

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

A guardiã dos mortos: um estudo do simbolismo religioso da serpente em monumentos da Era Viking (sécs. VIII-XI)

LEANDRO VILAR OLIVEIRA

Orientador: Johnni Langer

Linha de Pesquisa: Abordagens filosóficas, históricas e fenomenológicas das religiões

João Pessoa – PB

2020

A GUARDIÃ DOS MORTOS: um estudo do simbolismo religioso da serpente em monumentos da
Era Viking (sécs. VIII-XI)

Leandro Vilar Oliveira

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões.

Orientador: Johnni Langer

Linha de Pesquisa: Abordagens filosóficas, históricas e fenomenológicas das religiões

João Pessoa – PB

2020

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

048g Oliveira, Leandro Vilar.

A guardiã dos mortos: um estudo do simbolismo religioso
da serpente em monumentos da Era Viking (sécs. VIII-XI)

/ Leandro Vilar Oliveira. - João Pessoa, 2020.

272 f. : il.

Orientação: Johnni Langer.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE/PPGCR.

1. Serpente, pedra rúnica, hogback, Religião Nórdica.

I. Langer, Johnni. II. Título.

UFPB/BC

A GUARDIÃ DOS MORTOS: um estudo do simbolismo religioso da serpente em monumentos da Era Viking (sécs. VIII-XI)

Leandro Vilar Oliveira

BANCA EXAMINADORA

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Dr. Johnni Langer (orientador/PPGCR/UFPB)



Dr. Hélio Pires (membro-externo/UNL)



Dra. Luciana de Campos (membro-externo/UFPB)



Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre (membro-interno/PPGCR/UFPB)



Dr. Fabrício Possebon (membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 26 de junho de 2020.

“Um símbolo é sempre genérico e, por mais precisa que seja sua tradução, um artista só lhe pode restituir o movimento: não há tradução literal. [...]. Um símbolo sempre ultrapassa aquele que o usa e o faz dizer na realidade mais do que tem consciência de expressar”.

A esperança e o absurdo na obra de Franz Kafka (1943)

Albert Camus

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a Deus que nos momentos de dificuldade, nestes anos de decadência política, do aumento da ignorância, e da pandemia de COVID-19, me manteve com saúde e mentalmente são, protegendo a mim e meus familiares dessas ameaças. Graças a Ti, tive sossego para escrever essa tese ao longo de quatro anos sem me deparar com problemas mais graves. Minha gratidão.

Aos meus pais Silvana e Antônio Carlos por ter podido me ajudar financeiramente no momento que permaneci desempregado, enquanto estudava e redigia essa tese. Agradeço também pelo zelo e amor dos mesmos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Johnni Langer por ter confiado em minha pesquisa e me incentivado a tentar o doutorado em 2016, quando na época eu planejava algo totalmente diferente.

Aos professores Dra. Luciana de Campos, Dra. Maria Lúcia Aburre Gnerre, Dr. Guilherme Queiroz de Souza, Dr. Hélio Pires e Dr. Fabrício Possebon, por terem participado das minhas bancas de qualificação e defesa, sugerindo correções, sugestões e alterações para melhorar essa pesquisa, além de ter permitido a aprovação dela.

Aos amigos do NEVE, os quais agradeço pelos debates, sugestões de leitura, piadas e as confraternizações durante o CEVE.

Ao meu amigo Pablo Gomes de Miranda por ter conseguido para mim, material bibliográfico na Islândia.

Ao meu amigo Munir Luft Ayoub pelas dúvidas tiradas quanto ao estudo da cultura material e assuntos de Arqueologia. Além de compartilhar material bibliográfico sueco.

A minha amiga Angela Albuquerque de Oliveira por algumas sugestões de leitura e a colaboração em artigos.

Ao meu amigo Victor Hugo Sampaio pela indicação de livros sobre as crenças religiosas e mitológicas da região do Báltico.

A minha amiga Andressa Furlan Ferreira pelas traduções das citações em inglês para o português.

À Alcione pelas conversas, passeios, fotografias e conselhos, e por seu carinho e amizade. Minha gratidão.

Ao amigo Felipe Vaamonde por ter atuado como minha referência postal em Londres, permitindo o envio de material de pesquisa. Além das conversas sobre Escandinávia e vikings.

Aos meus amigos do doutorado e mestrado em Ciências das Religiões, pelas disciplinas que fizemos juntos nestes anos e a amizade que desenvolvemos desde então.

A CAPES por ter disponibilizado uma bolsa de estudo para mim, a qual foi essencial para financiar viagens a eventos, compra de livros e ter me permitido focar apenas no estudo.

A Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), por ter aprovado meu doutorado e permitido que eu pudesse realizá-lo neste programa. Incluo agradecimentos ao corpo docente e os funcionários.

A Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em cuja instituição realizei minha graduação, mestrado e agora encerro o meu doutorado. Foram longos doze anos nesta universidade. Os quais guardarei com carinho pelo resto da vida.

Ao *The Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture* por seu exímio trabalho e por manter seu acervo online, que foi essencial para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Ao *Runic Dictionary* por seu vasto e cuidadoso catálogo online, que foi essencial para esta pesquisa.

Ao *Runeindskrifter* pela disponibilização das imagens de pedras rúnicas online, algo fundamental para essa tese.

Ao *Swedish National Heritage Board (Riksantikvarämbetet)* por disponibilizar online o catálogo digitalizado do *Sveriges runinskrifter*, o qual possui informações únicas e que foram de grande utilidade para essa pesquisa.

RESUMO

A serpente é um dos temas iconográficos mais comuns na Escandinávia da Idade do Bronze à Idade Média. Ao longo de milhares de anos este réptil foi gravado, desenhado, esculpido, talhado, pintado e forjado nos mais diferentes suportes e materiais. Os estudiosos suscitaram diversas hipóteses do porquê esse animal ser tão abundante na iconografia nórdica e por tanto tempo. Entretanto, a proposta dessa tese foi pesquisar os simbolismos associados as serpentes, tendo como recorte temporal o período da Era Viking (sécs. VIII-XI), mas trabalhando especificamente com dois tipos de monumentos que apresentam imagens ofídicas: os *hogbacks* na Inglaterra do século X, e as pedras rúnicas da Suécia do século XI. Partindo do pressuposto que dentre a vasta gama de significados que a serpente apresenta, propusemos a tese de que esse animal conteria a função de ser um símbolo apotropaico, tendo sido gravada nestes monumentos no intuito de fornecer algum tipo de proteção ao morto e sua alma. Tendo como base essa hipótese, realizamos uma análise dos simbolismos que a serpente possuiu durante a Era Viking, utilizando diferentes tipos de fontes para isso, e em seguida realizamos a análise iconográfica dos dois monumentos adotando como métodos de interpretação o estudo iconológico de Panofsky, o estudo arqueológico de Bahn, somados a sugestões metodológicas de Pastoureau, Schmitt, Joly e Gombrich. Além dessa análise iconográfica, também se realizou um levantamento quantitativo da quantidade de pedras rúnicas suecas que possuem serpentes, elaborando-se gráficos, mapas e tabelas com tais dados. As conclusões chegadas neste estudo confluem para a existência de um simbolismo religioso associado as serpentes e que elas poderiam em dadas ocasiões terem servido de símbolos apotropaicos.

Palavras-chave: Serpente, pedra rúnica, hogback, Religião Nórdica Antiga, simbolismo animal.

ABSTRACT

The serpent is one of the most common iconographic themes in Scandinavia from the Bronze Age to the Middle Ages. Over thousands of years, this reptile has been engraved, designed, sculpted, carved, painted and forged in the most different supports and materials. Scholars have raised several hypotheses as to why this animal is so abundant in Norse iconography and for so long. However, the purpose of this thesis was to research the symbolisms associated with serpents, having as study period the Viking Age (8th-11th centuries), more specifically working with two types of monuments that present serpents images: the hogbacks in 10th century in England, and the runestones of 11th century in Sweden. Starting from the assumption that among the wide range of meanings that the serpents presents, we proposed the thesis that this animal would contain the function of being an apotropaic symbol, having been recorded in these monuments in order to provide some type of protection to the dead and his soul. Based on this hypothesis, we carry out an analysis of the symbolisms that the serpent possessed during the Viking Age, using different types of sources for this, and then carry out the iconographic analysis of the types of monuments, adopting Panofsky's iconological study, Bahn's archaeological study, in addition to methodological suggestions from Pastoureau, Schmitt, Joly and Gombrich. In addition to this iconographic analysis, a quantitative survey of the number of Swedish runestones that have serpents was also carried out, by drawing up graphs, maps and tables with such data. The conclusions reached in this study converge to the existence of a religious symbolism associated with serpents and that they could on occasion have served as apotropaic symbols.

Keywords: Serpent, runestone, hogback, Old Norse Religion, animal symbolism.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Petróglifos escandinavos	50
Imagem 2 – Caldeirão de Gundestrup	52
Imagem 3 – Pedras gravadas suecas	53
Imagem 4 – Gravura do Chifre de Gallehus	54
Imagem 5 – Broches dinamarqueses de serpentes	55
Imagem 6 - Mapa da invasão do Grande Exército Pagão	79
Imagem 7 - Mapa do Danelaw	80
Imagem 8 – Os cinco <i>hogbacks</i> de Govan	83
Imagem 9 – Os estilos de <i>hogbacks</i> , segundo James T. Lang	84
Imagem 10 – Dois tipos de demarcadores de túmulos anglo-saxões	86
Imagem 11 – Os <i>hogbacks</i> da Igreja de Santo André	87
Imagem 12 – Ilustração do estilo de telhado nos <i>hogbacks</i>	91
Imagem 13 – <i>Hogback</i> Barmston 01	103
Imagem 14 – Esboço do <i>hogback</i> do tipo e	105
Imagem 15 – <i>Hogback</i> Brompton in Allertonshire 16	110
Imagem 16 – Comparação da cabeça das serpentes	112
Imagem 17 – Detalhe das cabeças de feras no <i>hogback</i> Gosforth 05	114
Imagem 18 – Cristo crucificado no <i>hogback</i> Gosforth 05	114
Imagem 19 – Imagens serpentiformes no <i>hogback</i> Gosforth 05, lado a	115
Imagem 20 – Imagens serpentiformes no <i>hogback</i> Gosforth 05, lado c	115
Imagem 21 – Seres serpentiformes em diferentes artes	118
Imagem 22 – Duas imagens de serpentes na arte anglo-saxã	119
Imagem 23 – <i>Hogbacks</i> Lowther 04	124
Imagem 24 – <i>Hogback</i> Lowther 05	126
Imagem 25 – <i>Hogback</i> Penrith 07	131
Imagem 26 – Comparação entre túmulo romano e pedra rúnica sueca	139
Imagem 27 – Tabela de Gräslund para identificação dos estilos de serpentes	147
Imagem 28 – Mapa da Suécia com os reinos dos Suíones e Götas no século XII	150
Imagem 29 – Divisão das províncias históricas suecas	152
Imagem 30 – Plano do traçado em pedras rúnicas	178
Imagem 31 – Serpentes em formato de arco	180
Imagem 32 – Serpentes em formato circular, de 8, espiral e três círculos	183

Imagem 33 – Comparação de um broche serpentiforme com uma pedra rúnica	184
Imagem 34 – Comparação de amuletos espiralados com pedras rúnicas	185
Imagem 35 – Serpentes rúnicas em forma simétrica	188
Imagem 36 – Tipos de anéis das serpentes rúnicas	190
Imagem 37 – serpentes rúnicas com nós	193
Imagem 38 – Pedra rúnica Ög 229	199
Imagem 39 – Ög 229 com os nomes destacados	203
Imagem 40 – Pedra rúnica Sö 31	204
Imagem 41 – Pedra rúnica U Fv1992;157	207
Imagem 42 – U Fv1992;157 com os nomes destacados	212
Imagem 43 – Pedra rúnica Ög 81	215
Imagem 44 – Pedra rúnicas Gs 12	218
Imagem 45 – Pedra rúnica G 59	222
Imagem 46 – Pedra rúnica U 279	226
Imagem 47 – Pedra rúnica U 279 com serpentes coloridas	227
Imagem 48 – Pedra rúnica U 1034	234
Imagem 49 – Máscaras em pedras rúnicas	236
Imagem 50 – Pedra rúnica U 1096	238
Imagem 51 – Mapa da Suécia com a quantidade de serpentes rúnicas	241

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico 1 – Pedras rúnicas de Gästrikland	153
Gráfico 2 – Pedras rúnicas de Gotland	155
Gráfico 3 – Pedras rúnicas de Hälsingland	156
Gráfico 4 – Pedras rúnica de Jämtland	157
Gráfico 5 – Pedras rúnicas de Medelpad	159
Gráfico 6 – Pedras rúnicas de Närke	160
Gráfico 7 – Pedras rúnicas de Öland	161
Gráfico 8 – Pedras rúnicas de Östergötland	163
Gráfico 9 – Pedras rúnicas de Skåne	165
Gráfico 10 – Pedras rúnicas de Småland	167
Gráfico 11 – Pedras rúnicas de Södermanland	168
Gráfico 12 – Pedras rúnicas de Uppland	171
Gráfico 13 – Pedras rúnicas de Västmanland	173
Gráfico 14 – Pedras rúnicas de Västergötland	175
Gráfico 15 – Quantidade de serpentes rúnicas por província sueca	240
Gráfico 16 – Quantidade de serpentes em pedras rúnicas	242
Tabela 1 – Total de serpentes rúnicas por estilo e província	243
Tabela 2 – Símbolos encontrados nas pedras rúnicas	247

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. O SIMBOLISMO DA SERPENTE	27
2.1 Conceitos sobre símbolo.....	27
2.1.1 Símbolos e imagens religiosas.....	32
2.2 Aspectos gerais sobre o simbolismo da serpente.....	38
2.2.1 Vida, cura, saúde e proteção	39
2.2.2 Fertilidade, fecundidade e sexualidade.....	42
2.2.3 Mortos, alma, perigo e punição	45
2.2.4 Conhecimento, sabedoria, mentira e trapaça	48
2.3 Simbolismo da serpente no contexto escandinavo	50
2.3.1 Os espíritos do lar: o caso das serpentes.....	66
3. O SIMBOLISMO OFÍDICO NOS HOGBACKS	77
3.1 Introdução à ocupação viking da Inglaterra	77
3.2 Os usos dos <i>hogbacks</i>	83
3.3 Interpretação de serpentes nos <i>hogbacks</i>	95
3.3.1 Barmston 01.....	102
3.3.2 Brompton in Allertonshire 16.....	109
3.3.3 Gosforth 05.....	114
3.3.4 Lowther 04 e Lowther 05	124
3.3.5 Penrith 07.....	130
4. PEDRAS RÚNICAS SUECAS.....	137
4.1 Introdução as pedras rúnicas	137
4.2 Distribuição das pedras rúnicas na Suécia.....	149
4.2.1 Gästrikland (Gs)	153
4.2.2 Gotland (G).....	154
4.2.3 Hälsingland (Hs).....	156
4.2.4 Jämtland (J)	157
4.2.5 Medelpad (M).....	158
4.2.6 Närke (Nä)	159

4.2.7 Öland (Öl).....	160
4.2.8 Östergötland (Ös)	162
4.2.9 Skåne (DR)	164
4.2.10 Småland (Sm).....	166
4.2.11 Södermanland (Sö).....	167
4.2.12 Uppland (U).....	169
4.2.13 Västmanland (Vs).....	173
4.2.14 Västergötland (Vg).....	174
 5. O SIMBOLISMO OFÍDICO NAS PEDRAS RÚNICAS	177
5.1 Formas geométricas das serpentes rúnicas	177
5.1.1 Arco	179
5.1.2 Círculo	181
5.1.3 Oval	187
5.2 O anel nas serpentes rúnicas.....	189
5.3 O nó nas serpentes rúnicas.....	193
5.4 Análise simbólica das serpentes rúnicas.....	198
5.4.1 B-e-v	198
5.4.2 Pr1.....	213
5.4.3 Pr2.....	217
5.4.4 Pr3.....	221
5.4.5 Pr4.....	225
5.4.6 Pr5.....	232
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	240
REFERÊNCIAS	250
ANEXOS	265
APÊNDICES	271

1. INTRODUÇÃO

O tema dessa tese é algo curioso como suscita o próprio título. Um estudo sobre duas coisas que normalmente causam espanto, ou pelo menos um certo receio ou desaprovação entre alguns. Falar sobre a morte e cobras não é algo para qualquer pessoa. E abordar ambos num estudo acadêmico é no mínimo peculiar. O tema dessa tese de forma objetiva, foi estudar como os “vikings” dos séculos X e XI compreendiam o simbolismo da serpente associado a monumentos erguidos para fins memorialistas de honrar os vivos, mas também os mortos. Ou seja, um estudo sobre a crença na morte e como a cultura nórdica daquele tempo concebia o papel da serpente para isso.

Todavia, alguns podem suscitar o questionamento que o simbolismo da serpente não deveria gerar essa indagação, afinal as serpentes “seriam naturalmente” algo ruim, perigoso, profano e maléfico. Entretanto, a serpente está entre os animais simbolicamente mais emblemáticos devido a sua diversidade de simbolismos, o que a torna por excelência um bom exemplo para se explicar a polivalência e ambiguidade de significados que um símbolo pode possuir.

De fato, ainda hoje o senso comum tende a associar a imagem da serpente com essa visão negativa, mas isso não é uma unanimidade. O historiador Jean Delumeau (2009), em seu trabalho sobre a história do medo, observou que o medo não consistia apenas numa reação natural/biológica ao perigo, mas também era uma construção sociocultural, relacionada a valores, concepções de bravura e covardia, ideias, comportamentos, ideologias, crenças religiosas etc. Por tal sentido, observamos que o medo de cobras não é apenas motivado por um fator biológico, mas também está carregado de um arcabouço simbólico de porquê devemos temer estes animais.

Embora, exista esse receio, desprezo e medo quanto à imagem das serpentes, entre algumas culturas estes animais eram vistos de forma positiva e até mesmo sagrada e divina. O biólogo Balaji D. Mundkur publicou *The Cult of Serpent: An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins* (1983), obra que se tornou uma referência nos estudos simbólicos acerca da serpente em diferentes culturas. Nesse livro, Mundkur procurou analisar o medo, o espanto, o fascínio e a veneração às serpentes através de distintos métodos como salienta o subtítulo de seu livro. Ele expressa que embora esses animais sejam criaturas estranhas, ainda assim, diferentes culturas apresentam incontáveis referências míticas, lendárias, folclóricas, literárias, artísticas, simbólicas e religiosas atribuídas a elas.

E partindo dessa percepção que o simbolismo da serpente é diverso e necessariamente não represente sempre algo negativo, propusemos esse estudo com o intuito de estudar a Religião Nórdica Antiga a partir de seu simbolismo religioso contido na figura animal das serpentes presentes em monumentos da Era Viking. Nesse intuito, nossa pesquisa procurou analisar uma religião a partir de sua cultura material, visual e simbólica. Dessa forma, sublinhamos que estudar uma religião vai além da leitura de textos religiosos ou livro sagrados, do relato de ritos e crenças, da descrição de templos e locais de culto, do debate de dogmas e doutrinas. Esse estudo pode também ser realizado através de aspectos da cultura material, imaterial, visual, das mentalidades, do imaginário, de comportamentos, da Estética, da Mitologia, da Psicologia, da Simbologia e de outras formas.

Com isso optamos para a nossa pesquisa trabalhar com a cultura material de imagens ou cultura visual¹. Mas se a imagem pode servir como fonte visual, histórica e para outros fins, o que ela seria? O conceito de imagem é amplo e até complexo de ser definido como comentado por Martine Joly (2007), pois a autora aponta que a imagem consiste não apenas em algo que vemos, mas em um meio de linguagem, comunicação, informação e expressão, o qual pode ser figurativo, literal ou simbólico.

Para Joly (2007, p. 44-46) o ser humano é uma criatura essencialmente que vive e depende de um mundo preenchido por imagens de todos os tipos, pois as sociedades se construíram não apenas com base na linguagem falada, gestual e escrita, para unir as pessoas, transmitir conhecimento, informação, crenças, leis, conceitos, histórias, valores etc. mas dependeu da elaboração de imagens para auxiliar nesse processo. Algo tão preponderante que desde a Pré-história encontramos pinturas de animais, pessoas e outros seres na chamada Arte rupestre. Nesse sentido, a linguagem visual existe há milhares de anos, inclusive antecedendo a linguagem escrita. Mas o que seria uma imagem? Sobre isso, o historiador da arte William Mitchell, comentou o seguinte:

A palavra “imagem” é notoriamente ambígua. Ela pode denotar tanto um objeto físico (uma pintura ou escultura) quanto uma entidade mental e imaginária, uma imago psicológica, o conteúdo visual de sonhos, memórias e percepção. Ela desempenha um papel tanto nas artes visuais quanto verbais, como o nome de um conteúdo representado de uma figura ou sua gestalt [configuração] formal geral (o que Adrian Stokes chamou de “imagem em forma”); ou pode designar um *motif* [motivo] verbal, uma coisa ou qualidade nomeada, uma metáfora ou outra “figura”, ou mesmo a totalidade formal de

¹ A cultura visual é fonte de estudo para várias áreas além das Artes visuais, servindo para pesquisas no campo da História, Sociologia, Antropologia, Arqueologia, Estética, Linguagem, Comunicação, Psicologia, Simbologia, Memória, Arquitetura, Urbanismo, Ciências das Religiões, Fotografia, Astronomia, Biologia etc.

um texto como um “ícone verbal”. Pode até mesmo atravessar a fronteira entre visão e audição na noção de uma “imagem acústica”. (MITCHELL, 2005, p. 2, tradução nossa).

Pela citação de Mitchell percebe-se que a imagem pode se referir tanto a algo material, palpável, audível, real e virtual, mas também pode se referir a concepções mentais, imateriais, imaginárias e abstratas. Apesar desse conceito sobre imagem ser simples, ele já é o suficiente para este estudo, já que nosso propósito é trabalhar com imagens e não teorizar a respeito.

Assim, se as imagens podem se manifestar de forma material e imaterial, quais seriam suas funções? Burke (2004) e Joly (2007) comentam que o uso de imagens é extraordinariamente amplo, aparecendo de distintas formas para diferentes intuitos. Mas em termos simples, as imagens procuram transmitir informações, valores, experiências, exemplos, representações, emoções, ideias, conceitos, noções, regras, conhecimento, autoridade, poder, influência, fascínio, reverência, adoração, encanto, ideologia, discurso, entretenimento etc. Dependendo do tipo da imagem, tais características serão mais claras e diretas, ou se apresentarão de forma indireta ou até mesmo subliminar.

Dito isso, nossa pesquisa não apenas enveredou-se pelo estudo de fontes visuais, mas escolhemos trabalhar com um tipo específico de símbolos, o simbolismo animal. Mas como seria possível estudar religiões a partir dos animais? A historiadora Kimberly Patton (2006, p. 27), destaca a existência de um esqueleto humano, hoje exposto no Museu de Israel, o qual mostra um homem que teria vivido entre 10.500 e 8.300 anos atrás, que foi sepultado ao lado de um pequeno cachorro. Não se sabe se o cão foi posto ali como uma oferenda ou era seu animal de estimação, que morreu depois do dono e foi colocado ali para acompanhá-lo, ou até mesmo poderia ter sido sacrificado para aquela ocasião.

Com esse exemplo, Patton quis assinalar como a ligação entre pessoas e animais para fins religiosos é algo antigo, remontando milhares de anos. Nesse âmbito a autora salienta que essa relação é bastante ampla e versátil. Os animais são vistos como companheiros de mundo, amigos, alimento, fornecedores de recursos, ameaça, predadores, pragas, espíritos naturais, monstros, divindades, seres sagrados, antepassados, forças da natureza, inspiração, portadores de poderes etc.

Diante destas características diversas que os animais significam a humanidade desde os tempos antigos, eles se tornaram indissociavelmente uma parte importante nas sociedades e nas culturas, influenciando nos costumes, comportamentos, economia, crenças religiosas, mitos, valores etc. (WALDAU, 2006, p. 52-55). Mas o que concerne

o âmbito religioso, escopo dessa tese, os animais possuem uma variedade de funções dentro das religiões.

Estes podem aparecer como oferendas e sacrifícios, algo bastante comum entre distintas religiões, apesar de que houvesse restrições para o sacrifício de determinados animais e até mesmo seu abate e consumo². Entretanto, eles também podem personificar objeto de sacralidade, veneração e culto. Ainda hoje os hindus veneram uma gama de animais sagrados como vacas, macacos, elefantes, ratos e serpentes (KLOSTERMAIER, 1998, p. 52). Entre os egípcios vários de seus deuses eram personificados em animais, além de serem antropomórficos, normalmente possuindo corpo humano e a cabeça animal (SCARPI, 2000, p. 45). Os animais também podem simbolizar valores, experiências e proporcionar poderes e conhecimento, algo visível através de ritos, ídolos, símbolos, cultos etc. Tais características são bem marcantes em práticas xamânicas (ELIADE, 2002, p. 40).

Entretanto, o estudo do simbolismo animal não é algo recente. Ele já existe há bastante tempo na Europa. Temos obras como *Da História dos Animais* de Aristóteles (384-322 a.C.), *História Animal* de Plínio, o Velho (29-79 d.C.), o *Fisiólogo* (*Physiologus*) de autoria anônima, mas datado a partir do século II d.C. E até mesmo as *Confissões* de Agostinho de Hipona (354-430), traz um relato breve a respeito do simbolismo religioso associado a alguns animais encontrados na *Bíblia*. Posteriormente possuímos a *Etimologia* (*Etymologiae*) de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), na qual o volume doze é dedicado a falar sobre os animais, abordando comportamentos, características biológicas e significado simbólico (WOENSEL, 2001, p. 30-35).

A *Etimologia* ao lado do *Fisiólogo* se tornaram base para a criação dos bestiários, livros surgidos a partir do século XI, mas que se popularizaram entre os séculos XII e XIV, os quais consistiam em obras de caráter enciclopédico que elencavam animais reais e fantásticos, lhe atribuindo breves descrições físicas, comportamentais, simbólicas e religiosas, para um viés didático. Varandas comenta que:

O Bestiário organiza-se em torno de pequenas narrativas que descrevem várias espécies animais, com propósitos morais e didáticos. Neste sentido, cada uma dessas narrativas é composta por duas partes distintas: uma parte descritiva de sentido literal (a descrição, *proprietas* ou *naturas*) e a sua moralização e interpretação teológica de sentido simbólico-alegórico (também designada como moralização, *moralitas* ou *figuras*). (VARANDAS, 2006, p. 2).

² Por exemplo, na Índia, os hindus evitam consumir carne bovina. Alguns budistas e jainistas adotam uma vida vegetariana ou vegana. No caso judaico-cristão, em Levítico 11, existem recomendações de quais animais podem ou não ser consumidos, apesar de que os cristãos não sigam essas recomendações como os judeus. Os muçulmanos também possuem sua lista, a qual pode ser lida na 5ª Surata – Al Maida (“a mesa servida”).

Os bestiários foram produzidos em distintos reinos europeus, especialmente na França e Inglaterra, em geral por clérigos os quais não assinavam as obras, embora exista um bestiário atribuído a Alberto Magno (c. 1193-1280), intitulado *Dos Animais (De Animalibus)*, além de haver edições alteradas do *Fisiólogo* que receberam autoria. A partir do século XV o gênero literário dos bestiários perdeu popularidade, mas o estudo simbólico dos animais continuou em estudos de magia, astrologia e alquimia, ao longo da Idade Moderna. No século XIX, o simbolismo animal voltou a ficar em evidência com a Antropologia e os estudos sobre Totemismo, onde alguns teóricos consideravam o totemismo uma zoolatria, ou seja, culto aos animais. Somam-se também estudos no campo da religião, mitologia, folclore, literatura e pintura que retomaram o papel do simbolismo animal. No século XX os estudos de simbolismo animal se estabeleceram definitivamente, perpassando obras de caráter mitológico, literário, religioso, folclórico, simbólico, artístico, antropológico, psicológico etc.

Clifford Geertz (2008, p. 93-94) comentava que as religiões e os mitos tendem utilizar linguagem simbólica e sistemas simbólicos para reproduzirem suas concepções de mundo, vida e realidade, pois em geral as religiões e os mitos atuam no campo de conceitos metafísicos e abstratos, sendo o simbolismo o instrumento pelo qual as ideias religiosas e as narrativas míticas podem ser comunicadas e compreendidas. Assim temos exemplos de animais que aparecem nas religiões e nos mitos atuando como símbolos. E essa presença foi comum em várias religiões. Por tais exemplos percebe-se que a religião pode ser também estudada a partir dos animais, pois o estudo do simbolismo animal adentra o campo da cultura, e pensando que as religiões são fortemente embasadas por aspectos culturais, como defendiam alguns historiadores das religiões.

A respeito dessa influência fazemos menção a um comentário do historiador da religião, Angelo Brelich (1966, p. 67-69), o qual salientou que estudar a religião de um ponto de vista histórico, não era apenas ater-se a compreensão do fenômeno religioso, sua manifestação divina e sagrada, mas procurar compreender como o pensamento religioso influenciava e era percebido na sociedade em distintos âmbitos: político, cultural, moral, artístico, cultural etc. Num segundo ponto, Brelich recomendava se estudar a parte material e imaterial da religião: seus ritos, festejos, cerimônias, construções, gestos, símbolos e práticas. Por fim, num terceiro aspecto, se deveria estudar a religião a partir de seu desenvolvimento histórico, tendo em mente que as religiões sofrem mudanças ao longo do tempo.

Embora o comentário de Brelich tenha sido escrito nos anos de 1960, entretanto, no século XIX, um dos pioneiros da história das religiões, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), já apontava tal fato, como é observável nessa sua citação: “A Ciência da Religião deve seu crescimento constante às descobertas e avanços que foram feitos na ciência da Linguagem, na Arqueologia, na Filologia, na Etnografia, na Psicologia das nações, na Mitologia e no Folclore”. (SAUSSAYE, 1891, p. 5, tradução nossa).

Compartilhando desse pensamento de Chantepie de la Saussaye, o historiador Joachim Wach (1898-1955) defendia que o estudo histórico das religiões deveria ser algo multidisciplinar, adotando teorias e métodos não apenas da historiografia, mas de outras Ciências Sociais, no intuito de compreender como esses fenômenos e crenças influenciavam as sociedades. Nesse ponto, Wach também já delineava a importância de uma visão sociocultural para se compreender as religiões (WACH, 1988, p. 85-86).

Partindo desses três historiadores das religiões, embasamos que o estudo do simbolismo animal pode ser utilizado para estudar uma religião de diferentes formas, seja a nível de rito, culto, crença, mito ou simbolismo. Apresentando uma gama de possibilidades, apesar de que também consista numa área que oculte seus problemas, pelo fato de os símbolos serem polivantes, podendo possuir mais de um sentido e interpretação.

Mas, havendo essa possibilidade de estudar uma religião através do seu simbolismo animal, decidimos estudar as crenças referentes a chamada Religião Nórdica Antiga (*Old Norse Religion*) ou Religião escandinava pré-cristã (*Pre-Christian Scandinavian Religion*), os quais são conceitos acadêmicos para se referir ao conjunto de crenças nativas da Escandinávia que existiram durante a Antiguidade e o Medievo, antes de serem assimiladas e proibidas pelo Cristianismo, algo que teve início no século XI.

Nesse sentido, a Religião Nórdica Antiga tratava-se de uma religião de caráter politeísta, cotidiano, rural, fatalista, com aspectos xamânicos e mágicos, baseados principalmente em diferentes formas de cultos e ritos, o que envolvia sacrifícios de animais e até de humanos, para agradar ou pedir algo aos deuses. Não era uma religião institucionalizada, tampouco possuía dogma ou doutrinas reveladas por algum deus. Não existiam livros ou escritos com preceitos, ensinamentos ou normas. Foi uma religião que apresentava mudanças regionais, o que afetava a importância atribuída às divindades, e a forma como os cultos e ritos eram realizados (LANGER, 2009, p. 121, 135).

Dentro das crenças da Religião Nórdica Antiga, mas também da Mitologia Nórdica, a presença e função dos animais era recorrente, diversa e significativa, como comenta Kristina Jennbert, autora de trabalhos sobre simbolismo animal no contexto escandinavo.

A mitologia nórdica é preenchida por animais de diferentes tipos. Há animais domesticados, animais selvagens e animais imaginários com propriedades extraordinárias. Os animais têm significado funcional e simbólico. Eles são ativos, fazendo coisas diferentes. Eles intervêm em eventos. Eles podem ser destrutivos, mas também úteis de muitas maneiras. Os animais são muitas vezes altamente independentes, e muitos deles recebem nomes individuais. (JENNBERT, 2011, p. 46, tradução nossa).

Em termos mitológicos a observação de Jennbert é bastante precisa. Nos mitos nórdicos possuímos uma gama de animais que aparecem em várias narrativas importantes como a tentativa de Thor pescar a serpente gigante Jormungand, a presença dos lobos Fenrir, Skoll e Hati durante os eventos do Ragnarök, no qual estes canídeos são responsáveis pela morte de alguns deuses; os corvos Hugin e Munin que informam Odin sobre o que ocorre no mundo; o cavalo de oito patas Sleipnir; o dragão Nidhogg que roí as raízes da Yggdrasil; o dragão Fafnir que guarda um tesouro numa caverna; a cabra Heidrun que fornece hidromel ao salão de Valhala. E até temos o caso de passagens das *Eddas* que listam o nome de cavalos, serpentes e cervos³.

Percebe-se por estes breves exemplos como à mitologia nórdica é rica em nomes de animais e na presença destes. No entanto, isso não se limitava apenas ao campo mitológico. Através da arqueologia pôde-se conhecer a presença de animais nos ritos fúnebres. Em diferentes covas foram encontradas peles de vaca, cabra, bode e ovelha. Mas podem ser encontrados também ossos de cavalos, cães, galos, galinhas, porcos, gatos etc. A condição de túmulos e tumbas conterem ossos de animais, não estava associado com bichos de estimação, mas por questões de simbologia religiosa e status social (JENNBERT, 2006, p. 135-137).

O arqueólogo Neil Price (2008, p. 265) observou que no túmulos de pessoas abastadas, a presença de animais era mais frequente, e em alguns casos, vários animais poderiam ter sido sacrificados, o que seria reflexo da importância e da riqueza do morto ali sepultado. Pessoas economicamente mais pobres dificilmente teriam acesso a essa prática. Price (2008) e Jennbert (2011) observam que o sacrifício de animais em larga escala, coincide em alguns casos, com regiões economicamente mais prósperas.

³ O poema *Grimnismál* nas estrofes 31, 34 e 35 apresenta um catálogo com o nome destes animais. Embora tais nomes sejam mencionados em outras narrativas também.

Por tais comentários nota-se que a importância dos animais na sociedade e cultura escandinava da Era Viking (séc. VIII-XI) era bastante ampla. Eles não estavam apenas bastante próximos daqueles povos, sobretudo por se tratar de uma sociedade predominantemente rural, mas a presença ia para além da esfera do cotidiano, ela também passava para o mito, a religião e as artes⁴. Como veremos nesse estudo, representações iconográficas de animais foram bem comuns entre os nórdicos medievais da Era Viking. Sendo que nesse âmbito iconográfico, procuramos analisar alguns exemplos de arte, no intuito de propor interpretações para o simbolismo da serpente, partindo do pressuposto de que as serpentes possuíam um papel importante nos mitos, pois, figuravam entre as criaturas normalmente representadas na arte, e que talvez em alguns casos pudessem ter um significado religioso. Nesse sentido, a presença de elementos religiosos na cultura escandinava foi bem comum.

Na Escandinávia da Era Viking, as imagens com conteúdos religiosos dominavam totalmente o cotidiano - elas estavam presentes nas vestimentas, na arquitetura das casas e aposentos reais, nas esculturas, na escrita, nas embarcações, enfim, atuantes praticamente em todo o espaço físico e social ocupado pelos nórdicos e diretamente associadas com a tradição oral e poética. (LANGER, 2010, p. 2).

Por se tratar de uma religião sem textos sagrados e religiosos⁵, mas por possuir uma rica iconografia, optamos em utilizar essas fontes iconográficas, algo que Sérgio da Mata (2010, p. 30) assinalou que no estudo histórico das religiões, o historiador deva procurar estudar fontes que expressem as noções de sagrado, divino, profano, religioso, etc. como exemplo, os templos, os espaços de rito, culto, sacralidade e a própria iconografia. Tal condição é importante, pois o uso de imagens teve como função ser objeto de devoção, meio de persuasão ou de transmitir informação.

Diante dessas prerrogativas, nós decidimos estudar a Religião Nórdica Antiga a partir de um animal específico, a serpente como evidenciado no título da tese. E, por que seria relevante estudar o simbolismo da serpente para compreender a Religião Nórdica Antiga? Sabemos que nos mitos esses animais possuem uma presença recorrente em determinadas narrativas contidas nas *Eddas*, mas o que se conhece do simbolismo ofídico fora dos mitos?

⁴ Para algumas interpretações sobre o simbolismo religioso dos animais, conferir *Feras petrificadas: o simbolismo religioso dos animais na Era Viking* (2016) de Ricardo Wagner Menezes de Oliveira.

⁵ Klaus Hock (2010, p. 42-43) considera como literatura religiosa os livros sagrados, comentários, ensaios, tratados, atas, notas, éditos, cartas, bulas, relatórios, diários, jornais, revistas etc. produzidos pelas instituições religiosas, líderes religiosos, clérigos e fiéis.

Na cultura material e visual na Escandinávia da Idade do Bronze Nórdica (1500-500 a.C.) até a Era Viking (sécs. VIII-XI), a presença de serpentes foi recorrente em pinturas, entalhes, gravações em objetos, e dentro dessa diversidade de fontes materiais, escolhemos trabalhar com dois tipos de monumentos.

Os *hogbacks* que consistem em blocos de pedra esculpidos, que teriam sido utilizados como demarcadores de túmulos, tendo fins religiosos e sociais para exaltação da memória do morto. Esses monumentos foram produzidos principalmente no norte da Inglaterra e sul da Escócia, ao longo do século X, período que marca a ocupação daquelas regiões por comunidades nórdicas, especialmente de dinamarqueses e noruegueses, no que resultou numa época de hibridismo cultural entre os anglo-saxões e os nórdicos.

Quanto ao segundo tipo de monumento, referem-se as pedras rúnicas (*runestones*), blocos esculpidos e gravados com runas⁶ e imagens, os quais foram produzidos entre os séculos V d.C. ao XII d.C. tendo função memorialista, comemorativa e fúnebre, sendo amplamente erguidos especialmente na Suécia e em menor número na Dinamarca e Noruega, embora tenham sido erigidos em outros territórios como Inglaterra, Ilha de Man, Estônia e Rússia, áreas pelas quais os nórdicos tiveram contato. Para nossa pesquisa optamos em trabalhar com os exemplares suecos do século XI pela condição de apresentarem a presença recorrente de imagens de serpentes.

Apesar de os *hogbacks* e as pedras rúnicas possuírem imagens de pessoas, animais, embarcações, escudos, armas, seres mitológicos, símbolos e signos, ainda assim, nesses dois tipos de monumentos foram detectados a presença de serpentes, e isso nos chamou a atenção, principalmente no caso das pedras rúnicas suecas, onde existem centenas de imagens destes animais, reflexo inclusive da arte nórdica, a qual fazia bastante uso de figuras animais para fins de decoração.

Lotte Hedeager (2011, p. 85-86) e Bo Jensen (2013, p. 213) salientam que a imagem de serpentes consista em um dos animais mais comuns presentes na arte escandinava da Antiguidade ao Medievo, suscitando várias interpretações do porquê essa criatura ser tão marcante entre os motivos artísticos. Apesar dessas várias indagações

⁶ “O alfabeto rúnico escandinavo tem a sua própria ordem de letras e deve o seu nome, futhark, aos seus primeiros caracteres. Na época viking havia duas versões principais, mas elas misturavam-se, e por vezes as formas de um futhark invadiam o outro. Os dois tipos são conhecidos como runas de ramo longo (também chamadas runas dinamarquesas) e runas de ramo curto (também conhecidas por runas sueco-norueguesas ou comuns)”. (GRAHAM-CAMPELL, 2006, p. 102). As runas eram usadas para realização de práticas mágicas e para se redigir inscrições breves de poucas frases. Não foram usadas na escritura de textos longos antes do século XII.

quanto aos significados que este animal apresentaria, ainda assim, não se tem certeza quanto aos seus sentidos.

David Wilson e Ole Klindt-Jensen (1966, p. 137) sugeriram que as serpentes que formavam círculos em pedras rúnicas pudessem ser referências à serpente Jormungand, que nos mitos mordida a própria cauda, formando um ouroboros, símbolo cheio de significados, incluindo sentidos religiosos. Signe Fuglesang (1998, p. 199-200) cogitava que a serpente teria surgido como uma ornamentação, mas com o tempo ganhou valores simbólicos possivelmente associados com motivos religiosos e políticos. E nesse caso, a autora sugere possível influências cristãs para isso. Já Gro Mandt (2000, p. 18) assinalava que as serpentes possuíam um valor simbólico de nível social, econômico e religioso na cultura nórdica, apresentando inclusive ligação com a morte e a proteção, dois elementos que abordamos nesta tese. Brunning (2015, p. 68) acredita que serpentes teriam um papel apotropaico, por isso aparecer em monumentos, armas, joias e outros tipos de objetos, partindo da analogia de que aquele animal perigoso, espantaria ameaças.

Alain Marez (2007, p. 80) apontou que deveria haver algum simbolismo para a presença daqueles animais nas pedras rúnicas. Embora o autor sugeriu que a serpente possa ser uma evolução das linhas de runas contidas em pedras mais antigas, ainda assim, ele não desconsiderava a possibilidade de haver outros fins para além do motivo ornamental. Victoria Thompson (2004, p. 132-134) em seu estudo sobre *hogbacks*, destacou que a presença de serpentes em alguns desses monumentos poderia ter uma concepção religiosa, talvez de caráter fúnebre. Robert Bailey e Rosemary Cramp (1988) assinalaram que serpentes eram representadas comumente na arte anglo-saxã para concepções distintas, incluindo valores religiosos. Charlotte Ball (2017) comenta que na cultura anglo-saxã, dentro dos campos da literatura, pintura e escultura, serpentes são bastante comuns e possuem significados distintos, o que inclui sentidos religiosos.

Diante das ponderações destes autores e das fontes citadas anteriormente, propusemos nossa hipótese de que as serpentes presentes nestes dois tipos de monumentos teriam um sentido religioso, especialmente relacionado para fins apotropaicos (simbolismo de proteção), o que as tornaria as “guardiãs dos mortos”. Pois sabe-se que entre os vários significados concedidos as serpentes, estavam aqueles que as associavam com ideias de vida, morte, saúde, regeneração, fertilidade, proteção, ameaça, alma e espírito.

Para conceder embasamento a essa indagação tornou-se necessário recorrer a outras fontes de estudo, oriundas da literatura como relatos mitológicos e folclóricos, os quais apresentam elementos mágicos e religiosos pelos quais as serpentes estavam associadas. Nesse sentido, nossos objetivos secundários requisitaram a necessidade de conhecer alguns dos principais simbolismos atribuídos as serpentes em âmbito geral e especificamente no contexto escandinavo; pensar a serpente como um animal associado a ideias apotropaicas e como tais características poderiam ter se expressado em outros contextos. Assim como, objetivamos também realizar uma catalogação, análise e quantificação das serpentes presentes em pedras rúnicas da Suécia. Com isso essa tese foi estruturada da seguinte forma:

No primeiro capítulo intitulado *O Simbolismo da Serpente*, apresentamos os conceitos sobre símbolo, imagem e alguns teóricos para se estudar a cultura visual. Em seguida esboçou-se alguns dos principais simbolismos associados as serpentes no âmbito europeu e depois no contexto escandinavo mais especificamente, concluindo o capítulo com o mito da serpente do lar (*tomt orm*).

O segundo capítulo, o *Simbolismo ofídico nos Hogbacks*, analisamos nossa primeira fonte de estudo advinda da cultura material, contextualizando historicamente a época que esses monumentos foram erguidos, além de embasar teórica-metodologicamente com estudiosos da História cultural, da Cultura visual e da Arqueologia a forma pela qual realizamos nossa análise. Nesse capítulo traçamos metade do nosso objetivo geral, perceber se a serpente na cultura escandinava teria um valor religioso.

No terceiro capítulo, intitulado *Pedras Rúnicas suecas*, realizamos uma breve introdução sobre esse tipo de monumento. Em seguida através de um procedimento quantitativo, identificamos em cada província sueca a quantidade de pedras rúnicas contendo imagens de serpentes. Nessa seção apresentamos comentários gerais sobre estas províncias durante a Era Viking, contextualizando o período histórico de surgimento destes monumentos, complementando tais dados com gráficos por nós elaborados. Neste capítulo realizamos um dos objetivos secundários que foi quantificar as pedras rúnicas com serpentes.

Por fim, no último capítulo da tese, intitulado *O simbolismo ofídico em pedras rúnicas*, realizamos a segunda parte do nosso objetivo geral, dessa vez elencando algumas pedras rúnicas pelas quais analisamos o simbolismo da serpente. Neste caso, essa análise foi dividida em dois momentos: num primeiro que abarca o início do capítulo,

objetivamos analisar as formas geométricas das serpentes rúnicas a fim de identificar modelos e estilos, e a possibilidade que tais formas poderiam conter sentidos simbólicos também. Já na segunda parte do capítulo realizamos análises específicas do simbolismo da serpente em alguns estudos de caso.

Assim pela condição de essa pesquisa ter trabalhado com simbolismo animal religioso, com crenças religiosas dos nórdicos da Era Viking (VIII-XI) e com monumentos vinculados a intenções fúnebres, percebemos essa tese como estando inserida no campo das Ciências das Religiões⁷, já que nossa abordagem teórica-metodológica seguiu através da História e da Arqueologia das religiões, além de passar pela Simbologia e a Mitologia, no intuito de aprofundar nosso conhecimento sobre outros aspectos da Religião Nórdica Antiga.

⁷ As Ciências das Religiões ou Ciência da Religião, consiste numa ciência social surgida na Europa do século XIX, tendo o termo sido cunhado pelo linguista, orientalista e mitólogo Max Müller (1823-1900). Na época, a partir de seus estudos e traduções de textos sagrados de religiões asiáticas, Müller desenvolveu um estudo comparado entre religiões e mitologia, vindo a originar a Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*). A qual a partir do método comparado foi assimilando metodologias da Antropologia, História e Sociologia ainda no XIX, e no XX passou a englobar teorias e métodos de outras ciências. Seu objetivo central é estudar as mais diversas religiões e espiritualidades por um viés laico e científico, tratando a religião como um fenômeno não apenas tido como sagrado, mas como manifestação de aspectos socioculturais, determinados no tempo e espaço. (USARSKI, 2013, p. 56-57).

2. O SIMBOLISMO DA SERPENTE

Ao longo deste capítulo apresentamos os principais teóricos adotados para se compreender o conceito de símbolo e imagem, seu estudo e pesquisa, como apresentar algumas diferenças entre símbolo, signo e alegoria. Num segundo momento comentamos alguns aspectos sobre a diversidade e complexidade do simbolismo associado as serpentes, elencando alguns atributos importantes para nossa pesquisa, e por fim, apresentamos alguns dos principais simbolismos associados com estes animais no contexto escandinavo.

2.1 Conceitos sobre símbolo

A Simbologia consiste no estudo dos símbolos e seu simbolismo. Apesar de este campo de estudo ter progredido bastante através da Semiótica, da Hermenêutica, da Antropologia e da Psicologia, ainda assim, é comum às pessoas confundirem simbologia com simbolismo, e símbolo com signo. Assim sendo, símbolo consiste no objeto de estudo da simbologia, e por sua vez, simbolismo diz respeito aos significados que um símbolo pode possuir⁸. Os estudos sobre símbolos perpassam por distintas áreas do conhecimento como a Simbologia, a História, a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a Psicologia, a Fenomenologia, Semiótica, Linguística, Hermenêutica, Teoria da arte, Lógica etc. Todavia, para nossa pesquisa optamos em trabalhar principalmente com conceitos oriundos da Simbologia, Antropologia, História e Filosofia.

Assim, encontrar uma única definição para símbolo não é possível, pois dependendo da área do conhecimento, existem várias formas de conceituá-lo. A própria palavra símbolo em si já era utilizada pelos antigos gregos e romanos de forma polissêmica, como comenta René Alleau em seu livro *A ciência dos símbolos* (1976, p. 15), onde o autor diz que a palavra símbolo advém do grego *súmbolon*, que possuía na Grécia antiga, distintos significados, estando relacionada com sentidos topológicos, jurídicos, navais e administrativos.

Além dos usos sugeridos por René Alleau, o classicista Peter T. Struck (2004, p. 8-10) comenta que a palavra símbolo também era usada num sentido poético, filosófico e religioso também. Ele recorda que os neoplatônicos dos séculos III e IV d.C. usavam a

⁸ A palavra simbolismo também é usada como sinônimo de simbologia e para se referir a um movimento artístico surgido na França, durante o século XIX. Seus adeptos eram chamados de simbolistas (STRUCK, 2004, p. 8).

linguagem simbólica para se referir as ideias metafísicas proposta por Platão. No quesito religioso, ele destaca a condição de que a adivinhação naquele tempo e ainda hoje, utiliza símbolos para predizer a sorte ou o futuro.

Alleau (1976, p. 16) comenta que a palavra *súmbolon* também estava associada com o substantivo *sumbállein* que significava reunir, laçar, unir, aproximar, trocar, conectar etc. O substantivo *sumbállein* originou a palavra *sumbolikós* que significava “aquilo que se explica com a ajuda de um sinal”. Nesse ponto, Alleau assinala que a palavra simbólico já apresentava a concepção de símbolo mais próxima do que hoje conhecemos, pois remete ao uso de um sinal para entender algo. Essa concepção de simbólico foi adotada pelos romanos para designar o *symbolum*, que era descrito como o uso de um signo, bandeira, objeto etc. para representar ou informar algo.

Devido a essa tendência de utilizar signos e sinais, e de representar uma coisa pela outra, o símbolo acabou sendo confundido com o signo e a alegoria. Umberto Eco (2010, p. 111-113) explanou que até o século XVIII, ambas as palavras ainda eram usadas como sinônimos. Foi principalmente com o Romantismo que os escritores começaram a propor diferenças entre os conceitos de símbolo e alegoria. Mas essa ambiguidade e confusão ainda hoje permanecem. Alguns autores consideram que o símbolo seja uma categoria do signo⁹ ou da alegoria¹⁰, ou até mesmo sinônimos. Todavia, como essa tese se baseia no estudo de símbolos medievais é preciso salientar que naquele tempo, não havia uma diferença clara entre símbolo, signo e alegoria.

Eco (2010, p. 113-1114) e Pastoureau (2002, p. 437) salientam que para os autores clássicos, medievais e o restante da população, o conceito de símbolo era tão comum e óbvio, que não havia uma preocupação lexical em defini-lo, a ponto de os estudiosos utilizarem várias palavras como sinônimo de símbolo ou para representar o seu conceito. Porém, além de palavras, os europeus também utilizaram uma gama de imagens, objetos, gestos, rituais, crenças e comportamentos para expressar a linguagem simbólica, a qual Pastoureau comenta que se traduz como proteiforme, polivalente, poliforme e ambígua.

⁹ Em geral o signo é definido como sendo a forma de se representar algo físico ou abstrato, através do uso de desenhos, gravuras, ícones, imagens, sinais, fotografias, palavras, sons, cores, gestos, etc. (JOLY, 2007, p. 15).

¹⁰ A alegoria seria a figuração de ideias abstratas como amor, paz, morte, justiça, sonho, as quais são representadas geralmente por formas humanas, animais, objetos, cores, sinais etc. (HEGUIT, 2012, p. 85-86).

Entretanto, apesar de que no medievo europeu a população não sentisse necessidade de distinguir com clareza o que seria um símbolo, hoje isso se faz necessário. Logo, não iremos adentrar esse debate quanto à categorização de símbolo como signo ou alegoria, mas citaremos algumas definições que revelam que os símbolos fazem uso de signos e de alegorias. Normalmente o símbolo é entendido como possuindo duas formas de ser representado: uma como sendo um signo (representação como imagem; algo perceptível pelos cinco sentidos), a outra é através da alegoria (representação abstrata; percebida pela imaginação). Complementando essa fala, Heguit diz que:

No símbolo, uma coisa está no lugar de outra, ou seja, *representa* outra. Assim, pode ser qualquer coisa – apreensível por nossos sentidos (audição, visão, olfato, paladar e tato) e que se remata a algo – à qual atribui-se, um sentido (significado e direção), que engloba e vai além da própria coisa. Quando eu não consigo representar um sentimento, uma emoção, uma compreensão através de palavras "normais", eu utilizo símbolos ou a linguagem simbólica. (HEGUIT, 2012, p. 87).

Por essa definição, signo seria uma concepção mais ou menos homogênea, objetiva e de significado pré-determinado. Por sua vez, o símbolo possuiria um sentido heterogêneo, abstrato, podendo ser natural (existente na natureza) ou artificial (criado pelo homem), cuja intenção não é apenas informar, mas representar e associar.

Vejamos o exemplo de um símbolo, tomemos o caso da maçã. Tal fruto é hoje conhecido facilmente em vários lugares do mundo. Na prática a maçã é o fruto da macieira, árvore originária da Ásia ocidental. Poderíamos tecer alguns comentários de ordem botânica para descrever uma maçã, porém, o que nos interessa é como esse fruto verde, vermelho ou amarelo, torna-se um símbolo.

Nesse sentido temos que considerar que o símbolo consistia numa criação racional abstrata do ser humano, pois todo o significado que um símbolo possui não provém direto da natureza, mas é algo criado pela mente humana, é uma concepção artificial. Porém, esse sentido simbólico sempre parte de uma realidade, seja essa física ou metafísica. O símbolo representa algo que é visível e palpável, mas também representa algo que se encontra no campo das ideias, sentimentos, emoções e expressões, algo que pode ser sentido e percebido.

Ele também tem a função de (in)formação. Neste caso, o símbolo gera novos significados, reinterpretações e reutilizações. Mas dependendo da forma como representamos uma maçã, ela pode tomar outros significados. Uma maçã parcialmente comida representa o slogan da *Apple*, porém, uma maçã que aparece em algumas pinturas de arte sacra cristã do medievo e da modernidade, pode simbolizar o fruto proibido

mentionado no Gênesis 3:6. Uma maçã verde sobre o rosto de um homem, representa o quadro *O Filho do Homem* (1964) do pintor René Magritte (1898-1963).

Se recapitularmos a fala dos autores supracitados, o símbolo diferente do signo, ele condiciona a um abstracionismo mais profundo, estando carregado de elementos figurativos e imaginários que expandem seu significado, e inclusive que levam a reelaborações e reinterpretações. A maçã aqui no caso utilizado, deixa de ser um simples fruto como tantos outros, mas torna-se o representante de uma marca, a concepção de uma ideia, e um detalhe peculiar que destaca uma pintura. Enquanto o sentido do signo se limita a sua forma, já o símbolo, a forma é apenas um vetor para a transmissão de uma diversidade de significados.

Dessa forma nota-se que os símbolos apresentam ambivalência, polivalência, diversidade, capacidade de completar, de revelar ou de ocultar significados. Porém, se até aqui foi visto alguns exemplos sobre símbolo, qual seria sua função, seu propósito? Neste sentido, o símbolo consiste numa influência social, cultural e mental, pela qual os indivíduos de uma cultura poderiam reproduzir, informar e assimilar valores, experiências e ideias. Etienne Higuier nos fornece de forma mais detalhada a função dos símbolos dizendo que:

O símbolo possui pelo menos três funções bem distintas: o símbolo mostra, reúne, obriga. Em primeiro lugar, o símbolo mostra, torna sensível: valores abstratos, poderes, vícios, virtudes, comunidades. Nesse sentido, o símbolo é exclusivo, pois precisa ser reconhecido por todos, e assim possui um valor para o grupo, para a comunidade, para a sociedade, ele tem poder de reunião, de consenso, isto é, ele é social. Em segundo lugar, o símbolo reúne: além da sua função consensual, ele indica a pertença, ele "inclui e exclui". [...]. Enfim, o símbolo obriga, prescreve: o cetro e a coroa não apenas assinalam o poder, mas convidam a respeitá-lo. (HEGUIT, 2012, p. 85).

A fala de Higuier é bem interessante por resumir em poucas linhas algumas das funções centrais dos símbolos que consiste em informar, representar, identificar e impor algum valor, percepção, crença, ideia etc. Mas os símbolos também são formas de identificar e associar crenças a determinados grupos, doutrinas, ideologias etc. Adrian Frutiger (2007, p. 195) comenta que os símbolos sejam estes através de imagens, signos, sinais etc. tendem expressar de forma mesmo simplista, noções gerais ou universais que permitam que o observador consiga interpretá-lo, reconhecê-lo e compreendê-lo.

Retomando ao caso da maçã, por mais que a maçã não seja o tal fruto proibido da *Bíblia*, o signo escolhido facilitava a compreensão e interpretação do simbólico. Sobre isso, completamos com a seguinte observação:

Nessa perspectiva, o simbolismo não tem sinais próprios; ele usa, como sinais, signos já estabelecidos em algum lugar. Alguém, portanto, tem um signo — isto é, um sinal atrelado a um significado padrão associado (um *signifiant* [significante] mais um *signifié* [significado]) — que é ele mesmo relacionado, como um sinal, a um significado simbólico associado. O erro consiste em conceber o significado padrão, que aqui é somente um aspecto do sinal, pelo significado simbólico que por si só é relevante. Simbolismo é um sistema de signos e, como tal — por exemplo, a língua, propriamente falando —, é uma questão para a semiologia. Mas enquanto a língua tem seus próprios sinais, os quais são somente definidos por sua articulação recíproca e sua relação com o significado linguístico, o simbolismo usa — como sinais — elementos, atos e enunciados que existem e que também são interpretados, independentes dele. (SPERBER, 1979, p. 5, tradução nossa).

A fala do antropólogo Dan Sperber expressa que em geral o símbolo não gera novas imagens, mas se apropria de signos existentes, daí Sperber dizer que o simbolismo seria um “sistema de signos”. Neste caso, por mais que se possa alegar que a maçã seja um “símbolo universal”, pois qualquer um irá reconhecê-la como sendo uma fruta – aqui falamos da forma, do signo, da essência –, porém, quando interrogado o indivíduo que visualiza a maçã numa imagem ou ler seu nome, a pessoa poderá dependendo da sua formação, conhecimento, cultura, etc. interpretar a maçã de distintas maneiras.

Por isso Sperber falava que a interpretação de um símbolo depende de um “sistema” de ideias e crenças. Para isso vejamos um exemplo bem simples. As cores possuem significado? Em termos ópticos as cores são frequências de comprimento de onda, que possuem variações em sua reflexão, originando diferentes pigmentações. Nessa situação, as cores dependem da luz para que possam ser captadas pelos nossos olhos e lentes. No entanto, as cores por si só não possuem significado simbólico próprio, este é o resultado de atributos concedidos as cores. Pastoureau (2015, p. 195) assinala que a humanidade concedeu emoções, sentimentos, sonoridade, textura, umidade, temperatura, dureza para as cores. Revelando se tratar de diferentes sistemas simbólicos surgidos ao longo da História, os quais foram sendo atribuídos e ressignificados.

Diante disso se percebem três características do símbolo, algo que voltaremos a analisar a seguir, onde abordamos os símbolos religiosos. No ponto seguinte veremos como as próprias religiões necessitam de símbolos para se expressar.

2.1.1 Símbolos e imagens religiosas

O cientista da religião Mircea Eliade (1907-1986) era um defensor de que as religiões e os mitos deveriam ser estudados pelo seu simbolismo. Embora Eliade aplicasse uma metodologia que é hoje posta em dúvida, para se realizar suas comparações e explanações sobre os símbolos religiosos e a categorização desses, ainda assim, ele não estava errado em dizer que estudar os símbolos para compreender as religiões e os mitos era algo essencial, pois ambos os casos se manifestam através de linguagem simbólica. Sendo essa linguagem manifestada através de sinais, palavras, gestos, imagens, etc. (ELIADE, 1978, p. 12-13).

Se considerarmos que religião consista em práticas e crenças que conectam o homem com as esferas do sagrado, do divino, do espiritual, do metafísico, do transcendental, aqui tomando tais conceitos em seu senso comum, logo, estamos atribuindo características pelas quais podemos analisar que um determinado símbolo e imagem possam exibir um valor religioso.

No entanto, se por um lado o conceito de símbolo é complexo, e por outro, o conceito de religião também é complexo, unir os dois torna-se uma tarefa difícil para tentar compreendê-los. Nesse ponto, o antropólogo Pascal Boyer em seu livro *Cognitive Aspects of religious symbolism* (1992), no primeiro capítulo, comentou alguns pontos que devem ser considerados na hora de se realizar um estudo simbólico da religião. Além disso, ele salienta que dependendo da teoria adotada, as formas e visões para se entender o que são os símbolos religiosos e para que servem, mudam. Sobre isso, Boyer (1992, p. 4-5) comenta que a partir de como definimos o fenômeno religioso, isso repercute na maneira como abordaremos o papel dos símbolos religiosos. Diante dessas possibilidades teóricas para se estudar e compreender os símbolos religiosos, optamos para este estudo utilizar conceitos oriundos do campo da Antropologia simbólica¹¹ e da História Cultural.

No campo da Antropologia optamos pelo trabalho de Clifford Geertz (1926-2006), autor de vários livros dos quais muitos abordavam temas sobre cultura, simbolismo, religião, sociedade, comportamento etc. Um dos seus trabalhos mais conhecidos trata-se do livro *The Interpretation of Cultures* (1973), onde se encontra sua famosa definição de religião como sendo um sistema simbólico. Todavia, não iremos

¹¹ Também chamada de antropologia hermenêutica ou antropologia interpretativa.

adentrar a esse debate a respeito da definição de religião proposta por Geertz, mas conhecer suas definições para símbolo e como essas se associavam com a religião.

Clifford Geertz criticava alguns antropólogos sociais que estudavam simbolismo religioso, dizendo que estes acabavam se limitando em tentar apenas compreender os processos sociais e psicológicos, mas deixavam de lado a importância da análise simbólica, algo que para ele era imprescindível, pois como tentar entender as influências simbólicas numa sociedade sem antes compreender o símbolo em si? Partindo dessa recomendação que se fazia necessário compreender o papel do sistema simbólico para depois perceber seus usos, Geertz defendia que os símbolos religiosos representavam o *ethos* de um povo.

Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo — o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 2008, p. 66-67).

A partir dessa ideia de símbolo sagrado ou religioso (ele não diferencia os dois), ele comenta que o papel do simbolismo religioso consistia basicamente em formas de conectar os seres humanos com suas noções e concepções de sagrado, divino, sobrenatural, mágico, metafísico, transcendental, mas também atuam no sentido de serem transmissores de valores, atitudes, experiências, informações, disposições, significados, motivações, exemplos, orientações etc. que influenciam de alguma forma as pessoas, fosse através de opiniões, crenças, comportamentos, moralidade, visão de mundo, entre outros aspectos. Mas nesse ponto Geertz comenta que os símbolos religiosos possuem outra função, eles também transmite significantes para:

expressar emoções — disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações — numa concepção similar do seu teor difuso, seu tom e temperamento inerente. Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. (GEERTZ, 2008, p. 77).

O comentário de Geertz em dizer que os símbolos religiosos também nos levam a expressar emoções, sentimentos, paixões, afeições e sensações, é algo pertinente para entender a construção mental que a fé proporciona aos crentes, mas também as mudanças

de comportamento, visão de mundo e sua interação com as crenças, liturgias e ritos dessas religiões.

Carlo Cardia (2011, p. 16-17) afere algumas observações sobre os símbolos religiosos, dizendo que consistem em meios pelos quais as pessoas conseguem se familiarizar com ideias e crenças, consistem em vetores para conectar os fiéis com o sobrenatural e o sagrado invisíveis, representam uma hegemonia de autoridade sobre dogmas, doutrinas, crenças, ritos e costumes de um povo, comunidade ou sociedade, diante de alguma crença religiosa. Embora isso não signifique que essa hegemonia não possa ser contestada e não possa haver discordâncias. Além dessas observações, Cardia (2012, p. 2-4) diz que o símbolo religioso possui uma função de identidade, de pertencimento, reconhecimento e comunicação. Os fiéis de uma religião podem se reconhecer pelos símbolos que eles usam, da mesma forma, que pessoas de outras religiões podem identificar fiéis, edificações, objetos, espaços, lugares, imagens, etc. de determinada religião, com base no seu simbolismo, pois o símbolo possui uma função de manter tradições, segundo sugere o autor.

Cardia (2012, p. 2-6) também salienta que o símbolo seja um tipo de linguagem, e neste caso, a linguagem simbólica religiosa não apenas está voltada para questões de fé, mas possui outros empregos, como para fins políticos e ideológicos. É evidente que nem todo simbolismo religioso possui um uso direto no âmbito político, mas Cardia pensando nas religiões institucionalizadas como o Cristianismo e o Islão, alguns símbolos religiosos passam a serem atributos de poder e autoridade. O emprego desses símbolos pode ser posto através de palavras, imagens, objetos, gestos, trajes, costumes, entre outras formas.

Peter Burke em seu livro *Testemunha Ocular* (2004), salienta que em muitas religiões o uso de imagens possui uma função central para a criação da experiência com o sagrado e o divino, mas não se limitariam apenas a isso. Burke defende que as imagens religiosas (inclui-se aqui os símbolos) possuem quatro funções: doutrinação, culto, devoção/meditação e uso ideológico.

No que diz respeito à primeira função, a doutrinação, Burke (2004, p. 58-61) salienta que muitas religiões não faziam uso da escrita, e ainda hoje há religiões que permanecem ágrafas. Mas no caso dessas religiões, os ensinamentos eram transmitidos através da oralidade, mas em outras situações, isso era feito com o uso do visual, sendo que esse visual poderia ser o simples ato de apontar um local, paisagem, cena, acontecimento, ou a confecção de alguma imagem, objeto, traje, signo ou símbolo, ou a

representação de gestos ou danças. Assim, a linguagem visual torna-se um artifício poderoso para promover as crenças religiosas, ensinando-as a população.

Burke também salienta que a fonte visual por si só não é uma informação desligada de outras fontes, podendo ser complemento a essas. Ele comenta que para compreender o sentido de uma imagem religiosa é preciso conhecer a religião a qual ela pertence. Caso contrário se fará falsos julgamentos de interpretação. Algo que Erwin Panofsky comentou ao dizer que: “um nativo australiano não poderia reconhecer o tema da Última Ceia; para ele, a cena apenas evocaria a ideia de um alegre jantar”. (BURKE, 2004, p. 43).

O comentário de Burke ilustrado com a citação de Panofsky é importante nos estudos de simbologia, pois como os símbolos possuem uma diversidade de significados, mesmo dentro de uma mesma cultura, se torna necessário conhecer o contexto no qual eles pertencem. Assim, ao se analisar um símbolo encontrado num livro, parede de um templo, numa casa, num objeto ou em outro suporte, é preciso relacionar o contexto histórico, cultural, social e religioso que ele pertencia, para assim adentrar ao sistema simbólico que ele estaria relacionado, do contrário, acabaríamos caindo no equivoco da suástica, ao achar que um vaso de cerâmica que contenha uma suástica, tratar-se-ia de um objeto produzido durante a Alemanha nazista.

A segunda função apontada por Peter Burke (2004, p. 62-63), a qual diz respeito ao uso da imagem e do símbolo religioso para o intuito de culto já foi comentado pelos autores anteriores, no entanto, Burke cita informações novas, como a ideia de que imagens e símbolos religiosos seriam detentores de poderes. Diferente de Cardia que comenta o uso do símbolo religioso como uma representação do “poder político”, Burke diz que o símbolo religioso poderia ser a manifestação de um “poder divino, sobrenatural ou mágico”. Neste contexto, ele menciona alguns exemplos sobre o Cristianismo, ao dizer que na Idade Média instituíram-se as peregrinações a igrejas e catedrais, onde os fiéis iam orar para algum santo, pedindo intervenção deles perante a Deus, ou até mesmo pedir a ajuda dos próprios santos para solucionar algum problema, pois acreditavam que aquela estátua poderia realizar milagres, pois servia de canal entre o Céu a Terra. Por outro lado, Burke também menciona a condição de se confeccionar altares em casa, também era uma forma de fazer uso dos poderes desses símbolos e imagens religiosos.

Assim, entramos na terceira função mencionada por Burke (2004, p. 64-67), o uso dessas imagens e símbolos para a devoção e meditação. Essa função é complementar a anterior, onde as imagens apresentavam um papel de serem cultuadas. Como exemplo,

Burke cita o caso do cristianismo católico na Idade Média do século XIII, onde pessoas peregrinavam para ver imagens de Cristo, Nossa Senhora ou de algum santo, a fim de prestar promessas, pedir milagres, agradecer por um milagre atendido, ou solicitar algo.

Ele salienta como era notável o fato de alguns peregrinos sentirem a necessidade de tocar nas vestes ou nos pés das imagens, como se o toque naquela estátua ou pintura, permitisse uma ligação mais forte com o superior, o divino. Nesse ponto Burke comenta que tal prática não era única aos cristãos medievais, povos de outros lugares e épocas também a praticavam. O último aspecto mencionado por Peter Burke (2004, p. 67-72) para as imagens religiosas, diz respeito ao uso ideológico. Nesse ponto as possibilidades de exemplo são imensas¹², porém, Burke é sucinto em dizer que o uso ideológico de imagens e símbolos religiosos visa questões religiosas, políticas, sociais, morais, culturais, etc. Condições já assinaladas por Geertz e Cardia.

Nesse caso, pessoas ou instituições se aproveitam da fé dos fiéis para disseminar ideias favoráveis ou contrárias a algo, para manipular a opinião pública, impor regras, unir ou desunir grupos, promover motivos para se realizar campanhas, guerras, incursões, obras etc. Nota-se como o valor de respeito, devoção, culto e sagrado dado à imagem religiosa extrapola o próprio campo das funções religiosas. O uso de imagens e símbolos religiosos também pode ser motivo para fomentar discursos de intolerância, perseguição e ódio.

Diante desses comentários sobre as características e funções dos símbolos religiosos, o que definiria um símbolo sendo algo religioso? Sobre isso, Geertz (2008, p. 72) deu o seguinte exemplo: “a caridade torna-se caridade cristã quando englobada numa concepção dos propósitos de Deus; o otimismo é cristão quando se baseia numa concepção particular da natureza de Deus”. Por essa fala salienta-se que o que torna um símbolo algo religioso deve-se ao valor religioso a ele atribuído e não sua existência por si só. Mas para que um símbolo ganhe um valor considerado religioso, para isso deve haver um sistema simbólico que sirva de modelo para apontar e esquematizar que tal atitude, ato, gesto, palavra, imagem, etc. é de caráter religioso, divino ou sagrado.

Cardia (2011, p. 4) comenta que um símbolo se torna algo religioso quando esteja associado a um fenômeno, crença, rito e instituição que representem aspectos religiosos. Neste caso se tais exemplos pertencerem ao campo do sagrado, divino, sobrenatural, fantástico, haveria a possibilidade desse símbolo se tornar um símbolo religioso. Apesar

¹² Cf. o capítulo 4 do livro *Testemunha Ocular* (2004).

que essa definição por um lado dependa da crença das pessoas em reconhecer um valor religioso em tal símbolo, e por outro lado, dependa do poder de convencimento do clero ou instituição religiosa. Sobretudo, Cardia diz que um símbolo religioso por si só não é algo sagrado, mas depende do valor a ele concedido. Geertz e Burke também compartilham dessa ideia, ao apontarem que a ideia de sagrado dada a símbolos religiosos seja algo que depende de não apenas de fé, mas de um arcabouço cultural que explicita motivos e argumentos do porquê determinados signos, imagens, objetos, lugares, pessoas, animais, plantas, etc. seriam religiosos e outros não.

Assim, com base nesses autores percebemos que o símbolo e a imagem religiosa possuem distintas funções: ele identifica uma religião, ele representa ritos, práticas, mitos, crenças, hierarquias, divindades, doutrinas, sacrifícios, conceitos, ideologias etc. Além de também serem tomados como algo sagrado ou divino, que pode ser a manifestação de uma divindade, espírito ou outro ser sobrenatural, ou consistir em algo que foi consagrado para servir de oferenda ou sacrifício, e nesse sentido a coisa em si torna-se um símbolo religioso e sagrado.

2.2 Aspectos gerais sobre o simbolismo da serpente

No mundo existem atualmente 3.789 espécies de cobras catalogadas, sendo que desse total, 20 a 30% são peçonhentas¹³. As cobras estão entre as espécies de répteis que mais conseguiram se adaptar a distintos climas, territórios e outras condições naturais. Apesar de serem animais de sangue frio, encontram-se cobras em terras frias. Além de montanhas, pântanos, florestas temperadas, subtropicais e tropicais; campos, desertos, ilhas, rios, lagos, cidades e até mesmo nos mares. Exceto na Antártida, no Círculo Polar Ártico, em mares de água fria, em algumas montanhas e ilhas, as cobras estão presentes em todos os continentes. A ampla diversidade destes animais se revela como uma prova de sua capacidade de adaptação (WALLACH; WILLIAMS; BOUNDY, 2014).

A condição de haver cobras em todos os continentes, tornou-a um animal comum a várias culturas, crenças, mitologias e religiões. Fazendo das serpentes animais alvo de múltiplos significados. Assim como comentado por Mundkur (1983), essa particularidade de se encontrar serpentes em campos, florestas, pântanos, desertos, cavernas, montanhas, vales, lagos, rios e nos oceanos, concedeu-a uma diversidade de significados, pois a espacialidade também afeta e influencia as crenças, os mitos, os costumes, os ritos etc. Algo que deve ser considerado para se entender o motivo de que em algumas culturas serpentes estão associadas a água, a terra, ao fogo, aos raios, ao céu, mas em outras não.

Embora o simbolismo da serpente seja bem amplo, observa-se que esse simbolismo está bastante relacionado a ideias dualistas, ambivalentes e opostas. A serpente se revela um animal complexo ao ponto de difundir noções contraditórias como vida e morte, doença e saúde, sabedoria e ignorância, força e fraqueza, proteção e perigo (LURKER, 1987). Esse aspecto dualista é ainda mais interessante se pensarmos que muitos animais não apresentam necessariamente esse simbolismo dualista e oposto, ou quando os possui, são poucos exemplos. Assim para comentar acerca do simbolismo da serpente, decidimos trabalhar com algumas dessas características comentadas.

¹³ Dado referente até a última atualização com base no catálogo internacional do *Reptile Database*. Disponível em: <http://www.reptile-database.org/db-info/SpeciesStat.html>. Acesso em 28 de junho de 2020.

2.2.1 Vida, cura, saúde e proteção

Começemos pelo quesito da vida. É difícil pensar como a serpente poderia estar associada com noções de vida, saúde, bem-estar, cura e proteção, já que consista num animal arisco, sorrateiro, perigoso e mortífero. Serpentes são predadores, podendo comer desde ratos até mesmo animais grandes como cavalos e vacas, e há casos de serpentes que devoraram seres humanos. No entanto, o grande pavor que esse animal causa não é a condição de devorar pessoas, pois a maioria das cobras são animais com menos de dois metros de comprimento, mas a condição de medo reside na sua picada. Embora que menos de 30% das milhares de espécies ofídicas sejam peçonhentas, mas para o senso comum, todas as serpentes são venenosas. E essa característica lhe concede uma imagem de perigo, repulsa, pavor e medo. Mas apesar desses fatores biológicos, ainda assim, isso não impediu que diferentes povos atribuíssem crenças e valores simbólicos as serpentes, vendo-as como criaturas benignas.

Na Grécia antiga, Asclépio (Esculápio para os romanos), era o deus da medicina e da cura, cujo um dos símbolos é um bastão com uma serpente enrolada. Tal símbolo é tão marcante que ainda hoje os cursos da área de Saúde ainda mantêm a serpente como símbolo¹⁴. Além de Asclépio, o deus Hermes também estava associado com serpentes através de seu caduceu¹⁵. Hécate como uma deusa da magia e do submundo, também estava associada a serpente. (BRANDÃO, 1987a).

Mas além do caso grego, existia uma antiga divindade minoica, de nome desconhecido, representada por uma mulher segurando uma serpente em cada mão. Essa divindade chamada genericamente de “Grande Mãe Minoica” ou “deusa das serpentes”, foi interpretada por arqueólogos, historiadores e mitólogos como tendo sido uma divindade associada com a natureza, com a vida ou com a morte, mas também possuiria funções domésticas relacionada com a proteção da família, da casa, da fazenda, dos animais, proporcionando além de segurança, saúde e prosperidade (MARINATOS, 1993, p. 156).

A quantidade de estatuetas dessa deusa de nome desconhecido, sugere que talvez tenha possuído um culto popular naquela sociedade. A autora também sublinha que dentre os elementos religiosos dos minoicos que foram assimilados pelos micênicos e depois os

¹⁴ Além do curso de Medicina, vemos Farmácia, Odontologia, Fisioterapia, Enfermagem, entre outros cursos, apresentando serpentes entre seus símbolos adotados.

¹⁵ O caduceu de Hermes com duas serpentes enroladas é símbolo das Ciências Contábeis.

gregos, além do nome de deuses, estava o culto as serpentes. Apesar que esse culto foi algo incomum, havendo poucas menções a estes, mas esteve em determinados casos associado com Zeus também. Algo que será comentado adiante (MARINATOS, 1993, p. 157-159).

Entre algumas tribos do leste da Gália, cultuava-se a deusa Sirona (Serona, Sthirona, Derona), a qual era considerada uma divindade da cura, estando associada com fontes de água doce, nas quais dizia-se que suas águas eram curativas. Sirona tinha como símbolos pessoais, o ovo e a serpente, ambos considerados como elementos que simbolizavam a vida, o renascimento e a cura. Acredita-se que alguns ritos envolvendo oferendas votivas eram celebrados em determinadas fontes d'águas para essa deusa (MATSON, 2010, p. 102).

No entanto, esse simbolismo da serpente associado com a cura é visto mesmo na *Bíblia*. A serpente apresenta-se como portadora da cura, embora seja um acontecimento ambíguo. Em Números 21:4-9 existe um relato o qual narra que em certa ocasião durante a peregrinação pelo deserto, alguns hebreus se queixaram pela árdua viagem, chegando a blasfemar contra Deus. Ele por sua vez, indignado pela descrença do povo que ajudou a libertar da escravidão egípcia, fez surgir várias serpentes de fogo das areias, e as enviou para que picassem os blasfemadores. Estes arrependidos após serem punidos por Deus, foram recorrer a Moisés, pedindo sua ajuda. Ao intervir por eles, Deus disse a Moisés que criasse uma estátua de bronze na forma de serpente e a colocasse presa num cajado¹⁶. As pessoas picadas deveriam olhar tal estátua para que fossem curadas.

Essa história assinala dois aspectos associados a serpente: o perigo da morte, representado pelo veneno, mas também o fato de a serpente ser considerado um símbolo associado com a cura. Nessa narrativa a serpente surge como artifício para punição e infligir dor¹⁷, mas em contrapartida um meio para recobrar a saúde e alcançar a salvação. Pois a narrativa diz que alguns dos mordidos acabaram falecendo, mas os demais que se arrependeram e temiam morrer por ter pecado, encontraram na estátua ofídica um meio para recuperar as graças de Deus.

¹⁶ A serpente de bronze ou Noestã (Nehushtan) tornou-se um culto entre alguns hebreus. Tal crença é citada em 2 Reis 18:4, onde o rei Ezequias ordenou a proibição do culto a Noestã e ordenou a destruição de seus ídolos.

¹⁷ Além de Números 21: 4-9, outras passagens bíblicas que apresentam a serpente como meio para Deus punir as pessoas, são encontradas em Isaías 14:29, Jeremias 8:17, Amós 5:19 e Jó 20:16.

Isidoro de Sevilha (2006, p. 252) em sua *Etimologia* (séc. VII), apontava a crença que cobras jamais envelheceriam e supostamente viveriam séculos ou seriam aparentemente imortais, pois sempre estavam se renovando com a troca de peles. Por sua vez, Alberto Magno (1987, p. 383-386) em seu livro *Dos Animais* (séc. XII), destacava as mesmas características comentadas por Isidoro, e acrescentava que cobras não adoeciam, eram imunes ao próprio veneno, e detinham como os lagartos, a capacidade de regenerar a própria cauda, caso fosse cortada.

Diante desses comentários apontados pelos dois eruditos católicos, embora eles apresentem uma visão depreciativa sobre as cobras, ainda assim, destacavam suas qualidades físicas. E essas qualidades foram tomadas pelo senso comum para formar ideias simbólicas que associassem serpentes a saúde, cura e vida. A condição de serpentes sobreviverem a regiões desérticas e até em terras geladas, hibernando, e ressurgindo na primavera, pode ter concedido a impressão de que são criaturas difíceis de morrer, ou que possuem alguma resistência sobrenatural que permitam viver em condições climáticas que facilmente matariam outros seres vivos.

A ideia de serpentes estarem associadas com a cura, era vista entre distintos povos da História, e até mesmo preservado como conhecimento mágico e medicinal. O manuscrito *Leechbook* (Regius 12 D XVII), datado do século X, consiste numa importante compilação do conhecimento mágico-religioso da Inglaterra. Nessa obra, no livro I, capítulo XLV, ensina que para se curar uma picada de cobra era preciso lavar uma cobra preta em água benta, então a vítima da picada, deveria beber aquela água onde o animal foi lavado e isso o curaria. Embora o manuscrito ensine outros métodos também para tratar picada de cobra (STORMS, 1948, p. 264-267). Embora o *Leechbook* seja um manual antigo sobre medicina, ainda bastante impregnado pela falta de conhecimento médico moderno, e influenciado por credices, não significa que tais práticas sumiram totalmente. Essas práticas ainda hoje permanecem em vários lugares do mundo.

Além dessas características apontadas acima, existe o fato de que as serpentes estavam associadas com lugares que guardavam o “segredo” ou “a fonte da vida”. Na mitologia grega o dragão Ládon guardava o jardim das Hésperides, cujas maçãs douradas concederiam poderes curativos. Ainda nos mitos gregos, temos no épico dos Argonautas um dragão que guardava na Cólquida, o Tosão de Ouro. Segundo esse mito, o toirão curaria qualquer doença (BRANDÃO, 1987b, p. 24).

Para além do simbolismo da cura e da saúde, a serpente também representava a proteção contra males. Entre os romanos, as divindades do lar, chamadas de *Lares Familiaris*, possuíam um altar doméstico onde eram feitas oferendas e orações. O detalhe é que o altar aos Lares, que era chamado de larário (*lararium*), continha a imagem de uma ou duas serpentes. Os larários poderiam ser uma simples abertura na parede, com estatuetas, velas, oferendas, pinturas dos Lares e serpentes em torno, até estruturas mais elaboradas, representando um pequeno santuário ou oratório. Todavia, neste caso, a serpente personificava os Lares no sentido de guardiões do lar e da família (LECOUTEUX, 2013, p. 90).

Entre os antigos romanos e gregos encontram-se representações de Minerva (equivalente a Atena), deusa da guerra e da sabedoria, estando associada com serpentes. Algumas representações iconográficas da deusa, a apresentam com um escudo (égide) revestido com escamas de cobra, ou usando uma manta feita de escamas. Em alguns casos ela traz um broche com o formato da cabeça de uma górgona (monstro da raça da Medusa), cujo broche era usado como símbolo para espantar os inimigos, causando-lhes medo. Embora uma das variações regionais da deusa, chamada de Minerva higéia, estivesse associada com a saúde e a proteção, e um de seus símbolos era uma serpente (MENARD, 1991a, p. 205).

Alguns povos eslavos adoravam o deus Domovoy (“Senhor da Casa”), o qual era uma divindade tutelar que protegia o lar e a família. Estava associado a animais como cães, gatos, ursos e serpentes. Alguns relatos falam que em terras búlgaras e checas, Domovoy deixava uma serpente ou um casal de serpentes, habitando um lar, e tais animais representariam seu poder de proteção sobre aquele local. Enquanto tais animais fossem resguardados e recebessem as oferendas, a casa e a família estariam protegidas contra ameaças e males (GRAY, 1918, p. 241-244). Apesar de Domovoy não estivesse associado com a cura e a saúde, percebe-se que a condição de protetor e zelador do bem-estar da família, o associa a essa ideia de saúde, pois ele evitaria males, como doenças.

2.2.2 Fertilidade, fecundidade e sexualidade

No outono e inverno, em determinados lugares do planeta, a vegetação cai. Isso coincide com o fato de que serpentes acabem diminuindo suas atividades biológicas, procurando abrigo para hibernar, por se tratar de animais de sangue frio e por possuírem metabolismo lento. O fato de serpentes durante a primavera e verão proliferarem,

especialmente em época de acasalamento, foi associado com a renovação da vegetação, a passagem das estações do ano, a fecundidade e fertilidade. Essas características também teriam feito as serpentes estarem associadas com a terra e a vegetação.

Entre os antigos romanos possuímos representações de Ceres (Deméter), deusa da agricultura, fecundidade e fertilidade dos campos e dos animais, representada voando pelos céus, numa biga com asas ou puxada por serpentes aladas. A deusa seria assim representada como voando sobre os homens, distribuindo suas bênçãos. O fato de haver serpentes aladas unidas a imagem da deusa da agricultura e da fertilidade, represente a associação desses animais com tais características. (MENARD, 1991a, p. 266).

Além dessa ligação da serpente com a fertilidade vista com Ceres, a deusa Juno também estava associada com serpentes. Na cidade de Lanúvio, localizada ao sul de Roma, existia um culto a serpentes, as quais viviam numa gruta dedicada a Juno, representada trajando escudo e lança, e tendo uma serpente aos seus pés. Anualmente jovens donzelas levavam alimento até essa gruta e a ofertavam as cobras sagradas que ali habitavam. A crença dizia que caso as oferendas fossem comidas, significava que as serpentes estavam contentes com as oferendas e isso seria indicativo de fertilidade, o que era sinal de um bom plantio e uma boa colheita para aquele ano. Porém, caso os animais não comessem as oferendas, era sinal de que o plantio e a colheita teriam problemas (MENARD, 1991a, p. 89).

Claude Lecouteux (2013, p. 89) comenta que os gregos também comparavam a serpente com a fertilidade. O culto a Zeus Melechios (“Zeus, o Favorável”) o tratava como protetor do lar e abençoador das colheitas. Dizia respeito a um rito de aspecto doméstico e rural. Mas o detalhe encontra-se na condição de Zeus Melechios ser representado na forma desse animal. Imagens votivas retratam pessoas diante de uma serpente que personificava o deus.

Entre os povos bálticos a serpente era animal marcante na cultura deles, estando associada com elementos de fertilidade e fecundidade, além de estar conectada com os simbolismos da terra, água, sol, lua, estrelas e raios, os quais em parte estavam associados com a agricultura, ritos agrícolas, fecundidade da terra e dos animais. No âmbito da sexualidade, entre os bálticos, cavalos, touros, bodes, cisnes e cervos eram animais venerados por sua virilidade, e as serpentes também estavam inclusas nessa categoria. Ver uma serpente em determinada ocasião poderia ser sinal de bom agouro, significando casamento ou gravidez (GIMBUTAS, 1968, p. 198, 203).

A crença da serpente doméstica foi comum entre os bálticos também, especialmente os letões e lituanos. No caso dos letões eles possuíam alguns termos próprios para as serpentes domésticas, chamando-as de *peena maates* (“mães do leite”) e *semma maates* (“mães da terra”), ambos associados as serpentes com características de fertilidade, sendo o leite o líquido nutriz dos mamíferos, usado como principal alimento para os bebês nos primeiros anos, assim, o leite tornou-se algo associado com a vida e a fertilidade. Por sua vez, a ligação com a terra dizia respeito a ideia de fertilidade e fecundidade do campo (WELSFORD, 1920, p. 421).

Quanto a serpente como símbolo sexual, Balaji Mundkur (1983, p. 172-208) dedicou um capítulo de seu livro a abordar tal tema. Resumimos aqui algumas de suas considerações. Objetos e formas que apresentavam uma forma fálica como galhos, troncos, frutas, chifres, plantas e animais, tornaram-se símbolos fálicos, o que inclui as próprias serpentes. E a condição desse animal estar associado com elementos de fecundidade e fertilidade reforçava essa característica sexual. Mundkur também salienta que para além da associação da serpente com o pênis, há casos de encontrarmos serpentes associadas com a vulva.

Neste caso, as cobras como outros répteis, possuem o pênis oculto, o qual somente aparece durante o acasalamento. Logo, a serpente esticada seria comparada ao órgão sexual masculino, mas a serpente em círculo, seria uma alusão ao órgão sexual feminino. Boria Sax (2001, p. 228) aponta que as serpentes seriam símbolos sexuais relacionados a características andróginas também, por ter esse simbolismo associado com macho e fêmea. Além do fato que serpentes machos e fêmeas são praticamente iguais, o que reforçaria essa noção andrógina apontada por ele.

Mundkur (1983, p. 173) também salienta que a condição de serpentes adentrarem em tocas ou buracos, seria analogicamente percebida como o ato sexual da penetração. A serpente ao penetrar na terra, estaria fecundando-a. Inclusive o autor sublinha que a condição de algumas cobras erguerem a cabeça, poderia ser comparado com a ereção peniana. Algumas espécies de cobras em período de acasalamento chegam a ficar horas copulando com vários parceiros, além de que a estação do acasalamento pode durar alguns dias, um fator a mais para comparar estes animais com ideias associadas com a luxúria e a libido. De fato, a serpente também está associada não apenas com essas duas características, mas com a sedução também.

2.2.3 Mortos, alma, perigo e punição

Assinalado esses comentários básicos sobre o simbolismo da serpente com relação a cura, vida, saúde, fertilidade, fecundidade, criação, sexualidade, árvores, terra e água, passemos para analisar a respeito da serpente estando associada com a morte. Neste caso, a serpente se associa com a morte de três formas: as serpentes se esgueirarem por túneis, cavernas e buracos, o que foi interpretado como a capacidade de acessar o mundo dos mortos. A segunda forma diz respeito a ela como propagadora da morte, e a terceira forma refere-se a ela como manifestação da alma, seja dos vivos ou dos mortos.

Kristen Hostetler (2007, p. 203-204) num breve estudo sobre a iconografia da serpente na Itália, observou que entre os etruscos e romanos havia a crença das serpentes como seres que guardariam os mortos. Assim, a autora ao analisar pinturas em tumbas etruscas e romanas notou a presença de cobras nos túmulos, geralmente sendo retratadas sozinhas ou em pares, além de aparecer junto a figura de monstros com asas e cabeça de pássaro, chamados de Tuchulcha e Charu, que em alguns casos tem uma serpente na cabeça e seguras outra nas mãos. A autora salienta que algumas dessas serpentes e as criaturas que as seguravam, eram retratadas na cor azul, pois para os etruscos o azul era uma cor associada com os mortos e a troca de pele das cobras.

Para Hostetler (2007, p. 207-208) a figura de serpentes e monstros seria uma forma de proteger os túmulos, no intuito de afugentar ladrões de tumba, ou afugentar maus espíritos, protegendo os restos mortais do falecido ou sua jornada até o mundo dos mortos. Assim, serpentes atuariam como guardiões da morte. Essa ideia é percebida no poema *Eneida* de Virgílio, no qual o herói Eneas ao visitar a tumba de seu pai, para lhe entregar oferendas, ele diz que foi recebido por uma serpente azul. A qual recebeu as oferendas como se fosse a guardiã daquele recinto.

Lurker (1987, p. 8459) salienta também que essa ideia de se encontrar serpentes como guardiãs de túmulos não ficou restrita apenas aos etruscos e romanos, os gregos também adotaram tal prática, havendo relatos de ritos nos quais leite era despejado sobre túmulos, servindo de oferenda alimentar para as serpentes, pois acreditava-se que as almas poderiam transformar-se nestes animais, condição essa chamada de metempsicose, crença difundida pelo Orfismo. Embora não tenha sido uma prática tão difundida, como sugere o autor.

No quesito da serpente personificar a alma, entre vários povos isso foi percebido¹⁸, mas no caso europeu, os romanos acreditavam que os espíritos domésticos que poderiam ser a manifestação de seus ancestrais, pudessem aparecer na forma de serpentes (LECOUTEUX, 2013, p. 90). Os povos eslavos de norte a sul, também possuíam crenças que a alma humana poderia ser manifestar na forma de animais como borboletas, pássaros, doninhas e serpentes (MACCULLOCH, 1932, p. 217).

Alguns povos germânicos também teriam essa crença que a alma poderia aparecer na forma de serpente. Sobre isso, Paulo, o Diácono (c.722-799) em sua *Historia Gentis Langobardorum* (“História do Povo Lombardo”), relatou no capítulo 34 do livro III, que o rei Gunthram teve um sonho no qual sua alma deixava o corpo, fazendo isso na forma de serpente, saindo por sua boca, indo viajar até uma caverna onde havia um tesouro (PAUL, 1907, p. 147).

No tocante as serpentes apresentarem perigo, na mitologia grega temos alguns casos de monstros ofídicos que confrontam deuses e heróis, sendo essas criaturas representantes da morte, da destruição, do perigo e da desordem. Apolo confronta a serpente Píton, Zeus luta contra o titã Tifão, Hércules mata a Hidra de Lerna, e Perseu confronta a Medusa (BRANDÃO, 1987b).

Essa história de deuses e heróis confrontando serpentes ou dragões é tema recorrente em várias mitologias euroasiáticas, indo da Inglaterra ao Japão, sendo que nesses mitos a luta entre o deus/herói contra a serpente/dragão, representa o confronto entre forças antagonistas como a ordem e o caos ou o bem e o mal.¹⁹

Todavia, um dos exemplos mais conhecidos para o simbolismo negativo associado as serpentes, trata-se da tradição judaico-cristã. A respeito, Lowell Handy (1992, p. 8002) comenta que na *Bíblia* a serpente é negativamente retratada de distintas formas. Em Gênesis 3:1-2, ela representa o meio pelo qual Satanás mentiu e enganou Eva, levando-a a desobedecer a ordem de Deus, e comer do fruto proibido, e depois compartilhando desse fruto com seu marido Adão. Assim, a serpente tornou-se símbolo para a mentira, a traição, o pecado em si, pois no Novo Testamento há passagens que utilizam o animal como metáfora para Satanás, o mal e o pecado, aludindo que Jesus os

¹⁸ Cf. o verbete *serpent-worship* (p. 399-423) na *Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. 11 (1920); Cf. Mundkur (1983) e Lurker (1987).

¹⁹ Calter Watkins em seu livro *How to kill a dragon* (1995), realizou um estudo etimológico, filológico, literário e simbólico sobre as narrativas mitológicas e lendárias a respeito da luta de heróis e deuses contra serpentes e dragões.

pisará, na ideia de os punir, de os erradicar. No próprio livro de Apocalipse, o Diabo é comparado a uma serpente ou dragão, o qual será lançado ao lago de enxofre e fogo.

Mas além dessa associação com o mal, a mentira, a desobediência, o pecado e o Diabo, a serpente também é descrita como alegoria para o castigo, sendo esse castigo proferido àqueles que desobedecem às leis de Deus, algo citado na nota 16. Mas a serpente também simboliza algo ruim, como visto em Mateus 7:10 e Lucas 11:11, onde se diz que o bom pai jamais daria ao filho, no lugar de peixe, uma serpente. Por sua vez, em Mateus 23:33, a palavra serpente é usada como alusão a pecador, e no caso, o evangelista execra as serpentes por estarem condenadas ao Inferno. Em 2 Reis 18:4 e em Daniel 14:23-25, a serpente é símbolo de idolatria²⁰, personificando ofensa a Deus.

A ideia da serpente como castigo extrapolou as páginas da *Bíblia* e se difundiu na tradição cristã europeia na antiguidade e no medievo como comenta Odd Nordland (1949, p. 100). Ele assinala que manuscritos apócrifos como *Apocalipse de Pedro* (séc. II) e o *Apocalipse de Paulo* (séc. III), ambos possuem descrições dos castigos sofridos no Inferno, o que incluía a presença de serpentes que picariam e envenenariam os pecadores. Segundo o estudo de Nordland, essa visão infernal foi adaptada ao longo do tempo. O manuscrito anglo-saxão, *Solomon and Saturn* (sécs. IX-X), narra na descrição que o rei Salomão faz do Inferno, e nesse haveria a presença de cobras.

Georges Minois (2005) comenta que as descrições leigas e teológicas sobre o Inferno, desenvolvidas entre os séculos III ao XIII, a presença de serpentes era recorrente, e em todas este animal surge como a personificação do castigo. Odd Nordland (1949, p. 101) sublinha que essa ideia de serpentes no submundo ou inferno, tenha influenciado o mito do poço de cobras, encontrado na literatura nórdica, germânica, inglesa e cristã. Sobre os poços de cobras, Aðalheiður Guðmundsdóttir (2012, p. 1019), comenta que em seu estudo para analisar a história dessa peculiar forma de execução, assinalou que entre os séculos XII e XIV, encontrou fontes medievais escandinavas, inglesas e germânicas que se referem a poços e até torres de cobras, como locais onde pessoas eram executadas.

²⁰ Na nota 15 foi comentado que a serpente de bronze feita por Moisés acabou gerando equivocadamente um culto idólatra. O rei Ezequias ordenou a perseguição e destruição dele. No caso do profeta Daniel, ele menciona esse culto, porém, Daniel relatou que os babilônios adorariam uma serpente também. Entretanto, esses casos de culto a serpente mencionados na *Bíblia*, levaram ao surgimento no século II d.C. de seitas gnósticas cristãs na Síria, Egito e Grécia, as quais prediziam a crença no Ofitismo, ou seja, que a serpente do Éden era personificação da sabedoria divina. Embora houvesse diferenças de crença nessas seitas, elas compactuavam na ideia de culto a serpente. (ORÍGINES, 2004, p. 280).

2.2.4 Conhecimento, sabedoria, mentira e trapaça

Para além dessa associação negativa apresentada anteriormente, associando a serpente com a morte, o castigo e o perigo, esses animais também estavam associados com a sabedoria, o conhecimento, a astúcia, a mentira, a trapaça, o engano, e outras qualidades benéficas ou danosas, o que reflete a dualidade dos simbolismos associados com as serpentes. Mas começando pelos atributos que a relacionam com a sabedoria e o conhecimento, existem narrativas curiosas a respeito. O deus Quetzacoatl, que é a encarnação asteca da serpente-emplumada, era dito ter sido uma divindade civilizadora, tendo ensinado distintos saberes aos Astecas (SOUSTELLE, 2002, p. 7).

Na mitologia grega em uma das narrativas variantes do Ciclo Troiano, os irmãos gêmeos Cassandra e Heleno, filhos do rei Príamo e da rainha Hécuba, após nascerem, ainda prematuros, foram deixados no templo de Apolo para que recebessem as bênçãos do deus. Quando sua mãe foi buscá-los, avistou serpentes, uma em cada lado dos filhos, como se estivessem sussurrando em seus ouvidos. As crianças ao crescerem haviam despertado o dom da vidência (GRIMAL, 2005, p. 77).

Mas o próprio deus Apolo também possui uma ligação com serpentes. Os mitos contam que por ter matado a serpente gigante Píton, ele era chamado também de Apolo Pito. Com a morte do animal, Apolo tornou Delfos um local seguro, e ali os homens construíram o famoso Oráculo de Delfos, presidido pelas sacerdotisas chamadas de pitonisa. Apolo Pito além de ser o deus do sol, estava associado com as artes e a vidência, ou seja, conhecimento (MENARD, 1991b, p. 29-30). Ainda a respeito do panteão grego, o espírito Agathos *daemon* era conhecido por conceder as pessoas, boa sorte, saúde e sabedoria. Esse *daemon* as vezes aparecia sob a forma de uma serpente.

Mesmo na *Bíblia* a serpente também estava associada com o conhecimento e a sabedoria. Em Gênesis 3:1-6, a serpente enviada por Satanás, estava escondida na Árvore do Conhecimento do Bem do Mal, de cujo fruto era proibido se comer. Apesar de seu papel negativo nessa história, a serpente, ainda assim, estava ligada a noção de conhecimento. Mas outra relação envolvendo serpente e conhecimento é mais emblemática. Em Mateus 10:16 em meio as recomendações dadas por Cristo aos apóstolos, ele diz para ser “prudente como a serpente” ou “sábio como uma serpente”²¹.

²¹ Entre os bispos bizantinos e coptas, eles usavam báculos que apresentavam a figura de uma ou duas serpentes, estando associados a ideia de prudência e sabedoria comentada em Mateus 10:16 (LURKER, 1993, p. 8001).

Em João 3:14-21, Cristo é comparado a serpente de bronze feita por Moisés. Nota-se aqui que nesse caso em específico, a serpente não possui um simbolismo negativo, mas positivo, pois representa algumas das qualidades de Jesus Cristo: sabedoria, vida, cura e ressurreição²².

Mas apresentados esses simbolismos positivos, associando a serpente com a sabedoria, o conhecimento, a astúcia e a prudência, o animal também é associado com características contrárias como a mentira, a trapaça e o engano. Na *Bíblia* temos casos já mencionados em Gênesis 3:1-6, onde é informado que a serpente possui uma lábia cativante, mas traiçoeira, pois ela mentiu e enganou Eva. Essa imagem da serpente associada com a mentira e o engano é repetida em outras passagens bíblicas como Deuteronômio 32:33, Salmos 58:4 e 140:3, 2 Coríntios 11:3 etc. E na Idade Média a partir dos séculos XI e XII, vai estar associada com as mulheres. Pois na Europa encontraram-se pinturas da serpente do Éden, com a cabeça ou busto de mulher²³.

Apresentadas essas características principais das serpentes, vimos como estes animais estavam associados com a vida e a morte, a criação e a destruição, a cura e a doença, o mundo dos mortos (celeste e ctônico), sabedoria e mentira, fertilidade, fecundidade, virilidade, os órgãos sexuais, a proteção, a guarda de segredos, a ressurreição, a regeneração.

Todavia, vários outros simbolismos ficaram de fora, como a associação de serpentes com fenômenos celestes (arco-íris, cometas, raios), com astros (sol, lua e estrelas), com o zodíaco, os elementos naturais (água, fogo, terra, ar, metal, madeira), embora tenhamos comentado brevemente sobre a água e a terra; com a adivinhação (tarô, oniromancia, cartomancia), com figuras de linguagem, com o tempo (ouroboros), com a heráldica, com meios de transporte, com signos de poder, nas artes, nas propagandas, com símbolos do Gnosticismo, da Alquimia, do Esoterismo, do Ocultismo etc. Apesar de não ter abordado esses simbolismos, o que foi comentado é suficiente para entender a respeito da diversidade de significados associados a esses animais.

²² Para Alfredo de Carvalho (1995) uma das interpretações possíveis sobre essa comparação entre a serpente com Jesus deve-se a condição da troca de pele. Carvalho comenta que alguns teólogos interpretaram isso como sendo a ideia de que o pecador ao se tornar cristão, ele não apenas “nascia de novo”, mas trocava de roupa, trocava de pele. A roupa velha estava impregnada pelo pecado, e a roupa nova, era seu manto de salvação. Cooper (1982) comenta que no Maniqueísmo, antiga religião persa, havia a associação entre Cristo e a serpente de bronze. Essa ideia foi considerada no Gnosticismo, e mantida na Alquimia. Nos séculos XV e XVI encontramos pinturas alquímicas de serpentes crucificadas.

²³ Hilário Franco Júnior comentou sobre esse assunto em artigo recente, intitulado *A serpente, espelho de Eva: Iconografia, analogia e misoginia nos fins da Idade Média* (2020).

2.3 Simbolismo da serpente no contexto escandinavo

Das 3.789 espécies catalogadas, a Europa e a Oceania são os continentes com menor diversidade de serpentes. No continente europeu existem apenas quatro famílias: *Typhlopidae*, *Boidae*, *Colubridae* e *Viperidae*, as quais possuem mais de 40 espécies, sendo que desse total, no caso da Escandinávia, existem apenas quatro espécies nativas: *Vipera berus* (víbora europeia comum), *Coronella austriaca* (cobra lisa austríaca), *Natrix natrix* (cobra de água de colar ou cobra da grama) e *Coluber longissimus* (cobra de Esculápio). Essas espécies estão presentes na Suécia, Dinamarca, Noruega e sul da Finlândia, mas ausentes na Islândia (BOULENGER, 1971). Essas quatro espécies de cobras confirmam a presença desses répteis no território nórdico.

No contexto escandinavo as serpentes estão presentes nos mitos, na iconografia, no contexto religioso e em outras áreas do cotidiano. Sua presença em território nórdico remonta a Idade do Bronze (1500-500 a.C.). Johnni Langer (2003, p. 44-45) assinala o caso do petróglifo de Bakkehaugen (Noruega), o qual representa uma embarcação em forma de serpente. Sendo que o animal possui cabelos. Outro conjunto petróglifo desse período é o T-248 (Suécia), que representa guerreiros, embarcações em forma de serpente e uma longa cobra na base da pedra (ver Imagem 1).

Imagem 1 – Petróglifos escandinavos



Legenda: Na fotografia da direita encontra-se o petróglifo de Bakkehaugen (Noruega). Na imagem ao lado, temos uma representação das formas encontradas no petróglifo T-248 (Suécia). Fonte: LANGER, Johnni. *O mito do dragão na Escandinávia*, 2003, p. 44-45.

As interpretações para esse esquema não são conclusivas, mas Langer apontou que estudiosos como Régis Boyer, sugeriram se tratar de algum rito mágico ou marcial. Langer (2003, p. 46) sublinha que a presença de serpentes com chifres e cabelos poderia ter tido conexão com simbolismos associados a fertilidade e a fecundidade, possivelmente representações de ritos agrícolas. Além de tais observações, o autor chama a atenção para a condição de naquele tempo haver a representação de embarcações com figuras de proa na forma de cabeça de serpente ou dragão, constatando ser uma prática que antecede a Era Viking. Embora não se saiba exatamente o motivo do uso dessas figuras nesse contexto antigo.

Dando continuidade sobre a presença da serpente na cultura material e visual escandinava, outro caso famoso advém da metalurgia. Em 28 maio de 1891 foi descoberto num pântano no norte da Dinamarca, um antigo caldeirão de prata, com quase nove quilos de peso, ricamente adornado com figuras humanas e animais. Chamado de Caldeirão de Gundestrup devido a localidade que foi encontrado, esse artefato foi datado de entre II a.C. a II d.C. sendo de origem celta, mas apresentando elementos da arte romana e trácia. Provavelmente o caldeirão tenha sido forjado em outro local da Europa, talvez no leste europeu, e em determinada época foi transportado até a Dinamarca (KAUL, 2006, p. 854).

O caldeirão de Gundestrup (ver imagem 2) apresenta mais de dez painéis que representam cenas de caça, exércitos marchando, divindades, e vários animais como canídeos, cervos, cavalos, bois, serpentes e até animais como leões, golfinhos e elefantes, além de trazer também animais fantásticos como grifos. No caso das serpentes, destaca-se a imagem de um ser homínídeo com chifres, segurando um torque (acessório celta usado no pescoço ou braço) e uma serpente, estando rodeado por animais. Alguns estudiosos interpretam o “homem chifrudo” como sendo o deus Cernunnos, isso explicaria a presença de vários animais, por se tratar de uma divindade da natureza. Por sua vez, Cernunnos estava associado com a fertilidade e a terra, o que respaldaria a condição de ele segurar uma serpente (KAUL, 2006, 855-856).

Imagem 2 – Caldeirão de Gundestrup



Legenda: Fotografia da placa A do caldeirão de Gundestrup. Em destaque uma possível representação do deus Cernunnos. Atualmente o caldeirão se encontra no Museu Nacional da Dinamarca. Fonte: <https://britishmuseum.tumblr.com/post/132087416007/the-gundestrup-cauldron>.

Outro suporte material e visual escandinavo que apresenta serpentes, trata-se das pedras gravadas (*picture stones*), as quais surgiram na Escandinávia por volta do século IV d.C. consistindo em monumentos de caráter memorialista. Algumas apresentavam figuras geométricas, ou de animais e pessoas, e algumas continham inscrições rúnicas. Com o desenvolvimento desse tipo de arte, nos séculos seguintes, entre os animais representados, estavam serpentes em diferentes contextos. Em alguns casos as serpentes estão sozinhas e em outros estão acompanhadas de signos, pessoas e outros animais. (SAWYER, 2006, p. 7-10).

Alguns exemplos que podemos citar advém de pedras gravadas encontradas na ilha de Gotland, como a Ardre III, Hablingo Havor II, Sandegaard I e a När Smiss III. Nessas pedras datadas entre os séculos IV ao VI, percebemos as representações de serpentes em distintos contextos, embora até hoje os estudiosos não chegaram a um consenso quanto ao significado de suas imagens (ver Imagem 3).

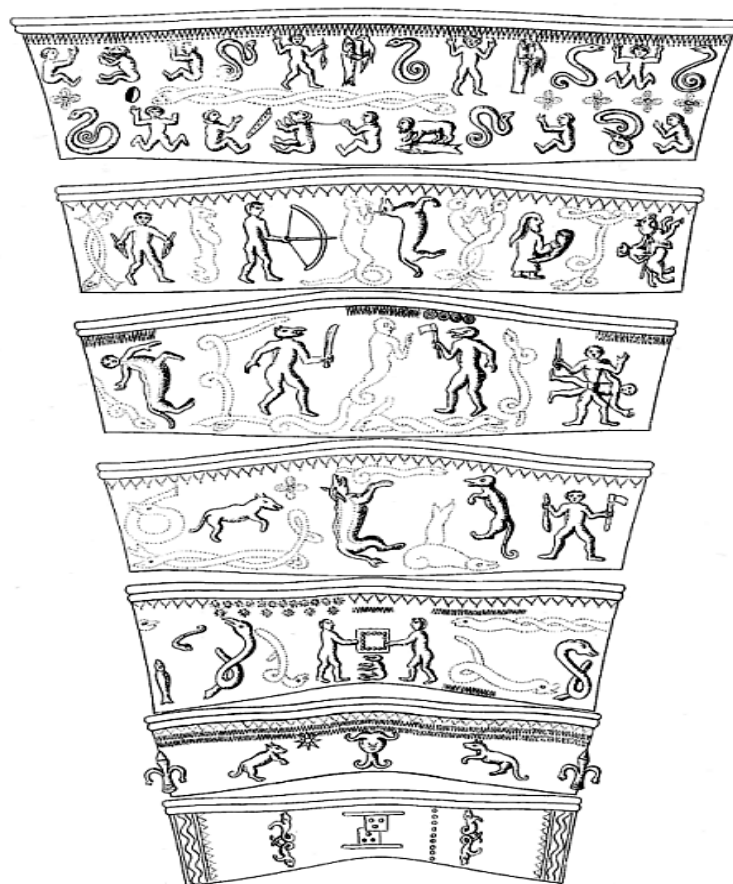
Imagem 3 – Pedras gravadas suecas



Legenda: Quatro exemplares de pedras pintadas suecas, datadas entre 400 e 600. Acima a esquerda, Ardre III, ao lado dessa a Hablingbo Harvor II. Abaixo a esquerda, Sandegaard I e ao lado, a När Smiss III. Fonte: LANGER, Johnni. *O mito do dragão na Escandinávia* (2003).

Tentar interpretar os distintos significados para tais imagens ainda é um desafio. Sobre isso, comentaremos mais especificamente no capítulo 4. Mas deixamos assinalado a contínua presença das serpentes na esfera iconográfica, pois para além do suporte das pedras gravadas, as serpentes foram encontradas em elmos, broches, amuletos, escudos e até em chifres de ouro, chamados de Chifres de Gallehus, encontrados na Dinamarca e datados do século V d.C. (ver imagem 4). Os quais foram descobertos em 1639 e 1724, sendo que os originais foram roubados e derretidos, porém, alguns desenhos das figuras e runas que eles continham, foram preservados, possibilitando confeccionar réplicas (BEER, 1970, p. 140).

Imagem 4 – Gravura de um dos chifres de Gallehus



Legenda: Desenho representando as imagens de um dos chifres de Gallehus. As réplicas encontram-se no Museu Nacional da Dinamarca. Fonte: <http://kellsraft.com/NorseMythology/NorseMythologyCh01.html>.

No entanto, o que tornam esses chifres singulares se deve a alguns motivos: consistiam em peças ricamente trabalhadas em ouro, contendo várias imagens de pessoas e animais, além de apresentar runas proto-nórdicas, similares as usadas por tribos germânicas. Provavelmente esses luxuosos presentes foram dados para alguém muito rico ou importante. Embora não se saiba ao certo se seriam objetos decorativos, ou seriam usados para beber. Outras hipóteses sugerem que poderia tratar-se de objetos ritualísticos (BEER, 1970, p. 141).

Além dessas características supracitadas, os chifres apresentam a presença de várias serpentes. Até hoje não se conseguiu decifrar de forma conclusiva o sentido das imagens que representam animais, pessoas, estrelas, seres antropozoomórficos e homens com chifres. Em um dos artefatos a quantidade de serpentes é maior e aparecem de distintas formas, embora não se saiba exatamente o que significariam.

Embora a presença iconográfica desses animais tenha sido vasta, Jennbert (2011, p. 101-105) apontou em seus estudos sobre sacrifícios e ritos envolvendo animais, a ausência de serpentes. Sugerindo algo intrigante: pois enquanto existem milhares de representações iconográficas de serpentes, os vestígios ritualísticos associados a estes animais, não foram encontrados. Já Gräslund (2006a, p. 126) sublinhou que entre os nórdicos do Período Vendel e da Era Viking houve a moda de se usar broches em formato de serpentes (ver imagem 5). Parte desses broches foram encontrados principalmente na Dinamarca, datados dos séculos VII e VIII, tendo sido desenterrados em túmulos femininos (RUNDKVIST, 2003, p. 102-103). Outros broches foram encontrados em quantidade significativa na ilha de Gotland, em Uppland, ilhas Åland e no sul da Finlândia (MANGELSDORF, 2007, p. 282). Tais objetos apresentam certos padrões como serpentes em formato de S, com duas cabeças ou duas serpentes entrelaçadas.

Imagem 5 – Broches dinamarqueses de serpentes



Fig. 1. Type L1a. SK Uppåkra. U3957. 38.6 x 30.2 mm. Photograph by author.



Fig. 5. Type L1c2. SK Uppåkra. U4528. 30.3 x 27.7 mm. Photograph by author.



Fig. 2. Type L1b1. SK Uppåkra. U2866. 35.4 x 19.4 mm. Photograph by author.



Fig. 6. Type L1d. SK Järrestad. SHM09822:818. 46.8 x 17.1 mm. Photograph by author.



Fig. 3. Type L1b2. SK Uppåkra. U3406. 47.8 x 20.5 mm. Photograph by author.



Fig. 7. Type L1m. SK Uppåkra. U6620. 21.4 x 17.0 mm. Photograph by author.



Fig. 4. Type L1c1. SK Ravlunda. LUHM Ravlunda '99-'00 F91. 30.5 x 30.5 mm. Photograph by author.

Legenda: Exemplos de broches em formato ofídico, encontrados na Dinamarca, entre os séculos VII e VIII. Na imagem acima, encontram-se os diferentes tipos de broches catalogados. Fonte: RUNDKVIST, Martin. *Snake brooches of south Scandinavia*, p. 98-100.

O significado exato destes broches ainda é debatido, pois na cultura nórdica broches metálicos não serviam apenas para prender capas e aventais, eram também itens de distinção social. Uma pessoa não precisava ter um broche de metal valioso, bastava ser feito de bronze, cobre, ferro ou latão, já era suficiente para indicar que tratava-se de alguém de posses (EWING, 2006, p. 39-41). Diante disso, observa-se que os broches essencialmente eram acessórios típicos de moda, que também possuíam um valor de promoção social. Nesse ponto, Rundkvist (2003, p. 102) sugere que os broches ofídicos sejam uma variação de broches serpentiformes, os quais tinham a aparência de S, mas necessariamente não possuía traços que levassem a indicar ser uma cobra. Porém, em dado momento no Período Vendel, os artesãos passaram a confeccionar broches com a aparência de serpentes mesmo.

Gräslund (2006a, p. 126) sugere que a adoção de serpentes nos broches para além do quesito estético, poderia estar associado para fins de boa sorte ou algum tipo de proteção, pois a autora recorda que havia a crença de que serpentes ajudariam a proteger as mulheres parturientes. Além do fato de se encontrar vestígios mais posteriores, sobre a crença na serpente do lar. No entanto, Rundkvist (2003, p. 105) assevera que essas hipóteses não sejam conclusivas.

Na mitologia os simbolismos associados as serpentes são mais perceptíveis, estando presentes na *Edda Poética*, na *Edda em Prosa*, poemas escáldicos, sagas e algumas crônicas como o *Gesta Danorum* (Feito dos Daneses) de Saxo Grammaticus, que contém conteúdo mitológico em alguns de seus volumes. Nos mitos narrados nas *Eddas*, a serpente em geral está associada com simbolismos negativos. Jormungand que é a Serpente do Mundo, como narrado no *Völuspá* 50 e 57, e no *Gylfaginning* 51, é uma das forças destrutivas do Ragnarök, sendo ela responsável por causar maremotos e inundações, além de verter veneno sobre o mundo. Nota-se nesse exemplo o caráter destrutivo relacionado a serpente, como promotora da destruição, do caos e da morte.

Outro caso que as serpentes estão associadas com a morte diz respeito a Náströnd, um dos mundos dos mortos da mitologia nórdica, descrito no *Völuspá* 38-39 e no *Gylfaginning* 52. Neste local cujo nome significa “costa dos cadáveres”, existiria um salão feito de ossos de cobras, e do telhado haveria vários buracos de onde serpentes gotejariam veneno em seu interior, formando um rio pelo qual os assassinos, perjuros e assediadores de mulheres casadas eram punidos pelos seus crimes em vida. Além da presença de cobras venenosas no telhado de Náströnd, o mito informa que naquela região habitaria a serpente-dragão Nidhogg, o qual sugaria os mortos.

Nota-se nesse exemplo que as serpentes estão associadas com o mundo dos mortos, com a morte, mas também com dor, sofrimento e punição²⁴. Entretanto, o simbolismo da serpente como meio para a punição não é exclusivo desse mito, outro exemplo trata-se do castigo atribuído pelos deuses ao gigante Loki Laufeyjarson. Na *Edda Poética* esse castigo é descrito na parte final do poema *Lokasenna* (Escárnios de Loki). Já na *Edda em Prosa* ele é mencionado no *Gylfaginning* 50.

Embora existam variações quanto aos motivos que levaram Loki a sofrer essa pena, as duas *Eddas* retratam que o gigante maquiavélico foi aprisionado com as tripas de um de seus filhos, morto pelo irmão que foi transformado em lobo. Mas além desse castigo em ter um dos filhos mortos, a gigante Skadi, num ato de vingança pelas afrontas proferidas por Loki a ela, usa uma cobra a qual goteja sua peçonha sobre o gigante acorrentado. As *Eddas* informam que o veneno ao tocar o rosto de Loki, o queimava de forma excruciante. O gigante estaria sujeito a esse castigo até o início do Ragnarök.

Outra história que envolve serpentes como punição, também está presente na *Edda Poética*, nos poemas *Sigurtharkvitha en Skamma* (A lei curta de Sigurd), no *Atlikvitha* (A lei de Atli) e no *Atlimál* (Os ditos de Atli), onde há referências ao poço de cobras ou cova das serpentes (*ormagarðr* em nórdico antigo). Nesses poemas narra-se distintos momentos da história do confronto do rei Atli contra o rei Gunnar dos Burgúndios. No final do conflito, devido a traição de Gunnar, Atli o sentenciou a ser executado no poço de cobras. A punição de Gunnar é também narrada na *Volsunga saga* (Saga dos Volsungos), nos capítulos 39 e 43.

Todavia, essa forma de execução não é exclusiva dessa narrativa sobre Atli e Gunnar. Outro monarca que teria levado o mesmo fim, foi o lendário rei Ragnar Lothbrok. A *Ragnarsson þátrr* (Saga dos Filhos de Ragnar), a *Ragnars saga Loðbrókar* (Saga de Ragnar Lothbrok), o poema *Krakumál* (Balada de Kraka) e o volume IX do *Gesta Danorum*, todas obras datadas dos séculos XII e XIII, concordam entre si que Ragnar encontrou seu fim em um poço de cobras na Inglaterra, tendo sido executado pelo rei Aella II da Nortúmbria (OLIVEIRA, 2015, p. 72-74).

Outro exemplo de narrativa que apresenta o uso da serpente para exercer punição em alguém, mas de uma forma diferente, pode ser lida na *Saga de Mírmán* (*Mírmans saga*), datada do século XIV, narra que Mírmán teve uma vida desafortunada em sua

²⁴ A respeito da problemática de Náströnd por sua singularidade no contexto mitológico escandinavo, cf. OLIVEIRA, Leandro Vilar. O inferno nórdico? um estudo interpretativo sobre Náströnd. *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol. 8, n. 1, 2017, p. 183-211.

juventude. Mírmán ainda cedo converteu-se ao cristianismo e queria que o restante da família fizesse o mesmo, porém, seu pai resistia a abandonar seus deuses e trocá-los pelo deus cristão. Em certa ocasião pai e filho brigaram de forma terrível, e no conflito Mírmán tomado pela raiva, assassinou acidentalmente seu pai (SLAY, 1997).

A mãe de Mírmán desolada e enfurecida pelo ocorrido, amaldiçoou o filho. A maldição que ela jogou nele o fez adquirir lepra. Mírmán deixou seu lar na Saxônia (atualmente na Alemanha) e seguiu até à ilha da Sicília, onde diziam que vivia alguém que poderia curá-lo. Lá, ele foi informado sobre uma curandeira chamada Cecília, que poderia ajudá-lo. Cecília falou que Mírmán havia se tornado um leproso, pois carregava no estômago uma cobra. Se ela removesse o animal, isso o curaria. Mírmán ingeriu uma poção que o fez vomitar a cobra, e assim foi curado da lepra (SLAY, 1997).

Percebe-se neste relato da *Saga de Mírmán* que a serpente surge como sinal de punição, mas também de maldição. Apesar que exista outra história de origem escandinava bem mais famosa que também traz essa ideia. Trata-se da maldição do Ouro do Reno como narrado no capítulo 15 da *Saga dos Volsungos*. Nessa história o anão Fafnir motivado por inveja e ganância, assassinou seu pai para ficar com sua herança. Em como consequência, ele foi amaldiçoado ao ser transformado numa serpente-dragão e ter que guardar uma caverna, onde ficava localizado o tesouro de sua família. Novamente nota-se a serpente como símbolo de punição e maldição.

Gro Mandt (2000, p. 2-4) salientou que o simbolismo da serpente na cultura nórdica era ambíguo no sentido de apresentar significados tanto negativos quanto positivos. Ele ressalta que nos mitos contidos principalmente nas *Eddas* e nas sagas, tais animais são apresentados numa conotação de ameaça ao equilíbrio da ordem cósmica, além de serem animais usados para se afligir os mortos e castigar os vivos. Por outro lado, na cultura material temos serpentes usadas em acessórios como broches, amuletos, colares, pulseiras e na ornamentação de armas e equipamentos militares. Tais animais inclusive foram usados também para a ornamentação em igrejas, o que revela outra ambiguidade, pois se fosse essencialmente um símbolo do mal, por que estariam presentes em igrejas? Talvez estivessem por lá devido a alguma função de proteção, como sugere o autor. Assim, teríamos serpentes que simbolizariam tanto perigo, mas também proteção.

Além dessas relações, a serpente na mitologia nórdica possuía outros valores simbólicos, um deles era a associação com a terra. O poema *Grimnismál* (Os ditos de Grimnir) informa nas estrofes 34 e 35, que o subterrâneo era habitado por uma quantidade imensurável de serpentes. Entre esses animais é contabilizado a serpente-dragão Nidhogg,

a qual roeria uma das raízes da Yggdrasil. Essa informação é dita também no *Gylfaginning* 16. No entanto, a estrofe 34 do *Grimnismál* informa que além de Nidhogg haveria outras serpentes que também roeriam as raízes da Yggdrasil. Inclusive essas serpentes recebem nomes, sendo chamadas Góinn, Móinn, Grafvitnir, Grábakr, Grafvǫlluðr, Ófnir e Sváfnir. Esses mesmos nomes são citados no *Gylfaginning* 16. Nota-se nesse exemplo a conexão das serpentes com o subterrâneo, a terra e as raízes. Aspectos vistos entre outros povos. A condição de cobras rastejarem para dentro ou fora de buracos era percebida como uma habilidade de poder acessar o mundo inferior, tornando essa criatura detentora de mistérios.

Além do elemento terra, nos mitos nórdicos a serpente também está associada com a água, embora que nesse caso, o principal exemplo conhecido trata-se de Jormungand²⁵. Em várias culturas a água simboliza vida, característica essa que se associa a um dos simbolismos das serpentes. Mas no caso de Jormungand, essa analogia não é perceptível. O fato de ela viver nas profundezas marítimas a associa com a ideia de perigo. O mar possui entre seus significados simbólicos, representar mistério, o desconhecido, o perigo; e suas profundezas é o lar de monstros. Local apropriado para um monstro gigantesco que vive oculto, como no caso dessa serpente gigante. Dessa forma, um aspecto que caracteriza a presença de Jormungand na mitologia nórdica, não é apenas a condição desse monstro habitar o fundo do mar, mas ser descrito como uma criatura tão grande que circundaria o mundo, ao ponto de morder a própria cauda.

Essa imagem do monstro circundando o planeta (*Hymiskviða*, estrofe 22, a “cinta de todas as terras”) devia ser muito antiga, pois é confirmada por vários poemas escáldicos: “colar da terra” (*Húsdrapa* 4 de Úlfr Ugasson, 985 d.C); “a cinta de todas as terras” (Ölvir Hnúfa, século IX); “peixe que a todas as águas contorna” (*Ragnarsdrápa* 15, Bragi Boddason, séc. IX); “círculo do caminho íngreme” (Eysteinn Valdason, século X). (LANGER, 2015b, p. 179-180).

A imagem de Jormungand mordendo a própria cauda nos leva a fazer analogia com o símbolo do ouroboros. Bastante famoso na alquimia, personificando ideias de tempo, infinito, ciclo, contínuo, retorno, renovação, evolução, equilíbrio etc. No entanto, não se sabe se os nórdicos e os escritores islandeses conhecessem o ouroboros. E mesmo

²⁵ No Mar do Norte e no Mar Báltico não existem espécies de serpentes-marinhas, pois essas costumam habitar mares quentes. Provavelmente Jormungand não foi inspirada num animal real, pois as espécies ofídicas escandinavas não são marinhas, e pouco adeptas a nadar (BOULENGER, 1971). Todavia, se esse monstro tenha sido inspirado em algum animal real, talvez os melhores candidatos sejam a moreia e o peixe-remo, duas espécies presentes naqueles mares.

que o conhecesse, não se pode afirmar que ele tivesse o mesmo sentido que normalmente os antigos egípcios, gregos e os alquimistas o concediam.

Jormungand teria o papel de fornecer “ordem” e “equilíbrio”, pois os mitos da pescaria contam que o monstro ao surgir das profundezas, deixava o mar revolto. E no Ragnarök, a serpente gigantesca segue para a terra, causando inundações. Logo, a condição de ele permanecer na forma circular é garantia de ordem e estabilidade. Mas quando o monstro altera sua posição, ele gera desequilíbrio nos mares e no mundo. Por tal interpretação encontramos um paralelo simbólico com a ideia de ouroboros. Sobre isso, Preben Sørensen completa:

A pesca de Thor é uma tentativa de dissolver a ordem cósmica, e na própria tentativa, e especialmente em seu fracasso, está uma confirmação dessa ordem. Esse é o significado fundamental do mito, como é apresentado em nossas fontes. Thor, o protetor dos deuses e dos homens, viaja aos limites mais distantes do mundo para encontrar o monstro, e a incerteza da batalha entre eles demonstra o equilíbrio cósmico. (SØRENSEN, 2002, p. 132, tradução nossa).

No âmbito do folclore islandês, embora a Islândia não existam cobras, ainda assim, encontram-se lendas que narram sobre a presença destes animais em rios, lagos e no mar. A serpente do lago Lagarfljót é mencionada desde 1345. Quase dois séculos depois, o bispo Oddur Einarsson, suposto autor da *Qualiscunque descriptio Islandiae* (1558), menciona a existência de cobras d’água que seriam espíritos demoníacos (SVEINSSON, 2003, p. 84).

A serpente no contexto nórdico também possuía uma ligação com o conhecimento, apesar de ser algo implícito. Na *Gunnlaug saga ormungu* (*Saga de Gunnlaug Língua de Serpente*), narrativa datada do século XIII, narra a história do poeta e guerreiro Gunnlaug Illugison, o qual viajou pela Noruega, Dinamarca, Suécia, Inglaterra, Irlanda e algumas ilhas, a fim de ganhar fama. De fato, ele obteve a fama buscada, tornando-se inclusive poeta de corte de reis e *jarlar*, além de ser membro da guarda real do rei Etereldo da Inglaterra (A SAGA DE GUNNLAUG, 2014). O apelido Língua de Serpente advinha da condição que Gunnlaug era descrito como um jovem impetuoso, bravo, inteligente, mas também debochado e sarcástico com as palavras. Tais adjetivos encontram paralelo com o simbolismo da serpente associado com o conhecimento, pois Gunnlaug era dito ser um homem inteligente, pelo menos na arte da poesia. Mas por outro lado, sua arrogância e sarcasmo, revelavam outras duas características da serpente: a contenda e o insulto (A SAGA DE GUNNLAUG, 2014).

Outro exemplo da associação da serpente com o conhecimento se encontra no primeiro capítulo do *Skáldskaparmál*, da *Edda em Prosa*, onde é narrada a história de como Odin conseguiu obter o hidromel da poesia. A preciosa bebida que simboliza inspiração e conhecimento, era guardada pelo gigante Suttung, em uma caverna na montanha Hnitbjorg. O hidromel era vigiado pela filha de Suttung, Gunnlod. Odin para conseguir adentrar aquele esconderijo, ludibria o gigante Baugi, irmão de Suttung, convencendo-o de abrir um buraco na montanha. Com a abertura feita, Odin transforma-se em cobra e adentra o local (STURLUSON, 2012b, p. 89-91).

O mito depois possui prosseguimento²⁶. Mas comentemos essa parte específica, no qual Odin se transformou numa serpente. Ele é conhecido por ser um deus associado com a guerra, a morte, o conhecimento, a magia, a criação, a realeza, entre outras características. As associações com a morte, conhecimento e criação estão presentes nos simbolismos atribuídos as serpentes. Mas no caso do mito do roubo do hidromel da poesia, a serpente personifica o elemento da trapaça, pois Odin engana Baugi, valendo-se da sua ingenuidade e boa-fé em ajudá-lo, para assim, adentrar o quarto de Gunnlod, onde cortejou e enganou a giganta, para roubar o hidromel. Nesse sentido a serpente representa também a astúcia, embora retratando-a para um intuito ruim, o engano e a mentira. Entretanto, essa não é a única relação de Odin com cobras²⁷. Na *Edda Poética*, na estrofe 54, do poema *Grimnismál*, informa alguns outros nomes pelos quais o deus era conhecido, destacando-se dois deles: Ofnir (“Enroscador”) e Svafnir (“Portador do Sono”), os quais são mencionados na estrofe 34 do *Grimnismál*, como sendo nomes de serpentes que habitariam o submundo²⁸.

Por que Odin entre os vários nomes e epítetos que recebia, teria dois deles relativos a nomes de serpentes? Essa é uma pergunta ainda sem resposta definitiva. Quando analisamos outros epítetos dados a ele, conseguimos delinear uma via de interpretação. Odin era chamado de Allföd (Pai de Todos), referente a ser um dos criadores da raça humana e por ter criado o mundo; era conhecido como Rafnagud (Deus dos Corvos), alusão a possuir dois corvos de estimação; Heriaföd (Pai dos Exércitos), por sua relação

²⁶ Jens Peter Schjødt Analisa simbolicamente esse mito, em seu livro *Initiation between two worlds: structure and symbolism in pre-Christian scandinavian religion* (2008). Mostrando inclusive a manutenção da dicotomia serpente x águia, já que posteriormente para Odin sair da caverna, ele se transforma em águia.

²⁷ A *Saga dos Ynglingos (Ynglinga Saga)*, no capítulo 7, relata que Odin poderia se transformar em pássaro, peixe, serpente e um animal quadrúpede não identificado.

²⁸ As traduções “enroscador” e “portador do sono” foram baseadas na interpretação de Henry Adams Bellows (2004), já que em outras edições da *Edda Poética* consultadas, os tradutores não sugeriram traduções para estes dois nomes.

com os guerreiros; Fjölnir (o de muitas aparências), devido ao uso de disfarces e habilidade para mudar de forma²⁹. Mas a alusão com Enroscador (Ofnir) e Portador do Sono (Svafnir) são menos claras. Talvez essa associação seja referente com a morte: o ato da cobra se enroscar para matar a presa, e o sono no sentido de morrer. Por tal viés, faz sentido, pois Odin era uma divindade associada com a morte.

No entanto, existem objetos e imagens que também mostram Odin associado com serpentes. Data especialmente do Período Vendel (sécs. V-VIII) bracteados, broches e elmos que contêm imagens de serpentes que poderiam ter alguma ligação com Odin. Sobre isso, Michael Speidel (2004, p. 27-29, 98-99) ao estudar os guerreiros germânicos e escandinavos, aponta que o antigo deus germânico Wodan (que seria equivalente a Odin) era associado pelos romanos com Mercúrio, o qual por sua vez, possuía um bastão com duas serpentes enroscadas. Speidel também sublinha que entre os germânicos foram encontrados elmos adornados com serpentes ou dragões. O autor recorda que um *kenning* (metáfora) para lança em nórdico antigo era a palavra *ormr* (cobra). Em algumas representações do Período Vendel é comum ver guerreiros trajando elmos com cabeça de lobo, urso, decoração de águia e de javali, sendo que o lobo, o urso e a águia são animais associados com Wodan e Odin. Estes guerreiros estão armados com lanças e acompanhados de serpentes, no que parecia ser algum tipo de rito marcial (ver anexo A).

Outro exemplo que associa as serpentes no contexto escandinavo com o simbolismo do conhecimento é visto no consumo de seu sangue. Nas narrativas que relatam o Ciclo de Sigurd é dito que o herói ao beber o sangue e comer o coração de Fafnir, aprendeu a língua dos pássaros, mas também ganhou o dom da eloquência e até um pouco de sabedoria. Posteriormente Sigurd oferece um pedaço do coração do dragão para sua esposa Gudrun, e ela ao comê-lo, também obtém sabedoria (SAGA DOS VOLSUNGOS, 2009). Essa ideia de que serpentes possuiriam poderes mágicos é vista em outras duas narrativas nórdicas as quais podem ser lidas no *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus.

No volume 3 dessa obra, é narrada a história dos guerreiros e rivais Balderus e Hother, os quais são considerados por alguns estudiosos como sendo uma versão evemerista dos deuses Balder e Hoder. Nessa narrativa Balderus é descrito como um grande guerreiro, com força, bravura e resistência excepcionais. Hother que tenta derrotá-lo, descobre que seu rival possuía aquelas qualidades graças a uma misteriosa poção feita

²⁹ Esses epítetos são encontrados espalhados nas *Eddas*, mas parte deles são listados no poema *Grimnismál* nas estrofes 47 a 50 e depois na 54.

por feiticeiras da floresta. Entre os ingredientes dessa poção estava sangue de cobra (SAXO GRAMMATICUS, 2015, p. 159-161).

Por sua vez, no volume 5 do *Gesta Danorum* é narrada a história dos meios-irmãos Erik e Roller. Em certa ocasião a mãe de Erik, chamada Kraka, preparou uma sopa especial a qual tinha como ingredientes sangue de duas cobras pretas e de uma cobra branca. Essa comida foi dada ao filho e o enteado. Erik tomou uma sopa amarela feita das cobras negras, mas nada sentiu de diferente. Já Roller tomou uma sopa feita com a cobra branca e adquiriu conhecimento, eloquência e a capacidade de compreender a língua dos animais (SAXO GRAMMATICUS, 2015, p. 267-269).

Nos três casos citados percebe-se como a ingestão de sangue ou carne de serpente concede habilidades especiais. Mas a associação da serpente com força e bravura não vinha apenas da magia. Nos mitos encontramos o uso da sua imagem como símbolos de autoridade, intimidação e poder. Ressaltando que nesse caso, o ato de intimidar esteja relacionado a ideia da serpente como criatura perigosa e letal. Com isso o guerreiro que se associava com tais características transmitia aos seus inimigos ser um combatente perigoso e imponente.

No capítulo 23 da *Saga dos Volsungos* é descrito que o escudo e as armas de Sigurd possuíam imagens de dragões, pois seria uma referência a condição de ele ter matado Fafnir, mas também era um símbolo de imponência, já que o herói era descrito trajando cota de malha dourada, e seu equipamento marcial era adornado nas cores dourada e vermelha. Assim, a condição de ele exibir dragões em suas armas e escudo servia para transmitir sua autoridade, força e poder. Até porque na saga é dito que ele seria o maior dos heróis em seu tempo (SAGA DOS VOLSUNGOS, 2009, p. 89).

Na estrofe 9 do poema éddico *Helgakvitha Hjorvarthssonar* (O cantar de Helgi, filho de Hiórvard), Helgi conversa com uma valquíria, que descreve uma espada que possuiria uma imagem de serpente na lâmina e no cabo. Essa espada era considerada uma arma poderosa. Na *Saga de Ragnar Lothbrok* um de seus filhos com Aslaug, chamava-se Sigurd, a criança nasceu com um peculiar sinal no olho, que lembrava uma serpente. Tal condição lhe rendeu o epíteto de Sigurd Cobra no Olho (Sigurðr ormr í auga). A saga narra que o rapaz foi um dos comandantes da grande invasão à Inglaterra, ato em vingança a morte de seu pai. E posteriormente ele assumiu o reino da Noruega (RAGNARS SAGA LODBROKAR, 2003, p. 41).

Na *Olaf Tryggvason saga* (*Saga de Olavo Tryggvason*), cuja obra narra a história do rei Olavo I Tryggvason da Noruega (r. 995-1000), é narrado no capítulo 80, que o monarca assassinou seu inimigo Raud, enfiando uma serpente na garganta dele. Com a morte de seu oponente o rei tomou-lhe seu navio e o nomeou Ormr (Serpente). Talvez uma referência a condição do homicídio ou a figura de proa usada nessas embarcações. Posteriormente a saga narra no capítulo 88 que o rei ordenou a construção de dois navios, sendo que o maior e melhor de todos foi nomeado *Ormr inn Langi*³⁰ (Grande Serpente ou Serpente Longa). (STURLUSON, 2011, p. 204, 210).

Um dos sucessores de Olavo I, o rei Olavo II Haraldson (r. 1015-1028), segundo narrado no capítulo 49 da *Olaf Haraldson saga* (*Saga de Olavo Haraldson*), que durante a Batalha de Nejsar (1015/1016), o rei usou um estandarte branco com a imagem de uma serpente, enquanto seus guerreiros tinham cruzes pintadas nos elmos e escudos. No capítulo 226 dessa mesma saga, é narrada a Batalha de Stiklestad (1030), onde encontra-se o relato que em determinado momento do conflito, o rei saiu de trás dos seus escudeiros e fitou seus soldados e inimigos. Um dos guerreiros de nome Sigvat, disse que o porte do rei era imponente como de um leão, e seu olhar era intimidador e brilhante como de uma serpente. Ele impunha medo a todos (STURLUSON, 2014, p. 37, 254).

O caso dos reis Olavo são curiosos por causa de um detalhe: ambos eram cristãos³¹, ainda assim, faziam uso de imagens de serpentes. Na condição de serem cristãos como eles poderiam ter usado um símbolo associado com Satanás? Tentar responder essa pergunta esbarra em uma problemática: as sagas são conhecidas por mesclarem eventos históricos com acontecimentos ficcionais. Assim, não tem como se ter certeza se realmente Olavo I matou Raud, fazendo-o engolir uma cobra, e se Olavo II usou um estandarte com a imagem de uma serpente na Batalha de Nesjar³².

³⁰ O navio *Ormr inn Langi* é citado em quatro sagas que compõem a *Heimskgringla* (O círculo do mundo), obra que consiste numa saga de reis (*Konungasögur*), cuja autoria seria creditada a Snorri Sturluson, o mesmo autor da *Edda em Prosa*. Nessa coletânea de sagas reais, o navio construído pelo rei Olavo I da Noruega foi utilizado por seus sucessores e descendentes como o rei Olavo II, o rei Haroldo Hardrada e seus filhos Sigurd, Inge e Eystein. O navio é citado como sendo uma imponente e poderosa embarcação. Sobre isso, Mandt (2000, p. 5-6) diz que o uso de figuras de proa contendo cabeças de serpentes ou dragões pudesse ter uma função de intimidação e imponente.

³¹ Olavo I embora tenha governado brevemente, ainda assim, empreendeu meios para consolidar a cristianização de seu reino. Já Olavo II foi canonizado em 1164, pelo papa Alexandre III. Tornando-se o santo padroeiro de seu país. A *Olaf Haraldson saga* (séc. XIII) apresenta características hagiográficas.

³² A hagiografia *Passio a miracle beati Olavi* (séc. XII), não menciona o estandarte com a imagem da serpente.

Gullbekk (2008, p. 161) aponta um exemplo curioso, onde assinala que durante as décadas de 1020 e 1030, o rei Canuto, o Grande que governou a Dinamarca, sul da Noruega e a Inglaterra, ordenou a cunhagem de moedas, e em algumas delas que foram cunhadas na Dinamarca, continham a imagem de uma serpente em formato circular. Além disso, o rei era cristão, e nota-se em outras moedas, imagens de cruzes. No caso da serpente talvez o animal estivesse simbolizando autoridade, poder, ou algum outro significado hoje desconhecido.

Por outro lado, se realmente esses acontecimentos tenham sido reais, é preciso salientar que o simbolismo religioso cristão na Idade Média, não era homogêneo. Pastoureau (2012) salienta que o simbolismo religioso dado a animais pelo Cristianismo, variou ao longo do tempo, do local e da cultura. Assim é possível que a ideia da serpente como animal diabólico fosse insignificante ou desconhecida entre os cristãos noruegueses, os quais viam naquele animal, um símbolo de intimidação, autoridade, perigo e força, como salientado por Mandt (2000). E no caso dos navios Serpente e Grande Serpente do rei Olavo I, provavelmente os nomes se deviam a condição de que havia o costume de se esculpir figuras de proa com a imagem de uma cabeça de serpente ou dragão. Servindo para fins de intimidação.

Apresentada essas possíveis interpretações para a associação da serpente com estes dois monarcas cristãos, passamos a outro exemplo no qual as serpentes possuíam destaque na cultura escandinava. A arqueóloga Kristina Jennbert (2011, p. 123, 184) comenta que outra forma de se perceber o simbolismo dado aos animais nos mitos nórdicos, era através das metáforas (*kenningar*) e dos nomes próprios. Vimos que Odin era conhecido por dois epítetos que o associavam com a serpente, mas a palavra cobra/serpente em nórdico antigo, *ormr*, também era usada como nome próprio pelas pessoas. Em alguns relatos literários e históricos, encontramos homens chamados Gorm, Orm, Ormar, Ormeger, Ormsten, Ormulf, Oddorm, Uddorm, Viorm, Vatorm e um nome feminino, Ormløgh.

No caso dos *kenningar*, a serpente está associada a distintos significados. Ela pode representar a ideia de armas como espadas e lanças. Brunning (2015, p. 56-58) aponta que nas Eddas, sagas e poemas existem várias metáforas para se referir a espada, e muitas delas fazem associação com a serpente. Onde encontramos *kenningar* como “cobra de batalha” (*rógnaðr*), “cobra-ferida” (*sárlinnr*), “cobra-escudo” (*rítormr*), “cobra cadáver” (*hrælinnr*), “cobra de sangue” (*bloðormr*). A autora sublinha que a lança também em alguns casos fosse referida como sendo uma cobra, mas em geral ela observou em sua

pesquisa, que tal metáfora fosse mais habitual para espadas, inclusive comparando essa arma com a presa da serpente ou com sua mordida, pois ela aponta o uso de expressões como “a espada mordeu” ou “picado por minha espada”³³.

Outro significado para a serpente se encontra na ideia de tesouro ou ouro, como visto em *ormbeþs* (cama da serpente)³⁴. Outro exemplo é quando a cobra pode representar perigo como a ideia de poço de cobras (*ormgarðr*); pode ser uma alusão ao inverno, chamado de Vindvalr (matador de serpentes), e ao verão, chamado de Svúsudr (conforto das serpentes). Esses dois *kenningar* são citados por Snorri Sturluson na *Edda em Prosa*, na parte do *Háttatal*. As serpentes também estão associadas a vários outros *kenningar* que remetem a figura de círculo, anel, corda, colar, cinto e peixes.

Essa variedade de significados concedidos ao simbolismo da serpente, parcialmente apresentado ao longo desse capítulo, revela a problemática de se trabalhar com este animal devido não apenas a pluralidade de conceitos, mas o próprio fato de que a serpente dentro de uma mesma cultura poderia possuir simbolismos opostos. Em nossa análise sobre imagens de serpentes em *hogbacks* e pedras rúnicas, notamos que mesmo ela simbolizando a morte ou pecado, isso numa perspectiva cristã, ainda assim, havia distintas formas de como isso era interpretado e justificado. No entanto, demos preferência a trabalhar a serpente a partir de seus simbolismos de proteção, vida, conexão com o mundos dos mortos.

2.3.1 Os espíritos do lar: o caso das serpentes

Na Religião Nórdica Antiga para além da crença nos deuses existia também a crença em espíritos associados com a natureza e com a proteção pessoal ou doméstica. Esses espíritos eram conhecidos por uma variedade de termos, alguns de cunho genérico como *vættir* e *landvættir*, e outros por termos mais específicos como as *Dísir* (espíritos femininos da natureza), as *Fylgjur* (espíritos femininos que acompanhavam as pessoas ou guardavam uma família), as *Hamingjur* (personificação da boa sorte) e os Elfos (espíritos masculinos da natureza). Dentro dessa diversidade de seres espirituais, os quais poderiam

³³ Brunning (2015) em seu estudo aponta outros *kenningar* para serpente, e traz uma tabela com alguns deles. Além de assinalar que alguns motivos ornamentais vistos em armas e objetos, teriam padrões que imitariam a forma das escamas das serpentes.

³⁴ Trata-se de uma alusão ao mito de Fafnir, pois sendo ele uma serpente-dragão, vivia numa caverna, aonde guardava um tesouro, deitando-se sobre esse. No livro VIII do *Gesta Danorum*, na narrativa sobre a viagem de Thorkill, esse se dirigiu até uma misteriosa caverna aonde estaria um tesouro guardado, lá dentro ele viu o chão infestado por serpentes. Nota-se aqui novamente a associação de serpentes com tesouros guardados em cavernas.

aparecer em forma humana ou de animais, havia a crença na serpente do lar, espírito que assumia a forma desse animal e estava associado especificamente com a esfera doméstica e da fazenda.

Para entender a existência dessa diversidade de seres sobrenaturais encontrados em algumas religiões, como a Religião Nórdica Antiga, mencionamos um comentário do historiador Angelo Brelich a respeito da crença em seres sobrenaturais. O autor comentava que concebia esses seres divididos em duas categorias: os deuses, os quais se manifestariam de várias formas, sendo visíveis, invisíveis, antropomorfos, zoomorfos ou híbridos, os quais estariam associados com vários aspectos da natureza, da vida, da sociedade e da cultura. No caso da segunda categoria, essa era mais abstrata e vasta, incluindo uma diversidade de seres sobrenaturais como espíritos, entidades, monstros, heróis, criaturas fantásticas etc. (BRELICH, 1979, p. 43-44)

Mas o que torna essa segunda categoria diferente da primeira para Brelich, é que nela estavam inseridos os seres associados com as necessidades ou expectativas cotidianas de proteção, alimentação, provimento, saúde, segurança, fertilidade, fecundidade. Brelich destacava que embora houvesse deuses que também estariam associados a essas necessidades, ainda assim, as pessoas queriam alguém mais próximo, e esses espíritos, animais, entidades e heróis viviam entre a humanidade, compartilhando de sua realidade, mesmo que os deuses eventualmente em algumas narrativas estivessem entre os homens, não era igual. A respeito disso, Brelich assinalava de forma mais específica, a crença em espíritos tutelares, comentando sobre seu vínculo com a residência, a terra, a propriedade rural, a família e sua herança. Tais características concediam a esses seres sobrenaturais uma percepção íntima entre eles e a pessoa (BRELICH, 1979, p. 48-50).

Nesse ponto, acreditar em espíritos tutelares, segundo Brelich, vinha da necessidade do ser humano de ter alguém a quem recorrer para auxiliá-lo em sua vida de forma mais próxima. Os deuses eram solicitados sim, mas dependendo da religião, eles eram seres ocupados com suas vidas e afazeres, por outro lado, os espíritos tutelares tinham funções exclusivamente ligada aos seus familiares e protegidos, existindo praticamente para atendê-los e guardá-los. Diante desse comentário de Brelich, notamos que o caso das serpentes do lar ou serpentes-domésticas, insere-se nessa necessidade das pessoas de possuírem alguma forma mágica, religiosa, divina, sobrenatural a quem recorrer. Entretanto, acreditar que a residência pudesse ser guardada por um espírito guardião na forma de serpente não foi algo exclusivo dos escandinavos medievais.

A crença nesse tipo em particular de espírito doméstico é antiga e bastante difundida pelo mundo. No caso da Europa, onde se circunscreve nossa análise, evidências arqueológicas sugerem que essa crença seja bem antiga e fosse praticada por diferentes povos europeus. Por exemplo, os Minoicos já apresentariam essa crença pelo menos antes de 1000 a.C. como sugere evidências arqueológicas de artefatos em formato ofídico ou de estatuetas da “deusa das serpentes” encontradas em residências (MARINATOS, 1993, p. 148). Essa crença teria sido assimilada pelos micênicos e depois legada aos gregos.

Martin Nilsson (1998, p. 67-68) explicou que entre os gregos, o culto a serpente do lar era visto através de uma das manifestações de Zeus, associado com o ambiente doméstico, chamado de Zeus Ktesios (“Zeus do lar”), o qual era considerado o protetor da casa e da família. Prática essa parecida com o culto a Zeus Melechios, comentado anteriormente. Os romanos também possuíam sua percepção sobre espíritos domésticos em forma de serpente, pois os Lares poderiam se manifestar na aparência desse animal (LECOUTEUX, 2013, p. 90).

Deixando a região mediterrânea e indo ao Leste europeu, entre os povos eslavos, essa crença também existiu, especialmente associada com o deus Domovoy, o qual enviaria uma ou duas cobras para residir numa casa a fim de assegurar a proteção e prosperidade do local (GRAY, 1918, p. 241). Essa crença também foi compartilhada pelos povos germânicos e populações bálticas como salientava Jacob Grimm (1883, p. 686-687), ao dizer que a serpente do lar existiu em várias partes da Alemanha, Áustria, Polônia, Letônia, Lituânia e em outras terras. Em seu estudo ele encontrou narrativas que mostravam serpentes benéficas, as quais protegeriam os recém-nascidos, a casa, a família e a fazenda. Se por acaso tais animais fossem mortos, isso traria azar e morte para a família. A fim de evitar tal perigo, as narrativas falam que esses espíritos-serpentes usariam um tipo de “coroa” em suas cabeças, que os identificaria como seres diferentes. Esses espíritos eram alimentados com leite de vaca.

Claude Lecouteux (2013, p. 132) destaca que a crença na serpente do lar manteve-se viva na Idade Moderna. Ele escreveu a respeito do caso do teólogo polonês Jan Lasicki (1534-1602), o qual relatou que entre os camponeses lituanos ainda existia a crença de acreditarem que nos lares viveriam uma serpente, a qual personificaria o espírito guardião daquela residência. O réptil era alimentado para garantir sua sobrevivência, logo, ele retribuiria com o bem-estar e boa sorte da família. Essa prática também foi relatada por um embaixador ao visitar a Rússia no mesmo século, o qual disse

ter visto uma cobra de verdade, criada numa casa de fazenda. O animal era chamado de *giwoites*, e consistiria no guardião daquele lar. O embaixador abominou aquela prática.

Lenders e Janssen (2014) em um estudo baseado na análise de lendas e do folclore europeu, perceberam que ainda na Idade Moderna, em países como Letônia, Lituânia, Holanda e Bélgica, a existência de lendas sobre serpentes domésticas eram contadas pela população, e tais crenças ainda perduravam no meio rural. No entanto, a pesquisa de ambos apontou dados interessantes, os quais assinalam que na Holanda haveria uma prática secular ou milenar de enterrar ovos de serpentes no esterco, no estábulo e no assoalho da casa, como garantia para proteção e fertilidade. Achados arqueológicos encontraram vestígios destes ovos.

Benjamin Thorpe (1851, p. 98) sublinhou que a crença em serpentes do lar existiu entre os povos germânicos e eslavos ao longo de muito tempo. E tais práticas foram vistas também na Escandinávia, especialmente na Suécia. Embora ele não tenha fornecido detalhes a respeito, Thorpe foi um dos primeiros a dizer que os espíritos ofídicos entre os suecos medievais fossem chamados de *tomtorm*. A respeito desses espíritos ofídicos como mencionado por Thorpe, existem relatos medievais e modernos que apontam a existência da crença nesses seres na Escandinávia. Enid Welsford (1920, p. 419) ao analisar os relatos mitológicos dos nórdicos e germânicos, apontou alguns fatos interessantes: na *Saga de Ragnar Lothbrok* (séc. XIII), o combate do herói contra uma serpente gigante que guardava o dote da princesa Thora Borgarhjört, poderia ser uma referência a crença na serpente doméstica, pois o animal vivia no salão no qual residia a princesa e sua família. Nesse ponto, a história também uniria aspectos das narrativas nas quais um herói combate uma serpente/dragão para conquistar ou resgatar uma donzela. E outro dado interessante é que Thora era filha de Herraudr, governante da Götalândia, região que compreendia o sul da atual Suécia. Isso seria mais uma evidência da ligação dos antigos suecos com serpentes.

Welsford (1920, p. 420) também citou que no livro VIII do *Gesta Danorum* há uma narrativa curta, que diz que o rei Siward dos Godos, para proteger sua filha pequena, deixava duas serpentes no quarto dela. Welsford via isso como uma referência as serpentes do lar, além de recordar que a *Gesta Danorum* foi redigida no final do século XII e começo do XIII, embora que a narrativa do rei Siward não seja datada, ainda assim, o período de publicação do manuscrito já aponta que se tratava de uma crença antiga. Também a respeito disso, Mandt (2000, p. 5-6) chama atenção para que a serpente em algumas narrativas possui uma função diferente de acordo com o gênero da pessoa:

quando esse animal está associado com homens, a serpente expressa ameaça ou desafio, mas quando ela aparece associada as mulheres é símbolo de proteção.

Lecouteux (2013, p. 14-15) assinala que a presença da serpente num contexto doméstico e religioso é bem antigo, e no caso europeu, foi encontrado entre distintos povos como os gregos, romanos, eslavos, russos, prussianos, germânicos, finos-úgricos, bálticos e escandinavos. O autor considera que o culto a serpente do lar (*tomta orna* ou *tomptorma* em língua sueca) no contexto escandinavo, mais especificamente na Suécia, estaria associado a crenças com os “espíritos da terra” (*jordvättarne* ou *landvættir*). Esse espírito ofídico guardião do lar, apresentava características similares vistas nos territórios germânicos, bálticos e eslavos: tratava-se de um animal que habitaria um dos recintos da casa, às vezes, debaixo do forno, debaixo da soleira ou em uma toca; o animal deveria ser alimentado – geralmente com leite –. O *tomta orna* supostamente concederia proteção, boa sorte, prosperidade e fertilidade a família e o gado. Havendo narrativas que apontavam a presença desse ser no estábulo ou curral.

E essa crença se manteria nos séculos seguintes, pois Lecouteux (2013, p. 133) sublinha que em países como Suécia e Dinamarca, a religiosidade popular e o folclore mantiveram tais tradições. Por exemplo, ele cita o caso que no século XV, o tratado sueco *Siælinna tröst* (*A Consolação da Alma*), queixava-se que no país, ainda houvesse práticas pagãs sendo realizadas, dentre as quais, a crença em espíritos da serpente do lar. Sobre isso, Veikko Anttonen (2012) transcreveu uma passagem do *Siælinna tröst* que menciona a crítica dos clérigos suecos a população que ainda adorava espíritos da natureza, que para o autor da consolação, tratava-se de adoração a demônios e uma infração do Primeiro Mandamento bíblico.

Se você deseja manter bem o Primeiro Mandamento, então você não deve acreditar nos espíritos da terra, ou em diabinhos, ou espíritos da água [Sue. *näcken*], seja do lago ou das corredeiras, nem nos seres de Kratt, que protegem tesouros enterrados, nem em serpentes do lar. Você não deve acreditar em fadas ou elfos, ou em qualquer outro espírito ou ilusão (ANTTONEN, 2012, p. 191, tradução nossa).

Nessa tradução de um trecho da *Consolação da Alma*, percebemos como a crença em espíritos da natureza e espíritos protetores ainda se mantinha na Suécia do século XV, levando a igreja a cobrar dos clérigos ações para se combater tais crenças pagãs. Apesar que isso não extinguiu essas práticas, pois no século XVI, Olaus Magnus (1490-1557), importante cronista do Norte da Europa, redigiu uma das mais significativas obras sobre os costumes dos povos escandinavos, intitulada *Historia de Gentibus Septentrionalibus*

(História dos Povos Nórdicos), publicado em 1555, em latim. A obra informa no volume 21, capítulo 48, que a crença em serpentes guardiães do lar ainda existia em determinadas regiões da Suécia. O que revelava a continuidade dessa tradição bem antiga, conforme informada pelo autor (MAGNUS, 1998).

Se até aqui vimos que a serpente do lar é um tipo de espírito guardião, relacionado com a proteção da casa, será que os outros espíritos mencionados no início deste subcapítulo, poderiam assumir forma de serpente?

Dentro da mitologia escandinava as *fylgjur* se transformam em animais, apesar que os estudiosos do assunto não tenham mencionado a serpente como sendo um dos animais associados a esses espíritos protetores. Entretanto, o historiador Chantepie de la Saussaye (1902, p. 297) disse que havia relatos de *fylgjur* transformando-se em serpentes. Saussaye pouco comenta a respeito, mas cita em nota de rodapé, um livro alemão, intitulado *Über die Träume in der Altnordischen Sagalitteratur* (1890) de Wilhem Henzen, em cuja obra, o autor citou uma pequena lista de animais que as *fylgjur* assumiriam a forma. Nós averiguamos esse livro, e Henzen menciona duas sagas que fariam referência a presença de *fylgjur* transformadas em serpentes (HENZEN, 1890, p. 38-39).

Uma é a *Saga de Gunnlaug Língua de Serpente* citada por nós anteriormente. No capítulo 11 da saga, o guerreiro e poeta Hrafn teve um sonho estranho. Nesse ponto reside a problemática de interpretação sugerida por Henzen. Consultamos diferentes edições em língua inglesa e uma em português, e notamos variações de conteúdo. Vejamos as versões consultadas:

Texto original (Quirk, 1957, p. 27)	Tradução de R. Quirk (1957, p. 27)	Tradução de Katrina C. Atwood (2000, p. 519)	Tradução de Théo Moosburger (2014, p. 80)
Hugðumk orms á armi ý doggvar þér hoggvinn: væri brúðr í blóði beðr þinn roðinn mínu;	In your arms I thought I was struck by a twig of the spear-dew , and that your bed, my bride, was reddened in my blood.	By a yew of serpent's dew and with my blood, O my bride, you bed was stained red.	Fui ferido por espada ; eu estava em teus braços, minha amada, com meu sangue embebeu-se nosso leite.

As quatro citações acima referem-se ao momento da saga no qual Hrafn teve um pesadelo ao ver ele próprio morto na cama, ao lado de sua esposa Helga. Nota-se que as traduções apresentam a causa da morte de Hrafn de formas distintas. Quirk fala de uma lança, Moosburger refere-se a uma espada, mas Atwood optou em preservar o *kenning*, referindo-se a “yew serpent’s dew” (*orms á armi*), tratando-se de uma metáfora para espada ou lança. Entretanto, chegamos a problemática apontada por Wilhelm Henzen (1890), o qual não considerava que se tratava-se de um *kenning*, mas de uma serpente em si, e no caso, uma *fylgja*. Pelo que compreendemos da interpretação de Henzen, a serpente vista neste sonho poderia ser a *fylgja* de Hrafn, pois segundo alguns relatos, ver a própria *fylgja* era prenúncio de morte. Por tal interpretação temos o primeiro caso de uma *fylgja* em forma de serpente, como defendido por Henzen.

Por sua vez, o segundo exemplo citado por ele, encontra-se na *Saga de Mírmán*, onde vimos que Mírmán foi amaldiçoado com lepra. Sendo que para curar-se dessa maldição, Cecília removeu uma serpente de seu estômago. Todavia, há outra menção a esse animal na mesma saga, mas que também se trata de um sonho. Brigida conta ao marido que estava grávida, e ao saber da notícia seu marido respondeu que sonhou com a esposa, e no sonho dentro da barriga dela havia uma serpente, grande e selvagem a qual ao sair, tentava matá-lo (SLAY, 1997). Para Henzen o fato desse sonho ter uma conotação de mau agouro, seria uma referência a *fylgja*, a qual estava alertando que aquele filho lhe traria algum problema ou a sua própria morte.

Nestes dois casos citados por Wilhelm Henzen (1890, p. 39), para ele tratava-se de evidências de *fylgjur*, no entanto, poderíamos dizer que um animal que aparece em qualquer sonho seria necessariamente uma *fylgja*? Os autores dessas sagas tinham em mente que os leitores associariam tais sonhos com *fylgjur*? Sobre isso, citamos alguns trabalhos que abordam o papel dos sonhos nas sagas.

Luke Watson (2017, p. 133-134) escreveu que nas sagas os sonhos representam meios pelos quais o destino poderia ser conhecido, sem requerer habilidades adivinhatórias ou mágicas para isso. Sendo assim, uma pessoa comum poderia eventualmente ter um sonho sobre algo que estaria por acontecer. No entanto, o autor ressalta que em várias sagas é comum encontrar referências a sonhos ominosos, que pressagiam uma tragédia iminente. Nos dois casos vistos anteriormente, tanto Hrafn, quanto o marido de Brigida, tiveram sonhos ominosos, pois sonharam com morte, sendo essa morte personificada por serpentes. Salientando que nas sagas dizia-se que sonhar ou

ver a própria *fylgja* era presságio de morte ou tragédia, até poderia fazer sentido interpretar as serpentes nas duas sagas anteriores, como possíveis *fylgjur*.

Turville-Petre (1972, p. 36) escreveu que na literatura das sagas é bastante comum os animais aparecerem em sonhos, e para ele, poderiam ser *fylgjur*, que normalmente aparecem como jovens mulheres ou na forma de pássaros e aves. Embora que ele não explique o motivo dessa afirmação. Todavia, ele salientava que os sonhos nas sagas tenham um caráter simbólico para se referir ao destino, podendo ser inclusive um artifício literário, pois ele destacava o fato de narrativas que se passavam na Islândia, onde pessoas sonhavam com lobos, raposas e ursos, mas estes animais não existem na fauna islandesa. Se as *fylgjur* poderiam assumir ou não a forma de serpentes, ou seria apenas o emprego de figuras de linguagem, é algo que não temos como confirmar.

Sobre isso, citamos também um outro sonho envolvendo serpentes para fazer um contraponto ao comentário de Wilhelm Henzen e Chantepie de la Saussaye. Na *Guta saga* (*Saga dos Gutas*) redigida no século XIII, a qual narra a história da colonização da ilha de Gotland, diz que o descobridor da ilha foi Þieluar, o qual tinha um filho chamado Hafpi, que era casado com Huitastierna. Na ocasião sua esposa estava grávida e sonhou com três serpentes saindo de seu ventre. Tal relato lembra um pouco o sonho do marido de Brigida como descrito na *Saga de Mírmán*, mas há uma diferença: enquanto naquela história o marido dela disse que a serpente iria matá-lo, na *Saga dos Gutas*, Hafpi ao ouvir o relato de sua esposa, tomou aquilo como bom presságio, dizendo que aqueles animais representavam os três filhos que eles teriam: Guti, Graipr e Gunfiaun, e cada um seria responsável por colonizar uma parte da ilha (GUTA SAGA, 1999, p. 3-4).

O sonho com serpentes no caso da terceira saga comentada, apresenta estes animais personificando um bom agouro relacionado com vida e um destino promissor, pois os netos de Þieluar dariam continuidade a sua missão de colonizar Gotland. Nesse ponto, Fulvio Ferrari (1997, p. 10-14) ao analisar a presença das serpentes no sonho de Huitastierna, associou tal ocorrido com algumas condições existentes entre os suecos e gotlandeses. Ele destaca o fato que serpentes teriam um simbolismo com fertilidade e fecundidade, além de destacar que o número três na cultura escandinava era bem visto e remetia em alguns casos ao deus Odin, proeminente divindade dos guerreiros, aristocratas e nobres.

Ferrari também assinala que haveria a crença de serpentes como símbolos apotropaicos de mulheres grávidas. Por se tratar de um animal associado com fertilidade, vida e a morte, amuletos em forma de serpente poderiam ter sido utilizados para fornecer

proteção e uma boa gestação a grávida – algo comentado anteriormente –. Ele diz que essa crença existiria na região do Báltico, sendo encontrada em outros povos vizinhos, conectando-se também com crenças relacionadas a serpente doméstica.

A menção a *Saga dos Gutas* foi escolhida por nós para mostrar que nem sempre sonhar com animais seria interpretado propriamente como a manifestação das *fylgjur*, ou teria uma conotação ruim, já que as sagas comentam que ver sua *fylgja* era sinal de mau presságio e morte. Nesse sentido, a presença de animais em sonhos como assinalado por Watson e Turville-Petre, de fato, teria uma conexão com o destino, porém, nem sempre é fácil interpretar se tais sonhos teriam ligações com os espíritos protetores.

Mas seguindo adiante, além da menção de possíveis *fylgjur* que teriam assumido forma ofídica, existe outro relato que fala sobre a presença de espíritos em forma de serpentes. Na *Saga de Olavo Tryggvason*, no capítulo trinta e três, existe um relato interessante sobre os *landvættir* islandeses. A saga narra que durante o reinado de Haroldo I da Dinamarca, o rei queria consolidar seus interesses sobre os noruegueses através de um governante fantoche, o *jarl* Hakon (STURLUSON, 2011, p. 167).

Entretanto, algumas famílias norueguesas não gostaram de ser governadas por um rei estrangeiro, e Haroldo inclusive ao ter visitado o país, foi alvo de escárnio, o que o irritou. As famílias com medo da fúria do rei, fugiram para a Islândia. Haroldo como desconhecia aquela ilha, procurou um espião para averiguar a situação. O homem escolhido era um feiticeiro, o qual se transformou em baleia e nadou da Noruega à Islândia. Durante sua missão, o feiticeiro teria se deparado com vários *landvættir*, como podemos ler no trecho a seguir da saga:

Ele viu que todas as montanhas e morros estavam cobertos de espíritos da terra, alguns grandes, outros pequenos. E quando ele veio na direção oposta a Vápnafjörðr, ele então adentrou o fiorde e começou a ir para à praia. Então no caminho, ao longo do vale, veio um grande dragão, e com ele muitas cobras, sapos e víboras, e expeliram veneno nele. E ele nadou para longe e a oeste, ao longo da costa, até Eyjafjörðr. Ele foi ao longo daquele fiorde. Lá uma ave veio em sua direção, tão grande que suas asas alcançaram as montanhas de ambos os lados, e uma multidão de outras aves, tanto grandes quanto pequenas. Ele saiu de lá e foi para o oeste ao redor da costa, e ao sul até Breiðfjörðr, e entrou naquele fiorde. Lá um grande touro veio em sua direção e entrou no mar e começou a mugir horivelmente. Uma multidão de espíritos regionais veio com isso. Ele foi embora dali para o sul, ao redor de Reykjanes, e tentou subir até Víkarsskeið. Lá um gigante da montanha apareceu em seu caminho com um bastão de ferro em sua mão, e sua cabeça se levantou mais alto do que as montanhas, e muitos outros gigantes o acompanharam. Dali ele seguiu para o leste ao longo de toda a extensão da costa. (STURLUSON, 2011, p. 168, tradução nossa).

A menção ao dragão, serpentes, sapos e víboras é interessante, pois enquanto o dragão e os demais seres gigantesco mencionados na narrativa são criaturas fantásticas, no entanto, serpentes e sapos também não existem na fauna islandesa. De onde vieram esses animais? Provavelmente se tratasse de *landvættir*, pois o relato diz que o feiticeiro avistou vários espíritos da terra, de diferentes formas, enquanto nadava em torno da Islândia. E alguns desses espíritos assumiram a forma de animais.

O que nos interessa aqui é o fato de termos um relato, mesmo que breve, no qual aponta que entre algumas possíveis formas animais assumidas pelos *landvættir*, estava a figura da cobra. E no contexto dessa narrativa, a serpente aparece como um animal que expressa ameaça, mas que está sendo usado para defender a ilha daquele feiticeiro espião. Essa narrativa permaneceu na memória dos habitantes da ilha e atualmente o brasão da Islândia, apresenta esses quatro guardiões que supostamente protegeram a ilha de um ataque do rei Haroldo I da Dinamarca.

Assim, as *fylgjur* e os *landvættir* islandeses consistem em exemplos de espíritos guardiões que assumiriam a forma de serpentes, sendo espíritos diferentes dos *tomta orm*, os quais estavam associados especificamente a esfera do lar. Embora possa se suscitar a indagação que as *fylgjur* e os *landvættir* sejam diferentes dos *tomta orm*, ainda assim, sublinhamos o fato de que na mitologia nórdica existia a crença em espíritos na forma de serpentes. Se essa crença seria restrita apenas ao meio literário ou não, isso trata-se de um questionamento que não podemos fornecer uma resposta concreta.

Não obstante, a condição desses espíritos aparecerem nas sagas não é garantia de confirmar sua crença religiosa. Estudiosos sobre os espíritos nórdicos como Davidson (1968), Lindow (2001) e Naumann (2016) apontaram a possibilidade de que as informações sobre tais espíritos, como lidas nas sagas e poemas, em parte possa ser apenas mera ficção literária e não necessariamente o registro de crenças religiosas. Os autores não negam que a crença em tais espíritos tenha existido, mas indagam até onde podemos confiar nos relatos literários para compreender esses seres.

Por tal condição, não podemos desmerecer a crença nas serpentes do lar, só porque não aparecem nas sagas e nos poemas, apesar de serem mencionadas em outros tipos de fontes, como comentado anteriormente. Não obstante, como sugerido por Lecouteux (2013), a crença em serpentes do lar parece ter sido algo regional, limitado a Suécia e talvez as ilhas dinamarquesas, e como visto, sobreviveu no folclore.

Nesse sentido, fazemos menção a alguns comentários apontados por Andreas Nordberg (2018, p. 77-83), o qual escreveu que a Religião Nórdica Antiga possuía variações de como a relação entre as pessoas e suas crenças religiosas ocorriam. Ele assinala três níveis dessas relações: o nível geográfico que apresenta mudanças em âmbito local e regional; as mudanças entre ritos públicos e privados; e as variações nas práticas funerárias e escatológicas, as quais apresentam mudanças a nível social. Nordberg explica que essa variação era possível devido à falta da existência de dogmas e doutrinas, além da condição de que a Religião Nórdica Antiga era fortemente embasada em aspectos socioculturais, e como as culturas são mutáveis, isso influenciava que as práticas religiosas também se alterassem temporalmente e/ou espacialmente.

Ao analisar a toponímia, locais sagrados com templos, estilos de sepultamento, ritos fúnebres, Nordberg (2018, p. 79-81) evidencia que dentro de uma mesma região a circularidade de ideias religiosas coexistia. Ele chama atenção para o fato que na Suécia, houve distintas formas de sepultamento encontradas ao longo da Idade do Ferro Germânica (IV-XI d.C.), revelando que nesse período distintas formas de sepultar os mortos se desenvolveram, coexistiram e foram abandonadas. O autor comenta que as mudanças religiosas acerca dos ritos fúnebres poderiam mudar rapidamente ou até mesmo demorar a apresentar alguma mudança, além de que essa velocidade de alteração variasse de acordo com o local, dependendo de influências internas e externas. O que nos leva a pensar se as serpentes do lar teriam sido uma crença regional, mais preponderante em determinadas localidades do que outras, mas que ainda assim, existiu na Suécia em dado momento na Idade Média.

3. O SIMBOLISMO OFÍDICO NOS HOGBACKS

Nesse capítulo debatemos alguns aspectos sobre a presença escandinava na Inglaterra da Alta Idade Média (sécs. V-X), apontando como o contanto entre dinamarqueses e noruegueses transcorreu com os anglo-saxões, numa relação que durou quase duzentos anos. Essa longa aproximação permitiu que ambos os povos interagissem culturalmente entre si. Os anglo-saxões influenciaram alguns nórdicos na conversão ao cristianismo, por sua vez, estilos artísticos da arte viking foram legados à arte cristã saxã, notando-se assim, aspectos de hibridismo em vários âmbitos como o religioso, social, linguístico etc. Dessa forma, o capítulo se propôs a analisar o simbolismo da serpente no contexto da cultura material dessa arte anglo-escandinava ou hiberno-nórdica, na figura dos *hogbacks*, monumentos singulares por serem datados do período da ocupação e colonização nórdica na Inglaterra e sul da Escócia.

3.1 Introdução à ocupação nórdica da Inglaterra

A presença nórdica no que hoje é o atual território da Inglaterra, remonta pelo menos desde o século VII, com contatos de viajantes e mercadores. Naquela época a Inglaterra era dividida em sete reinos: Nortúmbria, Mércia, Kent, Ânglia Oriental, Sussex, Essex e Wessex. O historiador James Graham-Campbell (2006, p. 122) aponta que semelhanças no estilo artístico do elmo de Sutton Hoo, encontrado em Suffolk, no sul da Inglaterra, lembra aspectos artísticos nórdicos vistos entre elmos suecos. Graham-Campbell sugeriu que essas semelhanças talvez não fossem mera coincidência, mas poderia ser resultado de contato entre os dois povos.

A *Crônica Anglo-Saxã*, termo usado para se referir a nove manuscritos redigidos entre os séculos IX e XII, em inglês antigo, e em algumas partes menores em inglês médio e latim, consiste em um dos poucos relatos escritos que datam da época da presença escandinava na Inglaterra. Nesses manuscritos escritos em forma de anais, informam que no ano de 787, na época que o rei Bertric enviou sua filha para casamento, chegaram à ilha, três navios dos homens do Norte (*nordmann*), os quais vinham da “terra dos ladrões”. A crônica não informa se aqueles nórdicos haviam vindo para comercializar ou cometer atos de pirataria, mas a menção à “terra dos ladrões” sugere ser uma referência ao lar

daquele povo, que já naquele tempo eram vistos como ladrões. Para o ano de 793 a crônica informa que um “terrível ataque de pagãos³⁵” se sucedeu no mosteiro de Lindisfarne.

793: neste ano apareceram presságios terríveis na Nortúmbria, que assustaram muito as pessoas. Consistiam em imensos torvelinhos e relâmpagos, e viam-se dragões chamejantes voando pelo ar. Aqueles sinais foram imediatamente seguidos por uma época de grande fome, e pouco depois, em 8 de junho do mesmo ano, os homens pagãos destruíram a igreja de Deus em Lindisfarne, saqueando e matando. (THE ANGLO-SAXON CHRONICLE, 1912, p. 51, tradução nossa).

Lindisfarne consistia num mosteiro situado na ilha homônima, na costa do Reino da Nortúmbria, fundado por São Cuthberto (c. 634-687), em cujo local ficou conhecido como polo de evangelização e centro copista de manuscritos religiosos. A condição desse importante centro religioso da região ter sido atacado, saqueado e incendiado, tornou-se um marco histórico pelo qual muitos historiadores o adotam como o início do período chamado de Era Viking (793-1066). A *Crônica Anglo-Saxã* (1912, p. 51) informa que no ano de 794, novos ataques ocorreram na costa da Nortúmbria.

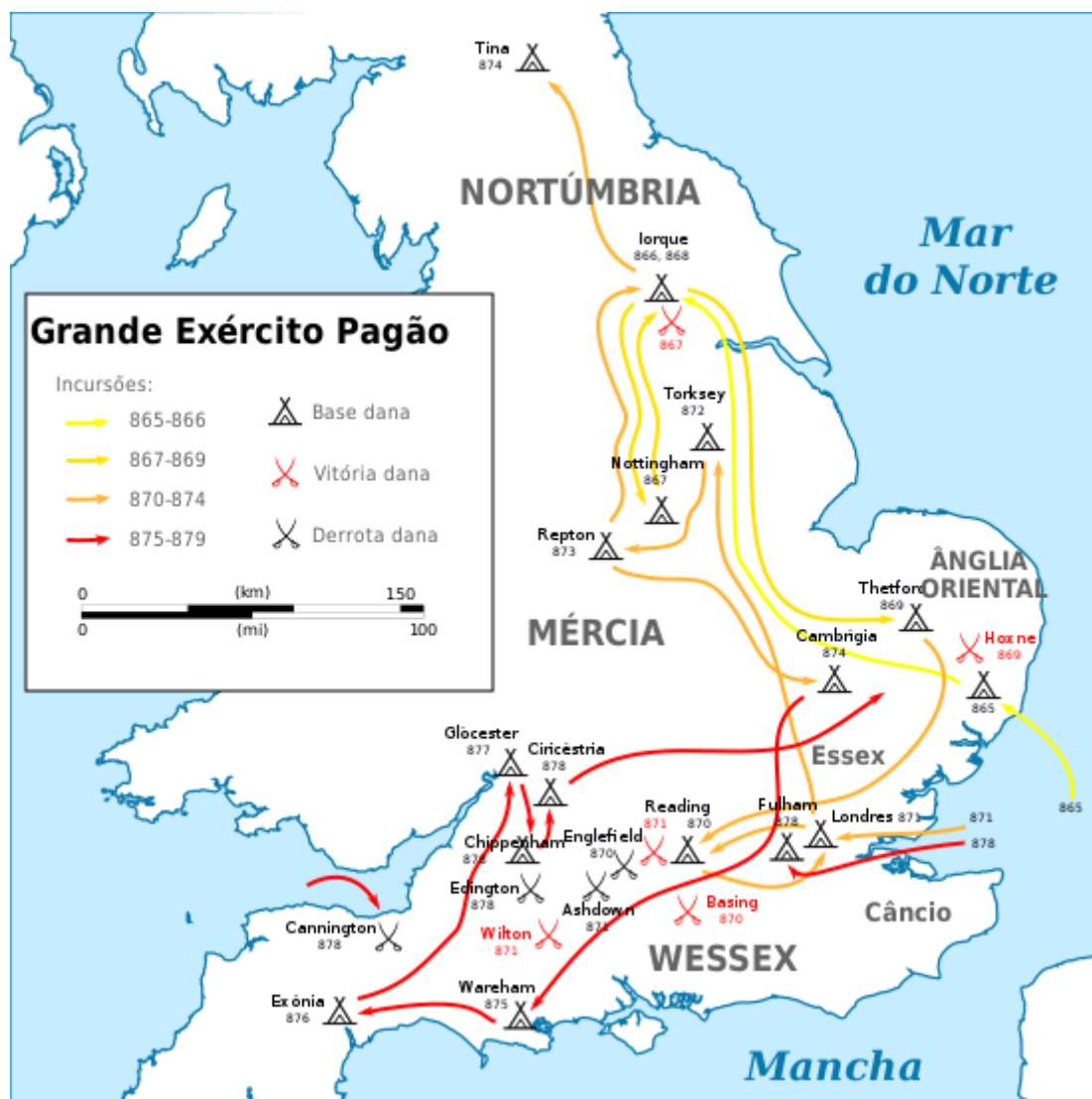
Ao longo do século IX, incursões de pilhagem à Inglaterra, Escócia e Irlanda prosseguiram por vários anos, às vezes havendo pausas de alguns anos sem nenhum novo ataque. Caso tenha ocorrido, não foi registrado para posterioridade. A partir da década de 850, as expedições nórdicas à Inglaterra começaram a se intensificar, pois nesse período os nórdicos passaram a montar acampamentos de inverno. Os ataques anteriormente ocorriam durante os meses de verão e primavera. Com a chegada do outono, os ataques eram normalmente suspensos e só retornavam no ano seguinte. Todavia, com a criação de acampamentos de inverno em território inglês, isso permitiu que os invasores escandinavos permanecessem na ilha e aguardassem a chegada do verão sem ter necessidade de retornar aos seus lares e viajar pelo Mar do Norte (KEYNES, 1997, p. 52-54).

Embora esses acampamentos de inverno tenham tornado a presença escandinava mais regular em território inglês, ainda continuava a ser uma presença esporádica, limitada a uma força de ataque de dezenas ou uma centena de homens, que passavam algumas semanas ou meses na ilha, saqueando diferentes reinos. No entanto, no ano de 865, essa realidade mudou. O chamado Grande Exército Pagão (*mycel heathen here* em anglo-saxão) lançaria as bases para a ocupação dinamarquesa de parte da Inglaterra. As campanhas desse grande exército, iniciadas no ano de 866, se estenderam até 878,

³⁵ O termo pagão aqui é usado no sentido dado na época da *Crônica Anglo-saxã*, referindo-se a um indivíduo não cristianizado, que cultuava vários deuses e possuía hábitos considerados bárbaros.

marcando doze anos contínuos da presença de forças militares nórdicas em território inglês, até conseguirem subjugar os reinos da Nortúmbria, da Ânglia Oriental e metade da Mércia (ver imagem 6).

Imagem 6 - Mapa da invasão do Grande Exército Pagão

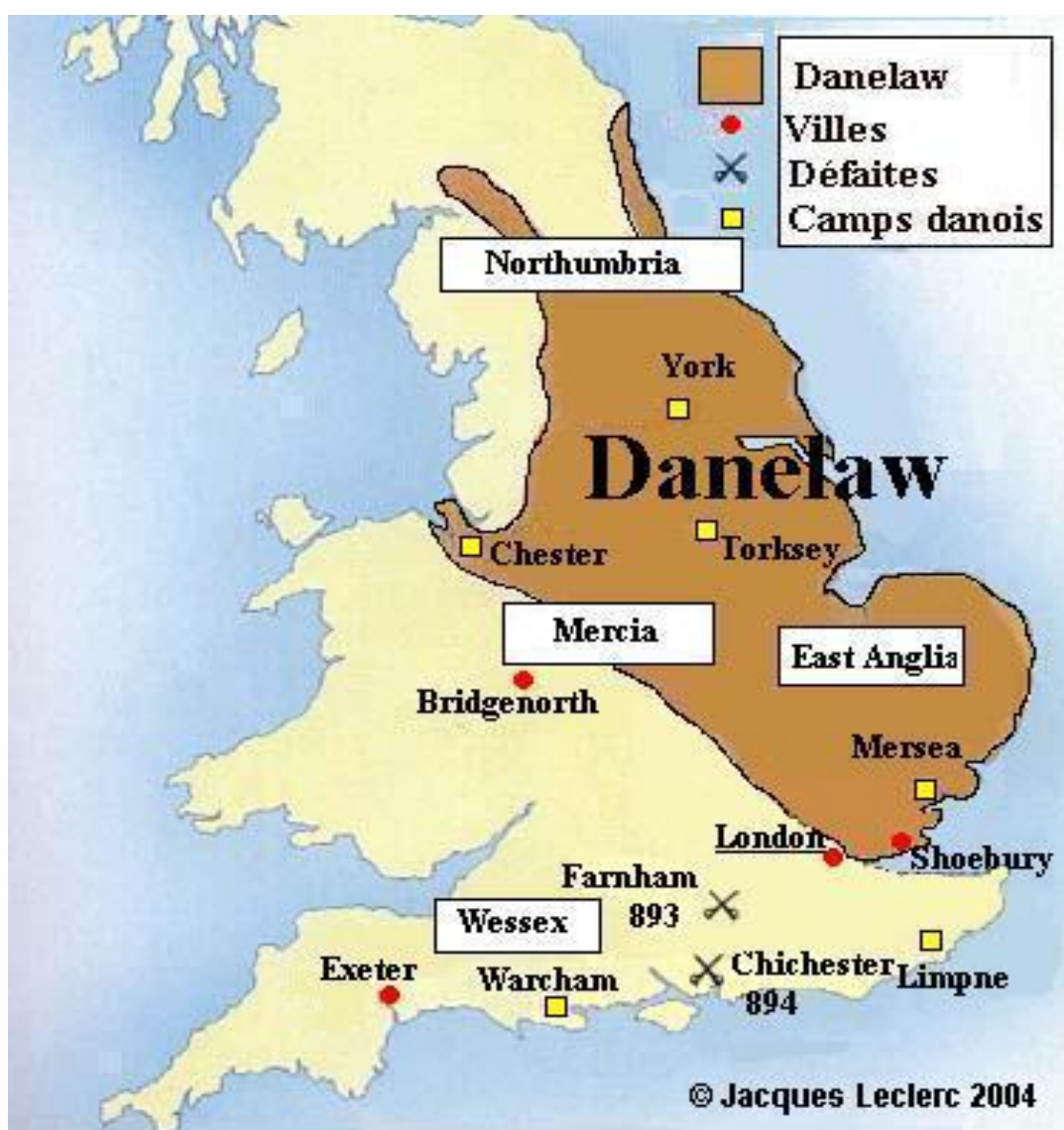


Legenda: Mapa retratando as campanhas militares promovidas pelo Grande Exército Pagão entre 865 a 878. Fonte: <http://twixar.me/mrjK>.

O término das campanhas no ano de 878 revelou um impasse: o comandante Guthrum e seus aliados, falharam em conquistar o Reino de Wessex, na época governado por Alfredo, o Grande (849-899), monarca responsável por proteger Wessex por longos anos de investidas dos ataques dos dinamarqueses (daneses, como citado nas fontes), além de ter negociado tréguas com seus comandantes, como no caso de Guthrum, o qual se comprometeu em suspender os ataques a Wessex, desde que Alfredo lhe concedesse apoio

em reconhecê-lo como rei da Ânglia Oriental. O monarca aceitou tal proposta, suspendendo o conflito, o qual somente retornaria alguns anos depois. Com o término das guerras do Grande Exército Pagão, metade da Inglaterra estava sob domínio nórdico, e tais terras foram chamadas de Danelaw³⁶ (ver imagem 7), termo que significa “lei dos daneses”, sendo usado para se referir ao território ocupado pelos dinamarqueses, representando o espaço ocupado por quinze condados, equivalendo a pelo menos um terço do atual território inglês (HOLMAN, 2016, p. 2-3).

Imagem 7 - Mapa do Danelaw



Legenda: As fronteiras do Danelaw por volta do final do século IX. Fonte: <http://twixar.me/DrjK>.

³⁶ O termo aparece com distintas grafias nos manuscritos ingleses antigos: Danelagh, Denalagu, Denalage, Deonelage (HOLMAN, 2016, p. 1).

O termo Danelaw aparece nas fontes inglesas somente a partir do século XI, como aponta Hadley (2008, p. 375), ao comentar que a menção mais antiga ao termo, foi encontrada num manuscrito do arcebispo Wulfstan de York, durante o reinado de Etereldo II (r. 978-1016). O documento chamado *Leis de Eduardo II e Guthrum* (c. 1002-1008) traz o termo *Denalagu*. Hadley (2008, p. 376) escreve que o conceito “leis dos daneses” se referiria não necessariamente a uma suposta “legislação danesa” que era aplicada naquelas terras, mas adviria de conceitos ingleses como *landcop* (posse de terra). Assim, o termo Danelaw poderia ser designado também como “território na posse dos daneses”.

O Danelaw não consistiu numa unidade política ou nacional, suas fronteiras variaram ao longo dos mais de cem anos em que esse território existiu. No entanto, aquelas terras foram divididas entre chefes e reis, as quais também sofreram influência de monarcas ingleses, noruegueses e dinamarqueses. Na Nortúmbria, a cidade de Eoforwic, originada de uma antiga fortificação romana, foi tomada pelos vikings ainda no ano de 867, tornando-se a capital administrativa e política daquela região. A cidade foi renomeada para Jorvik, que por sua vez teve a grafia alterada para o inglês antigo, passando a se chamar York. Assim, a cidade de York durante a dominação dinamarquesa e norueguesa, tornou-se um centro mercantil e manufatureiro bastante importante da Inglaterra e a sede do Reino de York, pequeno Estado nórdico que compunha o território norte do Danelaw (HALL, 2008, p. 379).

As terras que compreendiam o sul do antigo reino da Nortúmbria e o leste do reino da Mércia não formaram novo reino nórdico propriamente falando, mas foram divididas em cinco unidades administrativas chamadas de Cinco Burgos, os quais eram: Nottingham, Derby, Leicester, Lincoln e Stamford. O termo Cinco Burgos foi usado pelos ingleses para se referir aos territórios centrais do Danelaw, não sendo uma expressão usada propriamente pelos escandinavos. Esses burgos começaram a se formalizar a partir da década de 880 e foram conquistados pelos ingleses em 942, embora retomados pelos nórdicos posteriormente. Acredita-se que um ou mais chefes governaram essa região central do Danelaw, não tendo consistido numa confederação administrativa como proposto por alguns historiadores no passado (OLIVEIRA, 2018c, p. 170-171).

A partir de 878 o sul do Danelaw foi considerado território do Reino de Guthrum, que governou até mais ou menos o ano de 890, data de sua morte. Seus sucessores não conseguiram manter o poder, e assim novos chefes tomaram o controle. Entretanto, a região ainda continuou sob dominação dinamarquesa (HADLEY, 2008, p. 376).

No Danelaw, a parte norte e central foram as mais desenvolvidas e que mais apresentaram influências da ocupação nórdica na Inglaterra. Nesses territórios encontrou-se um número vasto de topônimos de origem nórdica, os quais ainda hoje são mantidos. Tais lugares apresentam sufixos terminados em *by* e *thorp*, indicam a presença escandinava (OLIVEIRA, 2018c, p. 171). Além da toponímia, várias palavras do nórdico antigo foram assimiladas pela língua inglesa, também sendo utilizadas atualmente, como no caso dos dias da semana.

Aspectos da arte viking influenciaram a arte inglesa. As rotas comerciais desenvolvidas pelos nórdicos na Europa continental permitiram que mercadorias vindas de terras distantes como Constantinopla, pudessem chegar até à Inglaterra. Produtos luxuosos como seda bizantina, vinhos germânicos e francos, âmbar do Báltico e joias, eram encontrados no mercado de York. Por outro lado, o comércio de York também se tornou exportador de facas, ferramentas, acessórios e joias, além de exportar calçados e roupas (HALL, 2008, p. 379-380). Além de York, cidades como Lincoln, Thorksey, Norwich e Thetford no século X, começaram a despontar como centros manufatureiros de cerâmica e metalurgia (HADLEY, 2008, p. 377).

Foi na região do Reino de York, especialmente na parte oeste, onde houve uma proliferação de monumentos de pedra como cruzes, túmulos, *hogbacks*, entre outros, resultados da influência político e econômica dos nórdicos naquelas terras, as quais vivenciaram um esplendor entre os séculos IX e X, que para alguns historiadores foi essencial para se entender porque esses monumentos surgiram naquele período.

3.2 Os usos dos *hogbacks*

O termo *hogback* também é empregado na geologia para referir-se a uma formação de colinas escarpadas. Em língua portuguesa essa formação é chamada de abaulamento. No entanto, a palavra *hogback* também é usada em língua inglesa para se referir a uma série de monumentos feitos de pedra, encontrados na Inglaterra, Escócia, Ilha de Man e Irlanda. Esses monumentos, como será visto adiante, possuíam estilos diferentes, porém, uma característica que eles possuíam em comum, era que sua parte superior é abobadada, como uma colina, por isso a analogia com a formação geológica. Essa forma peculiar é comparada por alguns estudiosos como lembrando o telhado de uma casa escandinava ou o casco de um barco (ver imagem 8). Inclusive é comum em estudos atuais encontrar os autores utilizando tais exemplos para fim de comparação. Entretanto, há alguns estilos que não apresentem essa superfície abobadada, mas quase reta (LANGER, 2015c, p. 253-254).

Imagem 8 – Os cinco hogbacks de Govan



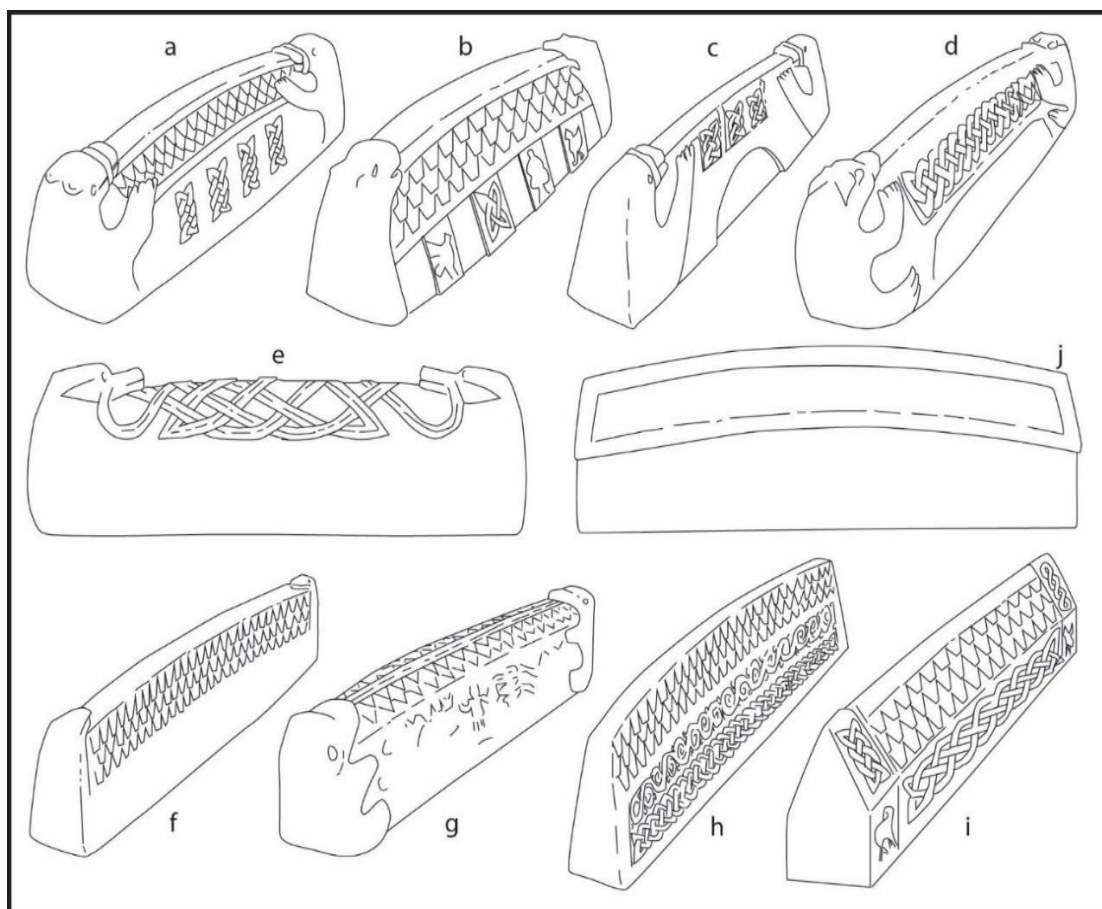
Legenda: situados no interior da Igreja de Govan, em Glasgow, Escócia, os cinco *hogbacks* compreendem a coleção “Govan’s Stones”. Fonte: <https://bit.ly/2KLchZO>.

Os *hogbacks* foram construídos entre os séculos X e começo do XI, apresentando traços dos estilos Borre e Jelling da arte viking, sendo encontrados principalmente nas regiões nordeste e leste de Yorkshire e na Cumbria, ambos no antigo Reino da

Nortumbria, renomeado de Reino de York durante o Danelaw. Temos ali a maior concentração desses monumentos, os quais possuem tamanho que variava de 1 m a 2 m de comprimento. Atualmente foram catalogados mais de 70 hogbacks, a maioria concentrados no norte da Inglaterra e no sul da Escócia, regiões ocupadas pelos dinamarqueses e noruegueses (ver mapas B e C do anexo). (LANG, 1972, p. 207-209; WILLIAMS, 2015, p. 247).

Nas décadas de 1970 e 1980, James T. Lang catalogou os *hogbacks*, identificando doze tipos ou estilos, apontando suas principais características (ver imagem 10). A catalogação de Lang ainda hoje é utilizada e é uma das mais importantes. Na época, ele comentava que os estudos sobre as imagens contidas nos *hogbacks* ainda eram escassos, pois em geral, os estudiosos focavam sua atenção em tentar determinar a função desses monumentos, mas não necessariamente compreender sua ornamentação, símbolos e imagens (LANG, 2002).

Imagem 9 – Os estilos de *hogback*, segundo James T. Lang



Legenda: Embora Lang tenha sugerido doze estilos, na imagem acima vemos os dez estilos, que ele considerava como sendo os principais, já que os outros dois são casos específicos. Fonte: WILLIAMS, H. *Hogbacks: the materiality of solid spaces*. 2015, p. 242.

Na imagem da página anterior podemos delinear de forma rápida a aparência dos *hogbacks*, percebendo que nos vários estilos adotados, havia a presença de motivos ornamentais, sendo que em alguns casos, como os modelos A, B, C, D, E, F, G, possuímos as chamadas “bestas guardiães”, em geral identificados como ursos, os quais teriam uma função ornamental ou talvez apotropaica. A ornamentação dos *hogbacks* também apresenta outros tipos de animais, pessoas, armas, cruzes, decoração de entrelaçamento, círculos (ou anéis) etc. Em alguns casos temos representações de cenas que sugerem tratar-se de uma narrativa, uma batalha ou a representação de mitos nórdicos. Todavia, não é de nosso interesse discursar sobre cada um desses estilos, mas apenas apresentá-los, antes de partir para a análise de alguns desses monumentos.

Porém, antes de seguir para essa análise, uma pergunta deve ser feita: qual era a função dos *hogbacks*? Atualmente não há um consenso sobre a função exata dos *hogbacks*, ainda assim, vários dos estudiosos sobre o assunto, consideram que se tratava de monumentos para fins memorialistas e fúnebres. Em 1927, William Gershom Collingwood (1854-1932), importante antiquarista e estudioso dos monumentos anglo-saxões e hiberno-nórdicos, propôs que os *hogbacks* poderiam ter sido tampas de túmulos.

O fato de alguns desses monumentos terem sido encontrados em cemitérios e sobre túmulos, reforçou essa ideia. Além da condição de haver similaridade de aparência entre ambos. Apesar que não haja certeza se todo *hogback* realmente foi colocado sobre túmulos. De qualquer forma, a ideia perdurou por vários anos até que em meados do século XX, começou a ser contestada por alguns motivos: os *hogbacks* possuem de um metro a um metro e meio de comprimento, embora haja alguns que sejam maiores. A não ser que as pessoas sepultadas fossem pequenas ou crianças, não fazia sentido eles serem usados como tampas. Uma segunda hipótese apresentada por Collingwood, sugeria que os *hogbacks* não seriam tampas de túmulos, mas monumentos para demarcar os túmulos (ver imagem 10). (STONE, 1999, p. 16-17).

Imagem 10 – Dois tipos de demarcadores de túmulos anglo-saxões



Legenda: Acima: cobertura tumular (*coped grave-cover*) York Minster 44. Abaixo: monumento reclinado (*recumbent monument*) Lythe 34. Ambos foram encontrados na região de Yorkshire, sendo o primeiro datado do século IX, e o segundo do século X. Fonte: *The Corpus Anglo-Saxon Stone Sculpture*, disponível em: <http://www.ascorpus.ac.uk/index.php>.

Pela imagem 10, observamos que esses dois tipos de monumentos de pedra apresentam semelhanças visuais com alguns *hogbacks* dos tipos mais simples, que contém poucos motivos ornamentais. Tais monumentos não serviam como tampas propriamente, mas em alguns casos eram usados para serem colocados sobre túmulos, para fins de decoração ou serem utilizados como demarcadores. Há casos de alguns desses monumentos terem função dupla: servir como tampa e demarcador, apresentando decoração mais requintada.

Pelo fato dos *hogbacks* terem sido encontrados na Inglaterra em igrejas e seus cemitérios, surgiu a hipótese de que realmente estivessem associados com os túmulos. Apesar de existir uma problemática: o fato que os *hogbacks* possam em dado momento da História, terem sido removidos de seus lugares originais, sendo transportados para dentro das igrejas e outras localidades. Tal condição prejudica bastante uma análise destes monumentos, pois se desconhece sua localização original.

Richard Bailey (1985, p. 60) comentou que alguns estudiosos chegaram a considerar que os *hogbacks* não teriam sido removidos de suas localidades originais, mas teriam sido colocados originalmente nas próprias igrejas, pois tratar-se-iam de monumentos cristãos, pois apresentam alguns traços de túmulos anglo-saxões e até mesmo irlandeses. Para ele, os *hogbacks* poderiam inclusive terem feito parte de monumentos maiores, como grandes cruzes de pedra, algo comum nas regiões da Cumbria e Yorkshire (ver imagem 11). No entanto, isso não responde o motivo dos *hogbacks* terem sido encontrados no sul da Inglaterra e na Escócia, em regiões nas quais a quantidade de monumentos de pedra é escassa.

Imagem 11 – Os *hogbacks* da Igreja de Santo André



Legenda: Também conhecido como *hogbacks* do Túmulo do Gigante (*Giant's Grave*) da Igreja de Santo André em Penrith, Inglaterra. Fonte: Fotografia de Tony Worrall, 2015. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/tonyworrall/16252866285>,

Os *hogbacks* da Igreja de Santo André, vistos na imagem acima, são um caso peculiar, pois vemos quatro deles, lado a lado, e entre duas cruzes. Em geral os *hogbacks* encontrados estão espalhados pelo terreno, necessariamente não ficando próximos um dos outros, exceto quando foram removidos para comporem uma exposição. No caso desse

exemplo, não se sabe se cada *hogback* homenagearia um indivíduo em particular, talvez da mesma família, ou os quatro seriam uma homenagem para uma pessoa somente.

Dando prosseguimento ao estudo sobre os *hogbacks*, vimos que Collingwood, Lang e Bailey sugeriram hipóteses de que os *hogbacks* seriam monumentos de caráter fúnebre ou memorialista, erguidos para uma elite. O próprio Bailey (1985, p. 54) chegou a cogitar que as imagens contidas em alguns desses monumentos, lembravam figuras vistas em cruces de pedra, que, segundo ele, seriam utilizadas para fins de instrução religiosa, comparando passagens bíblicas com mitos nórdicos. Por mais que em alguns desses monumentos encontremos imagens que sejam interpretadas como Jesus Cristo crucificado, elas são raras, além da condição que haja *hogbacks* que tragam apenas motivos de decoração, mas nenhum outro tipo de imagem. Sem contar que muitos destes monumentos catalogados, apresentam sua superfície desgastada ou danificada, impossibilitando uma análise mais precisa de que tipo de imagens teriam sido gravadas neles e para quais fins foram feitas.

Ainda sobre essa percepção de que os *hogbacks* apresentariam uma função memorialista voltada para intuítos sociopolíticos, Dawn Hadley (2000, p. 30) comenta que os *hogbacks* seriam monumentos erguidos para se honrar alguém importante da comunidade. Especialmente pessoas oriundas da elite, e pelo que aparenta, uma “nova elite”, representada por nórdicos recém-cristianizados ou em processo de cristianização. Hadley comenta que o fato de alguns *hogbacks* serem encontrados em igrejas, sugere a possibilidade de estarem vinculados a um intuito também fúnebre, ou para destaque social, pois as igrejas naquele período, eram locais onde a aristocracia se reunia para a missa. E como o Danelaw vivenciou segundo o autor, vários anos de turbulência política, envolvendo disputas de chefes e senhores pelo controle de terras, vilas e cidades, erguer monumentos para exaltar alguns deles, faria parte da legitimidade dada a alguns chefes e suas famílias.

Por outro lado, Hadley (2000, p. 228) assinala que em uma sociedade cristã como a anglo-saxã, as igrejas eram locais públicos de visibilidade, e aqueles que buscavam reconhecimento, deveria se aproveitar desses espaços para se expressar ou ser homenageado. Além da condição que cristãos de famílias renomadas eram geralmente sepultados dentro da igreja ou ao redor, considerado terreno santo e de prestígio como comenta Airès:

O enterro na igreja ou perto dela respondia originalmente ao desejo de se beneficiar da proteção do santo, a cujo santuário era confiado o corpo. Em seguida, os clérigos, descontentes com os aspectos supersticiosos dessa

devoção, decidiram interpretá-la de outro modo. Os mortos eram enterrados em um lugar ao mesmo tempo de culto e de passagem como a igreja, a fim de que os vivos se lembrassem deles em suas preces e se recordassem que, como eles, tornar-se-iam cinzas. O enterro *ad sanctos* era considerado como um meio pastoral de fazer com que se pensasse na morte e de interceder pelos mortos. (AIREÈS, 2017, p. 188).

Tal hábito até certa época no século XX, ainda era realizado em alguns países, bastando ir a igrejas católicas mais antigas, onde podemos encontrar túmulos ou cenotáfios de pessoas associadas a famílias tradicionais ou da elite local. Não obstante, Hadley (2008, p. 280) também salienta que entre os nórdicos já houvesse o hábito de se usar monumentos e túmulos como forma de enaltecer pessoas importantes. Fosse o fato de se construir pedras rúnicas ou pedras gravadas, ou túmulos em formato de colina, sepultamentos com tesouros, sepultamentos em navios etc. Revelando que essa prática de exaltar os vivos e os mortos foi levada ao Danelaw, sendo que adaptada para o contexto daquele território.

Também a respeito do uso político e de status social dos *hogbacks*, David Stocker (2000, p. 199) assinala algumas ideias parecidas com as de Hadley, salientando que os *hogbacks* seriam monumentos oriundos de um hibridismo cultural, atendendo fins sociais para se homenagear determinadas pessoas, provavelmente homens. Mas enquanto Hadley pensa que os homenageados deveriam estar associados com a política e a guerra, Stocker, sugere que pudesse incluir-se também ricos comerciantes ou fazendeiros, que possuísem expressividade social local, os quais poderiam ter patrocinados a construção de *hogbacks* ou de outros monumentos.

Stocker (2000, p. 197-198) também destaca a condição que os *hogbacks* pudessem expressar o resultado de alianças entre bispos com a elite invasora. O autor lembra que os bispos daquele período possuíam autoridade como de nobres, e no intuito de não perder suas propriedades, autoridade e influência, poderiam ter se sujeitado aos interesses dos invasores dinamarqueses e noruegueses. Por outro lado, os chefes e senhores escandinavos se valeriam dessas alianças para ganhar visibilidade e respeito frente às famílias anglo-saxãs. Nesse sentido, Stocker defende o motivo de haver imagens cristãs e pagãs em alguns *hogbacks* e em outros monumentos, pois expressaria uma nova aliança entre estes povos.

Para Howard Williams (2015, p. 251-252) a condição de os *hogbacks* serem encarados como monumentos comemorativos, fúnebres, de proteção aos mortos, memorialistas e até monumentos para conversão, é resultado das dificuldades de definir

se eles teriam um uso religioso ou sociopolítico, ou até mesmo ambos. O autor comenta que parece que alguns monumentos encontrados no sul da Escócia, em Lincolnshire e Wirral, tenham representado os interesses de uma elite conservadora, frente ao avanço político e cultural anglo-saxão.

Nesse ponto, Williams considera que a representação de motivos nórdicos naqueles *hogbacks* escoceses fosse uma forma de expressar que aquela elite se mantinha pagã, não se sujeitando à religião daquele território, ou à sua cultura. Embora que em regiões como Yorkshire e Lincolnshire, os elementos sugerem que a elite tinha interesses em se converter ao cristianismo, mesmo que fosse para fins políticos, como comentado por Stocker.

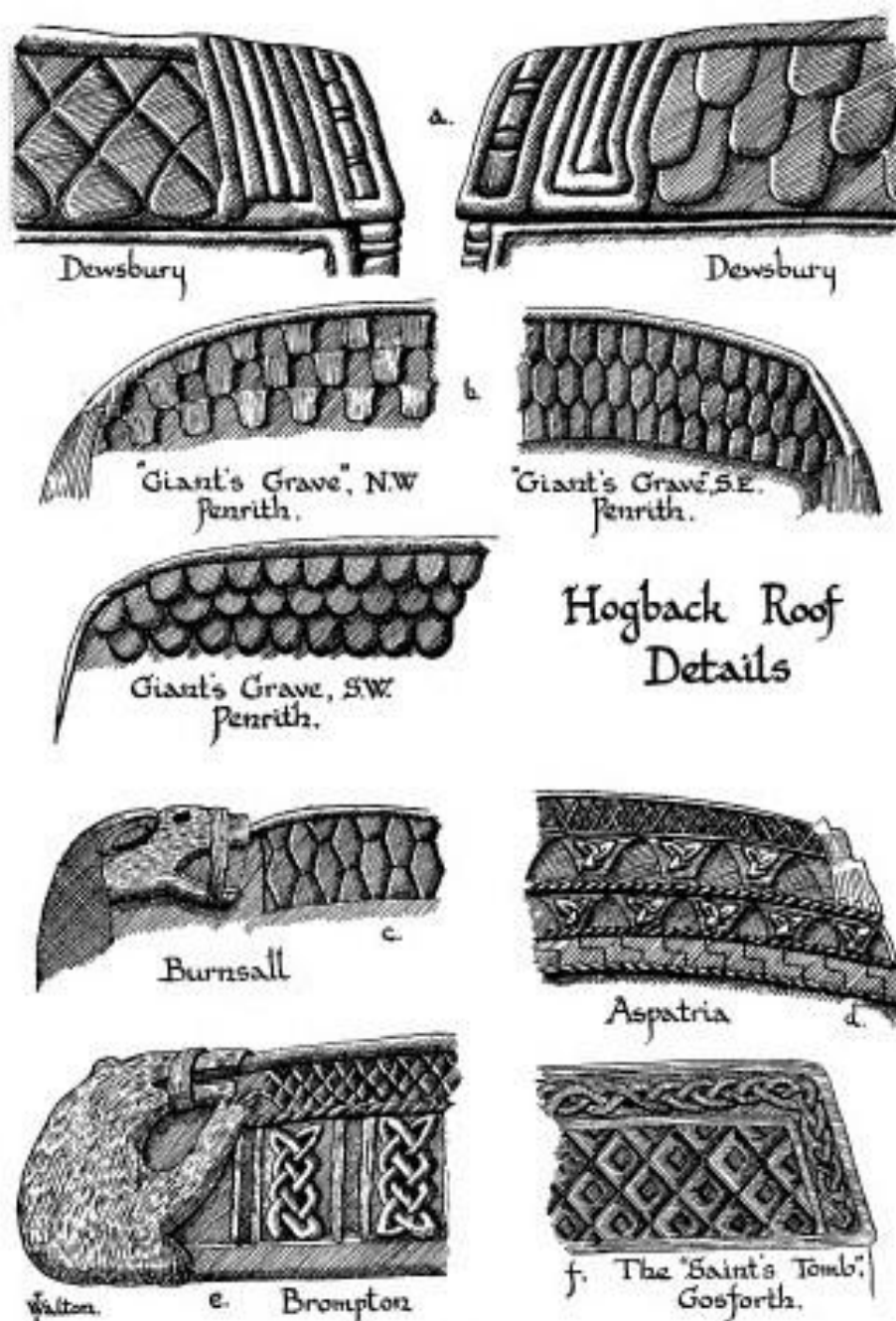
Williams (2015, p. 254) segue essa perspectiva de que os *hogbacks* pudessem ter uma conotação sociopolítica, apontando que a Nortúmbria era uma região sob influência norueguesa no século X, e que a cidade de York vivenciou crises de governo, havendo reis que se sucediam após poucos anos de poder, resultado de intrigas, traições e golpes. Além disso, o Reino de York tornou-se relativamente próspero. Nesse ponto, unindo disputas políticas com o crescimento econômico, para Williams teríamos elementos que sustentariam a criação de monumentos para enaltecer determinadas pessoas daquela sociedade. Embora que não se saiba se os *hogbacks* seriam construídos apenas para homens, ou poderiam ser dedicados as mulheres, pois pela falta de escrita neles, não sabemos a quem foram dedicados.

Apesar de não haver respostas para a pergunta se os *hogbacks* seriam monumentos parecidos com tampas de túmulo, demarcadores tumulares ou até mesmo cenotáfios, vimos que os teóricos mais recentes apontam que eles tivessem um papel memorialista, para fins de status social e influência política. No entanto, uma outra vertente de estudiosos sugere que os *hogbacks* possuísem uma função religiosa também. Mesmo que eles não tenham sido usados como tampas de túmulos, poderiam ter tido um papel de serem monumentos de proteção aos mortos.

James Walton (1953) escreveu que as semelhanças dos *hogbacks* com os telhados de casas nórdicas, teria função religiosa por fornecerem sustentação para a hipótese de que eles poderiam ter aquela forma, por representar a ideia de “casa do morto”. Walton realizou uma pesquisa arqueológica para estudar como era a aparência das casas dinamarquesas e anglo-saxãs nos séculos IX e X, analisando sua forma e como seria o visual das telhas, lembrando que em alguns *hogbacks*, nota-se uma espécie de ornamentação que lembra telhas (ver imagem 12).

Walton comenta que os *hogbacks* num período de cem anos ou mais, mudaram de estilo, algo visto na tabela de Lang (p. 80). Walton nesse ponto diz que os primeiros *hogbacks* apresentavam um visual mais próximo de casas dinamarquesas, depois adotam um visual baseado nas casas anglo-saxãs.

Imagem 12 – Ilustração do estilo de telhado nos *hogbacks*



Legenda: Esboços de Walton sobre os estilos de telhado dos hogbacks. No caso, o autor refere-se a hogbacks ingleses e escoceses. Fonte: WALTON, James. *Hogback Tombstones and the Anglo-Danish House*, 1953, p. 71.

Nesses esboços, James Walton (1953, p. 71-72) apresenta a hipótese de que a ornamentação dos *hogbacks* seria baseada no telhado de casas. No entanto, ele chama a atenção para uma característica em particular: que os modelos de Burnsall e Brompton apresentam decoração animal. E no caso do modelo Brompton temos um urso, mas ele considerava que o modelo de Burnsall não fosse um urso, mas uma serpente. O autor não explica o motivo pelo qual achava que se tratava de uma serpente, mas voltaremos a comentar isso em nossa análise no tópico seguinte. No entanto, para ele, tanto o urso quanto a serpente seriam símbolos usados para proteger os mortos, que revela um uso religioso para esse monumento.

A partir dos desenhos e estudo de Waltson, notamos sustentação argumentativa que a hipótese dos *hogbacks* serem “casas dos mortos” possui plausibilidade. Se recordarmos o que foi dito no capítulo anterior, onde apresentou-se as crenças sobre a morte, notou-se que havia em alguns lugares a crença que a alma residiria no túmulo. Em algumas sagas islandesas, há relatos de pessoas indo visitar os túmulos para encontrar os parentes mortos. Não obstante, na Suécia havia ritos de culto aos antepassados, onde oferendas eram deixadas em túmulos ou lugares construídos ou demarcados para isso. Tal característica forneceria um fator a mais para considerar o *hogback* com um monumento fúnebre.

Victoria Thompson (2004, p. 132-133), ao estudar os *hogbacks*, enfatiza um papel religioso e simbólico. Ela comenta que entre os séculos X e XI houve uma proliferação de monumentos religiosos na Inglaterra, uma grande quantidade de cruzes, túmulos, *hogbacks* foram erguidos nesse período, o que coincide também com a prosperidade de determinadas regiões devido ao comércio, que permitia patrocinar os artesãos para esculpirem essa quantidade de monumentos. Por sua vez, nesse período de prosperidade econômica instalou-se a condição de que a elite passasse a deter o poder aquisitivo para financiar monumentos públicos ou privados, no caso dos privados, destacou-se os túmulos e os *hogbacks*. Algo do tipo também ocorreu na Suécia como será visto no próximo capítulo, onde regiões como Uppland e Gotland vivenciaram um esplendor arquitetônico memorialista e fúnebre, acarretando a construção desses túmulos e monumentos nestas regiões.

Mas voltando ao caso inglês, é também evidente, como aponta a autora, que as cruzes, em alguns casos, ricamente decoradas, expressassem o requinte por aquele símbolo sagrado, que ostentava a beleza da fé que propagava. Hoje em dia seria estranho e até criticado se a Igreja Católica gastasse dinheiro construindo cruzes belamente

decoradas, seria algo visto como supérfluo e sinônimo de ostentação. Mas naquele período não havia essa concepção contrária propriamente, e as cruzes também continham imagens de Jesus, de Nossa Senhora e de santos, além de expressar algumas cenas bíblicas, servindo de referência para os fiéis. A leitura de imagens, como alguns medievalistas se referem. Porém, segundo Thompson (2004, p. 134-135), algumas das imagens contidas poderiam ser símbolos apotropaicos ou lembretes sobre a morte, o Inferno e o Apocalipse, servindo de alerta para que os fiéis não se distanciassem dos ensinamentos bíblicos e de suas obrigações com a Igreja.

Por outro lado, ela sugere que o fato de alguns *hogbacks* conterem imagens como cruzes, Jesus crucificado, ursos, serpentes e vermes seriam símbolos com teor religioso. Os ursos poderiam simbolizar a ideia de proteção contra perigos, mas também representar o sono dos cristãos mortos, aguardando a segunda vinda de Jesus. Por sua vez, ela sugere que as serpentes e os vermes, algo que comentaremos no tópico seguinte de forma mais detalhada, poderiam servir como símbolos religiosos que lembrassem o perigo do pecado e a efemeridade da morte, e até outros significados.

A presença de cruzes e da figura de Cristo em alguns *hogbacks* serviria de acordo com a autora, para indicar que se tratava de um monumento de um cristão, pois nem todo *hogback* foi identificado contendo esses símbolos, mas também poderia invocar o poder sagrado do Salvador para abençoar aquele morto. Esse aspecto é interessante. Georges Minois (2005, p. 166-167) destacou que na Igreja Primitiva já existiam orações as quais pediam que Deus protegesse os mortos e tomasse conta deles, enquanto aguardavam o Juízo Final. Esse pensamento religioso se manteve nos séculos seguintes, e ainda hoje apresenta resquícios no Dia de Finados, onde se ora pelos mortos, ou na tradição católica das missas de sete dias, um mês e um ano para os falecidos. O próprio fato de mandar orar uma missa para quem morreu é lembrete dessa antiga tradição de pedir proteção ao morto, para que por via de dúvida, ele não fosse ao Inferno, ou no mínimo iria para o Purgatório.

Howard Williams (2006, p. 84) considera que os monumentos fúnebres ingleses da Alta Idade Média, conteriam elementos que ajudassem a proteger o corpo e a alma do morto. Apesar que na *Bíblia* relate que os mortos serão ressuscitados e receberão um “novo corpo” para habitar o Paraíso, não significa que todos estavam cientes dessa passagem ou seguros disso, logo, havia símbolos que seriam gravados nos túmulos, lápides, tampas, caixões etc. para conceder proteção aos mortos contra maus espíritos, demônios ou até a profanação cometida pelos vivos.

E essa crença de assegurar os restos mortais não é única ao cristianismo, povos de outras culturas e religiões também pensavam dessa forma, acreditando que os ossos não poderiam ser danificados, mexidos, tocados, roubados etc. pois irritaria não apenas os familiares, mas também a alma do morto, e até poderia lhe causar algum tipo de problema no Além. Isso também suscita histórias de fantasmas e de maldições, nas quais ossos foram profanados de alguma forma, e o morto retornava para punir o responsável ou responsáveis.

Ainda a respeito da possibilidade de que os *hogbacks* pudessem ter um papel religioso de conceder proteção aos túmulos e ao morto que ele homenageava, Williams (2015, p. 251) comenta que talvez os ursos vistos nos *hogbacks* do tipo B e F, pudessem ter um simbolismo duplo, tanto pré-cristão quanto cristão. No âmbito pré-cristão o urso é um dos animais associados com os guerreiros e com Odin, sendo esse uma importante divindade entre os guerreiros e a aristocracia nórdica. Porém, no simbolismo cristão o urso estava associado com a morte e a ressurreição devido a seu comportamento biológico de hibernar. Ursos procuram cavernas ou tocas para hibernar, passando semanas ou meses dormindo durante o inverno, para despertarem na primavera, algo que os cristãos medievais associaram com a ideia religiosa de ressurreição. O morto estaria nesse “sono” aguardando o despertar para o Juízo Final. Por tal viés, Williams considera que os ursos em *hogbacks* tenham essa concepção simbólica dupla, unindo motivos pré-cristãos e cristãos, mas também poderiam servir de homenagem ao guerreiro, e como símbolo apotropaico, pois ursos são criaturas fortes e ferozes, que intimidam. E poderiam intimidar espíritos malignos ou demônios a não tentar atacar aqueles restos mortais.

Apresentado essa possibilidade de que os *hogbacks* possam ter tido uma função religiosa como sugerido por Walton, Thompson e Williams, em assinalar um papel simbólico como “casa dos mortos”, além de conter elementos que fariam alusão a doutrina cristã de ressurreição, vida e morte, voltaremos a esse tema no próximo tópico, onde apresentamos nossa análise de serpentes nesses monumentos.

3.3 Interpretação de serpentes nos *hogbacks*

Estudar as serpentes nos *hogbacks* esbarra em uma série de problemas. Apesar de haver mais de 70 *hogbacks*, não tem como se acessar fotos de todos com facilidade. Mesmo o *Corpus Anglo-Saxon Stone Sculpture* de onde retiramos várias informações para essa tese, ainda assim, apresenta suas lacunas, como não trazer informações referentes à área escocesa. Sendo assim, recorreremos a outros sites para encontrar fotografias ou gravuras de *hogbacks*, mas nos deparamos com o segundo problema: muitos desses monumentos estão danificados, seja por estarem em pedaços, ou pela superfície estar desgastada a ponto de não ser mais visível as imagens e ornamentos ali contidos. Um terceiro problema com o qual nos deparamos é que dos *hogbacks* pesquisados, somente alguns poucos apresentam serpentes, o que nos levou a considerar ser um estudo de caso bem específico ou minimalista, devido à pouca quantidade de fontes disponíveis. Apesar que chegamos ao nosso quarto problema: devido a maioria dos *hogbacks* estarem danificados não tem como mensurar se haveria imagens de serpentes neles, de forma a poder dizer que tais animais seriam algo comum na ornamentação desses monumentos, ou um motivo específico, associado a determinados lugares e épocas. Um quinto problema que destacamos é o fato que as imagens presentes em *hogbacks* também são complicadas de serem interpretadas. *Hogbacks* como os de Heysham, que possui imagens consideradas de teor mitológico, desde o século XIX, suscitam várias interpretações do que poderiam ser aquelas pessoas e animais e os mitos a que ele se refere.

De qualquer forma, mesmo diante dos problemas apresentados quanto a se ter como objeto de estudo os *hogbacks*, ainda assim, decidimos analisá-los com base nos seguintes teóricos: o arqueólogo Enrique Cerrillo (1990, p. 190) em uma de suas reflexões sobre o estudo arqueológico das religiões, propunha três perspectivas de abordagem: a) um estudo sobre o desenvolvimento de uma religião com base nos aspectos culturais; b) tratar o que ele chamou de sentimento religioso, entendendo a crença e a fé; c) entender a relação da cultura material e os espaços com as crenças religiosas.

Nesse terceiro aspecto, Cerrillo comentava também que entre algumas culturas as crenças religiosas permeavam noções econômicas, políticas e sociais. Templos em alguns casos não teriam apenas uma função religiosa, sacerdotes poderiam ser funcionários públicos, escribas ou administradores; o monarca poderia exercer funções régias e eclesiásticas. Sobre isso o autor comentava que em alguns casos o arqueólogo possuía

dificuldades de conseguir perceber essas particularidades, especialmente em situações onde o povo não deixou nada escrito sobre sua fé. Cerrillo também completa afirmando que:

Arqueologicamente, é necessário primeiro isolar, analisar e explicar mais tarde, que artefatos ou representações pictóricas, escultóricas ou mesmo arquitetônicas são produzidas dentro de qualquer cultura que corresponda a funções religiosas e que pertençam a outras atividades cotidianas, porque poderia muito bem ocorrer que um instrumento é inicialmente catalogado dentro do tipo de uso litúrgico, quando na realidade ele responde a funções que são diferentes e totalmente opostas às religiosas. (CERRILLO, 1990, p. 191, tradução nossa).

Como os *hogbacks* consistem em monumentos vinculados também a intuitos fúnebres de prestar homenagem aos mortos e até foram cogitados como uma espécie de cenotáfio ou demarcador de túmulos, isso nos levou a adentrar o campo da Arqueologia da Morte. No final dos anos de 1990, o arqueólogo Mike Parker Pearson publicou o livro *Archaeology of Death and Burial* (1999), focando sua pesquisa em descrever uma subárea da Arqueologia das Religiões, sendo essa voltada especificamente para estudar túmulos, tumbas, covas, cemitérios, ritos, mitos, objetos, arte fúnebre e crenças religiosas sobre a morte.

Pearson (1999, p. 5-11) baseado nos campos teóricos da Antropologia Social e da Arqueologia Cognitiva, propôs métodos para se estudar a religião a partir das crenças relacionadas com a morte. Ele destacou que estudar os túmulos, tumbas, cemitérios, objetos e ritos fúnebres não apenas revelam informações sobre a religião, mas também aspectos da sua sociedade e cultura, pois, entre distintos povos havia maneiras diferentes de sepultar ricos, pobres, governantes, criminosos, crianças, idosos, escravos etc. isso era reflexo de como aspectos socioculturais também estavam associados com as crenças religiosas.

Timothy Taylor (2011, p. 89-92) assinalou que a Arqueologia da Morte deveria ser estudada não apenas pelo ponto de vista antropológico e sociológico como comumente era feita, mas os arqueólogos devem levar em consideração a Filosofia, a Teologia, a História, a cultura e as crenças religiosas. Pois a morte apesar de ser uma causa biológica, ela possui um forte impacto existencial, emocional e simbólico, atrelado a questões sociais, culturais e religiosas. Taylor também chamou a atenção para se estudar as representações sobre a morte: mitos, símbolos, iconografia e iconologia, pois isso revela aspectos das crenças que diferentes povos possuíam sobre a morte.

Dessa forma acreditamos que os símbolos ofídicos contidos em *hogbacks* e pedras rúnicas teriam significados intrínsecos, que seriam reflexo de aspectos culturais e religiosos e para avaliar isso, recorreremos a um método arqueológico apresentado por Renfrew e Bahn (2012, p. 389-390), que propuseram uma metodologia básica para iniciar os estudos em uma investigação arqueológica com base em fontes simbólicas, que é o propósito dessa tese. Assim, os dois arqueólogos apresentaram seis passos para proceder na identificação dessas fontes: 1) reconhecimento do local onde se encontra (ou encontrou) o símbolo; 2) características físicas (formato, tamanho, peso e o material usado); 3) a função do símbolo por uma perspectiva futura; 4) a função social; 5) a função religiosa, mitológica ou mágica; 6) os símbolos como arte de representação do mundo.

No tocante a análise de fontes visuais, recorreremos ao método panofskyano, mesmo sabendo que ele possua suas limitações de uso. William Mitchell (2005, p. 48-49) sublinhou que o problema não estava no método em si, pois ele mesmo se baseou neste para desenvolver sua metodologia, no entanto, o problema residia quando o historiador ao interpretar a imagem acabasse caindo em preconceitos, estereótipos e generalizações sem levar em consideração que um mesmo símbolo pode ter distintos significados dentro de uma mesma cultura, sociedade, época e lugar. Sobre isso Schmitt comenta que:

O historiador deve em primeiro lugar estudar as obras na profundidade sincrônica de sua base social, cultural, ideológica. Mas convém também construir uma história, preocupar-se com a diacronia, defrontar-se com o delicado problema de uma periodização, propor uma cronologia. Já se disse o quanto a referência metafórica a uma sucessão de estilos – românico, gótico etc. – era insatisfatória. Mas, inversamente, aplicar para a arte uma cronologia elaborada seguindo apenas as problemáticas da história social pode igualmente levar a subestimar os ritmos de evolução próprios às imagens e aos seus usos. (SCHMITT, 2007, p. 47).

Essa necessidade de perceber a importância da sincronia e da diacronia não apenas no quesito periodização e na identificação de estilos artísticos, mas também na percepção simbólica da época, trata-se de algo que Michel Pastoureau (2002, p. 437-438) comentou ao dizer que na arte medieval europeia, especialmente a arte sacra que predominava naquele tempo, os artistas davam muito atenção à função das analogias, assim, um animal, uma planta, um objeto, uma cor, um gesto e um olhar, poderiam significar algo mais do que eles seriam em si.

Burke (2004, p. 237-238) reforça essa preocupação de que a imagem jamais deva ser estudada de forma individualista, mas sempre dentro de um contexto e conjunto imagético que permita sua comparação, de forma a auxiliar na análise dos seus elementos, símbolos e significados. E outro dado que Burke chama atenção, mas era um tanto ausente

no método panofskyano, era a preocupação pela recepção da obra. Nesse ponto o historiador destaca que pensar a função da obra, para que ela foi feita, porque foi feita, onde seria exibida, quais seriam seus discursos e objetivos. Embora Panofsky tenha ponderado alguns desses questionamentos, ele não os abarcou por completo, diante disso, recorreremos a outros autores para nos auxiliar na aplicação do método dele.

Incluimos também a consideração de Ernst Gombrich (1995, p. 79-82), quando ele apresenta o conceito de *schemata*, ou seja, o modelo usado pelos autores para poder compor suas obras. Nesse ponto Gombrich salientava que nenhuma criação é criada do nada. Todo artista parte de um referencial objetivo, subjetivo, psicológico, estético e cultural para criar sua própria arte. Nesse sentido há casos de haver modelos elegidos como essenciais para que qualquer um que fosse pintar, esculpir, gravar ou desenhar algo, tomaria aquele exemplo como referência.

Tendo em mente essas problemáticas que o método panofskyano possa apresentar, sublinhamos que primeiramente o autor distinguia iconografia de iconologia, dizendo que a iconografia (escrita da imagem) consiste no estudo formalista, cujo objetivo era identificar os elementos e características que compõem uma determinada imagem. Neste caso, identificar as cores, texturas, técnicas, formas (pessoas, animais, plantas, objetos, símbolos), cenário, material utilizado, dimensões. Dessa forma, o método iconográfico era essencialmente caracterizado como descritivo (PANOFSKY, 1972, p. 5-8).

Mas essa etapa descritiva era dividida em duas fases: a primeira chamada de pré-iconográfica na qual procurava identificar os significados primários e naturais, que basicamente dizia respeito a enumerar se na pintura haveria pessoas, animais, plantas, objetos, edificações, astros, pedras, a paisagem etc. Concluída essa fase introdutória e descritiva quanto aos elementos que compunham a imagem, seguia-se a segunda fase, por ele denominada de análise iconográfica, a qual visava identificar os significados secundários ou convencionais, que no caso se tratava em se identificar o tema, contexto, identidade das pessoas, ou como o autor dizia: “identificar a história e alegoria da composição” (PANOFSKY, 1979, p. 47-52).

Concluída essas duas fases, a terceira e última etapa, refere-se à análise iconológica, que diz respeito a ação de identificar e interpretar os significados intrínsecos ou de conteúdo. Nesse ponto Panofsky dizia que a análise iconológica visava abordar o simbolismo presente nas obras, mas também compreender o seu contexto cultural e social. A respeito, ele comentou: “Isso é apreendido pela investigação dos princípios subjacentes que destacam a mentalidade básica de uma nação, uma época, uma classe social, uma

crença religiosa ou filosófica, diferenciada por uma personalidade e condensada em uma obra.” (PANOFSKY, 1979, p. 49, tradução nossa). Quanto a isso, Joly diz que a imagem contextualizada sempre tem a função de transmitir algum significado.

Toda a mensagem requer primeiramente um contexto, também designado como referente, para o qual ela remete; requer seguidamente um código pelo menos parcialmente comum ao destinador e ao destinatário; é também necessário um contato, canal físico entre os protagonistas que permite estabelecer e manter a comunicação. Este esquema, muito conhecido, e que deu lugar a múltiplas análises, interpretações ou modificações, permanece, todavia, perfeitamente operacional para compreender os princípios de base da comunicação, verbal ou não. (JOLY, 2007, p. 62).

Definido nossas diretrizes teórico-metodológicas, mas antes de adentrar a análise dos *hogbacks*, se faz necessário apresentar o contexto como elucidado pela citação a Joly. Na arte anglo-saxã temos motivos geométricos, abstratos, zoomórficos, fitomórficos e antropomórficos, que foram representados em distintos suportes, como monumentos de pedra – especialmente as cruzes dos séculos IX e X –, em detalhes arquitetônicos nas igrejas, na ourivesaria e metalurgia, e nas iluminuras de manuscritos, como o Livro de Kells (séc. IX) e os Evangelhos de Lindisfarne (séc. VIII). Esse estilo artístico apresentou influências celtas, germânicas, romanas e cristãs (KARKOV, 2011).

A respeito dos motivos zoomórficos da arte anglo-saxã, as serpentes estão entre os animais mais comumente retratados, aparecendo em monumentos, joias, objetos religiosos como cruzes e relicários, e nas iluminuras dos Evangelhos. Durek Hull (2003, p. 192-193) salienta que representações abstratas de serpentes para fins de ornamentação geométrica foi algo comum na Inglaterra, Irlanda e Escócia. Ele cita os casos do sarcófago da Igreja de Santo André, a cruz de São João em Iona, a cruz de Kildaton e algumas cruzes na Irlanda. Hull diz que não se sabe ao certo porque motivos serpentiformes foram tão populares na arte celta e anglo-saxã, e perduraram por séculos, sendo assimilados pela cultura cristã naquelas ilhas. A presença de serpentes na arte anglo-saxã é diversa e nem sempre fácil de ser definida.

Catherine Karkov (2011, p. 24) explica que temos motivos geométricos que adotam padrões serpentiformes com direito em alguns casos de mostrar as cabeças desses animais. No entanto, em outros casos nota-se claramente serpentes, as quais geralmente se apresentam com seus corpos entrelaçados, dando voltas em si mesmo. Tais serpentes surgem em alguns monumentos, solitárias ou em companhia de outras cobras. Esses animais também aparecem em cores distintas e nem sempre sua aparência correspondia à realidade, havendo cobras com cabeças de lobo ou leão.

Francis Klingender (1971, p. 102) destacou que no norte da Inglaterra, ainda no final da Antiguidade, broches com formato de dragão teriam sido populares devido aos achados arqueológicos em grande quantidade. Ele afere que tal estilo de objeto apresenta características celtas e romanas, mas que poderia conter traços da ornamentação sármata, que também fazia uso desse formato dragônico. Sobre isso, o historiador salientava o papel das migrações dos povos germânicos entre os séculos IV d.C. e V d.C. destacando os Visigodos, Ostrogodos, Lombardos e Saxões, o que permitiu que ideias do leste europeu chegassem ao oeste e vice-versa.

Dessa forma a arte germânica foi disseminada no território do Império Romano, mas também absorveu elementos da arte romana. Pela condição da Inglaterra estar sob domínio romano, Klingender (1971, 102-103) comenta a presença de elementos da arte galo-romana, ítalo-romana, cristã-romana e germânica. No caso da arte germânica, ele chama atenção para os motivos animais em formato de fita, que teriam começado a se difundir por volta dos séculos V ou VI d.C. retratando animais com corpos alongados e chatos. Consistindo em representações imprecisas deles. Esse estilo difundiu-se na Gália, Germânia, Escandinávia e Bretanha. Nesse ponto o autor comenta que exista uma dificuldade de determinar se alguns animais seriam dragões ou serpentes, ou tratar-se-iam de lobos, ursos, cavalos e javalis pela condição de terem seus corpos finos e alongados devido à estética daquela arte, cuja preocupação não era representar com exatidão a aparência real desses animais.

No que se refere à arte hiberno-nórdica ou anglo-escandinava, Klingender (1971, p. 108) escreveu que entre os séculos VIII ao X, motivos animais estiveram em alta na Inglaterra. Ele trabalhou especificamente com a iluminura de alguns livros religiosos e a confecção de cruzes, apontando que os animais vistos como parte da criação bíblica, que inclusive antecede a origem do homem, eram um tema popular na época, e até mesmo havia comentários religiosos e poemas exaltando a beleza dos animais, pois a natureza era uma forma de conhecer a obra de Deus. Por outro lado, o autor sugeriu que além dessa ideia de exaltação a Deus, os animais também apresentassem valores simbólicos, e alguns poderiam estar associados tanto a significados pagãos, quanto a significados cristãos devido à condição híbrida dessa arte.

Quanto a isso, Klingender (1971, p. 111) sugeriu que os animais contidos na arte hiberno-nórdica poderiam conter elementos simbólicos encontrados no *Fisiólogo*. Ele destacou que esse livro escrito em latim fosse conhecido por parte do clero anglo-saxão, e os simbolismos cristãos nele contido, vieram a ser difundindo. Não tem como se ter

certeza de que os monges de Lindisfarne e Kells, importantes monastérios copistas e de iluminura na Inglaterra, tiveram acesso ao *Fisiólogo*, e mesmo que tenha tido acesso a tal obra, utilizaram seu simbolismo em suas ilustrações. Para Klingender, caso isso tenha ocorrido, tal influência simbólica não ficou restrita apenas na arte de iluminar livros, mas passou para a escultura, especialmente as cruzes de pedra e monumentos fúnebres.

Somando tal hipótese, recordamos que Karkov (2011, p. 154) defende que entre os anglo-saxões já houvesse a noção de símbolos apotropaicos. Karkov cita em seu livro o caso de um alfinete adornado com a cabeça de uma cobra e um javali com corpo serpentiforme. Esse alfinete foi encontrado num traje militar entre os séculos VII ou VIII. Ela comenta que tanto a serpente quanto o javali, na arte germânica, são animais que representam poder e ameaça, além de serem usados para fins apotropaicos, no intuito de evocar a força daqueles animais para salvaguardar o guerreiro.

A autora também faz menção a elmos ricamente adornados, encontrados na Inglaterra, na Dinamarca e na Suécia, apresentando serpentes e javalis, baseados em modelos romanos, mas com motivos artísticos germânicos. Nesse ponto a autora assinala que pela condição da arte hiberno-nórdica apresentar elementos híbridos, tenha havido a junção de concepções simbólicas dos anglo-saxões cristãos e dos nórdicos pagãos, que encontram alguma forma de interação.

Charlotte Ball (2017) em sua tese de doutorado sobre o simbolismo da serpente na Inglaterra anglo-saxã, trabalhou com fontes literárias, iconográficas e da cultura material. No que se refere às suas fontes materiais, ela utilizou itens que compõe o acervo do Staffordshire Hoard, que contém mais de 3.500 peças. A autora focou-se em analisar objetos metálicos como armas, armaduras, ferramentas e acessórios. Ball destaca que percebeu muitos objetos com ornamentação de serpentes, sendo datados do século VII e VIII. Ela comenta que estudiosos cogitaram que essa difusão de serpentes em objetos e monumentos na arte anglo-saxã seja reflexo apenas de um motivo ornamental. De fato, isso faz sentido, como sublinha a historiadora, mas talvez em alguns casos possuíssem um valor simbólico.

Para responder sua hipótese de que as serpentes na cultura anglo-saxã poderiam conter elementos religiosos e marciais, Charlotte Ball recorreu à literatura da época, analisando o simbolismo dado à serpente em obras de teor medicinal, mágico, poético e religioso. A partir dessas obras ela observou um uso diverso dado as serpentes, as quais na literatura médico-mágica representavam perigo, mas também meio de cura e simbolismo apotropaico. Na literatura poética esses animais personificam bravura, força,

ameaça e desafio, que se ligam as provações do herói, pois ela trabalha com o poema do *Beowulf*. A partir desse aspecto ela fez uma conexão com a ideia de marcialidade ao analisar armas e objetos usados pelos guerreiros. No caso da literatura religiosa que consistia em comentários teológicos de Agostinho de Hipona (354-430) e Beda, o Venerável (672-735), as serpentes surgem como a personificação do pecado.

As observações apresentadas principalmente por Francis Klingender e Charlotte Ball quanto a presença da serpente no contexto anglo-saxão representam alguns dos elementos que nos ajudaram com a segunda fase do método panofskyano que se trata de identificar o contexto, enredo, modelo, tipo, analogia, que as imagens estão inseridas. Diante disso iniciaremos nossa análise, e para sua realização escolhemos seis *hogbacks*, os quais apresentam imagens de serpentes. Embora existam outros que também contenham a presença de cobras, decidimos estudar estes por algumas de suas particularidades, além da condição que os outros *hogbacks* estejam demasiadamente danificados ao ponto de inviabilizar a análise.

3.3.1 Barmston 01

Os *hogbacks* escolhidos compreendem principalmente os encontrados em território inglês, devido à condição de termos encontrado imagens de serpentes presentes nestes. Com isso escolhemos seis *hogbacks*: Barmston 01, Brompton in Allertonshire 16, Gosforth 05, Lowther 04, Lowther 05 e Penrith 07. Cada um apresenta suas particularidades quanto à presença das serpentes, o que inclui a possibilidade de elas inclusive serem mero motivo ornamental, não tendo um simbolismo conectado com ideias mitológicas ou religiosas. Estes seis monumentos ficam situados no noroeste da Inglaterra, estando inseridos na região com maior quantidade de monumentos de pedra esculpidos durante a época do Danelaw. Assim, como primeiro exemplos escolhermos o Barmston 01, e os demais seguimos em ordem alfabética para apresentá-los.

Imagem 13 – *Hogback* Barmston 01

Legenda: Apenas um fragmento restou desse *hogback*. Ele fica situado numa igreja dedicada a todos os santos, em Barmston, East Yorkshire, Inglaterra. Fonte: http://www.ascorpus.ac.uk/catvol_search_results.php?id=717.

O *hogback* de Barmston 01 consiste num fragmento medindo 70 cm de comprimento, 24 cm de largura e 40 cm de altura, sendo feito de arenito marrom de grão fino e datado do século X (LANG, 1991). Sua coloração atualmente é cinza. Na imagem podemos ver a cabeça de um animal na ponta, apesar que devido ao estado do monumento, não tem como se ter certeza se seria um urso ou serpente. James Lang (1991) escreveu que os estudos sobre esse *hogback* consideram que ele pertença ao tipo E (ver pág. 90), sendo do estilo dragônico (*dragonesque style*), onde cogita-se que tratar-se-ia da cabeça de um dragão, não de um urso. Além dessa condição, também se observa a ausência da ornamentação de telhado, comum em vários tipos de hogbacks. No lugar do motivo de telhado, temos o entrelaçamento, motivo comum na arte anglo-saxã. Além disso, um desses laços toca a cabeça do animal por baixo. A imagem do entrelaçamento repete-se no outro lado. Como o restante do monumento está danificado, nossa análise pré-iconográfica não pode seguir adiante.

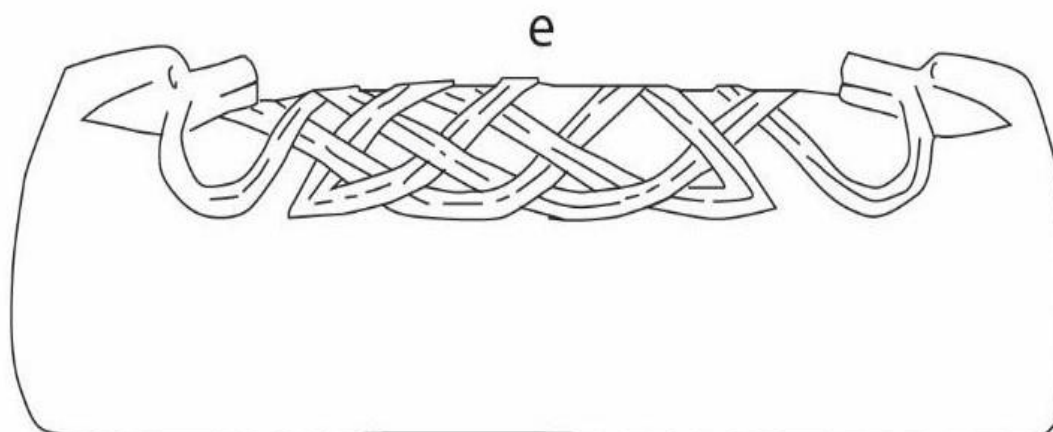
No quesito da segunda fase, que procura compreender o tema, enredo, contexto e alegoria que a imagem está inserida ou se conecta, em parte isso já foi apresentado nas páginas anteriores quando discorreremos sobre algumas características da arte anglo-saxã

e a presença de serpentes na mesma. Os elementos apresentados anteriormente serão retomados no restante da análise neste capítulo.

Sendo assim, vimos que serpentes eram motivos ornamentais e simbólicos comuns tanto para os anglo-saxões quanto para os escandinavos, a ponto que ambos também adotavam formas similares de como representar esses animais, algo que seja legado da ancestralidade em comum com os povos germânicos. Mas devido a condição do Barmston 01 está incompleto, isso dificulta realizar a análise da segunda fase, já que não conhecemos outros elementos que poderíamos considerar para identificar outras características. No caso, a característica que mais se destaca nesse *hogback* é o estilo dragônico, o qual será nosso objeto de análise para essa fase do método panofyskyano.

O estilo dragônico recebe esse nome pela condição de que a cabeça animal esculpida nas pontas do *hogback* apresente ausência de orelhas e patas, o que levou os estudiosos a considerarem que não se trataria de um urso, como visto nos *hogbacks* de tipo A, B, C, D, G. Por sua vez, o tipo F apresenta alguns traços que lembram a variação do estilo dragônico, apresentando cabeças menores. Quanto aos tipos J, H, I, esses não apresentam figuras animais nas pontas. Diante disso, observa-se três formas que os *hogbacks* poderiam ser esculpidos: o estilo ursídeo com seus subtipos, o estilo dragônico com seus dois subtipos, e o estilo de pontas lisas, sem a presença da figura animal. Como os *hogbacks* foram esculpidos ao longo do século X e talvez começo do XI, significa que os diferentes estilos coexistiram na mesma época, não sendo possível delimitar quais estilos surgiram primeiro e quando isso ocorreu, ou o tempo que cada um poderia ter perdurado, diferente do que é feito com as pedras rúnicas, onde existem modelos de datação para os estilos artísticos daqueles monumentos.

Mas é seguro dizer que o estilo dragônico realmente lembraria um dragão? Na imagem da página seguinte vemos um esboço de um *hogback* do tipo E, notando-se que a cabeça animal apresenta focinho reto e proeminente, o que estranhamente não condiz com o focinho de uma cobra, que normalmente são arredondados na ponta. Entretanto, fazemos a ressalva que a representação de serpentes na arte anglo-saxã e escandinava necessariamente não refletia a aparência real do animal.

Imagem 14 – Esboço do *hogback* do tipo e

Legenda: chamado também de hogback estilo dragônico. Fonte: WILLIAMS, H. *Hogbacks: the materiality of solid spaces*. 2015, p. 242.

Representações ofídicas nas artes desses povos apresentam serpentes de cores distintas e incomuns para fauna local, como cobras verdes, azuis, vermelhas e pretas. Por outro lado, vemos também nessas representações, casos de cobras com orelhas e cabeças canídeas (ver imagem 20). No capítulo três da tese, a imagem 1 apresenta petróglifos escandinavos, contendo serpentes com chifres e cabelos. E em pedras rúnicas do século XI, na Suécia, temos serpentes com patas e chifres. E em bestiários dos séculos XII e XIII, há casos de serpentes com asas.

Por tal âmbito, cogitar que os animais nos *hogbacks* do tipo E, poderiam ser dragões ou até mesmo serpentes, não é algo incoerente, pois a própria representação iconográfica desses animais era diversa e necessariamente não refletia a realidade. Concedido esse respaldo contextual para a segunda fase do método panofyskyano, passemos para a terceira fase quando analisamos o sentido iconológico. Que significado simbólico um dragão ou serpente poderia possuir neste *hogback*?

Sendo os ursos animais relacionados ao contexto artístico e simbólico nórdico, já que na arte anglo-saxã a presença desses animais não era comum, nesse ponto, os ursos estavam conectados com simbolismos que os associavam com a guerra, os guerreiros e Odin. Ursos invocam imponência, força e bravura, características benquistas entre os nórdicos. Por mais que outros autores como Howard Williams (2015), comente que os ursos poderiam ter uma interpretação associada com a ressurreição de Cristo, é preciso considerar que os *hogbacks* são monumentos híbridos, unindo elementos pagãos e cristãos, e às vezes somente pagãos, como parece ser o caso do Barmston 01.

O problema é que como o monumento está incompleto, não tem como confirmar se haveria outros símbolos ou imagens nele que sugerissem um referencial cristão. Mas a respeito do simbolismo dado ao dragão, Thompson (2004, p. 131-132) sugeriu que as serpentes em monumentos anglo-saxões e hiberno-nórdicos teriam outros sentidos para além da associação com o Pecado Original, Satanás e a maldade. Embora sejam monumentos oriundos de um contexto de hibridismo cultural, num território cristianizado, Thompson diferente de outros estudiosos da cultura anglo-saxã, não descarta que simbolismos pagãos referentes às serpentes e dragões coexistiram naquele período.

A autora trabalhou com o conceito de *wyrma*, no qual ela assinala que a palavra *wyrm* não apenas era usada para se referir a dragão, mas a vários animais que incluíam escorpiões, aranhas, cobras, vermes, piolhos e pulgas. O que une esses animais na categoria de *wyrma*, é a condição de serem peçonhentos ou hematófagos. Vale salientar como apontado por Thompson, que Isidoro de Sevilha no século VII, catalogava as serpentes e vermes no mesmo grupo. Para a autora a presença desses *wyrmas*, especialmente de dragões, serpentes e vermes, conotava ligações simbólicas com a morte.

Essas ligações com a morte é algo possível, já que como visto no capítulo dois da tese, referências com a morte e os mortos são motivos recorrentes em várias culturas e religiões. O fato de as serpentes serem animais que rastejam, vivem em tocas, adentram buracos e cavernas, serem animais silenciosos e traiçoeiros, mortíferos devido a sua peçonha; eram temidos e associados com o perigo, a morte e o submundo. Por outro lado, algumas características biológicas das serpentes como poder hibernar, viver em climas desérticos e frios, trocar de pele, regenerar a ponta da cauda, além de atributos excepcionais como supostamente serem imunes ao próprio veneno, viverem mais de um século ou até mesmo serem quase imortais, atiçou a imaginação das pessoas desde a Antiguidade, concedendo também às serpentes ligação com a vida.

Diante disso, nos encontramos com a possibilidade de que a serpente poderia assumir tanto uma concepção de morte ou de vida. E a presença desses animais nos *hogbacks* poderia ter algum caráter apotropaico, fornecendo algum tipo de proteção ao corpo do morto ou a sua alma. Para entender melhor essa interpretação iconológica, comentaremos um pouco sobre o pensamento analógico do medievo europeu, sendo este essencial para entender como a apotropia funcionava.

O historiador Hilário Franco Jr (2008) explicou que a população europeia medieval não se valia do pensamento lógico que atualmente estamos habituados a utilizar em vários lugares do mundo, embora ele já existisse naquele período. Na Europa medieval, vários povos utilizavam o pensamento analógico, que inclusive é um pensamento antigo, remontando ao período da Pré-história e ainda hoje utilizado. Franco Jr define esse pensamento partindo que:

Analogia é isomorfismo que leva à transferência de propriedades de algo conhecido para outro menos conhecido, isto é, gera conhecimento conectado com outros, e não apenas cumulativo. Logo, o pensamento analógico é método extensivo que depende mais das propriedades sintáticas do conhecimento do que de seu conteúdo específico. Ele busca similitudes entre seres, coisas e fenômenos, todos conectados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento. Tais pontos estruturais presentes em todo componente do universo decorrem de uma realização primordial, de uma unidade básica de tudo, escalonada por semelhanças dos termos análogos entre si e por referência deles ao termo primeiro, ao protótipo (FRANCO Jr, 2008, p. 2).

Os povos medievais, em específico as culturas cristianizadas, possuíam forte apego à percepção analógica por considerar que todo o universo estivesse conectado de alguma forma. Assim, palavras, cores, pessoas, animais, plantas, lugares, gestos, formas, ideias, direções, horas, partes do corpo etc. faziam algum tipo de analogia direta ou indireta, expressando semelhanças, diferenças, paradoxos, modelos positivos ou negativos, além de atribuir qualidades, atributos e limites. Nesse ponto, a sociedade vivia e percebia sua realidade a partir desse viés analógico. A cosmovisão cristã medieval era fundamentada na analogia:

Para Dioniso Areopagita, Deus é cognoscível graças às analogias das quais Ele é a causa; para Tomás de Aquino, toda Revelação se dá por analogia. Observação da natureza, portanto, mas não em busca de leis naturais, causais, e sim de relações comparativas e simultâneas (FRANCO Jr, 2008, p. 5).

Por essa citação de Franco Jr, notamos como a presença da fé cristã foi essencial para moldar vários aspectos culturais acerca de como o pensamento analógico atuava e funcionava na Idade Média. O autor comenta que os gregos e germânicos também fizessem uso desse pensamento, mas apresentando algumas variações. Nesse ponto o pensamento analógico medieval conviveu com o pensamento simbólico e lógico, e ambos se interagem, apesar de haver predominância do primeiro em detrimento dos outros. E uma das características fortes do pensamento analógico foi sua noção de se conectar.

Desde os antigos gregos e romanos existia a ideia de *similia similibus cognoscitur* (semelhante conhece o semelhante), concepção usada pela medicina, filosofia, religião, artes e magia. Parte do princípio de que coisas semelhantes se atraem e coisas diferentes

se repelem, porém, mesmo o semelhante pode ter um intuito de repelir também (FRANCO Jr, 2013, p. 13-14). Algo que nos interessa para entender a presença das serpentes em alguns monumentos.

Porém, essa percepção de semelhante atraí semelhante também poderia ser usada no sentido de semelhante cura ou espanta semelhante. Franco Jr (2013, p. 16) comenta a respeito de tratamentos inusitados para tratar males distintos, como ingerir testículos de animais para conceder fertilidade e libido ao homem; tratar dor de dente, tocando no dente de um cadáver; conter a menstruação, passando sangue menstrual de outra mulher. Ele diz que isso faz parte da função de “contágio”, na qual um *similia similibus* mesmo pertencente a origem diferente, mas que possui a mesma função ou causa, acaba interagindo e supostamente poderia conceder a cura.

A respeito dessa conexão analógica, Thompson (2004, p. 136) escreveu que em um estudo feito com as fezes humanas da população de York, na Inglaterra, entre os séculos IX e XI, se observou uma grande quantidade de vermes parasitários. Nesse ponto ela questiona se a presença de *wyrmas* em alguns monumentos ou objetos teria sido motivada para fins apotropaicos, ou seja, proteger os vivos daqueles parasitas que supostamente ainda habitariam os cadáveres, e de alguma forma poderiam sair do corpo dos mortos e ir acometer os vivos. Pastoureau (2012, p. 259) também comenta esse simbolismo apotropaico associado com dragões, mas adotando imagens dessas criaturas nas igrejas medievais, as quais seriam uma recordação da ameaça do Diabo e serviriam também para afugentá-lo.

No contexto escandinavo, Jennbert (2011, p. 209-210) assinala que serpentes eram animais que aparecem comumente na arte nórdica de vários períodos, sendo difícil identificar seus significados, mas ela aponta que no Período Vendel (sécs. V-VIII), o animal esteve associado possivelmente a Odin, e na Era Viking (sécs. VIII-XI) muitas serpentes aparecem nas pedras rúnicas, monumentos com função memorialista para honrar vivos e mortos. Nesse ponto a autora sublinha que houvesse a possibilidade de a serpente estar relacionada com os mortos de alguma forma, fosse para lhe conceder proteção ou algum outro tipo de auxílio, como talvez pudesse ter um valor honorífico exaltando qualidades marciais ou de prosperidade.

Sue Brunning (2015, p. 65-68) comenta que na literatura escandinava, serpentes fossem simbolicamente associadas com espadas, a guerra e o guerreiro. Para a autora, este animal conteria simbolismos de força, ameaça, imponência e proteção. Logo, devido a sua associação com a marcialidade, isso seria um indicativo de porque tais animais

estivessem presentes em monumentos associados com guerreiros. Diante disso, se da mesma forma o urso nos *hogbacks* poderia evocar essa ligação com o guerreiro, é possível que a serpente também fizesse o mesmo. E pudesse ter uma função de exaltação e proteção. Diante dessas reflexões consideramos que o *hogback* Barmston 01 contenha de fato elementos das culturas escandinavas, das quais legaram o uso de animais para ritos fúnebres e a adoção do simbolismo destes para fins religiosos e mágicos também. Mas para que isso fique mais claro e mais bem fundamentado, vejamos o que os outros monumentos têm a nos informar.

3.3.2 Brompton in Allertonshire 16

O *hogback* Brompton in Allertonshire 16 fica situado em Northern Yorkshire, se encontra incompleto, possuindo 59,2 cm de comprimento, 22 cm de largura, e sua altura varia de 38 a 43 cm, sendo feito de arenito de grão-fino e classificado como do tipo D. (LANG, 2002). Esse *hogback* apresenta danos na superfície na forma de ranhuras na parte inferior e nas laterais, além de desgaste na cabeça do urso e na maior parte de seu corpo. Por sua vez, o outro urso foi perdido devido ao monumento ter sido quebrado de alguma forma. Somente restam as patas do animal. O urso não apresenta orelhas e possui o focinho amordaçado, algo comum visto nesse tipo. Sua ornamentação não apresenta estilo de telhado, mas de entrelaçamento, contendo uma espécie de moldura feita de bolinhas. (ver imagem 15).

O *hogback* Brompton 16 pertence a um conjunto formado por vinte e seis monumentos de pedra, que inclui cruzeiros, fragmentos e outros *hogbacks*, os quais possuem em comum a ornamentação de entrelaçamento da qual comentaremos mais especificamente adiante. No tocante aos *hogbacks* da série Brompton, esses são bem conhecidos devido ao seu estado de preservação, sendo comum ver imagens em sites ou publicações sobre o assunto, além da condição de ser uma localidade que reúna vários exemplares desses monumentos. Atualmente eles estão em exposição na Igreja de São Tomás em Brompton, Northern Yorkshire. No entanto, sua localidade original deveria ser outra, já que a igreja somente foi construída no século XII.

Imagem 15 – *Hogback* Brompton in Allertonshire 16



Legenda: A imagem foi alterada pelo autor para unir os dois lados numa mesma foto. O monumento está situado na Igreja de São Tomás em Brompton. Fonte: http://www.ascorpus.ac.uk/catvol6.php?pageNum_urls=33.

A série Brompton in Allertonshire é formada por dez *hogbacks*, indo do número 16 ao 26, segundo o catálogo apresentado pelo *The Corpus Anglo-Saxon Stone Sculpture*, consistindo no maior conjunto de *hogbacks* do Reino Unido. Além do Brompton 16 que aparece parcialmente danificado, os Brompton 18, 22, 23, 24, 25 e 26 também se encontram em graus variados de deterioração, sendo que o número 26 é o mais danificado, havendo apenas um fragmento da parte central.

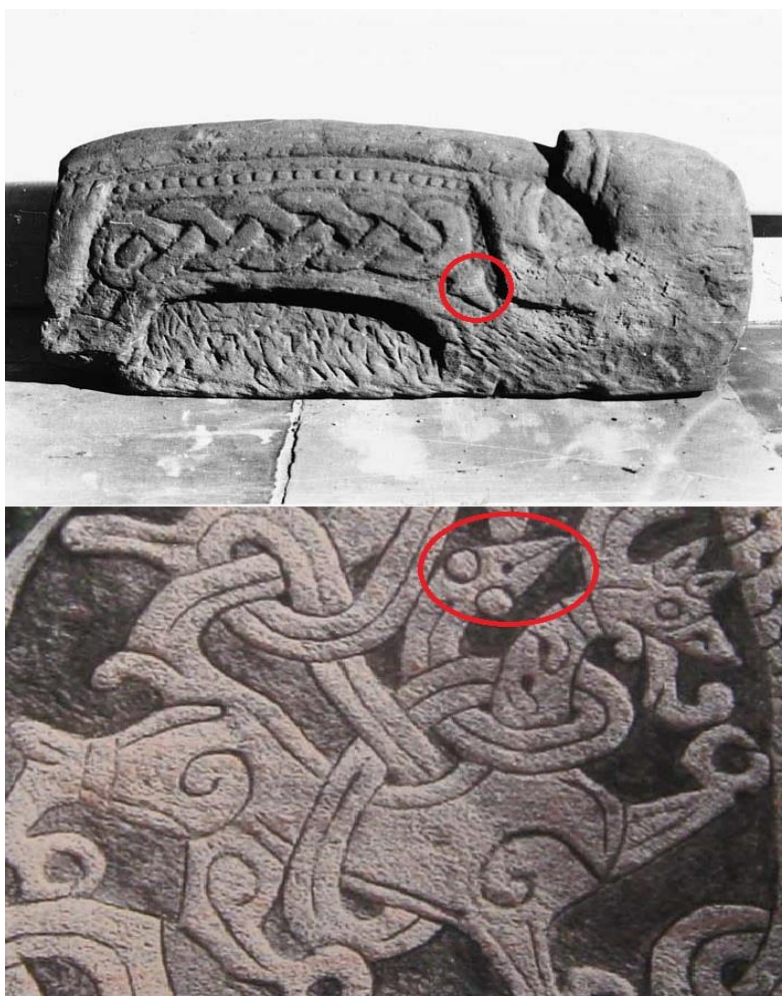
Nestes *hogbacks* a ornamentação presente é formada por três elementos principais: entrelaçamento, telhado e ursos. No caso, como os *hogbacks* estão danificados, não temos como aferir se todos conteriam o conjunto desses três elementos ornamentais, apesar que em alguns exemplares notamos a ausência da decoração de telhado e variações na forma de entrelaçamento e da aparência dos ursos. No que se refere aos ursos, esses apresentam variação entre ter os focinhos amordaçados, possuírem duas ou quatro patas.

O Brompton 16 apresenta similaridade com os números 17, 19 e 23, devido ao focinho estar amordaçado, apesar que o restante do corpo dos ursos apresente diferenças. Além disso, o motivo de ornamentação entrelaçada é diferente em cada um desses monumentos. Pela condição dos outros *hogbacks* estarem com as cabeças dos ursos danificadas ou ausentes, não podemos confirmar se eles seguiriam o padrão do focinho amordaçado, embora que segundo Lang (2002, p. 75), pelo menos metade dos *hogbacks* da série Brompton, possam ter sido esculpidos pelos mesmos escultores devido a algumas semelhanças.

No tocante a ornamentação de entrelaçamento essa é peculiar no caso do Brompton 16, pois apresenta o que alguns estudiosos chamam de “ponta de flecha” ou “cabeça de flecha” (LANG, 2002). No entanto, sugerimos a hipótese de que ao invés de ser uma ponta de flecha, poderiam ser cabeças de serpentes. Nosso comentário parte do princípio de que temos pedras rúnicas do chamado estilo *bird's eye view* (b-e-v), no qual trazem cobras com cabeças triangulares, e olhos redondos como de pássaros. Esse estilo, segundo a tabela de Annie-Sofie Gräslund (ver imagem 27), do qual comentaremos melhor no próximo capítulo, já era usado desde o século X, pelo menos. Vejamos um exemplo comparativo (imagem 16).

Com base na imagem 16, vemos a cabeça da serpente no *hogback* Brompton 16 e na pedra rúnica Jelling 2. Embora a cabeça de serpente do estilo b-e-v apareça em várias pedras rúnicas suecas do século XI, escolhemos Jelling 2 pela condição de pertencer a segunda metade do século X, o que a coloca como contemporânea dos *hogbacks* na Inglaterra, e por ser uma das pedras rúnicas mais famosas que eram conhecidas naquele tempo, devido ter sido encomendada pelo rei Haroldo I da Dinamarca, como meio de homenagear seus pais, e para exaltar o monarca como governante dos dinamarqueses e noruegueses, além de se declarar um rei cristão.

Imagem 16 – comparação da cabeça das serpentes



Legenda: Montagem do autor, com fotografias do *hogback* Brompton in Allertonshire 16 e a pedra rúnica Jelling 2. Fonte: http://www.ascorpus.ac.uk/catvol6.php?pageNum_urls=33 e https://www.arild-hauge.com/danske_runeinnskrifter2.htm.

Posto isso, o que nos interessa na imagem 16 é a semelhança na cabeça das cobras, apresentando o padrão triangular ou “ponta de flecha”, e os olhos destacados na lateral da cabeça. Devido ao *hogback* estar com marcas de deterioração, não fica visível o contorno dos olhos, como também não se sabe se haveria um traço na face ou a presença da língua estirada, elementos vistos em algumas pedras rúnicas que possuem o estilo b-e-v. Através dessa comparação, defendemos que se trata de uma serpente, e não uma “ponta de flecha” como sugerido por alguns estudiosos. Para endossar nossa hipótese recorreremos ao mastro da Cruz Sockburn 03 (ver anexo D), datado do século X e construído na Inglaterra. Na imagem observa-se uma serpente que possui a cabeça similar à vista em Brompton 16 e Jelling 2. Consideramos que isso seja um indicativo de que haja uma serpente no *hogback* Brompton 16.

Enquanto no Barmston 01 as serpentes do estilo dragônico ocupam o lugar dos ursos, como possíveis guardiães dos mortos, no Brompton 16 há ursos fazendo esse papel nas pontas, legando as serpentes as laterais. Mas elas seriam mera ornamentação com “ponta de flecha”, como sugerido por alguns estudiosos do assunto? Consideramos que possa haver essa possibilidade de ser um motivo ornamental, no entanto, consideramos que haja possibilidade também que a serpente tivesse um sentido simbólico.

No capítulo 2 apresentamos alguns dos simbolismos da serpente no contexto escandinavo, apontando que esse animal estava associado para fins marciais, de proteção, fertilidade, fecundidade, contato com os mortos e até conectado com o deus Odin, a mesma divindade pela qual ursos também estavam ligados³⁷. Recordamos também que na *Heimskgringla* (2014), nos capítulos que se referem a *Saga de São Olavo*, o rei utilizou uma bandeira com a imagem de uma serpente para expressar autoridade, e seu olhar era descrito sendo intimidador como de uma serpente. Nestes dois exemplos o animal esboça um simbolismo de força, imponência e presença. Elementos que combinam com a ideia de se exaltar um guerreiro.

Logo, acreditamos que tanto o urso quanto a serpente no *hogback* Brompton 16 poderiam ser não apenas guardiões dos mortos, mas estariam conectados com a ideia de status social, fornecendo uma aparência nobre, valorosa e imponente ao homenageado. Algo que Stocker (2000) e Hadley (2008) comentaram sobre o papel dos *hogbacks*, como monumentos de homenagem aos mortos, atribuindo visibilidade para eles e seus familiares na comunidade. Assim, sugerimos que o urso e a serpente poderiam ter esse valor simbólico também nestes monumentos.

Entretanto, a presença de serpentes nos *hogbacks* não teve apenas um simbolismo associado com crenças pagãs da Religião Nórdica Antiga, temos casos de *hogbacks* com influência cristã que nos leva a sugerir outros sentidos para esses animais. Para isso escolhemos o *hogback* Gosforth 05 na Cúmbria (ver imagens 17 a 20).

³⁷ Frog (2008, p. 15-16) observa que o urso no contexto escandinavo também estaria associado com a caça ritualística, as estações do ano e o submundo, devido ao fato de ursos irem hibernar em cavernas e ressurgir apenas na primavera. Ele salienta que no norte da Escandinávia, entre os povos Sámi, o urso apresenta um sentido sagrado, estando envolvido com ritos e sacrifícios que o conectam com a vida e a morte. Os ursos também eram símbolos honoríficos para exaltar o morto, passando a ideia à comunidade que ele foi um homem valoroso.

3.3.3 Gosforth 05

Imagem 17 – Detalhe das cabeças de feras no *hogback* Gosforth 05



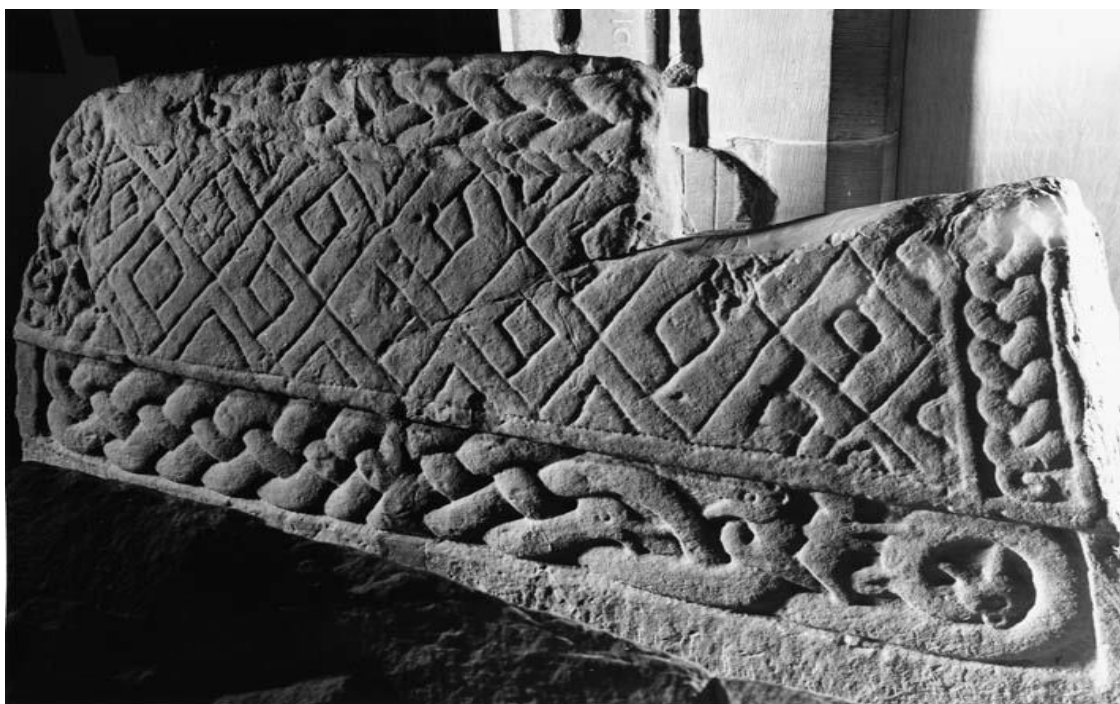
Legenda: A cabeça de fera maior é considerada um urso, a menor não se tem certeza. Monumento situado na Igreja de Santa Maria em Gosforth. Fonte: http://www.ascorpus.ac.uk/catvol2.php?pageNum_urls=94.

Imagem 18 – Cristo crucificado no *hogback* Gosforth 05



Legenda: A condição de possuir Cristos crucificados nas pontas, levou os estudiosos a nomear esse *hogback* de Túmulo do Santo. Fonte: http://www.ascorpus.ac.uk/catvol2.php?pageNum_urls=94.

Imagem 19 – Imagens serpentiformes no *hogback* Gosforth 05, lado a



Legenda: Homem confronta três seres serpentiformes.
http://www.ascorpus.ac.uk/catvol2.php?pageNum_urls=94.

Imagem 20 – Imagens serpentiformes no *hogback* Gosforth 05, lado c



Legenda: Dois homens se encontram em meio a quatro seres serpentiformes. Fonte:
http://www.ascorpus.ac.uk/catvol2.php?pageNum_urls=94.

As quatro imagens do *hogback* Gosforth 05, vistas nas duas páginas anteriores, apresentam motivos interessantes para análise. Esse *hogback* suscitou debates quanto sua periodização, se seria do começo ou final do século X, ou até mesmo do começo do século XI. Uma de suas pontas foi quebrada, tendo se perdido a outra cabeça do animal guardião. Este *hogback* é classificado como sendo do tipo K, possuindo 157 cm de comprimento, 80 cm de altura e 26 cm de largura, sendo feito de arenito vermelho de grão-médio. É conhecido pelo nome popular de Tumba do Santo (*Saint Tomb*) devido a presença de duas imagens de Jesus Cristo crucificado. Seu estilo é comparado a de outros monumentos de Gosforth, Penrith, Aspatria e Canonby. Bailey e Lang sugeriram que o mesmo escultor de Gosforth 01 e Gosforth 04 pode ter atuado em Gosforth 05, devido a semelhanças de formato e na aparência das bestas serpentiformes. Inclusive ele foi encontrado enterrado dentro da Igreja de Santa Maria, próximo ao *hogback* Gosforth 04 (BAILEY; CRAMP, 1988).

Gosforth 05 é um *hogback* interessante, pois mostra claramente estilos e motivos anglo-saxões e escandinavos combinados para sua construção. Logo, ele é um exemplo claro desse hibridismo cultural que marca a arte hiberno-nórdica. Posto isso, vejamos sua análise da primeira fase, dando seguimento ao que foi apresentado no parágrafo anterior. Há a figura do urso em uma das pontas, como animal guardião. Ele apresenta pequenas orelhas triangulares, olhos e sua boca está aberta, exibindo seus dentes afiados e língua estirada. O restante do corpo do urso não é mostrado. Diante dessa cabeça ursídea temos um ser serpentiforme com focinho longo e orelha, o qual parece estar mordendo a língua do urso.

Nas pontas que são o lado B e D, temos a representação de Jesus crucificado. Não é possível ver uma cruz, mas nota-se o homem com os braços abertos em posição de crucificação. Ele é representado de forma simples, sem cabelo e barba, e parece trajar uma túnica. Seu rosto apresenta os traços dos olhos e boca, embora esteja bem deteriorado. O Jesus do lado D está mais degradado do que o outro, sendo quase imperceptível. Sobre as cabeças das imagens de Jesus nota-se dois semiarcos, talvez fossem resquícios de alguma moldura ou decoração, ou sejam halos. Sobre esses semiarcos encontra-se um adorno de entrelaçamento, mas como a pedra está danificada não nos permite distinguir com clareza seu tipo. Os lados B e D possuem a parte superior em formato triangular, o que lembra o telhado de casas nórdicas e anglo-saxões.

Nos lados A e C existem homens em meio a seres serpentiformes, os quais apresentam orelhas, e a cabeça deles lembra o formato de canídeos. No lado A existe um homem e três criaturas. O homem aparece sentado ou em pé sobre um dos animais, e abraça dois deles. Devido ao nível de desgaste no monumento não se pode ver detalhes do rosto dele e determinar se estaria vestido ou nu. No lado C vemos dois homens e quatro criaturas. Nesse caso, as imagens foram esculpidas de forma simétrica, repetindo a mesma posição. Os dois homens seguem a mesma postura do anterior, estando aparentemente nus, sentados ou de pé, e abraçando ou tocando as criaturas. Um dos homens está com a mão dentro da boca do animal, o outro homem aparenta fazer isso, mas seu braço está quebrado. Ao centro do lado C, existe um motivo decorativo que separa duas das criaturas. Ao todo identificam-se onze seres serpentiformes, sendo que dois deles estão ausentes, pois uma parte do *hogback* foi partida.

No lado C também se nota nas pontas inferiores, pequenas formas triangulares com três furos, o que sugere se tratar dos orifícios dos olhos e da boca. Bailey e Cramp (1980) salientam que esses pequenos triângulos seriam faces humanas ou máscaras, consistindo num tipo de decoração visto em alguns monumentos anglo-saxões e irlandeses. Por fim, temos a ornamentação de telhado, a qual unem formas de L para compor losangos, criando o padrão decorativo. As características ornamentais nesse *hogback*, especialmente seu formato triangular nos lados B e D, a moldura de entrelaçamento e ornamentação de telhado são encontrados em outros *hogbacks* da Cumbria e do sul da Escócia, o que revela a circularidade de motivos ornamentais que foram mais comumente usados.

Quanto ao conjunto Gosforth, existem apenas dois *hogbacks*, o outro é o Gosforth 04, chamado de Tumba do Guerreiro (*Warrior's Tomb*) por apresentar vários guerreiros armados com escudos e lanças. Por sua vez, no lado C do Gosforth 04 temos ornamentação em forma de círculos e entrelaçamento, sendo que dois deles parecem ser animais, mas devido ao desgaste do monumento não é possível determinar que animais seriam esses. Mas além dos dois *hogbacks*, o conjunto possui cinco cruzeiros, estando quatro delas incompletas, sendo a Gosforth 01 e Gosforth 06, mais conhecidas por retratarem temas mitológicos.

Comparando-se aos *hogbacks* anteriores analisados, as duas novidades mais marcantes que distingue Gosforth 05 de Barmston 01 e Brompton 16 é a presença de simbolismo cristão, representado na figura de Jesus Cristo, e a presença de seres serpentiformes. Antes de adentrar a análise iconológica é preciso determinar se tais seres

serpentiformes seriam serpentes ou dragões, ou poderiam ser animais como ursos ou lobos.

No caso da hipótese de serem lobos, alguns estudiosos sustentam tal argumento com base na análise iconográfica de Gosforth 01, a qual apresenta essas criaturas, sendo que em uma das imagens da cruz, acredita-se que seja uma representação do deus Vidar lutando contra o lobo Fenrir, como citado no mito do Ragnarök. Todavia, isso não explica por completo se os outros monstros vistos na cruz, também seriam lobos, apesar de apresentarem certo grau de semelhança. A outra hipótese é que as criaturas em Gosforth 05 possam ser dragões, devido a semelhança desses seres com outras imagens celtas e romanas, absorvidas pela arte anglo-saxã (ver imagem 21).

Imagem 21 – Seres serpentiformes em diferentes artes



Legenda: Na imagem superior temos uma cena da Cruz de Gosforth 01 (séc. X). Na imagem abaixo à esquerda, um dragão romano na Coluna de Trajano (séc. II) em Roma. À direita um dragão no Livro de Kells (séc. IX), exposto na Biblioteca do Trinity College em Dublin, Irlanda. Imagem montada pelo autor a partir das seguintes fontes: cruz de Gosforth: encurtador.com.br/pHOZ4; Coluna de Trajano: https://pt.qwe.wiki/wiki/Dacian_Draco; Livro de Kells: encurtador.com.br/cgvw2.

Na imagem 21 visualizamos três formas animais que poderiam indicar dragões. No caso do dragão romano na Coluna de Trajano, a criatura representa a bandeira usada pelos Dácios, a qual teria forma desse animal mítico. É consenso entre os historiadores que seja um dragão de fato. Porém, na cruz de Gosforth fica a dúvida se seria um lobo, serpente ou dragão, ou talvez um híbrido, pois o suposto lobo que ataca o guerreiro, possui língua bifurcada, que é uma característica de alguns répteis, não de canídeos. Quanto ao dragão visto no Livro de Kells, também divide opiniões, onde se alega que seria um dragão, lobo, leão ou serpente.

Nesse ponto recordamos os comentários de Klingender (1971), Karkov (2011) e Ball (2017) de assinalar que na arte anglo-saxã havia a condição de que animais pudessem ser representados com corpos alongados, chatos e sem membros. Tal condição gera dúvidas se as criaturas na cruz e no livro seriam dragões, serpentes, lobos ou até leões. Embora que Richard Bailey (1985, p. 59) e Amy Miller (2012, p. 38) comentem que os animais no *hogback* Gosforth 05, fossem serpentes de fato. Sobre isso, fazemos uso da imagem 22 para endossar a fala deles.

Imagem 22 – Duas imagens de serpentes na arte anglo-saxã



Legenda: Na imagem acima temos uma serpente azul representada no *The Herbarium Pseudo-Apolleus*, datado do século VIII-IX. Na imagem abaixo uma serpente numa tira de prata, contendo o versículo Números 10:35. Este objeto foi achado nas escavações de Staffordshire Hoard, sendo datado do século VII. Imagens retiradas de BALL, Charlotte. *A creeping thing*, 2017, p. 190 e 195.

A imagem 22 foi adaptada da tese de Charlotte Ball (2017), na qual a autora utiliza tais imagens para abordar o simbolismo da serpente na cultura anglo-saxã. Ela comenta que o animal azul é uma serpente, pois isso é atestado no manuscrito que ela se encontra. Já o animal na tira de prata, Ball fica em dúvida se seria um dragão ou serpente, apesar que ela assinala que no século VII, período que tal objeto é datado, o dragão fosse uma grande cobra. Além disso, Ball assinala que na arte anglo-saxã a serpente é representada de diferentes formas, algo visto na arte de outros povos europeus, encontrando-se serpentes em cores diversas, com chifres, orelhas, patas e asas.

Utilizando as imagens 21 e 22, defendemos que se trate de serpentes ou talvez dragões, mas não de lobos com corpos serpentiformes. Adiante daremos novos embasamentos para isso. Definido essa identificação dos animais de Gosforth 05, podemos seguir para a análise iconológica. Pela condição desse *hogback* apresentar elementos híbridos, haja a possibilidade que as serpentes tenham um valor tanto cristão quanto pagão. Começaremos pela hipótese que elas foram retratadas seguindo uma perspectiva cristã.

A primeira hipótese que sugerimos é que as serpentes neste contexto podem estar simbolizando o pecado. O número sete poderia até ser mesmo uma alusão aos Pecados Capitais, doutrina formulada pelo Papa Gregório I no final do século VI. Embora que sua aceitação nunca foi algo concretamente aplicada pelos fiéis e teólogos, sendo difícil alegar que as setes serpentes possam ser uma referência a tais pecados. No caso das três pessoas, essas poderiam representar os pecadores. A condição de eles abraçarem os animais possa ser interpretada como o apego ao pecado. Embora a iconografia do Diabo fosse incomum no século X, a iconografia da serpente era usada em alguns casos para representá-lo, mas também para simbolizar o mal e o pecado. A *Bíblia* possui versículos que atribuem a associação da cobra com o pecado, algo comentado no capítulo 2 da tese. Por sua vez, Agostinho de Hipona e Beda, o Venerável defendiam esse posicionamento.

Digamos que tais serpentes representem o pecado e as pessoas sejam os pecadores, por qual motivo um cristão colocaria esses símbolos no *hogback* que que serviria de homenagem? Tomando o pensamento analógico medieval como referência, representar o mal não significa necessariamente invocá-lo, mas ele pode ser usado para espantá-lo ou servir de instrução. Nesse ponto, a presença de serpentes junto a pecadores, poderia ser uma forma de proteção ao morto. Tais símbolos seriam usados para espantar o semelhante. E soma-se a isso, a presença dos Cristos nas pontas do *hogback*, que reforçaria esse sentido de proteção.

Por outro lado, a dualidade entre os dois Jesus crucificados representando a salvação, e os três pecadores entre cobras, simbolizando a condenação, possa ter possuído um propósito de instrução, servindo de alerta e lembrete as pessoas, para que evitassem viver em pecado e procurassem seguir os mandamentos de Cristo. Se considerarmos que o emprego de imagens no medievo foi importante para instruir os cristãos sobre os dogmas, doutrinas e crenças de sua fé, faz sentido essa hipótese. Até porque encontramos cruzes de pedra que apresentam imagens associadas com a salvação e a condenação, Paraíso e Inferno.

Nessa perspectiva ainda de interpretação cristã para essas serpentes, Amy Miller (2012, p. 39) sugere que a posição dos homens em Gosforth 05 (ver imagens 20 e 21), lembre a postura de crucificação, pois eles estão em pé e com os braços abertos na horizontal. E no caso do lado C do Gosforth 05, onde temos dois homens e quatro serpentes, uma das mãos de cada um deles, toca ou entra na boca de um dos animais, enquanto a outra mão envolve o pescoço de outra serpente. Colocar a mão na boca de animais é encarado em alguns casos como sinal de perigo ou de provação. Além disso, a autora sublinha que a presença das pequenas faces humanas nas extremidades, possam ser referência aos mortos, pois esse tipo de elemento é usado em outros monumentos do arquipélago.

Pelo comentário de Miller, a sugestão dela que as figuras humanas poderiam expressar a imagem da crucificação é interessante, mas observamos um problema nesse ponto. Os homens pela inclinação de suas pernas, sugere que estivessem sentados ou com as pernas arqueadas, isso não combina com a imagem de crucificação, onde as pernas ficam estiradas, algo inclusive visto na figura dos dois Jesus (ver imagem 18). Consideramos que a ideia de que sejam pessoas abraçando as serpentes seja mais provável do que sendo elas imitando o Cristo.

Outra forma de interpretar essas serpentes ainda no contexto cristão, é fazendo uma comparação com o *Fisiólogo*, importante obra de simbolismo animal que já existia no século X. Nesse livro a serpente é representada de quatro formas através de alegorias, mas sempre personificando algo de positivo como expiação, sabedoria, prudência, respeito e lealdade. Na terceira alegoria é contada uma breve narrativa que diz que serpentes somente atacariam pessoas vestidas, mas poupariam pessoas nuas. A nudez neste contexto simboliza pureza e é uma alegoria a condição de Adão e Eva antes do Pecado Original, os quais viviam nus e sem máculas (PHYSIOLOGUS, 2009, p. 16-20).

No *hogback* de Gosforth 05, os três homens aparentam estar nus e as serpentes não demonstram nenhum sinal de que estariam atacando-os. Inclusive dois dos homens colocam sua mão direita na boca dos animais como se fosse uma provação. O desgaste na imagem também não ajuda nesse ponto. Inclusive nem sabemos se as pessoas estariam originalmente nuas ou vestidas. Tentar aplicar a ideia do *Fisiólogo* é interessante, pois como não percebemos sinais de ataque, as pessoas nuas poderiam sugerir a ideia de pureza, de santidade?

Ou seja, o morto homenageado morreu como um bom cristão. E aquelas pessoas nuas abraçando serpentes seria analogia para representar sua santidade? É uma possibilidade, mas creiamos que seja algo difícil, pois não sabemos o impacto que o *Fisiólogo* causou na Inglaterra naquele tempo³⁸. Ou se outro texto cristão com essa visão positiva da serpente realizou algo similar.

Concluídas essas interpretações cristãs vamos às interpretações de origem pagã. Como as cruzes de Gosforth são conhecidas por trazerem elementos mitológicos, seguiremos por essa perspectiva mitológica para interpretar a presença das serpentes no *hogback* Gosforth 05. Entre os mitos nórdicos existe um em particular que possa ter alguma relação com o contexto desse *hogback*, trata-se do poço de cobras (*ormgarð*), citado no capítulo 2 (ver págs. 43 e 53), que consistiu num suplício para uma execução desonrosa, quando uma pessoa era atirada literalmente dentro de um buraco cheio de cobras venenosas.

Na mitologia nórdica os reis Gunnar e Ragnar Lothbrok morreram dessa forma. Nesse contexto a serpente representa aspectos negativos, simbolizando perigo, desonra e morte. Guðmundsdóttir (2012, p. 370) em sua pesquisa sobre o mito do poço de cobras, lista vários monumentos e imagens que representariam esse mito, indo do século IX ao XV. Muitos deles encontrados na Suécia e Noruega. Mas para a área anglo-saxã, ela destaca alguns: a Cruz de Kirk Andreas na Ilha de Man, a Cruz de Gosforth 01, o *hogback* Lowther 05 (que estudaremos adiante), a Cruz de Great Clifton na Cumbria (ver anexo E), são alguns exemplos dentre vários outros, pois Guðmundsdóttir salienta que esse tema do poço parece ter sido popular, a ponto de ter várias referências em monumentos, esculturas, algumas pinturas, decorações de objetos e menções na literatura.

³⁸ No século VIII a versão latina do *Fisiólogo* foi traduzida para o anglo-saxão, árabe, islandês, provençal, castelhano, italiano e outros idiomas (VARANDAS, 2006, p. 5).

Diante disso nos questionamos se as serpentes e homens em Gosforth 05 poderiam ser uma adaptação do poço de cobras. É uma sugestão difícil de ser considerada, pois as narrativas sobre esse suplício tendem a apresentar apenas um prisioneiro sendo executado por vez. Além disso, se pensarmos em qual teria sido o propósito de retratar essa forma de execução neste *hogback*, nos deparamos com um problema de finalidade. No caso cristão entendemos que representar os pecadores poderia servir de alerta aos cristãos, mas essa ideia seria também aplicável para uma população pagã e recém-convertida? Nesse ponto consideramos que por se tratar de um monumento oriundo de hibridismo, haja a possibilidade de que o poço de cobras possa ter sido adaptado para uma interpretação cristã, associando tal suplício com a ideia de punição dos pecadores no Inferno.

Antes de concluir as interpretações sobre o *hogback* Gosforth 05, ainda falta analisar mais duas serpentes, as quais se encontram na parte superior do monumento, estando face a face para o urso. Lembrando como essa parte do monumento foi quebrada, o outro urso e as outras duas serpentes, não são mais visíveis. Nesse ponto não sabemos se esses quatro animais teriam o mesmo sentido que as sete serpentes que se encontram associadas com as pessoas, ou seriam apenas ornamentos. Além disso, a imagem sugere que as serpentes estariam confrontando os ursos. Poder-se-ia falar de um tema de confronto de animais? Algo comum na arte medieval, em que encontramos animais lutando entre si, ou sendo caçados por seus predadores. Esse tipo de motivo geralmente é visto em igrejas, tapeçarias e gravuras em livros, onde vemos leões, lobos, ursos, cães, carneiros, cervos, touros, coelhos, javalis, se confrontando, ou os predadores os atacando. Além de ser uma retratação da natureza, mostrando essa ideia de caça e caçador, alguns animais possuem valores simbólicos, como o lobo caçando o cordeiro, ou o cão caçando o coelho, ou o leão caçando o cervo.

Mas haveria algum valor simbólico do confronto de um urso com uma serpente? Para responder isso é preciso pensar no que o confronto simbólico desses animais poderia transmitir de informação para os observadores desse monumento. Numa perspectiva cristã, o urso confrontando a serpente poderia simbolizar a virtude combatendo o pecado, pois ursos em dadas épocas eram considerados pelos cristãos como criaturas virtuosas (embora que em outras também representasse o pecado). Numa perspectiva pagã, os dois podem ser símbolos de prestígio social como comentado a respeito de Brompton 16, e poderiam representar valores marciais como bravura, força e ferocidade. Em última instância poderiam ser mera decoração, sendo a imagem dos Jesus, das sete serpentes e dos três homens mais importante em termos simbólicos e visuais.

3.3.4 Lowther 04 e Lowther 05

Os *hogbacks* Lowther 04 e Lowther 05 serão abordados conjuntamente por não apenas fazerem parte do mesmo recorte espacial, mas por apresentarem forma e iconografia semelhantes. Possivelmente possam ter sido feitos pelo mesmo escultor ou sua equipe. Ambos os *hogbacks* se situam em Westmorland e encontram-se danificados e desgastados, principalmente o Lowther 05, que apresenta maior grau de deterioração.

O *hogback* Lowther 04 (ver imagem 23) é classificado como sendo do tipo G, mas não possui os animais nas pontas, devido ao desgaste da pedra ou algum outro tipo de dano. Provavelmente tenha sido desgaste causado pelas intempéries, já que ele foi descoberto em 1876, ao ar livre em um monte. Em 1907 ele foi transferido para a igreja de São Miguel. O monumento possui 158 cm de comprimento, sua altura varia de 16 a 20 cm, e sua largura varia de 34 a 35 cm, foi esculpido em rocha de arenito vermelho de granulação grossa. Datado do século X, esse *hogback* apresenta decoração de telhado na parte superior que é abobadada, além de ter imagens dos dois lados, mostrando serpentes e figuras humanoides. Não foram identificados temas cristãos, provavelmente trata-se de um monumento esculpido por alguma pessoa não-cristã (BAILEY; CRAMP, 1988).

Imagem 23 – *Hogback* de Lowther 04



Legenda: Os lados A e C de Lowther 04. Atualmente o *hogback* está exposto na Igreja de São Miguel em Lowther. Fonte: <https://bit.ly/2DjN5DI>.

A partir da imagem na página anterior, demos seguimento a análise pré-iconográfica. Devido à imagem conter elevado grau de desgaste, recorreremos também como suporte, uma gravura realizada por Collingwood, famoso antiquarista que estudou e catalogou os monumentos anglo-saxões e hiberno-nórdicos. Todavia, sublinhamos que sua gravura apresenta algumas imprecisões (ver anexo F).

No lado A, temos dois navios com soldados armados com seus escudos. O navio da esquerda possui oito soldados e o da direita conta com dez. Devido ao desgaste da rocha, a cabeça dos soldados perdeu as feições. O navio direito está visivelmente melhor, apresentando três traços como decoração e a existência de figura de proa que não é visível, mas pela curva do pescoço, talvez fosse uma cabeça dragônica ou serpentiforme. Sob ele há um peixe. Já o navio da esquerda não é visível. Sob as embarcações e a figura humana ao centro, há uma serpente cujo corpo dá sete nós, e sua cabeça é em forma de triângulo. Ao centro da imagem do lado A temos uma figura humana grande, que aparenta ser calvo, mas o desgaste do monumento não permite melhores conclusões. Todavia talvez fosse uma mulher, como será apresentado na análise iconológica adiante. Essa pessoa está de pé e seu braço direito está na altura da cintura, com o punho fechado. O braço esquerdo não é visível. Além dele, as pernas e a lateral esquerda do corpo também não são visíveis.

No lado C temos seis figuras femininas, sendo que quatro delas estão quase imperceptíveis devido ao desgaste da rocha. Seus rostos são circulares e com traços faciais simples, comum da arte anglo-saxã. Seus cabelos são longos e fazem uma curva nas pontas, como se sugerisse que fossem cacheados. Todas estão com uma ou duas mãos abertas sobre a barriga ou os seios, mas há diferenças quanto a essa postura. A primeira mulher da esquerda para a direita, está com o braço direito sobre o lado do coração e seu braço esquerdo sugere fazer o mesmo. A mulher ao lado dela apresenta postura diferente, o braço esquerdo está sobre o seio esquerdo. A terceira, quarta e quinta mulheres aparentam ter a mesma postura da segunda, devido a posição do braço esquerdo. Já a sexta mulher aparenta estar com as duas mãos sobre a barriga. Sob elas há uma serpente cujo corpo dá quatro ou cinco nós. A cabeça do animal não é visível.

Como sublinhamos anteriormente que iríamos analisar os dois *hogbacks* Lowther conjuntamente, antes de partir para a análise iconográfica, iremos para a análise pré-iconográfica do Lowther 05, que apresenta maior nível de deterioração. Apenas a parte central se preservou, ainda assim está incompleta. Pelas semelhanças com Lowther 04 é classificado como sendo do tipo G, embora não se tenha certeza disso. Esse *hogback* é datado do século X, possui 78 cm de comprimento, 25 cm de altura e 35 cm de largura,

sendo esculpido em rocha de arenito vermelho de granulação grossa. Também foi encontrado ao ar livre próximo a Lowther 04 e transportado em 1907 para a Igreja de São Miguel (BAILEY; CRAMP, 1988).

Na imagem 24 vemos os dois lados do Lowther 05, apresentando oito figuras femininas, quatro de cada lado. E sob cada uma dessas mulheres, estão serpentes com seus corpos dando nós. Devido ao monumento estar incompleto, não sabemos quantas figuras femininas haveria ao todo ou se haveriam outros tipos de imagens. Tampouco podemos avaliar se as duas serpentes seguem o mesmo padrão visto em Lowther 04, ou elas poderiam apresentar alguma variação.

Imagem 24 – *Hogback* Lowther 05



Legenda: Os dois lados de Lowther 05, mostram as misteriosas figuras femininas vista em Lowther 04. O *hogback* encontra-se exposto na Igreja de São Miguel, em Lowther. Fonte: <http://onlineresize.club/pictures-club.html>.

Comparando a Lowther 04, as mulheres em Lowther 05 estão mais preservadas, permitindo uma maior clareza em sua observação. No lado A temos quatro mulheres, sendo que a quarta está com o corpo parcialmente faltando devido ao dano sofrido no monumento. A primeira mulher está com a cabeça levemente inclinada e as duas mãos estão juntas como se estivesse orando. A mulher ao lado está com a mão direita sobre o seio esquerdo. A terceira e quarta mulher pela posição do braço direito, sugerem estar fazendo mesma postura do que a segunda. Os cabelos delas seguem estilo similar ao visto em Lowther 04. Mas uma diferença notada nesse *hogback* é a presença de motivos decorativos nos dois lados da terceira mulher. As duas formas lembram pequenos quadrados, mas feitos com formato de U. Sob as mulheres temos uma serpente cujo corpo dá três nós.

No lado C também se vê quatro mulheres, mas essas apresentam detalhes nos cabelos, sugerindo que estivessem trançados. A primeira mulher está com o braço esquerdo sobre o seio direito. Mas como a pedra está danificada há a possibilidade de serem os dois braços sobre o busto. A segunda mulher está com a mão direita sobre o seio esquerdo e seu outro braço está oculto atrás do cabelo. A terceira figura já apresenta as duas mãos diante do busto. A quarta personagem que está quase deitada, assume postura similar da terceira. E sob a quarta mulher há um pedaço de um quadrado, talvez um motivo ornamental como visto no lado A ou outra forma. Sob as quatro mulheres vemos uma serpente cujo corpo dá dois nós. O lado C também permite enxergar resquícios de uma decoração de telhado.

Apresentadas as características pré-iconográficas dos dois *hogbacks*, passemos para sua análise iconográfica. Lowther é uma pequena região quase no centro da porção norte da Inglaterra, ficando distante do mar, diferente de Gosforth que fica na costa oeste e de Barmston que fica na costa leste. Quanto a Lowther, a localidade fica próxima da região de Penrith, que era conhecida por seus depósitos de arenito, bastante usado nas esculturas de vários monumentos da Cumbria, fato esse que alguns autores se referem ao “arenito de Penrith”.

Lowther é um conjunto formado por dez monumentos de acordo com o catálogo do *The Anglo-Saxon Stone Sculpture*, sendo esse grupo composto por fragmentos de cruzes bem deteriorados, três *hogbacks* e duas tampas de túmulo. Não iremos analisar o *hogback* Lowther 06 devido a seu estado de preservação ser péssimo a ponto de sua superfície está tão danificada que não nos permite identificar com clareza as imagens e ornamentação. Embora James Lang tenha feito uma descrição dele, identificando motivos

ornamentais de entrelaçamento e a presença de cruzes, o que sugere que se trata de um monumento cristão. Quanto às cruzes do conjunto Lowther a maioria são meros fragmentos difíceis de contextualizar algo. Porém, a Lowther 02 é a única que nos permite um vislumbre melhor de sua decoração, onde observar-se decoração fitomórfica, cujas folhas lembram videiras, além da presença de animais quadrúpedes. A cruz também apresenta ornamentação de entrelaçamento e de formas circulares. Quanto às duas tampas de túmulo, Lowther 07 e Lowther 08, essas também apresentam dano e desgaste. Mas é possível observar sua ornamentação geométrica e de entrelaçamento que apresenta motivos similares vistos em cruzes da Ilha de Man e de outras partes da Cumbria.

Passando para análise iconológica, Bailey e Cramp (1988) sublinham que na década de 1940, o arqueólogo Sune Lundqvist defendeu que as imagens contidas no *hogback* Lowther 04 seriam de origem escandinava, estando associadas com algum mito. Ele também sugeriu que as serpentes vistas nesse monumento poderiam simbolizar Jormungand, já que no lado A temos navios e um peixe, o que sugere um cenário aquático, no qual a gigantesca serpente habita. Bailey e Cramp também comentam que as serpentes em Lowther 04 sejam similares a de Lowther 05, e parecidas com a de Penrith 07 e Cross Canonby 05, mas os autores não concordam com Lundqvist que possa ser uma representação de Jormungand, e tampouco sugeriram algum sentido para a ocorrência desse animal.

Para tentarmos compreender o papel das serpentes em Lowther 04, se teriam algum sentido simbólico ou seriam mero ornamento, precisamos identificar o contexto daquelas imagens. O lado A nos apresenta dois exércitos em navios separados por uma figura ao centro. Não tem como se definir se seria um homem ou uma mulher, mas na mitologia nórdica existe um acontecimento famoso que envolve Hildr Högnadóttir e a Batalha Eterna (*Hjaðningavíg*). Não entraremos em pormenores sobre essa história narrada na *Edda em Prosa*, no poema *Ragnarsdrápa*, na *Gesta Danorum* e outras fontes, mas sabe-se que foi uma história popular, tendo distintas versões e representações iconográficas. Uma das cenas mais memoráveis é quando Hildr se coloca entre o exército de seu pai Hogni e o exército de seu inimigo e captor Heðinn. Tal momento é principalmente retratado na iconografia escandinava.

Aðalheiður Guðmundsdóttir (2012, p. 66), em seu estudo sobre o mito de Hildr, identificou imagens datadas entre os séculos VIII ao XI, principalmente em pedras gravadas de Gotland, na Suécia. A autora destaca que embora a iconografia predominante seja de base gotlandesa, não significou que essa narrativa ficou restrita ao território sueco

ou a península escandinava. Menções ao mito foram encontradas na Germânia e na Inglaterra, e nesse ponto Guðmundsdóttir defende que a imagem do lado A do *hogback* Lowther 04 possa ser uma representação de Hildr entre os dois exércitos, e no lado C as mulheres estariam pranteando pela morte de seus maridos, ou poderiam ser as responsáveis por incentivar seus esposos a irem para a batalha.

Se considerarmos que Guðmundsdóttir esteja certa, o contexto de Lowther 04 além de ser pagão claramente, o colocaria em consonância com as representações sobre o mito de Hildr e a Batalha Eterna, tema popular entre os nórdicos, que atraía pelas façanhas marciais, algo que combinaria para alguém importante que almejasse status ou que sua memória fosse bem lembrada. Por sua vez, em Lowther 05, as mulheres poderiam também ser as esposas dos guerreiros. Nesse ponto a proposta da autora em dizer que essas mulheres poderiam ser as esposas dos guerreiros é interessante, no entanto, ressalvamos que na Era Viking, em determinadas épocas, as mulheres casadas usavam lenços para cobrir os cabelos que eram trançados. Isso era um distintivo social para identificar seu vínculo matrimonial. Por sua vez, mulheres que não usavam lenços, significava que eram solteiras (CAMPOS, 2014). E nos dois *hogbacks* temos mulheres sem lenços, exibindo seus cabelos trançados.

Mas se por um lado temos uma possível linha de interpretação para justificar a presença dessas mulheres no monumento, mas e quanto às serpentes, o que elas poderiam significar nesse contexto? Em outras representações de Hildr e os exércitos, não notamos a presença de cobras, o que possa sugerir que as serpentes neste *hogback* sejam mera ornamentação. Tal possibilidade é considerável, pois recordamos que o uso de serpentes para adornar monumentos anglo-saxões e nórdicos era comum. Porém, como o tema de Lowther 04 indica que se refere a uma narrativa de batalha, fazendo possivelmente referência ao mito de Hildr, isso nos levou a propor que as serpentes tenham alguma ligação com a marcialidade, pois como apontado no capítulo 2, a respeito da ligação de Odin com o simbolismo ofídico, a serpente era um animal associado com a esfera militar, representando perigo, intimidação e força, características que expressam valores num contexto de guerra (BRUNNING, 2015, p. 65-68). Além disso, essas serpentes nos dois *hogbacks*, apresentam nós em seus corpos, sendo que o nó seria também um símbolo associado com Odin (LANGER, 2010, p. 13).

Por outro lado, as serpentes também se conectavam com o mundo dos mortos. Nesse ponto indagamos se os dois animais poderiam ser uma referência ao morto, pois entre os germânicos e eslavos havia a crença que a alma poderia se transformar em cobras,

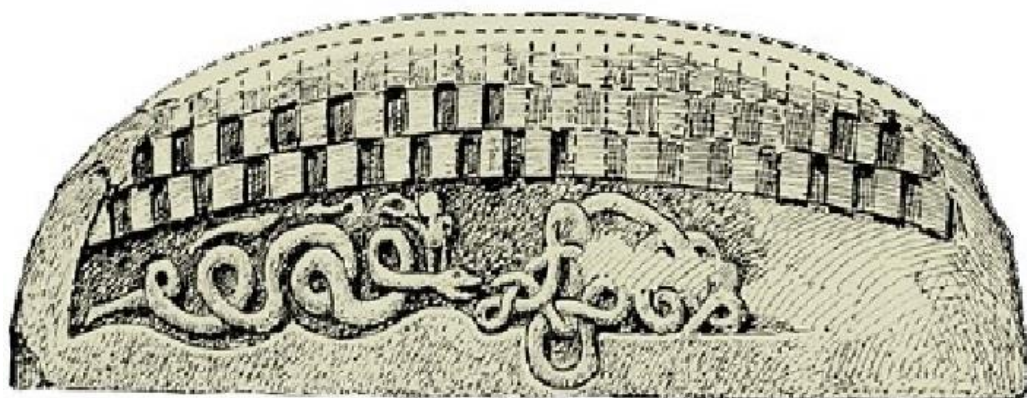
e no caso dos nórdicos, a crença nas *fylgjur*, apresenta espíritos guardiões que poderiam aparecer na forma de animais. Uma outra hipótese é que os animais serviriam de guardiães do morto, evocando seu simbolismo para proteger aquele a quem o *hogback* homenageava. Algo que comentamos para Barmston 01 e Brompton 16.

3.3.5 Penrith 07

O Penrith 07 é grande, tendo dimensões acima da média, possuindo 199 cm de comprimento, de 41 a 55 cm de altura e 9,5 cm de largura, sendo classificado como do tipo H; tendo sido esculpido em granito arenoso, típico daquela região (BAILEY; CRAMP, 1988). Penrith 07 compõe um grupo de quatro *hogbacks* e duas cruzes, chamado popularmente de Tumba Gigante (*Giant's Grave*), situado ao lado da Igreja de Santo André (ver imagem 11). Embora nesse conjunto haja quatro *hogbacks*, os demais apresentam elevado grau de deterioração não sendo possível distinguir suas imagens, com isso decidimos analisar apenas o número 7 por conseguir observar serpentes e termos o acesso a uma antiga gravura de Collingwood a respeito (ver imagem 25).

Embora existam algumas críticas aos desenhos feitos por Collingwood, estudiosos de *hogbacks* costumam utilizá-lo como referencial, e no caso de Penrith 07 o seu esboço é uma das poucas formas que temos contato de como poderia ter sido a imagem original desse *hogback*. Inclusive nesse esboço nota-se que parte da imagem está apagada, pois, já na época do autor encontrava-se desse jeito. De qualquer forma, notamos a decoração de telhado em três níveis, parte superior abobadada, sem a presença de animais nas pontas. A decoração de telhado não aparenta algum tipo de moldura.

No lado A existe a imagem de uma grande serpente cujo corpo está contorcido, algo visto em outros monumentos anglo-saxões e nórdicos. Sobre a cabeça do animal há uma pessoa com o braço direito estirado, tocando algo não identificado. Ao lado desse temos uma forma estranha também difícil de ser determinada. Talvez fossem ranhuras na rocha. Diante da serpente há uma forma entrelaçada que parece ser outra cobra, mas como a imagem está parcialmente apagada, não temos certeza se há uma pessoa em meio a essa serpente.

Imagem 25 – *Hogback* Penrith 07

Legenda: Devido ao alto nível de desgaste atual de Penrith 07, decidimos utilizar um esboço feito por W. G. Collingwood, no início do século XX. Fonte: imagem montada a partir dos originais disponíveis em: http://www.ascorpus.ac.uk/catvol2.php?pageNum_urls=146.

A nível iconológico o que podemos identificar dos outros *hogbacks* desse grupo, é pouco. O Penrith 08 e Penrith 09 estão tão danificados que praticamente não distinguimos algo com clareza. No caso do Penrith 06 ainda conseguimos ver a decoração de telhado, entrelaçamento e de círculos. Os quatro *hogbacks* possuem dimensões parecidas e somente possuem o lado A esculpido, sendo o lado C liso. Estes monumentos compreendem o conjunto Penrith composto por cinco cruzes, quatro *hogbacks* e dois fragmentos não claramente identificados.

Todas as cruzes estão bastante danificadas não sendo mais visíveis com nitidez, mas em algumas ainda se nota decoração geométrica e fitomórfica. A imagem mais significativa desse conjunto se encontra no fragmento Penrith 11, onde se vê Jesus crucificado, sendo apunhalado por dois soldados romanos. E sobre os braços da cruz há

dois anjos. Um detalhe para essa obra é o fato de o Jesus estar barbado, enquanto em outras representações ele aparece imberbe.

A decoração de Penrith 07 parece ser singular em referência ao restante do conjunto, já que não identificamos serpentes, ainda que o elevado grau de desgaste não permita afirmar isso. Comparando Penrith 07 com as cruzes Penrith 04 e Penrith 05 que formam a Tumba Gigante, notam-se elementos decorativos com entrelaçamentos e círculos. A deterioração não permite identificar com certeza outras formas. As duas cruzes são datadas do século X, e apresentam forma similar a outras cruzes do período anglo-saxão e hiberno-nórdico.

A nível iconológico Penrith 07 representa alguns desafios. As serpentes não sugerem ser criaturas guardiães e nem ornamentais. Para essa análise cogitamos uma interpretação por um viés cristão e outra por viés pré-cristão nórdico. Uma possível interpretação cristã já foi cogitada por Bailey e Cramp (1988), os quais sugeriram que esse monumento apresentasse o tema da “luta contra a serpente”, algo visto no *hogback* Gosforth 05 – por nós analisado – e na cruz Great Clifton. Usando essa cruz como referência, Cramp comenta que as serpentes em Penrith 07 poderiam ter seu simbolismo associado ao Cristianismo. A autora sublinha que na cruz Great Clifton, observa-se um homem confrontado por uma grande serpente. Os dois autores sugerem que a serpente simbolize o pecado e a pessoa enrolada a uma cobra, poderia simbolizar o Inferno, pois há relatos anglo-saxões que falam de pecadores sendo torturados com serpentes.

A interpretação dada pelos autores é interessante e faz sentido, ainda mais, se pensarmos que os quatro *hogbacks* estão acompanhados de duas cruzes, o que sugere que todos aqueles monumentos foram erguidos para um ou mais cristãos. A pessoa sobre a cabeça da serpente, aparenta estar nua, o que nos faz remeter a ideia de que a serpente não atacaria pessoas nuas, pois elas simbolizavam a pureza, algo apresentado no *Fisiólogo*. E o fato de a pessoa estar sobre a cabeça do animal, sugere ato de superioridade. Tal condição também nos faz recordar do debate bíblico que interpreta Gênesis 3:15, onde diz que a cabeça da serpente será pisada. Os católicos interpretam como uma profecia para Maria, já os protestantes consideram como uma profecia para Jesus. Em ambos os casos, pisar a cabeça da serpente significa vencer o Mal, pois a cobra nesse contexto representa Satanás. No entanto, não sabemos se essa interpretação fosse conhecida naquele período, apesar que a imagem nem possa ser uma analogia a isso.

Embora esse *hogback* esteja associado com duas cruzes, exista o problema que não sabemos se elas foram erguidas na mesma época dos *hogbacks*, ou foram colocadas antes ou posteriormente. Além de não haver certeza se os quatro monumentos foram organizados para aquele intuito, sendo colocados lado a lado, ou estavam espalhados pelo território da igreja ou em outra localidade. Sabe-se que desde pelo menos o século XVI, há pinturas da Tumba Gigante já apresentando a atual configuração que encontramos hoje. No entanto, não tem como garantir que essa organização fosse a mesma antes do XVI.

Apesar dessas dúvidas sobre a configuração desses monumentos quanto à sua localização original e sua identificação com as partes que compõe o conjunto, haja em vista que em nenhum dos quatro *hogbacks* foram encontrados símbolos cristãos. Diante disso existe a possibilidade que as serpentes representadas em Penrith 07 pudessem ter não um sentido cristão, mas pré-cristão. Na mitologia nórdica há narrativas sobre homens confrontando serpentes, como Thor enfrentando Jormungand no *Hyrmskvida*, Sigurd lutando contra Fafnir na *Saga dos Volsungos*, Ragnar confrontando uma grande cobra na *Saga de Ragnar Lothbrok*, além de sagas lendárias datadas dos séculos XIII e XIV, falando de heróis lutando contra dragões. No caso de Ragnar e das sagas, são narrativas posteriores, mas os mitos sobre Thor e Sigurd já eram conhecidas no século X e talvez até antes. Além disso existe a possibilidade de que a serpente enroscada possa ser uma alusão ao poço de cobras.

Ponderemos esses exemplos. Na imagem em Penrith 07 de acordo com o esboço de Collingwood, não observamos nenhuma sugestão que permita identificar que estivéssemos diante de uma representação de Thor contra Jormungand, pois as imagens conhecidas do confronto do deus do trovão com a serpente gigante estão associadas com a cena de pescaria, como comentado anteriormente. No âmbito mais próximo, a própria Cruz de Gosforth possui uma cena dessa pescaria, apresentando o deus dentro de um barco em companhia do gigante Hymir. Nas duas imagens Thor aparece empunhando seu martelo, se encontra numa embarcação e a serpente está abaixo dele. Em Penrith 07 não se observa nenhum barco e nem o martelo, elementos centrais para que pudéssemos identificar aquele personagem com o deus do trovão.

Poderia ser Loki sendo castigado? Acreditamos que não. Para fins de comparação tomemos a Cruz de Gosforth novamente. Nela encontramos uma imagem interpretada como sendo o castigo de Loki, no qual o gigante aparece com as mãos e pés amordaçados, com uma serpente sobre sua cabeça, e sua esposa Sigyn segura um tipo de tigela para

coletar o veneno. Tal imagem confere com a descrição encontrada no poema do *Lokasenna* e no relato do *Gylfaginning*. Mas em Penrith 07 não temos nenhum desses elementos presentes, o que dificulta sugerir que poderia ser Loki. Quanto a Ragnar Lothbrok, as narrativas desse rei lendário vão se popularizar a partir do século XII com o *Gesta Danorum*, influenciando outras crônicas até o século XIII. Embora que nessas crônicas constem versões diferentes da lenda desse herói, o que inclui não comentar seu embate contra uma serpente gigante que lhe rendeu o epíteto de Lothbrok (“calças peludas”). No tocante à iconografia de Ragnar, nada se conhece a respeito que suscite a possibilidade de dizer que sejam representações dele.

Outra possibilidade é que o homem e a serpente pudessem ser referências a Sigurd e Fafnir, e a serpente entrelaçada representar o poço de cobras no qual Gunnar foi atirado. Nesse ponto as duas imagens poderiam estar remetendo a esses dois mitos. Todavia nos deparamos também com problemas para definir essa comparação. Embora representações de homens em poços de cobras datem de pelo menos o século VIII, como apontado por Guðmundsdóttir (2012), nem sempre é fácil definir com clareza que tais representações seriam necessariamente uma referência ao rei Gunnar, pois a autora sublinha que o mito de cobras dentro de um poço aparece em outras narrativas como a de Ragnar Lothbrok e até em histórias menos conhecidas. Além disso, a condição que essa parte do *hogback* esteja bastante danificada, também não nos permite determinar isso com segurança.

Quanto a Sigurd, nas imagens conhecidas do herói, especialmente as representadas em pedras rúnicas como Sö 101, Sö 327, U 1163 e U 1175, ele aparece apunhalando com uma espada o dragão Fafnir. Em Penrith 07 temos um homem sobre a cabeça da serpente, o que já destoa da imagem representada nas pedras rúnicas. Embora que isso não descarte ainda essa hipótese, pois as pedras mencionadas são datadas do século XI, o que sugere a condição que a forma de retratar o herói possa ter se alterado com os anos, havendo a possibilidade que poderia anteriormente haver outras maneiras de representar Sigurd e Fafnir.

Lilla Kópar (2015, p. 317-321) comenta que durante o período hiberno-nórdico a narrativa de Sigurd foi difundida especialmente no norte da Inglaterra, onde encontram-se possíveis representações do herói em alguns monumentos como a Cruz de Halton, em Lancashire, que apresenta uma cena de forja atribuída ao anão Regin, que nos mitos foi mentor de Sigurd. Acima da forja temos uma pessoa que a autora diz que poderia se tratar de Sigurd. O interessante que ele não aparece armado ou atacando Fafnir, mas

aparentemente estaria olhando para dois pássaros em galhos, pois no mito diz que Sigurd aprendeu a língua dos pássaros após consumir o coração do dragão.

Outra imagem trata-se do pedaço da cruz Kirby Hill 2 em Northern Yorkshire, no qual a autora comenta que desde a década de 1970, James Lang havia sugerido que poderia ser uma representação de Sigurd, retratando a cena que ele mata Regin, após descobrir sobre sua traição. Uma terceira imagem citada por Kópar é a tampa de túmulo York Minster 34, em East Yorkshire. Nessa tampa há presença de Sigurd empunhando uma espada e lutando contra duas serpentes e Regin aparece decapitado. A tampa também traz decoração de entrelaçamento, três animais quadrúpedes se atacando, um cavalo e outras cenas não claramente identificadas (ver anexo F).

Diante dos monumentos comentados por Kópar, os quais datam do século X e estão inseridos no contexto temporal e espacial de Penrith 07, e mostram distintas formas como o mito de Sigurd foi retratado, cogitamos que haja possibilidade de que o homem representado no *hogback* poderia ser o herói. Ele estaria representado sobre a cabeça da serpente como se simbolizasse seu triunfo frente aquele monstro. Além disso, nota-se pela gravura de Collingwood que o homem está com o braço direito erguido e segura algo, embora não consigamos identificar com clareza o que ele esteja segurando. Seria uma arma? Ou o coração de Fafnir? Ou ele estaria apontando para dois pássaros? São indagações que não temos como possuir certeza devido ao elevado nível de desgaste do monumento.

Mas se há incerteza em definir se no *hogback* Penrith 07 poderia estar representando Sigurd, Fafnir e Gunnar no poço de cobras, sugerimos uma alternativa. Nesse ponto recordamos que o tema de homens combatendo serpentes ou dragões é algo comum em várias culturas em diferentes épocas. No caso escandinavo possuímos algumas pedras gotlandesas como Martebo I (400-600), onde aparecem dois cavaleiros com lanças e uma serpente-dragão entre eles; Sanda Kyrka IV (400-600) na qual se vê um cavaleiro enfrentar um dragão; Auster-Hangvar (400-600), em que aparece uma serpente-centopeia confrontando um homem; e a própria Cruz de Gosforth (900-1000) onde temos seres serpentiformes monstruosos confrontando guerreiros. Com exceção da cruz onde se costuma utilizar o referencial mitológico para interpretar a presença das serpentes, o significado desses animais nas pedras gotlandesas de Martebo I, Sanda Kyrka IV e Auster-Hangvar permanece inconclusivo, embora haja hipóteses que sugiram que tais serpentes poderiam estar associadas com simbolismos solares, ctônicos e da morte, como comenta Langer (2003, p. 46-50).

Apesar dessas dúvidas quanto ao sentido da serpente nesses monumentos citados, percebe-se que o tema de um guerreiro confrontando uma serpente/dragão é antigo no contexto escandinavo e em linhas gerais poderia suscitar um simbolismo de heroísmo. Se consideramos que Stocker (2000) e Hadley (2008) comentaram que os *hogbacks* poderiam ter um papel de promoção social para o morto e sua família, logo, retratar imagens que gerassem a ideia de heroísmo, nobreza, bravura seriam fatores para realçar a memória do homenageado.

Fato esse que consideramos que a presença de temas mitológicos como visto em Lowther 04 e Penrith 07 possam se encaixar nesse sentido de usar mitos para enaltecimento social, visando interesses políticos, autoridade e prestígio. Tal proposta é possível, pois retomando a Escandinávia, as pedras gotlandesas e as pedras rúnicas vão apresentar esse papel de exaltação da memória dos homenageados, algo por nós melhor comentado no próximo capítulo, mas antecipamos brevemente como comentado por Agneta Ney (2012, p. 73-78), que as pedras gotlandesas retratavam cenas mitológicas, de batalha, boas-vindas, guerreiros, cavaleiros, navios, cotidiano, ritos etc. sendo que algumas dessas cenas poderiam ser usadas para promover a pessoa ou pessoas que foram homenageadas com aquele monumento. Especialmente quando a autora sublinha a presença de elementos que demarcam exaltação a aristocracia.

O uso de monumentos para enaltecimento já era praticado pelos anglo-saxões e o escandinavos, diante disso, cogitamos que a presença de temáticas mitológicas em *hogbacks* como Penrith 07 e Lowther 04 (e talvez Lowther 05) possam ter sido usados para fins de exaltação do homenageado, comparando-o aos personagens míticos ou destacando alguma virtude a eles relacionadas. Por outro lado, *hogbacks* como o Barmston 01 e Brompton 16, as serpentes poderiam ter uma função de associar o homenageado com aspectos guerreiros e uma condição apotropaica. Já em Gosforth 05 consideramos que o contexto cristão daquele monumento tenha designado uma interpretação a serpente como representação do pecado, do Inferno e da morte. Apesar que também haja possibilidade que essa conotação possa ter sido influenciada pelo mito do poço de cobras, que também simboliza a morte desonrosa.

4. PEDRAS RÚNICAS SUECAS

Neste capítulo discorreremos a respeito da segunda fonte advinda da cultura material, as pedras rúnicas. No presente capítulo dividido em dois momentos, o primeiro apresenta em linhas gerais do que se tratam as pedras rúnicas e como influências de outros povos podem ter legado concepções religiosas para a presença de serpentes nesses monumentos. No segundo momento apresentamos o levantamento quantitativo das pedras rúnicas suecas por cada província na qual elas existem. Além de apontar comentários sobre esses monumentos e explanar um pouco a respeito da situação histórica da Suécia em cada um desses territórios durante a Era Viking, especificamente o século XI, época de maior produção de pedras rúnicas.

4.1 Introdução as pedras rúnicas

As pedras rúnicas (*runestones*) consistem em pedras trabalhadas ou em gravações em rochas naturais, nas quais foram inseridas runas, alfabeto de origem germânica, surgido por volta do século II d.C. baseado no alfabeto latino³⁹, sendo difundido entre povos germânicos e eslavos (PAGE, 1999, p. 2-3). As primeiras pedras rúnicas possuíam apenas runas, algumas poucas apresentavam imagens. A partir do século X, a combinação de imagem e escrita começou a se tornar mais habitual. Por outro lado, existem também as chamadas pedras gravadas (*picture stones*, *image stones* ou *gotland's stones*), tendo surgido entre os séculos IV ou V d.C. na ilha de Gotland, atualmente na Suécia. A principal diferença desse segundo tipo, é a ausência de inscrições rúnicas, sendo que tais monumentos contêm apenas imagens e símbolos (JANSSON, 1987, p. 10).

As pedras rúnicas são monumentos encontrados sobretudo na Escandinávia, especificamente na Dinamarca, Noruega e principalmente na Suécia, embora que alguns desses monumentos foram erguidos na Inglaterra, Escócia, Ilha de Man, Irlanda, Rússia e outros territórios, mas consistindo numa pequena fração da produção geral. Todavia, a condição dessas pedras terem sido erguidas do século V ao XII, revela um uso cultural e social bem longo para esse tipo de monumento (SAWYER, 2006, p. 10-14).

No tocante as imagens contidas nas pedras rúnicas, elas apresentam animais como canídeos (não se sabe se haveria uma distinção entre cães e lobos), serpentes, aves (corvos, águias e galos), cavalos e leões. Além da decoração zoomórfica, há algumas

³⁹ Existe também a linha de runólogos que defendem uma origem grega para as runas.

pedras que trazem pessoas e mais raramente, o que é considerado como sendo monstros. Também se encontra em alguns casos a presença de motivos fitomórficos e símbolos como a suástica, a triquetra e a cruz cristã. Já nas pedras gravadas a presença de animais é um pouco mais variável, incluindo cervídeos e animais de fazenda, além de mostrar cenas do cotidiano, de batalha, mitológicas, sacrifícios, embarcações, armas, símbolos etc. (OEHL, 2017, p. 88-89).

Atualmente contabiliza-se que existam pelo menos 3 mil pedras rúnicas catalogadas, havendo a possibilidade de algumas estarem soterradas e outras terem sido destruídas no passar do tempo. Desse total de monumentos identificados, 89% se concentra na Suécia, especialmente na província de Uppland. Somente na Suécia estima-se que haja 2.500 pedras rúnicas, na Dinamarca identificou-se 250 monumentos e cerca de 50 na Noruega. As demais pedras estão espalhadas por outros territórios visitados ou ocupados pelos nórdicos (PRICE, 2015, p. 367).

As pedras rúnicas mais antigas foram encontradas na Dinamarca, datando por volta do século V d.C. No mesmo período já se encontrava pedras gravadas em Gotland. As pedras rúnicas da Dinamarca faziam uso do Antigo Futhark até o século IX, quando se passou a adotar o Novo Futhark⁴⁰ (SAWYER, 2006, p. 7-10). Sendo que muitos desses monumentos foram erguidos durante a Era Viking (sécs. VIII-XI), o que seria resultado da expansão do poder político e econômico de monarcas, nobres, ricos fazendeiros e comerciantes que aproveitaram as expedições, invasões, saques, guerras e colonização daquela época (PRICE, 2015, p. 368).

A origem das pedras rúnicas e das pedras gravadas ainda é debatida, não se sabe exatamente se seriam originárias de conceitos internos ou teriam sofrido influências externas de povos vizinhos como os germânicos. Todavia, o arqueólogo Sune Lindqvist (1887-1976), começou a defender a tese de que tais monumentos poderiam ter sido influenciados pela arte romana tumular, que foi absorvida pelos germânicos e gauleses, e levada ao norte da Europa (ver apêndice A). A hipótese de Lindqvist embora criticada em alguns aspectos, foi nos anos seguintes sendo sustentada com novas evidências (VARENIUS, 2012, p. 48).

⁴⁰ Antigo Futhark é o termo usado pelos runólogos para se referir a uma variação do alfabeto rúnico germânico, possuindo 24 letras. Esse alfabeto foi usado na Escandinávia até mais ou menos o século IX, quando foi gradativamente substituído por uma versão de escrita mais rápida e contendo 16 letras, chamada Novo Futhark ou Futhark Escandinavo. O novo alfabeto rúnico foi habitualmente utilizado até o século XII (JANSSON, 1987, p. 21).

Lisbeth Imer (2010, p. 42-44) sublinha que desde o século III d.C. encontram-se vestígios arqueológicos de objetos de origem romana em túmulos na Dinamarca, Noruega e Suécia. Tais objetos como joias, pentes, copos, taças, jarras, espadas, facas, elmos e moedas, ainda continuaram a ser encontrados em túmulos escandinavos até a Era Viking. Neste contexto, Imer assinala que deveria ter havido um contato comercial entre os germânicos, gauleses e romanos, provendo a nobreza nórdica com tais produtos luxuosos. Além dessas trocas de mercadorias, influências culturais também foram trocadas.

Nylén e Lamm (2007, p. 27), baseando-se na tese proposta por Lindqvist e defendida por outros arqueólogos, eles sugeriram que através desse contato com a cultura romana entre os séculos III e V, isso teria proporcionado que os gotlandeses tivessem sido os primeiros escandinavos a darem origem a tradição de erguer pedras para fins de homenagem, tradição essa que se espalhou pela Suécia, e chegou à Dinamarca e Noruega com menor influência. As pedras erguidas em Gotland e no sul da Dinamarca, apresentam algumas semelhanças com tumbas romanas (ver imagem 26).

Imagem 26 – Comparação entre túmulo romano e pedra rúnica sueca



Legenda: À esquerda uma tumba romana com um cavaleiro (sécs. I-III). À direita temos a pedra de Möjbro (U 877), localizada na Suécia, datada do século V. Nessa pedra vemos um cavaleiro acompanhado de dois cães de caça. Atualmente a pedra de Möjbro se encontra em exibição no Museu Histórico Sueco, em Estocolmo. Fonte: <https://floasche.files.wordpress.com/2014/08/illu-02.jpg>.

Na imagem 26 temos uma comparação entre dois monumentos de épocas aproximadas. No caso da pedra de Möjbro, a imagem foi retocada para destacar o cavaleiro e seus cães, já que no original isso está quase imperceptível. Mas graças a esse artifício podemos observar um certo grau de semelhança nos dois monumentos, mesmo que na pedra romana temos um cavaleiro atacando um inimigo subjugado, enquanto na pedra sueca encontra-se um cavaleiro empunhando sua espada e escudo, mas o tema é comum em ambos os casos, como argumentam Nylén e Lamm (2007, p. 28).

A arqueóloga Lotte Hedeager (2011, p. 67-68) sugeriu que além da influência romana sobre as pedras rúnicas e pedras gravadas, outros aspectos da arte dos romanos, em especial, motivos de animais, plantas e a aparência de pessoas, também chegaram à Escandinávia. Lotte sublinha que não significa que os nórdicos importaram os motivos animais, esses já existiam na cultura deles, entretanto formas de representar alguns animais foram baseadas no estilo romano, mas também germânico e celta, adotando essas características para a fauna nórdica. Entretanto, para que serviam as pedras rúnicas? Quais eram as funções dadas a tais monumentos?

Em geral as pedras rúnicas apresentam um uso memorialista, seja para enaltecer os feitos de alguém vivo ou uma homenagem póstuma. A maior parte das homenagens eram concedidas a homens (maridos, pais e filhos), por seus familiares (esposas e filhos), mas há casos de mulheres que foram homenageadas, especialmente esposas, mães e filhas⁴¹. Estes monumentos não consistiam em túmulos como foi sugerido no passado, mas seriam monumentos memorialistas, e em alguns casos, poderia se considerar que possam ser cenotáfios pela condição de terem sido erguidos para prestar homenagem aos mortos, incluindo o direito de a família dedicar um epitáfio ao falecido.

A respeito dos epitáfios, Clairbone W. Thompson (2014) escreveu com base no seu estudo nos epitáfios encontrados em pedras rúnicas de Uppland, que estes seguiam uma fórmula que servia de base para a maior parte destes monumentos. A tal fórmula como apontada por Thompson, se dividia em quatro partes: a memória, a oração (no caso de uma pedra com epitáfio cristão), o *acrécimo* e a assinatura. A partir dessa fórmula os epitáfios rúnicos apresentavam o nome do homenageado e quem estava prestando a homenagem, e por qual motivo; sendo que esse motivo poderia se expandido com o *acrécimo*, informando sua genealogia, local que viajou ou onde morreu, ou outra informação que a família julgasse importante. E se a pessoa tivesse sido cristã, uma

⁴¹ Birgit Sawyer (2006) possui tabelas interessantes sobre isso. Consulte os apêndices 3 e 4 de seu livro.

oração era acrescentada, sendo que essa oração normalmente se pedia que Deus guardasse a alma do morto⁴². Por fim, o artesão ou mestre de runas, *assinava* o monumento, embora não fosse algo recorrente esse ato de demonstrar autoria, já que a maior parte das pedras rúnicas são de autoria anônima. Thompson (2014) em seu livro apresenta tabelas comentando as variações dessa fórmula quanto as palavras-chave usadas para se escrever os epitáfios comuns e epitáfios cristãos.

Nesse ponto salientamos um comentário interessante sobre o uso de epitáfios. Philippe Ariès (2008, p. 256) explica que entre diferentes povos existiu a necessidade religiosa, social e pessoal dos familiares, amigos, admiradores ou da comunidade, de manter a memória dos mortos ainda viva. As formas de se fazer isso são inúmeras, mas duas delas que o autor destaca, era a construção de tumbas e o uso de epitáfios. No caso europeu, Ariès assinala que os romanos foram provavelmente o povo que mais se destacou no quesito de arte funerária ou arte tumular, apesar de eles próprios terem sido influenciados por outros povos como os gregos, etruscos e egípcios. De qualquer forma, a arte tumular romana incluía túmulos, tumbas, lápides, criptas, mausoléus, cenotáfios, epitáfios etc. e isso foi adotado por outros povos e absorvido pela religião cristã.

Nesse sentido, o autor destaca que as tumbas, lápides, cenotáfios, sarcófagos, caixões e os epitáfios, consistiam em meios para preservar a memória e identidade de alguém para as gerações futuras. Essa preservação poderia ter apenas um intuito de caráter familiar, assinalando a genealogia daquela família, ou para fins de recordação pessoal dos entes queridos falecidos. Mas no caso de pessoas que tenham sido importantes, que foram figuras públicas, sua memória merecia ser preservada para conhecimento futuro, podendo servir de inspiração e modelo de caráter.

Essa dedicação de epitáfios entre os nórdicos é bem perceptível pela condição de que muitas pedras rúnicas possuem o nome dos homenageados, dos familiares e em alguns casos informam algum feito do morto, como tendo viajado para terras distantes, morrido em batalha, conquistado fama, assumido cargo importante na política local etc. Em outros exemplos tais informações não existem, apenas se diz que os parentes erguiam aquele monumento em memória de um ente querido que faleceu, e nesse ponto há casos de até mesmo citar-se o nome do escultor ou mestre de runas que fez aquele monumento.

⁴² Zilmer (2013, p. 137-140) escreveu um estudo extenso e interessante sobre o conteúdo encontrado nos epitáfios, mas principalmente nas orações do final da Era Viking e começo da Idade Média Nórdica. Neste estudo ele aponta que no século XI foi comum o uso de expressões “Deus ajude” ou “Deus proteja”.

Muitas das pedras rúnicas com epitáfios cristãos, datam do século XI, estando situadas na Suécia, apesar que como visto anteriormente, tratava-se de um território ainda não unificado e em processo de conversão. No caso das pedras rúnicas que contém epitáfios cristãos o uso desses textos também adotava um valor religioso, pois evocava-se o nome de Deus, e as vezes de Maria, Jesus e mais raramente de algum santo ou dos anjos, pedindo que estes guardassem a alma do falecido (ZILMER, 2013, p. 137-138).

Ariès (2008, p. 54, 112, 143) assinala o exemplo de uma lápide romana do ano de 515, dedicada a um cristão, em cujo epitáfio era pedido aos santos que os afastasse da fúria e tormentos do Tártaro (Inferno). Pelo exemplo apresentado por ele, observa-se como é antiga a prática do uso de epitáfios por cristãos para se pedir proteção por sua alma, fosse na viagem ao Paraíso, ou enquanto estivesse aguardando o Juízo Final, pois como comentado por Ariès, houve um tempo que havia a crença de que a alma do cristão poderia ser incomodada de alguma forma e isso a comprometeria no dia do Juízo.

Entretanto não bastava apenas destacar os feitos e a memória de alguém nesses monumentos, através de epitáfios ou imagens, era preciso que tais monumentos pudessem ser vistos pela comunidade. Se no capítulo anterior vimos que muitos dos *hogbacks* foram encontrados em igrejas ou próximas a estas, devido a serem locais de visibilidade, já as pedras rúnicas como explica Stern Marjolein (2013, p. 3-4), eram erguidas em distintas localidades como à beira de estradas, campos, pontes, cemitérios e terrenos de igreja, pois tratava-se de lugares nos quais havia a circulação de pessoas, permitindo que a população local tivesse contato com tais monumentos.

Marjolein salienta que embora grande parte da população nórdica fosse iletrada, ainda assim, apenas o ato de visualizar tais monumentos já se fazia importante para a memória do homenageado. Além da condição de que estamos nos referindo a comunidades com algumas centenas de pessoas, o que favorecia que a população conhecesse uns aos outros, e pudesse identificar determinadas pedras como pertencentes a membros de certa família. Sobre estes locais de passagem citados, Sven Jansson (1987, p. 106-111) destacou a condição de haver algumas pedras rúnicas que em cujos epitáfios aparecem palavras relacionadas com estrada, caminho e ponte. Na interpretação do autor, tais menções estariam associadas com a crença de que os mortos necessitariam de alguma forma de se guiar na jornada até o Além.

Essa prática foi comum em distintos povos, os quais buscavam meios para auxiliar a viagem das almas para os mundos mortos, e tais práticas incluíam orações, mantras, ritos, objetos, monumentos, etc. e para Jansson os nórdicos também tiveram essa crença.

Nesse ponto ele defendia a ideia de que o fato de pedras rúnicas terem sido erguidas próximas a estradas, pontes e margens de rios, não se deveu apenas a necessidade de promover visibilidade a aquele monumento, mas de auxiliar a alma a encontrar um rumo⁴³. Zilmer (2013) também apresentou estar de acordo com essa opinião.

Jansson e Zilmer destacaram os casos dos epitáfios cristãos os quais sempre pedem auxílio a Deus ou outra divindade para guardar ou guiar a alma. Nesse sentido, eles sugeriram que as pedras rúnicas poderiam ter tido uma função não apenas memorialista, mas um papel religioso para auxiliar os mortos. Tais monumentos atuariam como uma espécie de “passagem” ou “porta” para guiar os mortos. Por mais que nenhum corpo tenha sido encontrado nas suas imediações a existência do monumento cumpriria com esse papel de recordação, homenagem e guia.

Julie Lund (2005, p. 109-113) escreveu que entre os nórdicos da Era Viking existiu a crença de prestar oferendas aos mortos. Em seu estudo realizado principalmente na Dinamarca, foi identificado vários locais que não continham necessariamente túmulos, mas marcadores e até pedras rúnicas, onde se encontravam objetos e armas, os quais foram ofertados aos mortos. Pois alguns relatos contidos nas sagas e nas *Eddas*, dizem que os mortos eram sepultados com seus pertences, pois necessitariam deles no pós-morte. Nesse caso, o autor sublinha o papel das estradas e pontes, os quais simbolicamente representavam meios pelos quais conduziriam as almas para os mundos dos mortos. E essa crença existiu entre os nórdicos cristianizados e não-cristãos, e foi compatível entre ambos.

Lund (2005, p. 120-121) também assinala a condição de que algumas pedras rúnicas apresentem a palavra “ponte” (*brú*), onde se ler que “aquela ponte” foi erguida para determinada pessoa⁴⁴. Embora haja dúvidas se essa palavra tenha sido usada para demarcar a condição que o monumento foi erguido próximo a uma ponte, ou o monumento em si estava atuando como uma “ponte” para o morto. Nesse ponto ele cita clérigos como Agostinho de Hipona e Wulfstan de York, os quais mencionam que as almas passariam por pontes em sua jornada até o Paraíso.

⁴³ Schmitt (1999) comenta que no medievo a crença de que as estradas serviam tanto para os vivos, quanto para os mortos, permeou povos cristão e não-cristianizados. Narrativas sobre fantasmas e assombrações percorrendo estradas, assombrando pontes, existiam em vários lugares. Por isso as recomendações de evitar viajar à noite, deixar oferendas ou orações nas encruzilhadas para proteção própria ou pedir que as almas errantes encontrassem seu caminho.

⁴⁴ Åke Johanson (2008, p. 147-148) aponta que existam pelo menos 75 pedras rúnicas que trazem a palavra ponte. Ele apresenta alguns desses exemplos, e tece um breve comentário sobre o possível uso religioso neste quesito.

Marianne Eriksen (2013, p. 200) ao estudar o simbolismo religioso concedido as portas e portais, cita a possibilidade de que as pedras gravadas e as pedras rúnicas poderiam simbolizar uma “porta de passagem dos vivos para a morte”. A autora recorda que entre os nórdicos houve em determinadas épocas o uso de portas ou portais falsos para se realizar ritos fúnebres e algumas pedras apresentavam a aparência de uma porta, talvez tendo alguma ligação com tais práticas ou concepções simbólicas. Dessa forma os comentários de Eriksen sobre o uso das portas e de anéis para ritos fúnebres, nos fez considerar a possibilidade de que as serpentes rúnicas com anéis possam ter assimilado algum aspecto dessas crenças salientadas por ela.

Diante disso percebe-se que as pedras rúnicas possuíam além de uma possível função religiosa auxiliadora, uma função de promoção de status social, como vista nos *hogbacks*, fato esse que em alguns monumentos havia a preocupação de destacar algum feito do homenageado. E mais raramente encontramos inscrições que apresentam a genealogia do morto, citando quem era seu pai, avô e até bisavô. Embora a função desses monumentos fosse prestar homenagem aos vivos e mortos, Alain Marez (2007, p. 279-281) escreveu que as informações contidas em algumas dessas pedras nos permite conhecer um pouco mais sobre a história nórdica. Alguns desses monumentos informam que o falecido morreu em viagem a terras distantes. Logo, temos relatos de viajantes que faleceram na Inglaterra, Lombardia, Império Bizantino e até no Oriente Médio, como no caso da jornada de Ingvar, o Viajante⁴⁵, que liderou uma expedição ao Mar Cáspio.

Outra importância que Marez destaca, é a condição de algumas pedras apresentarem informações políticas. A mais famosa é a DR 42 Jelling 2, na Dinamarca, erguida pelo rei Haroldo I (c. 935-986), citada anteriormente. Nesse monumento está escrito uma homenagem aos pais de Haroldo, Gorm e Thyra, além de informar que Haroldo era rei da Dinamarca e da Noruega. Nota-se que o monumento apresenta a função de ser memorialista, mas também de ser propagandístico por exaltar os feitos do monarca. Marez (2007, p. 285) também salienta o caso de pedras rúnicas que informam sobre batalhas relacionadas as campanhas do rei Canuto, o Grande⁴⁶, havendo cerca de 30 desses monumentos que foram erguidas para guerreiros que morreram ao seu serviço.

⁴⁵ A história da expedição de Ingvar ocorreu no século XI, sendo narrada de forma romanceada na *Saga de Yngvar*. Pelo menos 26 pedras rúnicas fazem menção a membros dessa expedição.

⁴⁶ Canuto II (c. 995-1035) foi rei da Dinamarca, da Noruega e da Inglaterra. Tendo sido um dos mais poderosos e influentes monarcas da Era Viking. Ele era neto de Haroldo I.

Outros dados que podem ser percebidos nas pedras rúnicas, especialmente as oriundas do século XI, trata-se da difusão do cristianismo na Suécia e na Dinamarca, devido a existência de centenas destas pedras conterem epitáfios que citam Deus, Maria, e menor número, Jesus Cristo, São Miguel e São Bartolomeu. Além dessas menções inclui-se a presença de cruzes. Alguns arqueólogos e historiadores interpretam isso como reflexo do crescimento do cristianismo nestes países, já que menções a Odin, Thor, Freyr, Freyja não eram usuais⁴⁷ (MAREZ, 2007, p. 352-354). No entanto, Oliveira faz uma ressalva:

Ter símbolos cristãos em uma pedra rúnica não quer dizer que ela seja um monumento exclusivamente cristão, tampouco a existência apenas de símbolos pagãos representa exclusividade dessa origem. Pedras como a Sö 112, localizada na Suécia, apresentam uma cruz junto a uma máscara odínica, ou ainda a famosa Sö 101, também na Suécia, que traz cenas da saga lendária de Sigurd junto a inscrições rúnicas que ofertam a construção de uma ponte à alma de alguém. A máscara odínica e a representação de Sigurd são importantes símbolos do paganismo nórdico, assim como a cruz e preocupação pela alma de alguém são elementos trazidos pelo cristianismo (OLIVEIRA, 2014, p. 48).

O comentário de Oliveira é pontual para percebermos que apesar da presença de elementos cristãos nas pedras rúnicas, não temos segurança se o morto que era homenageado fosse cristão, ou sua família o era e decidiu prestar-lhe uma homenagem cristã. Por outro lado, havia a condição de que a população mantivesse práticas pagãs mesmo após a conversão, algo comum em vários momentos da história, onde a conversão era algo recente ou estava em processo de consolidação. Mas apesar dessa observação importante, o comentário de Alain Marez (2007) segue válido, pois mostra como a população cristã adotou rapidamente o uso destes monumentos pagãos, adaptando-os para seus referenciais de fé, ao introduzir os nomes de Deus, de Jesus e de santos, e principalmente adotar o uso da cruz como símbolo para identificá-los com a nova fé.

Com isso observamos nessa breve introdução que as pedras rúnicas consistem em monumentos antigos que ao longo dos séculos passaram por mudanças de caráter artístico, mas preservando sua função de homenagear os vivos, mas principalmente os mortos, servindo para exaltação social do homenageado e sua família, além de contribuir para a o legado da memória familiar e da comunidade. Por outro lado, as pedras rúnicas também nos fornecem informações sobre acontecimentos históricos, sobre territórios que os vikings e viajantes percorriam, e a expansão do Cristianismo na Escandinávia.

⁴⁷ O nome desses deuses aparece na escrita rúnica em outros suportes, mas não eram habituais nas pedras rúnicas. Embora o nome de Thor surja em algumas destas pedras (MAREZ, 2007, p. 330-331).

Se as possibilidades de estudo tendo as pedras rúnicas são muitas, nos resta saber como identificá-las. Sublinhamos que as pedras gravadas são classificadas por letras, indo do Tipo A ao Tipo E, os quais são divididos entre os anos de 400 e 1000. Essa classificação foi concebida por Sune Lundqvist e apresentada em 1941, sendo adotada desde então com algumas ligeiras atualizações. Sua classificação além de estimar datas aproximadas para cada tipo de pedra gravada, também determina que existiria um modelo em suas formas, e esses modelos serviram de base para os artesãos (VARENIUS, 2012, p. 41-43).

No que se refere as pedras rúnicas a forma de catalogação apresenta diferenças. Atualmente baseia-se no padrão adotado pelo *Scandinavian Runic-text Data Base* (*Samnordisk runtextdatabas*) desenvolvido a partir de 1986, no Departamento de Línguas Escandinavas da Universidade de Uppsala. Em 1991 o projeto recebeu a proposta para ganhar um banco de dados informatizado, o qual foi sendo desenvolvido nos anos seguintes originando o programa *Rundata* (OWE, 2010, p. 1). Nesse sistema os monumentos são catalogados por códigos de área e posição, os quais identificam o território que a pedra está localizada ou foi encontrada originalmente, além de classificá-la numa listagem geral por área. O *Rundata* também soma a tais dados, informações sobre período aproximado no qual as pedras foram feitas, se o alfabeto rúnico adotado é o antigo ou novo *futhark*, além de informações extras sobre a localidade, devido a algumas regiões possuírem muitas pedras uma próxima da outra. O projeto também traz as transcrições e traduções dos textos rúnicos. Atualmente existem 6.751 inscrições rúnicas catalogadas, sendo que 5.777 apenas na Suécia, o que torna o país, o maior concentrador desse tipo de monumento⁴⁸.

Apesar dessas informações oferecidas pelo *Rundata*, a classificação não inclui as dimensões das pedras, como visto no catálogo de Lundqvist, isso deve-se a condição de que as pedras rúnicas ao longo da história não seguiram um padrão necessariamente, havendo pedras com menos de 1 m de altura e outras com mais de 3 metros de altura. Alguns desses monumentos são finos como pilares e outros possuem mais de 100 cm de largura. Entretanto, na década de 1990, a arqueóloga Anne-Sofie Gräslund apresentou uma proposta para se catalogar as pedras rúnicas de acordo com determinados padrões gráficos, no caso, ela escolheu como modelo, as imagens de serpentes.

⁴⁸ Informações tiradas do site do *Rundata*: <https://rundata.info/>. Acesso em 30 de julho de 2019.

Gräslund (2006b, p. 111-112) comenta que em meados da década de 1990, ela estava participando de um projeto arqueológico em Uppland, envolvendo tentativas de identificar o período de produção de pedras rúnicas. Autora sublinha que naquela época já havia propostas de se tentar criar meios para se classificar estes estilos. Entretanto estes métodos não se revelaram eficazes. Nesse ponto Gräslund recorda que em 1913, o runólogo Otto von Friesen (1870-1942) baseado nas pedras de Uppland, sugeriu uma divisão cronológica tomando como referência o conteúdo histórico das pedras e o nome de alguns importantes mestres de runas, como Åsmund Kåreson (c. 1025-1050) e Öpir (c. 1070-1100). A partir da proposta de Friesen e de outros estudiosos, Gräslund desenvolveu uma tabela para se catalogar as pedras rúnicas do século XI, a partir da aparência das serpentes rúnicas, avaliando-se a forma de suas cabeças, caudas, patas e os anéis de conexão como se pode ver na tabela a seguir (imagem 27).

Imagem 27 – Tabela de Gräslund para identificação dos estilos de serpentes

B-e-v			
Pr 1			
Pr 2			
Pr 3			
Pr 4			
Pr 5a			
Pr 5b			

Legenda: Elementos de catalogação baseado em serpentes para periodizar pedras rúnicas do século XI. Fonte: GRÄSLUND, Anne-Sofie. The Late Viking Age Runestones of Västergötland: On Ornamentation and Chronology, *Lund Archaeological Review*, v. 20, 2014, p. 44.

O catálogo proposto por Anne-Sofie Gräslund como visto na imagem anterior, divide-se nas categorias nomeadas de B-e-v (*bird's eye view*), Pr1 a Pr5⁴⁹, sendo que cada categoria dessa corresponde a uma datação aproximada, salientando que a autora deixa bem claro que essas categorias coexistiram no mesmo período por vários anos, não havendo meios atuais para delimitar com certeza seus limites. Quanto a periodização a dessas categorias, elas seguem as seguintes datas:

- Estilo dinamarquês: antes do ano 1000
- B-e-v: c. 1010-1050
- Pr1: c. 1010-1040
- Pr2: c. 1020-1050
- Pr3: c. 1045-1075
- Pr4: c. 1070-1100
- Pr5a: c. 1100-1130
- Pr5b: c. 1100-1150

As datas apresentadas são as quais usamos para periodizar as pedras rúnicas neste estudo. Além disso, ressaltamos que adotamos elementos que caracterizam alguns dos estilos da arte viking para realizar a análise apresentada no tópico 4.3. Sobre isso Gräslund (2006a, p. 128) salienta que os estilos artísticos de Ringerike⁵⁰ e Urnes⁵¹ da arte viking, também são aplicados na sua catalogação, onde Pr1 representa o estilo Ringerike, por sua vez, as categorias Pr2 a Pr5 englobam diferentes momentos do estilo Urnes. Diante disso, a autora observa que a proliferação de pedras rúnicas na Suécia coincide com a popularização do estilo Urnes, o qual inicia-se nas primeiras décadas do século XI. Voltaremos a abordar mais informações sobre essa periodização e o estilo Urnes na análise das pedras rúnicas mais adiante.

⁴⁹ Para maiores informações sobre as características dessas categorias consulte o texto *Dating the Swedish Viking-Age runes stones on stylistic grounds* (2006a) de Gräslund.

⁵⁰ O estilo Ringerike recebe este nome baseado numa localidade norueguesa ao norte de Oslo. Este estilo é caracterizado por apresentar animais com contorno duplo, quadris espiralados, decoração estilo folha de acanto, apresentar leões e serpentes baseados nos estilos Jelling e Mammen. O estilo Ringerike foi observado não apenas nas pedras rúnicas, mas na metalurgia, na decoração de armas e escudos, na ornamentação de casas, na joalheria etc. Teria surgido ou sido influenciado pela arte anglo-saxã do século X (WILSON; KLINDT-JENSEN, 1966, p. 134-140).

⁵¹ O estilo Urnes recebe este nome baseado numa pequena igreja em Sogn, Noruega. A igreja apresenta rica decoração esculpida em madeira, sendo datada do século XI. O estilo de Urnes é marcado por três motivos centrais: um animal quadrupede, uma serpente estilizada, que pode ter ou não patas e um laço de fita. Os animais apresentam corpos alongados e com curvas, possuem fitas que se entrelaçam aos seus corpos, em alguns casos, partes de seus corpos formam nós (WILSON; KLINDT-JENSEN, 1966, p. 147-148).

4.2 Distribuição das pedras rúnicas na Suécia

Seguindo a metodologia adotada no capítulo anterior, para a contextualização histórica-geográfica dos *hogbacks*, retomamos tal prática para contextualizar as pedras rúnicas. No tópico anterior conceituamos o que são esses monumentos, agora conheceremos um pouco da história da Suécia durante a Era Viking, para compreender como aspectos políticos, sociais e econômicos influenciaram o desenvolvimento das pedras rúnicas, pois embora tais monumentos datem do século V, a maior parte deles foi erguida ao longo do século XI. Período que coincide com a unificação do território sueco sob um único monarca e a formalização do cristianismo como religião oficial deste reino. Apresentando esse aspecto histórico, nos subtópicos explanaremos sobre a distribuição geográfica das pedras rúnicas suecas.

Na Alta Idade Média o território sueco era dividido entre quatro povos: no extremo norte da região de Norrland, encontravam-se os Sámis, os quais viviam fora do mundo escandinavo, além de falarem outras línguas e possuírem uma cultura diferente. Na região central denominada de Svealand, habitavam os Suíones⁵²; ao sul, na região de Götaland, habitavam os Götas⁵³ (gautas ou geatas), e a leste dali, na ilha de Gotland, viviam os Gotlandeses (ou gutas). Cada um desses povos possuía seus próprios governantes e divisão das terras (ver imagem 28). Com exceção dos Sámis que são de origem fino-úgrica, os Suíones, Götas e Gotlandeses pertencem ao ramo germânico e indo-europeu, compartilhando o mesmo idioma com algumas variações, algumas crenças e costumes. Dessa forma, as regiões de Svealand, Götaland e Gotland viviam politicamente autônomas, mas mantinham relações comerciais e militares. E eventualmente conflitos para se conquistar territórios ocorriam⁵⁴ (MENINI, 2018, p. 654-657).

No Período Vendel (550-800) os territórios suíones e gotlandeses apresentavam um elevado grau de desenvolvimento econômico. Por mais que fossem terras com muitas fazendas, o comércio prosperou nestas regiões. Se no sul da Dinamarca encontraram-se muitos objetos de origem romana, advindos do comércio com os germânicos, nos portos suíones e gotlandeses também se encontrou objetos romanos, mas além desses, produtos oriundos dos territórios eslavo, franco, bizantino e árabe (LÖNNROTH, 1988, p. 528).

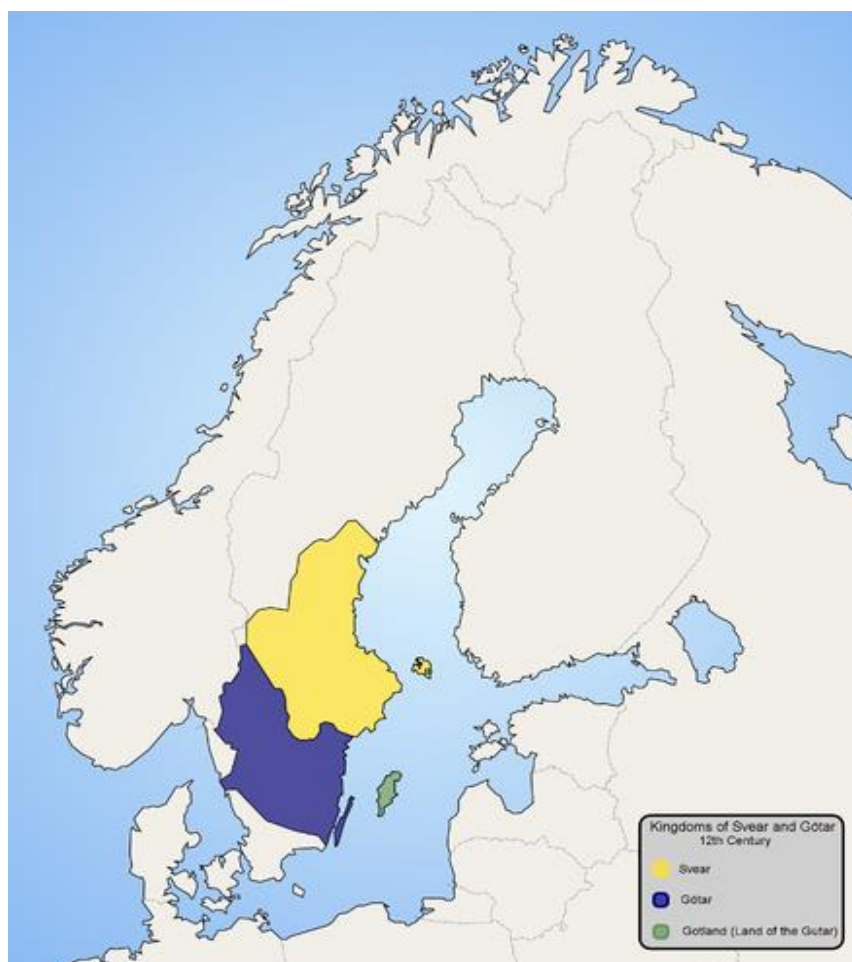
⁵² O termo vai originar a palavra sueco.

⁵³ O famoso herói Beowulf pertence ao povo Göta, como é informado no poema que narra sua história.

⁵⁴ O processo de formação do reino sueco é estimado tendo ocorrido entre os anos de 1000 e 1250. Terminando com a unificação dos reinos dos suíones e dos götas. Por sua vez, os gotlandeses seguiriam autônomos por mais um século (LINDKVIST, 2008b, p. 221).

O próprio termo Vendel refere-se a uma região sueca na província de Uppland, notória por seus túmulos reais. Por sua vez, Gotland é conhecida por sua grande concentração de fortificações militares, pedras gravadas e concentração de moedas estrangeiras (LÖNNROTH, 1988, p. 528).

Imagem 28 – Mapa da Suécia com os reinos dos Suíones e Götas no século XII



Legenda: Ainda no século XII a Suécia não consistia num território unificado, estando politicamente dividida entre os Suíones (em amarelo), os Götas (em azul), os Gotlandeses (em verde). O sul era ocupado pelos dinamarqueses e o norte era dividido entre pequenos chefes e seus territórios. Fonte: http://abre.ai/scandinavia-12th_century.

No limiar do primeiro século da Era Viking, pequenas cidades despontavam no território sueco, como Birka e Helgö no Lago Mälaren, e Gamla Uppsala, importante centro político e religioso. Mais ao norte tínhamos Vendel, onde encontrou-se os túmulos reais contendo embarcações, moedas estrangeiras, joias, amuletos, medalhões, objetos de vidro, móveis, utensílios de cozinha, armas e equipamentos militares decorados, elementos que revelam a prosperidade das elites suíones, a ponto de manterem um

comércio de longas distâncias para suprir todos esses produtos de luxo (COHEN, 1988, p. 693).

Ao longo da Era Viking os contatos comerciais dos suíones, gotlandeses e götas continuaram a crescer, pois enquanto os dinamarqueses e noruegueses focaram-se nas campanhas de pilhagem no oeste europeu, na ocupação das Ilhas Britânicas e exploração do Mar do Norte, os suecos também travaram guerras, mas criaram várias rotas e entrepostos comerciais pelo leste da Europa. Alguns desses entrepostos originaram vilas e cidades. Mas além dessa expansão mercante, a Era Viking na Suécia é marcada pela introdução do Cristianismo e as tentativas de monarcas suíones e götas de unificarem os dois territórios.

O processo de formação do Reino da Suécia deve ser entendido como um processo de desenvolvimento gradual da (1) sobreposição de soberanias, (2) do surgimento de organizações militares formalizadas e (3) do estabelecimento do cristianismo na região. O caso do rei Olof Skötkonung (r. 995-1022), ou Olavo, o Tesoureiro, nos ajuda a entender esse processo. A ele credita-se a fundação de um reino cristão na Suécia, tendo sido batizado em 1008 em Husaby. Há evidências numismáticas que o colocam como “rei dos godos e príncipe dos suíones”, portanto, rei da Suécia (MENINI, 2018, p. 656-657).

O uso do cristianismo para se conquistar autoridade entre as elites locais e assim criar laços políticos e de apoio militar para iniciar campanhas de unificação do reino, não foi exclusivo ao caso sueco. Recordemos que Haraldo I da Dinamarca era cristão e deixou exposto na pedra rúnica de Jelling 2 que era governante de uma Dinamarca unificada. Os reis Olavo I Tryggvason e Olavo II Haraldsson que eram cristãos, também utilizaram a religião para consolidar os seus domínios na Noruega e tentar tornar o país um reino cristão, já que no tempo de Olavo II ainda existiam práticas pagãs.

Por mais que o cristianismo tenha tido um papel importante para a formação do reino sueco, sublinha-se que essa importância demorou séculos para apresentar influência. Missionários cristãos visitaram os götas e suíones desde o século IX, como o bispo Ansgário de Hamburgo (801-865) – canonizado como São Óscar –, que viajou pela Germânia, Dinamarca e Suécia, pregando, batizando e fundando igrejas. A igreja da cidade de Birka é creditada como tendo sido fundada por ele, por volta de 829 ou 830. Mas apesar desse contato ainda no início da Era Viking, o cristianismo somente se fortaleceria no território sueco a partir do século XI, sendo isso refletido na quantidade de igrejas e monumentos fúnebres que carregam cruzes e epitáfios pedindo as bençãos de Deus, que vão surgir nessa época (LINDKVIST, 2008a, p. 669).

Contextualizado de forma breve esse panorama histórico de como se encontrava a Suécia na Era Viking, passaremos para situar a localização geográfica das pedras rúnicas, apresentando dados quantitativos e informações históricas e geográficas das províncias que elas se encontram. De início a Suécia era dividida em três regiões históricas (*landsdelar*): Norrland, Svealand e Götaland⁵⁵, mas à medida que o Reino Sueco começava a se formar no século XII, surgiram as províncias (*landskap*) que se mantiveram em número de 25 (ver imagem 29), embora essas províncias foram reconfiguradas para 21 condados (*län*). No caso se faz necessário essa informação, pois as pedras rúnicas são distribuídas geograficamente com base na divisão dessas províncias e condados.

Imagem 29 – Divisão das províncias históricas suecas



Legenda: As 25 províncias históricas suecas. Fonte: <https://www.worldofmaps.net/en/europe/maps-of-sweden/map-of-sweden-administrative-divisions.htm>.

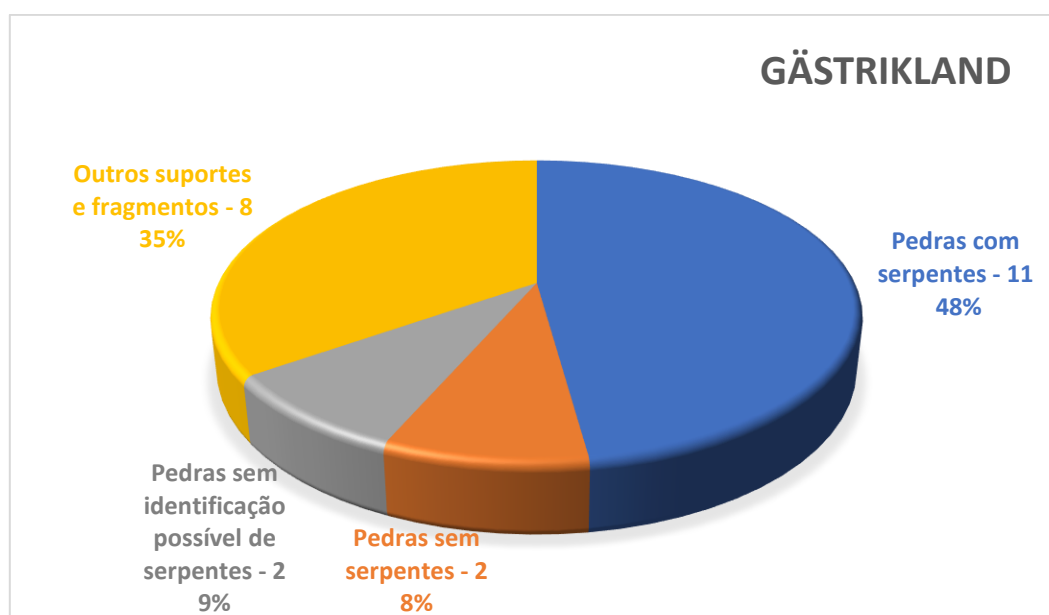
⁵⁵ Em língua portuguesa existe a tradução dos nomes das regiões e províncias suecas, mas como não são termos comumente usados nem nos livros, optamos em manter os nomes no original sueco.

Mediante essa divisão geográfica apresentamos gráficos os quais informam o total de inscrições rúnicas catalogadas, a porcentagem referente a pedras rúnicas que possuem serpentes e as que não possuem imagens desses animais. Também informar-se sobre a existência de pedras rúnicas danificadas as quais haja indicativos de possuírem imagens de serpentes e outras pedras que o grau de deterioração é tão grave que não nos permite estimar se conteriam imagens de cobras. Também informamos a existência de inscrições rúnicas em fragmentos e outros suportes. Todavia, sublinhamos que nossa quantificação foi baseada nos dados fornecidos pelo *Runic Dictionary* – que contém as informações mais completas –, o *Rundata* e o site *Runeindskrifter*.

4.2.1 Gästrikland (Gs)

Situada no sul de Norrland é o menor condado desta região, seu território abarca uma parte da costa do Mar Báltico. No século XI, Gästrikland compreendia parte do território de Uppland, estando inserido no contexto daquela importante província que englobava o centro do reino dos suíones. Segundo informa o *Runic Dictionary*, esse condado possui 23 inscrições rúnicas catalogadas, sendo que 11 dessas inscrições apresentam a presença de serpentes, embora haja fragmentos que não nos permita identificar serpentes.

Gráfico 1 – Pedras rúnicas de Gästrikland



Fonte: Produzido pelo autor.

O conjunto rúnico de Gästrikland embora pequeno, destaca-se por possuir monumentos datados principalmente do estilo Pr2 (1020-1050), os quais apresentam duas informações interessantes: as pedras Gs 2, Gs 9 e Gs 19 compõem o conjunto da Pedras de Sigurd, denominação dada para se referir as pedras rúnicas que trazem referências ao famoso herói nórdico que lutou contra o dragão Fafnir. Outro dado interessante deste conjunto, são os epitáfios cristãos, contabilizado em número de cinco (Gs 2, Gs 11, Gs 12 Gs 13 e Gs 15), equivalendo a metade das pedras rúnicas que possuem serpentes. E desse total, três delas apresentam menções a Maria (Gs 11, Gs 12, Gs 13), que consiste na segunda divindade cristã mais citada, estando atrás de Deus, como apurado na pesquisa.

4.2.2 Gotland (G)

Gotland é a maior ilha da Suécia, embora que na Era Viking consistisse numa unidade política autônoma, regida por um conselho (*thing*), apesar que nos séculos XI e XII sua população teve que pagar tributos aos suíones devido a acordos políticos. A ilha foi colonizada pelos gutas segundo informa a *Saga dos Gutas*, narrativa do século XIII, que narra a colonização de Gotland. Sendo os gutas povo aparentado dos götas que viviam em Götaland. Condição essa que os gotlandeses compartilhavam da mesma cultura e língua, apesar que se falasse na ilha um dialeto chamado de antigo *gutnish*. A ilha prosperou com base na agricultura e no comércio, possuindo os portos mais movimentados do Mar Báltico por vários anos. O que rendeu prosperidade a sua população permitindo a criação de dezenas de vilas, fortificações, igrejas e a construção de centenas de monumentos (HOLMAN, 2003, p. 108).

Atualmente a ilha possui mais de 570 pedras gravadas catalogadas, os principais monumentos de destaque, a ponto de serem chamados também de pedras gotlandesas (VARENIUS, 2012, p. 41). No entanto, existem também pedras rúnicas em Gotland. O *Rundata* informa 413 inscrições rúnicas, já o *Runic Dictionary* apresenta 409 inscrições, sendo que desse total cerca de 63 consistem em pedras rúnicas. E dessa quantidade menos da metade possuem serpentes como se pode ver no gráfico 2.

Gráfico 2 – Pedras rúnicas de Gotland



Fonte: Produzido pelo autor.

Apesar de possuir cerca de 63 pedras rúnicas, 13 não possuem serpentes confirmadas, outras 24 geram dúvidas devido ao estado de degradação que se encontram, o que dificulta e até inviabiliza identificar se haveria serpentes nestes exemplares. Com isso, nossa pesquisa identificou apenas 26 pedras rúnicas gotlandesas com serpentes. Sublinhamos também que o conjunto de Gotland apresenta um tipo específico de suporte, as tampas de sepultura, as quais possuem formato retangular bem delineado, contendo runas nas bordas e ao centro normalmente se encontram cruzes, mas há casos de haver motivos ornamentais de plantas, alguns animais quadrúpedes ou pessoas. Porém percebeu-se a ausência de serpentes.

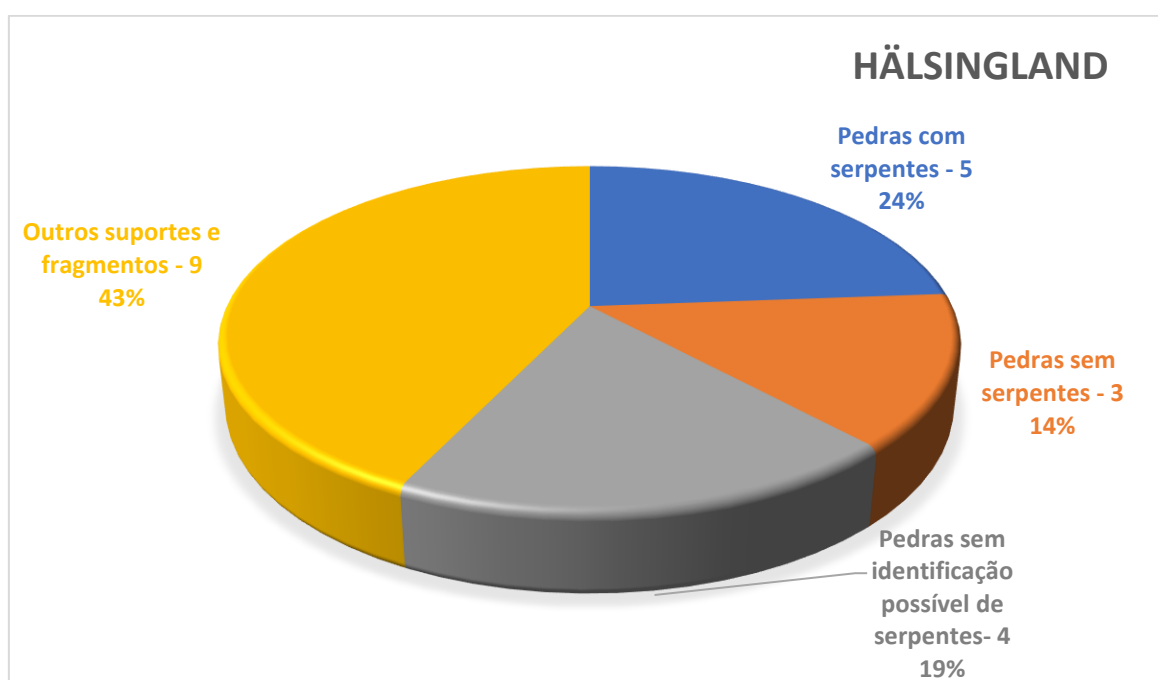
No caso da maioria das pedras com serpentes, essas são catalogadas como Pr3 e Pr4, no entanto, uns sete exemplares estavam danificados ao ponto de não poderem ser datados. Mesmo o *Runic Dictionary* assiná-la essa condição. Não obstante, observou-se que algumas pedras com serpentes possuem o formato baseado em pedras gravadas (ver apêndice B), revelando que os escultores poderiam ser os mesmos. Sublinhamos também alguns casos peculiares no conjunto de pedras rúnicas de Gotland: epitáfios cristãos em 1/3 das pedras com serpentes, sendo que a G 200 cita o nome de Jesus Cristo (algo raro) e a G 208 cita a Maria. A pedra G 59 contém a representação que alguns sugerem ser uma referência a Odin e uma valquíria, ou uma referência do guerreiro chegando a cavalo ao Valhala, sendo recebido por uma valquíria que carrega um corno de bebida.

A pedra G 114 também é interessante, pois apresenta quatro partes que juntas formam uma narrativa, apesar que duas partes estejam quebradas não permitindo ter ideia de que história seria aquela. Por fim, fazemos menção a Martebo I (G 264), datada de entre os séculos V e VI, cujas runas estão ilegíveis. No caso, Martebo I é considerada uma das mais antigas pedras rúnicas conhecidas, apresentando um disco solar e dois cavaleiros que enfrentam uma grande serpente.

4.2.3 Hälsingland (Hs)

Localizada na região de Norrland, a província de Hälsingland situa-se ao norte de Gästrikland e na Era Viking era rota pela qual comerciantes e caçadores faziam para ir do Reino dos Suíones para o Norte, em busca de peles, marfim de morsa e minérios. O conjunto rúnico dessa província também é pequeno, possuindo 21 inscrições e poucas pedras rúnicas, das quais algumas somente restaram fragmentos (ver gráfico 3).

Gráfico 3 – Pedras rúnicas de Hälsingland



Fonte: Produzido pelo autor.

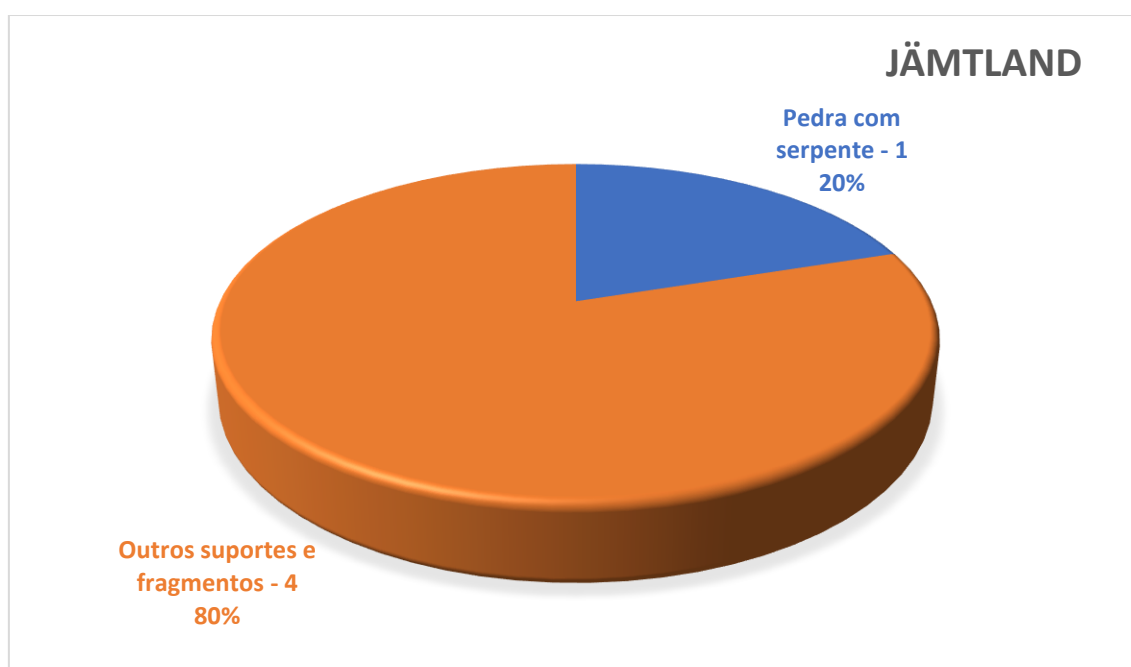
Em nosso levantamento conseguimos identificar cinco pedras contendo serpentes rúnicas, sendo datadas dos períodos Pr1 e Pr2, dado interessante pela condição de revelar que tais monumentos são bem mais antigos dos vistos em Gästrikland e Gotland. A ideia de que pedras rúnicas fossem somente antigas no sul da Suécia, devido a influência

dinamarquesa e gotlandesa não é exata totalmente. De fato, as pedras mais antigas datam daquela região, mas se tratando do século XI, Hälsingland por ser um território nortenho já apresenta mesmo que em pequena quantidade, exemplares do início do século, algo perceptível na condição de que pedras como a Hs 6 e Hs 11 possuem traços que lembram o estilo dinamarquês no qual se vê as runas escritas em linhas. Inclusive as serpentes rúnicas evoluíram desse estilo mais simples.

4.2.4 Jämtland (J)

A província de Jämtland é um território grande e situa-se ao sul da Lapônia. É a província sueca que contém a pedra rúnica mais ao norte identificada até então. Seu conjunto rúnico é bem pequeno, possuindo apenas 5 inscrições rúnicas, sendo uma delas uma pedra rúnica indexada pelo código J RS1928;66, no entanto, é mais conhecida por seu código de área, sendo chamada de Pedra de Frösön, nome de uma pequena ilha onde hoje situa-se a cidade de Östersund.

Gráfico 4 – Pedras rúnica de Jämtland



Fonte: Produzido pelo autor.

Durante a Era Viking o território de Jämtland era autônomo, não estando vinculado ao domínio norueguês ou suíone. Apesar que posteriormente os noruegueses expandiram seu reino até lá. Holman (2003, p. 99) destaca a condição de que o conteúdo

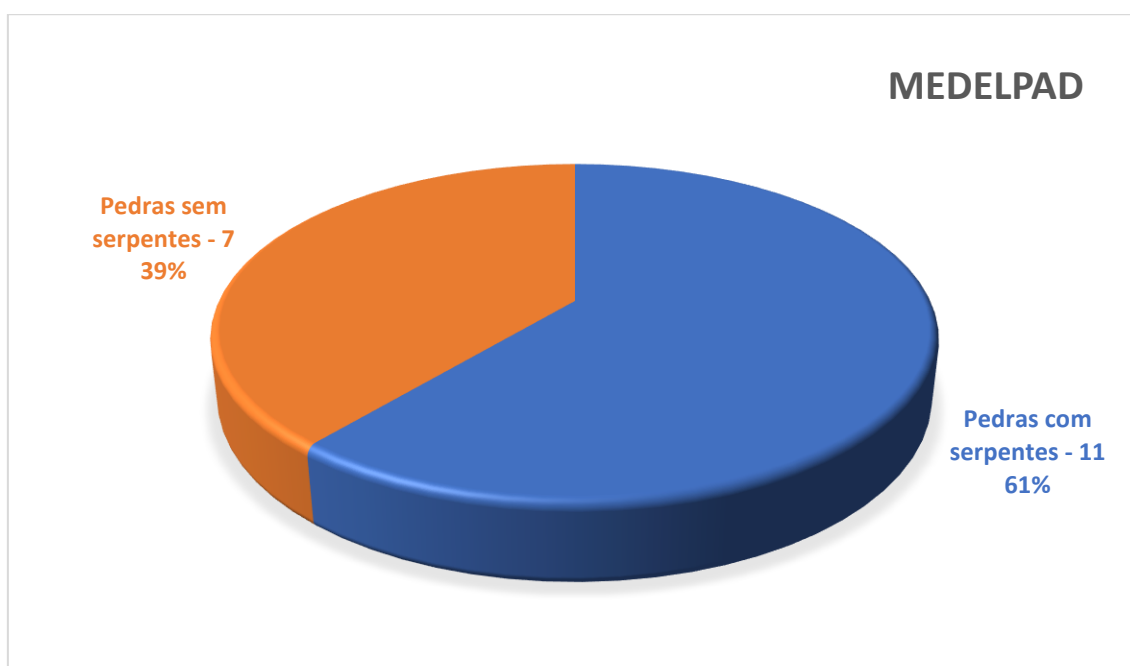
das runas nessa pedra não diz respeito a um motivo de epitáfio, mas um motivo de homenagem. O texto informa que Austmaðr Guðfarstason ergueu aquela pedra para comemorar a condição de Jämtland foi cristianizada. Holman recorda que essa ideia é citada em Jelling 2 pelo rei Haroldo, talvez tenha servido de inspiração.

Peter Foote (2016, p. 107) aponta que Austmaðr talvez fosse algum chefe local ou pelo menos homem de respeito na comunidade ao ponto de ele patrocinar aquele monumento que carrega seu nome e apresenta ser uma dedicatória a cristianização de sua terra. No caso, a Pedra de Frösön é catalogada como sendo Pr3, tendo sido erigida entre 1045 e 1075, época na qual Foote recorda que a Suécia ainda estava em processo de cristianização, e temos o caso de uma pedra rúnica bem distante dos centros políticos e econômicos da Era Viking, indicando que mesmo assim, aquelas terras foram cristianizadas. Para Foote isso revela como a cristianização dos suecos não foi um processo homogêneo e nem gradativo, pois em Uppland, o coração do reino dos suíones, o templo pagão de Gamla Uppsala ainda existia e funcionava neste período.

4.2.5 Medelpad (M)

Consiste numa pequena província de Norrland, situada entre Jämtland e Hälsigland. No passado seu território estava vinculado aos seus vizinhos. Depois de Jämtland, Medelpad é a província mais ao norte da Suécia a possuir pedras rúnicas. Devido a sua proximidade com mar, isso facilitava a mobilidade de pessoas e mercadorias. Comparada a Jämtland que possui apenas uma pedra rúnica identificada, Medelpad apresenta 18 monumentos, sendo que 11 possuem serpentes (ver gráfico 5). Tais pedras datam principalmente da primeira metade do século XI, pertencendo as categorias B-e-v, Pr1 e Pr2, apresentando serem antigas, o que novamente sublinha-se que apesar de estarmos ao norte do Reino Suíones, em território governado por pequenos chefes, percebe-se a presença de tais monumentos. Metade dessas pedras estão em estado péssimo de conservação o que dificulta classificar sua categoria exatamente. Além disso, observa-se que as pedras não apresentam elementos decorativos complexos ou mais refinados, seguindo um modelo mais simples visto em Hälsigland e Gästrikland.

Gráfico 5 – Pedras rúnicas de Medelpad



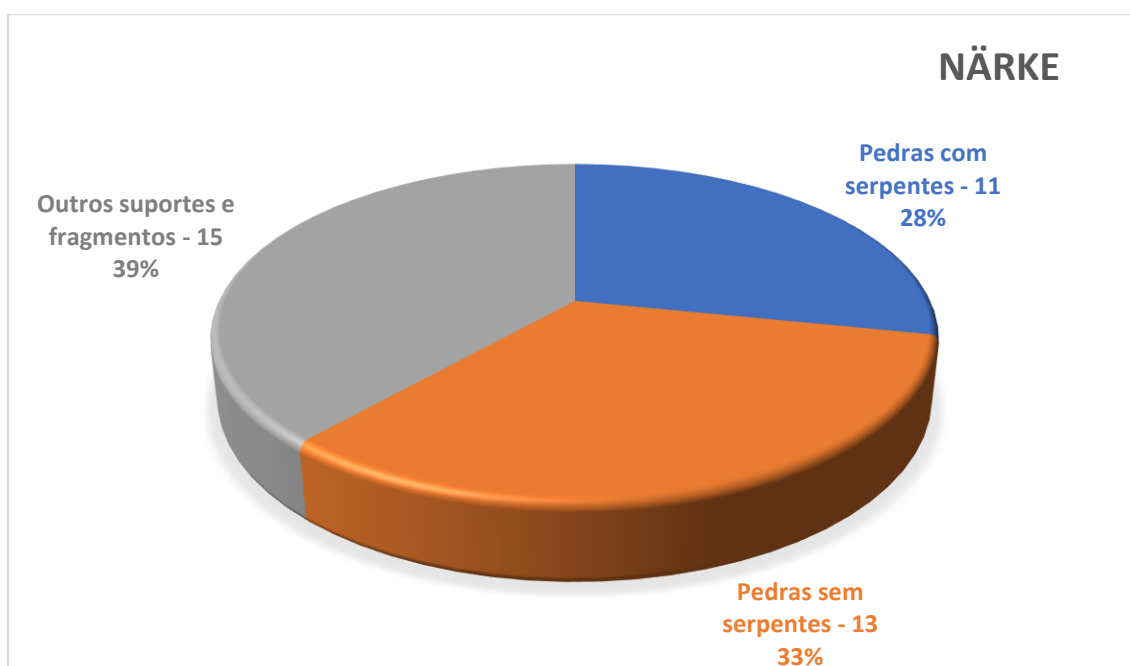
Fonte: Produzido pelo autor.

O conjunto de Medelpad não possui grandes destaques, mas sublinhamos no caso duas pedras: a M 4 que informa que o homenageado participou da expedição de Ingvar, algo que nos evidencia que os membros dessa famosa expedição eram oriundos de distintas partes da Suécia. A segunda pedra é a M 5 por conter uma menção a Maria, recordando que menções a ela, a Jesus e alguns santos são bem raras, já que na maioria das vezes cita-se apenas Deus.

4.2.6 Närke (Nä)

A província histórica de Närke é um pequeno território situado ao sul da região de Svealand, cercado pelas antigas províncias de Västmarland, Södermanland, Värmland, Västergötland e Östergötland. Devido a sua localização geográfica, Närke fazia parte desses territórios vizinhos o que significa que suas pedras rúnicas eram incluídas dentro de um conjunto bem mais amplo. Porém como a catalogação segue a divisão histórica das províncias suecas, consideraremos o conjunto de Närke específico. No caso ele é formado por 39 inscrições rúnicas, o que inclui mais de 20 pedras e runas encontradas em objetos e em pedaços de pedras (ver gráfico 6). Em referência as serpentes rúnicas, a maioria compreende as categorias de Pr1 e Pr2, havendo exemplares catalogados para B-e-v, Pr3 e Pr4, embora existam algumas pedras que restaram apenas fragmentos, não permitindo sua periodização.

Gráfico 6 – Pedras rúnicas de Närke



Fonte: Produzido pelo autor.

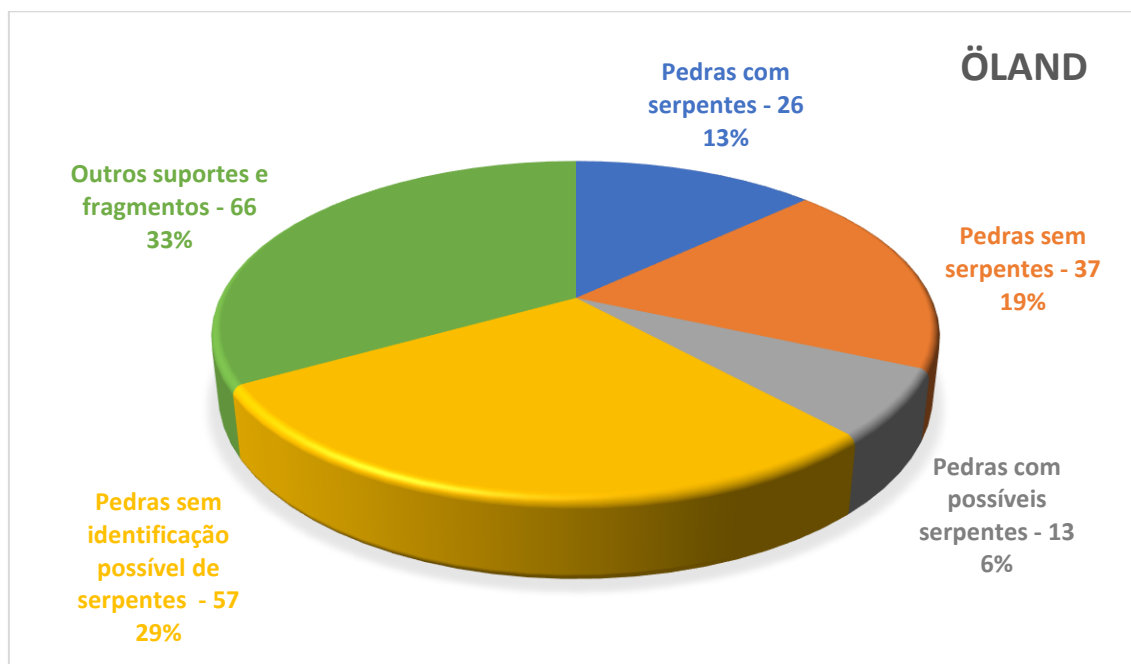
No conjunto rúnico de Närke observou-se um dado intrigante, a existência de algumas pedras possuindo serpentes, mas sendo de caráter ornamental. Tais pedras classificadas como Nä 5, Nä 6 e Nä 7 apresentam serpentes, mas não contém runas. O motivo de terem sido feitas não é conhecido. Será que serviriam também como monumento de homenagem para alguém vivo ou morto, ou seriam utilizadas para outros fins que hoje desconhecemos.

4.2.7 Öland (Öl)

Öland consiste na segunda maior ilha da Suécia, sendo sua formação geológica e seu clima similares ao de Gotland, sua vizinha ao norte. Ambas as ilhas apresentavam terras férteis e pastos, o que possibilitou a expansão da agricultura e da pecuária, além de ter uma costa abundante para a pesca. Enquanto Gotland destacou-se como importante ilha mercante, Öland também desenvolveu o comércio, mas em menor escala, no entanto, a ilha possuía recursos consideráveis, pois localizou-se pelo menos dezesseis fortificações em seu território. A mais famosa é Eketorp que consistiu numa aldeia murada, datada por volta do ano 300 e ocupada até o ano 700, quando foi abandonada por motivos desconhecidos. Na Era Viking o local voltou a ser habitado (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p. 30-31).

Dentre as ilhas suecas, Öland é a que apresenta maior quantidade de pedras rúnicas. Seu conjunto é estimado em 184 inscrições rúnicas e desse total, pelo menos 130 são pedras rúnicas, sendo que essa quantidade é ainda maior devido a condição de haver muitos fragmentos que possam ter sido partes de outras pedras (ver gráfico 7).

Gráfico 7 – Pedras rúnicas de Öland



Fonte: Produzido pelo autor.

Nesse gráfico inserimos uma categoria nova: pedras com possíveis serpentes. Essa categoria refere-se as pedras rúnicas que estão fragmentadas ou com a imagem parcialmente apagada, porém, nota-se corpos serpentiformes. O problema é que o estilo dinamarquês, que foi adotado também na Noruega e Suécia, costuma usar corpos serpentiformes para escrever runas, mas tais corpos não são serpentes propriamente ditas. Sobre isso comentaremos no tópico 4.3.

Sobre as pedras rúnicas de Öland observa-se que muitas delas estão concentradas em dois locais de preservação, a Igreja de Hulterstad e a Igreja de Köpings, sendo que essa concentra 74 fragmentos de pedras rúnicas. A origem dessa igreja remonta ao século XI, o que sugere a possibilidade de que algumas dessas pedras rúnicas possam ter sido originalmente colocadas em seu cemitério. Apesar que os fragmentos das demais pedras foram sendo transportados para lá ao longo do tempo.

As pedras rúnicas de Öland são classificadas principalmente como pertencentes as categorias Pr2, Pr3 e Pr4, apesar que existam muitos fragmentos que não nos permitam

propor uma datação. Algumas pedras desse conjunto destacam-se como a ÖI 9 por ter mais uma menção a Maria. No entanto, duas pedras se revelam intrigantes: a ÖI 19 que é classificada como Pr4 (1070-1100), apresenta uma pessoa com duas longas tranças, as quais se enroscam com serpentes. Não se sabe se seria uma pessoa ou alguma entidade sobrenatural.

A outra pedra intrigante é a ÖI 21, na qual temos uma serpente com quatro patas e asas, o que poderia ser um indicativo de tratar-se de um dragão. Essa emblemática figura até mesmo gera dúvidas aos especialistas a ponto que no *Runic Dictionary* e no *Rundata* não haver uma classificação de qual estilo essa pedra pertenceria. Já que a cabeça do animal não se encaixa nestes estilos. O que pode sugerir ter sido um trabalho autoral de seu escultor, que não se baseou em nenhum modelo do período. Por fim, fazemos menção a pedra ÖI Fv1911;274B, mas conhecida como Pedra de Resmo, nome devido a igreja onde se encontra exposta. Essa pedra está incompleta, mas o que se destaca é a condição que fizeram uma cópia dela e pintaram com as cores vermelha, branca e preta, seguindo uma teoria de que as pedras rúnicas fossem coloridas dessa forma originalmente.

Se Gotland é a ilha das pedras gravadas, Öland é a ilha das pedras rúnicas. A quantidade é significativamente mais elevada do que algumas das províncias no continente, o que concede a Öland uma posição econômica e de prosperidade significativa no cenário medieval sueco.

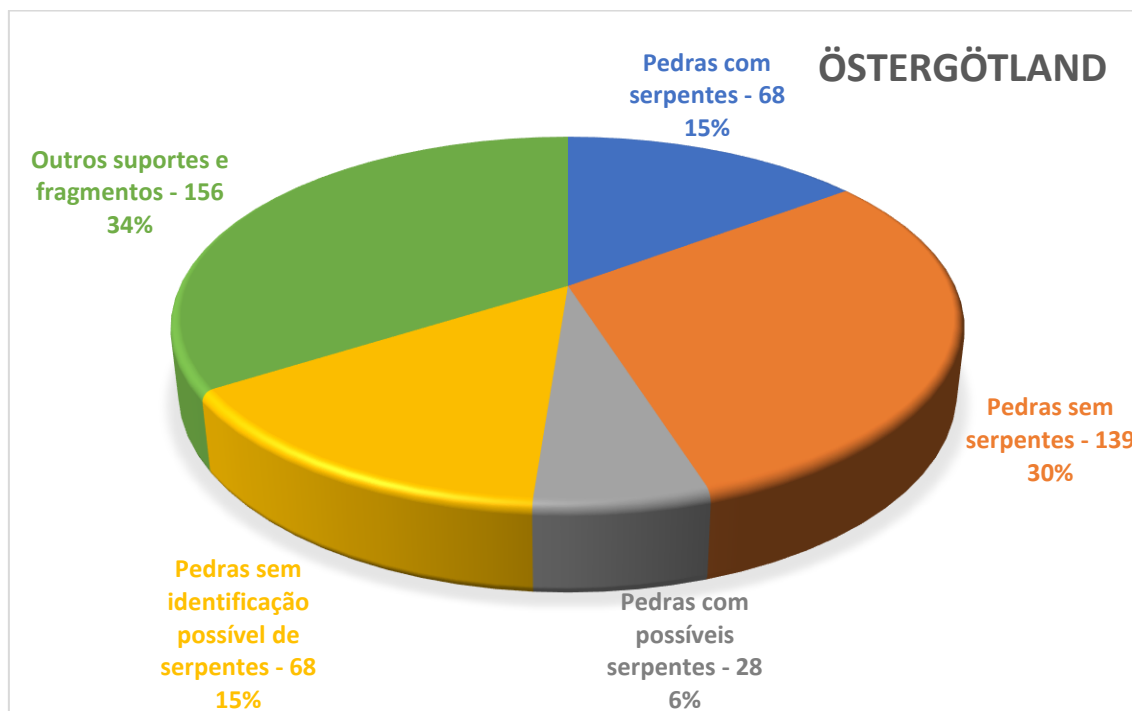
4.2.8 Östergötland (Ös)

Östergötland é uma das províncias históricas suecas que compreendia o antigo Reino dos Götas, que normalmente era delimitado pelos lagos de Värnen e Vättern, sendo formado por bosques e terras planas, propícias para o cultivo e o pastoril. Seu território equivale a porção oriental do reino, voltada para o mar, o que permitiu que os Götas pudessem ter contato com outros povos do Báltico, dentre os quais os dinamarqueses, pois nota-se através das pedras rúnicas uma forte influência do estilo dinamarquês nestes monumentos. Além disso, sublinha-se que o cristianismo fincou raízes primeiro em Götaland do que em Svealand devido a proximidade com a Dinamarca e o norte da Germânia (HOLMAN, 2003, p. 107).

O conjunto rúnico de Östergötland é vasto, sendo catalogado 459 inscrições rúnicas, das quais pelo menos 300 monumentos consistem em pedras rúnicas, embora muitas estejam fragmentadas o que dificulta sua periodização e decifração (ver gráfico

8). As pedras identificadas possuem idade variada, remontando desde o século X pelo menos, devido a influência do estilo dinamarquês. Mas no que se referem as pedras com serpentes, muitas são classificadas como sendo B-e-v, e algumas são Pr1, Pr2 e Pr3. No entanto, a maioria das pedras desse conjunto parecem ter sido feita na primeira metade do século XI.

Gráfico 8 – Pedras rúnicas de Östergötland



Fonte: Produzido pelo autor.

Östergötland é conhecida pela Ög 136, mais conhecida como Pedra de Rök, devido a estar situada no terreno da igreja homônima. Datada do século IX, esse monumento com mais de três metros de altura, consiste na pedra rúnica com o texto mais longo que se conhece, possuindo centenas de palavras. Inclusive trata-se do mais longo epitáfio escrito com runas em monumentos. Mas como a Pedra de Rök não possui serpentes, logo, não entrou na nossa pesquisa.

No que se refere as pedras com serpentes, já foi mencionado que a maioria data da primeira metade do século XI, consistindo em 68 exemplares identificados, embora o número seja maior, pois vários fragmentos apresentam traços serpentiformes. Devido a estarem incompletos não há possibilidade de certificar se seriam serpentes ou motivo ornamental. A respeito da pedras que conseguimos identificar serpentes, muitas apresentam traços simples do estilo B-e-v ou ornamentação de entrelaçamento.

Mas destacamos algumas pedras como a Ög 81 que possui imagens nas duas faces, apresentando estilo B-e-v, mas com a diferença de ter uma suástica dentro de uma cruz. No caso, a presença de suásticas em pedras rúnicas é pequena. Porém, o interessante é que geralmente quando ela aparece nas pedras rúnicas está associada com cruzes, dificilmente aparece sozinha. Além da presença da suástica, a pedra Ög 81 também se destaca por fazer referência a Grikkland⁵⁶, termo em nórdico antigo usado para se referir aos domínios do Império Bizantino. Outra pedra é a Ög 104, a qual informa que o homenageado morreu na Inglaterra. A Ög 111 informa que o homenageado serviu nos exércitos do rei Canuto, o Grande.

4.2.9 Skåne (DR)

A província histórica de Skåne ou Escânia como as vezes é citada em alguns sites ou livros em língua portuguesa, consiste na província mais ao sul do atual território da Suécia. Sendo formada por campos e algumas florestas, consistindo numa área com muitas plantações devido ao seu clima ser mais ameno em referência ao restante do país. Entre os séculos I e II d.C. os romanos e gregos acreditavam que a Escandinávia fosse um arquipélago e chamavam suas ilhas de Scandiae ou Scatinavia. Ambos os termos originaram as palavras Escânia e Escandinávia (HELLE, 2008, p. 1).

Em termos históricos da Era Viking, Skåne é conhecida por ter sido palco de uma importante batalha naval ocorrida em 1026 e nomeada de Batalha de Helgeå (Batalha do Rio Sagrado), travada em data incerta, esse conflito foi marcado pelo confronto entre as tropas de três reis: Olavo II da Noruega, Anund Jacob da Suécia e Canuto, o Grande da Dinamarca. Olavo e Anund uniram forças para atacar navios dinamarqueses gerando o estopim para o início da guerra. A vitória coube a Canuto e sua marinha, o que inclusive contribuiu para a derrocada de Olavo II, pois Canuto continuou com sua ambição de conquistar a Noruega, invadindo-a em 1028, o que forçou o rei Olavo a fugir, abandonando seu país por dois anos (HOLMAN, 2003, p. 138).

⁵⁶ O termo as vezes é erroneamente traduzido como Grécia devido a condição que Grikkland signifique “terra grega”. Mas isso deve-se ao fato que a língua oficial do Império Bizantino era o grego. Por isso que os nórdicos chamavam aquela região de terra grega, sendo uma referência ao império e não a península grega propriamente. O contato dos nórdicos com os bizantinos foi longo e remonta desde o século IX, quando chegaram os primeiros mercadores. Nos séculos seguintes grupos de nórdicos passaram a compor tropas militares bizantinas, a mais famosa era a Guarda Varegue que estava a serviço do imperador bizantino (HAYWOOD, 1995, p. 100).

No caso, sublinha-se que um dos motivos para ter iniciado essa guerra entre os três reinos, deveu-se as decisões erradas tomadas por Olavo II e Anund Jacob em quererem controlar as águas sob domínio dinamarquês, neste caso, a região de Skåne pertencia ao Reino da Dinamarca naquele período. E essa posse manteve-se por muito tempo até o século XVII, quando os suecos passaram a deter o controle de Skåne, de Halland e outros territórios disputados com os dinamarqueses (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p. 18).

Devido a essa condição do território de Skåne ter pertencido a Dinamarca, o *Rundata* e o *Runic Dictionary* utilizam as siglas DR ou DK para se referir ao conjunto de inscrições rúnicas dessa província. Todavia pelo fato de Skåne fazer parte historicamente e geograficamente da Suécia, desde o século XVII, decidimos considerá-lo como pertencendo ao conjunto de pedras rúnicas suecas e não parte da Dinamarca, embora que tais pedras apresentem o estilo dinamarquês bem evidenciado. Posto isso, o conjunto rúnico de Skåne é formado por 147 inscrições, sendo que desse total, apenas 57 correspondem a pedras rúnicas, porém, uma mínima fração dessas pedras possuem serpentes (ver gráfico 9).

Gráfico 9 – Pedras rúnicas de Skåne



Fonte: Produzido pelo autor.

O conjunto rúnico é formado por muitas inscrições encontradas em paredes e objetos diversos. No caso das pedras rúnicas a maioria são em estilo dinamarquês não contendo imagens de serpentes. Todavia, destaca-se também a condição de haver pedras gravadas em Skåne, tratando-se do subconjunto de Hunnestad, formado pelas pedras DR

282 a DR 286, os quais contêm imagens de animais quadrúpedes, talvez lobos ou leões. Porém, a pedra mais famosa desse subconjunto é a DR 284, a qual possui a imagem do que os estudiosos consideram ser uma representação da gigante Hyrrokin, citada na *Edda em Prosa*, na parte da história que narra o funeral do deus Balder.

Mas em referência as pedras com serpentes, foram identificados apenas cinco exemplares, quatro deles: DR 271, DR 291, DR 296 e DR 345 são classificados como sendo do estilo B-e-v, sendo datados de entre 1010 e 1050. Já a quinta pedra que é a DR 344 é classificada como Pr4 (1070-1100), inclusive ela apresenta quatro serpentes, duas delas são pequenas e apenas ornamentais, se entrelaçando com as serpentes maiores. Além dessa pedra as demais não possuem fatores de destaque, exceto a DR 296, na qual há três serpentes finas que formam linhas, nas quais as runas foram escritas em cima.

4.2.10 Småland (Sm)

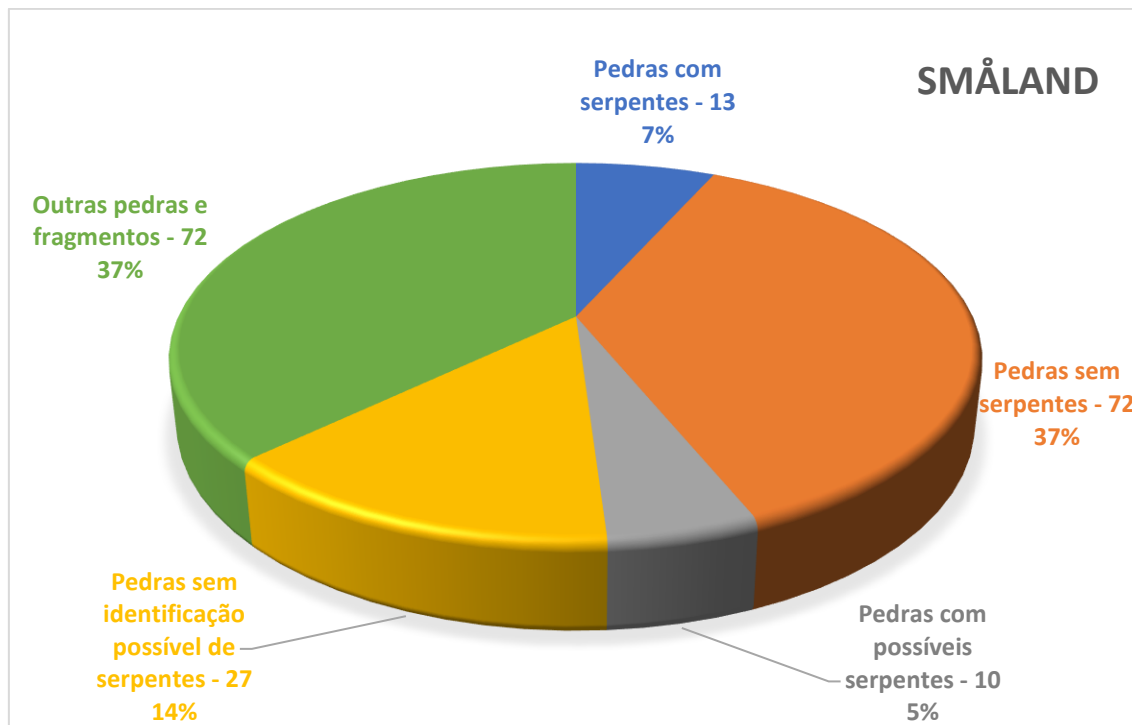
Småland é a terceira maior província da Suécia, situada no sul do país, no antigo território dos Götas. Trata-se de uma região vasta com muitas plantações e pastos. Geograficamente manteve contato com os dinamarqueses em Skåne, Öland e o restante do território dos Götas. Apesar desses contatos, durante a Era Viking, Småland era uma região autônoma, dividida em vários pequenos territórios governados por *jarlar*, e devido a essa divisão a região foi chamada de Småland (“pequenos territórios”). (LINE, 2007, p. 43).

A província destaca-se pelas pedras rúnicas possuírem influência do estilo dinamarquês e pelos achados de muitos túmulos na região, alguns datados da Era Viking. A maioria dos túmulos apresentam armas, e a forma de sepultamento foi uma junção de cremação e inumação, onde as cinzas eram enterradas. Muitos desses cemitérios concentraram-se próximo as maiores vilas e cidades. No século XI a região apresentava uma considerável concentração de igrejas. Devido à proximidade com a Dinamarca isso favoreceu a cristianização daquelas terras (LINE, 2007, p. 43).

Quanto as inscrições rúnicas, Småland não possui uma grande quantidade, sendo contabilizada 193 inscrições. Embora que mais de 120 desse total sejam pedras rúnicas, podendo haver mais pedras devido aos fragmentos que não nos permitem tirar melhores conclusões. Apesar dessa grande quantidade de pedras rúnicas, a maior parte dessas não possuem serpentes. Nossa pesquisa somente conseguiu apurar com certeza treze

exemplares contendo serpentes, porém, outras trinta e seis pedras não nos permitiram tirar conclusões exatas devido ao grau de deterioração das mesmas (ver gráfico 10).

Gráfico 10 – Pedras rúnicas de Småland



Fonte: Produzido pelo autor.

O conjunto de pedras rúnicas com serpentes de Småland não apresenta exemplares de características notáveis que mereçam destaque. Das treze pedras, cinco apresentam epitáfios cristãos e duas estão bastante danificadas a ponto de não permitir ler-se as runas. Cinco pedras pertenceriam ao estilo B-e-v, quatro ao Pr2 e quatro ao Pr3. Uma delas a Sm 157 está tão danificada que não tem como determinar seu estilo. Outro dado a sublinhar é que dez desses monumentos foram encontrados em igrejas, sendo que dois deles Sm 124 e Sm 157 foram usados na construção de igrejas.

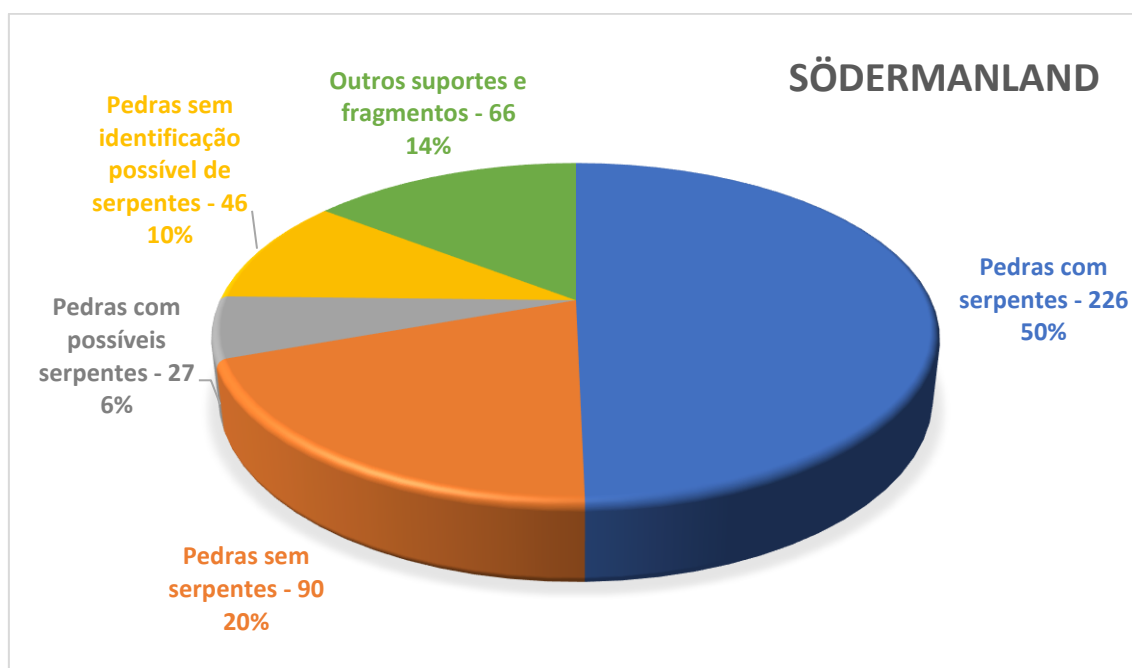
4.2.11 Södermanland (Sö)

Södermanland (“terras dos homens do sul”) no século XI fazia parte de Svealand, compreendendo a porção sul do território dos suíones. Atualmente essa província histórica faz fronteira a oeste com o Mar Báltico, a sul com Östergötland, a leste com o lago Mälaren e Närke, ao norte limita-se a Västmanland e Uppland. A região foi marcada por fazendas, mas devido a estar situada no caminho que conecta o Lago Mälaren ao Mar

Báltico, tornou-se rota comercial, sobretudo pela cidade de Birka situada em uma das ilhas do lago, a qual escoava os produtos do interior até o mar e por sua vez recebia mercadorias importadas. Entretanto a região somente despontou politicamente após a Era Viking, com a fundação da cidade de Estocolmo no século XIII (LINE, 2007, p. 36).

Devido a sua proximidade com Uppland que era o então centro político dos suíones durante a Era Viking, Södermanland foi influenciada diretamente por questões políticas, culturais e econômicas. Fato esse que na região encontram-se o terceiro maior conjunto rúnico da Suécia, contabilizando 455 inscrições rúnicas, sendo que mais da metade desse total consistem em pedras rúnicas, cuja grande maioria apresentam serpentes. No caso, sublinha-se que depois de Uppland, Södermanland possui o maior conjunto de serpentes rúnicas da Suécia (ver gráfico 11).

Gráfico 11 – Pedras rúnicas de Södermanland



Fonte: Produzido pelo autor.

Depois de Uppland, Södermanland ocupa o segundo lugar na quantidade de pedras rúnicas contendo imagens de serpentes. Contabilizamos 226 exemplares, embora possivelmente possa ter havido bem mais devido as pedras danificadas que não nos permitem tirar melhores conclusões. O conjunto dessa província possui na sua maioria pedras do tipo B-e-v, Pr2 e Pr3, o que significa que a produção se concentrou na primeira metade do século XI. Muitas dessas pedras possuem formato de arco e oval.

Destaca-se também a condição de 45 pedras com serpentes rúnicas possuírem epítáfios cristãos, sendo que desse total dois deles: Sö 125 e Sö 139 são dedicados a Jesus Cristo, e outros dois que são a Sö 318 e Sö 347 apresentam dedicatória a Maria. Nesse quesito cristão, também contabilizamos 138 cruzeiros e a condição de 48 monumentos terem sido encontrados em terrenos de igreja. No entanto, o grande destaque desse conjunto deve-se as pedras que se referem a expedição de Ingvar, o Viajante. Do total de 26 pedras que fazem referência a essa viagem, 15 delas estão situadas em Södermanland, sendo que 8 apresentam serpentes rúnicas. Além desse exemplo, também se destaca a presença de pedras que remetem ao mito de Sigurd e Fafnir como a famosa Sö 101 e a Sö 327. Outra pedra singular que merece ser citada, trata-se da Sö 175 (1045-1075), que consiste numa gravação feita numa grande rocha, onde se vê um homem segurando duas serpentes, uma em cada mão, e os animais parecem sussurrar aos seus ouvidos. Tentativas de interpretar essa imagem ainda não chegaram a um consenso do que poderia significar.

4.2.12 Uppland (U)

A província de Uppland (“terra afastada da costa”) consiste num território bastante plano, propício para a pecuária extensiva e até a agricultura. Além de possuir florestas, rios e lagos. Devido a esses atributos geográficos, o território já era ocupado desde a Antiguidade. Durante os séculos VI e IX a região de Uppland apresentou sinais de prosperidade, em parte pela influência política que emanava de Vendel, de cuja localidade se encontraram importantes vestígios arqueológicos, especialmente associados com as descobertas de montes e barcos fúnebres. O requinte empregado a essas sepulturas, indica que a elite local detinha não apenas prosperidade, mas influências políticas para obter tais riquezas, algumas até mesmo importadas (HOLMAN, 2003, p. 276-277).

Outra localidade influente de Uppland na transição do Período Vendel (sécs. VI-VIII) para a Era Viking (sécs. VIII-XI) foi a cidade de Birka no lago Mälaren. Pequeno centro mercante que recebia mercadorias do interior e as conduzia até o litoral, por sua vez, produtos advindos através do Mar Báltico como moedas árabes, seda bizantina, contas de vidro da Rússia, entre outras mercadorias adentravam o lago e seguiam até Birka. Além de importar mercadorias advindas através de um comércio de longa distância, a cidade também exportava pentes, acessórios, utensílios e peles de animais, e até mesmo recebeu missões cristãs por volta de 829, como a visita do missionário Ansgário de Hamburgo (OLIVEIRA, 2018a, p. 103-105).

Entretanto, Uppland no século XI apresentava uma conjectura política e econômica diferente. Vendel e Birka há muito haviam declinado e novos centros políticos e econômicos surgiram, em especial a cidade de Sigtuna, fundada na década de 980 pelo rei Eric, o Vitorioso, considerado um dos primeiros monarcas suíones a reinar numa Sveleand unificada, já que há evidências que o território dos suíones foi governado por mais de um governante ao mesmo tempo. Todavia, a partir do reinado de Eric, o Vitorioso (r. 980-995), Sigtuna tornou-se a capital político-econômica do reino, ajudando inclusive na unificação do território. Mas apesar das tentativas do rei Eric e de seu filho Olavo, o Tesoureiro (r. 995-1022) de unificarem Uppland e os demais territórios dos suíones e até mesmo de englobar os domínios dos Götas, essa unificação somente se concretizou no século XIII (LINDKVIST, 2008a, p. 670).

Uppland também se tornou centro importante para a difusão do cristianismo, havendo o despontar de igrejas, principalmente nos séculos XI e XII. Na capital do reino que na época era Sigtuna, o segundo bispado da Suécia foi fundado na década de 1070, pelo bispo Adalvard, o Jovem. No século seguinte a região recebeu novas igrejas e até um arcebispado. É importante salientar isso, pois a partir de Sigtuna o processo de conversão do reino dos suíones vai continuar após a Era Viking, além do fato que muitas pedras rúnicas da segunda metade do século XI, apresentam motivos cristãos, algo que seria reflexo da constante cristianização do reino e do território de Uppland em especial (ROS, 2008, p. 143).

Além desse histórico, a província de Uppland apresenta uma extraordinária quantidade de pedras e inscrições rúnicas. Nos dados mais atualizados fornecidos no *Runic Dictionary* e o *Rundata*, são quantificadas 1.484 inscrições rúnicas, sendo que desse total, mais de 1.181 consistem em pedras rúnicas. O que representa mais da metade de todas as pedras rúnicas da Suécia estão concentradas em Uppland.

Gráfico 12 – Pedras rúnicas de Uppland



Fonte: Produzido pelo autor.

Com base no gráfico 12, observa-se a imensa quantidade de monumentos contendo pedras rúnicas, os quais conseguimos contabilizar com certo grau de certeza em valor de 822 monumentos possuindo serpentes. Porém, se levarmos em consideração que 93 pedras contenham possivelmente estes animais e outros 79 monumentos não nos permitiram identificar com segurança a presença de cobras, o valor de pedras rúnicas contendo serpentes chegaria a quase mil exemplares. E se pensarmos que o conjunto rúnico de Uppland possui um pouco mais de 1.181 pedras rúnicas, estamos considerando que 90% destes monumentos possuem cobras, o que nos levou a conceder a Uppland o epíteto de “Ofiússa nórdica”⁵⁷.

O conjunto de pedras rúnicas de Uppland apresenta na sua maioria serpentes dos tipos Pr3 e Pr4, revelando que grande parte da produção desses monumentos é datada da segunda metade do século XI. Nesse dado também se inclui que a maior parte desses monumentos se situam na região central do território. Quanto a presença de elementos cristãos nestes monumentos, identificamos que das 822 pedras que contém serpentes, 148 apresentam epitáfios cristãos, apesar que mais de quinhentos desses monumentos contenham cruzes, mas apenas nove deles possuam suásticas. Dentro desse contexto

⁵⁷ Ofiússa (“Terra das Serpentes”) era um nome grego dado a uma região situada no norte do atual Portugal, na qual habitaria um povo chamado Ofi, os quais cultuariam cobras.

religioso, há vinte citações a Maria, nove citações a Jesus e uma citação a São Miguel. De todos os conjuntos de pedras rúnicas da Suécia, Uppland é que contém a maior quantidade de menções a Maria, Jesus e a Deus. Provavelmente um reflexo da condição que Sigtuna tenha na segunda metade do século XI, tornou-se um bispado, fato esse que a grande quantidade de pedras rúnicas contendo epitáfios cristãos, possam ser resultado dessa conversão massiva da região. Depois de Södermanland, Uppland concentra a maior quantidade de pedras rúnicas referentes a expedição de Ingvar, totalizando 8 monumentos. Por sua vez, já no contexto de pedras referentes a Sigurd e Fafnir há apenas duas: U 1163 e U 1175. Já referências ao rei Canuto, o Grande, encontram-se duas pedras, as U 194 e U 344.

O conjunto de Uppland também apresenta os peculiares casos de serpentes aladas, algo visto nas pedras U 107, U 305, U 887, U 1031 e U 1142. No caso da pedra U 887 indagamos se tal animal seria uma serpente alada ou um dragão, devido a ele possuir uma pata. Dúvida parecida também surge com a pedra U 1039 na qual o animal rúnico possui duas patas, uma dianteira e outra traseira, o que nos fez indagar se seria também um dragão. No quesito de referências a outros territórios, destacamos quatorze pedras que mencionam viagens aos domínios bizantinos, seis a Inglaterra e três a Virland na Estônia. Destaca-se também as pedras U 136 e U 605 as quais informam que os homenageados viajaram para Jerusalém.

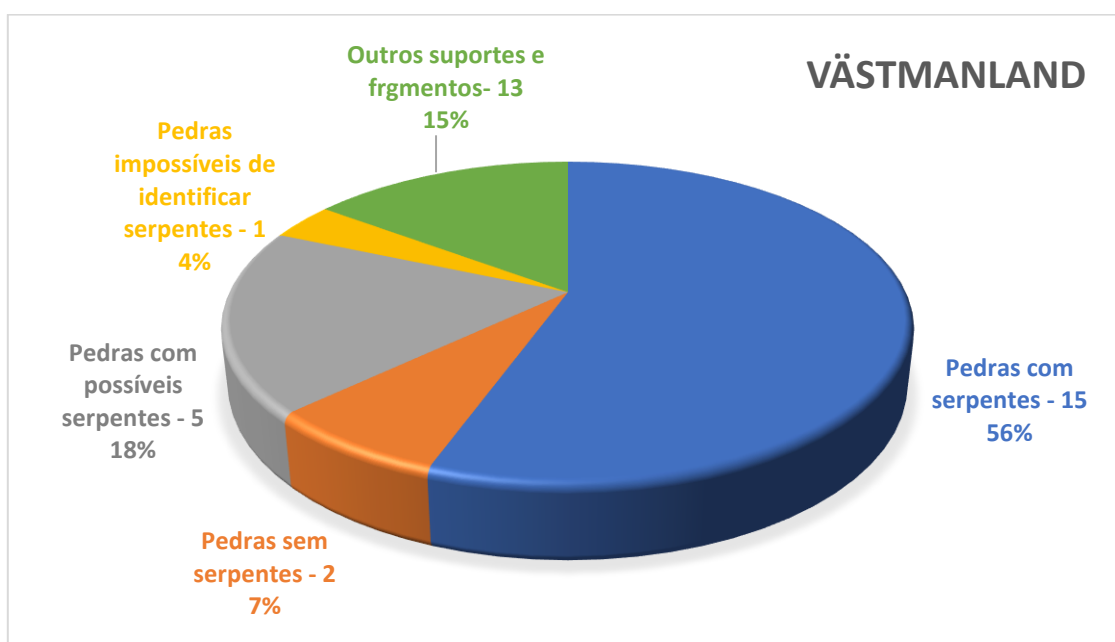
Um monumento rúnico famoso em Uppland trata-se da U 1161 (Pr3), mais conhecida como Pedra de Altuna, que foi encontrada no ano de 1918 como parte da parede da Igreja de Altuna. A pedra possui imagens em três lados, sendo a mais conhecida a que retrata o deus Thor em um barco, durante a pescaria da serpente Jormungand, mito famoso que possui diferentes versões escritas e até é representado em outros monumentos também. Mas além da U 1161, também fazemos menção a intrigante U 629 (Pr3), que fica localizada próximo a Sigtuna, e apresenta duas serpentes com patas, as quais cada uma segura uma pessoa pela cabeça. As duas pessoas são consideradas como sendo um homem e uma mulher devido a vestimenta. A cena é peculiar, pois as serpentes rúnicas tendem a interagir com outras cobras ou animais, mas dificilmente se ver elas interagindo com pessoas, algo raro nesse tipo de arte. E o mais interessante é o fato de os dois animais estarem segurando os humanos pela cabeça, como se estivessem atacando-os. No caso, sublinha-se que essa pedra U 629 apresenta elementos cristãos, o que seria um caminho para se tentar compreender a representação das serpentes naquele sentido.

4.2.13 Västmanland (Vs)

A província de Västmanland fazia parte do reino dos suíones, estando situada ao oeste de Uppland, condição essa que seu nome significa “terra dos homens ocidentais”. Todavia, o nome Västmanland somente passou a surgir em documentos por volta do século XIII, período que a Suécia já havia se formalizado como um reino unificado. Nesse sentido a história política dessa província durante o século XI se mescla com os acontecimentos de Uppland. Em termos geográficos, o território mantém florestas e campos, mas já apresenta terreno mais elevado (LINE, 2007, p. 38, 56).

Em seu território floresceu a cidade de Västerås por volta do século X, desenvolvendo-se nos séculos seguintes a ponto de ser a segunda maior cidade de Svealand, estando atrás apenas da capital Sigtuna. A cidade que ainda hoje existe, fica situada diante do lago Mälaren como Birka no passado. Devido à proximidade com o lago, os comerciantes de Västerås tinham acesso a sua rota fluvial. Posteriormente a cidade também se tornou sede de uma diocese (LINE, 2007, p. 329-330). O conjunto rúnico de Västmanland é pequeno, sendo formado por 36 inscrições rúnicas, das quais metade são pedras rúnicas contendo serpentes (ver gráfico 13). Sendo datadas dos períodos B-e-v, Pr3 e Pr4, o que revela uma datação que abrange o século XI, contendo estilos iniciais, intermediários e tardios.

Gráfico 13 – Pedras rúnicas de Västmanland



Fonte: Produzido pelo autor.

Com base no gráfico acima percebe-se que metade do conjunto rúnico de Västmanland apresenta uma grande quantidade de serpentes rúnicas, levando em consideração o fato de ser um conjunto pequeno. E devido a isso, podemos informar que se encontram cinco pedras do período B-e-v, uma de Pr1, uma de Pr2, três de Pr3, três de Pr4 e duas de Pr5a. Desse conjunto, apenas três pedras apresentam epitáfios cristãos, embora que sete delas possuam cruzes.

Por outro lado, algumas dessas pedras informam que os homenageados morreram durante viagens. Três pedras as quais são: Vs 1, Vs 19 e Vs Fv1988;36 relatam que os homenageados viajaram para Leste, apesar de não determinar para que local exatamente eles foram. Apenas a Vs 19 diz que a pessoa que realizou essa viagem, participou da expedição de Ingvar. Todavia além dessas referências a Europa oriental, as pedras Vs 9 e Vs 18 informam que o homenageado faleceu na Inglaterra. As demais pedras não apresentam condições peculiares que mereceriam um destaque a ser assinalado, porém, citamos apenas o caso da Vs 17 que apresenta o desenho de um barco, e das pedras Vs 15, Vs 24 e Vs 29, as quais apresentam animais quadrúpedes. Embora seja difícil definir que espécies seriam essas.

4.2.14 Västergötland (Vg)

A última província sueca a ser analisada consiste em Västergötland, a qual compreendia a porção ocidental da antiga Götaland. Situada no sul do país, seu território é marcado por campos, florestas, terras altas, rios e dois lagos importantes os quais marcam as fronteiras oriental e ocidental de Västergötland na atualidade, sendo os lagos Vänern e Vättern. No sul, a província faz fronteira atualmente com o mar, estando sua curta costa situada no Estreito de Categate (HOLMAN, 2003, p. 107).

No século XI o território de Västergötland não recebia esse nome, no entanto, fazia parte da antiga região dos Götas, embora tenha sido reivindicado seu domínio pelo rei Olavo, o Tesoureiro, que no ano de 1010 foi batizado na cidade de Husaby, por um bispo inglês. Posteriormente o rei ordenou a fundação do primeiro bispado da Suécia, que foi instalado em Skara (HOLMAN, 2003, p. 65, 208). Enquanto Östergötland ainda manteve uma certa autonomia política, já Västergötland tornou-se parte do reino de Olavo, além de ser um marco para a história do cristianismo na Suécia.

O conjunto rúnico de Västergötland é formado por 314 inscrições, das quais 145 são pedras rúnicas, isso desconsiderando as pedras que restaram apenas fragmentos. Embora quase metade desse conjunto seja composto por pedras rúnicas, apenas um número baixo apresenta serpentes como se pode ver no gráfico a seguir.

Gráfico 14 – Pedras rúnicas de Västergötland



Fonte: Produzido pelo autor.

A partir do gráfico acima, nota-se que a maior parte das pedras rúnicas de Västergötland não apresentam serpentes, outra evidência utilizada pelos arqueólogos para mostrar que o uso de serpentes rúnicas tenha sido algo mais comum de Svealand e consequentemente, da região central da Suécia. Embora Västergötland na primeira metade do século XI estivesse sob jugo dos suíones, seu conjunto de pedras rúnicas apresenta forte influência do estilo dinamarquês.

No que se refere as 25 pedras rúnicas contendo serpentes, percebeu-se que o estilo B-e-v predomina, o que é indicativo que tais monumentos datam principalmente da primeira metade do século. Além desse estilo, o segundo predominante é o Pr1. Por sua vez, a Vg 50 seria Pr3 e a Vg 52 é Pr2. Destes 25 monumentos, cinco apresentam epitáfios cristãos, sendo que três citam Maria e um cita Jesus. O caso mais peculiar é o da pedra Vg 50, cujo epitáfio evoca o nome de Deus, Maria e dos anjos, sendo que a menção aos

anjos é pouco habitual nas pedras rúnicas. Além desse menção incomum, a própria serpente também aparece em formato raro, no caso, ela surge em forma retangular.

No que se refere a menção a outros lugares, a pedra Vg 178 diz que o homenageado viajou para o Império Bizantino. Já a Vg 184 diz que o homenageado faleceu no Leste, sem especificar onde. Por sua vez, a pedra Vg 181 relata que o homenageado faleceu na Estônia. Em si o conjunto de serpentes rúnicas de Västergötland é de pouca expressividade, sem monumentos famosos ou interessantes. Embora que as pedras rúnicas sem serpentes apresentem casos de ornamentação interessantes, mas não são escopo dessa pesquisa.

5. O SIMBOLISMO OFÍDICO NAS PEDRAS RÚNICAS

Neste último capítulo da tese, apresentamos a análise do simbolismo da serpentes nas pedras rúnicas, especificamente o caso sueco por conter a maior parte desses monumentos. Inicialmente retomamos algumas tipologias desenvolvidas para classificar as serpentes rúnicas. Se anteriormente apresentamos a catalogação proposta por Annie-Sofie Gräslund para determinar aproximadamente a data de cada estilo de serpente rúnica, agora abordaremos tipologias referentes as formas que estes animais aparecem nos monumentos. A partir dessa tipologia elencamos algumas formas particulares que apresentam simbolismos os quais poderiam ter algum sentido a mais do que serem apenas ornamentos. E para fazer essa análise, recorreremos a algumas diretrizes propostas no livro de Renfrew e Bahn e o conceito de *schemata* de Gombrich, apontando que determinadas formas encontradas nas serpentes rúnicas poderiam advir de padrões vistos em outros suportes os quais também apresentam a presença de serpentes.

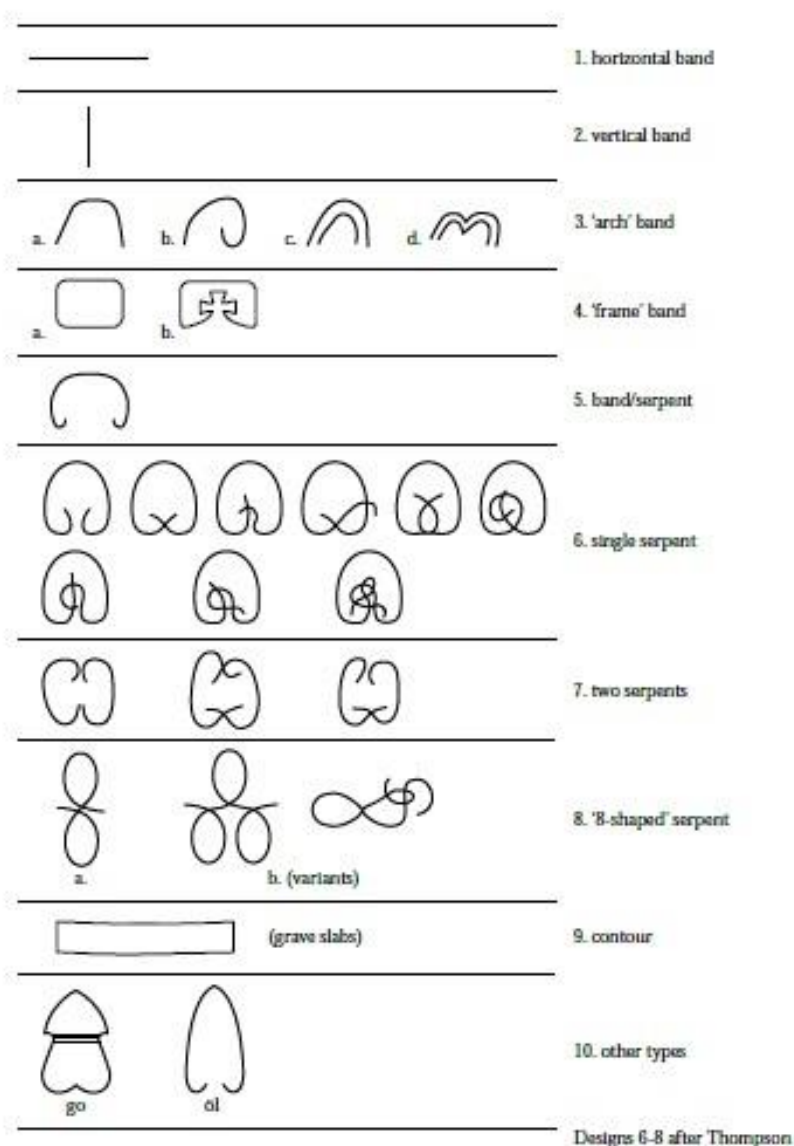
Na segunda parte do capítulo, retomamos o método de Panofsky usado na análise dos *hogbacks*, agora para analisar o simbolismo das serpentes nas pedras rúnicas, escolhendo alguns exemplares que serviram de estudo de caso. Para isso, optamos em trabalhar com pedras rúnicas pertencentes a diferentes estilos, seguindo a classificação proposta por Gräslund, a qual divide as serpentes rúnicas entre as fases B-e-v ao Pr5, que abrange um período de cem anos. Com isso, procuramos evidenciar como o simbolismo ofídico foi representado nesse tipo de monumento ao longo do século XI, procurando perceber se houve alterações de sentido simbólico ou a preservação de simbolismos básicos.

5.1 Formas geométricas das serpentes rúnicas

Embora a maior parte das serpentes rúnicas foram gravadas durante o século XI, diferentes estilos foram desenvolvidos nesse intervalo de tempo o que revela a evolução do uso de motivos serpentiformes desde simples linhas adotadas no estilo dinamarquês, o qual não apresenta traços zoomórficos, até chegar ao estilo sueco que apresenta uma diversidade de serpentes rúnicas de distintos tamanhos e formatos. O estudo dessas formas já foi proposto por Sune Lindqvist, Hans Christiansson, Claiborne W. Thompson e Birgit Sawyer.

No caso, optamos em adotar a tipologia apresentada por Hans Christiansson em sua tese *Sydsckandinavisk stil: studier i ornamentiken på de senvikingatida runstenarna* (1959), mas devido a dificuldades para ter acesso a essa obra e os entraves linguísticos, recorremos aos comentários e tabelas usados por Thompson e Sawyer que adotaram a tipologia proposta por Christiansson, que se dividia em três tipos básicos, que ele de forma simples os nomeou de tipos A, B e C, além de apontar subdivisões para estes (THOMPSON, 2014). Para expressar essa tipologia do autor, adotamos uma tabela feita por Sawyer (2000), como pode ser vista a seguir.

Imagem 30 – Plano do traçado em pedras rúnicas



Fonte: SAWYER, Birgit. *The Viking-Age Rune-stones* (2000), p. 193.

Nessa tabela presente no livro de Birgit Sawyer, visualizamos uma síntese baseada tanto na tipologia apresentada por Christiansson, quanto por Thompson, e a atualização dessa, com os elementos encontrados nos números 9 e 10. No caso da tipologia proposta por Christiansson, a categoria 6 corresponde ao Tipo A, a categoria 7 ao Tipo B e a categoria 8 ao Tipo C. Nesse sentido, Christiansson já apontava que o Tipo A seria uma variação da forma de arco, a qual é mais antiga, estando presente no estilo dinamarquês, mas por fatores desconhecidos, os artistas passaram moldar essas linhas e lhes conceder cabeças e caudas, tornando-as em serpentes. O autor como apontado por Thompson (2014), chegou a contabilizar a presença desses padrões nas pedras rúnicas suecas, chegando à conclusão de que a maioria das serpentes rúnicas apresentavam a forma de arco.

No entanto, em nossa pesquisa observamos que embora esse formato de arco seja de fato predominante, notamos também uma presença considerável de formas do tipo oval (ou elipse) e até mesmo serpentes circulares e em espiral, duas formas deixadas de lado pelos autores referidos acima. Mas além desses exemplos, nos deparamos também com casos mais incomuns de serpentes em formato quase triangular e retangular. Nesse ponto, Christiansson e Thompson na época que suas pesquisas foram lançadas, isso nas décadas de 1950 e 1970, consideravam que esses padrões por eles analisados seriam um fator meramente ornamental. Outros estudiosos tendem a concordar com isso e nós mesmos também concordamos, mas de forma parcial já que consideramos que tais formas poderiam conter elementos simbólicos.

5.1.1 Arco

O arco consiste na forma mais comum de se representar serpentes rúnicas como salientado por Christensson e Thompson, a ponto de servir como base para várias representações desse animal nas pedras rúnicas. Simbolicamente o arco possui vários sentidos dos quais alguns serão comentados adiante, porém, é difícil determinar porque o uso dessa forma em questão. A presença do arco em pedras rúnicas remonta mesmo antes a Era Viking e se manteve até o final dessa, passando por diferentes variações artísticas como se pode ver nas imagens 31 e 32.

Imagem 31 – Serpentes em formato de arco



Legenda: Na fileira superior, a pedra Ög 229 (B-e-v) em formato de arco aberto, e ao lado, a pedra U 101 (Pr4). Na fileira inferior, a pedra U 314 (Pr4) em forma de arco fechado, e ao lado, a pedra U 86 (Pr4) como um arco alongado já em formato oval. Fonte: produzido pelo autor com base nas imagens do site: <https://www.schleugerhard.com/>.

O arco possui um simbolismo diverso perpassando casos específicos como o arco e flecha, o arco-íris, o arco lunar, entre outros. No entanto, em geral o arco possui um sentido de conexão, passagem e caminho. O arco em termos arquitetônicos trata-se de uma forma bastante empregada para se fazer entradas, sendo ele o caminho que conecta

o exterior ao interior. Nesse sentido ele evoca os significados de um símbolo de ligação, contato, que por sua vez, estão presentes também no círculo, já que alguns arcos consistam em semicírculos (HOFFMAN, 2010, p. 14). No contexto nórdico lembramos que a ponte Bifrost era descrita como um arco-íris, e sua função era de ligação entre céu e terra, entre Asgard e Midgard.

Diante disso, haja a possibilidade de que as serpentes em formato de arco poderiam simbolizar essa associação religiosa do terreno com o celeste, ou ser uma personificação da ideia de vida e morte, representando o caminho do nascimento numa ponta, o crescimento e depois a queda até a morte na outra ponta. Em complemento a essa associação com vida e morte, recordamos que o arco também está associado com a figura do portal, e aqui retomamos a hipótese de Jansson (1987) e Eriksen (2013) sobre a crença na “porta dos mortos” (cf. p. 138-140), o que poderia ser uma forma de interpretação para tentar entender a enorme quantidade de serpentes nesse formato, já que muitas das pedras rúnicas apresentam um caráter fúnebre, inclusive de ajuda e talvez proteção ao morto.

5.1.2 Círculo

O círculo é um signo presente na Escandinávia desde a Antiguidade, sendo encontrado gravado em pedras e paredões rochosos. Em referência a esse período antigo pré-viking, o círculo poderia em alguns casos estar associado a simbolismos solares, personificando luz, vida, fecundidade, crescimento etc. (LANGER, 2010, p. 4). Entretanto o círculo também está associado em outras culturas com aspectos de representação do tempo, recomeço, movimento, eternidade, união, estabilidade, harmonia, perfeição, conexão (HOFFMAN, 2010, p. 16, 61)

Na Era Viking o círculo perdeu espaço nas representações artísticas, mas passou a ser associado nos mitos com a serpente Jormungand devido ao fato do animal morder a própria cauda, condição essa que levou estudiosos a sugerirem que serpentes rúnicas que apareciam no formato circular ou mordendo a cauda, seriam referências a Jormungand. E tal condição também foi atribuída a sugestão de que essa serpente pudesse ser uma alusão ao símbolo do ouroboros.

Apesar da antiguidade desse símbolo, não tem como afirmar que os nórdicos associassem Jormungand com o ouroboros, tratando-se de uma conjectura contemporânea para isso (cf. pág. 55-56). Ainda assim, isso não impediu que alguns estudiosos sugerissem ver simbolismos do ouroboros associados a Jormungand e até usar tal

condição para justificar interpretações de possíveis serpentes em alguns suportes como os broches. Na página 51 comentamos brevemente sobre esses acessórios, mas agora retomamos a esses objetos para mais algumas informações que devem ser esclarecidas.

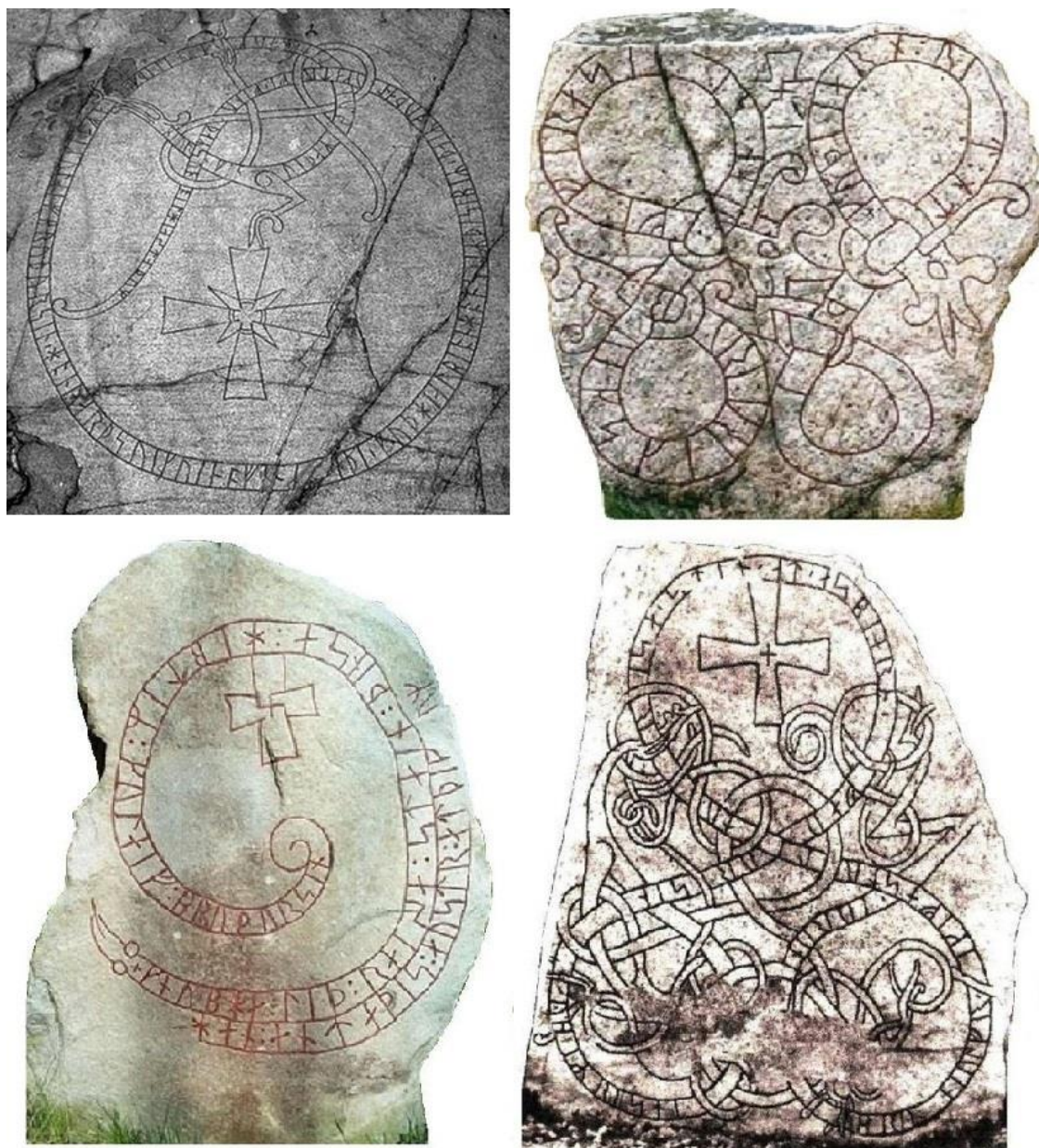
Assim, a hipótese de que as serpentes rúnicas poderiam ser baseadas em Jormungand porque este animal representa um ouroboros, são carentes de argumentação. Apenas uma pequena parcela das serpentes rúnicas possuem formato circular ou que esteja mordendo a própria cauda. A maior parte desses animais possuem um formato de arco como assinalado anteriormente. Além disso há a condição que a maioria das serpentes não aparecem mordendo suas caudas, o que dificulta defender a hipótese do ouroboros ou de ser uma alusão a Jormungand.

Por outro lado, o argumento de que tais serpentes possam ser representações de Jormungand, também busca apoio no fato de que haja pedras rúnicas que retratem o herói Sigurd lutando contra Fafnir, que neste caso as serpentes presentes simbolizam esse dragão. Assim, se tais animais podem representar Fafnir, por que outras cobras não poderiam representar Jormungand? O problema desse argumento reside na condição de haver apenas oito pedras rúnicas definidas como tendo alguma referência a Sigurd⁵⁸. Tomar um caso tão específico como este para sustentar a hipótese de que Jormungand esteja presente em outras pedras é algo complicado. Além da condição que o uso de serpentes para fins ornamentais na arte viking foi comum, o que significa que necessariamente Jormungand não tenha sido a inspiração para isso.

Diante disso, a ideia de que algumas dessas serpentes poderiam simbolizar ouroboros continua problemática, mesmo que os simbolismos sobre tempo, eternidade, continuidade, vida e morte, sejam algo que combine com os significados simbólicos das serpentes e com o sentido memorialista fúnebre das pedras rúnicas, isso deve ser tomado com cautela, já que a maior parte destes monumentos apresentam as serpentes em formato de arco, não circular. Todavia, a presença de círculos também surge de outras formas como pode ser visto na imagem 32:

⁵⁸ As pedras que apresentam referência a Sigurd são a Gs 2, Gs 9, Gs 19, Sö 40, Sö 101, Sö 327, U 1163 e U 1175.

Imagem 32 – Serpentes em formato circular, de 8, espiral e três círculos



Legenda: Na parte superior, pedras U 130 (Pr4) e Sö 244 (Pr2). Na linha inferior, pedras Sö 33 (B-e-v) e U 1106 (Pr4). Fonte: produzido pelo autor com base nas imagens do site: <https://www.schleugerhard.com/>.

Pela imagem acima observa-se quatro variações que possuem o círculo como base. Dessas quatro variações, duas delas são apresentadas na tabela de Sawyer e já mencionadas por Christiansson e Thompson, que são a forma de 8 e a sua variante com três círculos. Por sua vez, Sawyer não apresenta a forma de círculo e espiral, as quais embora apareçam em pouca quantidade, ainda assim, nos suscitou algumas indagações pautadas na concepção de *schemata* de Gombrich.

Mandt (2000, p. 7-8) também ressalva que durante os séculos VI ao VIII d.C. o uso de serpentes como ornamentação era encontrado nas pedras gravadas, elmos e joias como amuletos, pulseiras, colares, braceletes e broches. E sobre os broches, Rundkvist (2003) comentou sobre os estilos baseados na tipologia proposta por Ørsnes nos anos de 1960, que dividia estes objetos nos tipos de formato de S, Z, oval e forma de 8. Cada tipo possui seus subtipos que apresentam algumas variações ligeiras. No entanto para este estudo nos interessou os tipos oval e em forma de 8, os quais apresentam certo grau de semelhança encontrado em algumas serpentes rúnicas como pode ser visto no exemplo dado na imagem 33.

Imagem 33 – Comparação de um broche serpentiforme com uma pedra rúnica



Legenda: Um broche do tipo L1d (séc. VIII) e a pedra rúnica Gs 1 (Pr4). Fonte: produzido pelo autor com base no site <https://www.schleugerhard.com/> e no artigo de Rundkvist (2003).

A partir da imagem acima, observa-se como alguns traços dos broches do tipo L1d possuem paralelo com as serpentes rúnicas do estilo de 8. Em ambos é notável o formato bem delineado desse tipo, que aparece tanto na vertical, quanto na horizontal. Por qual motivo esse formato seria adotado, é algo que não se possui uma resposta clara. Pois

embora tal forma nos faça pensar no número 8 ou no “ símbolo do infinito”, ambas as ideias não existiam naquele tempo, surgindo apenas depois.

Nosso intuito foi mostrar que estes broches já apresentavam formas que vão ser encontradas em algumas pedras rúnicas séculos depois, o que sugere que os artesãos e mestres de runas não teriam decidido criar padrões, mas possivelmente adotar modelos já em usos na sociedade há bastante tempo. Ainda sobre os acessórios em formato de serpente, além das formas comentadas anteriormente, foram encontrados também amuletos de serpente em espiral, outra forma vista nas serpentes rúnicas, como apresentado na imagem 34.

Imagem 34 – Comparação de amuletos espiralados com pedras rúnicas



Legenda: Na fileira superior, o amuleto H110, exposto no Yorkshire Museum, Inglaterra, sendo datado do século X. Ao lado temos a pedra rúnica Sö 179 (B-e-v). Na fileira inferior, uma réplica do amuleto Bj844. O original está exposto no Historiska Museet, Suécia, sendo datado século IX. Ao lado, encontra-se a pedra rúnica Sö 33 (B-e-v). Fonte: produzido pelo autor com base nas imagens dos amuletos nos referidos museus e das pedras rúnicas no site: <https://www.schleugerhard.com/>.

A partir da imagem 34 nota-se dois tipos de amuletos ofídicos em formato espiral: O H110 é feito de metal e madeira e foi encontrado em Dublin. Possivelmente tenha sido produzido em York, que na época era um importante centro manufatureiro do arquipélago bretão. Já o amuleto Bj844 é feito em prata e foi encontrado em Birka, importante cidade mercante que entrou em decadência no primeiro século da Era Viking. Ambos os amuletos datam de séculos próximos e evidenciam que o estilo espiralado era usado na confecção destas joias e foi comum durante esse período. Por sua vez, destacamos duas pedras rúnicas de Södermanland que pertencem a primeira metade do século XI. Novamente retomamos nossas considerações que possivelmente os estilos das serpentes rúnicas tenham sido baseados nos estilos encontrados em acessórios como amuletos e broches, os quais circulavam no cotidiano. Mas qual seria o significado das espirais?

A espiral possui um simbolismo amplo, mas para nosso escopo de estudo, interessa seus significados associados com movimento, tempo, ciclo das estações, ciclo da vida, desenvolvimento, trajeto e progresso, características essas as quais estariam presentes dentro do sistema de significados dos povos germânicos e escandinavos, como afere Hupfauf (2003, p. 226-227). E no caso, o autor sublinha que a espiral foi um motivo ornamental bem presente nas pedras gravadas e nas pedras rúnicas, sendo que no segundo caso, a espiral foi adaptada para se integrar com os animais e plantas presentes nesses monumentos, especialmente no estilo Ringerike.

Pela condição das espirais no contexto escandinavo existirem desde antes da Idade do Bronze como aferido por Mandt (2000), significa que ao longo da História esse símbolo mudou de significados. Sobre isso, Langer (2010, p. 4-5) apontou que alguns arqueólogos e historiadores ao longo do século XX, tentaram perceber nas espirais uma manifestação do Sol, algo encontrado entre outros povos. Todavia, ele destaca que se comparado com povos vizinhos como os Celtas, as espirais também estavam associadas com a viagem da alma ao mundo dos mortos, além de surgirem também em monumentos fúnebres. Por sua vez, Langer também cita hipóteses de autores que cogitaram que as espirais pudessem ter significados associados com o culto guerreiro a Odin, estando ligado a possíveis práticas xamânicas ou de êxtase.

Sendo a serpente um dos animais que se conectam com as espirais devido a forma de seu corpo, nota-se que esse animal possui algumas características simbólicas em comum com a espiral: ambos possuem sentidos associados com a vida, mudança, morte, movimento, elementos da natureza como rio e o raio; possuem características associadas com a fertilidade e a sexualidade; apresentam conotações que os ligam direta ou

indiretamente com os astros. Apenas por tais exemplos percebe-se como ambos os símbolos estão intimamente conectados. E no contexto das pedras rúnicas por serem monumentos tendo também o caráter fúnebre, possivelmente os sentidos de morte, vida, viagem e ressurreição (aqui pensando na condição dos cristãos) fazem sentido. Os escultores poderiam combinar tais símbolos para esse intuito.

5.1.3 Oval

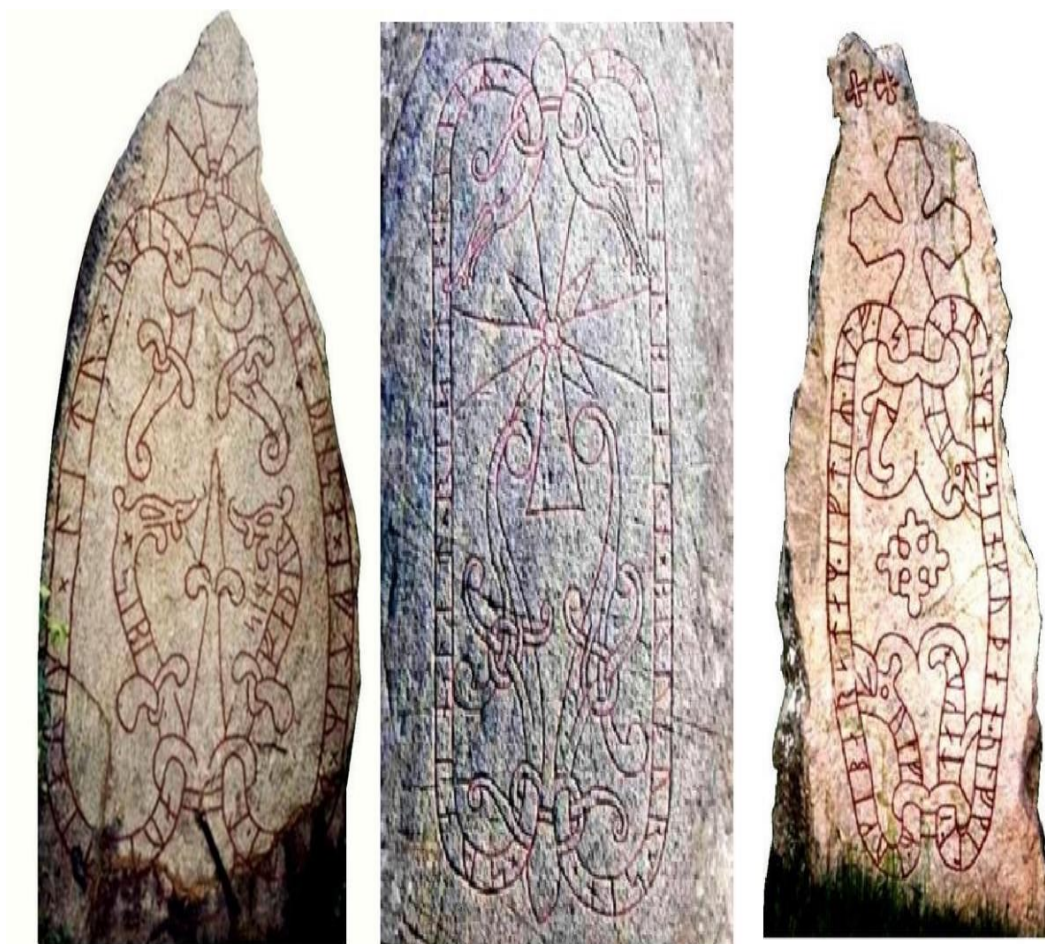
Quanto ao formato oval ou elíptico, percebemos que em geral esse é retratado sendo composto pela união de duas serpentes que apresentam simetria. Na tabela de Sawyer esse modelo é simplesmente chamado de “duas serpentes”. Porém, optamos em usar o termo serpentes simétricas, pela condição de haver monumentos nos quais esse modelo aparece, onde exista a presença de outras cobras, o que dificulta referir-se apenas a “duas serpentes”. Neste caso, essas serpentes simétricas tendem a apresentar três variantes: a) elas surgem se confrontando; b) estão posicionadas de forma oposta, estando uma de costas para a outra; c) elas aparecem de maneira invertida, estando uma de pé e a outra de cabeça para baixo. Além desse detalhe, a tabela de Sawyer também mostra que há casos nos quais essas serpentes simétricas não se tocam, ou tocam os pescoços e caudas, ou apenas os pescoços. Isso são reflexos das variações desse estilo. Mas apesar dessas variações, as serpentes ainda seguem mantendo um grau de simetria como se pode ver na imagem 35.

Neste caso, essa presença de simetria possa ser reflexo do estilo Urnes como apontam Wilson e Klindt-Jensen (1966, p. 149-150), ao destacarem essa característica simétrica nas pedras rúnicas e em painéis de madeira em algumas igrejas. Nesse aspecto a presença de serpentes simétricas seria algo proveniente de estética como sugerem os autores. Além disso, recordamos que a simetria também foi uma tendência comum na arte medieval de distintos povos europeus, sendo também reflexo do pensamento analógico daquele tempo (cf. p. 102-103).

Posto isso sobre essa questão da simetria, e quanto ao formato oval em si: haveria algum simbolismo relacionado? De acordo com Mundkur (1986, p. 173-176), o formato oval está associado com a mulher e a fertilidade, por se parecer com a vulva ou o útero, mas também por lembrar a forma de um ovo. Além disso, a forma oval consiste numa variação do círculo, com isso temos simbolismos dessa segunda forma também atribuídos ao formato oval. No entanto, quais seriam os sentidos exatos que esse formato poderia

assumir no contexto das pedras rúnicas, é algo que ainda não se existe certeza. Apesar que os significados associados com a vida e até mesmo o útero (aqui no sentido não apenas de gerar, mas de proteger), podem ser cogitados.

Imagem 35 – Serpentes rúnicas em forma simétrica



Legenda: Da direita para a esquerda as pedras Sö 305 (Pr3), U 86 (Pr3) e U 161 (Pr1). Fonte: produzido pelo autor com base nas imagens do site: <https://www.schleugerhard.com/>.

5.2 O anel nas serpentes rúnicas

É constante a presença de serpentes estando com seus pescoços e caudas ligados por fitas, laços, anéis e anéis duplos (os quais parecem com algemas). Autores no passado consideraram que a presença desses elementos somados as formas geométricas das serpentes rúnicas, seriam essencialmente fatores de ornamentação e reflexo de estilos artísticos. Entretanto fazemos duas observações: como aponta Langer (2010, p. 2), a cultura nórdica era permeada pelo uso da linguagem simbólica em seu cotidiano nos mais diversos contextos. Além disso, sublinhamos que no período medieval europeu, a decoração necessariamente não estava desassociada de ter uma utilidade para apresentar símbolos, pois a linguagem simbólica permeava a vida daqueles povos em diferentes estâncias como as artes, arquitetura, linguagem, nomes, cores, tecidos, objetos, lugares etc. (PASTOUREAU, 2002, p. 485-489).

Sendo assim, alegar pura e simplesmente que tais motivos seriam apenas algo meramente estético, até poderia ser aceitável no passado, mas com o desenvolvimento de estudos no campo da simbologia, certas afirmações devem ser reconsideradas. Posto isso, decidimos nesta segunda parte do capítulo, analisar dois elementos “ornamentais” bastante presentes nas serpentes rúnicas: o anel e o nó, embora que para alguns autores eles possam ser a mesma coisa, para nós, o enxergamos como algo distinto.

Menções a anéis na mitologia nórdica encontram-se nas *Eddas* e sagas, como Draupnir, o anel mágico que se multiplica em outros oito anéis, que foi dado por Odin para seu filho Balder; os anéis de juramento, dados por reis a guerreiros valorosos, algo visto em algumas sagas; ou o anel amaldiçoado do anão Andvari, que inspirou a Canção dos Nibelungos e posteriormente Wagner e Tolkien. Nessas narrativas vemos empregos distintos para o anel, que em alguns casos é apenas um simples objeto de valor, mas em outros possui atributos mágicos positivos ou negativos. De qualquer forma, o uso de anéis e sua concessão possuía um valor simbólico associado com juramentos, honra e status social.

Posto isso, percebemos que o formato de serpentes circulares ou que possuam anéis em seus corpos remeta ao simbolismo do anel presente na cultura nórdica, já que a palavra para anel e círculo em nórdico antigo era *hringr*, que também era usada como nome próprio por alguns reis lendários (ZÖEGA, 1910, p. 202). Essa condição do anel e círculo estarem etimologicamente ligados também é vista nos mitos como no exemplo

dos epítetos dados a serpente Jormungand, criatura conhecida por formar um círculo em torno do mundo (cf. p. 55).

Na cultura nórdica o uso dos anéis ia para além de uma condição estética, mas simbolizava valores sociais importantes como compromisso, recompensa, lealdade, amizade, reconhecimento e juramento. Sabe-se que governantes para agradecer o apoio geralmente militar e político, davam anéis de presente, condição essa pela qual os reis nórdicos também eram conhecidos pelo epíteto de *hringdrifr* “doador de anéis”. No entanto, a palavra *hringr* não se referia apenas ao anel que estamos habituados, sendo aquele que se usa nos dedos, o termo também era empregado para braceletes e pulseiras (ERIKSEN, 2015, p. 80-81).

Além dessa função do anel representar a aliança, compromisso, lealdade e recompensa a serviços prestados, o objeto também possuía uma função de representar juramentos, com isso existia o ato de jurar sobre anéis ou usar anéis de juramento como informam algumas sagas. E dependendo da situação, esse juramento era feito com um embasamento religioso, evocando-se o nome de deuses como Thor, Odin, Freyr, Njörd e Ullr para servirem de testemunhas. Essa associação religiosa dos anéis também era vista no formato circular de supostos altares que existiriam em alguns templos como sugerem as sagas de *Eyrbyggja*, *Droplaugarsonar* e *Kjalnesinga*, que deixam isso subentendido, embora também se referiram aos anéis de juramento (SIMEK, 1993, p. 266, 312). Determinado esse simbolismo atribuído ao anel no contexto da cultura nórdica medieval, como isso poderia ser aplicado ao caso das serpentes rúnicas? Os anéis não aparecem em todos os exemplos, eles consistem em acessórios que apresentam inclusive alguns ornamentos atrelados a eles como pode se ver na imagem 36.

Imagem 36 – Tipos de anéis das serpentes rúnicas



Fonte: THOMPSON, Claiborne W. *Studies in Upplandic Runography*, fig. 3.8, 2014.

Nessa imagem retirada do livro de Thompson, o autor baseia-se na pesquisa de Hans Christiansson no final dos anos de 1950, para compor os três exemplos apresentados na página anterior. No caso de Thompson, ele refere-se a estes acessórios não como sendo um anel, mas como um nó. Da mesma forma que Christiansson também fazia. Porém, como salientado por nós, consideramos isso um anel, pois adiante mostraremos nós propriamente. De qualquer forma, os três exemplos apresentados são os tipos mais comuns desses anéis duplos que lembram “algemas”. Entretanto, vamos nos referir a eles apenas como anéis.

Observa-se que dois deles possuem ornamentos acoplados a sua estrutura. O anel da pedra U 226 (Pr1) possui um ornamento triangular, o qual em nossa pesquisa observou-se que ele pode aparecer em diferentes tamanhos e até em número de dois no mesmo anel. O segundo ornamento visto na pedra U 212 (Pr3) lembra um bulbo, o qual também pode aparecer em tamanho diferente. Por fim, na terceira pedra U 646 (Pr3), o anel não apresenta ornamento. Na pesquisa notamos que em geral estes anéis não possuem ornamentos, mas além do triângulo e do bulbo, há alguns casos que eles mostram um ornamento que lembra uma ponta de lança e alguns possuem fitas.

Mas embora existam essas variações na forma destes anéis, nem toda serpente rúnica necessariamente faz uso deles. Em geral serpentes dos estilos B-e-v ao Pr3 é que fazem mais uso desses anéis, já o Pr4 eles aparecem raramente e no Pr5 são inexistentes. Além disso, sublinha-se que em geral estes anéis estão presentes em serpentes em forma de arco ou quando aparecem serpentes simétricas. No entanto, para além de uma função ornamental, esses anéis poderiam ter algum significado simbólico?

Sobre isso, Lise Bertelsen (2015, p. 57, 64-65) ao estudar a forma das cruzes em pedras rúnicas em Västergötland, chamou a atenção ao analisar os anéis presentes nestes monumentos. A autora sublinha a condição de várias cruzes apresentarem anéis, e neste contexto ela tomou tais anéis não apenas como um fator decorativo, mas que simbolizariam ideias de continuidade, eternidade, vida e morte, retorno – pensando aqui na ressurreição dos mortos para o dia do Juízo Final – conexão e compromisso. Sublinhamos que Bertelsen adota um referencial cristão para definir o simbolismo destes anéis.

Apesar dessa escolha da autora, concordamos que seja um caminho possível de interpretação, pois se pensarmos que os suecos cristianizados adotaram as pedras rúnicas como monumentos fúnebres, até mesmo concedendo-lhes características próprias como uso de cruzes e epitáfios que fazem menção a Deus, Maria, Jesus e os santos, não seria

improvável que o anel não tivesse sido também interpretado por um pensamento cristão. Nesse aspecto, dentro do Cristianismo, o anel também simboliza reconhecimento, autoridade, compromisso e lealdade. Bertelsen sugere o paralelo com a aliança de casamento, que marca o compromisso entre os cônjuges, mas também entre eles e Deus. Assim, a autora sugere que a presença desses anéis pudesse simbolizar o compromisso do morto homenageado com o seu deus, legitimando sua fé.

Embora nem todas as cruzes em pedras rúnicas apresentem tais anéis, é uma ideia interessante e até mesmo encontra respaldo na cultura nórdica. Nesse sentido acrescentamos a hipótese de que os anéis presentes em serpentes para além de serem acessórios decorativos, teriam um papel simbólico de representar dignidade, reconhecimento e compromisso, mas não apenas com Deus – como sublinhado por Bertelsen –, mas da família do morto com a memória dele. Se recordamos que tais monumentos eram erigidos para homenagear principalmente os mortos, destacando em alguns casos, seus feitos ou sua genealogia, faz sentido colocar estes anéis para simbolizar esse valor prestado pela família, em reconhecer a memória do ente querido.

Também a respeito do simbolismo do anel na cultura nórdica, Marianne Eriksen (2015, p. 73-74) destaca o exemplo dos anéis de porta, utilizados para bater nestas, mas tendo um papel simbólico religioso. A autora recorda que entre os nórdicos da Era Viking havia a crença a respeito de portais e portas os quais estariam associados com ritos de passagem, especialmente da vida para a morte. Para a autora os anéis presentes em algumas dessas portas concederiam um simbolismo de reconhecimento, juramento e homenagem ao falecido, pois Eriksen salienta que se tratava não apenas de portas comuns, mas estruturas utilizadas para fins religiosos.

Recordando que a própria Eriksen e Jansson consideraram que as pedras rúnicas poderiam ter uma utilidade como “porta” para guiar a alma e a memória do morto, esses simbolismos dos anéis apresentados por ela e por Bertelsen fazem sentido e até poderiam ter tido uma validade mesmo, na qual os familiares representariam sua união e zelo com o homenageado, seja se ele estivesse vivo ou morto.

5.3 O nó nas serpentes rúnicas

O nó está entre uma das formas ornamentais mais comuns em diferentes estilos artísticos no mundo. A partir do nó cria-se entrelaçamentos de formas variadas. No caso europeu, a ornamentação de nó, entrelaçamento e laço foi bastante influenciada pela arte romana. Apesar de influências árabes também adentraram a Europa na Idade Média (TRILLING, 2001, p. 58, 133). A presença desse formato foi encontrada entre os celtas, germânicos, eslavos e escandinavos. No capítulo sobre os *hogbacks*, vimos a presença desse tipo de ornamentação, e novamente ela encontra-se presente nas pedras rúnicas por se tratar de um ornamento comumente utilizado. Entretanto, enxergando para além de uma condição estética, observamos que em vários casos as serpentes rúnicas apresentam nós (imagem 37).

Imagem 37 – serpentes rúnicas com nós



Legenda: Na parte superior a pedra Ms 16 (B-e-v) e ao lado a pedra Öl 36 (Pr3). Abaixo, no lado esquerdo, a pedra U 310 (Pr3) e ao lado desta, a pedra Ög 232 (B-e-v). Fonte: produzido pelo autor com base nas imagens disponíveis no site: <https://www.schleugerhard.com/>.

Diferente dos anéis apresentados anteriormente os quais possuem formas diferentes, mas as quais podem ser catalogadas, com os nós isso não é algo fácil, pois eles surgem de várias formas diferentes e sua presença nas serpentes rúnicas é menos usual, apesar que na maioria das vezes eles apareçam na variação de entrelaçamento e laço. Todavia, observamos que a presença de nós aparenta ter sido mais comum entre pedras do estilo B-e-v, seguido pelo estilo Pr1 e Pr2. Também se identificou tais elementos nos estilos Pr3 e Pr4. Não obstante, destacamos também que os estilos Pr4 e Pr5 fazem bastante uso de laços. Sabendo que o nó, o laço e o entrelaçamento são motivos ornamentais comuns na arte de distintos povos europeus, poderia existir algum significado simbólico para eles?

Trilling (2001, p. 134-135) comenta que tais formas entre alguns povos eram concebidas para fins mágicos e apotropaicos. O autor recorda que os nós foram usados para representar magias de ataque ou proteção. Nesse ponto, ele sugere que a presença desses elementos em determinados monumentos e objetos, para além de um fator de decoração, poderia estar associado para um princípio de emprego mágico ou de proteção pessoal. Sobre isso Trilling cita o caso do uso de nós para se proteger do “mau olhar”, de “pragas”, “inveja” entre outras ameaças.

No contexto nórdico sabe-se que existiam crenças mágicas similares as apontadas por Trilling, onde acreditava-se que determinados problemas, infortúnios, acidentes, ferimentos e doenças poderiam ser oriundos de atos mágicos praticados por pessoas ou outros seres. Tal fato poderia responder o motivo de haver nós, entrelaçamento e laços nas pedras rúnicas? Talvez. Mas somente esse valor não seria o suficiente para compreender a presença desse símbolo.

Para poder entender melhor como o nó poderia ter alguma ligação com as serpentes, os mortos, ideias apotropaicas e os monumentos, é necessário entender quais seriam seus significados básicos. Metzner (1985, p. 41-45) assinala que o simbolismo do nó é ambivalente, podendo representar condições positivas e negativas. O nó pode estar associado com as ideias de algo fechado e amarrado, o que pode significar conexão ou aprisionamento. O nó simbolizaria a conexão entre pessoas, divindades e seres espirituais, sendo esse nó apresentado através de nós religiosos ou mágicos. Neste âmbito mágico e religioso, o nó também possuiria uma função de proteção. Por outro lado, fazer um nó pode ser entendido como criar um obstáculo, gerar um problema, deparar-se com um perigo.

Por estes breves comentários percebe-se que o nó, o laço e entrelaçamento os quais se unem simbolicamente, possuem essa diversidade de sentidos e até mesmo sentidos ambíguos. Mas quais significados eles teriam dentro da cultura escandinava da Era Viking? De acordo com Wilson e Klindt-Jensen (1966) e Hupfauf (2003), os nós que se encontram na arte viking são influenciados por modelos de origem germânica e celta. Com isso, os autores sublinham que o uso de nós ocorreu em diferentes estâncias da produção material dos escandinavos, sendo encontrados em monumentos de pedra, objetos de madeira, inscrições, acessórios e na joelheria. Entretanto, o que simbolizaria estes nós. É algo que não se tem um consenso.

Quando se fala em simbolismo do nó no contexto nórdico é comum pensar imediatamente no valknut. Entretanto, nos últimos anos surgiram indagações quanto ao emprego desse termo, pois valknut é um termo criado por estudiosos contemporâneos para se referir a um símbolo formado por três triângulos inter cruzados. Além disso, o valknut também foi considerado sendo uma variação da triquetra, que por sua vez, seria uma variação da suástica. Com isso, nota-se um determinado grau de dificuldade em definir com clareza tais símbolos e isso consequentemente afeta a identificação de seus significados. De qualquer forma, o valknut (“nó dos mortos”) é um símbolo encontrado em *hogbacks* (como visto anteriormente), mas também é visível em pedras gravadas, pedras rúnicas, entre outros suportes. Hilda Davidson (1990, p. 147) considerava o valknut como um símbolo associado com os mortos e os guerreiros, estando conectado a Odin.

Mais recentemente, Eirik Westcoat (2015, p. 21) contesta essa suposta ligação do valknut com Odin. Em seu estudo ele mantém a conexão do valknut como sendo o “nó dos mortos”, mas associando-o com sua hipótese de também estar ligado com o “coração dos mortos”, algo que simbolizaria virtude, coragem e força. Apesar do autor reconhecer que sua hipótese não seja infalível, pois o símbolo pode conter outros significados, entretanto, ele aponta não haver evidências que conectem Odin a este símbolo. Tratando-se mais de uma conjectura que parte do princípio de o deus estar associados com os guerreiros mortos, logo, supostamente teria alguma conexão com o valknut.

Além dessas considerações do nó com o valknut, Campos (2014) lembra que nós, não somente foram encontrados gravados, esculpidos, pintados ou desenhados em monumentos e objetos diversos, mas havia a condição de que nós, também eram utilizados nos cabelos. Tanto homens quanto mulheres usavam cabelos longos e eventualmente os trançavam, fazendo uso de distintos nós. Arwill-Nordbladh (2016)

explica que na sociedade da Era Viking a forma como os cabelos eram apresentados estava associada com a condição de status social. Inclusive sabe-se através de achados arqueológicos que houve casos de pessoas que ao serem sepultadas recebiam um tipo específico de penteado, geralmente um estilo de nó. Isso foi encontrado até mesmo antes da Era Viking, com os corpos dos pântanos achados nas turfeiras dinamarquesas.

Arwill-Nordbladh (2016) considera que da mesma forma que havia certas posturas de sepultamento, as quais ditavam a posição que o corpo deveria ser colocado no túmulo, pois sabe-se que em determinadas lugares os mortos eram sepultados com as cabeças viradas para o Norte ou Leste, é possível que a maneira como o morto seria vestido e penteado também tivesse algum sentido religioso. E nesse caso, destaca-se representações iconográficas de pessoas com cabelos longos, trançados ou com um nó triplo. Sobre o uso desse nó, Campos (2014) explica que foi mais comum entre as mulheres e estaria associado com Odin. Um dos argumentos para isso são representações de valquírias que aparecem utilizando os cabelos com um ou três nós. E sendo as valquírias as mensageiras de Odin para escolher os guerreiros mortos em batalha ou na função de recebê-los no Valhala, isso é tomado como embasamento para sustentar o uso destes penteados não sendo mero capricho estético, mas possuindo algum valor simbólico também.

Posto isso, o papel do nó na cultura escandinava revela-se como um símbolo comum, com funções ornamentais e estéticas, mas que poderia estar relacionado com alguma crença associada com Odin e os mortos. Recordando que como o símbolo é polivalente, é provável que o nó de cabelo não tivesse o mesmo sentido do que um nó de uma serpente rúnica, ou o valknut. Embora ambos sejam variações de nó, cada variação possa apresentar seu próprio significado, e para nossa pesquisa interessou os nós com cobras. Sobre isso, Wilson e Klindt-Jennsen (1966, p. 40-44) explicam que o uso de nós é bastante antigo na arte viking, e inclusive além das serpentes, outros animais também aparecem fazendo uso de nós, apresentando corpos serpentiformes, ou pernas ou corpos alongados como nos estilos Ringerike e Urnes.

Devido a essa constante presença de nós, seja possível que as serpentes rúnicas que apresentem esse tipo de símbolo advenham apenas de uma característica ornamental. Porém, como até mesmo os ornamentos poderiam ter um valor mágico ou religioso, não descartamos que em alguns casos, as serpentes com nós, poderiam ter algum princípio mágico imbuído.

Sabendo que entre os nórdicos havia a crença que o nó estivesse associado com Odin e os mortos, é possível que as serpentes com nós e laços poderiam ter alguma relação com a morte, fosse fornecendo proteção ao morto como símbolo apotropaico, ou fazendo referência ao ciclo da vida, algo imbuído no simbolismo do nó, onde podendo ser uma referência ao “nó triplo” que estava associado ao deus Odin.

5.4 Análise simbólica das serpentes rúnicas

Apresentado os elementos iconográficos que comumente compõem a *schemata* das serpentes rúnicas, e tendo apresentado possíveis significados simbólicos, nessa penúltima seção da tese iremos aplicar essas considerações simbólicas trabalhando com os estilos do B-e-v ao Pr5, adotando uma metodologia diferente. Ao invés de abordar determinados monumentos especificamente como feito pelos *hogbacks*, optamos agora em trabalhar com conjuntos monumentais.

Antes de partir para os exemplos destacamos uma ressalva: por mais que defendamos que as serpentes rúnicas possam possuir valores simbólicos religiosos, não descartamos que em determinados casos, esses animais sejam apenas elementos ornamentais. Essa condição é perceptível principalmente nos estilos iniciais como o B-e-v e o Pr1, nos quais as serpentes apresentam essencialmente uma característica ornamental e em geral não seguem modelos definidos. Tal fator seja reflexo de que tais estilos são oriundos do estilo dinamarquês, no qual já se usavam linhas para se inscrever as runas. A diferença foi tornar essas linhas em serpentes.

5.4.1 B-e-v

De acordo com Annie-Sofie Gräslund (2006a, p. 119-120), o estilo *bird's eye view* (b-e-v) seria uma forma de transição entre o estilo dinamarquês e o estilo sueco com as serpentes rúnicas, embora ele seja datado entre 1010 e 1050. O b-e-v é caracterizado por serpentes simples, geralmente em formato de arco, mas podendo aparecer sem um formato definido. A cabeça das serpentes é triangular e apresenta dois grandes olhos, que lembram olhos de pássaros, segundo a autora. Neste estilo as serpentes não apresentam orelhas, chifres, patas ou asas. A ponta de suas caudas é simples.

No nosso caso observamos que as serpentes do estilo B-e-v costumam aparecer sozinhas, e seus corpos normalmente aparecem bem estirados, havendo a presença de poucos nós ou até mesmo a ausência destes. O uso de anéis é raro, em contrapartida, é perceptível uma maior presença de cruzes nos monumentos desse estilo. Os melhores exemplares de B-e-v são encontrados em Östergötland, Södermanland, Uppland e Västergötland, sendo as províncias que concentram a maior quantidade de monumentos desse estilo.

Todavia, devido ao B-e-v apresentar poucos detalhes em sua composição, é difícil determinar se ele seria um estilo meramente ornamental ou que pudesse conter elementos religiosos. Posto isso, vamos analisar três exemplos de B-e-v para aplicar a nossa hipótese. Embora sabendo que esse estilo seja marcado pelo fator ornamental, acreditamos que alguns exemplares contenham valores simbólicos religiosos. O primeiro exemplo que escolhemos trata-se da pedra Ög 229 (ver imagem 38), situada em Varby, em meio a um bosque, próximo a três casas e uma estrada, a pedra foi mudada de local ao longo do tempo. O monumento tem formato retangular, medindo cerca de 237 cm de altura por 135 cm de largura, tendo sido esculpida em granito cinza (BRATE, 1911, p. 215).

Imagem 38 – Pedra rúnica Ög 229



Legenda: O monumento continua ao ar livre, no local onde foi encontrado em Varby, em 1891, em terras de uma fazenda e próximo de uma igreja. Fonte: <https://www.schleugerhard.com/%C3%B6g-201-%C3%B6g-ata/>.

A pedra apresenta uma serpente simples em forma de arco. Sua cabeça encurva-se ligeiramente e aponta para cima. Sua língua é trifurcada, algo que aparece em outros monumentos desse estilo. Sua cauda é também simples e aponta para cima. Ao centro do monumento há uma cruz com uma cruz interna e seu centro forma um pequeno quadrado. As runas informam que “Eysteinn e Órækja levantaram esse monumento em memória de Geiri/Heri, seu pai. Que Deus ajude seu espírito” (tradução nossa). Pelo teor do epitáfio observa-se que o pai ou os filhos fossem cristãos, já que o nome de Deus é evocado.

Embora esse monumento não nos forneça a primeira vista outros elementos de análise, até porque se desconhece quem tenha sido seu escultor e tampouco sabe-se quem foram Eysteinn, Órækja e o pai deles. Além disso existe a condição que a Ög 229 seja a única pedra rúnica em Varby, o que complica, já que diferente dos *hogbacks* como visto no capítulo 3, onde eles estavam inseridos em um conjunto de monumentos, Ög 229 é solitária para sua localidade.

E não podemos esquecer como assinalado por Brate (1911), o monumento foi removido de seu local original, estando em diferentes localidades em Värby. Tal condição prejudica fazer a análise de interpretação, já que o lugar que ele foi erguido nos fornece informações, algo sublinhado por Schmitt (2007) ao se estudar imagens. No entanto, escolhemos essa pedra rúnica para evidenciar que em alguns casos, elas apresentam essa problemática de terem sido mudadas de local e conterem poucas informações.

Posto tais explicações, passemos a interpretação dos símbolos desse monumento que no caso são três: a serpente, o arco e a cruz. No que se refere ao simbolismo dos dois primeiros, esses já foram debatidos anteriormente, então vejamos um pouco sobre a cruz. Zilmer (2011, p. 88, 92) destaca que vários autores apresentaram interpretações para as cruzes nas pedras rúnicas, havendo atualmente duas linhas de interpretação: as cruzes tratam de apenas ornamentos religiosos, ou elas evocariam a proteção divina, servindo não apenas como símbolo para anunciar que aquela pessoa pertencia a fé cristã, mas que estava resguardada por ela, ou seja, a cruz poderia atuar também como símbolo apotropaico.

Zilmer também comenta que alguns autores questionaram se o simbolismo da cruz seria independente do simbolismo dos demais elementos contidos no monumento. Para nós, todas as imagens presentes nas pedras rúnicas devem ser consideradas como parte de um conjunto e não interpretadas separadamente. Sendo assim, no caso da Ög 229, é visível claramente que a cruz ao centro do monumento queria destacar que aquela pessoa homenageada ou sua família eram cristãos. Algo inclusive reforçado no epitáfio como

sublinhado por nós mais acima. Mas qual poderia ser a relação da serpente em forma de arco com a cruz e o epitáfio?

Como apresentado nas páginas 135 e 136 dessa tese, os epitáfios cristãos em alguns casos detinham a função de evocar proteção para o morto, fosse essa proteção fornecida para resguardar seu corpo ou sua alma, durante a jornada até o Paraíso. Tomando esse comentário e somando a condição que a cruz para além de símbolo que represente o Cristianismo, seja também um lembrete do sacrifício de Cristo, simbolizando ao mesmo tempo morte e ressurreição, somamos isso a condição da serpente ser na cultura escandinava da Era Viking, associada com os mortos. Isso suscita a hipótese de essa serpente não seria apenas um artifício estético para se gravar runas, mas poderia estar atuando como protetor, já que a cruz também poderia possuir essa função. Então teríamos dois símbolos apotropaicos para resguardar a alma de Geiri/Heri.

Bertelsen (2014, p. 58) também sublinha em suas pesquisas sobre pedras rúnicas, nas quais ela notou três tipos de símbolos cristãos que se encontram presentes nestes monumentos: a cruz, a árvore e a serpente. A autora considera que os vikings em seus contatos com povos cristãos, especialmente os anglo-saxões, tenham absorvido vários elementos do simbolismo cristão, e séculos depois eles reaparecem na Suécia, numa época na qual a cristianização da região estava se desenvolvendo largamente. Nesse ponto Bertelsen considera que os três símbolos estariam associados com a ideia de vida, embora que a serpente também possa representar o pecado e a morte, mas ela recorda que serpentes também estava simbolicamente associadas com a vida, e estando ligadas também com as árvores e até com a cruz (ver notas de rodapé 19 e 20).

Quanto a cruz em questão, Bertelsen (2014, p. 75) considera que não fosse apenas um símbolo para assinalar que o homenageado ou sua família fossem cristãos, mas seria um símbolo para se recordar de Cristo e seu ensinamento de que após a morte haveria uma outra vida. Nesse sentido, a cruz segundo ela, atuaria como um símbolo para recordar os cristãos de que a morte não seria o fim. E existia a promessa de uma nova vida, a qual poderia ser de bençãos ou de danações.

Também a respeito do papel simbólico da cruz nas pedras rúnicas, Lund (2005, p. 122) escreveu que a cruz poderia ter uma correlação com a ideia de travessia. Aqui a autora retoma seu debate sobre as pedras rúnicas poderem servir como “pontes” para auxiliar a alma dos mortos. Nesse sentido ela salienta a conexão etimológica das palavras *cross* (cruz) e *crossing* (cruzamento), partindo da ideia de que a cruz seria uma espécie de “marco” para orientar as almas em sua jornada ao Além.

Isso é reforçado pela condição de alguns destes monumentos terem sido erguidos próximos a rios, estradas e pontes, vias pelas quais auxiliaram a jornada no pós-morte. De fato, a ideia de Lund é interessante, pois em outros idiomas europeus existem uma correlação etimológica da palavra cruz com a ideia de caminho e atravessar: em espanhol temos *cruce*, *cruz* (atravessar), *cruzar* (atravessar); em italiano encontra-se *croce* (cruz ou atravessar), *incrocio* (encruzilhada ou cruzamento); no francês encontra-se *croix*, *croisement*, *traverser* (cruz ou atravessar); em alemão temos *kreuz* (cruz), *kreuzugen* (cruzamentos), *kreuzung* (encruzilhada), *übequeren* (cruzar ou atravessar). Em nórdico antigo essa correlação é menos perceptível, porém, em um dos idiomas derivados do nórdico, no caso, o islandês, encontramos as palavras *kross* (adaptação de *cross*), *krosslegja* (atravessar algo) e *krossgötu* (encruzilhada).

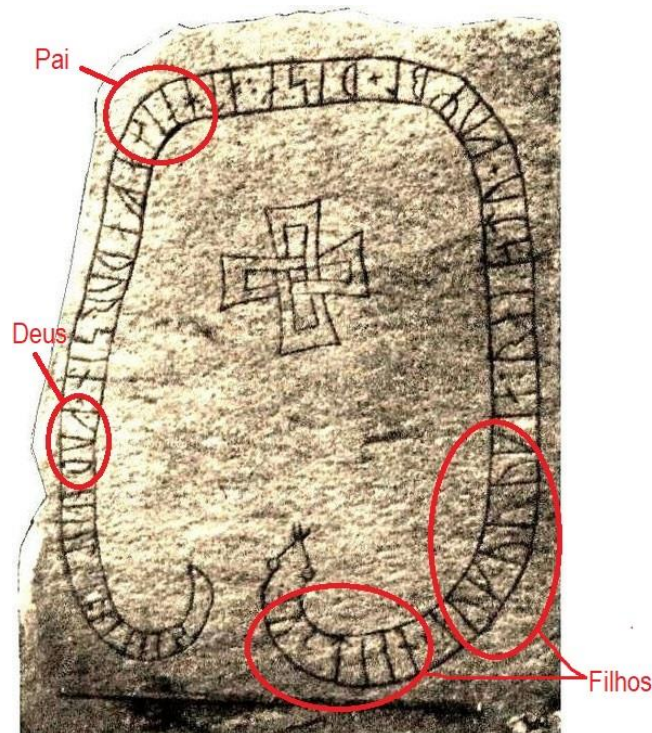
Posto isso, é interessante se considerar que as cruzes também poderiam ter esse simbolismo associado com a ideia de viagem espiritual. A respeito, Korecká (2019, p. 70-72, 135-136) salienta que nos mitos nórdicos apresentados nas *Eddas* e nas sagas lendárias pode-se encontrar relatos de deuses como Thor e Odin, viajando através de outros “mundos”, e até relato de heróis, feiticeiros e viajantes os quais usavam magia ou eram protegidos pelos deuses para poderem cruzar lugares distantes, perigosos e fantásticos, em suas jornadas. Essas fronteiras naturais/sobrenaturais permeavam tais histórias. E aqui recordamos da fala de Lund sobre os mundos dos mortos, o qual para se alcançá-los as almas teriam que viajar também, e as oferendas, preces e monumentos serviriam de auxílio para o morto poder se guiar.

Uma última análise que podemos aplicar neste monumento, advém do método proposto por Anders Andrén (2000), que recomendava analisar a disposição do texto rúnicos, prestando atenção onde estaria situado os nomes de quem prestava homenagem ou era homenageado, lugares citados, causa da morte e palavras-chave como ponte, memória, Deus, Mãe de Deus, proteja, ajude. Pois de acordo com Andrén (2000, p. 13-16), em alguns casos, tais nomes e palavras estão posicionados de tal forma que poderia indicar simbolismos que passavam despercebidos. Como a condição de um nome está próximo de uma cruz, ou na cabeça de uma serpente, ou estar mais alto do que outro nome encontrado no mesmo texto.

E pensando nessa sugestão de análise esboçada por Andrén, decidimos aplicá-la também as pedras rúnicas por nós analisadas. No caso da Ög 229, na imagem a seguir, podemos ver a localização do nome dos filhos: Eysteinn e Órækja, e o nome do pai deles, e por fim, o nome de Deus. Nota-se pela imagem 39, que os nomes dos filhos começam

pela cabeça da serpente, estando um em seguida do outro. Já o nome do pai deles, surge no lado esquerdo superior, acima da cruz.

Imagem 39 – Ög 229 com os nomes destacados



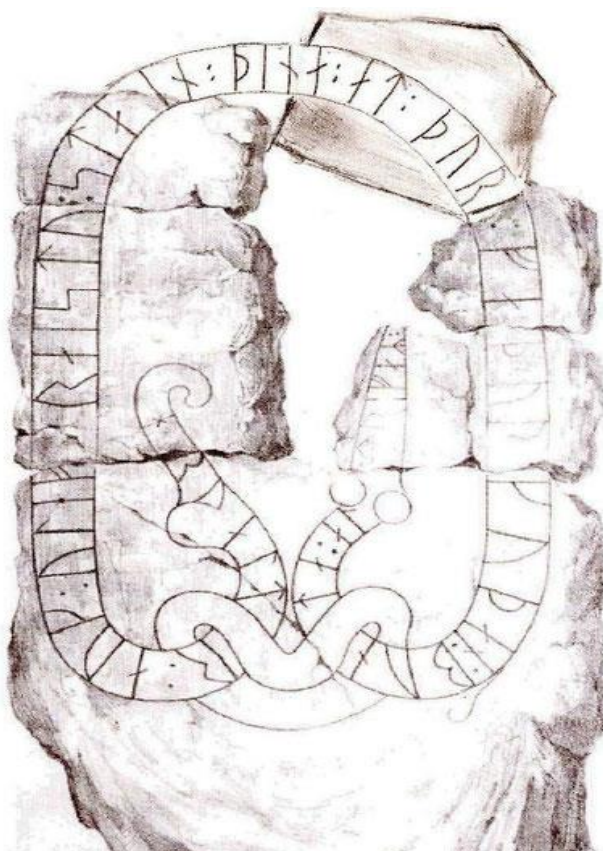
Legenda: Imagem alterada pelo autor para destacar a localização dos nomes citados no monumento.

Segundo Andrén (2000, p. 12-14), os homenageados costumam aparecer em posição de destaque, geralmente mais elevada no monumento. Por sua vez, o nome dos familiares pode aparecer na cabeça ou cauda da serpente, mas também em alguns casos, pode estar próximo do homenageado. Mas no caso da Ög 223 sublinhamos que a menção a Deus, fica em posição intrigante, por estar localizado abaixo da cruz. Todavia, destaca-se que a condição do nome dos filhos está próximo a cabeça da serpente, e essa está olhando para cima, em direção a cruz, mas também a altura onde se encontra o nome do pai deles, possa ter um caráter simbólico de reverência dos filhos para seu pai. Algo que Andrén comenta existir em alguns desses monumentos.

Vejamos o segundo exemplo, dessa vez advindo de Södermanland. O monumento escolhido é o Sö 31, que fica situado em Nora, próximo ao lago Norasjön. Essa pedra rúnica faz parte de um conjunto formado por quatro pedras rúnicas, das quais as pedras Sö 28 e Sö 29 não possuem serpentes, mas por sua vez, a Sö 30 e Sö 31 apresentam esses animais, embora que em estilos diferentes.

Os quatro monumentos foram removidos de seus locais anteriores, embora não se saiba se eram os originais. E estão aguardados num pequeno museu no distrito de Holebo em Nora. No que se refere a Sö 31, esse monumento está fragmentado tendo sido utilizado pelo que parece na cozinha de uma residência, como informa Brate (1924, p. 22) quando visitou o local para catalogar o monumento. Como a Sö 31 foi encontrada fragmentada, suas dimensões são incertas, mas atualmente ela possui cerca de 53 cm de altitude por 40 cm de largura. A pedra como se pode ver na imagem 40, apresenta serpente em formato de arco, mas sem possuir cruz alguma. No entanto, o animal tem seu pescoço e cauda conectados por um tipo de anel ornamental. Sua cabeça apresenta olhos maiores e bem redondos, além de longo focinho. Sua cauda já apresenta um pequeno calo e leve curva na ponta. Tanto a cauda quanto a cabeça apontam para cima. O texto gravado é um epitáfio que diz: “Hróaldr e Óleif ergueram esta pedra em memória de Thórir, (seu) bom pai, marido de Aldríf” (tradução nossa).

Imagem 40 – Pedra rúnica Sö 31



Legenda: Os fragmentos do monumento estão guardados em diferentes arquivos em Nora e Björksta. A imagem acima é uma reconstituição de como seria o monumento quase completo. Fonte: <https://www.schleugerhard.com/s%C3%B6-1-s%C3%B6-100/>.

Por mais que existam outros exemplares de b-e-v, escolhemos o Sö 31 pelo quesito de ele não possuir cruz e nem epitáfio cristão, condição essa importante, pois muitas pedras desse estilo, em Södermanland possuem essas condições citadas. Sendo assim, Sö 31 não possui nem cruz e nem um epitáfio que evoque a proteção de Deus, dois elementos que no exemplo anterior associamos com a função guardião da serpente. No caso desse monumento nota-se pelo seu epitáfio que os filhos ordenaram a construção dessa pedra para honrar a memória de seu pai. O monumento não informa o nome de seu escultor e mestre de runas. Todavia, quanto a sua imagem, novamente temos uma serpente em forma de arco, lembrando que essa forma é um padrão comum, não sendo necessariamente algo excepcional. A diferença nesse exemplo é a presença de um anel que conecta cauda e pescoço.

Como foi dito anteriormente sobre os anéis na cultura escandinava medieval, esses representavam compromisso, honra, lealdade, ligação e reconhecimento. Por sua vez, Eriksen (2013, 2015) e Bertelsen (2015) apontaram em suas pesquisas que os anéis também poderiam estar ligados a ideia de vida e morte, devido ao formato circular. Além disso, recordamos o estudo de Thompson (2016) que se referia a tais anéis como sendo “nós”, e lembrando que o nó no contexto nórdico teria ligação com a morte como assinalado anteriormente.

Assim, compreendemos que a serpente em Sö 31, a qual apresenta um anel a conectar seu corpo, poderia ter alguma ligação com a ideia de vida e morte, ambas características que encontram respaldo no próprio simbolismo da serpente. Nesse sentido, sugerimos que os anéis e nós presentes nos corpos das serpentes para além de serem simples ornamentos, conteriam simbolismos, dentre os quais expressarem referência com a morte. E tratando-se do fato que a Sö 31 é um monumento que provavelmente tenha um caráter fúnebre, isso reforça a ideia de que a serpente com anel estaria atuar possivelmente neste aspecto também. O anel poderia simbolizar o compromisso dos filhos com seu pai. Levando em consideração o estudo de Eriksen sobre os anéis para fins de simbolismo fúnebre (ver págs. 136-137), embasamos nossa hipótese que a presença desse objeto unido a serpente poderia suscitar a condição de que o animal de alguma forma estaria ligado a ideia de auxiliar a alma do falecido ou na manutenção da sua memória.

Como sugerido por Jansson (1987), Lund (2005), Eriksen (2013) e Bertelsen (2015), as pedras rúnicas poderiam ter tido alguma função religiosa de servirem de “portais” ou “meios” para auxiliar a viagem do morto ao Além. E considerando que serpentes são animais que possuem conexão com o submundo, o qual em muitas culturas

é associado com o local de residência dos mortos, tal aspecto nos fez considerar que a serpente em Sö 31, mas também em outras pedras rúnicas, talvez possuam uma função similar. Sendo assim, para além de ser uma guardiã, ela poderia também ter função de guia. E aqui repetimos nossa sugestão de que o anel na serpente poderia indicar essa aliança ou compromisso do animal com o homenageado, em servi-lo de alguma forma.

Andrén (2000, p. 13) sugeriu uma interpretação de Brigitta Johansen, de que a serpente nas pedras rúnicas poderia evocar o guardião do lar do homenageado, ou até mesmo representar seus parentes. Johansen baseava essa hipótese na *Saga dos Gutas*, citada nessa tese anteriormente, onde narra-se a visão que a esposa do descobridor da ilha de Gotland teve, ao dizer que sonhou com três serpentes, as quais simbolizariam seus filhos que estavam por nascer. Embora haja algumas dúvidas para interpretar essa linha de pensamento da Johansen, como citado por Andrén, retomamos esse caso mais adiante.

Todavia, ao aplicar o método sugerido por Andrén para analisar a localização dos nomes presentes nas pedras rúnicas. No caso da Sö 31, o nome do homenageado se encontra na parte superior direita, local de destaque. Já o nome de sua esposa está na cabeça da serpente, e os filhos aparecem na cauda do animal. Num primeiro momento poderia se dizer que a esposa Aldrif teria mais proeminência, por estar situada na cabeça, porém, o texto rúnico da Sö 31, não começa pela cabeça do animal, mas sim por sua cauda. O motivo disso não é conhecido. Sendo assim, seguindo a leitura do texto, começa-se pela cauda, local que se destaca o nome dos filhos de Thróri, os quais foram os responsáveis por prestar aquela homenagem ao pai. Entretanto, apesar dessa consideração, sublinhamos que a ideia de “hierarquia” de homenageadores proposta por Andrén, possui sentido.

O terceiro e último exemplo para o estilo B-e-v é a interessante U Fv1992;157 (ver imagem 40), a qual executando-se não possuir um epitáfio cristão, esta pedra rúnica nos apresenta duas serpentes simétricas, dois anéis, uma cruz e a novidade de conter uma suástica, símbolo este que ainda não possui uma conclusão ao seu significado durante a Era Viking. O monumento foi descoberto em 1990 após ser desenterrado durante as obras da construção de uma estrada que passa pelo terreno da fazenda Måby, na paróquia de Husby-Ärlinghundra. A pedra apresenta alguns danos nas suas bordas e alguns trechos da imagem foram apagados. Após sua identificação o monumento foi transferido para ser exposto no Aeroporto de Arlanda, em Sigtuna, onde permanece atualmente (GUSTAVSON; SNÆDAL; ÅHLÉN, 1992, p. 156).

Imagem 41 – Pedra rúnica U Fv1992;157



Legenda: O monumento encontra-se em exposição em um dos terminais do Aeroporto de Arlanda, em Sigtuna. Foto tirada por Christer Hamp e 05/09/2005. Fonte: <http://www.christerhamp.se/runor/gamla/u3/ufv1992-157.html>.

A U Fv1992;157 foi esculpida em granito cinza e granuloso, apresentando uma superfície ligeiramente grosseira. Ele possui dimensões grandes, tendo 230 cm de altura por 173 cm de largura. Não se sabe qual seu local original de exposição ou em que época acabou tombando e sendo soterrado. Além disso, o texto não informa quem teria sido seu escultor ou mestre de runas, mas ele poderia ter alguma conexão com as pedras U 439 e U 661, segundo Gustavson, Snædal e Åhlén (1992, p. 157-158), por se tratar de três monumentos que fazem referência a expedição de Ingvar e mencionam a palavra “ponte” e foram encontrados na mesma região. Por fim, por sua descoberta inusitada, a U Fv1992;157 não é inserida num conjunto rúnico local.

No que se refere a descrição de sua imagem, nota-se a presença de duas serpentes simétricas em forma de semicírculo, as quais são unidas pelos pescoços e caudas por anéis. Ao centro há uma cruz com uma pequena suástica dentro dela. As cabeças das serpentes margeiam os lados da cruz, tocando seus braços, enquanto as caudas não tocam a cruz. Embora os animais sejam simétricos, ainda assim, apresentam ligeiras diferenças como o tamanho dos olhos e comprimento do focinho. No que se refere ao seu epitáfio, ele diz que: “Gunnar e Bjorn e Thorgrim ergueram esta pedra em memória de Thorstein, seu irmão, que estava morto no Leste com Ingvar, e fez essa ponte” (tradução nossa).

Nota-se pelo epitáfio que Throstein foi um dos membros da expedição de Ingvar e faleceu durante a viagem, com isso, seus irmãos ergueram este monumento em sua memória. Chamamos a atenção para o uso da palavra ponte (no original: *brú*) a qual seria uma referência ao papel das pedras rúnicas servirem de guia ou suporte para os mortos, como sublinhado por Jansson e Zilmer e os outros autores citados anteriormente.

No caso da U Fv1992;157 é perceptível essa função de ajuda não apenas pela presença da palavra “ponte”, mas também das serpentes e da cruz, a qual poderia conter uma função de proteção como assinalado por Bertelsen e Zilmer, ou de auxílio e guia como defendido por Lund. Já quanto a suástica, isso é algo problemático. Por muito tempo esse símbolo foi associado com o deus Thor, embora tal afirmação atualmente é posta em dúvida⁵⁹. Além disso, a presença de suásticas em pedras rúnicas é algo raro. Em nosso levantamento encontramos apenas 21 desse monumentos com serpentes rúnicas que possuem suásticas. Pode parecer um número significativo, mas se considerarmos que existam mais de três mil pedras rúnicas, então estamos falando de um número bem irrisório.

Além de Thor, a suástica também já foi associada com Odin devido a ser encontrada em espadas e equipamentos bélicos, além de em alguns casos aparecer próximo a um rosto barbudo considerado uma representação deste deus (DAVIDSON, 1987, p. 56). Langer (2010, p. 8) comenta que a suástica poderia ter alguma conexão com a ideia de temporalidade, movimento, viagem, pois suásticas foram encontradas gravadas em potes fúnebres de origem germânica entre os séculos IV e V d.C. Algo que remontaria a ideia de ciclo da vida ou passagem para o pós-morte.

⁵⁹ Cf. TAGGART, Declan. *Understanding diversity in Old Norse religion taking Þórr as a case study*, 2015, p. 183. Comenta brevemente numa nota de rodapé não ter evidências para tal associação.

Entretanto, não foram apenas os nórdicos e germânicos que fizeram uso de suásticas associando-as a objetos, monumentos ou locais fúnebres. Na Europa, os romanos, irlandeses, ingleses, gregos, celtas e etruscos também fizeram usos de suásticas de diferente formas, e não apenas no padrão com quatro braços, pois as suásticas apresentam inclusive formas espiraladas ou com vários braços. Nota-se como a suástica embora seja um símbolo polissêmico, mas no recorte geográfico europeu, ela esteve presente de Norte a Sul, da Antiguidade ao Medievo (WILSON, 2013, p. 23, 116-157).

Teodor e Stanciu (2009, p. 136-137) salientam que o Cristianismo nos seus primórdios teve contato com a suástica através de distintos povos como os romanos, etruscos, gregos, egípcios, persas, celtas e germânicos. Inclusive a suástica ganhou naquele tempo um novo nome, passando a ser chamada de cruz gamada, em referência a lembrar a junção de quatro letras Gama do alfabeto grego. Devido a suástica lembrar uma cruz com suas pontas estendidas, isso levou a assimilação do símbolo pela liturgia cristã, condição essa que na Roma imperial, já se encontravam túmulos de cristãos contendo suásticas. E a presença desse símbolo manteve-se pela Idade Média⁶⁰.

Freed e Freed (1980, p. 94-95) apontaram de forma bastante importante, a condição de que ao se estudar a suástica pelo fato de ela ser um símbolo polivalente e polissêmico, o contexto na qual ela foi encontrada, deveria ditar os parâmetros pelos quais sua interpretação seria realizada. Nesse sentido, embora a suástica apareça junto a cruzeiras cristãs, não deveríamos tomar como solução mais simples dizer que a suástica seria uma “outra cruz”, mas procurar entender seus significados próprios, os quais se complementaríamos com o da cruz.

Nesse sentido, ressaltamos que a condição da suástica presente na pedra rúnica U Fv1992;157, por ela estar inserida dentro de uma grande cruz, nos leva a considerar um contexto cristão. E partindo disso, temos que propor quais seriam as interpretações cristãs do período para a suástica. A fim de entender por qual motivo aquele símbolo estaria ali. Nesse ponto, como assinalado por Teodor e Stanciu (2009), a presença de suásticas sendo usadas por cristãos remontaria a pelo menos o século III ou IV, no período da Roma imperial, sendo encontrada ao lado de outros símbolos cristãos em túmulos e tumbas. Todavia, na antiga Gália, Bretanha e Irlanda no período de cristianização daquelas terras, os cristãos também passaram a usar suásticas associadas com cruzeiras. Posteriormente algo

⁶⁰ A Catedral de Amiens na França é famosa por seu piso com suásticas. A Catedral de Winchester na Inglaterra possui a estátua de um bispo cujas vestes são adornadas com suásticas. A Igreja de Lalibela na Etiópia, também contém suásticas adornando janelas.

do tipo foi visto na Germânia, na Escandinávia e outros lugares. Mas qual seria o simbolismo cristão concedido a suástica?

Nobuaki Kuniya (1967, p. 17-18) alegava que a suástica tenha começado a ser usada pelos cristãos gregos, os quais segundo a tradição dos Evangelhos, foram um dos primeiros povos a serem convertidos pelos próprios apóstolos. Ele assinalava que a suástica era comparada a duas letras Gama, isso deu origem ao termo cruz gamada. No entanto, essa associação da suástica com a fé cristã seria legado da cultura judaica, a qual fazia uso, segundo ele, de suásticas e símbolos parecidos chamados de *gammadiae*, para se referir as personagens bíblicas e a Javé. Dessa forma, com a expansão do cristianismo pelo Império Romano, os romanos consequentemente adotaram a partir dos gregos, a ligação da suástica com a fé cristã.

Nesse ponto Kuniya (1967, p. 19) sugeriu que a suástica não seria um símbolo apenas associado com a cruz e Jesus Cristo, mas dentro da tradição judaica, era um símbolo já usado para se reportar a Javé e aos profetas, que por sua vez, através do cristianismo sua associação foi expandida para Cristo, os apóstolos e santos. Nesse sentido, ele salientou que a suástica evocaria alguma ideia de sagrado pela condição de estar associado não apenas com Deus, mas também com seus representantes – profetas, apóstolos e santos –.

Uma segunda possibilidade de interpretação apresentada por Kuniya (1967, p. 21) e bastante interessante, a qual acreditamos que tenha conexão com nosso objeto de estudo, diz respeito ao seu comentário quanto a presença de suásticas em túmulos e tumbas, que para ele, tal símbolo estaria associado com ideias de proteção, e evocação da salvação. Nesse contexto, ele defendeu que a suástica incorporasse simbolismos associados com a cruz, estando essa atuando como símbolo de esperança, iluminação e salvação. Nesse ponto, ele insere sua hipótese de que a suástica cristianizada estando associada com simbolismos de vida. O que até faz sentido, já que a própria cruz cristã também evoca isso.

Além dessas características específicas ao contexto cristão, Kuniya (1967, p. 25) também apontava que em outras culturas a suástica estava associada com simbolismos celestes e solares, que a conectava direta ou indiretamente com as estrelas, o clima, as estações, chuvas, e consequentemente a ideias de fertilidade e fecundidade. Notamos que algumas dessas características foram absorvidas pela tradição judaico-cristão, como a

condição da suástica possivelmente personificar luz e vida, dois elementos associados a Cristo⁶¹.

Retomando a pedra rúnica Fv1992;157, é possível que a suástica dentro da cruz, esteja atuando como um elemento complementar para exaltar simbolismos associados com aquele símbolo, podendo evocar ideias sobre vida, iluminação e salvação. E se considerarmos o que foi comentado sobre esse monumento anteriormente, pelo seu caráter memorialista de teor fúnebre, pois, o homenageado faleceu em viagem, considerou-se que a cruz estaria atuando como um símbolo de proteção, de salvação, mas também de orientação para alma de Throstein. Nesse ponto, a suástica poderia estar reforçando alguma dessas características. Já que ela aparece de forma pequena, em meio a uma grande cruz, o que sugere não se tratar de um símbolo principal, mas complementar.

Quanto a disposição dos nomes dos irmãos e palavra-chave, a Fv1992;157 nos revela alguns dados interessantes. Pela imagem 41 na página seguinte, podemos ver a localização dos nomes dos três irmãos que prestam homenagem. Nota-se que o texto rúnico começa pela cabeça da serpente da esquerda e termina em sua cauda. O interessante é que o nome do homenageado, que era o irmão Thorstein, aparece na cauda. Tal posição poderia ser tomada como desonrosa, mas nesse ponto Andrén (2000), salienta que é preciso entender o contexto. Embora o nome de Throstein esteja na cauda, ele aparece na parte superior e próximo a cruz, duas posições de respeito, além de colocar o nome dele mais próximo do símbolo de proteção e salvação. Embora que outro dos irmãos dele, no caso, Gunnar, também esteja situado ao lado da cruz, o que indicaria certo status para ele, talvez como irmão mais velho ou patrocinador daquele monumento.

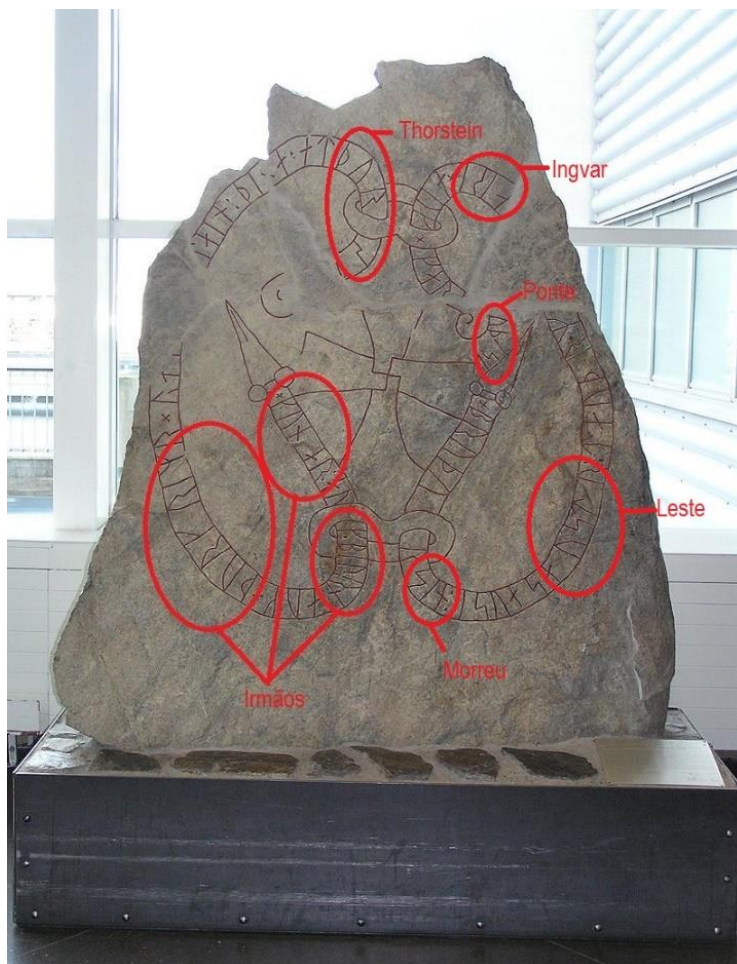
Quando passamos para a serpente da direita, o texto começa a cabeça e termina também na cauda. Abaixo do anel, aparece a palavra morreu, indicando que se trata de uma homenagem póstuma. O interessante nesse ponto, é que a palavra morreu (*sin*), está próxima do anel, que possui também um simbolismo de vida e morte. E caso ela seja um nó, como alguns estudiosos sugerem, temos aqui a evocação do “nó dos mortos”.

Dando prosseguimento a leitura do texto rúnico, destaca-se a palavra leste (*aust*), a qual informa que Thorstein faleceu em viagem. E na parte superior, já próximo da cauda, temos o nome de Ingvar, famoso viajante a quem Thorstein esteve subordinado na

⁶¹ No Evangelho de João, Jesus é referido como luz da vida e luz do mundo em três momentos: João 8:12, João 9:5, João 12:46. Por sua vez, ao longo do capítulo 6 desse evangelho, Jesus é chamado de “pão da vida” em vários momentos.

ocasião, como sugere esse texto. Nesse caso, o nome de Ingvar como era famoso na época, também aparece na parte superior do monumento, talvez isso se deva também como forma de mostrar que Thorstein seria afamado, por ter viajado junto com um viajante renomado.

Imagem 42 – U Fv1992;157 com os nomes destacados



Legenda: Imagem alterada pelo autor com base no original presente no site:
<http://www.christerhamp.se/runor/gamla/u3/ufv1992-157.html>.

Mas um último detalhe que destacamos nessa análise textual, diz respeito a posição da palavra ponte (*þessa*), a qual foi escrita fora do corpo da serpente, ligado seu focinho com a ponta da cauda, como se fosse uma ponte. Porém, o interessante é que na serpente ao lado, não existe uma conexão dessa, o que sugere que o uso da palavra ponte teria algum valor simbólico para o contexto do monumento, criando um ciclo na serpente da direita, a qual contém as informações que destacavam Thorstein. Além disso, a palavra ponte também aparece próxima a cruz, o que reforçaria a ideia desse símbolo e do monumento de servir como guia para a alma do falecido.

5.4.2 Pr1

O próximo estilo das serpentes rúnicas a ser analisado diz respeito ao Pr1, que vigorou entre os anos de 1010 e 1040, sendo algo concomitante ao estilo B-e-v e Pr2. Gräslund (2006a, p. 120-121) descreve esse estilo possuindo uma forma compacta, com curvas de ângulos menores, focinho curto ou pontudo, lábios protuberantes, boca aberta, podendo exibir língua ou as presas; olhos pequenos, orelha pequena ou uma coroa ornamental. Em alguns casos o pescoço do animal está envolto por uma fita. Nesse estilo a serpente não apresenta a presença de patas ou asas. Já sua cauda pode ter a ponta levemente encurvada e apresentar um pequeno apêndice. A autora também sublinha que esse estilo consta com a presença frequente de cruzes, anéis e nós, além de poder aparecer em forma de duas serpentes.

Em nossa pesquisa detectamos que as províncias de Östergötland, Södermanland e Uppland contém o maior número de exemplares de serpentes rúnicas do estilo Pr1. Todavia, observa-se que em províncias menores como Gästrikland, Hälsingland e Medelpad, esse estilo conserva fortes elementos do estilo dinamarquês, o que pode sugerir também se tratar de um estilo de transição, pelo menos nessas localidades, pois em Uppland já se encontra diferentes formas de serpentes do Pr1.

Devido a condição das serpentes do estilo Pr1 estarem na maior parte das vezes associadas com cruzes, anéis e nós, sendo raros os casos que isso não ocorre, logo, é difícil trabalhar com esse estilo sem o desassociar dos símbolos acima citados. Sendo assim, para evitar repetições de análise, ao invés de apresentar três exemplos distintos como visto no estilo B-e-v, dessa vez vamos analisar apenas um exemplo, pois o método por nós usado pode ser repetido nos outros casos. Sendo assim, o exemplo por nós escolhido advém de Östergötland.

A pedra Ög 81 fica situada na antiga Igreja de Högby⁶², que conta com um pequeno cemitério e um conjunto de oito pedras rúnicas, das quais duas são fragmentos e apenas outras duas apresentam serpentes do tipo Pr1. Pela condição que na história sueca não foi incomum que pedras rúnicas fossem trocadas de lugar e até mesmo levadas para terrenos de igrejas devido a possuir cruzes – os que as identificavam como monumentos cristãos –, elas foram reunidas em terrenos de igrejas e paróquias. Sendo

⁶² Existe também uma Igreja de Högby em Öland, mas no caso, abordamos a de Östergötland.

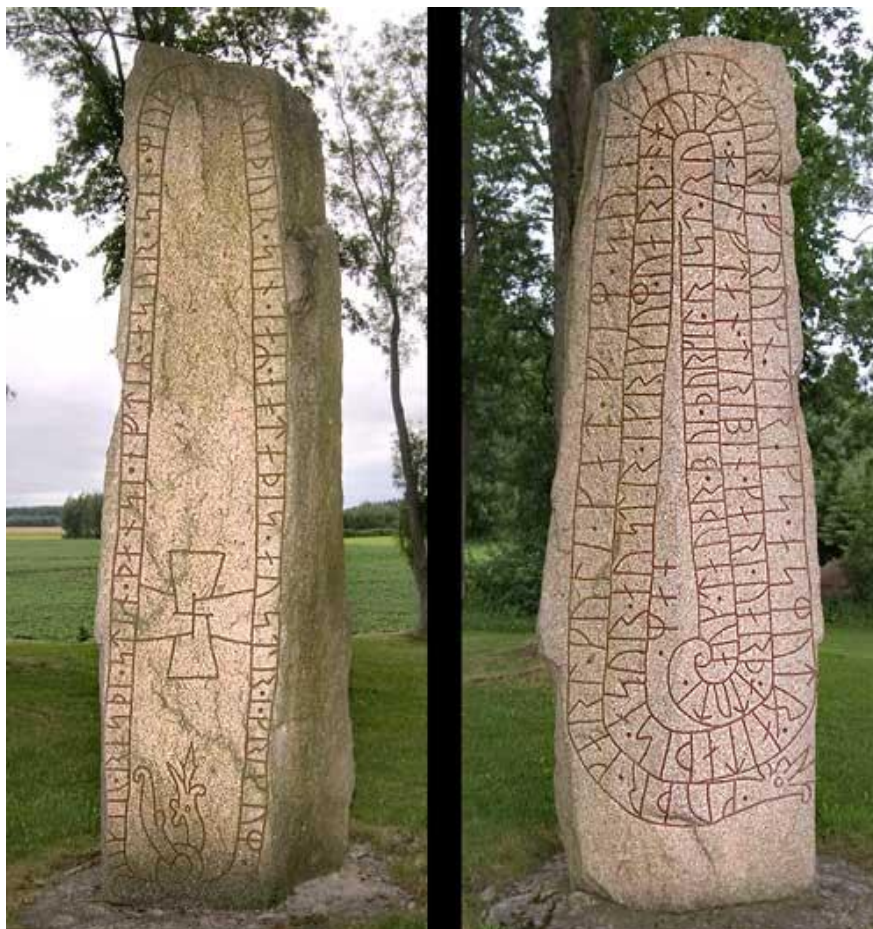
assim, nem sempre é possível determinar se uma pedra rúnica foi erguida originalmente no terreno de uma igreja ou transportada para lá posteriormente.

Todavia, escolhemos Ög 81 (ver imagem 42) por ela apresentar duas serpentes em formato diferente, além de conter os elementos simbólicos da cruz, suástica e com o nó. A Ög 81 foi usada na construção de uma das paredes da igreja, permanecendo ali até 1874, quando aquela ala do templo foi demolida e a pedra removida. Na época não se sabia que ela possuía imagens em outra face, apenas uma dela estava exposta, onde podia-se ver uma cruz ao centro. Com tal descoberta o monumento foi transportado para a área do cemitério, onde permanece desde então. A Ög 81 é alta e estreita, possuindo 345 cm de altura por 60 cm de largura. Mas como ela foi esculpida num bloco irregular de granito, em alguns trechos sua largura varia de 54 cm a 63 cm (BRATE, 1911, p. 80).

O lado A apresenta uma grande serpente compactada, a qual lembra o estilo dinamarquês. A cabeça do animal é pequena, exibe uma coroa⁶³, boca aberta com língua estirada. A cabeça se encontra próximo a base. Devido a semelhança com o estilo dinamarquês, possivelmente essa serpente tenha apenas a função ornamental de conter as runas. No entanto, no lado B encontra-se uma serpente em formato oval, sendo que sua cauda dá um nó no pescoço. A ponta da cauda está levemente dobrada e possui um pequeno apêndice. Já a cabeça do animal apresenta também uma coroa, boca aberta, focinho pontudo, lábio inferior protuberante e uma língua trifurcada que lembra uma chama. A cabeça do animal aponta para cima, como se estivesse a observar a cruz que contém uma suástica dentro. A cruz não está situada ao centro do monumento, mas um pouco abaixo da sua metade.

⁶³ Na página 64, apresentamos o comentário de Jacob Grimm que escreveu que algumas serpentes do lar seriam identificadas por um tipo de coroa.

Imagem 43 – Pedra rúnica Ög 81



Legenda: As duas faces da Ög 81 contendo serpentes rúnicas. O monumento encontra-se exposto no terreno do cemitério da Antiga Igreja de Högby, em Östergötland. Fotos tiradas por Christer Hamp em 07/07/2007. Fonte: <http://www.christerhamp.se/runor/gamla/og/og81.html>.

As runas contidas na Ög 81 possuem três textos: o primeiro referente ao lado A com a serpente compacta, diz que “O bom homem Gulli teve cinco filhos. O valente Ásmundr caiu em Fœri; Ôzur encontrou seu fim no leste da Grécia; Halfdan foi morto em Holm; Kári foi morto em Oddr e Búi também foi morto” (tradução nossa). Já no lado B lê-se “Thorgerðr levantou essa pedra em memória de Ôzur, irmão de sua mãe. Ele encontrou seu fim no leste da Grécia” (tradução nossa). Por fim, a terceira inscrição contida em outro lado da pedra, informa o nome do mestre de runas: “Thorkell esculpiu as runas” (tradução nossa).

Por esse epitáfio que não apresenta características religiosas, observa-se que o monumento foi erigido a mando de Thorgerðr para seus tios, pois fica subentendido que Gulli possa ter sido o avô materno de Thorgerðr. Nota-se também neste epitáfio a presença da genealogia, característica que aparece em algumas pedras rúnicas. Além disso, o texto informa que todos os cinco filhos de Gulli morreram, pelo que parece em

combate ou em expedição. Pois, com exceção de Búi que não tem o local de sua morte citado, os demais irmãos têm os locais onde morreram, mencionados. Já Ôzur que é o principal homenageado, esse faleceu a leste da Grécia, o que pode ser uma referência ao Império Bizantino⁶⁴.

Mas retomando aos elementos simbólicos dessa pedra rúnica, como dito antes, a serpente do lado A parece ser apenas uma figura ornamental para conter a maior parte do texto rúnico, porém, o que chama atenção é a serpente do lado B, que apresenta formato diferente e um nó. No caso, o nó como sublinhado anteriormente no tópico 5.3, expressa vários significados, dos quais alguns estão associados com a ideia de vínculo, proteção, além de simbolizar vida e morte. E talvez até outros significados que hoje desconhecamos. No entanto, tomando as características citadas, a serpente B a qual apresenta um nó em seu corpo, pode ser uma referência a essa ideia de vínculo e proteção oferecidos ao homenageado (que no caso Ôzur é o principal), pois o texto informa que ele morreu distante de casa e não sabia-se o paradeiro de seus restos mortais. Inclusive nem se sabe se eles foram enviados de volta. Sendo assim, a serpente com nó expressa esse simbolismo de estar protegendo Ôzur.

Nesse caso, o nome do seu sobrinho, aparece ao lado da serpente, já o nome do tio aparece adiante, estando acima da cruz, novamente uma posição de destaque. Já a palavra Grécia (Grikium) encontra-se no lado direito da serpente, o que possa identificar o animal também como estando associado com simbolismo de morte. Pois Andrén (2000), observou certas cenas de animais mordendo ou serpentes se mordendo, e próximo ao local da mordida, constava a palavra morreu, causa da morte ou o local onde o homenageado faleceu.

E essa ideia apotropaica é reforçada pela presença da cruz como símbolo que não apenas anuncia uma identidade cristã, mas também tem o valor sagrado de proteção e reivindicação para a ressurreição (isso se cogitarmos que Ôzur ou seus irmãos fossem cristãos), além de que a cruz também poderia atuar como um guia para orientar a alma dos irmãos, pois parecem que todos morreram longe de seu lar e talvez seus restos mortais não foram levados de volta para a família. Por sua vez a suástica também conteria seus simbolismos associados com o ciclo da vida, além de estar associada com a cruz cristã, como comentado no exemplo anterior, pois ela aparece dentro da cruz.

⁶⁴ No texto está escrito Grikkjum no original, e não Grikkland, que pode ser entendida como referência ao Império Bizantino, como comentado na nota 52.

5.4.3 Pr2

O estilo Pr2 perdurou de 1020 a 1050, iniciado cerca de dez anos mais tardiamente que o B-e-v e o Pr1, mas terminando depois do Pr1. As serpentes nesse estilo de acordo com Gräslund (2006a, p. 121), apresentam ângulos maiores do que os vistos no Pr1, suas cabeças apresentam uma forma côncava entre a orelha e a ponta do focinho; o focinho também pode apresentar uma dobra; o lábio inferior é protuberante e os olhos são pequenos. A orelha diferente do Pr1, que são pequenas, neste estilo elas são um pouco maiores e mais pontudas, chegando a lembrar até mesmo um chifre.

Nesse estilo já se notam ainda de forma tímida a presença de patas e de apêndices situados geralmente no pescoço. A cauda é parecida ao do estilo Pr1, sendo mais ocasional a presença do apêndice. Cruzes são frequentes nesse estilo, e os anéis e nós também aparecem com maior frequência. Em alguns casos o pescoço e a cauda do animal não são ligados por anéis ou nós, mas por fitas (GRÄSLUND, 2006a, p. 122). Além disso, observou-se que as serpentes de Gästrikland apresentam maior presença dos apêndices nos pescoços, por sua vez, as serpentes de Södermanland aparecem em maior quantidade na forma de 8. Devido a haver algumas características novas na forma das serpentes como a presença de apêndices em seus corpos e até mesmo de patas, decidimos incluir isso em questão.

O primeiro exemplo que escolhemos advém de Gästrikland, sendo a Gs 12 (ver imagem 42), que fica situada em Lund, estando encaixada a uma das paredes da Igreja de Valbo. Não se sabe o local exato da origem desse monumento, pois desde 1896, ela encontra-se no mesmo local desde então. No entanto, Jansson (1981, p. 108) informa que antiquaristas do século XVII já haviam escrito sobre a Gs 12, apontando que ela seria nativa de Lund mesmo. Ou pelo menos é o que eles supunham na época. O monumento é feito de arenito vermelho-amarelado, possuindo mais de 300 cm de altura, 88 cm de largura e 42 cm de espessura. Trata-se de uma pedra rúnica alta e estreita. No entanto, essa não é sua versão original, pois relatos do século XVII já apontam que a Gs 12 estava rachada e faltavam algumas partes da base (JANSSON, 1981, p. 114). Devido a essa condição de ter rachado, o monumento apresenta imagem parcialmente deteriorada, especialmente na parte inferior próximo a base, onde ocorreu um descascamento da sua superfície.

Imagem 44 – Pedra rúnica Gs 12



Legenda: A pedras Gs 12 incrustada na parede da Igreja de Valbo. Fonte: <http://www.runesruins.com/runes/g12.html>.

No que se refere a sua imagem, observa-se duas serpentes com patas, cujos pescoços dão um nó um no outro. Ao centro há uma grande cruz, e abaixo dessa ver-se a cabeça de uma terceira serpente, a qual está entrelaçada as caudas das duas outras serpentes, as quais são conectadas por um anel com um ornamento de bulbo. Como essa seção da pedra está danificada há séculos, pois as gravuras dos séculos XVII e XVIII já apontam tal problema, não se pode observar com mais detalhes como seria o corpo da terceira serpente e se essa conteria pata também. Além disso, as pontas das caudas dos animais não são visíveis.

Quanto ao texto, as runas informam que “Ídrdr fez erguer essa pedra em memória de Eibjörn, seu filho. Eles eram... Bergsvein e Arnfast e Eilíf. Eles eram... Que Deus e a Mãe de Deus ajudem sua alma” (tradução nossa). Devido a algumas runas estarem apagadas, existe seções do texto que não são compreensíveis, especialmente em dois momentos quando se referem a “eles eram”. No caso, não se sabe se Bergsvein, Arnfast e Eilíf seriam irmãos de Eibjorn ou seriam algum antepassado seu, podendo serem irmãos de seu pai. Além disso, o epitáfio revela um teor cristão, evocando a proteção de Deus e da “Mãe de Deus”⁶⁵.

O que chama inicialmente atenção nesse monumento para além da grande cruz ao centro, são as duas serpentes enroscadas por um nó em seus pescoços e o fato de elas possuírem patas. Alguns podem se questionar se a presença de tais membros seja fator de considerar tais animais serpentes ou não, pois naturalmente elas não possuem patas. Com isso, poderia se dizer que seriam dragões? Como apresentado no capítulo 2, ali discutimos que o dragão nórdico era uma grande cobra, então, não é fácil determinar se os animais presentes nesse monumento seriam vistos pelas pessoas da época como sendo cobras ou dragões.

Todavia, se considerarmos o que foi explicado no capítulo 2 sobre o papel do dragão e da serpente como seres que podem causar malefícios ou benefícios, o que inclui eles gerarem proteção aos vivos ou mortos, independentemente de serem serpentes ou dragões, o sentido apotropaico pode ser mantido. Aqui recordamos os comentários de Pastoureau e Franco Jr sobre o uso de dragões como símbolos apotropaicos em igrejas. Sendo assim, não seria estranho ou irracional ter estes animais associados com túmulos e monumentos cristãos, já que eles próprios aparecem nas igrejas, consideradas como a “casa de Deus”.

Além da condição desses animais terem um caráter protetor, mesmo que seja a nível de analogia onde “similar espanta similar”, os nós reforçam essa ideia de proteção, a qual é somada com a presença da cruz e concluída com o epitáfio evocando a proteção divina de Deus e Maria. E quando passamos para analisar a posição dos nomes presentes no texto rúnico, o nome de Eibjorn situa-se ao lado da cabeça da serpente da direita que está embaixo. E por sua vez, ao lado da cabeça da serpente da esquerda, que está apagada, encontra-se o nome e Deus (Guð), e mais acima está escrito Mãe de Deus (Moder Guð).

⁶⁵ O nome Maria ou Nossa Senhora, não são citados nas pedras rúnicas. Ela sempre é referida como “Mãe de Deus”.

Aqui temos um dado interessante a ser mencionado. No exemplo anterior da Ög 81 citamos que a presença do nome Grécia ao lado da cabeça da serpente poderia ser indicativo de associar o animal com a morte, no caso da Gs 12 essa associação manteve-se, mas com uma diferença. A serpente neste caso também está em nó, mas esse nó é formado por outra serpente que se enrosca nela, assim, temos dois animais enroscados, os quais formam uma conexão. E nesse ponto, o nome de Deus surge paralelo ao nome do homenageado, e ambos são separados por duas cobras que se enroscam, o que pode ser interpretado como um simbolismo de conexão, pois a serpente é considerada um animal que conecta o mundo dos vivos com o mundo dos mortos, simboliza o ciclo da vida e até mesmo em algumas culturas, ela personifica a alma. Nesse ponto poderíamos perceber nesse exemplo, uma conexão simbólica entre Eibjorn e Deus, manifestada por essas duas serpentes.

Assim, novamente se ver o uso de pedras rúnicas associados não apenas para exaltar a memória dos mortos, mas também de servir de meio apotropaico para guardar suas almas em sua jornada ao Paraíso, pois como citado anteriormente por Minois e Ariès, naquele tempo os cristãos temiam que sua alma pudesse ser desviada do “caminho para o Céu”.

5.4.4 Pr3

Se a presença de serpentes rúnicas com patas começou a surgir no estilo Pr2, embora fosse escassa, já no estilo Pr3 as patas tornaram-se mais comum. O Pr3 teria perdurado entre 1045 e 1075, o que marca meados do século XI e o período de transição dos estilos antigos para os estilos novos. Fato esse que se observa elementos do Pr1 e Pr2 contidos no Pr3, e por sua vez, algumas características surgidas com ele foram legadas ao Pr4. Gräslund (2006a, p. 122) informa que o estilo Pr3 é caracterizado por serpentes com corpos que apresentam curvas em ângulos moderados, a cabeça é similar à do Pr2, porém, os olhos são maiores, a orelha é ligeiramente menor do que a do Pr2. Todavia, o que destaca nesse momento é a presença de um lábio superior dobrado, que as vezes dá a ideia de ser um apêndice. A ponta da cauda pode estar estirada ou ligeiramente dobrada. Apêndices na ponta da cauda costumam ser um pouco maiores. Cruzes, anéis e nós aparecem com frequência. A forma de 8 é mais comum que em outros estilos.

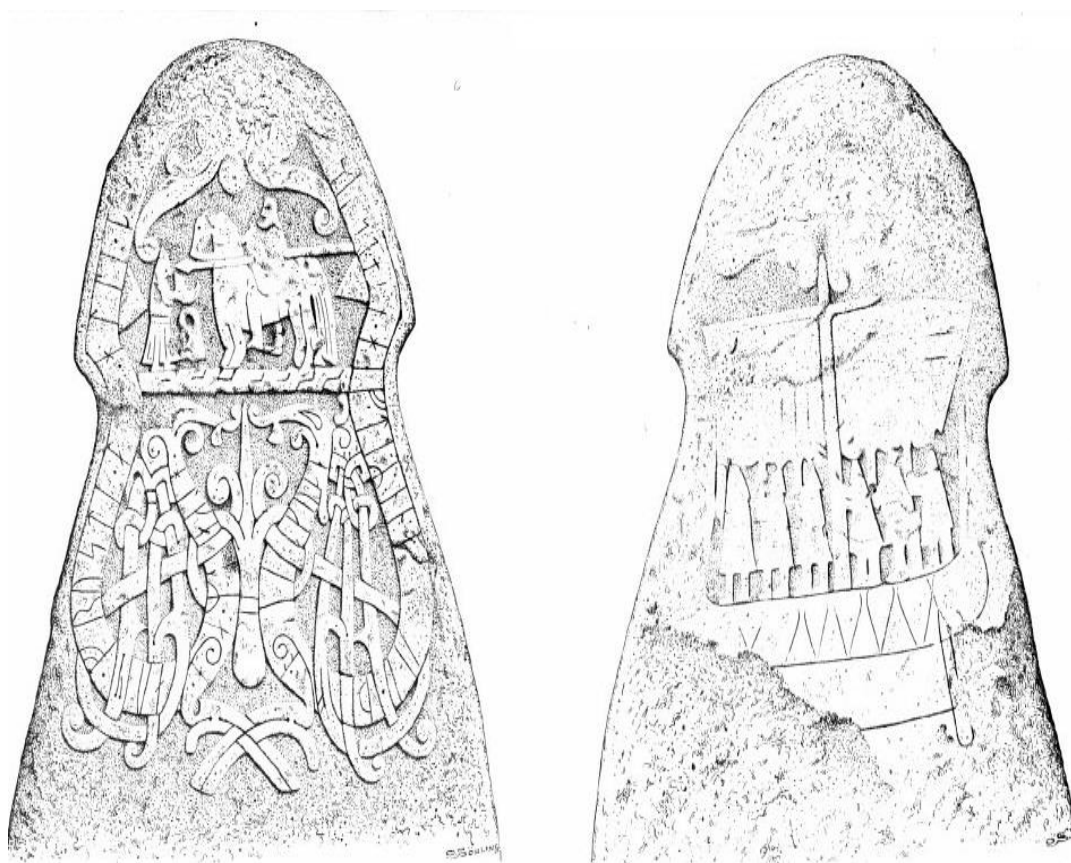
O estilo Pr3 foi bem popular na Suécia, sendo contabilizado em nossa pesquisa pelo menos 300 exemplares de serpentes desse tipo. Tal estilo foi prolífico nas ilhas de Gotland e Öland, Södermanland e Uppland. Para não ficar em exemplos parecidos com os anteriores, onde os monumentos apresentam nós, anéis e cruzes, decidimos usar um caso de Gotland, a qual apresenta o estilo Pr3 unido ao estilo gotlandês de pedras rúnicas. Sendo assim, escolhemos a pedra rúnica G 59.

A G 59 encontra-se de posse da Igreja de Hablingbo desde o século XIX. Antes de 1920, ela ficava exposta no cemitério da igreja, porém, foi transferida para a câmara da torre da igreja, a pedido de um antiquarista, o qual preocupou-se com o desgaste sofrido pelo monumento exposto às intempéries. Desde então o monumento continua no mesmo local. Pela condição da G 59 ser feita não de granito, mas de um tipo de calcário granulado isso tornou sua estrutura frágil, tendo acarretado deterioração da sua superfície nestes séculos. O monumento é de dimensões pequenas, possuindo 102 cm de altura por 96 cm de largura, além de ser fino, medindo 10 cm de largura (JANSSON; WESSÉN, 1962, p. 77). Na Igreja de Hablingbo também se encontram inscrições rúnicas (G 60) e um fragmento de pedra rúnica (G 61) bastante deteriorado. Com isso esse conjunto é formado por três peças, as quais não possuem conexão entre si. Devido a condição da G 59 está bastante deteriorada a ponto de metade das suas imagens hoje não serem mais visíveis, decidimos trabalhar com gravuras feitas na década de 1960, época que o monumento ainda se encontrava em melhor estado de conservação (ver imagem 43).

Mesmo as gravuras feitas por Seite nos idos da década de 1960 já apresentavam os problemas de conservação deste monumento. Jansson e Wessén (1962) assinalaram que existiam gravuras desse monumento, datadas do século XIX, mas essas apresentavam imprecisões na aparência e dimensão das figuras. Inclusive um destes desenhos mostrava uma cruz no lugar do mastro do navio. Devido a esse desgaste no monumento, não fizemos a análise da localização das runas.

No que se refere a descrição da G 59, observa-se que seu formato é típico do estilo gotlandês, o qual foi mais usual em pedras gravadas e nem tanto em pedras rúnicas. Condição essa que somente em Gotland encontram-se pedras rúnicas com esse formato específico. O lado A apresenta duas serpentes simétricas as quais estão ligadas por um emaranhado de fitas ornamentais que possuem três pontas e dão quatro nós. Entre os dois animais encontra-se uma estrutura que lembra uma lança com ponta de flor-de-lis. As duas serpentes possuem patas longas, as quais se cruzam.

Imagem 45 – Pedra rúnica G 59



182. Hablingbo K., Seite A.

183. Hablingbo K., Seite B.

Legenda: Gravuras dos lados A e B da G 59 Hablingbo. K. Seite, 1961. Fonte: <https://www.runinskrifter.net/signum/G/59>.

Suas caudas se unem na parte superior da pedra, estando ligadas por um anel com ornamento de bulbo. Abaixo das caudas temos a figura de uma mulher de vestido, segurando um corno de bebida. Há uma forma adiante dela não identificada com clareza. Diante da mulher encontra-se um cavaleiro montado e apontando sua longa lança para ela. O cavaleiro tem barba e segura as rédeas do cavalo com a outra mão. No lado B do monumento, encontra-se um navio com vela quadrada, uma âncora e a tripulação de seis homens, três de cada lado. Nessa parte não há vestígios de runas ou moldura devido ao desgaste do monumento. O texto rúnico está incompleto, lendo-se apenas o nome de três homens. Ele informa o seguinte: “Hallgeir e Frosti e Atli, eles... em memória de...”. Possivelmente os três homens poderiam ser irmãos e estariam dedicando o monumento a algum parente seu, talvez o pai, tio ou outro irmão, pois geralmente eram os homens a serem homenageados nestes monumentos. Além disso, as imagens presentes sugerem um contexto masculino.

A presença da mulher com um corno de bebida foi tomada desde o começo do século XX como sendo uma referência as valquírias que recebem os guerreiros mortos em Valhala. O cavaleiro foi ora considerado um guerreiro morto montado em Sleipnir, chegando ao Valhala, ou uma referência a Odin. No lado B encontram-se um navio, que pode ser uma alusão a condição do homenageado poderia ser um guerreiro, um viking ou um mercador. Essas interpretações são baseadas principalmente na pedra gravada de Tjängvide, também encontrada em Gotland e datada de entre 700-800 d.C. Nessa pedra observa-se o que pode ser Odin montado em Sleipnir, diante de uma valquíria segurando dois cornos de bebida. E na parte inferior da pedra há um navio. Possivelmente como aponta Jansson e Wessén (1962, p. 80), o escultor da G 59 pode ter se inspirado na Tjängvide e representado a mesma temática ali contida. Isso é indicativo que o homenageado seria pagão e não cristão.

Partindo dessa linha de interpretação mais aceita, a qual não discordamos, nota-se novamente o caráter fúnebre da pedra rúnica presente. Os homenageadores poderiam ter solicitado tais imagens como forma de retratar o parente falecido que agora estaria a caminho de Valhala, o descanso dos guerreiros valorosos. Quanto ao navio, esse poderia ser uma referência a ocupação do homenageado como sugerido anteriormente, ou o navio pode atuar como uma referência a viagem ao Além, pois há relatos que Valhala não ficaria no céu, mas no além-mar no Norte. Mas nesse ponto, se considerarmos o cavalo como sendo um psicopompo, não faz muito sentido o navio ser também um psicopompo.

Porém, se não há muitas dúvidas quanto a função do cavaleiro, da mulher com o corno de bebida e o navio, e quanto as duas serpentes? Os dois animais aparecem de forma simétrica, sendo a simetria algo comum da arte medieval de distintos povos europeus. Por sua vez, suas caudas estão ligadas por um anel, o qual surge como ornamento, mas também possui funções simbólicas já mencionadas. Já a ornamentação de entrelaçamento que aparece pregada as cabeças das serpentes pode ser uma referência ao estilo Ringerike, o qual retrata animais com esses apêndices. Então nesse sentido, o escultor da G 59 teria se baseado tanto no estilo gotlandês quanto no estilo Ringerike.

No entanto, um último símbolo merece ser analisado em questão, a suposta flor-de-lis que aparece entre as duas serpentes. A flor-de-lis é também conhecida como lírio e azucena (seu nome árabe). Embora essa flor seja famosa na heráldica devido a sua ligação com a nobreza francesa e de algumas famílias espanholas, o lírio possui distintos significados, dentre os quais: pureza, castidade, nobreza, virtude, água, o céu, o feminino, a alma, a luz, a vida etc. (PASTOUREAU, 2004, p. 96-104).

Essa flor também possui simbolismos cristãos que não vem ao caso aqui por se tratar de um monumento pagão. No entanto, embora a flor-de-lis possua um simbolismo diverso, caso a imagem na G 59 seja uma referência a essa flor, o que ela poderia significar? Como o monumento possui a função de homenagem e está associado também a intuito fúnebres, é previsível pensar que a flor deva adotar simbolismos que coadunam com tais funções. Assim, sugerimos que a flor-de-lis possa representar nobreza, virtude e a alma. Os dois primeiros devem-se a sua associação com o Valhala, o qual segundo a tradição, somente os guerreiros valorosos para lá iriam. Já a noção de alma combina com a ideia de se tratar de um monumento com intuito fúnebre de representar iconograficamente o destino do morto. E nesse ponto as serpentes podendo atuar como guardiãs dos mortos, poderiam estar a proteger a alma do homenageado simbolicamente retratada por aquela flor-de-lis.

5.4.5 Pr4

O estilo Pr4 surge nas últimas décadas do século XI, englobando o período de 1070 a 1100, o que perfaz o final da Era Viking. Esse estilo apresenta alguns elementos presentes no Pr3, mas já se mostra bem diferente dos estilos anteriores. Gräslund (2006a, p. 122) o descreve como um estilo elegante com várias curvas, laços e dobras, e inaugura o estilo Urnes. A cabeça da serpente é alongada, apresentando uma orelha recurvada para trás e não mais em pé como antes. Em alguns exemplares a orelha é grande parecendo um chifre e também pode aparecer como um longo apêndice que se enrosca ao corpo do animal. O olho é bastante grande e alongado. O focinho é curto e o lábio superior é mais longo, apontando para baixo e apresentando uma dobra. Em alguns casos o lábio superior pode possuir apêndices longos. Em geral a boca aparece fechada, não exibindo mais a língua e nem as presas. Embora que o Pr4 exiba mais comumente a característica de representar as serpentes mordendo a si mesmas ou a outras.

As patas aparecem de forma mais regular, sendo maiores, apresentando três garras. As caudas seguem um padrão parecido com o do B-e-v e Pr1, sendo simples. Os padrões do Pr4 englobam o formato de 8, mas principalmente a tendência de entrelaçamento, mostrando uma ou duas serpentes entrelaçadas com cobras menores ou fitas. A presença de cruzes se mantém, porém, anéis e nós começam a ser menos usuais, sendo gradativamente substituídos pelos laços (GRÄSLUND, 2006a, p. 123). Esse estilo predominou principalmente em Gotland, Öland e Uppland. Enquanto o Pr3 contabilizamos cerca de 300 unidades, o Pr4 já passa dos 400 exemplares identificados, consistindo no estilo de serpente rúnica mais comum da Suécia. Um dado importante, pois revela que boa parte desses monumentos foram erguidos no final da Era Viking, especialmente em Uppland, a “Ofiússa nórdica”. O que também indica que o Pr4 foi bastante popular em pouco tempo.

Para este estudo de caso, decidimos escolher um dos monumentos que teria sido feito pelo mestre de runas Öpir, um dos mais conhecidos artesãos desse tipo de arte, lhe sendo creditado a autoria direta e indireta de quarenta e seis pedras rúnicas pelo menos (BERTELSEN, 2006, p. 31). Embora haja dúvidas se Öpir realmente fez todas essas pedras rúnicas, ou ele designou ajudantes para fazer outras delas, os quais no fim assinaram o nome do mestre no monumento.

Nesse sentido o exemplar por nós escolhido trata-se da pedra U 229 (ver imagem 44), a qual encontra-se em bom estado de conservação é apresenta uma serpente em formato de três círculos, um dos estilos pelos quais Öpir possui outros trabalhos. A U 229 fica situada em Skälby, num pequeno campo de gramado em Hammarby, em uma zona residencial da cidade. Apesar que não seja sua posição original, como apontam registros de antiquaristas do começo do século XX. O monumento possui 164 cm de altura por 146 cm de largura, tendo sido feito em um pedaço de granito cinza. E embora esteja ao ar livre, ele vem sendo cuidado pelas autoridades responsáveis.

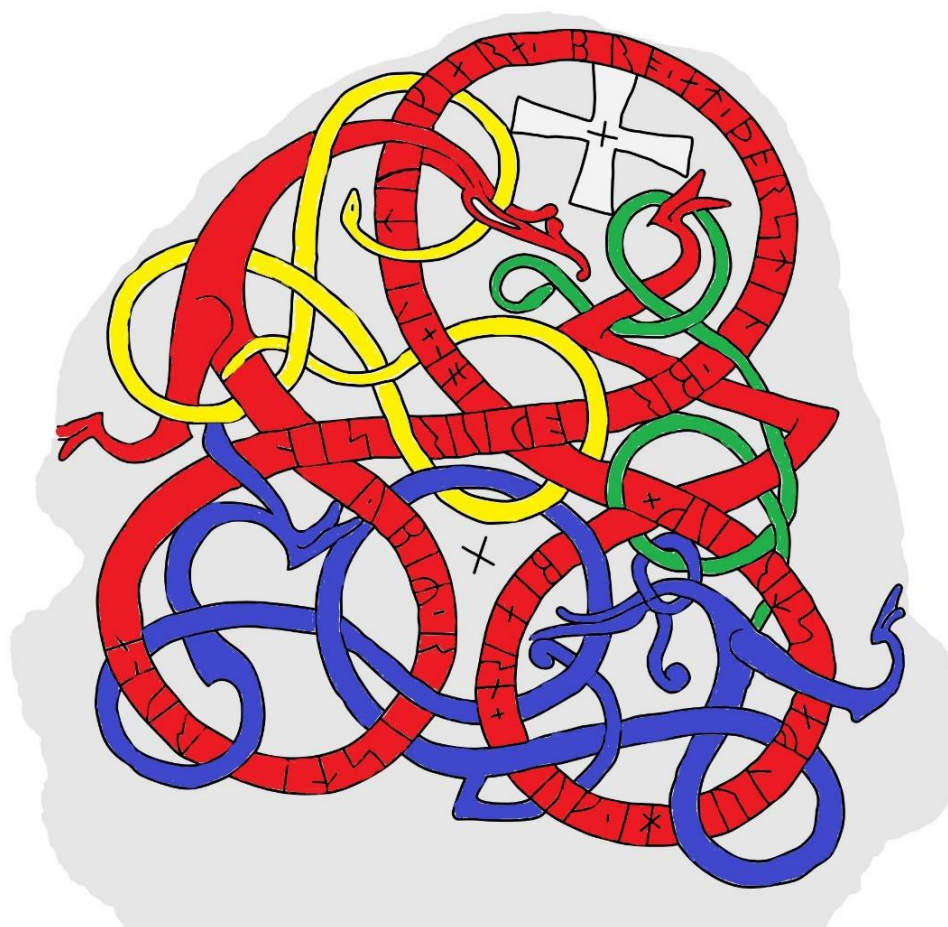
Imagem 46 – Pedra rúnica U 279



Legenda: Foto frontal da U 279, tendo se removido a paisagem de trás, pois o monumento encontra-se ao ar livre. Fonte: <https://www.schleugerhard.com/u-201-u-300/>.

Pela imagem acima observa-se como o estilo Pr4 começou a apresentar cada vez mais um padrão de emaranhamento, contendo vários círculos e laços, que à primeira vista geram confusão e desordem. No intuito de tornar a imagem mais clara para a análise, recorremos a uma gravura e a colorizamos para destacar as quatro serpentes que compõem o tema iconográfico da U 279, algo apresentando a seguir.

Imagem 47 – Pedra rúnica U 279 com serpentes coloridas



Legenda: Gravura da pedra rúnica U 279 feita por Jonas Lau Markussen, 11/07/2019. As cores foram inseridas por nós para destacar as serpentes. Fonte: <https://jonaslaumarkussen.com/illustration/the-skalby-stone-u-279/>.

A serpente vermelha é a que possui runas, sendo a maior das quatro. Seu corpo assume o formato do estilo de três círculos. O animal apresenta uma longa pata e sua cauda termina na estranha forma de pata, a qual passou a ser comum no estilo Pr4. A serpente vermelha morde a serpente amarela próximo ao pescoço, e a sua cauda está segurando a serpente verde. No círculo superior há uma cruz com uma pequena cruz ao centro.

A serpente amarela enlaça-se três vezes na serpente vermelha. A serpente verde enlaça duas vezes na vermelha, porém, seu pescoço dobra-se a ponto de formar um pequeno círculo. Quanto a serpente azul, essa apresenta pata e três apêndices: um sai de trás de sua cabeça e enrosca-se ao pescoço e parte do corpo da serpente verde, formando um nó; o segundo apêndice brota do meio do corpo do animal e sua ponta toca o focinho dela; o terceiro apêndice surge junto a ponta da cauda. A serpente azul enlaça-se três vezes na vermelha.

As serpentes vermelha e azul possuem o mesmo formato, já as serpentes amarela e verde são similares. Esse padrão de emaranhamento começou a se tornar comum no estilo Pr4 e sendo mantido no Pr5, no qual consiste em uma ou duas serpentes maiores estarem emaranhadas por várias cobras menores. Alguns exemplares chegam a contar até com cinco ou sete cobras emaranhadas às serpentes maiores. O motivo disso provavelmente seja ornamental. Algo inclusive visto no estilo Urnes adotado na decoração de igrejas nórdicas.

Quanto ao texto rúnico esse informa que: “Bjorn e Ígulfastr e Jon fizeram esta ponte em memória de Thorstein, seu irmão. Öpir gravou as runas” (tradução nossa). Por esse texto bem curto, observamos que três irmãos prestaram homenagem ao irmão falecido. E no final o mestre de runas responsável pôs sua assinatura. O texto não apresenta nenhuma outra dedicatória ou informação como e onde Thorstein faleceu. E embora a U 279 contenha uma cruz, nota-se a ausência de um epitáfio cristão no monumento, algo que é comum, pois existem mais pedras com cruzes sem epitáfios cristãos, do que monumentos com esse tipo de epitáfio.

No quesito iconográfico, além dessa característica de emaranhamento, nota-se também a condição da serpente vermelha estar mordendo a amarela. O tema de serpentes mordendo se popularizou com no estilo Pr4. Em geral tais mordidas são aplicadas a altura do pescoço, e raramente elas mordem a ponta da cauda, o que poderia sugerir um simbolismo de ouroboros como cogitado por alguns estudiosos. Além disso, há a condição de que em algumas pedras as serpentes estão a morder a si mesmas.

No caso, a mordida representa um ato de agressividade, podendo suscitar a interpretação de ser um ataque contra o outro ou contra si mesmo. Nesse sentido, poderíamos interpretar que uma serpente mordendo outra, possa suscitar um parâmetro de defesa, tomando aqui a outra cobra como uma ameaça, com isso a serpente guardiã estaria agindo em ato de proteção. Mas, além desse simbolismo da mordida, chama atenção na U 279 a grande quantidade de laços e círculos. Recordando que o círculo

possui um simbolismo de continuidade e tempo, estando associado com o ciclo da vida e morte, dois elementos presentes no monumento, pois no epitáfio assinala que Thorstein faleceu e agora tinha aquela pedra sendo erguida em sua memória⁶⁶.

Quanto aos laços, anteriormente foi demonstrado que o laço simbolicamente está associado com o nó, tendo esse um simbolismo de conclusão, fechamento, conexão, proteção, além de estar conectado com intuitos fúnebres. A serpente azul é a única que apresenta um nó propriamente, e esse aparece curiosamente em torno de seu pescoço, o “nó do enforcado”, algo que possa remeter a condição de Odin ter-se enforcado na Yggdrasil. Pelo fato de não sabermos se Thorsteinn tenha sido um guerreiro, não tem como aprofundar essa linha de interpretação de que o nó da serpente azul poderia estar associado realmente a Odin.

Outra característica que se destaca nesse monumento são as quantidades referentes ao número 3. Todas as serpentes formam três círculos com seus corpos. Porém, uma indagação nos suscitou, por que quatro e não três serpentes? Talvez os quatro animais possam ser referências aos quatro irmãos. Ou apenas as outras três serpentes sejam referências aos irmãos que estão a prestar homenagem. Sobre isso, Andrén (2000, p. 13-15) também salienta uma possível interpretação de que as serpentes presentes nestas monumento, no que diz respeito a exemplares que contenham mais de um destes animais, poderia ser também alusão aos familiares.

Apesar que no exemplo da U 279, o nome dos irmãos estejam todos gravados na serpente vermelha. No caso, o texto rúnico começa no círculo da direita, iniciando-se pelo nome de Bjorn, sendo seguido por Ígulfastr. Já no círculo superior, o primeiro nome que aparece é Jon, depois vem a dedicatória da “ponte em memória”, para chegarmos ao nome de Thorstein que está ao lado direito da cruz (local de destaque). Por fim, o nome de Öpir aparece no círculo da esquerda. Se tomarmos a localização destes nomes, Bjorn está próximo do azul, Ígulfastr liga-se com a serpente azul e a verde, e Jon está ao lado da serpente amarela. O que poderia indicar que tais animais representariam os irmãos. É uma possibilidade a ser considerada. Entretanto, existe também outro fator a ser considerado: o simbolismo do número três.

Na mitologia nórdica o número três era recorrente, estando associado a vários mitos como o caso dos irmãos Odin, Vili e Vé os quais foram responsáveis por criar Midgard (o mundo dos homens); os deuses Odin, Hoenir e Lódurri criaram Ask e Embla,

⁶⁶ Thompson (2016) comenta que quando aparece a expressão em memória, era indicativo que o homenageado havia falecido. Embora que nem sempre a palavra memória aparecesse nas pedras rúnicas.

os primeiros seres humanos; em Utgard, Thor foi desafiado por Utgard-Loki a cumprir três testes; Odin passou três dias e três noites em companhia de Gunnlod até roubar o hidromel da poesia, depositado em três ânforas. As três Nornas estariam associadas com o destino; Loki teve três filhos com Angrboda. O grande inverno que antecederá o Ragnarök, durará três anos seguidos. A Yggdrasil possui três grandes raízes. Mas qual seria o valor simbólico para esse número?

Na cultura escandinava medieval pré-cristã, o três também era visto em outros símbolos como a triquetra, o triskelion e o valknut. No caso do triskelion, ele teria conexões com a suástica e a espiral, e assim deteria simbolismos de aspectos solares, de temporalidade, do ciclo da vida e que poderia estar associado também com deus Odin. Já a triquetra e o valknut, estariam associados com simbolismos referentes a vida, a morte, o tempo, entre outros (LANGER, 2010, p. 10-13). Já Tang (2015, p. 13-16) comenta que o três na literatura escandinava era um número que expressava totalidade, unidade, etapas, quantidade de pessoas e tempo. Era também utilizado para designar acontecimentos importantes, fosse enfatizando alguma característica destes acontecimentos ou a presença de envolvidos, que em geral resumia-se a três pessoas importantes para aquele contexto. O número também possuiria um valor religioso e mágico.

No que se refere ao nove, Rudolf Simek (1990, p. 232-233) escreveu brevemente que desde tradições germânicas esse numeral já possuía preponderância simbólica e até mágica, embora não se saiba exatamente os motivos para isso. E os nórdicos conservaram tais características. Simek cita alguns exemplos de mitos que se referem ao nove e sugere que teria um valor cosmológico, estético e mágico envolvendo esse numeral. Já Johnni Langer (2015d, p. 342) acrescenta que o número nove também estaria associado com elementos mágicos para proteção, teria sofrido influências não apenas de povos germânicos, mas também de tradições xamânicas, além de ser um número associado com o deus Odin e algumas runas.

Por essas características gerais e específicas que envolvem o número 3 e o 9, podemos sugerir que no contexto da U 279, os três laços que aparecem nas serpentes poderiam representar simbolismos associados com a ideia de união, plenitude, equilíbrio, o ciclo da vida e talvez alguma referência direta ou indireta a Odin. Salientamos que o círculo simbolicamente também esteja associado com tais elementos apresentados, e a condição de ele aparecer em quantidade de três poderia ser uma escolha estética e/ou para reforçar algum significado hoje desconhecido para nós. Lembrando também que existam serpentes cujos corpos formam apenas um ou dois círculos.

Um último dado a ser comentado sobre o uso de três círculos como visto no exemplo da U 279, e se tal característica voltaria a se repetir em outros monumentos creditados a Öpir? A presença desse estilo se repete com as pedras U 118, U 122, U 142, U 210, U 262, U 287, U 315, U 566, U 687, U 893, U 898, U 984 e U 1106, o que totaliza treze monumentos que possuem esse estilo em particular. No entanto, cada uma dessas pedras rúnicas retratam as serpentes de forma diferente, alterando seu tamanho, posição de suas cabeças e patas, e quantidade de serpentes que acompanham as maiores. Todavia, sublinhamos que a U 898 não apresenta uma cruz, diferente dos demais monumentos.

Entretanto, poderia se indagar que o estilo de três círculos poderia ter sido uma invenção de Öpir? É difícil confirmar tal questionamento, pois existem outros monumentos que apresentam esse estilo, em particular a pedra U 459 que é classificada sendo Pr2, o que significa que antecede a época de produção dos monumentos de Öpir. Ele poderia ter se influenciado por esse monumento? Ou sua inspiração adveio de outro lugar? Essas são perguntas que não temos como responder. No entanto, podemos afirmar mesmo que o estilo de três círculos anteceda Öpir, ainda assim, ele parece ter sido o responsável por difundi-lo, incluindo o simbolismo do número três que é marcante nesses exemplares.

5.4.6 Pr5

O último estilo a ser comentado quanto a identificação das serpentes rúnicas refere-se ao Pr5. Mas há um porém nisso. O Pr5 representa um período temporal que ocorre após a Era Viking, sendo classificado entre 1100 a 1150, o que compreende o início da Idade Média Nórdica. É evidente que naquela época as pessoas não tinham essa percepção temporal e historiográfica e para elas 1050 e 1150 não pareciam ser tão diferentes. Mas para nós historiadores é preciso sublinhar que atualmente existem esses demarcadores historiográficos. Ainda assim, abordamos o estilo Pr5 mesmo ele sendo posterior a Era Viking.

Gräslund (2006a, p. 123) descreve que nesse estilo a serpente apresenta uma forma de arco, apresentando linhas que se cruzam em ângulos retos, podendo ser na horizontal ou na vertical. Seu corpo também pode aparecer enlaçado ao corpo de outras cobras e apresentar curvas. A cabeça do animal possui duas formas, a primeira é parecida com a do Pr4, mas sendo menor e sem as orelhas exageradas ou o apêndice labial grande. Já a segunda forma da cabeça é totalmente diferente do que é visto nos outros estilos. A autora diz que seria uma influência da arte irlandesa, apresentando uma cabeça pequena e com a boca em formato de bico.

Os olhos são pequenos, sendo que no Pr5a eles seguem o formato do estilo Pr4, já no Pr5b, eles são menores. As orelhas são pequenas ou inexistentes, mas em alguns casos aparecem como longos apêndices que se enroscam ao pescoço ou outras partes do corpo. A boca geralmente aparece aberta, sem mostrar as presas ou a língua. As patas são parecidos com o estilo Pr4. A ponta da cauda tem normalmente o formato de uma pata. Seus corpos apresentam simetria contorcendo-se e formando arcos ou círculos. Podendo aparecer mordendo a si mesmo. Normalmente mordem seus próprios pescoços. Cruzes aparecem ocasionalmente. Não há presença de anéis e os nós são escassos.

O estilo Pr5 é pouco numeroso como o estilo Pr1, sendo identificado menos de setenta exemplares. No caso, esse estilo concentrou-se em Uppland, o que sugere ser seu local de origem. No entanto, as pedras Vs 17 e Vs 27 em Västergötland suscitam dúvida entre os estudiosos, pois poderiam pertencer ao tipo Pr5a, embora não haja certeza quanto a isso. De qualquer forma, para esta análise utilizamos os exemplares presentes apenas em Uppland, tendo escolhido um do tipo A e outro do tipo B, devido a suas variações comentadas acima.

No caso do tipo Pr5a, o exemplar por nós escolhido trata-se da pedra rúnica U 1034 (ver imagem 46), situada na Igreja de Tensta, a qual compreende a Arquidiocese de Uppsala, tendo sido fundada no século XIII, possui quatro pedras rúnicas: U 1034, U 1035, U 1036 e U 1037, sendo que todas apresentam serpentes, embora a U 1037 tenha restado apenas um fragmento, não podendo ser datada. No entanto, a U 1035 e U 1036 são datadas do estilo Pr4. Como a igreja somente foi erguida dois séculos após o término da Era Viking, não se sabe onde originalmente esses quatro monumentos foram feitos e erguidos, ou quando foram transferidos para o interior da igreja (WESSÉN, JANSSON, 1957, p. 272).

Originalmente a U 1034 ficou exposta ao lado da porta do coro, mas em 1950 foi transferida a pedido do arqueólogo Svein Jansson e restaurada, pois ela apresentava rachaduras e estava dividida em duas metades. Após o restauro o monumento foi exposto no lado de fora da igreja, onde permanece desde então. O monumento foi esculpido em granito vermelho-acinzentado, possuindo 200 cm de altura, 107 cm de largura e espessura de 34 cm. Sua superfície é quase uniforme e por ter passado séculos guardada no interior da igreja, não sofreu tanto dano causado pelas intempéries. A autoria das runas é creditada ao mestre de runas Öpir (WESSÉN, JANSSON, 1957, p. 272).

A serpente rúnica da U 1034 possui pata e formato de arco, apresenta a posição comum de curvar seu pescoço, formando um círculo, mas ao invés de morder seu pescoço, o animal morde o corpo de uma outra cobra que possui pata e está enroscada nela. A cabeça da serpente possui um longo apêndice que se enrosca na cauda da outra cobra. As caudas das duas serpentes possuem formato de pata. Próximo a cabeça da cobra há uma cruz com anel. No topo do monumento há um tipo de máscara, que apresenta dois olhos, longo nariz e o vestígio do que seria uma boca ou bigode. Esse tipo de máscara aparece brevemente em outros monumentos, embora não se saiba exatamente seu significado.

Quanto ao texto rúnico esse informa que: “Thorbjorn e Thorstein e Styrbjorn fizeram a pedra ser levantada em memória de Thorfastr, seu pai. Öpir esculpiu” (tradução nossa). Por esse texto nota-se provavelmente um caráter de epitáfio, no qual os três filhos mandaram fazer este monumento para honrar seu pai. Por sua vez, as runas são creditadas a Öpir. Por fim, o epitáfio é curto e sem informações extras, não nos permitindo analisar outros elementos seus.

Imagem 48 – Pedra rúnica U 1034



Legenda: Pedra rúnica U 1034 exposta no terreno da Igreja de Tensta. Foto tirada em 6 de outubro de 2010 por Bengt A Lundberg. Fonte: <http://kmb.raa.se/cocoon/bild/show-image.html?id=16001000254384>.

Passando para sua análise, por ela compreender um dos monumentos atribuídos a Öpir, a U 1034 apresenta características vistas em outros dos monumentos feitos por ele como a U 104, a U 933 e a U 1014, embora as últimas duas sejam do estilo Pr5b. De qualquer forma, nota-se nesses monumentos características em comum: pescoço encurvado, serpente com pata, formato de arco, e mordendo a si mesma ou mordendo outra cobra. No caso da U 1034 destaca-se a condição na qual a segunda serpente está enroscada três vezes na maior, novamente encontramos o simbolismo do três, dos círculos e laços. Todavia, a serpente maior também forma três círculos: um com o pescoço, outro

com a cauda e um terceiro que é bem pequeno, formado pelo apêndice da cabeça da serpente. Assim temos ao todo seis laços.

Recapitulando o que foi dito anteriormente, o arco pode simbolizar a ligação da vida com a morte, ou representar um portal pelo qual a alma cruzaria para ir ao Além. O número três pode ser tanto um elemento estético, pois é comum nas pedras de Öpir, ou pode representar os três irmãos, ou personificar as ideias de unidade, plenitude, equilíbrio, o ciclo da vida e talvez alguma referência direta ou indireta a Odin ou a Trindade cristã. Os laços por sua vez representam a conexão, mas também possuem simbolismos próximos com o nó, podendo representar proteção, nesse ponto a condição da serpente maior morder a menor, pode ser um complemento simbólico, mostrando que a serpente maior esteja a manter ameaças longes. Por sua vez, a cruz indica uma identidade cristã, mesmo que não saibamos se o pai era cristão ou seriam os filhos, mas a cruz também evoca a proteção de Deus e teria uma função de guiar alma em sua jornada no Além. Por fim, a novidade contida nessa pedra é a pequena máscara no seu topo. Algo que merece um comentário a mais.

A presença de máscaras ou rostos desse tipo, em pedras rúnicas é algo escasso, embora Bertelsen (2005, p. 45) contabilizou 21 pedras rúnicas contendo 23 máscaras. Temos o exemplo da ÖI 19 (Pr4), mas neste caso uma figura humanoide está presente no monumento. A Sö 86 (B-e-v) apresenta um emblemático rosto em formato de coração e que fica sobre uma cruz. A Sö 167 (B-e-v) também apresenta um rosto com bigode e barba. A U 78 (Pr5a) apresenta um pequeno rosto na parte inferior, estando quase apagado. A U 824 (Pr3-Pr4) apresenta um rosto com longos cabelos. Os exemplos dados são de pedras rúnicas contendo serpentes, mas há alguns monumentos sem serpentes que apresentam tais rostos como a DR 81, a Sö 367 e a famosa DR 66, conhecida como Pedra de Aarhus (ver imagem 47).

Imagem 49 – Máscaras em pedras rúnicas



Legenda: Em cima, da esquerda para direita: U 1034 e Sö 86. Embaixo, da esquerda para direita: Sö 367 e DR 66. Montagem feita a partir das fotos disponíveis em: <https://www.schleugerhard.com/>.

Bertelsen (2005, p. 45) comenta que as máscaras presentes nas pedras rúnicas foram comparadas a função dos rostos de Medusa encontrados na arte greco-romana, cujas faces monstruosas tinham um intuito de intimidação, mas também apotropaico, seguindo o pensamento analógico no qual usa-se o mal para repelir o mal. Entretanto, a autora sublinha que estudiosos como Hultgård e Sawyer cogitaram se tais rostos poderiam ser referências aos deuses Odin ou Thor. Para a autora tais máscaras que seriam de dois tipos: rosto humano e rosto leonino, seriam um motivo puramente pagão, porém, adotado pelos artesãos cristãos. Nesse ponto, Bertelsen concorda com uma ideia apotropaica concedida a tais máscaras, pois os cristãos também faziam uso de figuras monstruosas para fins apotropaicos.

Não obstante, recordamos que na arte fúnebre anglo-saxã e irlandesa, também encontramos máscaras ou rostos como sublinhado por Bailey e Cramp (1980). Embora tais faces no contexto anglo-saxão e irlandês fossem mais simples e talvez não tivessem um fator apotropaico, mas de lembrete dos mortos. Inclusive algumas dessas faces como salientado pelos dois autores, apareciam em cruzeiros, podendo ser representações de anjos ou dos cristãos salvos. Stern Marjolein (2013, p. 150-152) segue uma opinião parecida

com Bailey e Cramp, considerando que as máscaras talvez não tivessem um valor apotropaico, mas poderiam ser uma referência a memória do morto.

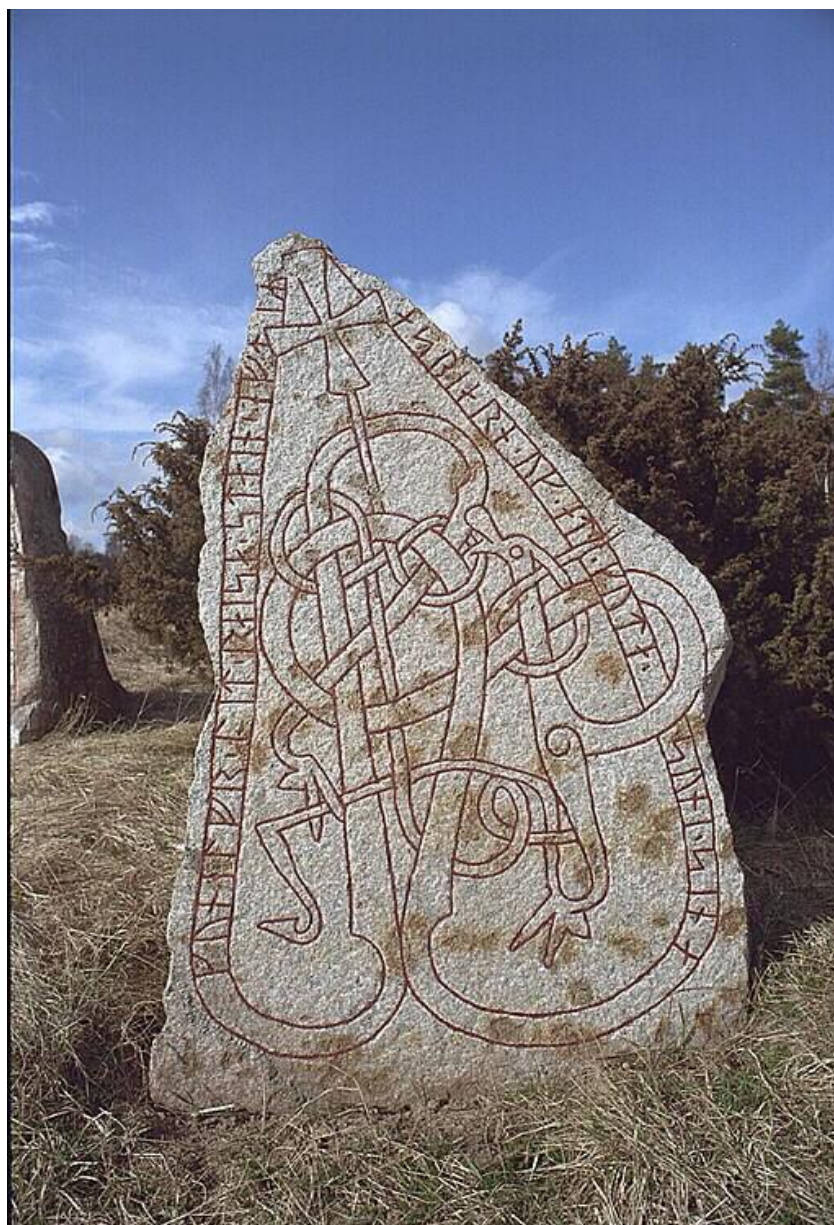
Porém, o exemplo da U 1034 é problemático, pois a máscara é muito pequena e difícil de ser vista de longe. As vezes até passa despercebida, o que dificulta concebê-la como um símbolo apotropaico ou uma homenagem ao morto. Além disso, é a única pedra rúnica creditada a Öpir, que possui uma máscara. Será que essa máscara teria sido gravada na mesma época da feitura do monumento ou seria uma inscrição posterior? Essa é uma pergunta que não temos como responder.

Além disso, sublinhamos que em geral essas máscaras aparecem em tamanho maior, para se destacarem no monumento, algo que não é o caso da U 1034, o que dificulta sua interpretação. Mesmo que consideremos a possibilidade de ser uma referência a Odin ou Thor, ou até mesmo a Jesus como já chegou a ser ponderado, como citado por Sawyer (2000, p. 129), não nos parece ser o caso que essa face represente alguma dessas divindades. E o contexto não melhora, pois o topo da pedra foi danificado, podendo ter havido outras imagens complementares, hoje desconhecidas.

Quanto a análise da localização dos nomes dos irmãos, a U 1034 revela um caso atípico. Em geral os homenageados surgem em posição mais elevada ou que se destaque de alguma forma. Mas nesse monumento, cujo texto se inicia pelo lado esquerdo, ler-se os nomes dos três irmãos que atuam como homenageadores, sendo que o nome de Styrbjorn é o mais alto, estando ao lado da cruz e da cabeça de uma das serpentes. Já o nome do irmão homenageado, que é Thorfastr, encontra-se do lado direito, um pouco abaixo da cruz. Não identificamos uma correlação do porquê disso. Talvez as runas foram gravadas maiores do que deveria, rompendo com a ideia de posição, ou não teria havido esse propósito como visto em outros monumentos aqui analisados, de posicionar os nomes dos homenageados de forma simbólica. Uma outra possibilidade é que talvez Styrbjorn poderia ser o irmão mais velho ou de alguma importância significativa na família.

Encerrando a análise da U 1034, para o exemplo de uma pedra rúnica do estilo Pr5b, escolhemos a U 1096 (ver imagem 48), situada num campo em Rörby, a uma altitude de 200 metros, próximo a uma estrada. Atrás dela há um grande arbusto e mais atrás uma floresta. Situado também ao lado do arbusto encontra-se a U 1095. Ambas formam o conjunto de Rörby, entre Bälinge e Uppsala. A U 1096 não é uma pedra grande, possui 150 cm de altura e cerca de 99 cm de largura, tendo sido esculpida em granito cinza (WESSÉN, JANSSON, 1957, p. 412).

Imagem 50 – Pedra rúnica U 1096



Legenda: A U 1096 situada em seu local que foi encontrado. Atrás o arbusto e uma parte da sua vizinha a U 1095. Foto tirada em 2001. Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:U1096_R%C3%B6rby_-_KMB_-_16000300031616.jpg.

A serpente possui pata e um de seus quatro dedos é estranhamente enorme, sendo até incomum, pois ele alonga-se e cruza seu corpo. O animal possui formato de arco e seu corpo se contorce três vezes. Ela tem um longo apêndice que sai de traz da cabeça e enrosca seu pescoço. No topo da pedra há uma cruz com uma longa fita que se enrosca ao corpo da serpente e forma três laços. A cauda do animal termina em formato de pata e segura o dedo alongado. O texto rúnico informa que: “Gunnelfr mandou erguer essa pedra em memória de Ásbjorn e em memória de Guta/Goti, seus filhos” (tradução nossa). O texto é curto, não indica o autor ou outra informação sobre os homenageados.

A composição da U 1096 é simples, sendo bem parecida a outros monumentos desse mesmo estilo, mesmo com os modelos creditados a Öpir. E como comentado, a presença de cruzes é pequena, e nota-se a ausência de anéis e nós, apesar que a U 1075, da qual não se sabe o paradeiro do monumento, conhecendo-se apenas algumas gravuras suas, apresente o curioso caso de possuir um anel com uma cruz. Motivo incomum no estilo Pr5b. Todavia, a U 1096 apresenta o simbolismo do arco, dos três laços, sendo estes representados tanto pelo corpo da serpente, quanto pela longa fita que sai do mastro da cruz. E o interessante é essa fita enroscar-se ao animal, como se fosse uma maneira de deixá-lo ainda mais próximo daquele símbolo sagrado. Como a hipótese dessa tese é que as serpentes possam atuar como guardiãs dos mortos nestes monumentos, essa ênfase da fita da cruz conectar-se ao corpo do animal, talvez não seja algo meramente estético, mas possa ter algum significado que hoje desconhecamos. Porém, recordando que laços signifiquem união, conexão e um laço triplo possui um valor mágico-religioso. Tal combinação poderia reforçar uma ideia de proteção a memória ou alma dos filhos de Gunnelfr.

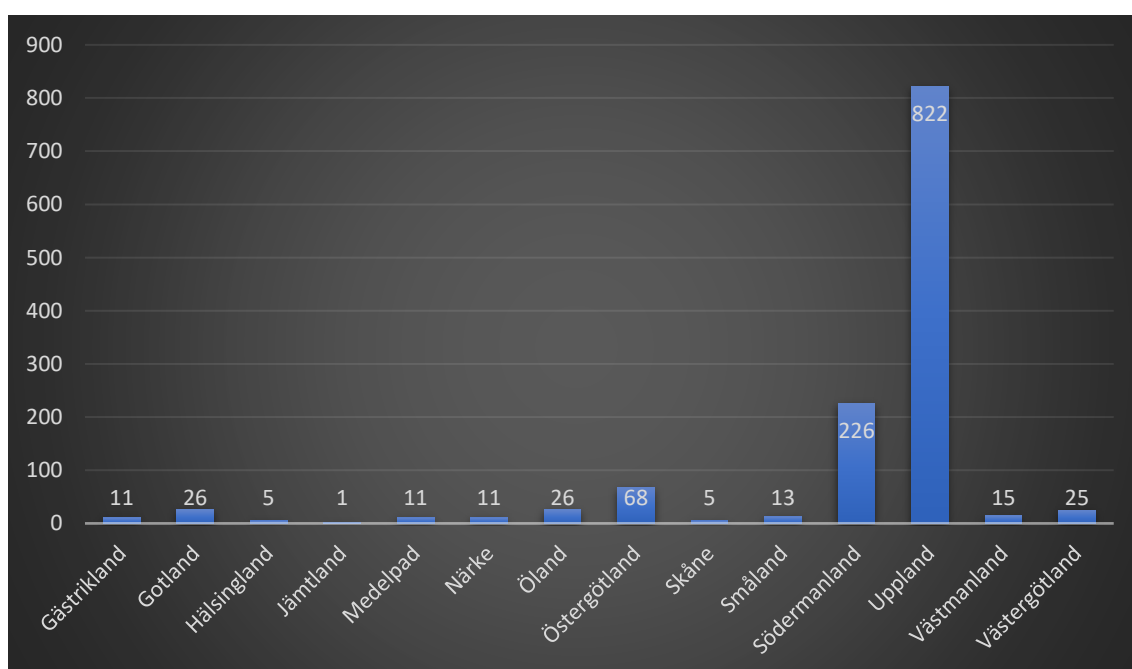
E no que se refere a posição de seus nomes, o texto rúnico começa no lado esquerdo, onde a primeira palavra escrita é o próprio nome de Gunnelfr. Já o nome de seus filhos, o primeiro que aparece é Ásbjorn, o qual está no lado direito da cruz, já o nome de seu irmão Guta, aparece mais abaixo, ao lado do nó da serpente. O texto informa que ambos os irmãos faleceram, embora não seja dito o motivo. Porém, analisando a disposição dos nomes, Ásbjorn por aparecer primeiro e mais alto poderia indicar ser o filho mais velho, daí o local de evidência que ele aparece. Além disso, o nome dos dois irmãos encontram-se próximo a laços, o que implica no simbolismo da conexão, representado por estes. Reforçando a ligação do pai preocupado com a memória e talvez até com a alma de seus filhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora essa última parte da tese seja chamada de considerações finais, no entanto, cabe aqui a apresentação de algumas conclusões também. Antes de adentrarmos propriamente alguns comentários finais sobre a análise dos *hogbacks* e das pedras rúnicas, decidimos iniciar essa seção a partir do capítulo quatro, no qual apresentamos um levantamento das pedras rúnicas por província sueca. Já que um dos objetivos secundários foi fazer uma catalogação desses monumentos possuindo serpentes rúnicas, nosso objeto de estudo. Embora gráficos tenham sido apresentados para cada província, as tabelas e gráficos a seguir apresentam todos os dados por nós coletados nestes quatro anos de pesquisa. Lembrando que tais valores não representam a quantidade exata, pois existem pedras que estão fragmentadas a ponto de não poderem ser classificadas.

O gráfico 15 apresenta a quantidade de serpentes rúnicas por cada província sueca. Ao todo foram identificadas 1.254 imagens com serpentes. E como anteriormente foi comentado, Uppland trata-se da “Ofiússa nórdica” por concentrar 65% desses monumentos. Em segundo lugar vem Södermanland com 18% do total. Um valor bem discrepante entre o primeiro e segundo lugar.

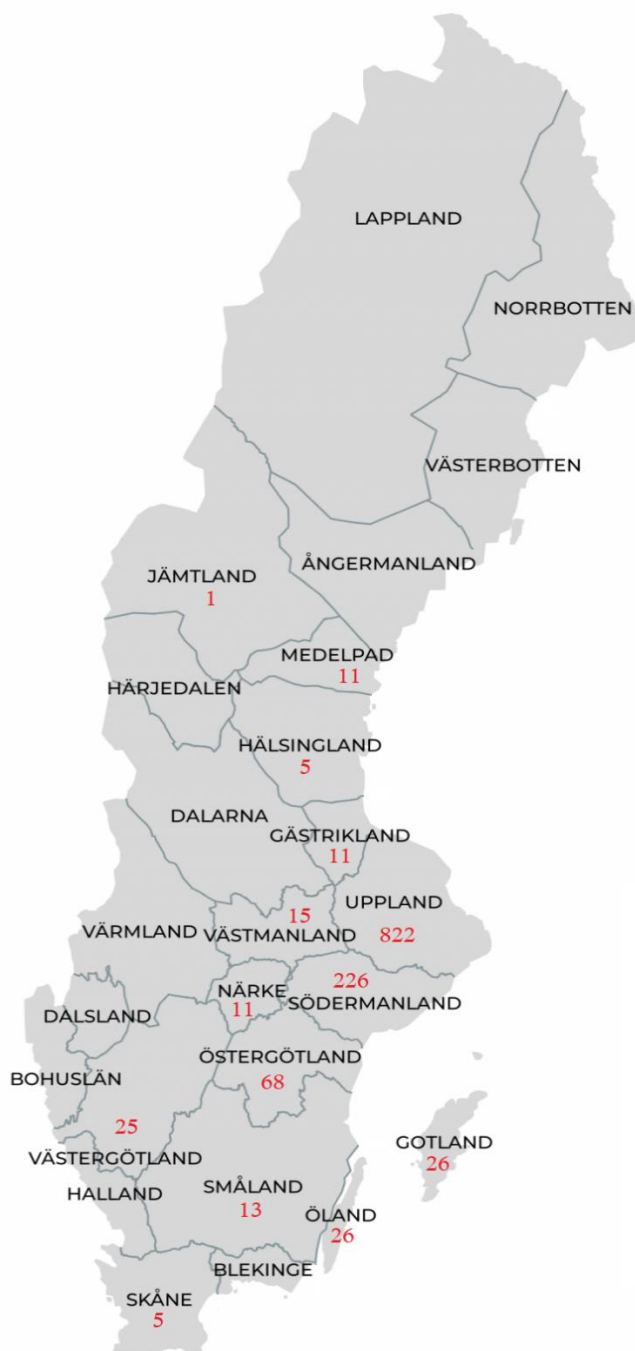
Gráfico 15 – Quantidade de serpentes rúnicas por província sueca



Fonte: Produzido pelo autor com os dados da pesquisa.

Complementando o gráfico 15, apresentamos a imagem 49, contendo outro mapa da Suécia, com sua divisão política das províncias históricas, agora atribuindo os valores apresentados no gráfico para sua localização geográfica. Por esse mapa observa-se que a maior parte dos monumentos está concentrada na porção central, sul e nas ilhas.

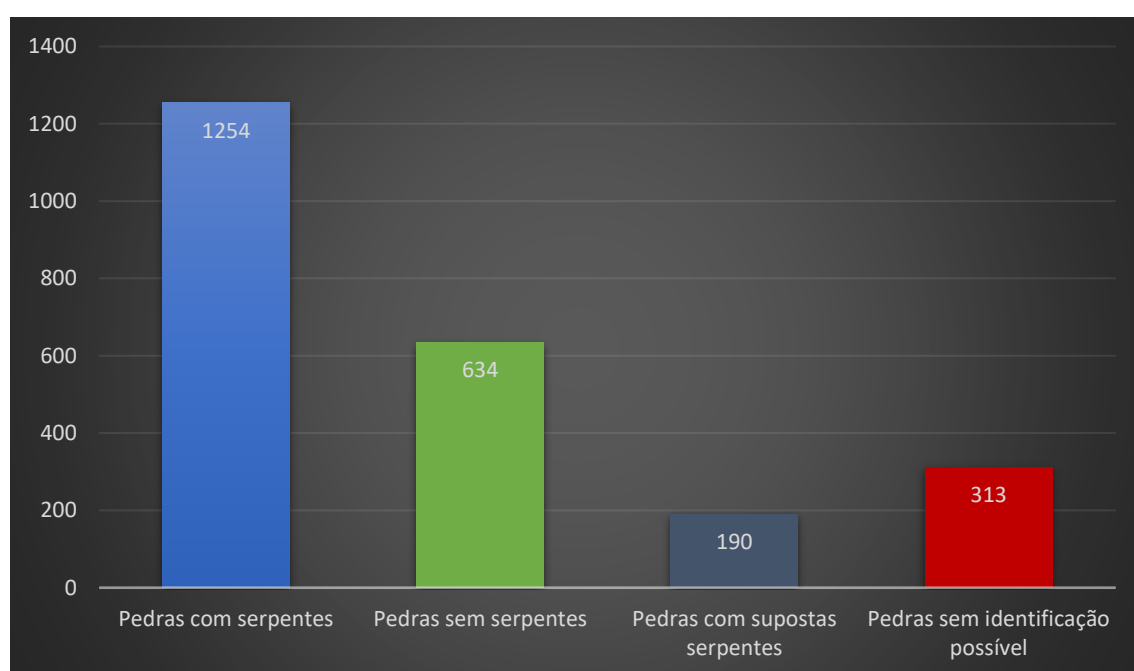
Imagem 51 – Mapa da Suécia com a quantidade de serpentes rúnicas



Legenda: Mapa das províncias históricas. Os valores em vermelho correspondem a quantidade de pedras rúnicas contendo serpentes. O valor em si representa apenas os monumentos que não nos suscitaram dúvidas ou problemas de identificação.

Se com o gráfico 15 e o mapa concluímos quais são as províncias suecas que apresentam serpentes rúnicas, mensurando do menor para o maior, o gráfico 16 apresenta os valores totais das pedras rúnicas analisadas, mas sem incluir as que são pequenos fragmentos. No caso, pode-se ver neste gráfico os valores gerais das quantidades de serpentes identificadas com êxito, mas também os valores resultantes de dúvidas oriundas a partir de pedras que estão fragmentadas, mas que ainda se ver corpos serpentiformes, e monumentos que estão tão danificados que é difícil tirar uma conclusão, requerendo uma análise com aparelhos de escaneamento e outros meios para se avaliar sua superfície.

Gráfico 16 – Quantidade de serpentes em pedras rúnicas



Fonte: Produzido pelo autor com os dados da pesquisa.

Pelo gráfico 16 notamos como as serpentes formam um tema bastante comum nas pedras rúnicas. Se somarmos ao valor de 1.254 com os valores de supostas serpentes e dos monumentos que poderiam conter tais animais, estaríamos falando de um novo total de 1.757 monumentos contendo serpentes. Se considerarmos que apenas na Suécia são estimados 2.500 pedras rúnicas (incluindo os fragmentos), então observa-se que mais da metade possui serpentes. Esses dados são interessantes não apenas para dizer o óbvio que a Suécia é o país que contenha mais serpentes rúnicas, mas por mostrar que aquela região possuiu uma forte ligação cultural com o simbolismo ofídico, condição essa que praticamente não se veem tais animais nas pedras rúnicas na Dinamarca e Noruega.

Não obstante, no tocante as serpentes rúnicas, apresentamos ao longo do capítulo 5 os diferentes estilos, e no capítulo 4, a predominância de cada estilo por província. Na tabela abaixo reunimos tais informações. No entanto, assinalamos que na tabela não foram incluídos os monumentos sem estilo identificado.

Tabela 1 – Total de serpentes rúnicas por estilo e província

Província	B-e-v	Pr1	Pr2	Pr3	Pr4	Pr5a	Pr5b
Gästrikland		1	7		2		
Gotland			1	6	10		
Hälsingland	1	1	3				
Jämtland				1			
Medelpad	4	1	1				
Närke	2	1	3	2	1		
Öland	1*		3*	11*	17*		
Östergötland	31*	5*	4*	8*			
Skåne	4				1		
Småland	5*	1*	4*	4*			
Södermanland	94*	11*	53*	51*	11*		
Uppland	46*	40*	82*	205*	362*	29*	25*
Västmanland	5	1	1	3	3	2*	
Västergötland	15	7*	1	1*			
Total aproximado	208*	69*	163*	292*	407*	31*	25*

*Valores incertos devido a um mesmo monumento suscitar dúvida a que estilo ele pertenceria.

Fonte: Produzido pelo autor com base nos dados da pesquisa.

De acordo com a tabela acima observa-se que o estilo predominante foi o Pr4, o qual inclusive predominou na província de Uppsala. O segundo estilo mais numeroso foi o Pr3, que novamente esteve concentrado em Uppland. Por sua vez, o B-e-v que assume o posto do terceiro lugar, concentrou-se na província de Södermanland. Entretanto, o Pr2 que se encontra em quarto lugar, retorna novamente para Uppland. Nesse sentido, observa-se que excetuando-se as pedras rúnicas em estilo B-e-v, todos os demais estilos se concentram em Uppland.

A partir dessa tabela pode-se perceber também que durante a segunda metade do século XI houve uma maior produção desses monumentos, pois recordando que os estilos B-e-v, Pr1 e Pr2 estiveram em voga entre 1010 e 1050, os quais juntos totalizam aproximadamente 440 monumentos. Contudo, os estilos Pr3 e Pr4 que compreendem o período de 1045-1100, correspondem a um total aproximado de 699 monumentos. Sendo que desse valor, mais da metade foi esculpido entre 1070 e 1100, um período curto de trinta anos. Algo que requerer mais pesquisas para se compreender esse período em particular e sua considerável abundância de monumentos rúnicos.

Não obstante, o alto valor concentrado entre 1075 e 1100, já foi percebido por estudiosos do tema, os quais assinalam que embora as pedras rúnicas tenham surgido no século V, todavia, foi no século XI, mais especificamente em sua segunda metade, onde ocorreu uma grande produção desses monumentos. Sendo essa produção concentrada em Uppland, que naquele tempo correspondia ao centro do Reino dos Suíones. Nesse ponto é pertinente salientar que no estilo Pr4 predominou a presença de laços e pequenos círculos, tendo decaído e até mesmo desaparecido o uso de anéis e nós. Além disso no estilo Pr4 temos a presença mesmo que pequena, de serpentes em forma de 8 e serpentes formando três laços.

Tendo destacado esses informes mais quantitativos com os gráficos, o mapa e as tabelas, agora adentraremos a questão da análise simbólica. Ao longo do capítulo 2, o qual foi dedicado a abordar o símbolo, a simbologia e o simbolismo ofídico, destacamos algumas das características simbólicas atribuídas as serpentes, como significar morte, perigo, vida, subterrâneo, mundo dos mortos, alma, transmutação e proteção.

Sendo o recorte espacial a Europa, percorremos diversos exemplos entre os gregos, romanos, eslavos, celtas e germânicos até chegar aos escandinavos da Era Viking. Recordando que a Escandinávia apesar de estar distante do mundo mediterrânico, não significou que estivesse isolada geograficamente, pois no capítulo 4, apresentamos evidências arqueológicas de cultura material romana encontrada na Dinamarca e Suécia. Inclusive abordamos a teoria de que as pedras gravadas e pedras rúnicas teriam sido influenciadas pela arte fúnebre romana. Algo comentado por estudiosos como Lindqvist, Imer, Nylén, Lamm e Hedeager.

Além de destacarmos essa possibilidade, optamos em focar nossos comentários sobre simbolismo das serpentes a partir da sua associação com os mortos e a ideia de proteção, através da crença da serpente doméstica ou serpente do lar, algo que traçamos como essa crença na Europa remontaria desde pelo menos a Civilização Minoica, tendo

encontrado em dados momentos a existência desses ritos entre gregos, romanos, eslavos, germânicos e nórdicos, especialmente da Suécia. A condição de que entre os suecos medievais existiam narrativas sobre serpentes domésticas que seriam responsáveis por proteger a casa, a família, a colheita e o gado, assim como, proporcionar fertilidade, nos chamou atenção, pois um século antes encontramos também na Suécia, uma enorme proliferação de monumentos contendo serpentes.

Embora a presença de cobras na cultura material da Escandinávia remonte desde a Idade do Bronze, tendo existido ao longo de milênios até chegar a Era Viking, ainda assim, é intrigante por qual motivo as pedras rúnicas que existiam desde o século V, somente no XI passaram a possuir serpentes. Alguns estudiosos a começar por antiquaristas no século XVIII, passando por arqueólogos no século XX, consideraram na maior parte das vezes que se tratou de um fenômeno estético: a ornamentação com animais era algo comum entre povos germânicos e escandinavos, logo, a presença de serpentes, lobos, cavalos, leões e aves faria parte desse aspecto cultural.

De certa forma isso não estaria errado, mas reduzir a presença das serpentes as quais se encontram em 1.254 monumentos e provavelmente até mais do que isso, apenas por uma condição estética, não foi uma resposta que julgamos satisfatória. De fato, não excluimos que tenha havido essa concepção ornamental ao se gravar tais animais na pedra, mas os elementos associados com o anel, o nó, o laço, a cruz e a suástica, nos levou a considerar que pudesse haver algum valor simbólico por trás disso. Além da própria condição da forma como estes animais foram representados.

Diante disso, partindo dos estudos de Thompson e Gräslund tentamos aprofundar tal questionamento, ao perceber a existência de arcos, círculos, espirais, elipses e até o formato de 8, os quais demonstramos que cada forma dessa, contém um simbolismo intrínseco. E sobre isso, destacamos através da concepção de *schemata* de Gombrich, que alguns dos formatos das serpentes rúnicas poderiam ter sido baseados em amuletos e broches, de um a dois séculos antes. Cujos objetos estariam ligados a práticas apotropaicas como cogitadas por Gräslund, Rundkvist e outros.

Mas enquanto as pedras rúnicas apresentam certos padrões para se gravar as serpentes, o caso dos *hogbacks* foi mais complicado devido a inexistência de um modelo pelo qual nos permitisse realizar estudo similar. Entretanto, os anglo-saxões antes de serem cristianizados, já dedicavam simbolismos as serpentes associando-as com os mortos e os túmulos, algo comentado por Klingender, Thompson e Ball.

Assim, partindo do pressuposto que as serpentes possuíam um simbolismo de proteger os lares, cogitamos que ideia similar pudesse ser atribuída aos monumentos fúnebres como *hogbacks*, mas principalmente as pedras rúnicas, onde se identifica maior presença desse animal. Tendo isso em consideração, em que as serpentes possuíam uma função protetora, consideramos que essa proteção talvez não teria estado restrita apenas aos vivos, mas também foi aplicada aos mortos. Por isso o título dessa tese.

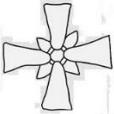
Diante disso, no capítulo 3 analisamos os *hogbacks* Barmston 01, Brompton in Allertonshire 16, Gosforth 05, Lowther 04, Lowther 05 e Penrith 07, com exceção do Gosforth que tudo indica um simbolismo cristão para a serpente, os demais sugerem a presença de simbolismo pré-cristão, no qual sugerimos que poderia ser interpretado como uma representação da morte, da alma, do morto ou até mesmo servir como símbolo apotropaico. Essas condições já haviam sido apontadas por Klingender, Thompson e Ball, embora eles não tenham adentrado na análise para confirmar tal hipótese. Outros estudiosos que escreveram sobre *hogbacks* como Walton, Lang, Bailey e Williams destacaram funções religiosas para tais monumentos, os quais poderiam ter servido de proteção aos túmulos, a memória do morto ou sua alma.

No caso das pedras rúnicas também observamos algo similar. Embora tais monumentos tenham surgido para fins memorialistas e de exaltação, grande parte deles no século XI apresentam um caráter fúnebre, como salientado por Jansson, Thompson, Lund, Sawyer e Marez, a ponto de poderem ser considerados neste caso como uma espécie de cenotáfio também. Por mais que as serpentes em vários casos nas pedras rúnicas tenham sido inseridas para fins ornamentais, todavia, quando elas são analisadas não isoladamente, mas no conjunto da obra, percebemos que em meio aquelas formas serpentiformes encontram-se simbolismos pictográficos e escritos, os quais unidos nos levam a perceber que haveria a possibilidade de as serpentes conterem uma função apotropaica.

Nesse ponto, considerando as explicações de Franco Jr sobre o funcionamento do pensamento analógico no medievo europeu, no qual fez uso de ideias e conceitos entre similares e opostos, para gerar interpretações, algo visível na iconografia das igrejas e na arte sacra cristã. Consideramos pela condição que as pedras rúnicas no século XI estavam inseridas num contexto cristão, esse pensamento analógico foi absorvido. Logo, as serpentes seriam usadas como seres para se espantar o mal, assegurando assim, que a memória do morto ou do homenageado pudesse estar protegida de possíveis ameaças que pudessem prejudicar ele em vida, mas principalmente após a morte.

Nesse sentido, retomamos as explanações de Jansson, Lund e Eriksen de que as pedras rúnicas poderiam ter sido consideradas como “monumentos auxiliares” ou “portais” para se ajudar os mortos a chegarem nos mundos dos mortos. E pensando-se na capacidade da serpente de se adaptar e transformar-se (aqui pensando na troca de pele), ela tenha sido considerada como um animal provido de qualidades especiais (e até mesmo mágicas como demonstrado no capítulo 2), as quais deteriam alguma função não apenas maléfica, mas benéfica, que poderia ser usada para auxiliar as pessoas. E pensando nessas funções benéficas, fizemos a tabela a seguir, a qual concentra os principais símbolos e significados presentes nas pedras rúnicas por nós analisadas. No caso, salientamos que não colocamos em evidência símbolos como a espiral, a elipse, o laço e a suástica, devido a estes terem aspectos parecidos com os vistos no círculo, nó e na cruz.

Tabela 2 – Símbolos encontrados nas pedras rúnicas

Símbolo	Nome	Significados
	Serpente	Proteção, vida, morte, renascimento, ciclo, alma, familiares
	Arco	Conexão, caminho, passagem, vida e morte
	Círculo	Tempo, eternidade, continuidade, ciclo da vida e morte, renascimento
	Anel	Ligação, aliança, compromisso, lealdade, ciclo, continuidade
	Nó	Ligação, aliança, ciclo da vida e morte, continuidade, proteção
	Cruz	Identidade cristã, proteção, conexão, direção

Fonte: Produzido pelo autor.

Tendo isso em mente, a larga presença desses animais, fosse de forma solitária ou aparecendo em grande quantidade, estaria unindo o ornamental com um uso mágico-religioso. Se atualmente a ornamentação para muita gente apenas suscita algo estético, todavia, entre algumas culturas ela possuía uma função simbólica, mágica e religiosa. Ainda hoje esse papel da ornamentação estando ligada a características espirituais, mágicas e religiosas conserva-se em algumas religiões e práticas espiritualistas como o Feng Shui. Se mesmo em pleno século XXI temos pessoas que acreditam nesse papel do espaço, da imagem, do simbólico, os quais influenciam ou suscitam algum tipo de crença sobre espíritos, deuses, divindades, energias etc. O que dizer do século XI? Cujas épocas isso era algo bem mais explícito e comum para a mentalidade daquelas pessoas. Logo, não seria de se estranhar que para alguns nórdicos na Suécia, olhar aqueles monumentos lhes suscitasse várias ideias, inclusive religiosas e espirituais.

E como destacou Airès e Minois, na Idade Média europeia, a preocupação com a morte e os mortos foi tema comum aos cristãos e outros povos em processo de cristianização. E assegurar que os mortos não deixassem seus túmulos ou se perdessem no caminho ao Paraíso, e assim tornassem almas penadas rancorosas, vindo a assombrar os vivos, eram preocupações mais comuns do que é hoje em dia. Sendo necessário orar por eles, honrá-los, visitar os cemitérios, realizar os velórios e ritos fúnebres adequados, preservar suas memórias, aprisioná-los se fosse o caso, proteger seus restos mortais de ameaças naturais e sobrenaturais.

Tomando em consideração que entre os escandinavos da Era Viking essas crenças de se zelar pelos mortos também existiram, e recordando que as pedras rúnicas teriam um papel de auxiliar os mortos, servindo de “pontes”, consideramos que fosse necessário haver uma proteção para guardar estes caminhos. A primeira vista julgaria-se que o mais sensato seria colocar cães de guarda, entretanto, canídeos pouco aparecem na cultura visual nórdica, e quando o surgem, é difícil distingui-los se seriam lobos ou cães. Na própria mitologia nórdica os lobos têm mais presença do que os cães. E embora possa se dizer que cães possuem conexão com o mundo dos mortos, algo visto em outras culturas e também na mitologia nórdica com o caso de Garm, entretanto, o simbolismo de cães não é abrangente como os das serpentes.

Pois se em um *hogback* ou em uma pedra rúnica, um cão poderia simbolizar proteção, vigilância, companheirismo, lealdade, e até ser um símbolo de marcialidade. Oliveira (2016, p. 98), aponta que cães e lobos não evocariam status social como leões e ursos, mas teriam relação com a marcialidade, como uma forma de exaltar a

bravura e a força do guerreiro. Embora caso o canídeo fosse um lobo, esse também possuiria sentidos negativos.

Porém, a serpente personifica perigo, astúcia, desenvoltura, morte, vida, proteção, entre outros diferentes simbolismos que possuem uma melhor conexão com a função fúnebre também atribuída a estes monumentos. Além disso, o formato do corpo desse animal permite que as runas fossem gravadas, além de que formas como o círculo, o arco, a espiral, e a presença de nós, laços e anéis pudessem ser inseridas, e como demonstrado nas análises no capítulo 5, todos estes elementos possuem algum tipo de sentido simbólico que coadunam um com o outro. Fazer isso com a imagem de cães ou de lobos, seria algo difícil ou até mesmo inviável. Por isso consideramos que as serpentes tenha sido preferidas como símbolos de proteção, do que os cães.

Por fim, diante dos dados apresentandos em gráficos, tabelas, mapas e das várias análises feitas, concluímos tendo em consideração que conseguimos avançar um pouco mais no estudo sobre as crenças fúnebres da Era Viking, concluindo essa pesquisa em Ciências das Religiões, campo pelo qual nos permitiu compreender as implicações das crenças religiosas e sua manifestação sócio cultural, mostrando que uma religião pode ser pesquisada também pelo seu simbolismo religioso presente nos animais, e consequentemente como estes animais aparecem na sua iconografia, cultura material e monumentos, revelando outra forma de se estudar uma religião e de compreender sua manifestação e recepção em uma determinado povo com sua sociedade e cultura.

E no caso da Religião Nórdica Antiga, observou nesse estudo como a serpente possui um papel simbólico importante na Era Viking, pois além de possuírem uma função ornamental, teriam tido uma função mágico-religiosa, e talvez até outros significados, pois, levando em consideração a epigrafe dessa tese que é baseada em uma obra de Camus, a qual diz “um símbolo sempre ultrapassa aquele que o usa e o faz dizer na realidade mais do que tem consciência de expressar”, estamos diante ainda de um leque de possibilidades, onde outros pesquisadores poderão descobrir outros significados para compreender estes monumentos.

REFERÊNCIAS

Fontes:

ALBERT, the great. **Men and the Beasts: De Animalibus**. Translated by James J. Scanlan. New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987.

ALCORÃO Sagrado. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 1974.

THE Anglo-Saxon Chronicle. Translated by Rev. James Ingram. London: Everyman Press, 1912.

BÍBLIA de Jerusalém. 12ª reimpressão [2017]. São Paulo: Paulus, 2002.

EDDA Mayor. Traducción de Luís Lerate. 4ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

GUNNLAUGS Saga Ormstungu (The Saga of Gunnlaug Serpent-Tongue). Edited and notes by P. G. Foote, translated by R. Quirk. London: Thomas Nelson and Sons LTD, 1957.

GUTA SAGA: the history of the Gotlanders. Edited by Christian Peel. Reprinted 2010. Exeter: Viking Society for Northern Research; University College London, 1999.

ISIDORE of Seville. **The Etymologies**. Translated, introduction and notes by Stephen A. Barney [et. al]. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KRISTINI saga. In: **Íslendingabók**. Translated by Siân Grønlie. Viking Society for Northern Research/University College London, 2006.

MAGNUS, Olaus. **A Description of the Northern Peoples, 1555**, vol. III. Edited by Peter G. Foote, translated by Peter Fisher and Humphrey Higgens. London: Routledge/Hakluyt Society, 1998. 3v

ORÍGINES. **Contra Celso**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004. (Patrística vol. 20).

THE Passion and Miracles of the Blessed Óláfr. Translated by Devra Kunin. Edited, introduction and notes by Carl Phelpstead. London: Viking Society for Northern Research/University College of London, 2001.

PAUL, the Deacon. **History of the Langobards**. Translation by William Dudley Foulke. New York: Longmans, Green & Co, 1907.

PHSYOLOGUS. A medieval book of nature lore. Translated by Michael J. Curley. Chicago. University of Chicago Press, 2009.

THE Poetic Edda. Translated and with introduction by Henry Adams Bellows. New York: Dover Publications, 2004.

THE Poetic Edda. Translated by Carolayne Larrington. Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 2014.

RAGNAR saga Lodbrokar. Translated by Chris Van Dyke. Colorado: Cascadian Publishing, 2003.

A SAGA de Gunnlaug Língua de Serpente. Tradução e introdução de Théo de Borba Moosburger. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

THE SAGA of Gunnlaug Serpent-Tongue. Translated by Katrina C. Atwood. In: **The Saga of Icelanders: a selection.** New York: Penguin Books, 2000.

SAGA dos Volsungos. Tradução, introdução e notas de Théo de Borba Moosburger. São Paulo: Hedra, 2009.

SLAY, Desmond (ed.). **Mírmanns saga.** Copenhagen: Reitzel, 1997. (Editiones Arnamagnæanæ, series A, 17).

SAXO Grammaticus. **Gesta Danorum: The History of the Danes**, vol. 1. Edited by Karsten Friis-Jensen, translated by Peter Fisher. Oxford: Clarendon Press, 2015. 2v

STURLUSON, Snorri. **Edda Menor.** Traducción de Luís Lerate. 4ª reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2012a.

_____. **Heimskgringla**, vol. 1: The beginnings to Ólafr Tryggvason. Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College of London, 2011. 3v

_____. **Heimskgringla**, vol. 2: The Ólaf Haraldsson (The Saint). Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College of London, 2014. 3v

_____. **The Uppsala Edda.** Edited with introduction and notes by Heimir Pálsson. Translated by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 2012b.

Obras consultadas:

ALLEAU, René. **A ciência dos símbolos.** Lisboa: Edições 70, 1976.

ANDRÉN, Anders. Re-reading embodied texts – an interpretation of rune-stones.

Current Swedish Archaeology, vol. 8, 2000, p. 7-32.

ANTTONEN, Veikko. Literary representation of oral religion: organizing principles in Mikael Agricola's List of mythological agents in Late Medieval Finland. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT (eds.). **More than Mythology: narratives, ritual**

practices and regional distribution in Pre-Christian Scandinavia Religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 185-224.

ARIÉS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da Idade Média aos nossos tempos. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. **The Hour of Our Death**. Translated from of French by Helen Weaver. New York: Vintage Books, 2008.

ARWILL-NORDBLADH, Elisabeth. Viking Age Hair. **Internet Archaeology**, 42, 2016. Disponível em: <https://intarch.ac.uk/journal/issue42/6/8.cfm#Ashby2014>. Acesso em 10 de setembro de 2019.

BAILEY, Robert; CRAMP, Rosemary (orgs.). *The Corpus of Anglo Saxon Stone Sculpture*. Volume II: Cumberland, Westmorland and Lancashire-North-of-the-Sands. Oxford: Oxford University Press, 1988. 13v

BALL, Charlotte Elizabeth. *'A creeping thing'*: the motif of the Serpent in Anglo-Saxon England. Thesis in History, Departament of History, University of Leicester, 2017.

BEER, Arthur. Hartner and the riddle of the golden horns. **Journal for the History of Astronomy**, vol. 1, n. 2, 1970, p. 139-143.

BERTELSEN, Lise Gjedessø. The cross motif on Late Viking Age art picture runestones in Västergötland. **Lund Archeological Review**, n. 20, 2014, p. 55-78.

_____. On Öpir's pictures. In: STOKLUND, Marie; NIELSEN, Michael Lerche; HOLMBERG, Bente (orgs.). **Runes and their Secrets**. Studies in Runology. International Symposium on Runes and Runic Inscriptions 5, Kopenhagen, 2006, p. 31-64.

BOYER, Pascal (ed). **Cognitive aspects of religious symbolism**. Cambrigde: Cambridge University Press, 1992.

BOULENGER, George Albert. **The snakes of Europe**. London: David & Charles PLC, 1971.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**, vol. I. Petrópolis: Vozes, 1986. 3v

_____. **Mitologia grega**, vol. III. Petrópolis: Vozes, 1987. 3v

BRATE, Erik. **Östergötlands Runinskrifter**, vol. 2. Stockholm: Kungl. Boktryckeriet. P. A. Norstedt & Söner, 1911. 15v

_____. **Södermanland Runinskrifter**, vol. 3. Stockholm: Kungl. Boktryckeriet. P. A. Norstedt & Söner, 1924. 15v

BRELICH, Angelo. **Introduzione alla storia delle religioni**. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1966.

- BRUNNING, Sue. '(Swinger of) the Serpente of Wounds': swords and snakes in the Viking Mind. In: BINTLEY; Michael D. J; WILLIAMS, Thomas J. T (eds.). **Representing beasts in early Medieval England and Scandinavia**. Woodbrige: The Boydell Press, 2015, p. 53-70. (Anglo-Saxon Studies 29).
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru: EDUSC, 2004. (Coleção História).
- CAMPOS, Luciana de. **Entre tranças e nós**: os adornos capilares femininos durante a Era Viking. 2014. Disponível em: <http://neve2012.blogspot.com/2014/06/entre-trancas-e-nos-os-adornos.html>. Acesso em 10 de setembro de 2019.
- CARDIA, Carlo. Il simbolo religioso e culturale: stato, chiesa e pluralismo confessionale. **Rivista Telematica**, n. 23, luglio 2012.
- _____. **Il valore del símbolo**. Roma: Università degli Studi Roma Ter, 2011.
- CARVALHO, Alfredo Leme Coelho de. **O simbolismo animal**: na obra do padre Manuel Bernardes. Curitiba: HD Livros, 1995.
- CERRILLO, Enrique. Arqueología de las religiones primitivas y arqueología de las religiones organizadas: una reflexión. **Zephyrus**, v. 18, 1990, p. 189-192.
- COHEN, Sidney L. Scandinavian: Before 800. In: STRAYER, Joseph R (ed.). **Dictionary of Middle Ages**, vol. 10. New York: Charles Scribner's Sons, 1988, p. p. 686-698. 13v
- DAVIDSON, Hilda R. E. **Deuses e mitos do Norte da Europa**. São Paulo: Madras, 2004.
- _____. **Escandinávia**. Lisboa: Editorial Verbo, 1987.
- _____. **The Road to Hel**: a study of the conception of the dead in Old Norse literature. New York: Greenwood Press, 1968.
- DELUMEAU, Jean. **A história do medo no Ocidente**: 1300-1800. Tradução de Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- ECO, Umberto. **Arte e Beleza na estética medieval**. Tradução de Mário Sabino. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1978.
- _____. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ERIKSEN, Marianne Hem. Doors to the dead. The power of doorways and thresholds in Viking Age Scandinavia. **Archeological Dialogues**, vol. 20, n. 2, 2013, p. 187-214.

- _____. The powerful ring. Door rings, oath rings and the sacred place. In: ERIKSEN, Marianne H; PEDERSEN, U; RUNDBERGET, B; AXELSEN, I; BERG, H (eds.). **Viking Worlds**. Things, spaces and movement. Oxford: Oxbow, 2015, p. 73-87.
- EWING, Thor. **Viking Clothing**. Gloucestershire: Tempus, 2006.
- FERRARI, Fulvio. Il fuoco e i serpenti nella Guta Saga. **Studi Nordici**, n. IV, p. 9-20, 1997.
- FOOTE, Peter. Conversion. In: PULSIANO, Philip; WOLF, Kirsten (eds.). **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia**. London: Routledge, 2016, p. 106-108.
- FUGLESANG, Signe Horn. Swedish Runestones of the Eleventh Century: Ornament and Dating. In: NOWAK, Sean; DÜWEL, Klaus (eds.). **Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung Unauthenticated**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998. p. 197-218.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. A serpente, o espelho de Eva: Iconografia, analogia e misoginia em fins da Idade Média. **Medievalista**, n. 27, jan./jun 2020, p. 1-42.
- _____. Modelo e Imagem. O pensamento analógico medieval. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA**, n° 2, p. 1-29, 2008.
- _____. Similibus simile cognoscitur. O pensamento analógico medieval. **Revista Medievalista**, n. 14, p. 2-37, jul/dez 2013.
- FREED, Stanley A; FREED, Ruth S. Swastika: A new symbolic interpretation. **Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies**, v. 66, n. 1, 1980, p. 87-95.
- FROG, Etunimetön. Völundr and the Bear in Norse Tradition. **Skáldamjöðurinn: Selected Proceedings of the UCL Graduate Symposia in Old Norse Literature and Philology**, 2005–2006. Ed. Anna Zanchi. London: University College London, 2008, p. 1–50.
- FRUTIGER, Adrian. **Sinais & Símbolos: desenho, projeto e significado**. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIMBUTAS, Marija. **The Balts**. London: Thames and Hudson, 1963.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. **Os Vikings**. Barcelona: Editora Folio, 2006. (Coleção civilizações do passado).
- GRÄSLUND, Anne-Sofie. Dating the Swedish Viking-Age rune stones on stylistic grounds. In: STOKLUND, Marie [et. Al] (eds.). **Runes and their Secret**. Studys in Runology. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2006a, p. 117-139.

- _____. The Late Viking Age Runestones of Västergötland: On Ornamentation and Chronology, **Lund Archaeological Review**, v. 20, 2014, p. 39-53.
- _____. Wolves, serpents, and birds. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions**. Lund: Nordic Academy Press, 2006b, p. 124-129.
- GRAY, Louis Herbert. **The Mythology of all races: Celtic and Slavic**, vol. 4. Boston: Marshal Company, 1918. 8v
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- GRIMM, Jacob. **Teutonic Mythology**, vol. 2. Translated, notes and appendix by James Steven Stallybrass. London: George Bell & Sons, 1883. 4v
- GOMBRICH, Ernst H. **Arte e Ilusão**. Tradução de Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. Gunnar and the Snake Pit in Medieval art and Legend. **Speculum**, v. 87, n. 4, 2012, p. 1015-1049.
- GULLBEKK, Svein H. Coinage and monetary economies. In: BRINK, Stefan (ed.). **Viking World**. London/New York: Routledge, 2008, p. 159-169.
- GUSTAVSON, Helmer; SNÆDAL, Thorgunn, ÅHLÉN, Marit. Runfynd 1989 och 1990. **Fornvännen**, v. 87, 1992, p. 153-174.
- HADLEY, Dawn M. The Creation of Danelaw. In: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. London/New York: Routledge, 2008, p. 375-378.
- _____. **The Northern Danelaw its social structure, c. 800-1100**. London/New York: Leicester University Press, 2000.
- HALL, Richard. York. In: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. London/New York: Routledge, 2008. p. 379-384.
- HANDY, Lowell K. Serpent (religious symbol). In: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.
- HAYWOOD, John. **Historical Atlas of Vikings**. London: The Penguin Books, 1995.
- HEDEAGER, Lotte. **Iron Age Myth and Materiality: an archaeology of Scandinavia AD 400-1000**. London: Routledge, 2011.
- HEGUIT, Etienne Alfred. Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Estudos da Religião).

- HELLE, Knut. Introduction. In: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 1-12. 2v
- HENZEN, Wilhelm. **Über die Träume in der Altnordischen Sagalitteratur**. Leipzig: Verlag von Gustav Fock, 1890.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HOFFMAN, Douglas R. **Seeking the Sacred in Contemporary Religious Architecture**. Kent, Ohio: The Kent State University Press, 2010.
- HOLMAN, Katherine. Defining the Danelaw. In: GRAHAM-CAMPBELL, James; HALL, Richard; JESCH, Judith; PARSONS, David N (eds.). **Vikings and the Danelaw**. Oxford: Oxbow Books, 2016, p. 1-12.
- HUPFAUF, Peter R. **Sign and Symbols represented in Germanic, particularly early Scandinavian, iconography between the Migration Period and the end of the Viking Age**. 2003, 323 f. Thesis (Doctor of Philosophy) – University of Sydney, Sydney, 2003.
- _____. **Historical Dictionary of the Vikings**. Lanham: Scarecrow Press Inc., 2003.
- HOSTETLER, Kristen Lee. Serpent iconography. **Etruscan Studies: Journal of the Etruscan Foundation**, vol. 10, 2007, p. 203-209.
- IMER, Lisbeth M. Runes and Romans in the North. **Futhark: International Journal of Runic Studies**, v. 1, 2010, p. 41–64.
- JENNBERT, Kristina. **Animals and humans: recurrent symbiosis in archaeology and Old Norse religion**. Lund: Nordic Academy Press, 2011. (Vägar Till Midgård, 14).
- _____. The heroized dead: peoples, animals, and materiality in Scandinavian death rituals, AD 200-1000. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds.). **Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions**. Lund: Nordic Academy Press, 2006. p. 135-140.
- JENSEN, Bo. Chronospecificities: period-specific ideas about animals in Viking Age Scandinavian Culture. **Society & Animals**, v. 21, 2013, p. 208-221.
- JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KAUL, Flemming. Gundestrup cauldron. In: KOCH, John T (ed.). **Celtic Culture**. A Historical Encyclopedia, vol. III (G-L). Santa Barbara: ABC Clio, 2006, p. 854-857. 5v
- KEYNES, Simon. The Viking in England, c. 790-1016. In: SAWYER, Peter (ed.). **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford/New York: Oxford University Press, 1997, p. 48-82.

- KLOSTERMAIER, Klaus K. **A concise encyclopedia of Hinduism**. Oxford: Oneworld, 1998.
- KORECKÁ, Lucie. **Wizard and Words**. The Old Norse vocabulary of magic in a cultural context. München: utzverlag GmbH, 2019. (Volume 37 de Münchner Nordistische Studien)
- KUNIYA, Nobuaki. The gammadiae, the swastika, and the divine fluid: a study on the Ancient Symbolism. **Orient**, v. 4, 1967, p. 17-36.
- JANSSON, Sven B. F. **Runes in Sweden**. Translation by Peter Foote. 2. ed. Värnamo: Gidlunds/Royal Academy of Letters, History and Antiquities, 1987.
- _____. **Gästriklands Runinskrifter**, vol. 15. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1981. 15v
- JANSSON, Sven B. F; WESSÉN, Elias. **Gotlands Runinskrifter**, vol. 11. Stockholm: Almqvist & Wiksells Bokytryckeri Ab, 1962. 15v
- JOHANSON, Åke. A Road for the Viking's Soul. In: FAHLANDER, Fredrik; OESTIGAARD, Terje (eds.). **The materiality of death: bodies, burials, beliefs**. Oxford: British Archaeological Reports, 2008, p. 147-150.
- LANG, James T. Hogback monuments in Scotland. **Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland**, n. 105, 1972, p. 206-235.
- LANGER, Johnni. Alma e Espiritualidade. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015a, p. 25-27.
- _____. A arqueologia da religião nórdica na Era Viking: perspectivas teóricas e metodológicas. **Revista Signum**, vol. 16, n. 1, 2015b, p. 4-27.
- _____. Hogback. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015c, p. 253-255.
- _____. O mito do dragão na Escandinávia: primeira parte: período Pré-viking. **Revista Brathair**, v. 3, n. 1, 2003, p. 42-64.
- _____. Nove. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos**. São Paulo: Hedra, 2015d, p. 340-343.
- _____. Símbolos religiosos dos Vikings: guia iconográfico. **História, Imagem e Narrativas**, n. 11, out. 2010, p. 1-28.
- _____. Vikings. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.). **As religiões que o mundo esqueceu**. São Paulo: Contexto, 2009, p. 130-143.
- LECOUTEUX, Claude. **The tradition of household spirits: ancestral lore and practices**. Translated by Jon E. Graham. Vermont: Inner Traditions, 2013.

- LENDERS, H. J. Rob; JANSSEN, Ingo A. W. The grass snake and the basilisk: from Pre-Christian protective house god to Antichrist. **Environment and History**, n. 20, 2014, p. 319-346.
- LINDKVIST, Thomas. The Emergence of Sweden. In: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. London/New York: Routledge, 2008a, p. 668-674.
- _____. Kings and provinces in Sweden. In: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2008b, p. 221-236. 2v
- LINE, Philipe. **Kingship and State Formation in Sweden: 1130-1290**. Leiden/Boston: Brill, 2007. (The Northern World, vol. 27).
- LÖNNROTH, Erik. Sweden. In: STRAYER, Joseph R (ed.). **Dictionary of Middle Ages**, vol. 11. New York: Charles Scribner's Sons, 1988, p. 528-534. 13v
- LUND, Julie. Thresholds and passages. The meanings of bridges and crossings in the Viking Age and Early Middle Ages. **Viking and Medieval Scandinavia**, v. 1, 2005, p. 109-135.
- LURKER, Manfred. **Dicionário de figuras e símbolos bíblicos**. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1993. (Série Dicionários).
- _____. Snakes (1987). In: JONES, Lindsay (ed.). **Encyclopedia of Religion**, vol. 12. 2. ed. Farmington: Thomson Gale, 2005. p. 8456-8460. 14v
- MACCULLOCH, John Arnott. **The Mythology of All Races: Eddic**, vol. 2. Boston: Archaeological Institute of America, 1930. 13 vols
- MANDT, Gro. Fragments of Ancient Beliefs: The Snake as a Multivocal Symbol in Nordic Symbolism. **ReVision**, vol. 23, n. 1, 2000, p. 17-23.
- MANGELSDORF, Günter. Remarks about the looped serpentine brooch from the Vendel Period in the Baltic Sea region. In: HÅRDH, Birgitta; JENNBERT, Kristina; OLAUSSON, Deborah (eds.). **On the Road: Studies in Honour of Lars Larsson**. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2007, p. 282-285.
- MAREZ, Alain. **Anthologie Runique**. Paris: Les Belles Lettres, 2007. (Classiques du Nord).
- MARINATOS, Nanno. **Minoan Religion: Ritual, image, and symbol**. South Carolina: University South Carolina Press, 1993.
- MARJOLEIN, Stern. **Runestone image and visual communication in Viking Age Scandinavia**. 2013. 405f. PhD Thesis (Doctor of Philosophy) – University of Nottingham, 2013.

- MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MATSON, Gienna. **Celtic mythology: A to Z**. New York: Chelsea House Publishers, 2010.
- MENARD, René. **Mitologia greco-romana**, vol. 1. Tradução de Aldo Della Nina. 2. ed. São Paulo: Opus, 1991a. 3v
- _____. **Mitologia greco-romana**, vol. 2. Tradução de Aldo Della Nina. 2. ed. São Paulo: Opus, 1991b. 3v
- MENINI, Vitor Bianconi. Suécia da Era Viking. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História e Cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018, p. 654-660.
- METZNER, Ralph. Knots, ties, nets, and bonds in relationships. **The Journal of Transpersonal Psychology**, v. 17, n. 1, 1985, p. 41-45.
- MINOIS, Georges. **História de los Infernos**. Traducción de Godofredo González. Barcelona: Paidós, 2005.
- MITCHELL, William J. T. **What do pictures want?** The lives and the loves images. Chicago: Chicago University Press, 2005.
- MUNDKUR, Balaji D. **The Cult of Serpent: An Interdisciplinary Survey of Its Manifestations and Origins**. Albany: University New York Press, 1983.
- NAUMANN, Hans-Peter. Dísir. In: PULSIANO, Philip; WOLF; Kirsten (eds.). **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia**. London: Routledge, 2016, p. 625.
- NILSSON, Martin Persson. **Greek Folk Religion**. Pennsylvania: University Pennsylvania Press, 1998.
- NORDBERG, Andreas. Circular flow of tradition in Old Norse Religion. **Fornvännen**, v. 113, 2018, p. 66-88.
- NORDLAND, Odd. Ormegarden. **Viking: Tidsskrift for norrøn arkeologi**, v. 13, 1949, p. 77-126.
- NYLÉN, Erik; LAMM, Jan Peder. **Les pierres gravées de Gotland: aux sources de la sacralité Viking**. Trad. Denise Bernard-Folliot. Paris: Éditions Michel de Maulf, 2007.
- OEHL, Sigmund. Documenting and interpreting the picture stones of Gotland: Old Problems and New Approaches. **Current Swedish Archeology**, vol. 25, 2017, p. 87-122.
- OLIVEIRA, Leandro Vilar. Birka. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de história e cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018a, p. 103-105.
- _____. Malditas serpentes: um comentário sobre a cena do suplício do poço. **Notícias Asgardianas**, v. 9, 2015, p. 64-75.

- OLIVEIRA, Ricardo Wagner Menezes de. Danelaw. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de história e cultura da Era Viking**. São Paulo: Hedra, 2018c, p. 170-171.
- _____. Esculpindo símbolos e seres: a arte viking em pedras rúnicas. **Notícias Asgardianas**, v. 7, 2014, p. 43-48.
- _____. **Feras petrificadas: o simbolismo religioso dos animais na Era Viking**. 2016. 130f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.
- OWE, Jan. Samnordisk runtextdatabas – hur kan den utvecklas? In: **The 7th International Symposium on Runes and Runic Inscriptions**, Oslo, 2010, p. 1-6.
- PAGE, Raymond. **Runes and Runic Inscriptions**. London: Boydell Press, 1999.
- PANOFSKY, Erwin. **El significado en las artes visuais**. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1979.
- _____. **Studies in Iconology: humanistic themes in the art of Renaissance**. Colorado: Westview Press, 1972.
- PASTOUREAU, Michel. **Azul: história de uma cor**. Lisboa: Orfeu Negro, 2015.
- _____. **Bestiari del Medioevo**. Traduzione di Camilla Testi. Torino: Einaudi, 2012.
- _____. **Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental**. Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- _____. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 485–510.
- PATTON, Kimberly. “Caught with ourselves in the net of life and time”: Traditional views of Animals in Religion. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberly (eds.). **A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics**. New York: Columbia University Press, 2006, p. 27-39.
- PEARSON, Mike Parker. **Archaeology of death and burial**. Texas: Texas University Press, 1999.
- PRICE, Neil. Dying and the Dead: Viking age mortuary behavior. In: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. New York/London: Routledge, 2008. p. 257-273.
- PRICE, T. Douglas. **Ancient Scandinavia**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- RAUDVERE, Catherina. Popular religion in the Viking Age. In: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. London/New York: Routledge, 2008, p. 235-243.
- RENFREW, Colin; BAHN, Paul. **Archaeology, theories, methods, and practices**. 6. ed. London: Thames e Hudson, 2012.

- ROS, Jonas. Sigtuna. In: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. London/New York: Routledge, 2008. p. 140-144.
- RUNDKVIST, Martin. Snake brooches of south Scandinavia. Ørsnes types L1, L2, J and H3. In: HÅRDH, Birgitta (ed.). **Fler fynd i centrum. Materialstudier i och kring Uppåkra**. Lund: Department of Archaeology, University of Lund. 2003. p. 97-121.
- SAWYER, Birgit. **The Viking-age rune-stones: custom and commemoration in early medieval Scandinavia**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SAUSSAYE, Pierre Daniel Chantepie de la. **Manual of the Science of Religion**. Translated by Beatrice S. Colyer-Fergusson. London: Longmans, Green, and Co, 1891.
- _____. **The Religion of the Teutons**. Translated by J. Vos Bert. Boston: Ginn & Company, 1902. (The Handbook on the History of Religions, vol. III).
- SAX, Boria. **The mythical zoo: an encyclopedia of animals in world myth, legend, and literature**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2001.
- SCARPI, Paolo. Las religiones del mundo antiguo: los politeísmos. In: FILORAMO, Giovanni [et al]. **História de las Religiones**. Traducción castellana de María Pons. Barcelona: Crítica, 2000.
- SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru: EDUSC, 2007.
- _____. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SIMEK, Rudolf. **Dictionary of Northern Mythology**. Translated by Angela Hall. Woodbridge: D.S. Brewer, 1993.
- SØRENSEN, Preben Meulengracht. Þórr fishing expedition. In: ACKER, Paul; LARRINGTON, Carolyne (eds.). **The Poetic Edda: Essays on Old Norse Mythology**. New York/London: Routledge, 2002.
- SOUSTELLE, Jacques. **A civilização asteca**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- SPERBER, Dan. **Rethinking Symbolism**. Translated by Alice L. Morton. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- STONE, Alby. **Hogbacks: Christian and pagan imagery on Viking Age monuments**. 3rd Stone, 33, January-March 1999, p. 16-20.
- STORMS, Godfrid. **Anglo-Saxon Magic**. Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1948.
- STRUCK, Peter T. **Birth of the symbol: ancient readers at the limits of their texts**. Princeton: Princeton University Press, 2004.

- SVEINSSON, Einar Ólafur. **The Folk-Stories of Iceland**. Translated by Benedikt Benedikz, Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 2003.
- TAGGART, Declan Ciaran. **Understanding diversity in Old Norse religion: taking Þórr as a case study**. 2015. 245f. Thesis (Doctor of Philosophy in English) – University of Aberdeen, Aberdeen, 2015.
- TANG, Li. **Number symbolism in Old Norse Literature**. 2015. 59f. Dissertation (Master in Medieval Studies in Iceland) – Faculty of History and Philosophy, University of Iceland, Reykjavík, 2015.
- TAYLOR, Timothy. Death. In: INSOLL, Timoty (ed.). **The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 89-104.
- TEODOR, Eugen S; STANCIU, Ioan. About crosses on wet clay as a cultural marker. **Ephemeris Napocensis**, v. XIX, 2009, p. 129-155.
- THOMPSON, Clairbone W. **Studies in Runography**. Austin: University of Texas Press, 2016.
- THOMPSON, Victoria. **Dying and Death in Later Anglo-saxon gladden**. Woodbridge: The Boydell Press, 2004.
- THORPE, Benjamin. **Northern Mythology**, comprising the principal popular traditions and superstitions of Scandinavia, North Germany, and the Netherlands, vol. II. London: Edward Lumley, 1851. 3v
- TRILLING, James. **The Language of Ornament**. London: Thames & Hudson Ltd, 2001.
- TURVILLE-PETRE, E. O. G. Dream in Icelandic Tradition. **Nine Norse Studies**, p. 30-51, 1972.
- USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013, p. 51-61.
- VARANDAS, Angélica. A Idade Média e o Bestiário. **Medievalista**, ano 2, n. 2, 2006, p. 1-53.
- VARENIUS, Björn. Pictures Stones as an Opening to Iron Age Society. In: KERNELL, Maria Herlin (ed.). **Gotland's Pictures Stones: Bearers of an Enigmatic Legacy**. Gotland: Gotländskt Arkiv, 2012.
- WACH, Joachim. **Introduction to history of religions**. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.
- WALDAU, Paul. Seeing the Terrain We Walk: Features of the Contemporary Landscape of “Religion and Animals”. In: WALDAU, Paul; PATTON, Kimberly (eds.). **A**

Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics. New York: Columbia University Press, 2006. p. 41-61.

WALLACH, Van; WILLIAMS, Kennety L; BOUNDY, Jeff. **Snakes of the World.** A catalogue of living and extinct species. New York: CRC Press, 2014.

WATSON, Luke. The importance of dreams in Icelandic Sagas: how saga writers use dreams to different effects in the historical sagas Laxdaela saga and Gunnlaugs saga Ormstungu, compared to the mythological saga Jónsvíkinga saga. **Innervate**, v. 9, p. 133-137, 2016-2017.

WESTCOAT, Eirik. The Valknut: Heart of the Slain? **Odvoerir: The Heathen Journal**, v. III, 2015, p. 1-23.

WELSFORD, Enid. Serpent-worship: Teutonic and Balto-Slavic. In: HASTINGS, James (ed.). **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, vol. 11. New York: T. & T. Clark, 1920, p. 419-423. 12v

WESSÉN, Elias; Sven B. F. Jansson. **Upplands Runinskrifter**, vol. 4. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri Ab, 1957. 15v

WILLIAMS, Howard. Hogbacks: the materiality of solid spaces. In: WILLIAMS, Howard; KIRTON, J; GONDEK, M (eds.). **Early Medieval Stone Monuments: materiality, biography, landscape.** Woodbridge: Boydell and Brewer, p. 241-268.

WILSON, David M; KLINDT-JENSEN, Ole. **Viking Art.** New York: Cornell University Press, 1966.

WILSON, Thomas. **Lo Svastica.** Roma: Editrice Thulia Italia, 2013.

WOENSEL, Maurice van. **Simbolismo animal medieval: os bestiários.** João Pessoa: Editora UFPB, 2001.

ZILMER, Kristel. Christian prayers and invocations in Scandinavian runic inscriptions from the Viking Age and Middle Ages. **Futhark: International Journal of Runic Studies**, v. 4, 2013, p. 129-171.

_____. Crosses on rune-stones: functions and interpretations. **Current Swedish Archaeology**, vol. 19, 2011, p. 87-112.

Referências online:

RUNEINDSKRIFTER. Disponível em: <https://www.schleugerhard.com/>.

RUNIC Dictionary. Disponível em: <http://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?if=runic&table=database&view=runic>.

THE Corpus Anglo Saxon Stone Sculpture. Disponível em: <http://www.ascorpus.ac.uk/catindex.php>.

YATES, Catherine. The Tenth-Century Hogback Stones of Northern England in Social and Political Context. Disponível em: https://www.academia.edu/13218007/The_Tenth-Century_Hogback_Stones_of_Northern_England_in_Social_and_Political_Context.

Acesso em 20 de março de 2019.

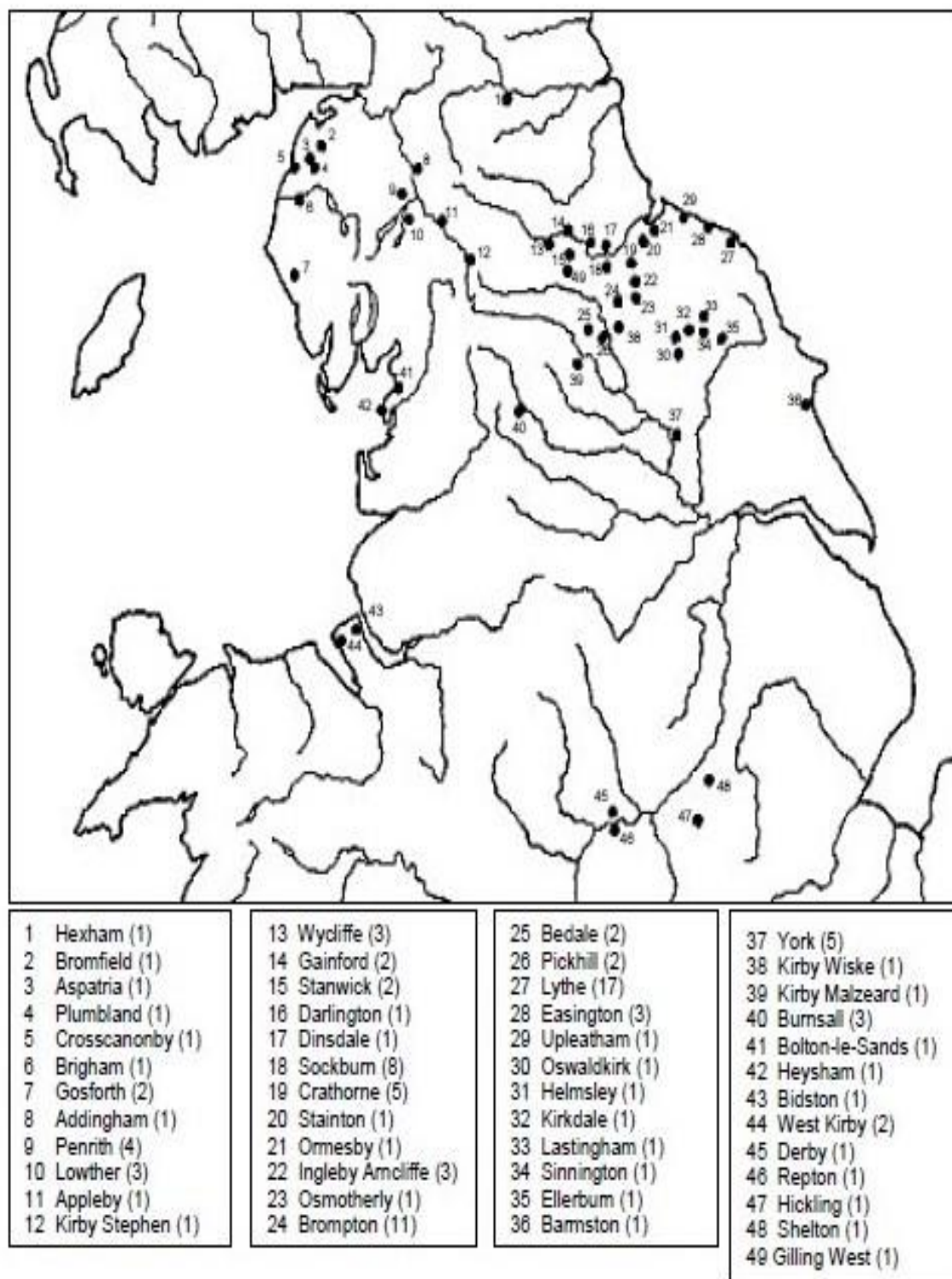
ANEXOS

Anexo A – Guerreiros do Período Vendel



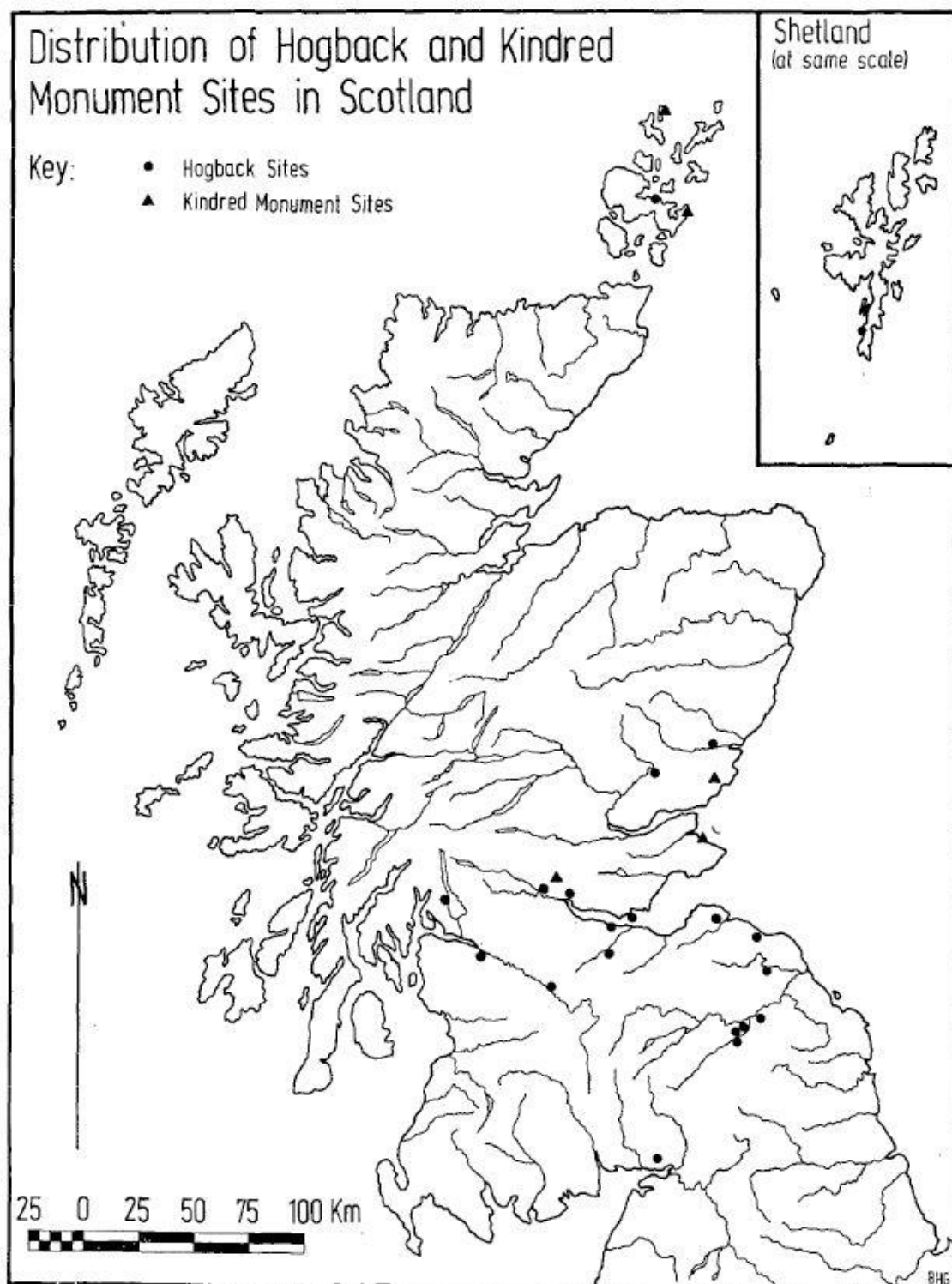
Legenda: Imagens baseadas em ornamentos de elmos do Período Vendel, datados em torno dos séculos VI e VII, encontrados na Suécia. Na imagem a esquerda temos um guerreiro usando elmo com chifres no formato de animais. Alguns estudiosos consideram que as pontas representem cabeças de águias, mas Michael Speidel sugeriu que fossem dragões ou serpentes. Na imagem direita há dois guerreiros com elmos com adorno de aves, talvez águias, estando eles com suas lanças para baixo e acompanhados de serpentes. Speidel sugeriu que poderia tratar de algum rito marcial. Em ambas as imagens ele identificou uma relação com Odin, pela condição de ser um deus da guerra. Fonte: SPEIDEL, Michael P. *Ancient Germanic Warriors*, 2004, p. 28 e 99.

Anexo B – Localização dos hogbacks na Inglaterra



Fonte: YATES, Catherine. *The Tenth-Century Hogback Stones of Northern England in their Political and Social Context*. Disponível em: https://www.academia.edu/13218007/The_Tenth-Century_Hogback_Stones_of_Northern_England_in_Social_and_Political_Context.

Anexo C – Localização dos hogbacks na Escócia



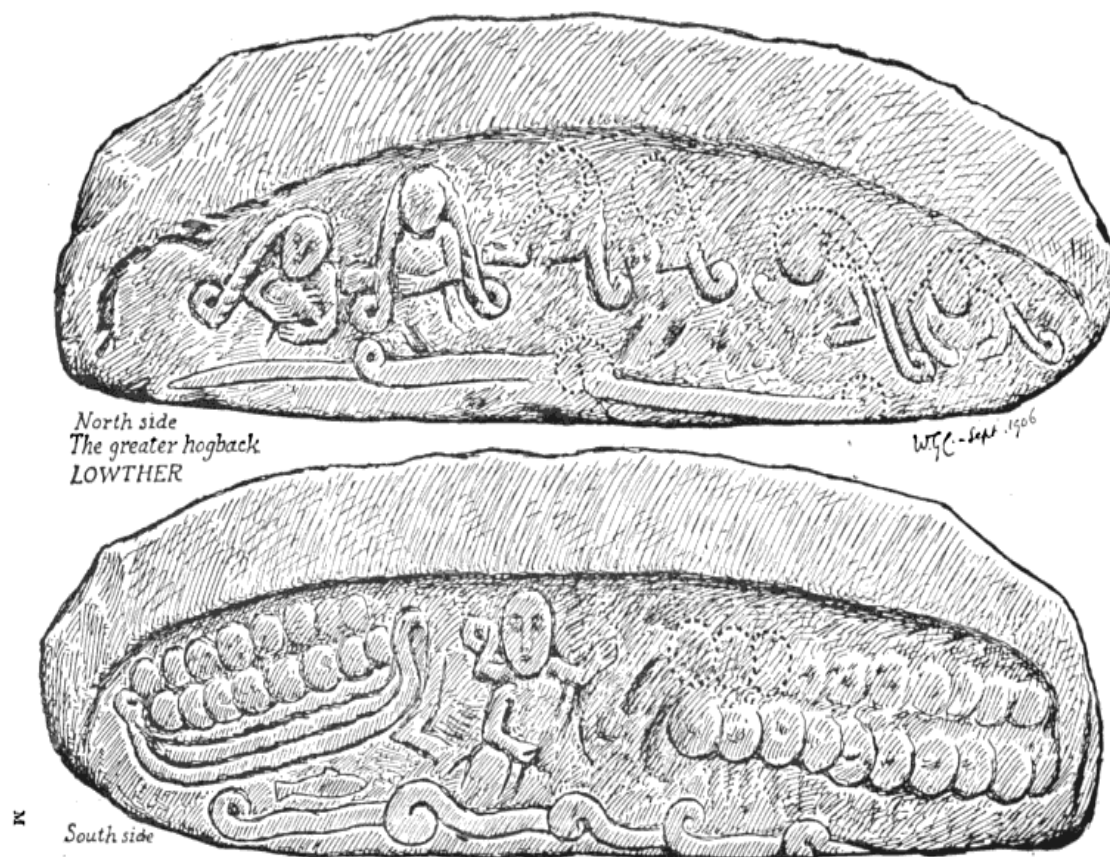
Fonte: LANG, James T. *Hogback monuments in Scotland*, 1972, p. 208.

Anexo D – Fragmento do mastro da cruz Sockburn 03



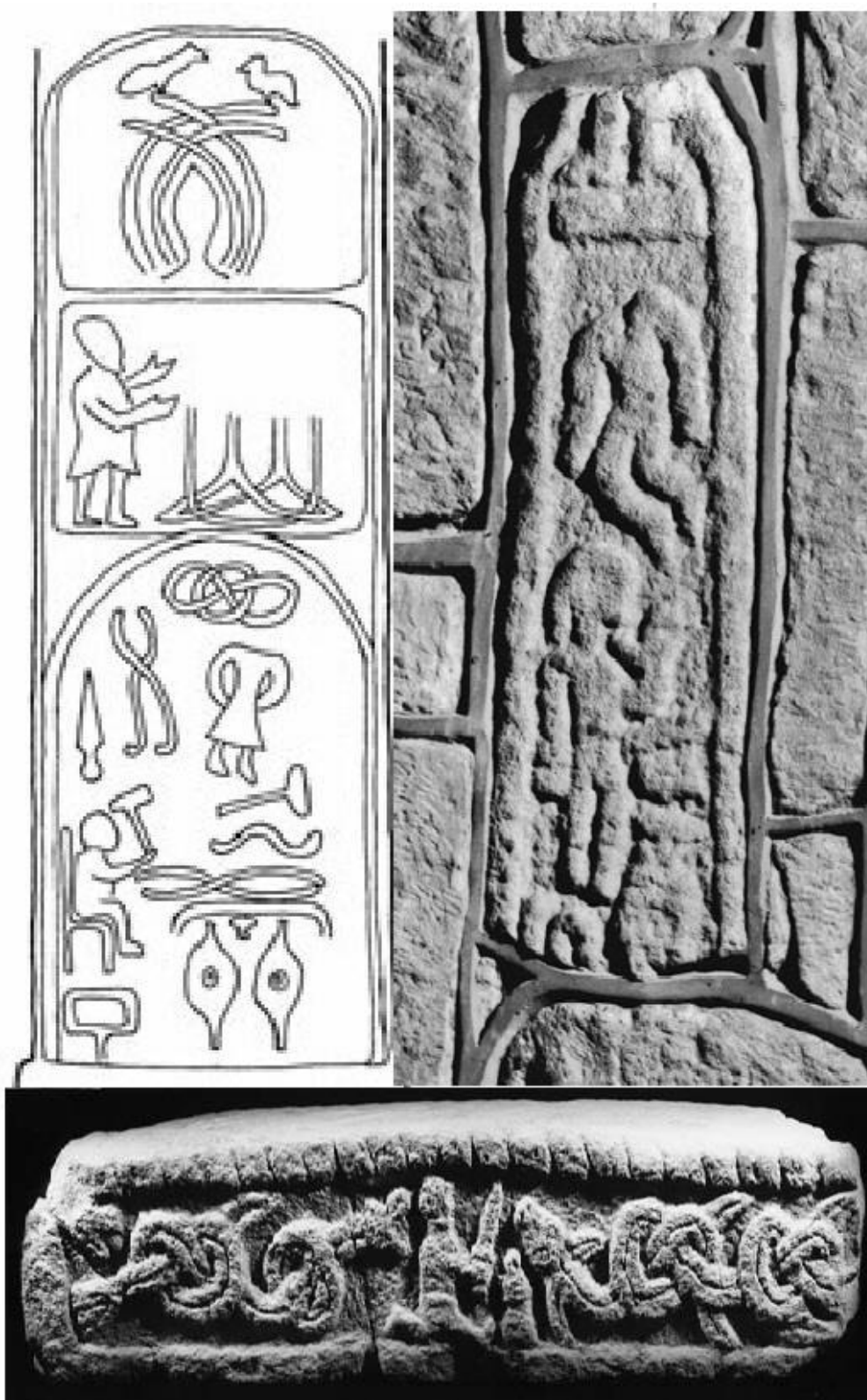
Legenda: Situada na Capela de Conyers, Durham, Inglaterra, esse monumento datado do século XX é interpretado contendo elementos escandinavos. Fonte: http://www.ascorpus.ac.uk/catvol1.php?pageNum_urls=469.

Anexo E – Gravura do hogback Lowther 04



Legenda: Desenho feito por W. G. Collingwood em 1906. A forma das serpentes nessa imagem difere de como são vistas no monumento real. Detalhes dos guerreiros e das seis mulheres também não são perceptíveis na fotografia usada, apesar que poderiam sê-lo há mais de um século. Fonte: <https://bit.ly/2InBojw>.

Anexo F – Representações de Sigurd em monumentos ingleses



Legenda: As três imagens citadas por Lilla Kópar (2015) que poderiam ser referências ao mito de Sigurd. Na primeira acima, a esquerda consiste numa gravura da Cruz de Halton, com a forja de Regin e o anão em dois momentos; acima Sigurd olhando para os pássaros. Na segunda imagem temos Kirby Hill 2 com Sigurd e Regin morto. Na terceira, abaixo, um dos lados da tampa de York Minster 34, com Sigurd armado entre duas serpentes. A pessoa a frente dele talvez seja Regin. Imagem montada pelo autor.

APÊNDICES

Apêndice A – estela funerárias romana, germânica e nórdica



Legenda: Acima na esquerda, uma tumba romana do século I d.C. dedicada ao soldado Dannicus. A tumba se encontra em Watermoor, Inglaterra. À direita uma estela funerária germânica datada do século VII. Encontra-se guardada no Museu de Halle an der Saale, Alemanha. Abaixo, à esquerda, a pedra gravada G 268, datada entre os séculos VIII e IX, exposta no Museu de História em Estocolmo. À direita, gravura da pedra rúnica G 59 do século XI, encontrada em Gotland. Imagem produzida pelo autor.

Apêndice B – Estilos dinamarquês e gotlandês de pedras rúnicas



Legenda: Na primeira fileira temos o estilo dinamarquês representado pelas pedras DR 294, Hs 6 e Vg 154. Na fileira inferior temos o estilo gotlandês representado pelas pedras G 111, G 112 e G 203. Fonte: produzido pelo autor.