido mais abstrato do que físico. Entende-se, portanto, que sua importância é mais simbólica e subjetiva. “*Aqui no Brasil, aqui em São Paulo principalmente. Os dias são mais frios, mais difíceis e mais longos*” (Larissa, 2018). As dificuldades, para Larissa, dependerão da época do ano; leva-se em consideração que os fenômenos climáticos, do Brasil, são consideravelmente destoantes dos países europeus, uma vez que os longos invernos com neve e frio intenso não existem em solo brasileiro. Nesse sentido, considera-se, no que diz respeito à sazonalidade e suas peculiaridades climáticas, que as compreensões das vivências dessas datas são diferentes se comparadas com outros grupos de Paganismo Nórdico Contemporâneo que existem na Escandinávia, na Europa e nos Estados Unidos.

“(...) dificuldade, depende da época do ano, (...) mas é trazer o novo ciclo, o continuar de novo com força, sem baixar a cabeça. (...) Essas datas, tanto do verão, quanto do inverno, aqui em São Paulo é uma data mais, não tem como falar. O começo do inverno, é uma data... passou, sobrevivemos, agora continuaremos com um ar mais leve.” (Larissa, 2018).

Outra data importante mencionada foi o *Sigrblót*, compreendido, pelos adeptos, como o ritual da vitória, o qual é uma referência a um dos três rituais de sacrifícios mencionados na *Ynglinga* saga. Eduardo explica que, para ele, o *Sigrblót* representa tanto o ritual da vitória, quanto o começo do ano, assim sendo, realiza planejamentos e metas com seu *kindred*; neste momento, ficam acordados todos os afazeres do ano do seu grupo: quais textos serão estudados, quais textos serão produzidos, quais datas serão celebradas, quais palestras serão ministradas. Para ele: “(...) além do ritual em si, ele também é importante em reunião política, por assim dizer, né, com os membros fundadores do *kindred*, pra estabelecer metas, assim como eles faziam na época (...)”. Com intenções de explicar a importância da referida data, o entrevistado Eduardo realiza metáforas, buscando elementos das concepções sobre os povos nórdicos e sobre a época das invasões: “(...) buscando traçar que trilhos que nós vamos guerrear, quem é nosso inimigo, (...) onde nós vamos invadir”. Já para o entrevistado Marcelo, além de relacionar a data com a época de degelo e sua relação com o ritual realizado para se conquistar a vitória, ele argumenta que as diferenças climáticas do Brasil, quando comparadas com a Europa, são observadas de maneira significativa. Diante dessa problemática, acredita que, para o cenário brasileiro, os grupos poderiam se adaptar e utilizar eventos climáticos das suas respectivas regiões que representariam fenômenos sazonais relevantes para o Brasil: “(...) algo sazonal, que poderia fazer parte de algo relevante ao Brasil, a vitória, né? Então utilizar de um elemento natural para dar mais força a um rito. Aqui geralmente é dividindo entre estação de seca e estação de chuva”. Sobre o *Sigrblót*, ele relata:

“(...) *Sigrblót*, seria no término do degelo na Europa, a data era marcada por uma sazonalidade que falava da vitória do verão sobre o inverno. Então era uma data que para eles, a gente não tem como seguir o mesmo, a mesma data sazonal no Brasil porque, não existe, as datas da Europa são diferentes das datas do Brasil então por mais que a gente inverta as coisas você não tem a neve, você não vai ter degelo, não vai ter festa no riacho né, então o culto brasileiro, eu acredito que vai amadurecer a ponto de termos datas específicas do Brasil”. (Marcelo, 2018).

Para a realização dos rituais, sendo eles o *Sumble* ou *Blót*, as bebidas possuem papel importante no entendimento dos praticantes e são utilizadas para reverenciar as entidades. Segundo Carlos, o contato com os deuses pode ser estabelecido com brindes e/ou na elaboração e construção de altares. “(...) geralmente é com brindes, assim, existe os altares, o pessoal cria um altar para determinado deus, por exemplo, tem a *Idunna*⁷⁶ que é a deusa da juventude, o pessoal faz um altar com maçãs para agradecer pela longevidade e pela juventude que ainda desfruta e pela saúde e essas coisas (...)”. Cada divindade pode ser representada com objetos ou comidas específicas em que fazem referência a algum de seus aspectos mitológicos. No caso da cerveja e/ou hidromel, são elementos que podem ser brindados e oferendados em todos os contextos. Carlos exemplifica que é devoto do deus Týr, assim sendo, monta seu altar com elementos de luta (faca ou outro tipo de arma) e deposita, em um copo de vinho, alguma bebida, como forma de agradecimento. Larissa também se refere à utilização de bebidas para as divindades. No caso dela, a cerveja é compreendida enquanto um elemento importante para a comunicação com as divindades: “*Pra mim sim, quando chega alguma coisa, para conseguir alguma coisa é uma cerveja, eu agradeço e ofereço esse álcool para Þórr*”.

Em relação à prática ritualística dos *blóts*, são realizadas rodadas de brindes das bebidas supracitadas. A cada rodada de brinde, todo o conteúdo que sobrar no *drinking horn* pode ser despejado e depositado em um recipiente, assim sendo, quando as rodadas terminam, novos agradecimentos são realizados com a finalidade de encerramento do ritual. Por fim, cada participante, quando o conteúdo é depositado no recipiente, poderá mergulhar⁷⁷ os dedos das mãos no recipiente e pode-se respingar as bebidas no ambiente ou participantes com o intuito de consagração. Nesse momento ritualístico, os participantes, também podem levar os dedos, embebidos dessas cervejas ou bebidas ritualísticas, em seus rostos. No entanto, torna-se importante ressaltar que o depósito de bebidas e momento de libação não são realizados em todos os grupos, para alguns, o líquido contido no *drinking horn*, poderá ser despejado no chão (terra ou areia). Nas fotos seguintes, imagens do recipiente com o conteúdo que será feita a libação⁷⁸.

⁷⁶Idunna / Idun: entidade feminina, guardiã das maçãs dos deuses (LIDOWN, 2001, p.198).

⁷⁷Prática comum em ser encontrada nos grupos tanto internacionais quanto brasileiros, no entanto, pode ser considerado um aspecto ritualístico que, pode sofrer alterações na forma como será realizado dependendo de grupo para grupo e de região para região.

⁷⁸Libação, refere-se ao ato de derramar, líquidos, podendo ser, água, cerveja, hidromel, vinho, cidra, sangue, dentre outros, de forma ritualística no sentido religioso.



Imagem 6: Libação I. Recipiente utilizado para depositar as cervejas do *blót*, o conteúdo é utilizado para realizar a libação após o ritual. (Foto da autora).

A maioria dos entrevistados considera o *Midsummer* e o *Yule* como as datas mais significativamente importantes para a consolidação do calendário ritualístico. O *Midsummer*, segundo Hutton (2001), está relacionado ao ciclo solar e, portanto, refere-se ao solstício de verão. Para o autor, a data festiva *Midsummer* representa o período do dia em que a luz solar está mais intensa e, assim, o dia possui um período de duração maior do que a noite, afirma que era um período importante e “mágico” para os povos antigos da Europa. O autor argumenta que, em textos médicos de referência Anglo-Saxã do século XI (*Lacnunga*), faz-se indicações da utilização da verbena para problemas no fígado. *Lacnunga* contém diversos costumes comuns e, aos que se referem ao *Midsummer*, giram em torno do fogo. O Fogo pode ser observado quanto um elemento importante para diversas culturas que residiam nas regiões europeias; o ato de acender fogueiras ou representações do fogo em datas festivas são comuns nessas regiões. No entanto, Hutton (2001) enfatiza que muito do que se compreende sobre os elementos que são comumente encontrados, no que se refere ao *Midsummer*, podem ser sustentados por evidências germânicas que, segundo ele, em 1400 os comerciantes germânicos possuíam costume de pendurar luminárias fora de seus estabelecimentos, durante o período da noite nessa época do ano.

Outra data muito citada pelos Pagãos Contemporâneos como um todo é o *Yule*. Trata-se de um provável nome festivo que aconteceria no *Midwinter*. Segundo Hutton (2001), as origens da palavra *Yule* apresentam inúmeras variações: *Jól* em nórdico antigo, *Jul* em sueco, *Juul* em dinamarquês, *Heul* em góticos, *Hweaal* em anglo-saxão. O autor argumenta que suas relações linguísticas são confusas e pouco se pode comprovar sobre a ligação entre elas ou sua conexão com o *Midwinter*. Entretanto, ele explica que, para alguns medievalistas, o *Yule* é compreendido uma festividade antiga, antecessora do Natal (Cristão). Hutton (2015) faz referência à obra de Snorri Sturluson, no momento em que este narra sobre os sacrifícios que deveriam ser realizados durante as noites de inverno (*Winter Nights*) com o intuito de obter boa colheita no *Yule* e, para obtenção de sucesso nas batalhas no verão. Ademais, Snorri Sturluson descreve que o *Yule* deveria ter uma duração de três noites.

Também para Gunnell (2015), as referências sobre o calendário anual do paganismo nórdico podem ser encontradas especialmente nas obras de Snorri Sturluson, suas obras a *Heimiskringla* (*Ynglinga saga* e *Hákonar saga goða*) e a *Ágrip af Noregs knoungasögum*. O autor explica que o calendário anual festivo do paganismo nórdico se desdobra em momentos específicos do ano, referindo-se ao decorrer do mesmo entre o *Midwinter* (meio do inverno) e o *Midsummer* (meio do verão). É possível encontrar outras referências em relação a épocas equivalentes ao outono, como o *Winter nights*, data que ocorreria no equinócio de outono e durante a qual seriam realizadas refeições sacrificiais. Este último aspecto pode ser encontrado em diversas sagas: *Gísla saga Súrssonar*; *Tidrandi Tált ok Torhalls*; *Víga-Glúms saga* e *Hákonar saga góða*. Outro momento anual importante é realizado no início do verão, correspondendo a metade do ano. Para esse momento, Gunnell (2015) explana que grandes sacrifícios eram realizados nessa época do ano, embasando-se em referências encontradas na *Egils saga Skallagrímssonar*. O autor enfatiza que, em todas as referidas datas, as festividades eram associadas a festas de bebida, havendo menções no *Ágrip* e no *Gulating law*. Ademais, as datas correspondentes são mencionadas na *Bede's Reckoning of Time*.

Gunnell (2015), observa que as datas festivas para o *Ásatrúarfélag*⁷⁹ são distribuídas em cinco festividades, o *Yule*, o *Torrablót*, o começo do verão, o *Tingblót* e o começo do inverno. O autor enfatiza que as datas utilizadas pela referida organização dizem respeito a inúmeros elementos que são descritos ou mencionados nos textos como as *Eddas* e as sagas, baseadas também, por vezes, em aspectos folclóricos. Muitas cerimônias são realizadas com a finalidade de se aproximarem o tanto quanto for possível das fontes originais, mas, no entanto, os

⁷⁹Grupo Islandês: <https://asatru.is/>

praticantes argumentam que eles ainda estão em busca de formas para realizar as cerimônias. Compreende-se que a elaboração e organização das datas cerimoniais no Paganismo Nórdico como um todo apresentam modificações e diferenças quando feitas comparações entre grupos, ou então se consideradas as diferenças de região para região. Há, também, diferenças culturais sobre essas compreensões. No Brasil, é possível observar essas diferenças de forma clara. Enquanto os calendários de alguns grupos irão seguir uma base solar (o andamento do sol ao longo do ano), outros seguem aspectos lunares (o andamento da lua ao redor da terra e/ou uma elaboração lunisolar). É possível encontrar variações no número de festivais, já que alguns grupos optam por inserir em seus calendários datas históricas que consideram relevantes, outros buscam adaptar esses eventos à sua realidade, elaborando as próprias datas que serão específicas do *kindred* em questão.

1.5.1. Banquete Ritualístico

As estruturas ritualísticas podem sofrer variações entre os diferentes grupos ou pessoas que se propõem a ritualizar o calendário anual Ásatrú. Segundo Von Schnurbein (2016), as formas ritualísticas de realização do *blót* e a maneira como ele é organizado sofreram significativas variações ao longo dos anos. Para a autora, os rituais possuíam maior predominância comunal entre os anos 1920 e 1940, mas, a partir da década de 70 para a de 80, ocorreu uma individualização desses rituais. Já nos tempos atuais, os *blóts* voltaram a ser compreendidos e realizados enquanto celebrações da comunidade. Essa compreensão encontra consonância com o que foi observado no estudo de Pike (2002), sendo a importância da comunidade e dos encontros (Neo) Pagãos, interpretados enquanto situações de união e coesão da comunidade. Bruno, por exemplo, relata encontrar pouco as pessoas do seu *kindred* fora das situações religiosas, no entanto, quando as encontra, as relaciona com reuniões familiares: “(...) e mesmo se vendo muito pouco o que é curioso, (...) *É uma coisa de família*”.

É comum identificar, entre os adeptos do Ásatrú, uma relação de irmandade ou familiaridade entre os integrantes de um mesmo grupo, como relata Eduardo: “*eu vejo o meu kindred como uma família, tem pessoas ali que eu amo muito, eu confio verdadeiramente*”. Percebe-se que há um sentimento tanto de pertencimento quanto de cumplicidade nas relações dos membros de um *kindred*. Esse fator torna as reuniões que ocorrem no decorrer do ano em importantes encontros para a comunidade. Em alguns casos, são nessas ocasiões em que os adeptos se encontram e mantêm seus contatos pessoalmente. Durante a visita de campo foi

possível observar que esses momentos se tornam situações de confraternização. Os membros do *kindred* definem uma hora para se encontrar, geralmente realizando os encontros na casa de um dos membros. Ao chegarem no local, os preparativos começam com conversas descontraídas e bebem juntos. É acordado anteriormente quais membros ficam responsáveis pela preparação da comida.

Os rituais seguem um padrão comum que pode sofrer algumas variações, como é típico acontecer em todas as formas de (Neo) Paganismos. No que diz respeito ao contexto (Neo) Pagão Nórdico, Von Schnurbein (2016) identifica as seguintes etapas: delimitação do espaço onde será realizado o ritual, podendo ser em um local aberto (neste caso, pode-se construir uma fogueira) ou em um local fechado; invocações das entidades; rodadas de brindes; oferenda de comidas ou objetos; encerramento do momento ritualístico. Em seguida, é realizada uma refeição comunal, etapa que também pode ocorrer antes do ritual se iniciar. O momento da partilha da comida é importante, pois indica fartura e abundância. Geralmente, são servidas comidas que podem ter relação com aspectos da cultura escandinava. Campos (2017) explica que as festas e banquetes possuíam finalidade tanto de expressar poder e riqueza, quanto de celebrar alianças políticas e laços de amizade, na Era Viking. Estas eram compreendidas enquanto demonstração de compromisso, sendo celebradas nesses momentos, portanto, as relações de paz. Em momentos como esses, eram servidos alimentos considerados sagrados.



Imagem 7 e 8: Banquete ritualístico. Comidas que foram servidas para o banquete ritualístico constituído por pães e carnes. (Fotos da autora).

As fotos acima exemplificam uma das refeições servidas, durante uma das visitas de campo realizadas. Os participantes chegaram ao local no início da tarde, de acordo com o

combinado anteriormente por eles. Conforme chegavam, cumprimentavam-se e conversavam entre si sobre questões da vida cotidiana. Diversos assuntos de cunho pessoal, religioso e de lazer surgiram durante a reunião do Grupo 1. Cada membro levou sua própria bebida, que seria oferecida no ritual, levando, também, inúmeras cervejas que foram consumidas enquanto os preparos estavam sendo realizados. A comida ficou por responsabilidade de uma das integrantes, a qual levou um pão integral e uma panela, contendo um tipo de preparo feito com carne. Assim que a comida ficou pronta, foi servida numa mesa antes do ritual começar. Os membros fizeram a refeição todos juntos, enquanto conversas aconteciam em um momento de confraternização. Foi possível observar a relação de proximidade que os membros possuem entre si, a sensação transmitida foi próxima a uma reunião familiar. Quando o sol começou a se pôr e a noite surgiu, o Grupo 1 começou a se organizar para que o *blót* se iniciasse.

1.6. Impressões Gerais

As impressões mais significativas, observadas nesse primeiro momento da pesquisa, nos fizeram levantar reflexões sobre legitimidade e autenticidade. O primeiro momento de interação entre a pesquisadora e os praticantes observados se manifestou de maneira muito significativa, quando foram enfatizados, por parte dos participantes, inúmeros incômodos em relação às nomenclaturas utilizadas no questionário sociodemográfico. Dois pontos interessantes foram observados: o primeiro foi sobre as discussões em relação à nomenclatura *Ásatrú*, *Heathen* e *Pagão*, momento em que os participantes demonstraram estar divididos em suas compreensões terminológicas, muitas vezes perguntando uns aos outros qual seria a melhor forma de se identificarem. O segundo ponto interessante foi em relação a um participante, em especial, que, ao responder o questionário, sentiu a necessidade de corrigir duas nomenclaturas, sendo a primeira "*Heathenista*", que trocou para "*Heidinn*" e, em seguida, acrescentou a opção "*Forn Sidr*" nas identificações religiosas do questionário. Essa última situação retrata a necessidade que inúmeros (Neo) Pagãos demonstram de se aproximarem de um paganismo antigo, original e puro, conservando as falas e as escritas antigas, almejando configurar um direcionamento étnico-cultural para suas práticas.

Foi possível observar, também, que o Paganismo Contemporâneo Nórdico está imerso em discursos de compreensões fluidas que transitam entre o paganismo histórico e o paganismo contemporâneo. Acredita-se que, devido à crescente manifestação de interesse pela cultura nórdica mundo afora, o acesso a informações, estudos e debates sobre o tema tornaram-se mais

acessíveis. Jenny Blain e Stefanie von Schnurbein apontam compreensões relevantes sobre as ressignificações da mitologia e da cultura nórdica, realizadas pelos adeptos que analisaram, em seus estudos, e que podem ser identificadas, também, no cenário brasileiro. É possível perceber que as interpretações elaboradas pelos praticantes se manifestam, basicamente, de três formas: a primeira está relacionada a como a mitologia nórdica chega até eles em um primeiro contato, podendo ser por meio de obras de ficção e esoterismo ou, em alguns poucos casos, através de leituras de obras antigas, como as *Eddas*, as sagas e/ou livros de acadêmicos sobre o tema; a segunda forma de contato observada advém do interesse por fontes históricas, arqueológicas e demais estudos sobre religião e cultura na Era Viking. Por vezes ocorre o acesso a obras de popularização sobre a mitologia nórdica e, em outras, os adeptos leem livros de densidade acadêmica a respeito do assunto. Por fim, ocorre também uma bricolagem de conceitos, mesclando as mais diversas e variadas compreensões sobre Era Viking, teoria dos arquétipos, teoria indo-europeia, ancestralidade biológica nórdica, culturalismo, etnicismo, runologia, magia.

Nesse aspecto, há uma grande universalização de diversas teorias que fazem sentido para os praticantes, mas a busca, realizada por eles, é feita sem grandes critérios rigorosos e tem, como ponto de partida e de chegada, interpretações livres. Como o Paganismo Nórdico Contemporâneo se trata de uma religião não dogmática, não existem padrões ou características normativas, assim como também não há conceitos fixos, permitindo uma flexibilidade religiosa dentro da qual seus praticantes estão sempre se atualizando, se remodelando. Dessa forma, percebe-se que há a configuração da religião enquanto “construcionista”, discurso amplamente difundido entre os adeptos. Este conceito pode ser compreendido como um apoio para que os praticantes estejam abertos a constantes diálogos, visando uma aproximação e uma busca por aquilo que consideram “certo”, enquanto paralelamente se protegem de futuras críticas, já que “não há nada definido”, proporcionando a possibilidade de “ajustes”.

Acerca dos rituais realizados no Brasil, nota-se que eles não possuem um padrão entre os grupos. Os aspectos semelhantes limitam-se ao ato de beber e ao de se confraternizar. A respeito das diferenças, elas estão relacionadas às formas como a ritualização do *blót* é feita. Enquanto um dos grupos realiza saudações, agradecimentos e brindes às entidades e ancestralidades, para outro grupo, o *blót* possui um caráter cerimonial manifestado em outros elementos: há recitações de poemas em nórdico antigo, realização de brindes e a prática de sortilégios. Entretanto, foi observado um outro *kindred* que demonstrou uma elaboração inusitada de suas ritualísticas, sendo estas realizadas de maneira livre. Atentando-se para os

aspectos simbólicos da cultura nórdica (runas, *drinking horn*, terminologias, etc.), ao mesmo tempo em que se sentem livres para realizar adaptações e novas elaborações, inserindo elementos indígenas como o rapé e meditações neoxamâncias. Ademais, é notório que os discursos de identificação religiosa trazem à tona debates em relação às concepções da identidade étnica que os adeptos sustentam a respeito da religião à qual pertencem, algo que discutiremos com maior profundidade no capítulo seguinte.

SEGUNDO CAPÍTULO: IDENTIDADE E PERFORMANCE

Era manhã, o sol já estava alto e era possível sentir muito calor, o local parecia uma região abandonada, mas haviam vegetações densas ao nosso redor. Estávamos sentados no meio da natureza, no entrono haviam árvores, arbustos e um lago. Foram depositadas no chão, um jogo de runas esculpidas em pedaços de madeira e, então, foi sorteada apenas uma, com o intuito de realizar uma comunicação para os ali presentes. A runa representava o que deveria ser trabalhado na meditação desse ritual especificamente. Fechamos nossos olhos, os tambores começaram a serem tocados, as batidas entoavam um som contínuo: tum, tum, tum.... No decorrer do tempo, essas batidas apresentavam pequenas variações. Era como se, a cada batida, o ritmo do tambor pudesse encontrar o meu próprio ritmo interno. De repente, surgiu um som gutural que entoava continuamente a runa: Laguz...Laguz...Laguz...

2. A expressão da identidade na performance (Neo) Pagã Nórdica

A identidade (Neo) Pagã é expressada por meio de inúmeras apropriações de símbolos (celtas, nórdicos, eslavos, gregos, dentre outros) que possuem, em sua funcionalidade, a projeção de suas identificações com os aspectos mitológicos de determinada cultura. Esses símbolos são ressignificados a partir das interpretações pessoais que os adeptos irão produzir, atribuindo novos sentidos por meio de um complexo movimento subjetivo. Os símbolos para o Paganismo Nórdico Contemporâneo são inseridos e interpretados no cotidiano dos adeptos por possuírem papéis de extrema relevância para a identificação dos mesmos perante o mundo social. É por meio desses símbolos e da cultura material que os Pagãos Contemporâneos irão delimitar uma fronteira entre aquilo que são e aquilo que não são. Os materiais simbólicos os quais são demasiadamente utilizados pela comunidade, fazem parte da cultura material do Paganismo Contemporâneo, a exemplo: adornos pessoais, runas, *drinking horn*, arte e tatuagem que fazem referência a uma estética específica (nórdica, celta, etc.), vestimentas (camisetas temáticas ou trajes tradicionais), dentro inúmeros outros objetos e materiais que são empregados pela comunidade como um todo. Butler (2004), argumenta que a cultura material possui papel fundamental tanto nas expressões das identidades “pagãs”, quanto nos processos ritualísticos, já que, para os (Neo) Pagãos, os objetos utilizados possuem significados importantes, por remeterem às concepções mitológicas nas quais suas crenças estão embasadas.

Essas expressões das identidades (Neo) Pagãs por meio da cultura material, nas compreensões de Butler (2004), é utilizada através de um processo criativo e lúdico e, assim, quando esses aspectos são transportados para situações ritualísticas, ocorre uma articulação de significado sobre a natureza da realidade que será relacionada à existência de “energias no mundo”. Logo, suas formas de ver o mundo irão trazer para a prática ritualística todo um sistema de significados, por exemplo, os espíritos da natureza e sua relação com aspectos cósmicos e mágicos do mundo. A respeito dos aspectos simbólicos, Pike (2001) aponta que o processo ritualístico, para os adeptos do (Neo) Paganismo, permitirá que eles entrem em contato com o sentimento de pertencimento à uma cultura específica, qual seja a nórdica, a celta, a eslava ou outra, já que, no ambiente ritualístico, os participantes, sentem-se livres para expressarem suas identidades religiosas sem serem julgados. Ademais, nos estudos realizados por Pike (2001), constatou-se que, para a comunidade Pagã Contemporânea, as ritualísticas e a comunidade são fatores fundamentais para vivência da prática religiosa, uma vez que, em situações ritualísticas, a expressividades de suas identidades são manifestadas de forma livre, promove o desenvolvimento e fortalecimento do *Self* e da comunidade. Com isso, os adeptos sentem-se confortáveis para se caracterizarem de forma livre, utilizando-se de roupas e adornos como um modo de expressarem suas identidades “pagãs”.

Diante dessas compreensões é possível argumentar que a identidade pode ser entendida enquanto uma forma de performance que acontece através do processo de dramatização do corpo. Obrovská (2018) explica que essa dramatização pode ser observada por meio das concepções sociais, já que, a pessoa e seu meio estão em constante interação. Assim sendo, os símbolos religiosos, pingentes, amuletos, assim como as regras de um determinado grupo e suas normas de conduta, tais como: as saudações, as invocações ritualísticas e as etapas que serão seguidas no ritual, possuem significância emocional de cunho coletivo. Sendo essas compartilhados por grupos específicos, que no caso do Paganismo Nórdico Contemporâneo, referem-se tanto aos aspectos individuais de cada *kindred*, quanto aos significados simbólicos que são compreendidos na comunidade (Neo) Pagã Nórdica como um todo. São elementos que compõem a identidade religiosa e, portanto, a identidade de cada adepto, já que confirmam o status e a expressividade, permitindo que sejam manifestados em reciprocidade.

Tomemos como exemplo a utilização de pingentes no formato do *Mjöllnir* o martelo do deus *Þórr*. Entre os adeptos do movimento Ásatrú, os pingentes de martelo possuem a função de informar ao outro a respeito de sua identidade ou afinidade com a mitologia nórdica, enquanto ao mesmo tempo possui a função de projetar para os outros o sentido de

pertencimento, referindo-se a qual grupo religioso a pessoa que o utiliza pertence. Além disso, há também os outros significados conferidos ao martelo, tais como, seu caráter de força ou de proteção, representando todo o processo simbólico que envolve o objeto em questão. Ademais, observa-se que a maneira como os sujeitos se apresentam e interagem com o mundo irá simultaneamente reproduzir antigos símbolos, ao mesmo tempo em que, criam-se novos. Os rituais, por sua vez, irão se encarregar de proporcionar a manutenção social e simbólica da identidade dos grupos, além de demonstrar como todo o processo simbólico e sua interação com o mundo subjetivo e social irão transformar essas compreensões. São criadas, assim, adaptações e ressignificações por meio da interação entre o sujeito e o meio social.

Obrovská (2018) compreende que essas manifestações simbólicas possuem função de transmitir para o outro “aquilo o que fazem” e, portanto, podem ser observadas como uma forma de comunicação. Quando essas interpretações são transportadas para o cenário ritualísticos, a autora argumenta que a metáfora do comportamento ritual é crucial. Por meio desses apontamentos, a performance pode ser compreendida enquanto um modo de comportamento comunicativo. Para Bauman (1992), o conceito de performance está relacionado à um evento que possui caráter comunicativo em que sugere uma estética que também estará permeada por modos de comunicação, que, por sua vez é determinada por uma maneira expressiva específica que será disponibilizada para a audiência. Ou seja, está relacionada intrinsecamente com o desejo transmitir, comunicar e externalizar algo para o outro.

A construção da performance, sob a perspectiva de Blain (2002), visa o alcance desse sucesso comunicativo, ressoando nas tentativas de conectar a experiência entre o que é feito, a percepção e a ação de quem produz o ato e de quem o recebe e o percebe. Portanto, esses aspectos, quando em conjunto, desempenham um cenário persuasivo que cria condições para mudança tanto no público, quanto no intérprete. Esse fato ocorre diante de um contexto ou evento que está inserido dentro de um quadro interpretativo cultural. Assim sendo, Blain (2002) compreende que o processo da performance também irá promover uma estrutura de identidade diante do próprio conhecimento que os praticantes possuem sobre seus *Selves*, que são tanto espirituais, quanto sociopsicológicos. No entanto, este não é apenas um constructo individual de identidade, mas um elemento intrínseco à natureza social da auto percepção e autoconstrução dos sujeitos. Ao mesmo tempo, esses processos também estão envolvidos com as constituições sociais que englobam o contexto multicultural, multiétnico e multirreligioso das sociedades.

Os rituais possuem significados culturais que estão relacionados aos atores que irão compor o cenário ritualístico. Segundo Obrovská (2018), os elementos simbólicos são

produzidos, expostos e reforçados durante o contexto que permeia o ritual, portanto, o conhecimento é transmitido e compartilhado de maneira metafórica. Rituais sagrados, em comunidades tribais, são distinguidos pela maior probabilidade de interconectar todos os elementos do desempenho cultural e por permitirem uma autêntica experiência ritual. Para Gunnell (1995), a combinação do ritual com o mito implica, por necessidade, o elemento fundamental de drama, já que o ponto de performance do ritual é uma representação de corpos míticos. A performance pode se referir tanto aos elementos do ritual que ocorreram de forma acidental, quanto aos que serão empregados propositalmente. Essa combinação entre rito e mito, para o autor, incluirá elementos de representação performática, sendo estabelecidos em um cenário que implica na audiência e em participantes. A natureza dessa ação irá separar os participantes e aquele momento da vida ordinária, possuindo, então, atos simbólicos metafóricos em seus elementos de representação performática.

Para os grupos de Paganismo Contemporâneo, o processo do ritual pode ser compreendido enquanto um elemento de performance que irá proporcionar a afirmação de suas identidades religiosas, já que estabelecerá as conexões “étnicas” e culturais desejadas. Sendo assim, com a performance, os grupos produzem, em suas práticas, gestos e estilos específicos que propiciarão e identificarão o comportamento ritual no Paganismo Contemporâneo, tratando-se de uma composição dramática. Sob as compreensões de Obrovská (2018), o ritual implica na apresentação de conteúdos relacionados aos comportamentos performativos, em que as “conexões” e projeções desejadas ocorrem. Vale ressaltar que a performance também pode não cumprir o seu objetivo, quando os símbolos e gestos envolvidos não são interpretados como os participantes pretendem. Isso ocorre também quando não há um processo de identificação entre as pessoas que estão presentes, ensejando, então, uma reação oposta, ou seja, produzindo o sentimento de diferenciação ou não pertencimento.

Ao que confere o cenário do Paganismo Nórdico Contemporâneo, Blain (2002) argumenta que, para os estudos sobre xamanismo e em consequência também sobre o neoxamanismo, a exemplo as práticas de *Seid*, o termo performance começa a ser adotado para se referir ao processo que os praticantes irão construir e realizar suas práticas ritualísticas. Os praticantes trabalham por meio da utilização de atos que visam promover mudança no estado de percepção e consciência das pessoas que estão presentes em um determinado contexto e local. Sendo assim, para a autora, a performance trata-se do processo, em que são envolvidos inúmeros aspectos em situações contextualizadas e, não em uma definição da coisa em si. Nesse sentido, considera-se que a performance, refere-se a tudo que envolve o processo do fazer, criar

e engajar o público, dizendo respeito também a como o interprete irá absorver os simbolismos mitológicos. A performance visa, dentre outras coisas, obter o sucesso na atenção do público em questão.

Ademais, argumenta-se que a performance ritualística do (Neo) Paganismo Nórdico possui uma imaginativa e artística disposição de significados em que podem ser inclusas as categorias de marca estética e modo de comunicação. Diante das compreensões de Turner (1991), a estética representa a reflexividade do processo social, em que a sociedade se torna, ao mesmo tempo, sujeito e objeto direto; assim sendo, também possui função de representar seu humor subjuntivo, onde suposições, desejos, hipóteses e possibilidades são externalizadas. Em concordância com Victor Turner, Butler (2004), ao discutir o processo de formação de identidade e suas performances no Paganismo Contemporâneo, aponta que os rituais podem ser comparados como uma expressão artística que é manifestada e elaborada, pelos adeptos, através de um complexo processo de construção da identidade religiosa.

2.1. A Performance Ritualísticas dos *Blóts*

As ritualísticas do Paganismo Nórdico Contemporâneo podem se apresentar em formas muito diversificadas. Enquanto, para alguns grupos, o momento dos brindes é o foco central da ritualística, para outros, também serão inseridos novos elementos que irão complementar aspectos simbólicos considerados relevantes para os participantes do ritual. Foram observados três grupos distintos em suas formas ritualísticas no cenário brasileiro, sendo possível observar inúmeras diferenças entre eles. O único aspecto semelhante, percebido em todos os grupos observados, refere-se ao ato de beber algum tipo de bebida alcoólica – cerveja ou hidromel –, o que ocorria tanto em momentos específicos para a realização de rodadas de brindes, quanto para a socialização entre os membros do grupo. Ressalta-se, portanto, que essas diferenças não desvalidam a forma como os grupos decidem construir seus rituais, mas tornam-se relevantes para compreendê-los de acordo com suas ritualísticas e suas especificidades. Compreendendo que, no cenário brasileiro, as ritualísticas são elaboradas com flexibilidade, a fim de ritualizarem, criarem e produzirem adaptações em suas vivências religiosas. A seguir, serão descritas três ritualísticas de grupos diferentes, sendo duas delas de *kindreds* pertencentes à cidade de São Paulo, localizados no estado de São Paulo, e a outra, realizada por um *kindred* localizado no município de Arraial do Cabo no estado do Rio de Janeiro.

A primeira ritualística foi de um *blót* realizado em um dos grupos que estão localizados na cidade de São Paulo - SP. Para este grupo, as reuniões ritualísticas são elaboradas em momentos muito específicos que permitem, aos participantes, não apenas realizar o ritual. Tratando-se também, de momentos em que muitos desses conseguem se reunir, já que, por conta de suas rotinas, muitas vezes, não se torna possível se encontrarem em situações para além dos encontros do *kindred*. Feitas as devidas contextualizações, o processo do ritual se inicia anteriormente quando os membros do grupo decidem qual dia será realizado o *blót*. Sendo assim, o ritual é marcado com antecedência, mas, geralmente, coincide com o último final de semana do mês. Para o dia em que é realizado o encontro propriamente dito, os participantes acordam, entre si, que a chegada ao local seja por volta de 13h. O local do encontro e das realizações dos ritos ocorreu, como de costume, na casa de um dos integrantes, onde os participantes do *kindred* começam a chegar aos poucos no decorrer do dia; o dia segue com os preparativos para o momento do ritual, que, em geral, acontece ao entardecer ou à noite.

Enquanto cada um dos participantes chegava no local combinado, os integrantes que estavam presentes iniciavam suas interações, geralmente bebendo cerveja, comendo algum aperitivo e conversando entre si. Observou-se que este momento inicial, trata-se de uma situação de interação importante para fortalecer os laços da comunidade. Assim sendo, as conversas eram manifestadas em assuntos temáticos variados, às vezes, sobre aspectos do cotidiano, tais como: trabalho, jogos, séries de televisão, anime, R.P.G, música e, também, sobre assuntos mais densos e íntimos, a exemplo, assuntos familiares e/ou questões sobre a comunidade (Neo) Pagã Nórdica brasileira. Enquanto aconteciam as interações, a comida do ritual era preparada e, assim, quando finalizada, eram separadas porções que seriam oferecidas às divindades durante o processo ritualístico. Assim que as comidas terminam de serem preparadas, o banquete ritualístico é servido e, com isso, todos os integrantes do *kindred* se direcionam para a mesa de jantar e se alimentam juntos. No caso desse grupo em especial, a mesma que acontece a realização do banquete será a mesma utilizada para realizar o *blót* ou *sumble*, ao final do dia.

Quando o ritual se inicia, os integrantes do *kindred* se posicionam em torno dessa mesa de jantar. Todos permanecem em pé em um semicírculo, e a partir desse momento o *blót* se inicia. São colocados, em cima da mesa, um *drinking horn*, que será utilizado para a rodada de brindes durante todo o processo ritualístico; diversas cervejas, que são escolhidas anteriormente ao ritual, compradas e trazidas por cada um dos participantes; um recipiente, para depositar o líquido restante dos brindes; as comidas, que serão oferecidas para as divindades e uma vela,

no centro da mesa. As luzes são apagadas, são realizadas invocações, chamando os deuses, deusas, os *landvaettir* e os ancestrais. Após esse primeiro momento, iniciam as rodadas de brindes. Para cada participante, é realizado um momento de brinde, quando este irá dedicar seu brinde aos deuses, aos seus ancestrais ou a amigos em que sentirem necessidades de serem contemplados nesse momento e, assim, são realizados agradecimentos. A seguir uma foto do altar com todos os elementos que são incorporados pelo *kindred* para a realização do *blót/sumble*. É possível observar as cervejas importadas que foram mencionadas anteriormente, o *drinking horn* situado no centro do altar e o recipiente (pote azul) que será utilizado para depositar os líquidos restantes das rodadas de brindes.



Imagem 9: Altar II. Altar *heathen* pronto para ser utilizado em um *blót*. Na imagem, estão algumas das cervejas que foram utilizadas, uma vela no centro, o *drinking horn* e um recipiente para realização da libação. (Foto da autora).

Em seguida, a pessoa que estará realizando o brinde, eleva o *drinking horn* em direção acima da altura da cabeça e, oferece o brinde a uma determinada entidade ou ancestral. Esse momento é seguido pelo ato de beber um gole do líquido contido dentro do *drinking horn*. Após esse momento o participante passa o *drinking horn* adiante para os próximos integrante que estará localizado a sua direita. Então, deposita-se o líquido restante no recipiente destinado para a libação. Durante todo o momento do ritual, há músicas tocando, geralmente são músicas da

banda *Wardruna*⁸⁰. A cada rodada de brinde, todos recitam: *Hail* (acrescentando o nome das entidades). Ao final de todas as rodadas, são realizados agradecimentos e despedidas para as divindades e para os integrantes do *kindred*. Quando o ritual é finalizado, os participantes se direcionam para o recipiente com o conteúdo para a libação, mergulham seus dedos e passam o líquido em seus rostos, corpo ou respingam em um objeto ou local para realizar consagrações. Os participantes interagem entre si por mais alguns instantes, despedem-se e, então, cada um retorna as suas respectivas casas.



Imagem 10: Libação II. Momento em que o participante fará a libação, imergindo seus dedos no recipiente utilizado para depositar as cervejas do *blót*, com o intuito de passar os dedos embebidos de cerveja ritualística em seu rosto. (Foto da autora).

A segunda ritualística, observada em outro *kindred*, também situado na cidade de São Paulo - SP, possuiu um caráter mais cerimonial e centralizador. O *blót* foi realizado na residência do sacerdote (*Goði*) e, para a participação, foi cobrado um valor de R\$ 60,00. Nesse grupo, os aspectos ritualísticos são centralizados na figura do sacerdote, que é a pessoa que irá conduzir o ritual e realizar as invocações. O horário do *blót* é acordado anteriormente, geralmente realizado no último final de semana do mês. Para o ritual, assim como ocorre no

⁸⁰ Wardruna: grupo musical norueguês fundado por Einar Kvitrafn Selvik. Página da banda: <http://www.wardruna.com/>

outro grupo observado, durante o rito, músicas com a temática nórdica ficam tocando. No dia da observação deste grupo, as músicas também eram da banda *Wardruna*. O sacerdote realiza todas as invocações, e a rodada de brindes é conduzida por ele também, dessa forma, ele se direciona a cada um dos participantes com o *drinking horn* e oferece o brinde. O momento do banquete é realizado durante o ritual, quanto toda a prática ritualística cerimonial é encerrada e, após servir as comidas, são realizadas tiragens de sortilégios com a utilização de runas. Seguindo para momentos de interações sociais com conversas a respeito de suas religiões. É importante ressaltar que este grupo especificamente não manifestou um consenso geral entre os integrantes para serem participantes da pesquisa, restringindo então os assuntos a serem abordados aqui, sendo assim, a descrição ritualística é realizada neste estudo com a finalidade de realizar uma breve contextualização a respeito da diversidade ritualística entre os grupos do Brasil.

A terceira ritualística observada foi a celebração que mais se diferenciou, quando comparada aos grupos pesquisados. O ritual foi realizado no estado do Rio de Janeiro, no município de Arraial do Cabo. Os integrantes do *kindred* combinaram de se encontrar, para realizar o ritual, na Praia Grande, durante a tarde. À medida que os participantes chegavam, logo começavam a interagir entre si e, assim, também começaram a beber. No caso, foram abertas, inicialmente, uma lata de cerveja para cada um. Quando todos os integrantes chegaram, todas as pessoas que estavam ali presentes começaram a se locomover e a se direcionar até o local da praia onde seria realizado o *blót*. Ao decidirem a região da praia onde se estabeleceriam, depositaram seus pertences pessoais na areia e, ali, fixaram os instrumentos ritualísticos. Assim sendo, deram início aos preparativos para o ritual, objetos como: *drinking horns*, tambores xamânicos e os cajados/bastões ritualísticos, foram localizados no chão. Na imagem a seguir, é possível obter um panorama do que foi descrito acima.



Imagem 11: Praia Grande. Local da praia localizada no município de Arraial do Cabo –RJ. A foto foi tirada instantes antes do blót começar. (Foto da autora).



Imagem 12: Tambor I. Na imagem, podemos notar o bastão, o tambor e seis *drinkings horns*, utilizados para a realização do *blót*. (Foto da autora).

Antes que as ritualísticas pudessem se iniciar, alguns dos membros do *kindred* começaram a entrar no mar, outros utilizaram rapé⁸¹. Segundo eles, a utilização do tabaco era realizada por dois motivos, o primeiro, por proporcionar um estado diferenciado de consciência, sendo um preparatório pré-ritual. O segundo motivo diz respeito à maneira como os integrantes irão ressignificar a religião (Neo) Pagã, pelo fato do rapé se tratar de um elemento nativo brasileiro, os participantes da pesquisa compreendem o rapé enquanto um elemento “pagão” simbólico do Brasil. Durante todo o processo preparatório, que aconteceu anteriormente ao ritual propriamente dito, os membros do *kindred* continuavam conversando e interagindo entre si. Para iniciar o ritual, dois dos integrantes começaram a preparar o local e, em seguida, um deles, com um bastão, passou a traçar uma espécie de círculo na areia. O círculo possuía uma

⁸¹ Rapé, espécie de tabaco utilizado por indígenas.

circunferência ampla, sendo separado em quadrantes com dois cortes no meio. Em cada ponto, foram desenhadas duas runas. No centro do círculo, foi colocada uma lamparina com uma vela dentro e, então, deu-se início ao ritual. Todas as pessoas presentes foram convidadas a se posicionarem dentro do círculo desenhado na areia.



Imagem 13: Círculo ritualístico. Os integrantes do *kindred* estão traçando um círculo na areia, o qual será utilizado ritualisticamente. Pode-se notar, na foto, a lamparina com a vela, no centro do círculo.



Imagem 14: Círculo ritualístico II. Foto tirada de uma das partes do círculo ritualístico que foi traçado. É possível observar um dos tambores xamânicos que foram utilizados durante o ritual. (Fotos da autora).

Os participantes, então, se posicionaram em torno da lamparina que estava localizada no centro do círculo. Cada integrante pegou seu *drinking horn*, com cerveja, para realização da rodada de brindes. Para a iniciação do ritual, foram invocados os deuses, os *landvaettir* e os ancestrais. Então, cada pessoa ali presente, uma a uma, realizou seu brinde em voz alta, dedicando aquela bebida aos deuses ou a quaisquer outros seres, familiares e amigos. Para esse momento, os participantes do ritual ofereciam o brinde em questão, como desejavam e, assim, depositavam um pouco da bebida sobre a areia para que, depois, pudessem beber um gole da bebida (cerveja) e, posteriormente, o momento de brinde era passado adiante para a próxima pessoa que estava localizada à esquerda. Feita essa parte, os participantes sentaram-se na areia e foi explicado, a todos os presentes, que, naquele momento, seria conduzida uma prática meditativa, com o intuito de que cada um entrasse em contato com seu *Vaettir*, termo é utilizado para nomear seres espirituais que não são nem deuses, nem humanos, a exemplo: *trolls*, animais espirituais, *elfos*, espíritos dos locais (SNOOK, 2015 p. 215).

Para realizar o momento meditativo, dois dos integrantes começaram a tocar tambores xamânicos, produzindo batidas ritmadas, alternando seu ritmo e intensidade periodicamente. Terminada a meditação, o grupo concedeu espaço para que as pessoas, ali presentes, pudessem falar sobre o que haviam sentido ou o que haviam “visto” durante a meditação. A ritualística

seguiu, então, com os integrantes continuando a compartilhar bebidas, conversando, entrando no mar alternadamente e utilizando rapé, entre um momento e outro. Para a finalização do momento ritualístico, os integrantes do *kindred* realizam despedidas e agradecimentos aos deuses. Após as finalizações, são recolhidos os pertences pessoais, assim como são retirados todos os resíduos ou materiais descartáveis (latas de cerveja, garrafas, papéis, plásticos), para que não deixem para trás nenhum lixo na praia. Com as finalizações, é realizado um último momento em que todos os membros seguram uma espécie de *torc*⁸², confeccionada por um dos integrantes e, assim, realizam mais agradecimentos, tratando-se de um momento que simbolicamente representa a união do grupo.

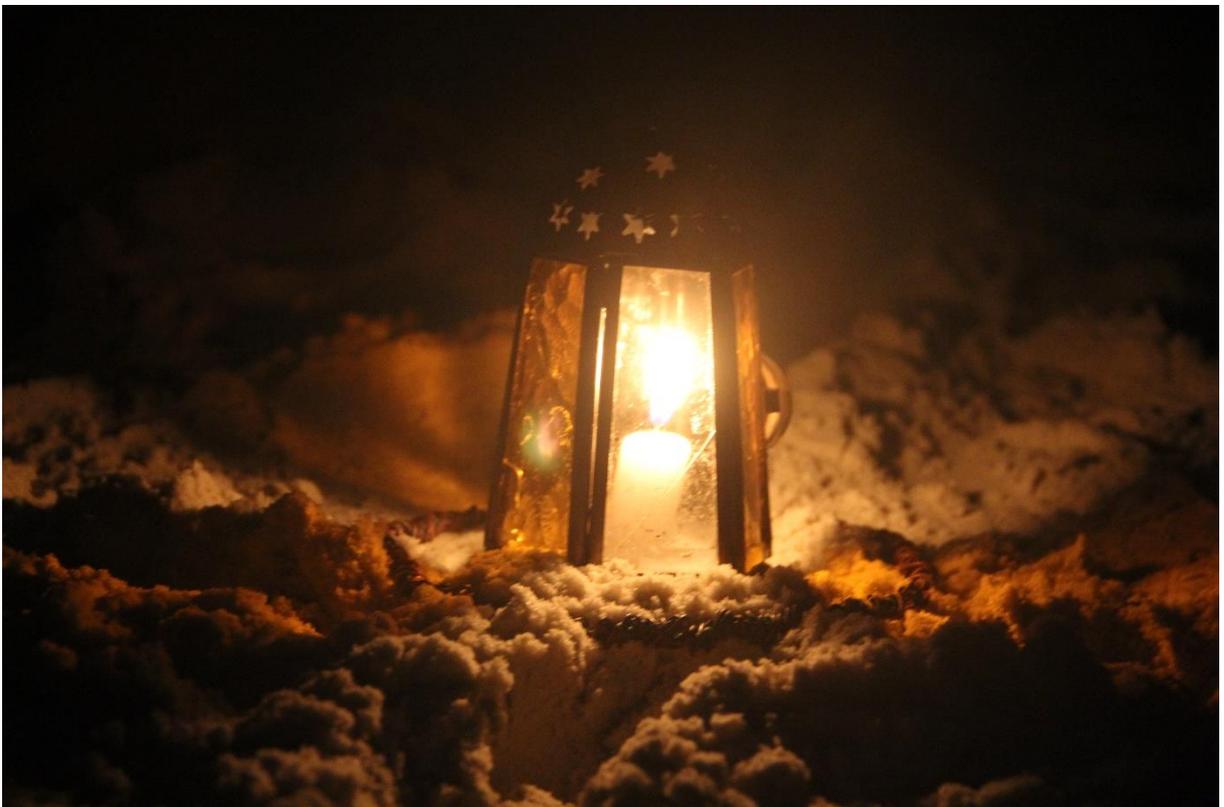


Imagem 15: Lanterna. Representação do fogo no ritual; a lanterna e a vela foram colocadas no centro do círculo. (Foto da autora)

⁸² Torc: adorno utilizado no punho.



Imagem 16: Finalização do ritual. Círculo de metal representando a união do grupo; em todos os rituais, o *kindred* realiza essa tradição, elaborada por eles mesmos, como um símbolo do grupo. (Foto da autora).



Imagem 17: Lago. Local onde foi realizado o segundo dia de ritual no município de Arraial do Cabo –RJ. (Foto da autora)

Ainda observando o *kindred* situado em Arraial do Cabo - RJ, um segundo ritual foi realizado no dia posterior ao do ritual acima mencionado e consistiu em uma prática meditativa.

Dois dos integrantes se encontraram em um lugar diferente. O lugar era em meio à natureza, cercado por árvores, vegetação, montanhas, situado próximo a uma espécie de lago artificial que havia sido abandonado. A prática foi realizada durante o período da manhã. Os participantes caminharam em torno do local e escolheram sentar-se em um lugar em que pudessem ficar de frente para o lago. Durante grande parte do tempo, eles estavam conversando e trocando experiências com a pesquisadora. Os assuntos das conversas estavam relacionados à espiritualidade e ao modo como eles compreendiam suas crenças religiosas. Também falaram sobre algumas situações de tensão e conflito entre grupos e sobre como discordavam da conduta de algumas pessoas, que alegam serem líderes desses grupos. Em suas falas, aparentavam ser conscientes sobre a situação do Paganismo Nórdico Contemporâneo, no Brasil, assim como problematizaram algumas ideias sobre “originalidade” e pureza, demonstrando flexibilidade na forma como compreendem sua religião e o processo ritualístico.

Para iniciar a prática religiosa, um dos integrantes retirou, de dentro de um saquinho, seu jogo de runas e espalhou-as no chão. Em seguida, ele disse que iria “tirar” uma runa e que o grupo deveria, com base no significado da runa tirada, direcionar sua respectiva intencionalidade para a prática que viria. A prática consistiu em uma meditação com tambores xamânicos, os dois integrantes tocaram seus tambores, enquanto entravam em processo meditativo. Eles se detiveram a esta etapa do ritual por um longo período de tempo; após este primeiro momento, um dos praticantes começou a entoar a runa *laguz* de uma forma vocalizada e gutural, visando a acompanhar a cadência do momento meditativo. Terminada esta etapa, cessaram os sons e todas as pessoas presentes no ritual voltaram de seus processos meditativos e permaneceram, por algum tempo, contemplando a paisagem local em silêncio. Curiosamente, um dos tambores portava, em sua superfície, uma série de ilustrações que haviam sido feitas pelo próprio dono, segundo o qual tratavam-se de uma inspiração, com base nos tambores *sámis*⁸³. Ao término do ritual, quando todos já haviam se levantado para irem embora, um dos integrantes encontrou, no caminho, uma ossada de cavalo. Este fato que foi compreendido, por eles, de forma muito significativa, já que o cavalo, para a mitologia nórdica, possui inúmeros significados e atributos importantes, sendo, um deles, a habilidade de transportar deuses entre diferentes mundos.

⁸³ Os *sámis* são diversos povos de origem fino-úgrica que constituem uma minoria étnica, habitando o extremo norte Europeu. Como não possuem o próprio território, nação ou país, atualmente, encontram-se espalhados pelos países da Noruega, Suécia, Finlândia e o norte da Rússia, na Península de Kola.



Imagem 18: Runas em madeira. Jogo de runas confeccionadas em madeira, são utilizadas ritualisticamente para sortilégios e leituras oraculares. (Foto da autora).



Imagem 19: Ossada. Após o ritual os participantes encontraram uma ossada de cavalo no local, alguns ossos foram coletados para serem relocados em seus altares. (Foto da autora).

2.2. Resignificações e Adaptações da ritualística:

É interessante observar as diferentes formas ritualísticas que os grupos apresentam. Assim como, é possível identificar as diversas maneiras como os *Heathens* irão interpretar e

re-significar os elementos ritualísticos e símbolos religiosos contidos em seus rituais. A pesquisa inicialmente continha como um dos seus objetivos compreender como os adeptos do Paganismo Contemporâneo atribuíam significado ao fogo enquanto um elemento ritualístico, assim como sua ligação com as datas anuais festivas. Uma vez que para inúmeras vertentes do Paganismo Contemporâneo o ato de acender fogueira é inserido como um dos elementos principais da ritualística, assim como suas representações, como acender velas ou caldeirões. Festividades turísticas relacionadas ao Paganismo Contemporâneo, as quais ocorrem pelo mundo, também possuem o fogo ou a fogueira como elemento primordial dos rituais. No entanto com o decorrer da pesquisa de campo, o elemento fogo, manifestou-se em uma proporção menor do que era esperado inicialmente. No entanto, o elemento ainda apareceu nos rituais e, com isso, os entrevistados apresentaram diferentes compreensões a respeito da importância do fogo para a prática religiosa as quais serão discutidas a seguir.

O fogo, para inúmeras culturas, é um elemento considerado primordial. Frazer (1982) compreende que o fogo possuía extrema importância nas sociedades antigas, pois estava relacionado às plantações, ao bem-estar dos homens e dos animais. Além de, também, possuir propriedades protetivas e purificadoras, já que o fogo pode tanto provocar perigos (trovões, incêndios, esterilidade), quanto evitar calamidades (pestes, parasitas, pragas, doenças). No entendimento do autor, eram realizadas festas em que possuíam o elemento fogo enquanto foco central e, assim, foram denominadas por ele como “Festas do Fogo”, sendo, estas, celebradas em maior ou menor importância até os dias atuais, como é o caso de festivais folclóricos. Nestas datas festivas, há costumes e tradições de: acender fogueiras; realizar procissões ou corridas com tochas pelos campos, pastos e pomares. Para o autor, o Natal (*Yule*) seria uma antiga festa dos fogos de inverno, assim sendo, neste ritual, eram utilizadas toras de lenha para construir fogueiras de Natal, sendo estas, uma contrapartida da fogueira que eram construídas para o solstício de Verão.

Sobre a importância do fogo, Kaliff (2011) argumenta que a cultura da humanidade pode ser compreendida intimamente ligada a dominação do fogo, já que esse processo foi um dos aspectos que possibilitou o ser humano a habilidade de sobrevivência, de aquecer e de cozinhar. Além disso, também possui significado importante para a escatologia e para os entendimentos cosmológicos, podendo também, ser um elemento fundamental para entender as realizações de sacrifícios. Kaliff (2011) ainda explica que ao que confere os estudos dos povos escandinavos, a importância do fogo pode ser observada e analisada em narrativas como o *Grímnismál*, contido na *Edda Poética* e o *Gylfaginning* contido na *Edda em Prosa*. O autor

argumenta que ao que se refere a mitologia nórdica, o cosmos foi criado da carne do gigante *Ymir*, tratando-se então de um mito ritualístico e, portando estão relacionados a sacrifícios, já que envolve o tema da morte e divisão de corpos. Segundo as compreensões de Kaliff (2011), o fogo e as divindades que a ele são associadas, torna-se um elemento importante de ser observado, uma vez que o fogo é um elemento que podem ser interpretados enquanto originado de sacrifícios cosmológicos. É interessante observar que concepções semelhantes podem ser encontradas, com suas variações, no conto védico *Purusasiukta* contido na *Rigveda* e, também em contos folclóricos eslavos.

Diante das elucidações de Kaliff (2011), o autor ressalta que o fogo, portanto, é um elemento ritualístico central. Afirma que o referido elemento pode ser investigado amplamente tanto nas tradições védicas, quanto na Escandinávia antiga, uma vez que, segundo ele, há uma forte evidência arqueológica a respeito do assunto, a exemplo, o formato dos altares e rituais de sacrifício, ritos de cremação cerimonial, que possuíram forte permanência no Sul da Escandinávia na Era de Bronze. Kaliff (2005) explica que nas evidências arqueológicas é possível investigar certos tipos de configuração de montes de pedras que foram rachadas pelo fogo, localizadas juntamente com estruturas interpretadas como casas de culto. O autor afirma que outras evidências sobre a importância do fogo podem ser entendidas nos rituais de menor complexidade, em que foram documentados números consideráveis de vestígios delareiras e fuligem.

Para os *Heathens* no Brasil, as concepções sobre o fogo nos rituais são variadas, para o entrevistado Tiago o fogo possui um significado simbólico importante, relacionando seu simbolismo com o Sol. Ele acrescenta que também compreende que o fogo possui um significado mais profundo, para ele o fogo é necessário para realizar a prática ritualística devido ao fato de que ele também, representa uma porta entre os dois mundos. Essa compreensão pode estar relacionada a um entendimento que o fogo pode ser um elemento que de alguma forma estaria relacionado ao mundo dos mortos e/ou antepassados, nesse sentido, as concepções de Tiago podem sugerir uma relação do elemento fogo com o sobrenatural. Um outro entrevistado, quando questionado a respeito da importância do fogo, relata que para o seu *kindred*, o fogo não possui relevância, mas que segundo suas concepções, acredita que o fogo é um elemento que consome, podendo tanto destruir, como deixar “algo” para trás. Nas suas palavras: “Acredito que o fogo para mim é um elemento meio a meio, ele pode destruir como ele pode deixar alguma coisa”. (Gustavo, 2018).

Bruno integrante do mesmo *kindred* de Gustavo, relata que o fogo nas ritualísticas de seu grupo deveria ter mais importância, mas que não possui por questões práticas, já que os rituais são realizados na maioria das vezes dentro de casa. Segundo ele, as condições de vida que os membros do seu *kindred* possuem hoje, torna difícil a inserção de uma fogueira nos rituais. Ele relata que anteriormente, realizaram uma celebração de *Yule* em um sítio, e neste ritual puderam realizar o que chamam de *Yule log* que seria a tradicional tora de madeira. Nas palavras de Bruno: “(...) e não sei dizer se isso é uma coisa que foi criada agora ou se isso era uma coisa da época enfim, eles têm uma coisa chamada *Yule log* (...) ela tem que queimar o dia inteiro (...)”. A prática de queima da tora de madeira pode ser encontrada em estudos de James Frazer, Ronald Hutton, assim como é possível encontrar outras investigações acadêmicas que irão debater o assunto. Sendo assim, essa prática de acender fogueiras na época de *Yule* ou *Jól* é compreendida enquanto um elemento tanto tradicional, quanto folclórico realizadas em épocas de solstício de inverno. Bruno explica que diante de suas concepções, o *Yule log* deve se manter aceso durante toda noite e, por isso, no dia em que realizaram o ritual no sítio, ele e os integrantes do *kindred*, passaram a noite em vigília. Cuidando assim desse fogo de *Yule* o qual não poderia ser apagado. A respeito da presença do fogo nos rituais os entrevistados relatam:

“Nós fizemos um *Yule* num sítio e fizeram uma fogueira gigante. O *Yule*, tanto é que você pode ver que ela trouxe lenha. Ou seja, de uma forma ou de outra, a gente tenta colocar o fogo na história, principalmente no *Yule*. Toda comemoração, toda celebração do *Yule* tem que ter fogo porque o fogo ele simboliza a forma de você espantar influências que teoricamente viria para o frio, o inverno, então ele esquenta, ele espanta os animais. (...) então tem a simbologia muito grande de que além de aquecer, de proteger e de iluminar ele ainda espanta as más influências, então normalmente os rituais tem o fogo, mas no *Yule* é imprescindível”. (Bruno, 2018).

“A primeira coisa que eu percebo é, o fogo, ele é um elemento de sobrevivência, porque a temperatura era muito baixa, se você ficasse longe da fogueira, você morria. Então, eles transferiam pro fogo uma questão de vida, né? O fogo é uma simbolização de vida. E, então, a primeira coisa que eu vejo é exatamente a sensação do fogo é uma sensação de conforto. Então, você sentar diante do fogo ou ter o elemento do fogo te traz uma sensação de proteção. (...) E é um elemento que nós encontramos em várias religiões muito antigas, né, uma adoração ao fogo”. (Eduardo, 2018).



Imagem 20: Fogo. Vela que foi acessa para compor o altar utilizado para realizar o *blót*, sendo inserida com o intuito de representar o fogo. (Foto da autora).

Em termos centrais, os participantes da pesquisa que falaram sobre a importância do fogo mantêm suas compreensões em torno de quatro categorias simbólicas, sendo assim, o fogo possui função: de iluminar; de destruir; de proteger; de propiciar contato com o sobrenatural (porta entre os mundos ou fonte de energia). Essas compreensões relacionadas ao elemento fogo estão de acordo com o que o meio acadêmico observa em seus estudos. Principalmente ao que confere um significado sobrenatural na religião nórdica pré-cristã, mas que ainda é um assunto pouco explorado nos estudos da Escandinávia pré-cristã. Em suas ressignificações e adaptações, nota-se que a prática de acender fogueiras ou as concepções do fogo enquanto um elemento central ritualístico, no cenário brasileiro, pode ser uma prática mais comum de ser encontrada em outras vertentes do Paganismo Contemporâneo. Ainda que para a vertente nórdica, os praticantes tentam inserir o referido elemento, observou-se que para muitos entrevistados, o fogo, tratava-se de um elemento pouco considerado nas ritualísticas.



Imagem 21: Madeira. As toras de madeiras foram compradas para serem acesas durante o ritual de *Yule*, já que o ritual de *Yule* possui em sua ritualística uma forte ligação com o fogo e o ato de acender fogueiras. Nesse dia, imprevistos impediram que os membros acendessem as toras e realizasse essa parte ritualística. (Foto da autora).

Quando questionados a respeito do fogo, grande parte dos entrevistados, não souberam como responder à pergunta, buscando significados mais populares (propicia paz, deixa o ambiente mais gostoso, melhora a energia do ambiente). Em relação a outros participantes, alguns se queixaram da dificuldade de obter a prática de acender fogueiras, durante os rituais. Segundo os membros do *kindred* que foi observado em Arraial do Cabo, essa dificuldade se dava pelo fato de que a praia não permitia a elaboração de fogueiras, sendo assim, ainda que o ritual fosse realizado em ambiente aberto, não se tornava possível colocar a fogueira no ritual, para solucionar esse problema, os integrantes optaram por acender uma vela dentro de uma lanterna. O entrevistado Diego, entende que o fogo seria uma característica importante nos rituais já que: “(...) o fogo transmite energia, (...) ele passa, ele emana coisas então eu acho

isso legal. Eu sinto falta até de rituais em locais mais abertos, assim, entende? Como um bosque ou então algum lugar específico para isso que, a gente não tem, entende?”. (Diego, 2018).

A fala de Diego é interessante pois oferece um contraponto com os relatos do *kindred* observado em Arraial do Cabo, já que eles, ainda em espaços abertos não conseguem inserir a fogueira em suas ritualísticas. Isso acontece devido ao fato de que muitos espaços públicos, como praias, parques, dentre outros, as legislações locais não permitem a manipulação com fogo pelo risco de causar incêndios. Isso demonstra uma outra problemática que as comunidades Pagãs Contemporânea por vezes precisam lidar quando realizam seus rituais em espaços públicos. Demonstrando também que os órgãos públicos pouco conhecem a respeito da comunidade Pagã Contemporânea, uma vez que, entre eles, há um consenso geral de respeito pela natureza, sendo possível observar o cuidado que muitos grupos se atentam para não deixar lixo nos locais públicos de onde celebram. Um estudo realizado por Blain (2007), buscou justamente, realizar esse diálogo para que os (Neo) Pagãos conseguissem acesso à monumentos arqueológicos e espaços históricos para realizarem seus rituais, obtendo sucesso nessa mediação, os (Neo) Pagãos passaram a ser permitidos a realizarem rituais anuais importantes em lugares como, por exemplo, o *Stonehenge* em Salisbury na Inglaterra. Para Tiago o contato com o mundo natural é muito significativo:

“Eu acho que o aspecto mais importante que existe na minha prática religiosa é o respeito com as forças da natureza e com a própria natureza, né? E o contato com essas forças da natureza, um contato mais próximo, que a gente perdeu, que nós perdemos ao longo da história. Eu acho que isso é o mais importante que, que o nosso paganismo traz. (...) os próprios deuses falam através da natureza, né? Eles nos contam através da própria natureza, então, a única forma que a gente tem de aprofundar o contato é vivenciando as coisas na natureza, né? (...) você refazer a conexão com a natureza, com as divindades que cercam a gente, os entes que cercam a gente. Isso, pra mim, é o mais significativo”. (Tiago, 2019).

Um outro elemento que é demasiadamente utilizado entre os Pagãos Contemporâneos como um todo, em especial, para a vertente nórdica, são as runas. O alfabeto rúnico é parte de um dos grandes atrativos para aqueles que estão buscando aprofundamento no Paganismo Nórdico Contemporâneo. Utilizada pelos adeptos como símbolos mágicos, práticas de sortilégios e oraculares, suas compreensões são elaboradas em elementos estritamente contemporâneos. Para Tiago, as runas também são “*palavras de poder*” e, provavelmente por isso, procura representar as runas com seus significados conferidos ao mundo contemporâneo. Calico (2018) argumenta que os discursos que giram em torno das runas entre os *Heathens* são

uma forma interessante de observar e problematizar como as ideias religiosas deles são construídas, aprovadas, desaprovadas e por fim como são compreendidas e assimiladas entre a comunidade. O autor argumenta que o interesse por runas entre (Neo) Pagãos pode ter começado como uma prática divinatória e, além disso, as runas possuem um outro atrativo que é também, na compreensão dos *Heathens*, um sistema de escrita dos nórdicos antigos. Sendo assim, foram criadas inúmeras técnicas, advindas do mundo contemporâneos para interpretar seus significados⁸⁴ “mágicos”.

Segundo Calico (2018), a “runa branca”⁸⁵ é um bom exemplo para os debates de como os discursos no Paganismo Nórdico Contemporâneo serão formulados. Em 1982, Ralph Blum publicou um dos primeiros livros sobre runas, relacionando-as a práticas oraculares. O livro intitulado *The Book of Runes* continha discursos sobre as origens nórdicas das runas, assim como ensinava técnicas para a sua prática divinatória. No entanto, a comunidade *Heathen* elaborou algumas críticas, pois o autor havia inserido a polêmica “runa branca”, que não possui quaisquer referências nas fontes de estudos sobre os povos nórdicos e suas crenças. Por isso, muitos *Heathens* consideram a “runa branca” como um produto esotérico, já que não possui fundamento histórico. Alguns anos mais tarde, Edred Thorsson publicou um outro livro intitulado como *Futhark*, um dos primeiros de muitos livros publicados pelo autor. Edred Thorsson cativou muito apreço de seu trabalho pelos *Heathens*, seus livros são recomendados entre a comunidade atualmente. Calico (2018) explica que a popularidade de Edred Thorsson se estabeleceu por evitar “inovações neoreligiosas” em sua escrita, além de se auto intitular *Heathen*, também é considerado um acadêmico, pois possui PhD em estudos sobre runas e magia. Uma outra figura conhecida, no meio *Heathen*, é Lars Magnar Enoksen, muito reconhecido entre pessoas que buscam conhecimento sobre “runologia”; é um autor polêmico e, por isso, o meio acadêmico comumente estabelece um olhar crítico em relação ao seu trabalho, mas suas compreensões são bem aceitas entre os interessados não acadêmicos.

⁸⁴ É possível encontrar inúmeros livros que abordam o tema no contexto esotérico.

⁸⁵ Em um jogo de runas, uma das madeiras, pedra ou cartas está em branco, sem nenhuma escrita ou símbolo, com a finalidade de representar o “desconhecido”. (CALICO, 2018, p.119).



Imagem 22: Runas II. Runas que foram desenhadas na areia de praia de Cabo Branco-RJ. Tratavam-se da composição do círculo ritualístico que foi traçado como parte do ritual que foi observado. (Foto da autora).

As Runas, segundo Byock (2013), foram uma forma de escrita da Escandinávia antiga, eram alfabetos cuja característica não é pictográfica⁸⁶ ou silábica. Sua composição alfabética foi denominada de *Futhark*⁸⁷ devido as seis primeiras letras de sua sequência alfabética e, assim, eram utilizadas encravadas ou entalhadas em madeiras, pedras, ossos, chifres e metais. Page (2000) explica que os primeiros achados arqueológicos sobre runas datam o século II d. C, no entanto, a maioria dos materiais que sobreviveram relacionados às runas são do período medieval. Para muitos acadêmicos, as compreensões sobre runas, como instrumentos

⁸⁶ Forma de escrita do período neolítico representadas por desenhos em pedras.

⁸⁷ Byock (2013), explica que o alfabeto rúnico conhecido como *futhark*, possui datação anterior a Era Viking. Sendo utilizada por vários séculos para compartilhar e preservar informações e conhecimentos. Com isso, o alfabeto rúnico sofreu alteração no decorrer dos anos. O mais antigo é chamado de *elder futhark*, possuindo 24 caracteres. No início da Era Viking o *elder futhark* foi substituído para o *youger futhark* com 16 caracteres, o qual foi utilizado durante a Era Viking.

divinatórios que permitem o contato do ser humano com seu “eu” interior, semelhante às concepções sobre *tarot*, são consideradas interpretações desatualizadas e “sem sentido”.

Page (2000) ressalta que a maioria dos runólogos escandinavistas entendem que as runas são uma escrita que os germânicos usavam para práticas do cotidiano. Ao que confere o caráter religioso, as runas podem ser encontradas inscritas em amuletos, por se tratar da maneira como esses povos compreendiam suas escritas, o que não confere um caráter de escrita mágica, tal como é utilizada nos dias atuais nas concepções não acadêmicas. No entanto, Macleod e Mess (2006) elucidam algumas questões sobre a relação das runas com amuletos, demonstrando que, nesse contexto, elas podem manifestar possíveis propriedades mágicas. Apesar disso, não há uma relação direta entre as runas com concepções única e exclusivamente mágicas. Os autores explicam que, de fato, há inúmeros achados de itens que possuem inscrições rúnicas e que podem ter sido empregadas como amuletos, mas que, possivelmente, estão relacionadas a algum tipo de objeto votivo. Acredita-se que alguns desses objetos encontrados podem estar conectados com algum tipo de representação de crenças religiosas pré-cristãs e, portanto, ter sido confeccionados com o intuito de conferir propósitos protetivos ou medicinais. Ademais, para compreender as runas, torna-se necessário entender que elas não possuem um único roteiro ou uma única linguagem, já que essa forma de escrita pode ser identificada em diversos contextos e apresentar inúmeros propósitos, tendo sido, também, utilizadas por povos de várias regiões, em seus respectivos idiomas. Segundo Page (2000), os interesses acadêmicos estão voltados para as inscrições rúnicas relativas a períodos antigos, possuindo, assim, relevância no estudo de povos antigos, especialmente no que diz respeito a questões históricas, linguísticas e sociais.

Em relação à etimologia da palavra runa - “*rune*”, em inglês antigo “*run*”, seu significado poderia ser traduzido como “sagrado” e “mistério”. Para Page (2000), isso foi um dos grandes motivos desencadeadores das compreensões modernas de que as runas estariam essencialmente relacionadas à magia e ao oculto e, com isso, ensejaram-se interpretações de que as elas possuiriam propriedades mágicas ou religiosas, proporcionando uma base para muitas ressignificações esotéricas a respeito. O imaginário que existe em torno das runas é amplo, e as inúmeras maneiras como foram compreendidas fizeram com que as runas também fossem mencionadas no movimento místico teutão, de 1930, continuando a ser empregadas em diversos saberes do movimento Pagão Contemporâneo. Para a comunidade *Heathen*, as runas são ressignificadas e utilizadas em diversos lugares, como pingentes, adornos, *drinking horns* e tatuagens, já que cada um de seus caracteres possui um significado diferente, fazendo com

que os *Heathens* escolham runas como propriedades simbólicas daquilo que almejam (proteção, sabedoria, força, etc). No que concerne seu caráter mágico, além de suas apropriações para tiragens oraculares, as runas também são escritas em papéis, areia, terra e demais superfícies com intuitos ritualísticos.

2.3. Paganismo Nórdico Contemporâneo e o Neoxamanismo:

Além do vasto interesse pelas runas no contexto do Paganismo Contemporâneo, uma outra temática que circula na comunidade (Neo) Pagã como um todo é o neoxamanismo. Adlam e Holyak (2005) compreendem que o termo neoxamanismo é tão complexo como a própria definição de xamanismo, assim como a maioria das coisas que envolvem concepções xamânicas, já que todas essas definições estão sujeitas a serem revisadas e contestadas. Em termos gerais, ao que remete os estudos sobre xamanismo e, conseqüentemente, o neoxamanismo, não há um consenso sobre como os referidos termos serão definidos. Para Price (2001), o conceito “xamanismo” é um termo de criação acadêmica que foi/é utilizado para descrever um padrão de comportamento ritual, assim como para se referir a crenças que possuem certa semelhança em suas características, em especial as que foram encontradas nas regiões árticas e subárticas. O autor explica que é possível considerar o xamanismo enquanto um fenômeno circumpolar, já que traços xamânicos são encontrados em diversos lugares do mundo como na Sibéria, na Oceania, na América do Sul, dentre diversas outras regiões. Em um sentido amplo, Price (2001) sugere, como definição do que seria o xamanismo, as seguintes características: crença em espíritos; crença na existência de outros mundos; estados de ser ou planos de consciência. Uma outra compreensão, proposta por Hultkrantz (1978), seria o entendimento do xamanismo enquanto um sistema de crença que possui relação profunda com as crenças antigas, tais como as culturas de caça, assim como as crenças referentes ao espírito animal e aos demais simbolismos da caça.

Diante das interpretações sobre as crenças antigas, realizadas no mundo contemporâneo, o neoxamanismo irá introduzir ressignificações das concepções religiosas, consideradas nativas/indígenas que inclui as características propostas por Neil Price, inseridas em um complexo sistema de ressignificação e apropriação de elementos simbólicos culturais, inserindo elementos, como é o caso da “viagem xamânica”, dos “animais de poder” e do uso de substâncias tidas como “medicina da natureza”, assim como a utilização de tambores, dentre outros elementos que irão configurar as práticas ritualísticas neoxamânicas. Ademais, Adlam e

Holyak (2005) elucidam que o neoxamanismo também inclui elementos de performance, adereços, movimento e audiência, necessários para a transmissão do significado. Sobre as práticas neoxamânicas do Paganismo Nórdico Contemporâneo, Blain (2002) aponta que, nas práticas de *Seidr*, os praticantes experienciam as concepções xamânicas ritualísticas dentro de suas próprias visões de mundo espirituais, podendo ser compreendidas enquanto “verdades parciais”. Dessa forma, os elementos inseridos estarão relacionados com a forma com que a comunidade/grupo se constitui, incluindo todos os processos de significação que são tanto subjetivos, quanto espirituais, em que dialogam com a forma como os adeptos percebem a si mesmos e como irão construir suas identidades diante das suas percepções.

No cenário (Neo) Pagão do Brasil, também há uma forte influência de apropriações de elementos considerados xamânicos nas práticas religiosas (Neo) Pagãs, podendo ser identificados o uso de tambores e de meditações, com a finalidade de encontrar animais de poder. Esses aspectos tratam-se de elementos comumente encontrados em rituais das inúmeras vertentes existentes de Paganismo Contemporâneo. Para a vertente nórdica, as concepções sobre práticas xamânicas geralmente estão associadas ao *Seidr* e *Galdr*. No caso do grupo observado no município de Arraial do Cabo – RJ, as inserções dos elementos neoxamânicos se manifestaram de maneira atípica para as concepções da comunidade Pagã Nórdica Contemporânea. Os membros do referido *kindred* propõem elementos diferentes em suas ritualísticas, com o intuito de vivenciarem as suas práticas religiosas conforme aquilo com que se identificam e, com isso, as características neoxamânicas apresentadas por eles possuem inspirações do xamanismo norte americano e do xamanismo sámi. Para eles, suas características “xamânicas” podem ser consideradas uma “marca registrada” do grupo. Nas palavras do entrevistado Tiago (2019): *“Uma necessidade pra nós, então cada rito a gente vai fazer uma coisa completamente diferente. O que a gente tem de sempre constante nos nossos ritos e que é a nossa marca registrada é a viagem xamânica, os tambores. (...) é a nossa marca registrada”*. Sobre a viagem xamânica:

“Amanhã, a gente pretende fazer algo, digamos assim, uma experiência também rúnica, né? Uma viagem xamânica, mas vai ser uma *vibe* um tanto quanto diferente. Vai ser algo mais edificante, algo também que vai promover limpeza, preparação, resguardo, proteção, né? É... autopreservação, autoconfiança, né, contra seus medos, seus anseios, suas angústias, é um tratamento. Algo, digamos assim, uma medicina espiritual... bom também, claro, como hoje foi, mas são ritos diferentes, né?”. (Lucas, 2019).

Um outro elemento que este *kindred* insere em suas práticas ritualísticas é o rapé⁸⁸. Dos Santos e Soares (2015) explicam que o rapé é um veículo vegetal, cuja utilização possui significados tanto de cunho social, quanto religioso. Para os indígenas do Médio Purus, localizados na Amazônia, o rapé se trata de um produto amplamente difundido em sua cultura, sendo elaborado com base de plantas da floresta e/ou do tabaco cultivado. Para os indígenas Médio Purus, o rapé possui significado profundo, uma vez que é considerado um meio de comunicação e transporte para o mundo das almas e também possui função de mediar a comunicação com os espíritos e seus representantes, tais como animais, peixes, pássaros e plantas. Os autores explicam que o rapé é utilizado todos os dias por determinadas comunidades indígenas, portanto, é considerado um elemento que faz parte do cotidiano deles.

Para o grupo observado, os participantes relatam que o rapé foi um elemento adicionado aos rituais enquanto um elemento que estaria fora das “tradições nórdicas”. A escolha por agregar essa característica ocorreu ao entrarem em contato, pela primeira vez, com a substância. Segundo o entrevistado Tiago, a utilização do rapé possui o intuito de preparação para a ritualística; nesse sentido, o rapé proporciona, a eles, um momento de catarse e de limpeza, ou seja, ganha um caráter de purificação dos conteúdos internos subjetivos. Ele relata: “*Você coloca pra fora o que você precisa colocar. E, aí, naquele momento, a gente se purifica*”. Nas compreensões de Fernandes (2018), o consumo ritual das medicinas da floresta, popularmente conhecidas entre os adeptos de xamanismo contemporâneo, são concebidas por eles enquanto “plantas de poder”⁸⁹, tratando-se de substâncias psicoativas que podem provocar vômito ou outros efeitos purgativos. No caso dos rapés, são utilizados com o intuito de obter cura física e/ou espiritual. O autor explica que seu uso também proporciona vigor e clareza no pensamento, mas que também pode ser utilizado como um meio de limpeza das narinas.

“E é uma coisa que não tem absolutamente nada a ver com a cultura nórdica, é uma cultura nossa, brasileira, indígena, né? Mas que, ao usar, ao utilizar, a gente percebeu que ele trazia benefícios pra gente. Trazia benefícios pra gente justamente (...) na ante preparação da ritualística, ou seja, antes de a gente começar a preparar a ritualística, a gente é, agora, ultimamente, tem utilizado o rapé como uma medicina de catarse e de limpeza, entendeu? Com esse objetivo. Ou

⁸⁸ Dos Santos e Soares (2015) elucidam que o rapé é o pó obtido a partir da trituração de folhas secas de tabaco (*Nicotiana tabacum L.*), podendo ser misturado com outras plantas. Para sua utilização, Fernandes (2018) explica que a substância é assoprada nas narinas por meio de instrumentos individuais. No caso do grupo observado, o rapé podia ser consumido de duas formas diferentes, sendo inspirado através das narinas ou sendo soprado no rosto dos demais membros que estavam presentes no local. É importante ressaltar que o uso da substância para o *kindred* em questão, era opcional.

⁸⁹ Ayahuasca, rapés, sananga e kambô.

seja, seria um sincretismo que a gente tá agregando, né?”. (Tiago, 2019).

Com o viés do xamanismo contemporâneo, o grupo apresentou outros elementos simbólicos que foram inseridos, não somente como parte de suas ritualísticas, mas também enquanto objetos que possuem significados pessoais para eles. Com isso, observou-se a utilização de tambores, de bastão e práticas meditativas conduzidas com seus tambores xamânicos. Sobre o bastão/cajado, o entrevistado relata que, especificamente, o bastão possui um caráter mais pessoal, uma vez que é utilizado tanto para fins ritualísticos, quanto para outras finalidades, mas que, para ele, trata-se de seu “objeto de poder”: *“Também é pra fins ritualísticos. Quando eu tô de férias, eu carrego ele. É o meu, objeto de poder, vamos dizer assim. (...) ele tá consagrado, eu fiz várias ritualísticas de consagração pra ele, eu faço periodicamente, então é um objeto consagrado muito importante pra mim”*. (Tiago, 2019). A imagem abaixo foi tirada durante o ritual, realizado na praia; é possível visualizar o bastão, compreendido enquanto um “objeto de poder” para o participante da pesquisa. Nele, foram entalhados alguns símbolos nórdicos, assim como foram feitas inscrições rúnicas; pode ser observado um cristal, uma pena e um objeto que parece um anel confeccionado em argila.



Imagem 23: Bastão. Objeto neoxamânico com inscrições rúnicas e adornos. Esse bastão foi utilizado durante o blót para delimitar o espaço onde seria realizada a prática ritualística. Trata-se de um item simbólico e pessoal para o participante da pesquisa, sendo assim, os elementos que compõem o item, estão relacionadas as questões de esferas simbólicas individuais. (Foto da autora).

“É uma arma pro mundo de cá e pro mundo de lá. Então, ele traz as runas, traz outras simbologias pra mim, traz algumas palavras, algumas palavras de poder e, é, esses elementos que você tá vendo pendurados, eles mudam. Até o final do ano passado, ao invés desse anel, né, de cerâmica que eu mesmo fiz, ele tinha conchas ali, não tinha pena. Então, cada fase, eu vou colocando alguns penduricalhos nele, né, que têm significância pro momento. E ele me ajuda, também, com as runas, né? Ele tem as runas, ele me ajuda a interpretação, em algumas jogadas, porque eu tenho algumas, algumas marquinhos que eu fiz nele que só eu entendo e aí ele me ajuda em algumas coisas”. (Tiago, 2018).

Os processos de interpretações e significações para os entrevistados ocorrem de uma forma muito pessoal e particular. O contato com os elementos de suas religiosidades, tais como são agregadas em suas ritualísticas, são compreendidos, por eles, diante de um movimento

interno de se fazer consciente das questões que pertencem às múltiplas esferas de suas existências. O bastão que foi elaborado pelo participante da pesquisa Tiago trata-se, portanto, de um elemento intimamente projetivo, como é possível observar em sua fala. O bastão, para ele, é uma maneira de realizar demarcações de suas experiências de vida, através do qual realiza mudanças, trocando os elementos que estão ali inseridos, como a pena, a argola de argila e os símbolos rúnicos que são acrescentados no referido objeto. Provavelmente, a produção do objeto é uma forma lúdica que o entrevistado elaborou, para ressignificar emocionalmente momentos importantes da sua vida. A experiência lúdica da religiosidade e/ou espiritualidade pode ser compreendida enquanto um fenômeno que possui potencialidade de movimentos saudáveis, para lidar com processos subjetivos que, muitas vezes, são difíceis de serem reelaborados e, com isso, muitos dos adeptos, também buscam, na religião Pagã Nórdica Contemporânea, um veículo que possibilita a ampliação de seus repertórios para solucionar questões subjetivas.

“O que eu extraio disso é uma lição, né, de vida, de moral, de filosofia. Eu acredito, sim, nas manifestações de caráter divinatório, das entidades que eu interpreto é, é, que eu acredito, né? A forma como eu interpreto é uma coisa particular, por exemplo, o quebrar dessas ondas, pra mim, é uma coisa que tem um caráter divinatório, o céu estrelado, o vento como tá, o canto dos pássaros, né, os insetos, tudo isso, pra mim, basta você. É como um instrumento de cordas, né, que você afina e, aí, quando você tá afinando, você passa a ver essas ondas, esse céu, esses insetos, esse vento”. (Lucas, 2019).

Para outro entrevistado, nominado Lucas, a religião é compreendida como uma “*válvula de escape*” que oferece um contraponto para os problemas mundanos que ele considera “*doentios*”. Em relação às suas interpretações, ele relata que os problemas existências do cotidiano, tais como decepções, sentimento de tristeza, questões que não podem ser explicados pela ciência. São demandas que podem ser amenizadas com a vivência religiosa, já que a religião, para ele, possui função de complementar os processos subjetivos pelos quais os seres humanos perpassam. Ele relata: “*Eu acho que esse é o grande mistério das coisas. É só quando você tá suscetível a, a sentir. Aí, você vai ter a sua própria experiência, né, a sua própria interpretação, enfim, eu acho que é isso*”. (Lucas, 2019). Sendo assim, as experiências pessoais de cada um irão produzir novos movimentos de ressignificação, uma vez que as interpretações dessas vivências ocorrerão de forma particular. Percebe-se, portanto, que todos os elementos que os adeptos elaboram para serem inseridos em suas ritualísticas fazem parte de processos que, diante de suas particularidades, atribuirão novos sentidos. Com isso, as possibilidades de

interpretações são extremamente amplas, uma vez que dialogam diretamente com suas experiências de vida, incluindo questões que estão fora dessa esfera religiosa, tais como o meio familiar, o meio social, o meio profissional, dentre inúmeros outros aspectos que fazem parte das suas histórias individuais.

Tiago é despreziosamente conhecido como o “xamã” do grupo ao qual pertence, mas expressa não possuir quaisquer intenções de se tornar uma figura central. É perceptível, em sua fala, o interesse e a importância que atribui para os elementos que irão compor sua identidade “xamânica”, pois os objetos, como o bastão e as runas, geralmente são manipulados por ele. O referido entrevistado também elaborou sua versão pessoal de um tambor de inspiração no xamanismo sámi. Seus objetos possuem inúmeros elementos interessantes que podem ser observados nas imagens 24 e 25. Em relação aos tambores xamânicos, estes são comumente interpretados como um dos objetos principais que aparecem no cenário das crenças religiosas consideradas xamânicas. Para as concepções de Hultkrantz (1991), o tambor, no xamanismo, é um instrumento musical que possui funções de propiciar exaltação para o xamã, sendo assim, trata-se de um objeto que promove estado de transe em conjunto com a utilização de substâncias, como o tabaco, o cogumelo, dentre outros. O autor ressalta que o tambor possui função ritualística central, já que é por meio dele que se realizará uma conexão do ritual em que a figura do xamã não necessariamente fará parte do contexto.



Imagem 24: Tambor xamânico. Na imagem consta os seguintes itens: tambor xamânico, bastão ritualístico e um *torc*. O tambor é confeccionado em couro animal, utilizado para as práticas ritualísticas e práticas meditativas. (Foto da autora).

O entrevistado Tiago elaborou seu tambor (imagem 25), inspirado no xamanismo sámi. Os tambores sámi, como explica Hultkrantz (1991), podem ser encontrados em amplitude nos museus, mas, em contrapartida, informações sobre o xamanismo sámi são escassas. A maioria das fontes encontradas remetem ao século XVII e XVIII, tratando-se de fontes escritas por missionários. Em relação ao tambor no xamanismo sámi, o autor compreende que se trata de um instrumento importante, por ser um objeto ritualístico que irá propiciar o estado de transe e, também, era utilizado como um instrumento divinatório. Os tambores sámi são ovais e possuem imagens heliocêntricas pintadas em sua superfície que, segundo Hultkrantz (1991),

podem ser interpretadas como mapas cognitivos para a viagem do espírito do xamã entre os três níveis do universo. Pentikäinen (2010) ressalta que esses tambores possuíam uma relação íntima com o xamã, já que, muitas vezes, era confeccionado pelo próprio. As figuras contidas no tambor também abrangiam função coletiva, uma vez que as práticas divinatórias eram interpretadas e compartilhadas com a comunidade e, diante de todos os elementos simbólicos que o tambor sámi apresenta, pode ser considerado uma chave para compreender a cosmologia dos sámis, tratando-se, então, de um instrumento extremamente importante.



Imagem 25: Tambor Sámi. Tambor confeccionado em couro e possui estética inspirado nos tambores dos povos sámi. Todos os elementos que compõem o tambor são ressignificações pessoais que o participante da pesquisa realizou. Os desenhos se referem as situações importantes pelas quais o participante vivenciou, relacionadas ao ciclo da vida. (Foto da autora).

O tambor da imagem 25 é uma ressignificação de inspiração sámi e foi adaptado às necessidades de seu artesanato. Para Tiago, o tambor é compreendido como um símbolo solar, que possui significado profundamente particular. O tambor que está representado na imagem acima foi elaborado pelo próprio entrevistado, sendo dividido em quatro partes, que são representações das experiências de sua vida, assim sendo, a cada fase de vida, ele vai inserindo desenhos simbólicos e, quando o quadrante é preenchido, começa a elaboração do próximo. Ele explica: “(...) é um tambor muito pessoal meu, né? É um tambor solar e, ali, ele tá dividido em 4 partes, como você pôde ver, né? Mas como ele é um tambor muito pessoal e ele evoca as 4 estações, ele também evoca as 4 etapas da vida”. (Tiago, 2018). Ele explica que os desenhos representam experiências importantes e significativas e devido a isso, optou por manter o significado de cada imagem para si mesmo, já que dizem respeito a aspectos íntimos de sua vida. “Conforme as experiências que eu vou tendo na minha vida. As experiências mais significativas, que eu identifiquei serem mais significativas, eu vou colocar ali”. (Tiago, 2018). Nesse sentido, pode-se observar que o tambor, para Tiago, é um instrumento importante, objeto através do qual realiza, de forma lúdica, inúmeras expressões, reflexões e ressignificações de suas experiências íntimas, sendo assim, o tambor dele pode ser considerado um instrumento mediador entre o físico e o subjetivo.

2.4. Elaboração de Altares

É possível observar que a comunidade Pagã Contemporânea se preocupa, como um todo, em utilizar elementos simbólicos que irão remeter a sentidos religiosos tanto pessoais, quanto que remetem ao passado. Para isso, elaboram-se altares, utilizam-se amuletos, pingentes, *torcs* e tatuagens que propiciam, a essas pessoas, um contato constante com diversos aspectos do que consideram sagrados. Magliocco (2001) compreende que elaborar e estabelecer um altar, seja em rituais, seja fixamente em suas casas, é prática integrante da religiosidade (Neo) Pagã. Como consenso geral, os altares são elaborados para a prática de rituais e celebrações, bem como constituem o local onde serão colocados os instrumentos a ser utilizados durante o ritual. Dentre aqueles, se encontram as bebidas ritualísticas, o *drinking horn*, as oferendas, as estátuas e demais símbolos que aludam a aspectos mitológicos ou históricos dos povos pré-cristãos. É importante ressaltar que o altar é um aspecto opcional dessa prática religiosa, mas que sua frequente ocorrência se dá por inúmeros motivos. Segundo Magliocco (2001), grande parte dos Pagãos Contemporâneos possuem altares pessoais em suas casas, com a finalidade de construir um espaço onde se possa honrar a(s) entidade(s) de sua preferência,

ou, ainda, visando a outros propósitos, como, por exemplo, a realização de orações, meditações, rituais pessoais e oferendas.



Imagem 26: Altar doméstico Ásatrú. Composto por inúmeros elementos que remetem à mitologia nórdica; é possível observar estátuas dos deuses: Thor, Frey e Odin. No altar, foram colocados diversos *drinkings horns*, o *mjólnir*, a *yggdrasil*, diversos incensários, uma adaga, uma faca, uma espada, dois incensos, velas e diversos outros elementos, como a caveira e adornos pessoais. (Foto da autora).

A imagem 26 retrata um exemplo de altar Ásatrú, elaborado para práticas religiosas de cunho pessoal. Observa-se, aqui, a importância de alguns símbolos extremamente populares entre os adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo, dentre eles, o *drinking horn*, que faz parte central da ritualística *Heathen* tanto para brindar às entidades, quanto para ser utilizado como recipiente para bebidas, geralmente alcoólicas, em situações de reunião de grupos, assim como em celebrações das datas que compõem o calendário anual do Paganismo Nórdico Contemporâneo. No centro da imagem, localizada na parte superior da foto, pode-se identificar uma árvore que representa a *Yggdrasill*, popularmente conhecida como a árvore do mundo.

Simek (2007) explica que a *Yggdrasill* é uma espécie de árvore conhecida por freixo, comumente interpretada, pelos pesquisadores, como sendo uma árvore cósmica. As narrativas

referem-se à *Yggdrasill* como uma árvore que conecta todos os mundos⁹⁰ da mitologia nórdica e, assim sendo, torna-se um símbolo cosmológico para os seguidores do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Outros elementos que podem ser identificados na imagem 8 são algumas armas, como adagas e facas, cujo simbolismo faz referência ao aspecto do guerreiro, discutido anteriormente. Dentre outros símbolos culturais e históricos, é possível perceber, na parte de frente do altar, dois incensários representando embarcações vikings⁹¹.



Imagem 27: Frey. Estátua do deus Frey, no altar doméstico. Nesta imagem, podemos notar alguns detalhes do altar Ásatrú da imagem 26. Pode ser observada uma pequena estátua da Valkýria, localizada à esquerda do deus Frey. (Foto da autora).

⁹⁰ Os nove mundos da mitologia Escandinava são: *Midgard*; *Asgard*; *Vanaheim*; *Jotunheim*; *Álfheim*; *Hel*; *Níðavellir*; *Niflheim*; *Muspelheim*. (LANGER, 2015, p. 343).

⁹¹ Langer (2009) elucida que a palavra utilizada popularmente para se referir às embarcações vikings é *drakkar* (dragão), no entanto, é uma nomenclatura que não possui origem nórdica, tendo sido criada pelos franceses.

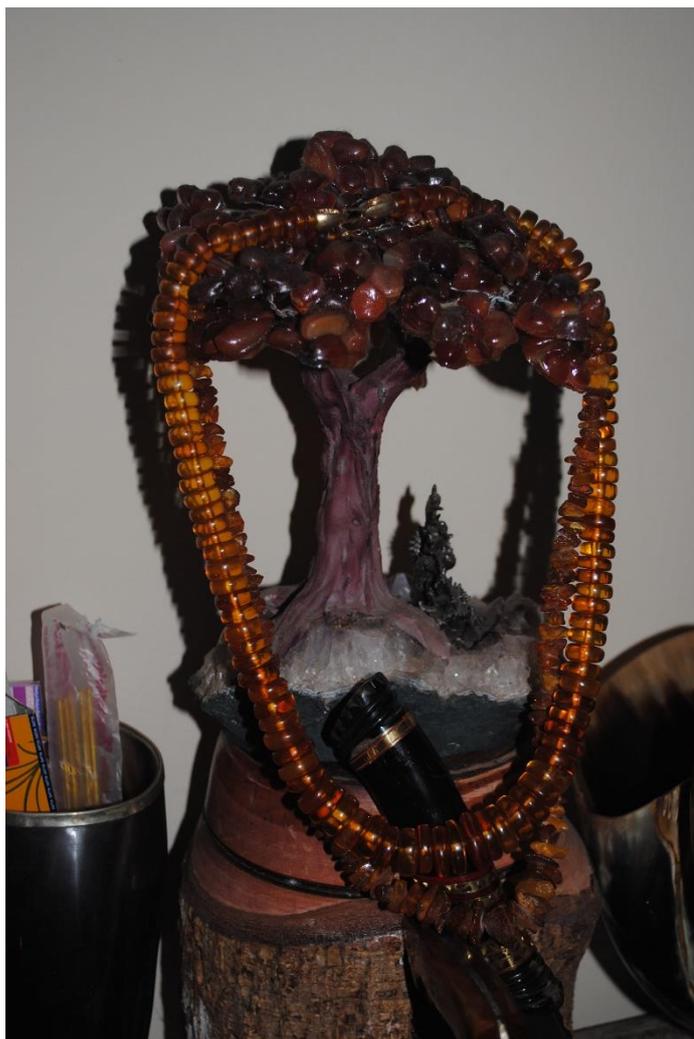


Imagem 28: Yggdrasil. Representação da Yggdrasil, a árvore cosmológica da mitologia nórdica; consiste em uma ressignificação que foi relocada no altar. Em seu entorno, há dois cordões feitos com âmbar. (Foto da autora).

Segundo Magliocco (2001), os adeptos do Paganismo Contemporâneo, em especial os que se identificam com a vertente nórdica, demonstram certa preocupação em estabelecer símbolos que representem aspectos históricos e culturais nesses espaços. Os altares são, portanto, um meio de reunir os instrumentos e os símbolos que possuem sentido ritualístico e religioso, por meio dos quais os adeptos estabelecem uma relação direta com as entidades e demais aspectos sagrados de suas crenças. Observando as imagens 8 e 9, é possível notar a presença de algumas divindades da mitologia nórdica, como os deuses Þórr, Óðinn, Frey e a representação de uma Valkýria. A estátua do deus Frey é a releitura de uma estátua antiga, cujo exemplar original pode ser encontrado no museu *Statens Historiska Museum*, de Estocolmo, na Suécia. Lindow (2001) explica que o deus Frey é descrito por Snorri Sturluson, nas narrativas, como um deus que vive entre os Vanir e que estaria fortemente relacionado à fertilidade; é filho de *Njörd* e irmão da deusa *Freyja*.

Um outro elemento de importante menção e constante na imagem 26 é uma pequena representação do deus Þórr, ao lado esquerdo da imagem; do lado direito, um trabalho feito em madeira, representando o martelo *Mjöllnir*. O deus Þórr, explicita Langer (2015), é a divindade mais popular e importante do paganismo escandinavo, associado ao trovão, às chuvas e à fertilidade. Conhecido como matador de gigantes, o deus Þórr também está associado às batalhas e, dentre seus símbolos, está o martelo *Mjöllnir*, que é amplamente representado e utilizado pelos adeptos do Ásatrú. Ainda na imagem 26, o martelo aparece utilizado como um dos componentes do altar, mas também obtém função de amuleto.

Segundo Langer (2015), dentre os inúmeros símbolos religiosos dos povos escandinavos, o supracitado martelo de Þórr é encontrado em diversas fontes literárias, como, por exemplo, nas *Eddas* e nas sagas islandesas. O autor explica que *Mjöllnir* é interpretado de inúmeras maneiras e que, nesses materiais literários, possui basicamente três tipos de funções: primeiro, opera enquanto instrumento mágico e ritualístico, já que é utilizado para consagrações, ritos de passagem e possui propriedades protetivas; em segundo lugar, pode ser entendido como arma, já que é por meio do martelo que o deus *Þórr* defende o mundo dos homens e o mundo dos deuses; finalmente, o martelo atua, também, como um instrumento protetivo contra as adversidades naturais. Para os (Neo) Pagãos Nórdicos, o martelo é um símbolo muito popular, conforme notaremos na imagem seguinte, que consiste em uma releitura contemporânea do *Mjöllnir*. O objeto em questão foi confeccionado em madeira e possui ornamentos artísticos que visam a resgatar a estética nórdica.



Imagem 29: *Mjölnir*. Confeccionado em madeira. A peça pertence ao mesmo altar das imagens anteriores e busca reproduzir a estética artística nórdica. (Foto da autora).

Os altares são, portanto, um espaço para situar inúmeros símbolos religiosos que são considerados importantes, o que ocorre tanto para fins ritualísticos grupais, quanto para as práticas de devoção pessoal. Em relação à construção do altar, Magliocco (2001) compreende suas características transitórias, pois sua elaboração e organização podem ser realizadas da maneira que o adepto preferir. Para alguns *Heathens*, pode-se estabelecer uma estrutura específica, que consiste no posicionamento de cada símbolo ou item em suas devidas correspondências ou, então, pode-se estabelecer localizações livres. Dessa forma, cada praticante, por meio de suas compreensões pessoais e anseios próprios, decidirá o que quer colocar e onde irá situar cada item do seu altar. Segundo Magliocco (2001), os altares (Neo) Pagãos podem ser constantemente reestruturados, considerando que a relação pessoal que cada adepto estabelece com seus espaços sagrados representa tanto suas práticas de devoção pessoais, quanto suas preferências individuais, que são, ambas, dinâmicas. Certamente, tal fator possibilita mudanças, permitindo que sejam feitas as reestruturações necessárias, dependendo

da fase de vida do adepto ou época do ano, por exemplo. Argumenta-se, portanto, que as representações dos espaços sagrados pessoais, tais como altares e adornos que os adeptos escolhem utilizar, podem ser compreendidos enquanto forma de expressarem a si mesmos e de projetar seus desejos e necessidades espirituais.

Esses símbolos adquirem, então, um profundo aspecto subjetivo e particular, como explica Pike (2001), já que a elaboração de altares também pode ser compreendida em sua função de expressividade subjetiva, pois trata-se de uma extensão da identidade pessoal do sujeito “Pagão”. Os elementos que compõem os altares são ricos em simbolismos pessoais, uma vez que o indivíduo que o elabora irá integrar objetos escolhidos de forma pessoal e subjetiva. São peças compradas, feitas artesanalmente ou, até, objetos encontrados na natureza, em viagens ou em rituais que irão produzir significados religiosos pessoais. Argumenta-se, portanto, que a elaboração de altares é um processo de self-expressão, principalmente aqueles que são de utilização pessoal. Assim, em um mundo majoritariamente cristão, os altares pessoais dos Pagãos Contemporâneos são lugares seguros para expressão de suas identidades religiosas.

2.5. Dramatização do Corpo: Pingentes e Adornos

O sujeito “pagão” irá estabelecer, também, uma relação entre a identidade cultural que almeja e o seu próprio estilo individual, aspecto este que pode ser observado nos símbolos presentes em seus próprios corpos, como amuletos, pingentes com símbolos culturais/religiosos, roupas e tatuagens. No caso do Paganismo Nórdico Contemporâneo, tais necessidades estão direcionadas para investimento de objetos referentes, especificamente, à cultura nórdica. Pike (2001) argumenta que as escolhas desses objetos denotam, de forma clara, as necessidades e desejos espirituais de cada sujeito. Sendo assim, há uma projeção no processo de personalizar o envolvimento que os indivíduos possuem com a religião e com a cultura escandinavas. A autora compreende que esse processo entra em uma dialética estabelecida entre os adeptos e essa tradição antiga, com a qual desejam desenvolver um senso de pertencimento. No entanto, ao mesmo tempo, os adeptos demonstram um complexo processo de ambivalência em seus discursos e, dessa forma, constroem compreensões que, por vezes, se mostram contraditórias.

Sob as compreensões de Pike (2001), as identidades que os Pagãos Contemporâneos irão definir para si mesmos são expressadas de forma ambígua, uma vez que suas ideias sobre

raça, identidade e etnia são projeções daquilo que desejam em relação à cultura que introjetam em si, mas que pertencem, na verdade, ao Outro. Por um lado, apoiam-se em discursos “construcionistas” que alegam ser, o (Neo) Paganismo Nórdico, uma religião em constante mudança, expressando um sentido de flexibilidade; por outro, desejam uma aproximação cultural com esses conteúdos de forma estática e pura. A autora ressalta que este discurso, comumente encontrado nos movimentos (Neo) Pagãos, é estabelecido de maneira ambivalente entre as categorias de identificação e diferenciação, criando-se, assim, uma identidade exclusivamente (Neo) Pagã e que, portanto, pertence a uma complexa microcultura em que são estabelecidos seus próprios processos de significação, identificação e diferenciação.



Imagem 30: Pingentes I. Representação dos símbolos religiosos e suas utilizações são características comumente encontradas em diversas vertentes Pagãs Contemporâneas. (Foto da autora).



Imagem 31: Pingentes II. Na imagem acima, é possível observar a utilização de diversos pingentes, representando a cultura nórdica como: o Mijolnir, o Valknut, assim como a lua e o lobo. (Fotos da autora).

É possível observar, nas imagens, as representações da estética nórdica que compõem as características identitárias e “étnicas” que são tão enfaticamente utilizadas e incorporadas pelos adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo, expressas em seus pingentes, adornos pessoais e tatuagens. Uma questão interessante a ser notada é a utilização desses adornos, que remetem a aspectos “culturais” específicos, como uma característica comum em outras vertentes do Paganismo Contemporâneo, como ocorre na Wicca, Druidismo e (Neo) Paganismo Celta. Observa-se, portanto, enquanto ponto comum entre os grupos pesquisados, que há uma importância simbólica na utilização de pingentes, tatuagens e *torcs* que irão tanto identificá-los enquanto *Heathens*, como irão diferenciá-los de outros grupos religiosos, como as demais vertentes do (Neo) Paganismo⁹² e, ainda, das demais religiões, a exemplo do Cristianismo.

Magliocco (2001) argumenta que as joias (como é o caso dos pingentes e adornos) podem ser compreendidas como uma estratégia importante da comunicação dos adeptos do movimento Pagão Contemporâneo com o mundo circundante. O uso de símbolos⁹³ religiosos é

⁹² É importante ressaltar que muitas vertentes do (Neo) Paganismo também se utilizam de pingentes de estética nórdica, como é o caso da utilização do *Mijolnir*. Este, por sua vez, também é utilizado por sujeitos que não pertencem ao (Neo) Paganismo, mas que são simpatizantes da mitologia e que também sofrem influências da cultura *pop*, inspirados pelos filmes, quadrinhos e também, pela música como acontece com o metal viking.

⁹³ Pentagramas, espirais, triskelions, *ankh* (egípcio), símbolos que remetem a deusa, martelo de Thor, runas, dentre muitos outros símbolos que podem ser identificados nas diversas vertentes do Paganismo Contemporâneo.

uma forma de comunicação identitária, uma vez que, ao notar uma pessoa utilizando uma cruz, estrela de David ou outros símbolos, muito provavelmente é um indicativo da linha religiosa ou espiritual que segue. No caso do Paganismo Contemporâneo, essa forma de externalizar, através das artes corporais, de joias e, em alguns casos, da forma de vestir, comunicam, para o mundo, tanto os aspectos sobre suas tradições religiosas, quanto uma “self-representação” daquilo que acreditam e o que entendem como importante para si. Um outro aspecto importante a ser retratado é o fato de que, uma vez que a comunidade (Neo) Pagã sofre diversos episódios de preconceito⁹⁴ religioso, o uso de adornos é compreendido, por muitos deles, como uma forma de identificação entre Pagãos.



Imagem 32: Pingente III. Além do Mijolnir, o participante da pesquisa também utiliza outros pingentes que representam animais, como o lobo e o canino de animal. Também é possível notar a tatuagem na temática nórdica com escritas rúnicas. (Foto da autora).

Os Pingentes que representam animais podem indicar um significado especial que o *Heathen* irá atribuir em seu processo pessoal de produzir e encontrar sentido a um simbolismo específico. Magliocco (2001) afirma que muitos *Heathens* incorporam imagens de animais como totens (termo emprestado da linguagem antropológica) para trazerem para si qualidades daqueles animais que sentem afinidade ou não, uma vez que podem ser incorporados aspectos

⁹⁴ Em alguns casos, eles sentem que não são aceitos pela sociedade que é configurada e embasada em preceitos Cristão. No caso do Paganismo Nórdico Contemporâneo, há relatos de episódios de infantilização de suas crenças, o que impossibilita que os praticantes se sintam compreendidos por familiares, colegas de trabalhos ou pela sociedade.

e características de animais do qual o indivíduo entende precisar das qualidades. Portanto, as associações simbólicas dos animais que escolhem possuem uma compreensão pessoal, almejando características como força, coragem, sabedoria, dentre outros aspectos. Ademais, os pingentes também podem ser utilizados como amuletos que possuem atributos “mágicos”, como força, proteção e conexão com as divindades. Nas palavras de Felipe:

“(...) é um símbolo de proteção, porque eu, eu sinto que, quando eu tô com isso aqui no pescoço, eu me lembro do que eu, do que eu tô fazendo, né, então é um compromisso. (...) nada mais simbólico que o martelo, que é algo que pode tanto destruir ou construir. (...) vamos citar o homem aranha aqui, né, “com grandes poderes vêm grandes responsabilidades”, né? O Thor é uma grande representação disso”. (Felipe, 2019).

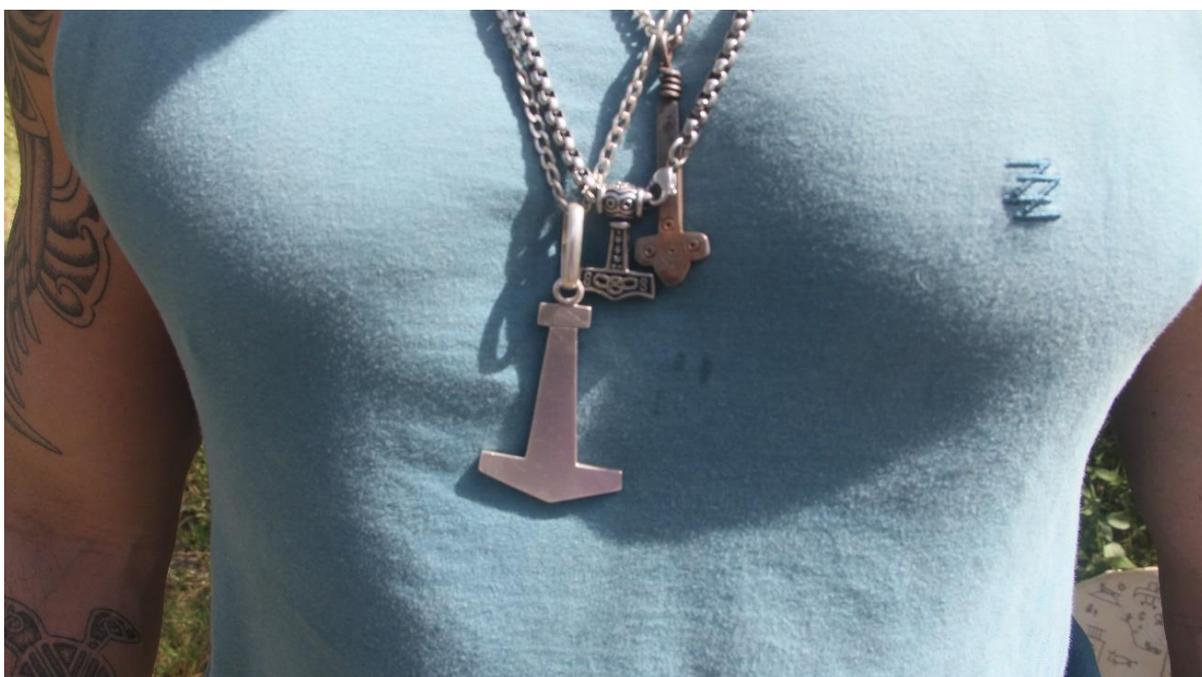


Imagem 33: Pingente IV. Representações diversas do martelo de Thor, os diferentes pingentes de *Mijolnir* foram confeccionadas em prata e metal, além de ser possível observar a importância do martelo que é utilizado de forma abundante pelo participante da pesquisa: há 3 martelos, na frente, e um quarto, utilizado voltado para suas costas. (Foto da autora).



Imagem 34: Torc. Os *Torcs* são objetos utilizados em volta do punho e que remetem à Era Viking. A imagem representa uma ressignificação dos antigos *Torcs*, que são produzidos em metais diversos. (Foto da autora).



Imagem 35: Adorno ritualístico. Confeccionado em metal, é utilizado para a finalização dos rituais com a finalidade de representar a união entre o *kindred*. (Foto da autora).

2.6. Impressões Gerais

O Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil irá se constituir diante de inúmeras ressignificações simbólicas de elementos que representam a cultura nórdica. Os adeptos irão buscar inspiração em objetos e materiais que fazem referência a mitologia nórdica para construir suas identidades religiosas. A busca pela aproximação cultural pode ser compreendida como característica importante no processo de vivência da religiosidade. Objetos como, adornos pessoais, runas, *drinking horn*, tatuagens, são utilizados amplamente pelos seus adeptos, já que, é por meio desses objetos que os *Heathens* irão construir suas performances ritualísticas. Essas representações da cultura nórdica por meio dos objetos e adornos, os quais são possíveis de serem observados com as fotos do campo, podem ser entendidos como símbolos que irão propiciar o sentimento de aproximação cultural nas suas ritualísticas e na dramatização do corpo dos participantes da pesquisa. Além disso, foi possível identificar as diferentes maneiras como os grupos observados compreendem suas identidades, suas performances ritualísticas e, conseqüentemente, como inserem esses elementos no Paganismo Nórdico Contemporâneo, já que, as performances ritualísticas observadas, ilustraram os aspectos individuais de cada *kindred*.

Essas diferenciações entre os grupos, também permite identificar e entender como os adeptos irão se engajar no processo de construção das suas identidades religiosas, já que irão construir seus significados sobre identidade a partir de interações ritualísticas e performáticas como forma de projeções e expressão de suas identidades “nórdicas”, ou seja, os (Neo) Pagãos irão imaginar, projetar, e idealizar seu próprio conceito de cultura espiritual e em especial sobre a cultura nórdica. Os elementos simbólicos são produzidos, expostos e reforçados durante o cenário ritualístico e, portanto, argumenta-se que a ritualística possui papel fundamental no processo de reconhecimento e sentimento de autenticidade das identidades religiosas desses praticantes. Ademais, foi possível perceber que os adeptos que possuem em suas compreensões, os discursos mais flexíveis estão mais preocupados com a maneira que os processos de significação ocorrem subjetivamente do que com o desejo de se alcançar uma ideia “original” sobre a religiosidade nórdica pré-cristã. Com isso, eles se apropriam de outras experiências espirituais, feito a utilização de elementos indígenas como o rapé e os tambores sámi, formando assim, um processo sincrético religioso.

Por outro lado, para os que demonstram uma preocupação maior com a autenticidade “original”, buscando embasar suas ritualísticas em um formato voltado para o que são

encontrados nas fontes históricas, arqueológicas e literárias, apresentou um discurso mais etnicista e, conseqüentemente mais problemático, uma vez que, as preocupações com os elementos históricos, muitas vezes, são realizadas baseadas em um complexo processo de bricolagem de conceitos e teorias. E, assim, os próprios adeptos, acabam por produzir discursos de pureza, etnicismo e neonacionalistas, com pouca habilidade de auto percepção das problemáticas de suas falas. Ressalta-se, portanto, que tais problemáticas não foram apresentadas por todos os entrevistados, mas que, considerando os discursos e polêmicas que existem em torno do contexto do Paganismo Nórdico Contemporâneo, torna-se importante a discussão, a qual será realizada no capítulo seguinte.

Sobre os processos de ressignificação dos elementos históricos e mitológicos nórdicos, as runas são temas de interesse para grande parte dos entrevistados. As runas produzem temas amplos de debate, uma vez que foram interpretadas como um alfabeto misterioso repleto de concepções mágicas, mas que, entre os adeptos do (Neo) Paganismo Nórdicos e acadêmicos, as runas, continuam sendo um assunto polêmico. O Alfabeto rúnico para os participantes da pesquisa, é interpretado como um alfabeto sagrado, referindo-se a “palavras de poder” e, por isso, trata-se de símbolos, utilizados para práticas de sortilégios e oráculos. As runas para Calico (2018), são uma forma interessante de compreender a respeito de como as ideias religiosas do Paganismo Nórdico Contemporâneo são construídas, já que, a comunidade (Neo) Pagã Nórdica, busca seus conhecimentos em um complexo processo de bricolagem. Sendo assim, irão interpretar e se apropriar dos elementos “nórdicos” para construir suas compreensões, por meio de autores, teorias e conhecimentos populares de forma confusa, uma vez que, muitas vezes, essas misturas de teorias e saberes advém de autores que não estão em diálogo. Um exemplo são as compreensões históricas dos adeptos correlacionando-as com as teorias dos arquétipos de Carl Gustav Jung, demasiadamente utilizado para elaborar suas interpretações sobre as runas, os deuses e seus sentimentos de conexão com a cultura nórdica.

Ademais, foi possível perceber a importância que todos os elementos que compõem as identidades “pagãs nórdicas” dos participantes da pesquisa se constituem no cenário brasileiro. Acredita-se que pelo tempo de pesquisa, não é possível realizar uma conclusão que ilustre a totalidade das concepções simbólicas dos seus adeptos no Brasil em sua totalidade, mas que proporciona uma contextualização inicial de como o Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil se apresenta. Uma vez que diante do quadro cultural o qual o Brasil está inserido, os (Neo) Pagãos Nórdicos brasileiros constroem suas interpretações, identidades, performances diante de uma perspectiva que estará relacionada em algum nível com as particularidades

culturais, assim como as influências culturais das quais o Brasil se constitui. Por fim, foi possível compreender que os *Heathens* que participaram da pesquisa, demonstraram possuir uma relação profunda com a forma em que irão perceber e compreender suas religiões, diante de um processo subjetivo, eles irão se constituir enquanto sujeitos, construindo suas relações e concepções sobre comunidade, assim como, utilizam-se do espaço religioso e dos seus simbolismos como meio de produzirem reflexão, contato e ressignificação de processos individuais, subjetivos e emocionais.

TERCEIRO CAPÍTULO: ÁSATRÚ, RELIGIÃO DE “SANGUE”

Enquanto eram organizados os preparativos para o blót, comecei as entrevistas com os participantes da pesquisa. Durante quase todo o tempo, estava interagindo com eles separadamente, fazendo perguntas abertas e específicas, tentando acessar os processos de significação que cada um dos participantes atribui às suas crenças. No decorrer das entrevistas, percebi que o participante Diego estava atento ao local, foi quando ele se aproximou e começou a puxar conversas breves, e foi aí que ele começou a falar sobre racismo e nazismo. (...) Foi, então, que me dei conta das forças conflitantes nos discursos existentes entre os adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo, no entanto, havia forças conflitantes em mim também. Como colocar tais discussões no trabalho, sem julgá-los ou sem que eles se sentissem julgados?

3. Nem Lá, Nem Cá: Entre duas Forças Conflitantes

O Paganismo Contemporâneo, em suas inúmeras vertentes, pode ser compreendido, por grande parte dos praticantes, não apenas enquanto religião alternativa – no sentido de ser um contraponto aos preceitos Cristãos –, mas também enquanto “religião original” e “nativa”, antecessora ao Cristianismo. Essas compreensões geram discursos problemáticos que, em meio aos diferentes olhares dos adeptos, manifestam-se em pensamentos ideológicos sobre etnia e neonacionalismo⁹⁵. Hutton (1999) argumenta que os estudos sobre a História do Paganismo Contemporâneo apontam existir uma intrínseca relação entre o (Neo) Paganismo e o Romantismo do século XIX. Assim, as inúmeras vertentes do Paganismo Contemporâneo sofrem uma série de influências dos pensamentos ideológicos nacionalistas, que surgiram de discursos que envolviam o orgulho da nação e diversos símbolos nacionalistas existentes em vários lugares do mundo.

Nesse sentido, compreende-se que os discursos nacionalistas, etnicistas e as ideologias sobre raça e religião são fenômenos que ocorrem no meio Pagão Contemporâneo de forma global. Tratam-se de questões que envolvem tanto os pontos de influência, como o Romantismo do século XIX e demais discursos ideológicos, pelos quais os adeptos estão sendo influenciados

⁹⁵ Para Gardell (2003) o neonacionalismo é um movimento que refuta as compreensões de estado-nação e as ideologias nacionalistas a favor de uma nova compreensão sobre nacionalismo, considerando as concepções extranacionais de todas as pessoas. Assim, os entendimentos sobre o nacionalismo, justificado por um fator “orgânico”, não se torna mais uma questão delimitada pelo “sangue”, mas, que, a nação passa então, a ser compreendida e formada por ideologias e processos sociais.

através de autores, personalidades e figuras públicas; também envolvem questões subjetivas que podem ser observadas em um profundo e confuso processo de significação de suas identidades religiosas. Essas questões raciais apresentadas por parte dos adeptos merecem atenção, assim como requer cautela em sua discussão, já que os discursos raciais, étnicos e neonacionalistas levantam questões problemáticas, podendo desencadear um “discurso perigoso” que, de forma consciente ou não, acabam por legitimar preconceitos, discriminações, estigmas e, em casos extremos, comportamentos violentos contra o outro, representado de forma minoritária.

Os dilemas relacionados às categorias de compreensão sobre raça, etnia, cultura, tradição e patrimônio estão intimamente relacionados às interpretações que os adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo realizam. Schnurbein (2016) argumenta que as controvérsias geradas nos discursos dos adeptos ensejam uma posição constantemente defensiva contra os próprios discursos sobre raça e etnia. Com isso, notam-se duas forças que estão frequentemente presentes e conflitantes, quando questões sobre racismo e supremacia são levantadas. Por um lado, muitos dos adeptos apresentam, em seus discursos, certo incômodo com tais pensamentos dentro da comunidade. No caso do cenário brasileiro, geralmente, eles argumentam que tais ideologias não representam as condutas do Paganismo Nórdico Contemporâneo; os adeptos apontam que organizações importantes do (Neo) Paganismo Nórdico⁹⁶ se manifestaram e se posicionaram a respeito do discurso racista, repudiando quaisquer relações com as problemáticas sobre racismo enquanto aspecto pertencente à sua religiosidade. Por outro lado, nota-se que, para outros praticantes, o aspecto étnico continua sendo uma característica relevante para justificar como acontecem seus processos de identificação com o Paganismo Nórdico Contemporâneo, já que, para muitos, essa identificação perpassa por um resgate cultural de suas raízes ancestrais.

Schnurbein (2016) explica que as associações do Paganismo Nórdico Contemporâneo com discursos racistas é um fenômeno que constantemente tenta ser desconstruído por muitos grupos e praticantes. Um exemplo claro dessa associação é a relação atribuída entre símbolos religiosos da mitologia nórdica com os movimentos de supremacia branca, como, por exemplo, o martelo de Thor (*Mjölnir*), o *Irminsul*⁹⁷, as runas e a *swastika*⁹⁸, que, como argumenta a autora,

⁹⁶ AFA

⁹⁷ Irminsul ou “Pilar de Irmin”, de origem Saxã. Bragança Júnior (2015) explica que esse símbolo representa um pilar que sustenta o céu e a terra, também conhecido como “pilar do mundo”.

⁹⁸ Swastika, Suástica ou Fylfot: Trata-se de um símbolo solar que pode ser encontrado nas regiões euro-asiáticas. Segundo Langer (2010), o Fylfot é um símbolo antigo que pode ser compreendido como uma derivação da espiral que pode ser associada aos deuses Wotan/Odin e Thor.

por muitos anos, foram símbolos associados às ideologias do Movimento Nacional Socialista⁹⁹. Além disso, outros aspectos problemáticos podem ser ilustrados, como acontecem com os grupos de supremacia branca, que justificam suas ideias políticas enquanto relacionadas à crença de uma “religião ancestral”, cultuada por povos de “raça branca”, assim como argumentam possuírem uma relação direta com os “povos germânicos” e “aryanos”.

No entanto, apesar do crescente posicionamento “antirracista” de alguns grupos, por meio da mídia, nota-se que, observando o cenário brasileiro, há uma complexa relação da identidade religiosa conectada a aspectos problemáticos sobre etnia, raça, cultura, dentre outros, que são reproduzidos em alguns dos discursos dos adeptos. Snook (2015) explica que se trata de um processo complexo, uma vez que a maneira como os (Neo) Pagãos incorporaram os discursos sobre raça, em sua identidade religiosa, é manifestado de forma controversa. Para Snook (2015), os *Heathens* e/ou (Neo) Pagãos Nórdicos irão se engajar no processo de construção das suas identidades religiosas a partir de categorias que podem ser embasadas em compreensões folclóricas ou universalistas. Assim sendo, os discursos, muitas vezes, estão voltados para um constructo sobre raça/etnia que enseja as compreensões por parte deles. Com isso, surgem, entre os adeptos, inúmeros questionamentos a respeito de quem deveria, ou não, seguir a religião Pagã Nórdica Contemporânea. Em contrapartida, o diálogo acadêmico argumenta sobre como as noções relacionadas a raça e etnia podem ser contestadas, uma vez que os próprios conceitos são demasiadamente problematizados neste contexto, principalmente no que se refere à categoria “raça”. Ademais, argumenta-se que, em alguns países, como os Estados Unidos e o Brasil, essas categorias são comumente construídas, negociadas e contestadas, devido à ampla diversidade cultural.

Sobre a identidade nacional, DaMatta (1986) argumenta que cada sociedade possui seus modos de ser e de estar no mundo, logo, o Brasil também apresentará suas próprias questões de identidade. Existe, portanto, a questão da construção da identidade brasileira a ser levada em consideração, uma vez que o Brasil possui suas peculiaridades, como a geografia particular, a alimentação, seu processo de colonização portuguesa, a música, a forma de pensar do brasileiro, de refletir e de tornar-se consciente do mundo circundante implica em um processo que também é cultural. Assim sendo, segundo o autor, o brasileiro será influenciado pela política, arte, comida, ideias sobre família, sexualidade e etnia da sua própria maneira.

⁹⁹ O Movimento Nacional Socialista, popularmente conhecido como nazismo, foi a ideologia totalitária adotada pelo Partido Nazista. Trata-se de uma forma de fascismo permeada por ideais antissemitistas que incorporam o racismo científico, a supremacia da raça ariana e o discurso pangermânico pertencente ao movimento *Völkisch*, além de pregar um discurso anti-comunista e anti-marxista.

Ressalta-se que não há intenções de cair em generalizações, mas, sim, propor um debate reflexivo de como a identidade dos *Heathens* se constrói no contexto brasileiro, assim como se busca compreender as problemáticas dos discursos raciais, sendo, estes, supremacistas ou não, sob a ótica dos entrevistados, no cenário brasileiro. Diante dessas problemáticas, o presente capítulo propõe realizar uma discussão sobre tais discursos, envolvendo as compreensões neonacionalistas do Paganismo Nórdico Contemporâneo, no Brasil.

3.1. “A Minha Questão é uma Questão de Identidade”

As problemáticas que envolvem raça, etnia e ideologias neonacionalistas no Paganismo Nórdico Contemporâneo geram debates que têm tido ampla abordagem no meio acadêmico, especificamente em estudos sobre o (Neo) Paganismo Nórdico. Autores como Stefanie von Schunurbein, Michael Strmiska, Mattias Gardell, Jeffrey Kaplan, Jeniffer Snook, dentre outros acadêmicos, dedicam seus trabalhos a investigar e debater as problemáticas que geram inúmeras polêmicas, diante do discurso que são reproduzidos entre os adeptos. Charbonneau (2007) explica que os (Neo) Pagãos, em geral, identificam-se com as crenças e práticas das culturas europeias pré-cristãs, no entanto, ainda que os conceitos sobre raça e etnia sejam compreendidos enquanto construtos sociais, os adeptos, muitas vezes, apoiam seus discursos, justificando uma ligação cultural, seja por questões de descendência de famílias europeias, seja por questão de afinidade. Por meio dessa ligação cultural, é comum encontrar, nos discursos dos adeptos do (Neo) Paganismo Nórdico, uma compreensão de suas crenças religiosas enquanto um “reavivamento étnico”.

Nesse sentido, os discursos sobre etnia dos Pagãos Contemporâneos podem ser compreendidos enquanto um processo de criação simbólica sobre a identidade étnica, em que estão implicados processos individuais e subjetivos. Para Charbonneau (2007), o Paganismo Contemporâneo é entendido como um “caldeirão de transformação” (p.18), já que o processo de significação individual, construído por cada adepto, trará uma acepção particular sobre identidade, bem como irá influenciar a forma como cada um irá experienciar e vivenciar sua religião e espiritualidade. Com isso, os (Neo) Pagãos imaginam, projetam e idealizam seu próprio conceito de cultura espiritual. As problemáticas relacionadas às maneiras como os adeptos atribuem sentido a questões sobre raça, religião e etnia geram duas forças conflitantes. Por um lado, grupos “universalistas” se posicionam a favor do multiculturalismo e da identificação por meio da afinidade cultural, em contrapartida, também há aqueles que podem

gerar reproduções de ideologias extremistas, nas tentativas de “resgatar” e “proteger” a cultura de “origem”. Essa dualidade, no entanto, não impede de observarmos as referidas forças conflitantes presentes no constructo identitário de um mesmo grupo/*kindred*.

Gardell (2003) entende que os discursos estabelecidos em torno de ideias sobre etnia, raça e fragmentação religiosa são processos que podem ser identificados enquanto relacionados às questões do fundamentalismo religioso. Além disso, o processo da globalização permite uma realidade global e social cada vez mais transacional e, sendo assim, as ideias e os projetos neonacionalistas são movimentos paradoxais nos dias atuais. As compreensões sobre “nação”, diante do mundo globalizado, passa a ser definida através de um imaginário sobre as diversas comunidades e lugares existentes no mundo, já que, por meio da facilidade ao acesso de outras culturas, proporcionadas pelo turismo, pela tecnologia e através do uso da internet, é permitido que as pessoas, ao se aproximarem de outras culturas, identifiquem-se e sintam-se profundamente pertencentes a outros lugares. Gardell (2003) argumenta que a ideologia nacionalista, como um produto da “nação imaginada”, trata-se, portanto, de um fator social relevante a ser considerado, uma vez que os nacionalistas, muitas vezes, produzem projeções por meio de um imaginário de comunidade, que retoma um tempo lendário ou mitológico, interpretado, por eles, como uma “idade de ouro” que não era “contaminada”¹⁰⁰ pelos males do mundo moderno.

O autor aponta existirem, pelo menos, três tipos distintos de projetos neonacionalistas: o nacionalismo que afirma que a etnicidade deveria ser a base de um Estado-nação independente; o nacionalismo racial, que defende compreensões de que os membros de uma determinada raça é o que constitui as ideias sobre quem é “nativo” de seu país; o nacionalismo religioso, que defende as concepções de que os adeptos de uma determinada religião pertencem, de forma natural ou divina, à mesma nação. A respeito dessas categorias citadas, o autor compreende que, tratam-se de características não estáticas e, com isso, os discursos com base nas ideias neonacionalistas transitam entre si, formando uma compreensão de que a identidade religiosa se transforma em um fator determinante nacional e, por meio desse processo, surgem as interpretações etnonacionalistas e as “verdades religiosas”. Ademais, ressalta-se que o processo de colonização contribui com as interpretações que deram base aos discursos

¹⁰⁰Segundo Gardell (2003), as ideias nacionalistas são reforçadas pela inserção de um “trauma nacional”, sendo, este, histórico ou mitológico. Refere-se, portanto, a interpretações de que a nação foi ocupada, ameaçada e tomada por inimigos nacionais, como, por exemplo, o processo de Cristianização, a Escravidão, o Holocausto, dentre outros.

ideológicos que consideram a civilização ocidental enquanto povos mais “avançado” e de “raça branca”.

Com isso, as concepções imaginárias sobre os povos “arianos” e os discursos de “pureza”, segundo Gardell (2003), transcendem as delimitações nacionais e, diante das facilidades de acesso a informações, à música, a histórias de heróis, a teorias da conspiração, a táticas militantes, a religiões, a mitologias proporcionam, às pessoas, possibilidades de identificação enquanto pertencentes, por descendência, aos “arianos”, justificando, assim, um senso de pertencimento. O autor entende que a globalização, simultaneamente, propicia o surgimento da secularização que, conseqüente e paradoxalmente, contribui para a manifestação do revivalismo religioso. Diante desse processo, Gardell (2003) argumenta que a globalização contribui para a formação de três respostas religiosas para essas problemáticas: o fundamentalismo conceberá questões de temas relacionadas ao isolamento do nacionalismo político e, frequentemente, organizará, de forma velada, os projetos neonacionalistas de cunho religioso; a cooperação inter-religiosa, por sua vez, oferecerá um contraponto ao isolamento, sendo assim, criam-se reflexões referentes a ideias de que pessoas de diferentes crenças devem se unir para combater as problemáticas residuais do processo de globalização – surgem, então, ideias multiculturais, antirracistas e comunicações inter-religiosas; os Novos Movimentos Religiosos permitem promover a possibilidade de reconstrução das concepções da globalização, diante de um entendimento do crescimento da “conscientização planetária”. As concepções religiosas tanto individuais, quanto grupais são estabelecidas em um novo contexto. Dessa forma, essas novas interpretações oferecerem um amplo material que, de forma criativa, irá propor alternativas religiosas com elementos recontextualizados, realizados por meio de um processo de bricolagem.

O Paganismo Nórdico Contemporâneo está diretamente influenciado pelo sentimento de pertencimento que as pessoas relatam ter em relação às culturas europeias. Nesse sentido, há um processo complexo de identificação e ressignificação de suas crenças. Estes discursos, sobre suas identidades religiosas, se estabelecem de forma contraditória. Snook e Horton (2017) explicam que as duas forças conflitantes dentro do referido movimento religioso se constroem diante dos seguintes argumentos: por um lado, há aqueles que defendem que a religião *Heathen* na contemporaneidade, em primeira instância, é um movimento sócio religioso, não se tratando de uma religião que é determinada pela ancestralidade; por outro lado, há aqueles que compreendem o Paganismo Nórdico Contemporâneo como uma religião de sangue, ou seja, a identificação deve ser estipulada por critérios étnicos que estarão embasados em argumentos

que ditam quem pode ou não aderir à religião (Neo) Pagã Nórdica. Este último viés aponta que o pertencimento religioso é compreendido enquanto um fenômeno relacionado à ancestralidade, existindo uma linhagem genética e, por meio deste discurso interpretativo, ideias sobre pureza, raça e etnia se constituem dentro da comunidade.

Snook e Horton (2017) argumentam que há diferenças nos processos de identificação diante das motivações dos adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Nesse sentido, o movimento (Neo) Pagão pode ser compreendido em duas categorias conceituais distintas, mas que não são excludentes. Assim sendo, o movimento (Neo) Pagão pode apresentar-se enquanto um cosmopolitanismo¹⁰¹, tratando-se de concepções de admiração da herança cultural dos grupos étnicos existentes pelo mundo. Em contrapartida, os discursos relacionados ao nacionalismo reivindicarão as questões raciais, envolvendo discursos essencialistas referente aos aspectos biológicos e étnicos. Diante dessas reflexões, Snook e Horton (2017) problematizam as questões raciais no movimento *Heathen*, tais como ocorrem nos Estados Unidos. As autoras explicam que as concepções raciais relacionadas a fatores biológicos ensejam um processo imaginário de que a religião (Neo) Pagã é um caminho baseado em tradições folclóricas, comparando-as com as demais questões tribais¹⁰² das religiões indígenas, configurando, assim, concepções neotribalistas.

Nas compreensões de Schnurbein (2016), os discursos sobre essencialismo cultural e as distorções das categorias “religião”, “etnia”, “cultura” e “raça” ainda estão presentes, mesmo em uma sociedade globalizada, gerando inúmeras problemáticas. Em um país como o Brasil, caracterizado por sua pluralidade e diversidade multicultural, esses discursos no Paganismo Nórdico Contemporâneo permanecem. As compreensões sobre raça, cultura e etnia que os adeptos brasileiros manifestam estão relacionadas aos processos da formação de identidade e sentimento de pertencimento. Segundo Queiroz (1989), as problemáticas sobre identidade nacional, no Brasil, é um dilema que começa a ser debatido no campo das Ciências Sociais, a partir do século XIX, e continua sendo objeto de investigação até os dias atuais. Para a autora,

¹⁰¹ Cosmopolitanismo: processo multidimensional, em que todas as pessoas são essencialmente “cosmopolitanos inconscientes”, sendo, estes, “cidadãos do mundo”. Tratam-se de pessoas que interagem com abertura diante de diversas culturas existentes no mundo, por meio de compreensões não normativas. Essas pessoas também sentem que querem proteger as tradições de comunidades distintas das influências de “outros”, mas que deve ser um conceito compreendido de forma distinta do nacionalismo. (SNOOK, J; HORTON, K., 2017, p. 46).

¹⁰² Snook e Horton (2017) compreendem que o termo “tribo” é um constructo colonial, criado para fazer referência à coletividade dos povos nativos, para solucionar questões administrativas. Ao que confere os saberes da Antropologia, o termo “tribo” refere-se a grupo de pessoas que são diferentes da sociedade convencional, baseado na língua, no território e na política. Para as compreensões da Pós-modernidade, o “neotribalismo” é um conceito fundado por Maffesoli e Bauman. Esses autores conferem o conceito de “neotribalismo” como um constante processo de constructo da identidade social. Sendo assim, as “tribos” partilham dos mesmos interesses, tais como: a religião, a política, a orientação étnica.

a identidade brasileira pode ser observada enquanto um processo diferente da construção de identidade em outros países, especialmente quando comparada ao mesmo fenômeno em contexto europeu. Isso ocorre, porque, para o cenário brasileiro, conceitos como identidade nacional (pertencimento a uma sociedade ou nação) e identidade cultural (construção identitária em relação a um grupo ou cultura) são compreendidos enquanto sinônimos.

O processo de construção de identidade pode inicialmente ser percorrido entre as compreensões e elaborações sobre “aquilo que se é” e “aquilo que não se é”. Com isso, a definição de identidade passa a estar relacionada à percepção de semelhanças e diferenças, ou seja, nas fronteiras que limitam “aquilo com que me identifico” e “aquilo de que me diferencio”. Segundo Silva (2000), trata-se de uma característica independente e autônoma, já que a construção da identidade pode ser compreendida enquanto um processo de auto referência. Trata-se, assim, de um processo subjetivo e individual, em que o sujeito irá partir de suas próprias percepções e interpretações do mundo circundante. Com isso, a formação de identidade sempre implicará em uma relação com os processos de identificação e diferenciações, já que ambos são processos de produção simbólicas e discursivas, o que nos leva, portanto, a uma necessidade de alcançar uma aproximação sobre como ocorrem as interações e relações sociais diante desse processo. Nesse sentido, a afirmação da identidade reflete no desejo que está presente nos diversos grupos sociais e, assim, constituem-se em um processo que também implica na busca de pertencimento e nas relações de poder.

Ainda sob as compreensões de Silva (2000), a afirmação de uma identidade com as suas diferenciações diz respeito a um processo que inclui/exclui o outro e, assim, definem-se parâmetros para delimitar aqueles que pertencem ou não a um determinado grupo social. Por isso, entende-se que a identidade se refere a processos que se apresentam opostos, como, por exemplo: inclusão/exclusão; demarcações de fronteiras (“nós” e “eles”); bom/mau; puros/impuros; racionais/irracionais; conceitos de normalidades (“nó somos normais”, “eles são anormais”). Por meio desse entendimento, a afirmação da identidade e as demarcações de diferenças implicam sempre em operações que se relacionam com o incluir e excluir. Quando afirmamos “aquilo que somos”, estamos, também, nos referindo a “aquilo que não somos” e, assim, são delimitadas essas fronteiras que também serão influenciadas e constituídas pelas relações de poder, uma vez que, a partir da afirmação de uma identidade, ocorrem processos de delimitação de fronteiras nos grupos sociais.

Silva (2000) compreende que a produção de identidade é um processo que oscila entre dois movimentos, fixação e desestabilização. Ressalta-se que cada processo a respeito da

construção da identidade corre de maneira diferente. Quando o assunto é voltado para a noção de identidade nacional, estão presentes questões de essencialismos culturais e, assim, observam-se, como uma característica comum, embasamentos em mitos fundadores. O autor explica que parte desse processo implica em entendimentos sobre “comunidades imaginadas”, seguindo um constructo imagético de como uma determinada comunidade poderia ser. Isso ocorre devido a um processo complexo, em que são introduzidas novas ideias a respeito de um determinado povo e, com isso, criam-se laços imaginários que permitem uma ligação entre os indivíduos e uma determinada cultura ou comunidade que, *a priori*, não teriam uma relação direta.

Um outro aspecto que perpassa os debates sobre a identidade, quando relacionada à identidade nacional, é o hibridismo¹⁰³. Este se refere a uma compreensão de mistura, conjugação e o intercurso entre diferentes culturas, nacionalidades e etnias. Para Silva (2000), a produção de identidades nacionais, raciais e étnicas, com o processo de hibridização, pode confundir-se em discursos de grupos de diferentes identidades, produzindo, assim, discursos de pureza. No entanto, ressalta-se que a identidade formada através do hibridismo, apesar de conservar alguns traços da identidade de sua origem, já não é, em sua completude, a identidade “original”. No contexto do Paganismo Nórdico Contemporâneo, os adeptos constroem suas próprias concepções culturais, que, muitas vezes, são compreendidas enquanto uma religião tribal. Para Snook e Horton (2017), as interpretações “tribais” acontecem, enquanto os discursos de pureza são idealizados, baseando-se nas concepções de que seus ancestrais pertencem a determinada cultura. Assim, quando os *Heathens* conferem o caráter de tradições “nativas” e “tribais” enquanto compreensões das estruturas sociais que reivindicam, o senso de “indigeneidade” das suas tradições religiosas gera sentimentos de autenticidade para suas crenças.

Quando os discursos sobre identidade étnica são levados para a realidade do Paganismo Contemporâneo, as ideias sobre etnia são entendidas, por muitos adeptos, como uma característica que gera autenticidade, ancestralidade e tribalismo. Segundo Snook (2015), grupos étnicos irão reivindicar a ancestralidade, a história do seu “povo”, assim como seus símbolos, que irão se constituir na identidade do grupo. A autora argumenta que tais grupos também se estabelecem em um processo auto referencial e, assim, suas percepções serão influenciadas tanto pelos processos internos, quanto pela forma como as pessoas que são

¹⁰³ Segundo Silva (2000), a hibridização se dá entre identidades situadas simetricamente em relação ao poder. Os processos de hibridização, analisados pela teoria cultural contemporânea, nascem de relações conflituosas entre diferentes grupos nacionais, raciais ou étnicos. Eles estão ligados a histórias de ocupação, colonização e destruição. Trata-se, na maioria dos casos, de uma hibridização forçada. O que a teoria cultural ressalta é que, ao confundir a estabilidade e a fixação da identidade, a hibridização, de alguma forma, também afeta o poder.

consideradas externas ao grupo irão percebê-las, implicando em processos de diferenciações, o que delimita aqueles que “são como nós” dos que “não são como nós” (p. 145). No entanto, essa questão não é constituída apenas por um processo psicológico, mas também perpassam criações sociais complexas que serão influenciadas pela história, pela cultura e pela política de cada região, gerando, assim, peculiaridades estabelecidas a partir de cada contexto e de cada local.

Snook (2015) compreende como algo comum, entre (Neo) Pagãos, as argumentações de que suas tradições estão embasadas na fé de povos ancestrais e indígenas, sendo assim, fatores como a ancestralidade, a linhagem e a etnicidade são entendidas, por alguns deles, como fenômenos inquestionáveis. Schnurbein (2016) explica que para a maioria dos adeptos europeus do movimento Ásatrú, ainda que as percepções sobre etnia não estejam relacionadas às ideologias políticas, os adeptos baseiam sua fé relacionando-a com a paisagem e as memórias de suas infâncias, conectadas às histórias, às músicas e ao folclore. A autora ressalta que esse sentimento de conexão com as memórias da infância e com o folclore são compreendidos, por eles, muitas vezes, como uma “cultura orgânica”. Esses discursos são mais presentes no movimento Ásatrú da Escandinávia, sendo reforçado pelas fontes literárias, como a literatura medieval, a *Edda* em prosa e a *Edda* poética, consideradas parte da herança nacional, desde o século XIX (p. 140).

Argumenta-se, portanto, que os pensamentos essencialistas, no movimento Ásatrú, geram discursos problemáticos que, muitas vezes, serão confundidos com ideias de pureza. Ademais, Schnurbein (2016) explica que as ideias sobre uma “cultura orgânica”, unidade do povo, clima, história e mito, tais como ocorrem no Paganismo Nórdico Contemporâneo, estão influenciadas pelas compreensões do período Romântico Herderiano¹⁰⁴, no qual, comumente, os adeptos apoiam suas ideias, de forma consciente ou não, diante do que tentam justificar suas concepções ideológicas relacionadas ao sentimento de pertencimento cultural, o que gera as problemáticas sobre identidade, raça e etnia. Ressalta-se, então, que, para o contexto (Neo) Pagão Nórdico, esses discursos estão, não raramente, relacionados a ideologias extremistas. Com isso, os grupos se dividem entre duas forças polêmicas, uma que acredita em uma concepção “tradicionalista”, e uma que buscará defender as concepções “universalistas”, ou seja, aqueles que acreditam que o movimento diz respeito a um resgate étnico da cultura

¹⁰⁴ Herderiano: o termo “Herderiano” diz respeito à parte do Romantismo Nacionalista que se encontrava sob influência das ideias de Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Dentre outras coisas, Herder argumentava que a nacionalidade era muito mais um produto de fatores climáticos, geográficos, pessoais e linguísticos do que da genética propriamente dita.

tradicional de povos germânicos, saxões e escandinavos, em contrapartida àqueles que acreditam que a afinidade religiosa não deveria estar relacionada apenas a questões de linhagem, mas a uma afinidade identitária.

3.2. “Eu sou Racialista”

Os discursos étnicos e raciais, no (Neo) Paganismo Nórdico no Brasil são incorporados pelos praticantes de maneira confusa e controversa. Enquanto, para alguns, o Brasil é compreendido em seu multiculturalismo e hibridismo, para outros, a relação da identidade nacional/cultural é um fator gerador de autenticidade do lugar de pertencimento étnico. Nesse sentido, quando os praticantes são confrontados ou questionados a respeito das temáticas racistas e ideias universalistas, as compreensões manifestadas ocorrem de maneira diversificada. A respeito dessa problemática, Pike (2001) compreende que os (Neo) Pagãos se utilizam do discurso da “originalidade” e da descendência sanguínea, para justificar o “empréstimo” religioso de culturas às quais não pertencem. Dessa forma, reivindicam esse lugar, discorrendo sobre suas ascendências, a exemplo da nacionalidade europeia de seus pais, avós, bisavós ou relações arquetípicas com as culturas europeias. Para o participante Diego, a relação identitária com a religião nórdica pré-cristã possui uma relação ancestral que passa a emergir como um “chamado”, nas palavras dele: *“Com certeza, sim, com certeza, até usando um pouco do Jung, que ele fala do inconsciente coletivo, então, eu acho que é exatamente que ele fala, que a gente tem um ancestral em comum, que ele tá chamando pela gente, entende?”* (Diego, 2018). Para ele, esse chamado possui uma relação direta com a ancestralidade, ou seja, as relações “arquetípicas”¹⁰⁵ possuem interação intrínseca com o indivíduo e a identidade étnica/genética religiosa.

¹⁰⁵ O arquétipo refere-se ao conceito utilizado por Jung. Foi discutido, rediscutido e constantemente reelaborado praticamente ao longo de sua obra inteira, fazendo dele um constructo contínuo, como era típico do autor. A noção de arquétipo está intrinsecamente relacionada à de inconsciente coletivo que, segundo o autor, trata-se da: “(...) caracterização de duas camadas do inconsciente. Temos que distinguir o inconsciente pessoal do inconsciente impessoal ou suprapessoal. Chamamos esse último de inconsciente coletivo, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal” e continua, afirmando que o inconsciente coletivo é “uma figuração do mundo, representando a um só tempo a sedimentação multimilenar da experiência” em que, “Com o decorrer do tempo, foram-se definindo certos traços nessa figuração. São os denominados arquétipos ou dominantes, os deuses, isto é, configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade à medida que se sucedem as figurações, as quais são continuamente revividas pela alma. (...) Os arquétipos quase sempre se apresentam em forma de projeções e imagens (...)” (Jung, 2014a, p.107). Sendo assim, eles fazem referência a “manifestação da camada mais profunda do inconsciente, onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias. Essas imagens ou motivos, denominei-os *arquétipos*” (Jung, 2014a, p.77, grifos do autor). Portanto, os arquétipos “representam essencialmente conteúdos inconscientes, mais precisamente do inconsciente coletivo, pois tratam-se de conteúdos arcaicos – ou melhor- primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos” (Jung, 2014b, p.13).

“Basicamente, assim, ele é nórdico, né? Então, é uma região europeia, indo-europeia. Então, ele é uma religião do povo europeu. Então, assim, tudo bem que, aqui no Brasil, a gente tem a Umbanda, que todo mundo segue, todas as etnias, (...) mas é uma religião africana, principalmente na Nigéria. Então, eu sou mais a favor de cada um seguir aquilo, até porque você tem aquilo dentro de você. (...) Eu acho que tem alguma coisa que, dentro de nós é até genético, entendeu? Você olha e diz, mano, eu me comporto dessa maneira, é mais próximo, eu me identifico, entende?” (Diego, 2018).

“(...) ela é uma religião europeia. (...) eu achava muito estranho uma pessoa que não tivesse nenhuma raiz europeia seguir essa religião, eu achava muito estranho, (...) eu sou dividido, na verdade, em relação a isso, eu acho que tá no sangue, eu acho que realmente tá no sangue, eu acho que existe alguma coisa. No meu caso, tem uma coisa de ascendentes de antepassados” (Bruno, 2018).

Silva (2000) explica que os “mitos fundadores” produzem uma ligação afetiva com a identidade nacional, além de tenderem a fixá-las; também são uma forma de essencialismo cultural. Para o autor, as ideias essencialistas estão embasadas em argumentos relacionados a questões biológicas, a exemplo dos discursos de que uma religião nórdica, no mundo contemporâneo, possui uma ligação direta com a ancestralidade étnica/genética nórdica. Nas compreensões de Silva (2000), esses discursos não são necessariamente “cientificamente” incorretos, mas demonstram uma grade cultural que é silenciosa, ou seja, velada. Assim sendo, pode-se compreender que essas problemáticas de autenticidade étnica, que seguem argumentações relacionadas a questões biológicas, também embasam pensamentos extremistas, configurando uma problemática existente no âmbito social, a qual é relacionada às diferenças, aos estigmas e à discriminação. Estas questões continuam, constantemente, sendo debatidas no Brasil, uma vez que o país possui inúmeras problemáticas influenciadas por todo contexto social, histórico e político ao qual pertence, logo, os discursos extremistas e raciais, no Brasil, ainda que sejam construídos por processos diferentes dos de outros países, são muito simbólicos.

Sob o olhar de Snook (2015), essas correlações acontecem devido a questões que também se relacionaram com problemáticas sociais. Posicionamentos sobre fatores de “inclusão/exclusão”, relacionados a questões étnicas e raciais, acontecem geralmente mediante a conjuntura em que pessoas “brancas” não estão limitadas por questões políticas, bem como em decorrência da visibilidade da “raça”. Com isso, estas pessoas sentem-se livres para escolher

seus símbolos e práticas multiculturais. No entanto, o “outro”, considerado “aquele que não pertence”, passa a ser tido como um “desvio”, configurando-se como um fator de exclusão. Esse fenômeno acontece, segundo Snook e Horton (2017), por meio de questões relacionadas aos privilégios sociais de suas condições identitárias “brancas”; a categoria “racial” e “étnica”, para estes, trata-se de um fator opcional, através do qual possibilita fatores que irão endossar estes indivíduos na realização de apropriações das culturas globais, como uma extensão de sua própria humanidade universal, ou seja, há uma relação entre os discursos de pureza e poder.

As problemáticas são complexas, ainda assim, estão muito difusas nas compreensões de autenticidade ideológica entre muitos praticantes. Ainda é possível perceber que se trata de uma problemática global, sendo manifestada em diversos lugares, onde o Paganismo Nórdico Contemporâneo se estabeleceu e, logo, também se apresenta no cenário brasileiro. Para o entrevistado Diego (2018), os discursos sobre a religião nórdica e sua relação com a identificação religiosa é uma questão de *identidade*. No entanto, observa-se, no seu discurso, que há uma problemática entre a sua percepção individual sobre religião e etnia e as problemáticas raciais, uma vez que o participante não se percebe reproduzindo ideias racistas. Dessa forma, ele se identifica enquanto *racialista*¹⁰⁶, já que, segundo sua ótica, não deseja “*morte aos negros*”. Ele relata que se depara com muitas dificuldades, sentindo-se incompreendido em razão de seus ideais, uma vez que se trata de um pensamento complexo de ser explicado, mas que, concomitantemente à possibilidade de que seus pensamentos ideológicos possam levar a ideias supremacistas, ele relata não se identificar com os movimentos supremacistas e nazistas/neonazistas.

Pode-se observar que há uma relação de identificação do participante com ideias supremacistas, podendo, estas, serem conscientes ou não, mas são, certamente, demonstradas em sua fala, de forma velada: “*Eu tenho até uma simpatia até por algumas coisas, mas eu não me dou bem com aquilo, entende? Eu acho tosco*” (Diego, 2018). Relata, ainda, que não se identifica com o movimento Ásatrú brasileiro, já que, segundo ele, o cenário brasileiro do Ásatrú possui um viés voltado para as compreensões *new age*. Seu descontentamento é justificado por se considerar “*mais puritano*”, ou seja, o cenário brasileiro não seguiria tradições estritamente “originais nórdicas”, sendo um movimento que é influenciado por ideias universalistas que estariam em confluência com diversas outras interpretações e

¹⁰⁶ Racialista: O racismo é a concepção de que a espécie humana se divide naturalmente em raças, formando categorias e comunidades biológicas que são inevitavelmente distintas. Contudo, ao contrário dos racistas e supremacistas, os racialistas alegam não defender uma suposta superioridade de uma raça frente às outras, mas a mera constatação de suas inegáveis diferenças.

problematizações sociais e sobre as compreensões de como essas questões refletem no entendimento da religião Pagã Contemporânea em solo brasileiro.

“(...) eu, no Brasil, eu não me identifico muito com o movimento Ásatrú, até porque o Ásatrú brasileiro vai muito para o *new age*, e eu já sou mais puritano, nesse sentido, entende? E eu tenho a questão da identificação, como eu tava te falando. Então, eu me identifico mais com pessoas de origem europeia, entende? Então, aqui é tudo muito junto e misturado, entende? E, aí, sabe? Eu não consigo me identificar direito, sabe? Tem as questões da galera querer envolver política no meio e querer envolver não sei que lá no meio, entende? E, aí, me dá preguiça. Ou querer não viver direito aquilo, entende? A hipocrisia me irrita um pouco” (Diego, 2018).

É possível identificar, na fala do entrevistado, ideias sobre pureza, etnia, identidade e herança cultural. Além de ser possível relacionar as questões étnicas com a ligação cultural, por meio de um entendimento de “propriedade”, ou seja, todas essas categorias são “pertencentes” a ele por direito, uma vez que ele possui ascendência europeia. Ressalta-se, portanto, que as percepções dos descendentes de grupos étnicos, estabelecidos no Brasil através das imigrações, geram novas compreensões sobre a identidade cultural, já que sua mestiçagem colabora com as percepções individuais de autenticidade de seu local de poder. As questões que estão relacionadas a identidade étnica são compreendidas por Bourdieu (1989) enquanto uma relação de propriedade e poder. Com isso, as características simbólicas ou representações que possuem um sentido de “origem”, assim como acontecem nos discursos ideológicos étnicos, dizem respeito a uma divisão do mundo social e, com isso, geram princípios de divisão. Todas essas representações, transmitidas no discurso do entrevistado supracitado, são ideias que, em primeira instância, são visões idealizadas sobre a ancestralidade, a linhagem biológica e a herança cultural, além de serem ideias que foram difundidas sob influências de um imaginário construído em relação aos povos antigos.

“Então, a minha questão é uma questão de identidade. Então eu quero poder ter minha comunidade, minha fazenda (...) eu quero ter minha esposa branca e ter um monte de filho loiro, é isso. (...) Seria mais de ser num sentido libertário de comunidade, de que você tem seu direito individual. Eu penso também que, para mim, é uma via de mão dupla, você tem que ter o direito individual, mas que também tem que pensar no senso de comunidade (...) quero ter a minha herança, a minha ancestralidade, o que eu me identifico, porque eu acho que aquilo é o mais natural. Só que eu não quero matar ninguém, não quero que ninguém seja oprimido, não quero que ninguém seja subjugado, entende? É essa pegada” (Diego, 2018).

Em relação ao cenário brasileiro, as percepções e compreensões sobre “raça” não são estabelecidas de uma forma estritamente dual, ou seja, “o branco” e o “negro”. Segundo DaMatta (1986), as problemáticas raciais não são entendidas apenas em termos de “marcas” ou características de fenótipos, elas ocorrem embasadas, também, nos discursos de “origem”, no caso dos descendentes das diversas culturas que se estabeleceram no Brasil, sendo assim, o autor compreende que os pensamentos “racistas”, no cenário brasileiro, podem ser entendidos como um “triângulo racial” (p.46). Isso ocorre, porque, em um país como o Brasil, o preconceito é hierarquizado, não há igualdade entre as pessoas e, em consequência, o preconceito está relacionado, também, com as diferenças sociais. Assim, quando este se manifesta, de forma velada ou não, há uma tendência a delimitar essas segregações a partir do “lugar” de pertencimento, ou seja, as pessoas “devem saber ficar em seus devidos lugares”. Desta forma, criam-se discursos ideológicos sobre a religião do “branco”, do “europeu”, de forma restrita, já a religião do “negro” ou a religião que “aceita” pessoas “não europeias”, dentro do discurso do entrevistado, passa a ser o lugar do “universalista”.

DaMatta (1986) explica que o Brasil possui um “mito” sobre as “raças” criadoras (negros, brancos e índios), no entanto, a realidade do país não permite que ele seja reduzido e simplificado em seu processo histórico dessa forma. Trata-se de um país que não é formado apenas por “negros”, “brancos” e “índios”, mas que, além das misturas culturais, também é formado por portugueses brancos e aristocráticos de uma sociedade hierarquizada. A hierarquia que é formada no Brasil é operada por gradações, com isso, situa as pessoas pela cor da pele, poder aquisitivo, pelas relações de poder, pelos ascendentes, pelos nomes das famílias e diversas outras formas em que essas gradações podem ser estabelecidas. Esse processo também será atravessado por concepções morais individualistas que, segundo Souza (1999), perpassa por uma falta de reconhecimento da alteridade. Assim, sob a ótica dos discursos que envolvem problemáticas raciais e de segregação, não há uma conscientização sobre as relações sociais que estão implícitas nas problemáticas ideológicas difundidas no (Neo) Paganismo Nórdico do Brasil.

A questão da autopercepção dos brasileiros enquanto descendentes europeus ou enquanto mestiço, segundo Souza (1999), os transformam sociologicamente em sujeitos pertencentes tanto a uma categoria identitária brasileira, quanto pertencentes a uma outra cultura, externa ao país em que residem, ficando entre duas concepções “culturais”. Nesse sentido, as percepções individuais sobre “originalidade” e identidade seguem um emaranhado de compreensões e incompreensões sobre suas próprias “heranças culturais”, que se entrelaçam

com as ideias de pureza, ao mesmo tempo em que tendem a manter essas ideias de forma velada. Isso provavelmente ocorre com uma intensidade maior nos discursos dos praticantes do Brasil, devido ao fato de que esses limiares étnicos são compreendidos de uma forma mais flexível nesse cenário, uma vez que, ainda que os discursos raciais sejam problemáticos no país, os praticantes, muitas vezes, passam por processos de negação ao se darem conta de seus próprios discursos, quando assuntos sobre racismo são abordados.

O praticante Bruno (2018) relata que o Ásatrú é uma religião nórdica e que, por muito tempo, acreditou que apenas pessoas relacionadas biologicamente à Europa poderiam construir uma relação de identidade com esta vertente. Segundo ele: *“Eu acho que é uma religião de sangue, eu acho que ela vem do sangue de alguma forma.”*. Conta que possui descendência italiana e que, por isso, poderia ter um ancestral europeu em comum, mas que, ao mesmo tempo, compreende que a Itália é um país formado por diversidades. Em sua fala, é possível observar momentos de questionamento sobre a própria ideia da relação de “sangue” da religião nórdica no Brasil, ao se lembrar de um membro de seu *Kindred* que é negro, relata: *“(…) mas eu também não posso negar, não posso condenar que uma pessoa que não tenha ancestralidade, receba o chamado, eu não posso chegar (...) e falar ‘meu, você não pode’”*. No entanto, retoma seu discurso anterior sobre a identificação por meio da ancestralidade, justificando que o cenário brasileiro é muito misturado culturalmente e que, por isso, muito provavelmente seria possível encontrar um ancestral europeu comum, ainda para pessoas que, em seus fenótipos, não seriam consideradas “europeias”.

“Também, no Brasil, ninguém pode dizer que não tenha um europeu no ancestral do **. Eu não prego esse negócio de raça pura e eu nunca pude dizer, jamais vou dizer que não tenha um índio ancestral meu. A família do meu pai, não, mas a família da minha mãe tá há muito tempo no Brasil, quer dizer, minha mãe tá muito tempo no interior de São Paulo, quer dizer, lá para atrás, quando vieram para as fazendas, não sei o que, será que não teve um índio, um caboclo, um negro? Eu não posso dizer, como também a gente não pode dizer, em relação ao **, que não tenha um europeu, então, talvez até o que eu falei seja verdade, é do sangue, no caso dele também. Muito miscigenado, ninguém que esteja há 3 ou 4 gerações no Brasil pode dizer, pode aclamar pureza de raça, que é um conceito absurdo ” (Bruno, 2018).

É fato que as controvérsias, nos discursos dos adeptos acontecem globalmente, no entanto, no contexto brasileiro, essas questões se tornam problemáticas à medida em que, no país, há situações complexas que envolvem questões políticas e desigualdades sociais. Sendo assim, esses assuntos geralmente não são compreendidos moralmente de forma positiva. Ainda

que os discursos dos praticantes sejam confusos, percebem-se, em suas falas, tentativas de se preservarem de um possível estigma e julgamento por meio do rótulo “racista”. Em especial, observa-se o entrevistado Diego, que, apesar das suas justificativas, possui uma fala perceptivelmente problemática, seguindo muitas ideias imaginárias e idealizadas sobre sua própria religião e “ancestralidade” e, possivelmente, uma negação de seus preconceitos raciais, retratados de forma latente em seu discurso. Dessa forma, ele adere uma nova identificação, autodenominando-se enquanto “racialista”, provavelmente, na tentativa de se resguardar, por receios de ser incompreendido. Ainda assim, essas problemáticas estão relacionadas a todo o contexto social no qual o Brasil está inserido.

Seguindo a ótica de Gardell (2003), os Pagãos Contemporâneos que reivindicam o lugar étnico ou racial enquanto característica fundamental de suas tradições, quando estão inclinados para ideias racistas, tendem a “biologizar” suas espiritualidades. Assim, compreendem que a categoria genética propicia autenticidade enquanto descendentes dos ancestrais. O autor explica que, em suas interpretações, os “pagãos racistas” acreditam que o sangue carregaria memórias de um passado antigo e, assim, as divindades estão, de alguma forma, conectadas com esse fator biológico. Gardell (2003) ressalta que, conscientemente ou inconscientemente, os discursos racistas estão embasados nesta filosofia de uma “alma do povo”¹⁰⁷, assim, para os considerados “pagãos racistas”, o conhecimento ancestral estaria guardado no subconsciente e, por isso, se manifestaria no sentimento étnico ou de pertencimento a um “grupo racial”. Torna-se importante ressaltar que a categoria “pagão racista” está relacionada a uma outra vertente religiosa que aparece no Paganismo Contemporâneo, mais relacionada a um movimento supremacista religioso e não pertence ao movimento Ásatrú. No entanto, há um encontro entre os discursos supremacistas religiosos e as elaborações do Paganismo Nórdico Contemporâneo, pelo fato de que ambos são influenciados pelas ideologias que surgiram com o movimento *völkisch*.

Diante dessas misturas problemáticas, os discursos disseminados sobre raça e etnia, no Paganismo Nórdico Contemporâneo, estão mais próximos de conceitos de invenção de tradições¹⁰⁸, do etnicismo e do racismo do que os discursos ativistas relacionados ao “paganismo racista”. No entanto, os pensamentos ideológicos irão se misturar, manifestando-se em “confusões espirituais”, já que, ao mesmo tempo em que os discursos raciais são reproduzidos, muitas vezes, os praticantes negam as raízes de suas “lógicas racistas” e, por fim,

¹⁰⁷ No original: Folk Soul.

¹⁰⁸ Conceito de Eric Hobsbawm. Para um maior aprofundamento, olhar o livro: A Invenção das Tradições.

em alguns casos, os próprios adeptos que possuem esses discursos não conseguem dimensionar, justificar e nem, ao menos, racionalizar essas ideologias. No caso dos exemplos que foram apresentados, é passível de observação as forças conflitantes existentes nas falas, em que ora defendem a categoria genética/étnica/racial, ora refletem sobre essas problemáticas no contexto brasileiro, e elas são repudiadas, justificando enquanto uma questão de identidade, ao passo que também geram incômodo. No entanto, para legitimar o sentimento de pertencimento religioso e cultural, produzem reflexões sobre “quem pode e quem não pode” seguir a religião nórdica pré-cristã, nas tentativas de encontrar possíveis interseções culturais de uma ancestralidade europeia.

Segundo Almeida (2018), as ideias sobre “raça” sempre operam no âmbito da ambiguidade, da obscuridade, do mal-entendido e da contradição. Assim sendo, uma hipótese para que essas compreensões confusas ocorram, entre os (Neo) Pagãos Nórdicos do Brasil, é a manifestação de uma possível angústia do local de pertencimento étnico enquanto brasileiros, uma vez que os discursos étnicos e biológicos são manifestados de forma global, na comunidade Pagã Nórdica Contemporânea. Nesse sentido, os adeptos do Brasil apoiam-se nos discursos de identidade étnica, para estabelecerem lugar de autenticidade e legitimação religiosa, ainda que as categorias de compreensão sobre etnia, “raça” e ancestralidade tenham suas delimitações confusas. Diante dessas problemáticas, o entendimento sobre os povos europeus e sobre a religiosidade ancestral nórdica, muitas vezes, aparecem nos discursos de forma ideológica, como pode ser observado nas falas do participante Diego.

Para que essas complexidades sejam compreendidas, Almeida (2018) ressalta que a ideologia não é uma representação da realidade material, das relações concretas. A ideologia se manifesta por meio das representações que os sujeitos estabelecem com o que compreendem e interpretam como realidade material e relações concretas. Por meio desse entendimento, o autor afirma que o preconceito não é um fenômeno que se manifesta por meio da ignorância, ele ocorre através da racionalização das ideologias. Quando o preconceito e a ideologia estão relacionados às questões do racismo, Almeida (2018) explica que há um processo de criação e recriação de um imaginário social, em que são estabelecidas características biológicas e práticas sociais que estão relacionadas a uma determinada “raça”. Além disso, também estão implícitas questões de desigualdade social que são naturalmente atribuídas a identidade racial dos indivíduos, determinando, assim, os grupos raciais que detêm privilégios.

A forma conflitante com que esses discursos aparecem no cenário brasileiro também ocorre pela dificuldade de se estabelecer um diálogo com as temáticas sobre “raça” e racismo em um país como o Brasil, uma vez que a origem das problemáticas que envolvem o tema podem ser compreendidas de forma estrutural, além de estarem presentes pensamentos ideológicos e relações de poder. Diante das compreensões de Almeida (2018), o racismo é sempre estrutural, pois integra, em sua concepção, fatores econômicos, políticos e históricos. O autor explica que o termo “raça” não tem um conceito que pode ser entendido como algo fixo ou estático, trata-se, portanto, de um termo que está diretamente relacionado aos processos históricos referentes a cada um dos locais em que é utilizado e interpretado. Assim, a expressão carrega consigo uma série de conflitos e complexidades e, por isso, deve ser compreendida como um conceito relacional, além de histórico. O referido autor ressalta, ainda, que é importante compreender que “raça” é um fator essencialmente político e, por isso, deve ser problematizado, já que o termo foi e ainda é utilizado para naturalizar desigualdades, injustiça, segregação e genocídio de grupos que são considerados sociologicamente como minoritários.

Torna-se importante enfatizar que o racismo, nas compreensões de Almeida (2018), estruturando-se como um processo de constituição de subjetividades, deve ser entendido como um fenômeno social complexo. Dessa forma, há uma conexão entre as práticas sociais e a forma como os discursos considerados racistas são estabelecidos, uma vez que, nesse processo, estão inclusos o afeto e a consciência do que ele representa. O autor ainda explica que o racismo se perpetua, quando é capaz de reproduzir um sistema de ideias em que há uma explicação racionalizada, para justificar a desigualdade social. Assim sendo, esses fatores contribuem na constituição de sujeitos que não se abalam de forma profunda ao presenciarem situações de discriminação e violência racial. Com isso, eles passam a configurar seus conceitos do que é considerado “normal” ou “natural” de forma a compreenderem as divisões entre “brancos” e “não-brancos” de maneira naturalizada. Constituem-se em padrões de separação racial que estão inseridas no imaginário e nas “verdades” subjetivas do que “branco/não-branco” significam, como também estão presentes na forma com que as práticas sociais da vida cotidiana são estabelecidas.

3.3. “O Brasil é um Plural, a Gente Nasceu das Misturas, da Feijoada de Cultura”

O (Neo) Paganismo Nórdico brasileiro pode ser compreendido metaforicamente como “um caldeirão de feijoada cultural”, já que as ideologias dos diversos cenários do (Neo)

Paganismo Nórdico irão se mesclar nas diferentes interpretações que os praticantes atribuem às suas espiritualidades. Essas compreensões confusas podem ser manifestadas, no cenário brasileiro, devido à variedade de discursos e justificativas que foram gerados ao longo dos anos, dentro do universo Ásatrú, pelo mundo, associados à realidade da conjuntura social do Brasil. Os estudos têm voltado seus olhares, para investigar e discorrer sobre a associação das ideologias do movimento Ásatrú que envolvem as posições etnicistas, assim como sua relação com o movimento *völkisch* e com as ideologias supremacistas. Segundo Schnurbein (2016), esses tópicos têm gerado longos debates no meio acadêmico, desde 1990. As contribuições dos estudiosos do tema identificaram três correntes ideológicas que, nas compreensões de Gardell (2003), são observadas globalmente: uma corrente de posicionamento racista radical; uma corrente que defenderá as características étnicas; e, uma terceira corrente que irá se posicionar contra o discurso racistas, enfatizando, em seus posicionamentos, ideias antirracistas.

Devido às problemáticas e polêmicas envolvendo as ideologias supremacistas, o Paganismo Nórdico Contemporâneo tem sido comumente associado ao movimento neonazista, fato que gera incômodo e comoção na comunidade (Neo) Pagã como um todo. O participante da pesquisa, Bruno (2018), relata que essa associação é um fator de dificuldade para a sua experiência religiosa. Segundo ele, existe muita confusão, quando são realizadas essas correlações entre o Ásatrú e o Nazismo: *“As pessoas associam muito a gente ao nazismo, né, então, que isso não tem nada a ver, apesar de existirem, como tem Cristão nazista também. Tem Cristão nazista, e ninguém fala que o Cristianismo é associado ao Nazismo”* (Bruno, 2018). Ele explica que as ideologias Nazistas não pertencem ao Ásatrú, no entanto, ainda que se identifiquem *Asatruar*, *Odinistas* e *Heathens* neonazistas, os pressupostos disseminados pelos movimentos Nazistas e o neonazismo não possuem relação direta com o Paganismo Nórdico Contemporâneo.

Sob o olhar de Strmiska (2009), a ligação entre o Paganismo Contemporâneo e o Nazismo possui uma relação superficial, mantendo essa correlação apenas nas compreensões populares. O autor explica que esse é um estigma difícil de ser refutado, pois permanece no entendimento do público; quando os olhares são voltados para o Ásatrú, o movimento comumente é associado aos horrores do Nazismo. No entanto, o autor explica que o Paganismo Contemporâneo enfrenta um problema complexo, já que, dentro do movimento neonazista, existem seguidores que irão se afirmar enquanto “Pagãos”, criando, assim, muitas incompreensões e problemas, no sentido de diferenciar os grupos do Paganismo Nórdico Contemporâneo dos demais grupos de ideologias supremacistas. Strmiska (2009) argumenta

que as identificações dos praticantes com as ideologias neonazistas são representadas por uma minoria de “neonazistas Pagãos”, que irão difundir suas ideias racistas e antisemitas enquanto fatores pertencentes às concepções religiosas “nórdicas”.

Durante a pesquisa, os discursos mais problemáticos reproduzidos estavam relacionados ao discurso de referencial racista, que também foi representado por uma minoria entre os participantes da pesquisa. Sob a ótica de praticantes considerados “universalistas”, o discurso racista se apresenta no cenário brasileiro de maneira absurda. Lucas (2019) argumenta que tais pensamentos são hipocrisia, uma vez que o Brasil é conhecido por sua pluralidade. Para ele, os discursos sobre raça não fazem sentido e argumenta: “(...) *raça é uma só, né? Raça humana*” (Lucas, 2019). Ele relata que compreende as complexidades que envolvem os conceitos sobre etnia e cultura, mas que, ainda assim, os discursos raciais, dentro da religião Pagã Contemporânea, não são bem vistos por ele e geram incômodo. O participante conta que seu *kindred* recebe muitas mensagens de pessoas procurando saber mais a respeito da religião Ásatrú e, às vezes, as dúvidas recebidas possuem questionamentos sobre a questão “racial”.

“(...) nós recebemos muitas mensagens de pessoas que nos procuraram “eu sou negro, eu posso ir?”, né? Assim, eu me sentia mal de ter que responder isso, porque, às vezes, essas pessoas tavam fazendo essa pergunta, porque elas podem ter passado por uma humilhação de algum imbecil que falou algo, né?” (Lucas, 2019).

Quando as polêmicas raciais aparecem no discurso de praticantes, estes refutam essas ideias, na tentativa de desassociar tais ideologias do movimento religioso. Segundo Schnurbein (2016), há uma necessidade de posicionamentos políticos dentro da comunidade, uma vez que as problemáticas dos discursos racistas geraram muitas polêmicas no passado, assim como continuam trazendo diversos problemas para a comunidade Ásatrú, os quais ensejam situações de “mal-estar” ideológico. Em relação a isso, os entrevistados Tiago (2019) e Lucas (2019) se posicionam contra as ideias exclusionistas em relação às questões de legitimidade étnica, dentro do Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil. Nas palavras de Lucas: “*Não! O Brasil é um plural, a gente nasceu das misturas, da feijoada de cultura, sabe? Não tem espaço pra isso*” (Lucas, 2019). Ele compreende que os discursos raciais, no Brasil, não fazem sentido, relatando que as menções a favor de segregação racial ou regional são “*repugnantes*”.

O entrevistado demonstrou tamanho incômodo que sentiu dificuldade para dialogar com essa temática, retratando, assim, que, para muitos, essas questões raciais, no Brasil, estão relacionadas a aspectos morais: “*A gente não consegue nem desenvolver sobre esse assunto,*

porque é uma coisa que já é tão... (...) Não tem prazer nenhum em falar disso (...). Assim, ao imaginar possíveis episódios de exclusão relacionados às questões regionais¹⁰⁹, lembrou-se de uma das integrantes do seu *kindred*, a qual é nordestina, discorrendo sobre seu desapontamento, caso alguém a tratasse de maneira preconceituosa. Ademais, também se coloca em posição passível de sofrer episódios de discriminação, por sua história de vida e sua família, compreendendo, assim, que, em um país como o Brasil, marcado pelo multiculturalismo, quaisquer discursos raciais e sociais exclusionistas não devem ser aceitos.

“Uma vez, a gente também já encontrou com um imbecil desses que veio, que veio falar “ah! Porque só entra quem tem olho de tal cor”, né? A gente bloqueou esse cara, falou “amigo, olha só, a recomendação é que você vá procurar um tratamento psiquiátrico, você não está apto a viver em sociedade, quiçá tomar pra si alguma verdade absoluta de alguma crença dentre milhões que existem no mundo, então, vai se tratar”. E, aí, a gente bloqueou esse cara, nunca mais tivemos notícia dele. Então, assim, a gente vai contra todo esse tipo de segregação racial” (Lucas, 2019).

“Esse negócio de, de etnia e racismo, isso é uma grande de uma asneira, né? Uma grande de uma besteira, e isso, até o pessoal da Asatrú (..) já se pronunciou com relação a isso, já de pronunciaram com relação a isso. (...) Então, eu acho que, é, as forças da natureza tão aí, os deuses estão aí, e você interpreta a partir do prisma que mais, que mais lhe toca, né? Eu não diria o que mais lhe convém, mas o que mais lhe toca, então tanto faz se você é um brasileiro e você interpreta o mundo a partir do prisma da cultura nórdica, né? Pra mim, tá ótimo. Ou a partir do prisma de uma outra cultura, também tá bom. Então, eu acho que raça, pra definir se você vai participar, se você vai entrar, eu acho que não, eu acho que é uma variável que, que não tem importância nenhuma, entendeu?” (Tiago, 2019).

Para os participantes da pesquisa, as ideias segregacionistas causam bastante incômodo, mesmo para os entrevistados que apresentaram, em suas falas, posicionamentos “étnicos” ou “tradicionalistas”. Quando são questionados a respeito de quem “pode” ou não aderir a religião *Heathen*, é possível perceber alguns conflitos geradores de “mal-estar”. O entrevistado Diego (2018), ao final da entrevista, demonstra dificuldade para permanecer em seu discurso “étnico”. Sua fala é perceptivelmente controversa, podendo indicar que ele não está totalmente consciente da relação entre as ideias “racistas” e os discursos problemáticos

¹⁰⁹ Regionalismo e preconceito: No contexto real, verdadeiro, inegável dos fenômenos sociais, vemos se formar uma visão do Brasil como a de um país que é não só heterogêneo e desigual, mas também formado por grupos humanos que se distanciam e se confrontam devido às suas origens geográficas e diferentes processos históricos de constituição, como por exemplo, o modo como o nordeste é visto e discutido no sudeste e sul do país (CAVALCANTI, 1993, p. 30-31).

relacionados a raça e etnia que é difundido de forma confusa no meio Ásatrú. Ele relata que não consegue explicar e expressar seus pensamentos em *“meia hora de conversa”*, mas que sua ideia central é poder ter liberdade para ter seu propósito, vivendo do seu jeito, com sua herança e sua ancestralidade. Para ele, sua identificação com a cultura nórdica ocorre, por ser algo *“natural”*, ao mesmo tempo, ele demonstra preocupação em oprimir e subjugar o outro: *“(…) não quero que ninguém seja oprimido, não quero que ninguém seja subjogado, entende?”* (Diego, 2018).

As problemáticas trazidas pelo entrevistado Diego são muito importantes, por ilustrarem a forma com que os discursos, quando relacionados a um local de direito “étnico”, ensejarão uma “confusão espiritual”, ocorrida devido aos embasamentos teóricos problemáticos sobre os quais o Paganismo Nórdico Contemporâneo se construiu. Diante da bricolagem de conceitos, teorias e interpretações livres que os praticantes realizam, os próprios *Heathens*, em especial, no cenário brasileiro, não conseguem sustentar seus discursos, justamente por não compreenderem como a religião Pagã Nórdica Contemporânea se constituiu. Para Lucas (2019), as ideias segregacionistas se expandem para toda a comunidade Pagã Contemporânea, no Brasil. Segundo ele, ao refletir sobre essas questões, passou a perceber que estava sendo segregado, quando tomou consciência das *“panelinhas pagãs”* que ocorre no cenário brasileiro, relacionando esse movimento, metaforicamente, como se as pessoas e os grupos interpretassem o outro em categorias de “lotes”: *“(…) porque Wicca não se mistura com isso, e o celta de outra tradição não se mistura com isso, o Odinista não se mistura com o Ásatrú (…)”* (Lucas, 2019). Devido a esses movimentos dentro do meio (Neo) Pagão, o entrevistado concluiu criar seu próprio grupo, agregando pessoas que possuem pensamentos com maior afinidade com os seus.

“(…) olha, acho que é melhor, mesmo, a gente fazer o nosso grupo aqui e fugir, porque isso contamina. Quando você começa a frequentar o ambiente dessas pessoas, que são preconceituosas, que são, se acham donas da verdade, (…) é muito fácil você virar uma delas. (...) pessoal que se diz pagão, mas que não entende conceito de que o Brasil é um país plural. Não justifica que nenhum outro lugar do mundo deva haver espaço pra segregação, o ser humano tem que se misturar, ele tem que conhecer o outro, porque isso ensina coisas, isso ensina respeito, isso ensina solidariedade, isso ensina você a viver com o próximo” (Lucas, 2019).

Outra questão interessante, manifestada durante a pesquisa, apareceu no relato do participante Marcelo, que contou sobre um episódio em que se sentiu discriminado, por ser “brasileiro”. Relatou ter sentido necessidade de se associar a algum grupo ou organização Ásatrú, já que, segundo ele, o sentido de pertencimento a uma comunidade é importante. Assim,

quando entrou em contato com uma associação localizada na Espanha, foi ignorado, sendo informado, tempos depois, por um conhecido, que a associação não aceitava “latinos”. Durante seu relato, contou não saber, ao certo, se a associação de fato não tinha recebido o seu pedido de inscrição, demonstrou sentir-se incomodado pela possibilidade de ter vivenciado um possível episódio de exclusão. Nas palavras dele:

“(…) eu queria me associar a algum grupo para ter essa vivência família dentro do Odinismo que eu acho que é, ou aliás, Hethenismo, que é o foco, né? Um daqueles pilares, como eu havia te dito. Então, a fim de buscar esse foco da família, é, eu fui atrás de contato com essas organizações religiosas. Uma delas, da qual eu fui rechaçado, foi a espanhola. É, Circulo Odinista Europeu. Ela é da Espanha, origem da Espanha, data e fundação em 81, eu acho, alguma coisa assim. É, eles chegaram a falar para mim: envia uma carta para a associação. Eu enviei essa carta, não tive resposta, depois alguém mandou recado, sabe, para chegar em mim, falando que não aceita latino.” (Marcelo, 2018).

Para o (Neo) Paganismo como um todo, o senso de comunidade é relatado enquanto um dos aspectos principais das experiências religiosas. No caso do Ásatrú, essas concepções se manifestam, também, por meio do senso de pertencimento a um local e/ou a um grupo religioso (*kindred*). É interessante notar como essa relação do pertencimento irá se expandir, diante das compreensões e ressignificações dos adeptos do Ásatrú, no Brasil, gerando a necessidade de se sentirem conectados aos grupos europeus ou a uma associação oficial do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Essas questões podem ser compreendidas a partir de ideias que serão produzidas em meio a um mundo globalizado, que, segundo Gardell (2003), permite que as fronteiras culturais, regionais e nacionais se manifestem de maneira fluída, gerando novas ideias sobre a identidade cultural e sentimentos neonacionalistas. Essa fluidez das fronteiras nas compreensões sobre a identidade religiosa é uma característica muito presente nas práticas Pagãs Contemporâneas, demonstrada na forma como os adeptos irão compreender e interpretar os elementos simbólicos de suas práticas, que são experienciadas por meio de uma constante criação e recriação, ensejando, assim, suas ressignificações.

3.4. “Você Interpreta a Partir do Prisma que Mais lhe Toca”

Em consenso, os acadêmicos estão de acordo ao compreenderem que os adeptos do Paganismo Nórdico Contemporâneo se apropriam de inúmeros discursos, acadêmicos ou não, nas tentativas de estabelecerem autenticidade a suas crenças religiosas. Segundo Snook (2015),

os praticantes buscam diversas leituras, teorias e interpretações de acadêmicos ou especialistas sobre a temática escandinava, para se apropriarem de conceitos e interpretações, integrando-as como suas “verdades religiosas”. No entanto, o cenário brasileiro demonstra uma problemática, no sentido de que essas apropriações teóricas, muitas vezes, são realizadas a partir de materiais desatualizados ou que são lidos de forma descontextualizada. Por exemplo, quando os praticantes argumentam sobre a religião nórdica pré-cristã estar relacionada a uma “raça aryaná”, não estão a par de todo o debate acadêmico a respeito do tema, nem das novas concepções e atualizações a respeito dessas categorias.

Para Felipe, além das incompreensões, existem, também, pessoas que se aproveitam das associações da religião nórdica pré-cristã, para reproduzir discursos ideológicos supremacistas. Nas compreensões deste entrevistado, existem pessoas que buscam realizar essas associações, pois estão preocupadas em sanar necessidades de seus interesses individuais. Ele problematiza as generalizações a respeito desses movimentos supremacistas e do Paganismo Nórdico Contemporâneo, já que, por conta disso, os praticantes do Ásatrú podem ser julgados como supremacistas. Sobre essas problemáticas, Snook (2015) explana que a maioria dos adeptos estão conscientes desses potenciais associações com as ideologias e com os grupos supremacistas. Essas conexões, para a autora, ocorrem por três motivos: primeiramente, é comum encontrar grupos racistas que frequentemente se utilizam de símbolos *heathens*, assim como a identidade “pagã” para seus propósitos políticos; o segundo motivo diz respeito ao fato de que a maioria dos *heathens* são considerados “brancos”; o último, está no fato de que eles também acabam sendo obrigados a lutar contra as apropriações simbólicas que os grupos racistas atribuem ao introduzirem esses símbolos “nórdicos” como representações das suas ideologias supremacistas.

“(…) têm aqueles que querem se aproveitar de qualquer associação em que eles podem fazer a supremacia branca pra seu próprio ganho. Digamos, assim, nós somos, aqui, em sua maioria, homens brancos, cultuando uma religião de origem nórdica. Pra alguns, isso aqui seria uma clara demonstração de supremacia branca, como creio eu que você possa ver que não é nada disso, né? Mas são esse tipo de pessoas que querem apenas fazer a polêmica, pra poder se promover, e eu já tive mais contato com esse tipo de pessoa do que até supremacista de verdade”. (Felipe, 2019).

A comunidade Pagã Nórdica Contemporânea se apresenta em diversidade de opiniões, assim como em plurimanifestações de como irão realizar suas práticas religiosas. Diante das compreensões de Kaplan (2016), os adeptos estão sujeitos a refletir e a se manifestar sob os

preceitos de suas posições políticas, com os objetivos de aproximação e reconstrução daquilo que julgam como a forma mais substancial de vivenciar as tradições nórdicas. Este é o caso de muitos grupos Odinistas, assim como também estão relacionados aos grupos que se acostam a ideologias supremacistas. O autor argumenta que os grupos demonstram um orgulho sincero pelo patrimônio cultural e étnico dos povos germânicos e nórdicos, entretanto, manifestam suas crenças e ideias em uma linha muito tênue que separa o orgulho étnico do misticismo racial.

Dessa forma, irão criar ou recriar as concepções sobre etnia, com as suas interpretações históricas que, nas compreensões de Snook (2015), acontecem devido às necessidades individuais de cada adepto validar os “empréstimos” dos símbolos culturais da religião nórdica pré-cristã para si. Assim, atribui-se um novo significado, com o intuito de “re-contextualizar” o significado cultural, ainda separado pelo contexto do espaço e do tempo de onde se originara. Para eles, o passado é observado de forma épica e romantizada, diante do que as ideias de pureza se propagam e se mantem através das ideias sobre “tradição” que eles irão elaborar e interpretar de forma livre e individual, misturando esses pensamentos com as próprias projeções de suas necessidades subjetivas. Com isso, criam-se, também, novas maneiras para lidar com os discursos extremistas, trazendo, para suas interpretações, justificativas de como os povos antigos também estavam disseminados num processo de interação cultural.

“(…)E, cara, por fim, assim, o último, acho que o último recurso pra você falar de qualquer tipo de, entre aspas, pureza racial é você tomar os escandinavos como exemplo, porque eles saíam fazendo filho onde eles estavam, cara. Andaram o mundo antigo inteiro, navegaram o mundo antigo inteiro, e, aonde eles iam, eles iam deixando filho, porque era gente pra preencher as fileiras lá, na hora dos combates, então, você falar de pureza racial, usando, como prerrogativa, escandinavos, a última pessoa que fez isso, foi na Alemanha, um cara maluco, né, que morreu no final da história. E, hoje, é crime você falar sobre isso, professar essa, e tá certo, você professar essa opinião política, né? Assim como a eugenia também é crime.” (Lucas, 2019).

Para Schnurbein (2016), a religião Ásatrú se caracteriza por uma tensão ideológica difícil de ser resolvida. A autora explica que essas duas forças, que estão em constante conflito, são paradigmas e problemáticas que, por um lado, os adeptos demonstram ter consciência a respeito, o que pode ser observado nos relatos que caracterizam a religião e que demonstram que ela ainda está em constante transformação; por outro lado, existe um desejo pela busca da autenticidade, da totalidade e da conexão com as raízes da cultura nórdica. Nesse sentido, Schnurbein (2016) argumenta que essas tensões, dentro do movimento Ásatrú, estão em

oscilação, manifestadas entre a busca por uma comunidade que, para alguns, é culturalmente homogênea, e pelas necessidades de liberdade, para expressarem suas preferências, diante das quais se apropriam de concepções esotéricas ou relacionadas ao liberalismo individual. Essas novas compreensões, muitas vezes, acabam sendo assimiladas, por eles, não como um fenômeno da modernidade, mas enquanto uma característica que representa os valores da religião nórdica pré-cristã.

Para o Eduardo, a religião Ásatrú não contemplou suas necessidades, o que fez com que ele se retirasse da religião, para buscar uma religião nórdica com viés mais tradicional¹¹⁰. Ele relata: *“eu não quero um costume importado, porque, pra mim, o hábito do fazendeiro que mora no interior da Noruega é muito mais valoroso do que um grande ritual fantasioso, com teatro e não sei o que (...)”*. Esse relato é um exemplo muito significativo de como muitos adeptos do Paganismo Nórdico compreendem as tradições que almejam uma substância original e autêntica, no entanto, o “costume importado”, ainda que “tradicional”, continua sendo uma importação cultural, tratando-se, novamente, de uma ideia romantizada e idealizada sobre a autenticidade e originalidade da tradição. Uma vez que o adepto é brasileiro, mesmo que existam ascendentes europeus em sua história familiar, pouco provavelmente descenderia de uma linhagem direta de sujeitos pagãos, além de que as compreensões sobre originalidade, muitas vezes, representam mais as problemáticas sociais do que as relações culturais. Ele ainda relata:

“Eu acho que, assim, uma coisa que eu noto, o movimento religioso do Brasil, principalmente dentro do paganismo, é, como ele se inspira muito nos EUA e, às vezes, ele esquece de olhar os lugares locais, é, ele tende a abraçar tudo, então, ele muda os nomes, ele muda as formas de rito, ele muda o calendário e chega uma hora que aquilo virou paganismo, não é mais o paganismo nórdico, é o paganismo brasileiro nórdico, né? É, não é comum, por exemplo, você tá com uma pessoa, na Espanha, ele, trazendo pra cultura da Espanha aquilo, porque eles falam assim “não, é uma religião setentrional, então, nós vamos respeitar as questões locais”, como eu acho que falta uma questão de identidade cultural, no Brasil. Eu acho que a gente tem essa mania, tudo o que a gente pega de fora, a gente transforma numa versão brasileira. É, faz com que, lá fora, nós sejamos vistos exatamente com essa característica de apropriação cultural, não de, de um polo de disseminação da cultura, né? E, lá, eles são muito politizados, e essa questão da apropriação cultural é muito debatida, porque apropriação cultural, ela nem sempre é uma coisa inofensiva”. (Eduardo, 2018).

¹¹⁰ Forn Seid

Os relatos do entrevistado Eduardo vão ao encontro do que Rountree (2015) problematiza no Paganismo Contemporâneo, ao refletir sobre essa constante busca por uma experiência espiritual étnica autêntica. A autora explica que os estudos sobre o “Paganismo Étnico” são amplamente descritos como um movimento que estaria preocupado com as ideologias produzidas pelo processo de colonização, assim como a internacionalização, a globalização, o cosmopolitanismo das suas práticas espirituais e religiosas. Essas preocupações podem ser compreendidas como fatores que proporcionam o surgimento das crises relacionadas às concepções sobre as identidades étnicas. Segundo Rountree (2015), após a desintegração da União Soviética, os interesses por diferentes religiões, pelo nacionalismo étnico, pelo neotradicionalismo, assim como pelas compreensões sobre o anti-ocidentalismo e sobre o reavivamento do eurasianismo ganharam mais popularidade tanto no meio popular, como no meio intelectual, ao que confere os interesses que emergiram sobre a Europa Oriental. Dessa forma, ideias de se reconstruir e de se reinventar as crenças antigas ganham uma conotação moral e espiritual que, por vezes, se confluem com as ideologias nacionais, em suas diversas formas de manifestações do nacionalismo étnico. Promovem-se, assim, por meio dos movimentos religiosos, novas interpretações do que é “tradicional”, “antigo”, “nativo” e “indígena”; conseqüentemente, essas ideias passam a ser usadas no discurso religioso e serão adotadas, para promover símbolos do neonacionalismo.

O Nacionalismo Étnico propõe, em seu discurso, o desejo de retomar as práticas espirituais pré-cristãs, idealizadas como “genuínas”. As preocupações sobre autenticidade, segundo Strmiska (2012), são questionamentos que estão presentes em todos os dilemas dos movimentos Pagãos Contemporâneos pelo mundo. Diante dos desejos que os praticantes demonstram pela busca da autenticidade de suas crenças religiosas, demonstram, também, em seus discursos, anseios por representar uma continuação das tradições antigas, ao mesmo tempo em que há a necessidade de inserir inúmeras adaptações dessas tradições do passado para se adequar às necessidades produzidas pelo contexto do mundo contemporâneo. Strmiska (2012) compreende que a inserção de novos elementos, para substituir características de antigas tradições, muitas vezes consideradas indesejáveis¹¹¹, é um movimento inevitável, já que se torna necessária a criação de novos elementos, com a finalidade de substituir peças perdidas de conhecimento e herança religiosa. Assim sendo, há dois movimentos contrastantes nas compreensões do movimento (Neo) Pagão como um todo. Por um lado, seus praticantes buscam

¹¹¹ Por exemplo, o abate de animais, sacrifícios humanos, escravizações, dentre diversas outras configurações que o mundo antigo possuía, mas que, para o mundo contemporâneo, não são aceitáveis moralmente ou legalmente.

a recriação dessas tradições e heranças culturais, por meio de uma constante necessidade de obterem autenticidade das suas práticas, gerando discursos de “originalidade”, “tradicionalismo” e “pureza”. Por outro lado, correm o risco de se alienarem, devido às suas compreensões religiosas, nas tentativas de obterem a liberdade de criar novas formas, estilos e imagens dessas “tradições” passadas, gerando, assim, idealizações e romanizações que ensejam discursos controversos.

Rountree (2015) ressalta a autenticidade que os praticantes dos diversos movimentos do Paganismo Contemporâneo reivindicam, quando relacionam suas religiões enquanto um resgate das crenças pré-cristãs, através de argumentos que apontam no sentido de que essas seriam práticas religiosas ou folclóricas das regiões locais, da herança cultural, da paisagem e da identidade étnica e que estão relacionadas a todas as questões que foram difundidas a partir do século XVII – XVIII, quando os povos tidos como “indígenas” foram idealizados e romantizados, por meio de ideias utópicas sobre seus rituais e suas configurações simbólicas. Dessa forma, criaram-se, na cultura ocidental, retratações de que esses povos tratavam-se de nativos que vivam de maneira nobre, felizes e que possuam suas vidas espirituais em harmonia com a natureza, em contraste com as perdas e danos que o mundo industrializado e colonizado oferece. Culminando em uma problematização dos olhares idealizados dos *Heathens* e/ou (Neo) Pagãos, em relação às suas crenças religiosas contemporâneas, interpretadas como práticas antigas, porém realizadas com as percepções e o olhar do homem contemporâneo, fazendo com que grande parte dos praticantes não percebam as problemáticas de seus discursos. Assim, tentam resgatar essas crenças, por meio de ideias idealizadas a respeito da “tradição”, ensejando discursos de “originalidade” e “pureza”.

Calico (2018) argumenta que a comunidade *Heathen* busca legitimação e autenticidade para suas práticas, relacionando-as com aspectos históricos, buscando, assim, um resgate de uma religião *Heathen* de períodos anteriores ao cristianismo. Os discursos da comunidade são controversos, em inúmeros aspectos, uma vez que os adeptos buscam elementos de momentos históricos distintos, para embasar e legitimar seus discursos. No entanto, a comunidade, muitas vezes, é influenciada por ideias de intelectuais que são problemáticas, um exemplo desse fato foi como o próprio movimento *völkisch* se estabeleceu. Apesar das suas tentativas de se desassociarem do referido movimento e das problemáticas envolvendo discursos racistas, pouco olhar crítico de dentro da comunidade é realizado a respeito de como embasam suas compreensões a respeito dos povos nórdicos. Nas compreensões tanto de Schunurbein (2016), quanto de Calico (2018), o modo da construção de significação das interpretações dos adeptos

do Paganismo Nórdico Contemporâneo constitui-se por diferentes compreensões, situadas em circunstâncias históricas distintas, possibilitando, assim, diferentes fontes para a busca de seus conhecimentos, assim como realizam aprovação de suas ideias e interpretações da cultura nórdica, feitas em diferentes cenários.

Em um consenso geral, é possível identificar, nos diversos estudos já realizados com os olhares voltados para a comunidade (Neo) Pagã Nórdica, a manifestação de problemáticas nos discursos da comunidade. Os autores estão de acordo ao compreenderem que o *Heathen* se constrói diante de um movimento urbano que se estabeleceu em paralelo aos demais movimentos (Neo) Pagãos e à Nova Era. Gregorius (2015) ressalta que o surgimento do *Ásatrú / Forn Sed / Heathen*, ao contrário do que muitos praticantes interpretam, não começou como um resgate das crenças rurais ou folclóricas, mas com a comoção das novas possibilidades de vivência espiritual e religiosa que emergiu em torno das décadas de 50 e 60. No entanto, torna-se importante ressaltar que, assim como os movimentos (Neo) Pagãos emergiram, existe uma complexidade em relação à maneira com que o Paganismo Contemporâneo se estabeleceu. Nas investigações de Schnurbein (2016), é possível compreender que há uma cadeia de influências que continuam sendo demasiadamente presentes nos discursos e saberes religiosos da comunidade (Neo) Pagã Nórdica, a exemplo dos diversos pontos de influências, como acontece com os variados movimentos nacionalistas de reavivamento cultural, bem como com o *völkisch*¹¹² e sua relação com o Paganismo Nórdico Contemporâneo.

Para um panorama geral, com o intuito de ilustrar as complexidades da formação do Paganismo Contemporâneo como um todo, Rountree (2015) explica que os praticantes construíram e constroem suas ideias religiosas baseadas em fontes diversas, apresentando seus saberes de maneira ecléticas. Sendo assim, concebem seus conhecimentos sobre as tradições antigas e contemporâneas diante de uma diversidade de elementos, tais com: a Nova Era; o Cristianismo; o Budismo; o Hinduísmo; o Vodú; o Esoterismo Ocidental; as tradições xamânicas indígenas; o Zoroastrismo. Também se utilizam dos saberes da arqueologia e das paisagens sagradas; do folclore; da história; da literatura; da linguística; de movimentos relacionados ao meio ambiente; do feminismo; de movimentos sociais libertários; de movimentos políticos (esquerda e direita); do reconstrucionismo; da cultura pop e mídia. Assim como buscam outras diversas fontes, na tentativa de preencher lacunas sobre as religiões antigas.

¹¹² Schnurbein (2016) explica que o movimento *völkisch* possuía ideias sobre unidade holística da etnia, linguagem, da cultura e da espiritualidade que estaria relacionada a um passado profundo, assim sendo, reafirmavam o significado da herança biológica que guardava a essência dos ancestrais.

Rountree (2015) argumenta que as compreensões dos adeptos do Paganismo Contemporâneo são formadas por meio de um movimento imaginativo e criativo, em que suas experiências religiosas serão interpretadas, algumas vezes, de forma diversificada em relação a suas controvérsias, como foi discutido anteriormente; outras, serão celebradas de forma vívida, permitindo que os participantes se envolvam de maneira emocionada, subjetiva e profunda com sua espiritualidade e religiosidade. Em relação às compreensões étnicas, Gregorius (2015) explica que as concepções sobre a “cultura”, entre os grupos *Heathen* da Suécia, apresentam um olhar mais receptivo para aqueles que não possuem ligações “genéticas” ou “culturais” com a Escandinávia. No entanto, os grupos da Suécia compreendem que o movimento *Heathen* possui uma relação com a identidade cultural que, por sua vez, está relacionada a um entendimento “orgânico”. Para Gregorius (2015), ainda que as concepções “orgânicas” percorram os discursos dos praticantes, os grupos da Suécia demonstram estar conscientes de que o país possui multiculturalismo. Essa realidade não se apresenta de forma homogênea em relação às compreensões de todos os grupos do mundo. Porém, as problemáticas raciais e as compreensões “genéticas” a respeito da religião Pagã Nórdica Contemporânea, segundo autor, manifestam-se com mais força nos grupos dos Estados Unidos.

Schnurbein (2016) argumenta que os paradigmas e as controvérsias que envolvem o movimento Pagão Nórdico Contemporâneo provocam tensões difíceis de serem resolvidas. A autora explica que existem grupos e praticantes que estão mais atentos e conscientes das problemáticas que envolvem as questões “raciais” e, assim, consideram que o Ásatrú é uma religião contemporânea, construída sob a luz de novas ideias em relação às crenças nórdicas pré-cristãs. No entanto, há, na comunidade como um todo, um forte sentimento de desejo da autenticidade, ligando seus adeptos às “antigas raízes” das sociedades. Assim sendo, a autora compreende que esses pontos de tensão, manifestados na comunidade, estão sempre oscilando, já que, ao mesmo tempo, querem se sentir próximos à cultura nórdica e, também, desejam expressar suas espiritualidades de maneira própria, muitas vezes, embasada em preferências esotéricas, além de possuírem discursos baseados em um liberalismo individual moderno.

Essas questões puderam ser identificadas no cenário brasileiro, no entanto, argumenta-se que, no que se refere a este contexto do Paganismo Nórdico Contemporâneo, é possível notar que o desejo da aproximação cultural se manifesta com intensidade, podendo estar relacionado com o distanciamento geográfico entre o Brasil e os países escandinavos. Provavelmente, parte do discurso que leva os praticantes para as problemáticas “raciais” pode estar relacionada à forte influência da cultura norte americana em nosso país e, logo, há influências ideológicas do

movimento Ásatrú norte americano, também somado ao fato de que o Brasil é um país que possui profundas problemáticas envolvendo política, desigualdade social e, conseqüentemente, discursos controversos em relação às compreensões “raciais”. Acredita-se que essas problemáticas podem ocorrer em menor amplitude em contexto brasileiro, uma vez que o discurso mais problemático que envolve questões raciais foi manifestado por apenas uma participante da pesquisa. Outros entrevistados que demonstraram, em seus discursos, questões ligadas a uma compreensão mais voltada para etnia podem estar reproduzindo as inúmeras incompreensões que ocorrem na comunidade sobre a autenticidade e a legitimação das suas práticas religiosas, uma vez que ainda estão operando em ideias idealizadas e romantizadas sobre os povos nórdicos.

3.5. Considerações Finais

O Neopaganismo Contemporâneo pode ser compreendido como uma microcultura, uma vez que possui, em seus grupos, formas próprias e distintas de entender e interpretar seus processos de significação religiosa. Diante das compreensões dos estudos acadêmicos a respeito do tema, são identificadas temáticas problemáticas que se assemelham ao contexto religioso do (Neo) Paganismo Nórdico no mundo. Sendo assim, alguns discursos, como, por exemplo, as ideologias supremacistas, o etnicismo e as ideias de pureza podem ser compreendidos enquanto um fenômeno global do contexto religioso Ásatrú. Gardell (2003) argumenta que, devido às problemáticas e às facilidades de se visitar outros países, as pessoas tendem a desenvolver fronteiras mais fluidas no entendimento da identidade nacional e da identidade cultural. Com isso, elas podem se identificar e se sentir pertencentes aos mais diversos lugares e culturas do mundo, ao mesmo tempo em que desenvolvem discursos controversos a respeito da etnia e cultura, gerando, assim, inúmeras incompreensões. Desta forma, o segundo capítulo se propôs a discutir e compreender como tais discursos se apresentam e se constroem no cenário brasileiro do (Neo) Paganismo Nórdico.

Os dilemas encontrados com a pesquisa envolvem as categorias raça, etnia, cultura, tradição, originalidade, patrimônio, universalismo e sincretismo. No entanto, apesar de muitos praticantes tenderem a apresentar discursos flexíveis, argumenta-se que o movimento Ásatrú, no Brasil, permanece entre duas forças conflitantes, uma vez constatado que, entre os adeptos, os discursos étnicos ainda possuem presença significativa. Ressalta-se, portanto, que tais problemáticas foram representadas de forma minoritária nesta pesquisa, podendo ser

observadas, em apenas um dos participantes da pesquisa, tendências a ideologias étnicas mais rígidas. As demais entrevistas realizadas não demonstraram tais problemáticas de forma explícita, o que nos leva a refletir sobre a possibilidade dos grupos, no momento atual, compreenderem, em algum nível, o contexto multicultural existente no Brasil.

No entanto, ao serem confrontados sobre a problemática concernente à reprodução de pensamentos racistas que acontecem em alguns grupos, alguns participantes demonstraram grande incômodo em abordar o assunto. Há algumas hipóteses para esta questão. Por um lado, o movimento Ásatrú tem voltado seus esforços para tentar desconstruir essas ideias, assim como tentar desassociar ideias racistas e supremacistas da religião Pagã Nórdica Contemporânea. Simultaneamente, os praticantes brasileiros podem sentir-se geograficamente distantes da cultura de onde a mitologia nórdica se originou e, com isso, passarem por processos de desvalidação de seus sentimentos de identificação e pertencimento religioso.

A busca pela aproximação cultural é um fator que chamou atenção desde o início da pesquisa. Diversas manifestações são representadas nos desejos dos adeptos de se sentirem mais próximos da cultura nórdica e, logo, de legitimarem suas identidades “nórdicas”. Essa aproximação ocorre, na comunidade, de diversas maneiras. Enquanto há aqueles que se consideram especialistas na linguagem rúnica e passam a inserir elementos de referência linguística nos rituais e no cotidiano, outros estabelecem essa legitimação por meio do sentimento de propriedade. Assim sendo, disseminam discursos de que as religiões nórdicas lhes pertencem, pelo direito “étnico” ou “biológico”. Ademais, foi interessante observar, na pesquisa, que, para o grupo tido como “universalista”, as ideias e práticas foram realizadas e manifestadas de maneira fluida, demonstrando consciência de que as representações dos símbolos nórdicos possuem significação particular e individual para cada um, assim como notou-se que suas identidades “brasileiras” não eram compreendidas enquanto fatores de distanciamento cultural nórdico e, logo, não eram fenômenos excludentes para se praticar as suas espiritualidades e religiosidades.

CONCLUSÃO

O Paganismo Nórdico Contemporâneo é um campo de estudos caracterizado por sua complexidade, pois permeia inúmeros discursos problemáticos, polêmicas e, principalmente, manifesta-se na riqueza de seus elementos simbólicos, representados pelos processos de ressignificação da mitológica nórdica, no mundo contemporâneo. O objetivo geral da pesquisa

foi realizar uma contextualização do Paganismo Nórdico Contemporâneo, no cenário brasileiro, com a finalidade de compreender como vivem e experienciam a religião e suas ritualísticas. Assim, foi possível verificar a maneira como os adeptos do movimento (Neo) Pagão Nórdico constroem suas compreensões a respeito de suas crenças. A elaboração de conhecimento desse movimento se constituirá com base em um processo de bricolagem de conceitos e teorias. Dessa forma, os adeptos irão buscar fontes literárias, como a *Edda* em Prosa e a *Edda* Poética, assim como fontes materiais arqueológicas, na tentativa de resgatar o conhecimento dos povos nórdicos do período pré-cristão.

A busca por fontes pode ser observada como uma tentativa de legitimar seus conhecimentos religiosos. Foi possível perceber a importância dessas fontes, quando os entrevistados relatam sobre o poema *Hávamál*, que se constitui como uma fonte importante de conhecimento basilar e direcionador das suas condutas éticas. Um ponto interessante a ser mencionado é a forma como os praticantes lidam com essas fontes. Por um lado, buscam estabelecer seus saberes com dados históricos e leituras acadêmicas. No entanto, estas leituras ocorrem por meio de interpretações livres e sem consciência dos inúmeros debates, consensos e dissensos em meio ao qual se desenvolve o saber acadêmico ou, ainda, sem alcance a respeito de como o meio intelectual revisita os olhares sobre os temas buscados, a fim de produzir novos conhecimentos e interpretações sobre a mitologia nórdica ou sobre os povos nórdicos do período pré-cristão. Por outro lado, os *Heathens* também se posicionam de maneira crítica a respeito dessas fontes; parte do discurso gerado é fruto de debates acadêmicos, mas, para muitos *heathens*, essas críticas não são realizadas dentro de um fechamento de tais compreensões. Por isso, muitas vezes, não conseguem compreender, em totalidade, as críticas realizadas no meio acadêmico.

Todos esses processos são acrescentados a outras fontes já estabelecidas por conhecimentos esotéricos, de livros semi-acadêmicos, de literatura e cultura *pop*. Este fato torna o diálogo, entre acadêmicos e (Neo) Pagãos, uma tarefa complexa de ser estabelecida e, com isso, é possível argumentar que há incompreensões de ambos os lados. Assim sendo, os praticantes sentem a necessidade de buscar leituras que proporcionem embasamento para a autenticidade e a legitimidade de seus conhecimentos, ao mesmo tempo em que as possíveis críticas, advindas do meio acadêmico, acabam por deslegitimar os conhecimentos dos (Neo) Pagãos e, por fim, produzem desejos e necessidades dos adeptos de tradicionalizarem suas crenças. Claro que as questões que envolvem os discursos tradicionalistas, etnicistas e

neonacionalistas são mais complexas do que um mero embate entre adeptos e acadêmicos, mas observa-se a necessidade de problematizar ambas posturas.

No que concerne à contextualização histórica do Paganismo Nórdico Contemporâneo, foi possível compreender as relações estabelecidas com os movimentos nacionalistas que emergiram no final do século XIX. Sob o mesmo viés, foi possível entender as relações que são firmadas juntamente com o movimento da Nova Era, já que o Paganismo Nórdico Contemporâneo se estabeleceu nesta mesma época e, por isso, suas influências são inevitáveis. Dentre os temas mais comuns, nas falas dos participantes da pesquisa, estão as concepções sobre lealdade, família, verdade, honra, assim como há um “mito de originalidade” a respeito dos povos nórdicos, idealizado pelos praticantes. Nesse sentido, argumenta-se que a formação de identidade, além de ser constituída em um processo complexo e subjetivo, também estará relacionada com as elaborações imagéticas a respeito das sociedades nórdicas pré-cristãs, assim como com as concepções sobre “raça”, os “vikings” e os povos “aryanos”, constituindo, desta forma, uma “confusão espiritual”.

Com a realização da pesquisa, foi possível compreender, também, como são estabelecidas e organizadas suas práticas ritualísticas anuais. Primeiramente, ressalta-se que a identidade religiosa (Neo) Pagã será expressada de inúmeras maneiras, com apropriações e representações de símbolos culturais europeus de períodos pré-cristãos. Esses símbolos possuem função simbólica de “dramatização” e “performance” de suas espiritualidades e ritualísticas tanto no que se refere ao escopo ambiental e do campo ritualísticos, quanto no que se refere à ritualização e à expressão por meio dos adornos corporais, compreendidos, na pesquisa, como “dramatização do corpo”. Por meio dessas significações e ressignificações, a pesquisa permitiu identificar o papel que esses símbolos possuem para a expressividade espiritual dos adeptos. Sendo assim, concluiu-se que a cultura material possui papel imprescindível diante dos saberes do meio acadêmico, uma vez que são questões chaves para compreender as novas atribuições de sentidos que conectam o “antigo” ao “novo”.

Os corpos (Neo) Pagãos são constituídos por adornos, tatuagens e inúmeros elementos, utilizados durante o cotidiano dos seus adeptos. Enfatiza-se que pode ser observada, nas fotos, a utilização de mais de um símbolo por vez, dessa forma, os praticantes utilizam 2, 3, 4 pingentes ao mesmo tempo, sempre remetendo a questões mitológicas e suas correlações, ressignificadas de maneira subjetiva e particular. Outra questão importante é aquela relacionada à dramatização e performance, observada nas interações grupais. Enquanto, para um dos grupos, essa relação é estabelecida de forma hierarquizada, para outros, as relações são

constituídas de maneira “expansionista” e não centralizada. Demonstra, assim, que a religião Pagã Nórdica Contemporânea não é uniforme e, com isso, as interpretações religiosas atribuídas estarão mais relacionadas com as próprias necessidades pessoais e particulares dos grupos em questão do que com quaisquer relações históricas sobre as sociedades da Escandinávia pré-cristã.

Ao investigar os temas principais que permeiam a compreensão religiosa dos adeptos, foi inevitável que os discursos relacionados às concepções problemáticas sobre “raça” e “etnia” se manifestassem. As forças conflitantes, refletidas nos discursos que embasaram as compreensões de muitos adeptos sobre o Paganismo Nórdico Contemporâneo, e os discursos de “pureza” e originalidade também se apresentaram no cenário brasileiro. Estas ideias, a respeito de um “paganismo original” e “puro”, são frutos de idealizações sobre as problemáticas que envolvem as compreensões dos *Heathens* sobre “etnia” e “raça”. As interpretações que eles apresentam, sobre o que seria uma “raça” nórdica (brancos, loiros, olhos azuis), são controversas e são um exemplo que retrata como os adeptos embasam suas crenças, diante dessa bricolagem de conceitos e teorias, muitas vezes descontextualizadas e misturadas com saberes desatualizados. Esses discursos serão constituídos nos diversos lugares em que o Paganismo Nórdico Contemporâneo se constituiu, diante dos problemas sociais e especificidade das regiões e locais, por isso, nunca serão exatamente iguais. Feitas as devidas contextualizações, em um país como o Brasil, marcado pelas desigualdades sociais e discursos que também problematizam as concepções sobre a ideia de “raça”, a problemática é evidente e, por fim, também se apresenta no cenário brasileiro.

As concepções sobre “raça” viking necessitam ser debatidas, principalmente no que se refere aos estudos do Paganismo Nórdico Contemporâneo. Como não podia ser diferente, os estudos realizados por diversos autores renomados na área abordam essa questão, seja para problematizá-la, seja para diferenciá-la e compreendê-la, diante de outro escopo de conhecimento, abordando conceitos sobre etnicismo, tradicionalismo e diversos outros conceitos que podem ajudar a clarear essas concepções. Acredita-se, portanto, que, para futuros estudos relacionados ao Paganismo Contemporâneo como um todo, seja interessante realizar uma contextualização, com aprofundamento, a respeito dessas concepções, sobre como os adeptos irão interpretar suas noções de etnia, folclore, tradição e identidade. Por fim, enfatiza-se que o presente trabalho se trata de um estudo inicial, realizado no cenário brasileiro, portanto, muitos conceitos, interpretações e análises realizadas são passíveis de revisitação e problematização. Além disso, por se tratar de um campo rico em simbolismos e

ressignificações, há uma gama de assuntos que podem ser abordados ainda dentro da temática. Ademais, deseja-se que, acima de tudo, este trabalho seja uma contribuição para o tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias Medievais:

ANÔNIMO. *The Poetic Edda*. Translated by Carolyne Larrington. New York: Oxford University Press, 2014.

ANÔNIMO. *The Poetic Edda*. Translated by Lee M. Hollander. United States: University of Texas Press, 2016.

STURLUSON, Snorri. *The Prose Edda*. Translated and with an introduction by Jesse Byock. Inglaterra: Penguin Books, 2006.

STURLUSON, Snorri. *Snorre Sturlesons Ynglinga-saga*. Canada: CA Leffler, 1854.

TACITUS, Cornelius; WOLFF, Eduard (trans.). *Germania*. Cambridge: Touring Editore, 2002.

Fontes Primárias Modernas:

ENOKSEN, Lars. *The History of Runic Lore*. Scandinavian Heritage Publications, 2011.

FAUR, Mirella. *Mistérios Nórdicos: deuses, runas, magias e rituais*. São Paulo: Editora Pensamento, 2007.

PAXON, Diana. *Asatú: um guia essencial para o paganismo nórdico*. São Paulo: Editora Pensamento, 2009.

THORSSON, Edred. *Futhark: A Handbook of Rune Magic*. New York: Weiser Books, 2012.

VALHALLADUR, Valquíria. *As moradas secretas de Odin: um estudo esotérico sobre as tradições nórdicas*. São Paulo: Madras, 2007.

Fontes Primárias Oraís:

BRUNO. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. São Paulo, São Paulo, 2018.

CARLOS. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. São Paulo, São Paulo, 2018.

DIEGO. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. São Paulo, São Paulo, 2018.

EDUARDO. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. São Paulo, São Paulo, 2018.

FELIPE. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. Arraial do Cabo, Rio de Janeiro, 2019.

GUSTAVO. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. São Paulo, São Paulo, 2018.

LARISSA. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. São Paulo, São Paulo, 2018.

LUCAS. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. Arraial do Cabo, Rio de Janeiro, 2019.

MARCELO. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. São Paulo, São Paulo, 2018.

TIAGO. Entrevista realizada pela autora. Gravação de voz. Arraial do Cabo, Rio de Janeiro, 2019.

Fontes Secundárias:

ADLAM, Robert; HOLYAK, Lorne. Shamanism in the postmodern world: A review essay. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 34(3-4), 2005, p. 517–568.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.

ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*: coleção pesquisa qualitativa. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*. v. 19, n. 19, 2010, p. 263-284.

ASPREM, Egil. Heathen Up North: Politics, Polemics, and Contemporary Norse Paganism in Norway. *The Pomegranate*, v.10, n 1, 2008, p. 41-69.

BLAIN, Jenny. *Nine worlds of Seid-Magic: Ecstasy and neo-shamanism in North European Paganism*. Canada: Routledge, 2002.

BLAIN, Jenny. Heathenry, the Past, and Sacred Sites in Today's Britain. In: STRMISKA, Michael (eds). *Modern Paganism in world cultures: comparative perspectives*. United States of America: Abc-clio, 2005, p. 185-2008.

BLAIN, Jenny; WALLIS, Robert J. *Sacred Sites Contested Rites/Rights: Pagan Engagements with Archaeological Monuments*. United States: Sessex Academic Press, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BRAGANÇA, Álvaro. Irminsul. In: Langer, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica: Símbolos, Mitos e Ritos*. São Paulo: Hedra, 2015. p. 268-269.

BUTLER, Jenny. Neo-Pagan Ritual Practice as Visual Culture and Creative Expression of Identity. In: KOCKEL, Ullrich; CRAITH, Máiréad. *Communicating Cultures*. London: LIT, 2004.

BUTLER, Jenny. The Neo-Pagan Ritual Year and Reinterpretations of History. In: SEDAKOVA, Irina (Ed). *The ritual year 3: The Ritual Year and History*. Czech Republic: National Institute of Folk Culture, 2008, p. 72-78.

- BYOCK, Jesse. *Viking Language*, vol. 1. California: Maps, 2013.
- CALICO, Jefferson. *Being Viking: Heathenism in Contemporary America*. Bristol: Equinox Publishing Ltd, 2018.
- CAMPOS, Luciana. Bebidas Sagradas Nórdicas. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 63 – 64.
- CAMPOS, Luciana. Cerveja. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 140 – 142.
- CAMPOS, Luciana. Festas e Festins. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 265 – 267.
- CAMPOS, Luciana. Hidromel. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 376 – 378.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CANDIDO, Maria Regina. Magia: um lugar de poder. *Phoínix*, v. 5, 1999, p. 255-261.
- CASTLEDEN, Rodney. *The Element Encyclopedia of the Celts*. HarperCollins Publishers, 2013.
- CAVALCANTI, Clóvis. País e região: desigualdades e preconceitos regionais no Brasil. *Caderno de Estudos Sociais*, v.9, n.1, 1993, p. 25-40.
- CARDOSO, R. Aventura de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, R. (ed). *Antropologia: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, p. 95-105.
- CHARBONNEAU, Marisol. The Melting Cauldron: Ethnicity, Diversity, and Identity in a Contemporary Pagan Subculture. *Pomegranate*, v. 9, n. 1, 2007, p. 5-21.
- COGHLAN, Thomas. The Spread of Asatru in Vinland. *Cultic Studies Review*, v. 1, 2002, p. 151-177.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DA SILVA, Tomaz Tadeu et al. A produção social da identidade e da diferença. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2000, p. 73-102, 2000.
- DAVIDSEN, Markus Altena. What is Wrong with Pagan Studies?. *Method & theory in the study of religion*, v. 24, n. 2, 2012, p. 183-199.
- DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Canada: Rowman Altamira, 2006.

- DOS SANTOS, Gilton Mendes; SOARES, Guilherme Henriques. Rapé e xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. *Amazônica-Revista de Antropologia*, v. 7, n. 1, 2015, p. 10-27.
- DUBOIS, T. *Nordic Religions in the Viking Age*. Philadelphia: Philadelphia Press, 1999.
- MINAYO, Maria C. *Pesquisa social: teoria e método*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FERNANDES, Saulo Conde. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 51, 2018, p. 289-314.
- FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: E. Guanabara Koogan, 1982.
- GARDELL, Mattias. *Gods of the Blood: The Pagan Revival and White Separatism*. United States: Duke University Press, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. *Revista de Administração de empresas*, v. 35, n. 3, 1995, p. 20-29.
- GRANHOLM, Kennet; ASPREM, Egil. Introduction. In: EGIL, Aspren (org.). *Contemporary Esotericism*. New York: Routledge, 2014. p. 11-34.
- GREGORIUS, Fredrik. Modern heathenism in Sweden: a case study in the creation of a traditional religion. In: ROUNTREE, Kathryn. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe*. New York: Berghahn Books, 2015, p.64-85.
- GUNNELL, Terry. *The origins of drama in Scandinavia*. Cambridge: Boydell & Brewer Ltd, 1995.
- GUNNELL, Terry. Occasional Rituals of the Ásatrúarfélag in Iceland. In: MINNIYAKHMETOVA, Tatiana; VELKOBORSKÁ, Kamila. *The ritual year 10: magic in rituals and rituals in magic*. Innsbruck-Tartu: ELM Scholarly Press, 2015, p. 28-40.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *Western esotericism: a guide for the perplexed*. United States of America: A&C Black, 2013.
- HARVEY, Graham. Field Research: Participant observation. (In): STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Ed.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. New York: Routledge, 2013. p. 217-243.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.
- HULTKRANTZ, Ake. Lapp shamanism from a comparative point of view. *Fenno-Ugrica Suecana*, n.2, 1978, p. 45-58.

- HULTKRANTZ, Åke. The drum in Shamanism: some reflections. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 14, 1991, p. 9-27.
- HULTGÅRD, Anders. The religion of the Vikings. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (org.). *The Viking World*. Canada: Routledge, 2008, p. 212-219.
- HUTTON, Ronald. *The triumph of the moon: A history of modern pagan witchcraft*. United States: Oxford University Press, 2001.
- HUTTON, Ronald. *The stations of the sun: a history of the ritual year in Britain*. United States: Oxford University Press, 2001.
- HUTTON, Ronald. Modern Pagan festivals: A study in the nature of tradition. *Folklore*, v.119, n. 3, 2008, p. 251-273.
- JAKOBSDÓTTIR, Svava. “Gunnlod and the Precious Mead” (Hávamál)”. Translated by Katrina Attwood. (In): ACKER, Paul; LARRINGTON, Carolyne. *The poetic Edda: essays on Old Norse mythology*. London: Routledge, 2002. p. 27-57.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- KAPLAN, Jeffrey. *Radical Religion and Violence: Theory and case studies*. London: Routledge, 2016.
- KALIFF, Anders. The Vedic Agni and Scandinavian Fire Rituals: A Possible Connection. *Current Swedish Archaeology*, v. 13, 2005. p. 77- 97.
- KALIFF, Anders. Fire. In: INSOLL, Timothy (Ed). *The Archaeology of Ritual and Religion*. London: Oxford University Press, 2011. p. 51-61.
- KHUDYAEV, Andrey. Magical Ritual and its Spatial Structure in Archaic Cultures of the North. In: MINNIYAKHMETOVA, Tatiana; VELKOBORSKÁ, Kamila. *The ritual year 10: magic in rituals and rituals in magic*. Innsbruck-Tartu: ELM Scholarly Press, 2015, p. 220-229.
- LANGER, Johnni. Runas e magia. *Brathair-Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, v. 8, n. 1, 2008, p. 106 – 110. Resenha.
- LANGER, Johnni. Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico. *História, imagem e narrativas*, n. 11, p. 1-28, 2010.
- LANGER, Johnni. *Deuses, Monstros, Heróis: ensaios de mitologia e religião viking*. Brasília: editora Universidade de Brasília, 2009.
- LANGER, Johnni. Asatrú: Um Guia Essencial Para o Paganismo Nórdico. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 2010, v. 3, n. 7. p. 359-362. Resenha.

- LANGER, Johnni. Edda em Prosa. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 143-145.
- LANGER, Johnni. Edda Poética. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 146-149.
- LANGER, Johnni. Hidromel Poético. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 247-250.
- LANGER, Johnni. Jól. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 270-272.
- LANGER, Johnni. Paganismo Nórdico. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 357-361.
- LANGER, Johnni. Sagas. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015.
- LANGER, Johnni. Völuspá. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 555-557.
- LANGER, Johnni. Nove Mundos da Mitologia Escandinava. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 343-344.
- LANGER, Johnni. Martelo de Thor (Mjöllnir). In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 301-304.
- LANGER, Johnni. Thor. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 496-503.
- LANGER, Johnni. Calendário e Contagem do Tempo. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 123- 124.
- LANGER, Johnni. Religião. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 591 – 601.
- LANGER, Johnni. Viking. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 706- 717.
- LINDOW, John. *Norse Mythology: A Guide to Gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: University Press, 2001.
- LÖNNROTH, Lars. “The Founding of Midgard (Voluspá 1-8)”. Translated by Paul Acker. (In): ACKER, Paul; LARRINGTON, Carolyne. *The poetic Edda: essays on Old Norse mythology*. London: Routledge, 2002. p.1-25.
- MACLEOD, M.; MEES, B. *Runic Amulets and magic Objects*. UK: The Boydell Press, 2006.

MAGLIOCCO, Sabina. *Neo-pagan sacred art and altars: Making things whole*. United States: University Press of Mississippi, 2001.

OBROVSKÁ, Jana. *Roma Identity and Ritual in the Classroom*. London: Palgrave Macmillan, 2018.

OLIVEIRA, André. Godi. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2017, p. 308 – 310.

OLIVEIRA, R. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, 1996. p. 13-37.

PAGE, Raymond Ian. *Reading the Past: Runes*. London: The British Museum Press, 2000.

PEIRANO, M. A Favor da Etnografia. *Anuário Antropológico*. n. 92, 1994. p. 197-223.

PEIRANO, M. Etnografia Não é um Método. *Horizontes Antropológicos*. n. 42. p. 377-391.

PENTIKÄINEN, Juha. The Shamanic Drum as Cognitive Map. *Cahiers de littérature orale*, n. 67-68, 2010, p. 1-12.

PIKE, Sarah M. *Earthly bodies, magical selves: Contemporary pagans and the search for community*. United States of America: University of California Press, 2001.

PRICE, Neil. An archaeology of altered states: Shamanism and material culture studies. In: PRICE, Neil. (Ed.). *The archaeology of shamanism*. London: Routledge, 2001. p. 3-16.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli; GUAZZELLI, Augusto (org.). *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ROUNTREE, Kathryn. Context Is Everything: Plurality and Paradox. In: ROUNTREE, Kathryn (Ed). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. New York: Berghahn, 2015. p. 1-23.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, Pilar Baptista. *Metodologia de pesquisa*. São Paulo: Penso, 2013.

SCHJØDT, Jens Peter. *Initiation between two worlds: structure and symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. Dinamarca: University of Southern Denmark Press, 2008.

SNOOK, Jennifer. *American Heathens: The Politics of Identity in a Pagan Religious Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 2015.

SNOOK, Jennifer; HORTON, Kristen. Heathens in the United States: The Return to “Tribes” in the Construction of a Peoplehood. In: ROUNTREE, Kathryn (Ed). *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism*. New York: Palgrave Macmillan, 2017. p. 3-16.

SILVA, Tomaz Tadeu. In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Ed). A produção social da identidade e da diferença. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.

SIMEK, Rudolf. *Dictionary of northern mythology*. Translated by Angela Hall. Cambridge: Brewer, 2007.

SOUZA, Jessé. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, v. 38, 2000, p. 135-155.

STAUSBERG, Michael. Comparison. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (Ed.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. New York: Routledge, 2013. p. 21-39.

STRMISKA, Michael. Pagan, Not Nazi. *Annual Conference of the Society for Scandinavian Studies*, (2009).

STRMISKA, Michael. Ásatrú in Iceland: the rebirth of Nordic paganism?. *Nova religio*, v. 4, n. 1, 2000. p. 106-132

STRMISKA, Michael. Modern Paganism in world cultures: comparative perspectives. In: STRMISKA, Michael (Ed). *Modern Paganism in world cultures: comparative perspectives*. United States of America: Abc-clio, 2005, p. 1-53.

STRMISKA, Michael; SIGURVINSSON, Baldur. Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America. In: STRMISKA, Michael (Ed). *Modern Paganism in world cultures: comparative perspectives*. United States of America: Abc-clio, 2005, p. 127-180.

STRMISKA, Michael. Putting the Blood back into Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Modern Nordic Paganism. *Pomegranate*, v. 9, n. 2, 2007, p. 155-158.

STRMISKA, Michael. Modern Latvian Paganism: Some Introductory Remarks. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, v. 14, n. 1, 2012. p. 22-30.

VON SCHNURBEIN, Stefanie. *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Boston: Brill, 2016.

WHITE, Ethan Doyle. Theoretical, Terminological, and Taxonomic Trouble in the Academic Study of Contemporary Paganism: A Case for Reform. *Pomegranate*, v. 18, n. 1, 2016, p. 31-59.

YORK, Michael. *Dictionary of New Age Movements*. United Kingdom: Scarecrow Press, 2004.

YORK, Michael. *Pagan theology: Paganism as a world religion*. United States of America: NYU Press, 2003.

YIN, Robert K. *Pesquisa qualitativa do início ao fim*. São Paulo: Penso, 2016.

ANEXO 1: ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Como foi sua trajetória no Paganismo Contemporâneo?
2. O que é ser Ásatrú/Heathen para você?
3. Quais aspectos que você considera mais relevante na sua religião?
4. Sobre o ritual/blót. Como são estruturados? Quais aspectos mais relevantes?
5. Quais datas/rituais você considera mais importante?
6. No Paganismo Nórdico Contemporâneo, você já se deparou com algum discurso étnico ou racista? Como foi?
7. Existem alguma outra coisa que você gostaria de acrescentar?

ANEXO 2: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES DA UFPB

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Estamos desenvolvendo uma pesquisa cujo título é “**Calendários e Festividades do Paganismo Nórdico: blóts e rituais do Ásatrú no Brasil**”. Esta pesquisa tem como objetivo geral, realizar uma contextualização da religião Ásatrú, no Brasil, compreendendo como a religião é praticada e como se estrutura e organizam o calendário anual e suas festividades. E objetivos secundários: realizar uma contextualização histórica do Paganismo Nórdico; realizar uma investigação sobre a importância do calendário e das festividades da religião nórdica pré-cristã; compreender como são construídos o calendário anual e as festividades no Ásatrú; analisar quais relações existem entre as festividades e calendários da religião nórdica antiga e como é compreendido no Brasil em seu processo de ressignificação no mundo contemporâneo. As perguntas que serão feitas são simples e refere sobre crenças religiosas. A avaliação e aplicação dos questionários serão realizadas pela pesquisadora deste projeto (aluna do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba) em grupos religiosos no município de São Paulo – SP. O(a) senhor(a) será convidado(a) a responder os questionários em ambiente confortável para o(a) senhor(a) e a pesquisadora. O(a) senhor(a) receberá todos os esclarecimentos necessários antes e no decorrer da pesquisa. As entrevistas serão gravadas e a observação dos rituais (*blóts*) fotografadas com a sua devida autorização para serem transcritas posteriormente e utilizadas na análise dos dados dessa pesquisa. O tempo estimado para realização da entrevista é de 60 minutos. A pesquisadora poderá fazer a leitura das questões e o(a) senhor(a) poderá escolher uma das alternativas existentes. As outras perguntas serão abertas, após observação participativa, conforme o que for acontecendo nos rituais. Será assegurado o sigilo quanto ao nome, ninguém será identificado, sendo mantido o caráter confidencial das informações, de modo que o seu nome, imagem, fotografia e/ou filmagens, não serão divulgados para a comunidade não científica. O benefício para a sua pessoa será em saber da importância, do reconhecimento e da valorização

da sua religião para a pesquisa científica no Brasil. O risco poderá ser o desconforto psicológico, caso o(a) senhor(a) se sinta constrangido(a) ou angustiado(a) para responder a alguma questão, o(a) senhor(a) solicitará e ocorrerá a interrupção imediata da pesquisa. Gostaria de informar também que, se o(a) senhor(a) quiser desistir da pesquisa, poderá fazê-lo a qualquer momento, sem nenhum prejuízo. O(a) senhor(a) não vai pagar por nada do que está sendo feito. O(a) senhor(a) não receberá dinheiro ou presente em troca da sua participação. Em caso de dúvida o(a) senhor(a) poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba (CEP/CCS/UFPB) ou com a pesquisadora responsável. Endereço do CEP/CCS/UFPB: UFPB Campus I – Universitário S/N, Castelo Branco, João Pessoa – PB CEP: 58051-900 Telefone (83) 32167791, email: comitedeetica@ccs.ufpb.br. Pesquisadora: Susan Sanae Tsugami (mestranda), Telefone: (61) 9 8288 9528, E-mail: tsugamisanae@gmail.com.

Susan Sanae Tsugami
RG: 2563636 SSP-DF

De posse dos esclarecimentos sobre os objetivos, riscos e benefícios da pesquisa, eu _____, concordo em participar do estudo “**Calendários e Festividades do Paganismo Nórdico: blóts e rituais do Ásatrú no Brasil**” e autorizo a divulgação dos resultados em eventos e publicações científicas, mantendo o meu anonimato.

_____, ____/____/2018

Assinatura do participante