



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

PABLO GOMES DE MIRANDA

MITO E RITO NA EUROPA SETENTRIONAL PRÉ-CRISTÃ:
INVESTIGANDO A CAÇADA SELVAGEM NA POESIA
E PROSA ESCANDINAVA DO SÉC. XII - XIV

JOÃO PESSOA

2021

PABLO GOMES DE MIRANDA

MITO E RITO NA EUROPA SETENTRIONAL PRÉ-CRISTÃ:
INVESTIGANDO A CAÇADA SELVAGEM NA POESIA
E PROSA ESCANDINAVA DO SÉC. XII - XIV

Trabalho de Tese entregue ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba (PPGCR / CE / UFPB), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões.

Linha de Pesquisa: Abordagens Filosóficas, Históricas e Fenomenológicas das Religiões

Orientação: Prof. Dr. Johnni Langer

JOÃO PESSOA

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catálogo e Classificação

M672m Miranda, Pablo Gomes de.

Mito e rito na Europa Setentrional pré-cristã :
investigando a Caçada Selvagem na poesia e prosa
escandinava do séc. XII-XIV / Pablo Gomes de Miranda. -
João Pessoa, 2021.
303 f. : il.

Orientação: Johnni Langer.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Literatura medieval. 2. Caçada Selvagem. 3.
Mitologia nórdica. 4. Religião nórdica antiga. I.
Langer, Johnni. II. Título.

UFPB/BC

CDU 82`04(043)

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

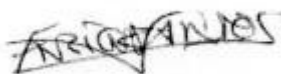
MITO E RITO NA EUROPA SETENTRIONAL PRÉ- CRISTÃ: investigando a caçada selvagem na poesia e prosa escandinava do séc. XII - XIV.

Pablo Gomes de Miranda

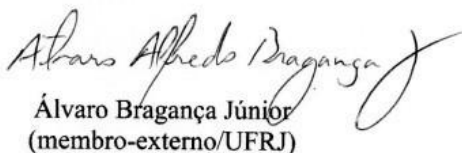
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Johnni Langer
(orientador/PPGCR/UFPB)



Enrique Santos Marinas
(membro-externo/UCM)



Álvaro Bragança Júnior
(membro-externo/UFRJ)



Luciana de Campos
(membro-externo/UFPB)

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

Aprovada em 28 de junho de 2021.

AGRADECIMENTO

Agradeço primeiro aos familiares, que apoiaram incondicionalmente não só durante todas as etapas dessa pesquisa, mas durante toda essa jornada acadêmica: meu pai, Antonio Gomes da Silva, minhas mães, Raquel de Lourdes de Miranda e Silva e Amazonina Teotônio de Farias Dantas. Os agradecimentos devem ser estendidos a todos os meus familiares que demonstraram seu apoio, não importa a forma ou a quantidade.

Ao meu orientador, o prof. Dr. Johnni Langer, cujo apoio em pesquisas me é dado desde a graduação, sendo formalizada, enfim, na orientação dessa tese de doutorado. Igualmente à profa. Dra. Luciana de Campos, que tem acompanhado de perto nossa vida acadêmica e me fornecido indicações preciosas de leituras. Ao prof. Dr. Terry Gunnell, que abriu portas durante o estágio de doutorado sanduíche, não só para reuniões semanais, como concedendo o acesso ao material necessário para a realização dessa pesquisa na Islândia.

Aos meus companheiros do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos, NEVE, pela troca de experiências e informações, em especial os doutores e mestres Sandro Teixeira Moita, Leandro Vilar Oliveira, Munir Lutfe Ayoub, André Araújo de Oliveira e Vitor Bianconi Menini.

No sentido da amizade e de intensas trocas de materiais de leitura, impossível não citar os amigos feitos na Islândia, de modo que devo lembrar dos doutores e mestres Liv Marit Mathilde Aurdal, Felix Lummer, Eirik Westcoat, Ermenegilda Müller, Raenelda Rivera, Jan Martin Juergensen, Dain Charles Swenson, Rebecca Mae Mason, Rain Mason.

Essa pesquisa não seria possível sem o apoio técnico de Avany Enéas Costa e Filipe Moura de Lima, por toda a ajuda com os trâmites internos e com a burocracia que sempre acompanham essa jornada acadêmica, sem esquecer de Birta Bang e Kidy, que muito me ajudaram com as semanas iniciais no exterior.

Finalmente, agradeço à Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba (FAPESQPB), e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelos apoios concedidos nas formas de Bolsa de Doutorado, no Brasil e no exterior durante o estágio sanduíche.

Para Ana Limeira da Silva Filha
in memoriam

RESUMO

Essa pesquisa caracteriza-se por analisar um conjunto de mitos que possuem como elementos em comum uma marcha ou uma procissão de seres fantásticos, liderados por alguma figura de grande importância política ou religiosa, sendo precedida por visões apavorantes. Chamada de Caçada Selvagem, ela foi, sobretudo, um grupo de narrativas folclóricas que se tornaram famosas enquanto tais a partir das investigações de antiquários, entre eles Jacob Grimm. Os documentos medievais sobre a Caçada Selvagem são de naturezas distintas: poemas elegíacos, sagas islandesas e crônicas, material escrito em um período longo e que, sem dúvida, sofreu diversas transformações no processo de transmissão de seus elementos. Aqui há sobretudo dois grandes conjuntos de fontes: aquelas pertencentes a uma Europa Latina, que é sobretudo cristã, e a outra pertencente a uma Europa Setentrional, na qual o processo de cristianização foi tardio. O nosso objetivo é, uma vez examinadas as fontes e os seus componentes, questionar a possibilidade de serem as visões dos mortos e de seus destinos no pós-vida representações de algum tipo de rito desempenhado pelos escandinavos medievais.

Palavras-Chave: Caçada Selvagem; Literatura Medieval; Mitologia Nórdica; Religião Nórdica Antiga.

ABSTRACT

Our research goals are to analyze a set of myths that have as elements in common a march or a procession of fantastic beings, led by some figure of great political or religious importance, being preceded by terrifying visions. Known as the Wild Hunt, it was, above all, a group of folk narratives that became famous as such from the investigations of antiquaries including Jacob Grimm. Medieval documents about the Wild Hunt are of different natures: elegiac poems, Icelandic Sagas and chronicles, material that was written over a long period and that undoubtedly underwent several transformations in the process of transmitting its elements. There are mainly two large sets of sources: those belonging to a Latin Europe, which are mainly Christian and the other belonging to Northern Europe, in which the process of Christianization was late. Our objective is, after examining the sources and their components, to question the possibility that the visions of the dead warriors and their destiny in the afterlife are representations of some kind of rite performed by medieval Scandinavians.

Key-Words: Wild Hunt; Medieval Literature; Norse Mythology; Old Norse Religion.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

DAG - Dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg

FAPESQPB - Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba

LUF - Folklivsarkivet, Lund

Nm - Nordiska museet

ONR - Old Norse Religion

PPGCR – Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões

SOFI, FA - Institutet för språk och folkminnen: Folkminnesavdelningen, Uppsala

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Åsgårdsreien.....	15
Figura 2 - Lucia e o seu bando cumprimentam um casal.....	109
Figura 3 - Visita de Lucia em Filipstad, Värmland, Suécia.....	110
Figura 4 - Garotos da Estrela (Staffanssångare) trazendo um <i>Julbocker</i> em Nås, Dalarna...	113
Figura 5 - <i>Julbock</i> e <i>Julget</i> de Vemdalen, Härjedalen.....	114
Figura 6 - <i>Julbock</i> ajoelhado de Mangskog, Värmland.....	114
Figura 7 - <i>Julbock</i> de Sko, Uppland.....	114
Figura 8 - Sexta página do segundo capítulo de <i>Spegel des Antichristischen Pawestdoms vnd Luterischen Christendoms</i>	168
Figura 9 - Fólio 26r do manuscrito GKS 2365 4to, com o poema <i>Helgakviða Hundingsbana II</i>	277
Figura 10 - Detalhes das últimas linhas do fólio 26r do manuscrito GKS 2365 4to.....	278

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Fontes Primárias da Caçada Selvagem no contexto latino	157
Quadro 2 - Fontes Primárias da Caçada Selvagem no contexto	160
Quadro 3 - Fontes Primárias da Caçada Selvagem no contexto latino do século XII	162

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Como nos deparamos com uma tela de Peter Arbo	13
Do Reencontro com a Caçada Selvagem	16
O que achávamos ser a <i>Caçada Selvagem</i> e talvez ela nunca tenha sido	18
Mudanças de Paradigmas	20
Breves considerações sobre os capítulos e os nossos objetivos	22
CAPÍTULO 1 - EM BUSCA DA CAÇADA SELVAGEM	25
1.1 - O uso das fontes primárias e o desenho teórico-metodológico	29
1.2 Os vivos e os mortos	34
1.3 O Xamanismo	40
1.4 Escolhas teórico-metodológicas	50
CAPÍTULO 2 - A CAÇADA SELVAGEM NAS TRADIÇÕES FOLCLÓRICAS TARDIAS	72
2.1 Definições entre diferentes tradições	73
2.2 Uma Esquematização dos Contos Folclóricos nos Contos Populares	85
2.2.1 Grupo 1 – 10: Caçada Selvagem ou Caçada de Odin	89
2.2.2 Grupo 11 – 20 Odin como um Cavaleiro	91
2.2.3 Grupo 21 – 30: Seres que Vagam Pelo Natal	92
2.2.4 Contos Islandeses coletados por Jón Árnason	96
2.3 Visitações de Mascarados na Escandinávia	99
2.4 Odin Enquanto Caçador?	113
CAPÍTULO 3 - A CAÇADA SELVAGEM NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA	119
3.1 Precedentes da Antiguidade	120
3.1.1 Formação das ideias do século XI	129
3.1.2 As aparições e as procissões dos bandos no Século XII	131
3.1.3 Popularização do Tema no Século XIII	143
3.2 Testemunhos do século XII	156

3.3 Testemunhos do Século XIII	162
3.4 Séculos XIV e além!	165
3.5 Breves notas dos relatos de culturas vizinhas	169
 CAPÍTULO 4 - OS GUERREIROS MORTOS DE ODIN?	 186
4.1 Os Einherjar	189
4.2 <i>Berserkir</i> e <i>Úlfhéðnar</i> : êxtase dedicado a Odin?	194
4.3 A Educação Escandinava Como Possibilidade de Permuta Intelectual	221
4.3.1 As Maravilhas de Fróðá	230
4.3.2 Das Procissões da Deusa e de seu Enxame	240
4.3.3 Procurando as Deusas Germânicas	244
4.4 As Baladas de Helgi	260
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 271
 REFERÊNCIAS	 280

INTRODUÇÃO

Na caminhada acadêmica muitas vezes somos surpreendidos com uma volta, um novo caminho, um atalho que cria uma estrada nova e, por vezes, até um olhar diferente, somente para exemplificar que nem sempre aquilo que originalmente é delimitado em uma pesquisa como objeto, se comporta dentro desses limites ou, ainda, obedece aos contornos que traçamos. Isso dito, no sentido de iniciar o trabalho com comentários que nos auxiliaram a compreender o âmbito da pesquisa e o alargamento das fronteiras daquilo que pensamos ser a *Caçada Selvagem*. Nesse entendimento, tecemos considerações a partir dessa Introdução, divididas em 5 tópicos que facilitarão, de certa maneira, a compreensão acerca dos desafios surgidos ao longo da investigação, bem como a dinâmica do enfrentamento e o posicionamento diante de cada um deles que acrescentaram uma nova tessitura, redesenharam a dinâmica desse estudo e causam inquietações.

Como nos deparamos com uma tela de Peter Arbo

É difícil formular com exatidão o que é a *Caçada Selvagem*. Ela pertence a um conjunto de narrativas das mais diversas naturezas: as lendas folclóricas misturam-se aos relatos medievais que, por sua vez, também encontram ecos em poucos escritos da antiguidade. Surgindo em locais tão diversos e com características tão distintas, as formas como são apresentadas comportam significados diferentes, que nem sempre são fáceis de compreender. Possui alguns elementos básicos que devem ser apresentados ao leitor: um espectador, aventurando-se no ermo, avista uma procissão de mortos, espectros retornados de homens que podem ser reconhecidos, liderados por uma figura misteriosa.

Ao interagir com o bando, o espectador pode reconhecer antigos moradores de sua comunidade que lhe pedem ajuda. Essa visão maravilhosa quase sempre acontece de noite. O bando pode não ser de mortos, mas de espíritos, e o líder pode ser uma mulher, uma deusa esquecida. Animais podem acompanhar esse bando, quase sempre adicionando seus latidos à balbúrdia e à cacofonia que a passagem desse bando causa. Contudo, o bando também pode ser silencioso. Ele pode voar pelos céus em seus cavalos, ou passar andando. Pode matar o que houver em seu caminho, trazer má sorte, ou a abundância, um sinal de bons augúrios nos momentos de fome.

Há muitos elementos dentro desse fenômeno, portanto, vamos chamá-lo de complexo lendário. Tantos elementos tornam mais fácil dizer o que não é *Caçada Selvagem* do que o é, propriamente. A compreensão mais geral pode ser examinada em *Deutsche Mythologie* de

Jacob Grimm, um projeto de fôlego sobre uma identidade mitológico-folclórica pangermânica. Nessa obra, Grimm mapeou os relatos obtidos oralmente do material folclórico de diversas regiões germânicas e tentou conectar seus elementos mais gerais como pode e especulou suas formas primordiais. Trata-se de uma obra problemática com anseios românticos e nacionalistas, mas que influenciou extensivamente não só a concepção sobre a Caçada Selvagem, mas vários elementos mítico-religiosos que ainda hoje afetam pesquisadores modernos ao se debruçar sobre as sociedades germânicas do passado. Sobre o Romantismo e a extensão de suas ideias, esperamos que os leitores possam entender que, em algum momento, ainda que com pinceladas breves, tivemos a preocupação de expressar os equívocos acadêmicos que provieram dele.

A primeira vez em que me deparei com a Caçada Selvagem foi na tela de Peter Nicolai Arbo chamada *Åsgårdsreien*, datada de 1871. É uma tela poderosa e que facilmente impressiona em um primeiro exame: o cenário é rural, ermo, na qual se pode ver em quatro planos de perspectiva, com um eixo central horizontalizado no qual se apresenta a cena, disposta em profundidade e uma figura feminina verticalizada como ponto central. Tecnicamente é uma composição inserida em um contexto de luz, sombra própria, meias sombras, sombra projetada e reflexo, o que confere uma riqueza plástica de grande impacto no observador. Confundindo o espectador; uma horda de guerreiros montados a cavalo dispara pelo céu, mulheres são raptadas pelo caminho e os corvos acompanham o bando, composto por homens trajando peles e mulheres de seios desnudos, do qual também participa o deus Þórr que ergue o seu martelo, única característica que o distingue da massa quase indiscriminável de guerreiros.



FIGURA 1 - Åsgårdsreien, óleo sobre tela de Peter Nicolai Arbo, 1871¹.

Apesar das influências francesas e flamencas, a citar Ernest Meissonier, Jean Antoine Watteau, Nicolas Lancret e Philips Wouwermans, a tela foi inspirada diretamente no poema homônimo escrito por Johan Sebastian Welhaven, por sua vez um importante literato na construção do movimento romântico escandinavo, que, em particular na Noruega, chega tardiamente. Na Dinamarca, o poeta Adam Oehlenschläger já produzia no início do século suas obras sob influência de intelectuais alemães como Goethe, Schlegel e Schiller. Na Suécia, a associação *Auroraförbundet* em Uppsala publicava o seu manifesto em folhetim, *Phosphoros*, opondo-se ao movimento classicista que mantinha forças em Estocolmo.

O movimento romântico acompanhou um importante desdobramento nas relações políticas escandinavas: a Dinamarca, saindo em desvantagem com o fim das guerras napoleônicas, repassou todas as suas províncias para a Suécia através do Tratado de Kiel, assinado em 1814. Assim, além da Noruega, a Islândia, a Groenlândia e as Ilhas Feroé foram assegurados pela Convenção de Moss, que frustrou os planos de independência imediata dos noruegueses após atacarem a cidade de Fredrikstad.

¹https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/ea/Peter_Nicolai_Arbo_-_The_wild_Hunt_of_Odin_-_NG.M.00258_-_National_Museum_of_Art%2C_Architecture_and_Design.jpg acesso em 10 de julho de 2021.

Demoraria até a virada do século para que a separação viesse, e essa transferência de poderes foi acompanhada de perto pelo movimento romântico, talvez buscando a sua própria identidade nacional: enquanto o movimento teve início na Escandinávia no século XIX, foi necessário que os noruegueses esperassem a publicação do poema em 1830 de Henrik Wergeland, *Skabelsen, mennesket, og Messias*, importante marco do romantismo norueguês, para que houvesse certeza do fôlego na circulação de suas ideias.

Da nossa parte, ignorávamos completamente a carreira de Peter Arbo e o desenrolar do Romantismo na Europa Setentrional. Tampouco conhecíamos uma tela anterior, de mesmo nome e com as mesmas inspirações, datada de 1868, com elementos classicistas e que representam o amadurecimento do artista em torno desse *páthos* mitológico. Todavia, a tela de 1871 tornou-se famosa, figurando na capa de livros, quadrinhos e álbuns de música, tivemos simplesmente a oportunidade de vê-la ocasionalmente. Ali ainda não sabíamos como o Romantismo também influenciou com vigor, esse objeto e pesquisadores consagrados, que nos influenciaram profundamente, levando-nos mais uma vez a Jacob Grimm em sua *Deutsche Mythologie*. A Caçada Selvagem descansou em nós e ali permaneceu.

Do Reencontro com a Caçada Selvagem

Da graduação ao mestrado em História, estivemos envolvidos com o desenrolar do discurso político e as suas representações na escrita das Sagas Islandesas, em particular as Sagas dos Reis, *Konungasögur*, além das suas relações entre os islandeses e os noruegueses na Idade Média. Principalmente focados na representação guerreira, notamos como o discurso de etnogênese desses noruegueses estava diretamente ligado a memória dos islandeses, que deixavam claro a sua conexão com a Noruega, na condição de rebeldes que preferiram não se deixar dominar pelo crescente poderio do rei Haraldr Hárfagri (que viveu e reinou em boa parte do século IX).

Eram nos discursos das fontes, a produção dessas memórias, construídas em centros intelectuais islandeses, onde estavam as relações entre a coroa norueguesa e a situação dos colonos islandeses que tocavam a sua ilha sem um poder executivo. Uma malha de relações de poderes arraigada a um sistema de assembleias jurídicas, códigos de leis orais e autoridades com poder de pleitear ou arbitrar as disputas entre os colonos, levou invariavelmente ao fortalecimento de algumas famílias caudilhas, que reuniram ao redor de si um poder baseado no carisma de seus chefes, na capacidade de argumentar em favor de seus

interesses e de seus clientes, além da competência de fazer valer fisicamente as decisões tomadas nas assembleias jurídicas, ou atuando sub-repticiamente em questões fundiárias.

Tal conjuntura tomou novos rumos, quando uma série de acordos entre essas chefias buscaram na aristocracia norueguesa, em particular com os reis Magnús Hákonarson e Hákon Magnusson, o apoio político e bélico necessário para ganhar vantagens no cenário político, mas que acabou implicando na sujeição da Islândia à coroa norueguesa. Essa digressão, claro, simplificada e incompleta, é necessária para lembrar que a produção das sagas islandesas, principalmente relacionada à memória da aristocracia norueguesa e à produção da identidade do povo norueguês, está relacionada a um processo de interesses políticos que diretamente construiu uma Noruega com um glorioso passado em armas, com aristocratas que souberam se impor ao poderio guerreiro de seus vizinhos, os reinos da Dinamarca e da Suécia, que já haviam se fortalecido aos moldes da Europa Latina e continuar com mais força, mesmo a despeito de seu passado pagão e violento, redimido na cristandade, no qual a figura do rei e santo Óláfr Haraldsson (São Olavo) se torna um espelho para os próximos monarcas. Mais que a memória, foi o contorno marcial desses escritos que foi o nosso objeto de estudo.

Durante a escrita da nossa dissertação “Guerra e Identidade: um estudo da marcialidade no *Heimskringla*” a necessidade de investigar as representações dos antigos deuses escandinavos na mitologia e na religião, não apenas no campo historiográfico, mas recorrendo aos estudos da arqueologia e literatura, nos impulsionou moderadamente ao tema da Caçada Selvagem. Como a nossa preocupação girava em torno da Marcialidade, sendo não apenas a construção da memória e da identidade de linhagens guerreiras, mas também o aspecto primariamente cultural da guerra, das implicações religiosas sobre a vivência guerreira e do agenciamento ritualístico dos seres sobrenaturais para a agressão, encontramos na obra *The Viking Way: religion and war in late iron age Scandinavia* do arqueólogo britânico Neil Price o primeiro passo do reencontro com o tema.

Neil Price expõe a lacuna da Caçada Selvagem dentro das tensões entre a cultura material e a literatura medieval com o material folclórico tardio, salientando que os seus elementos são antiquíssimos e que vale a pena uma investigação demorada sobre o avistamento desses seres noturnos na Europa tardo medieval e moderna, onde na Escandinávia estariam associados a maus augúrios e a premonição de eventos catastróficos. O surgimento de fantasma e espíritos violentos associados ao *Yule/Jól*, período do solstício de inverno, que poderiam ser agenciados de alguma maneira à prática guerreira, une assim o nosso interesse pela Marcialidade e os seus desdobramentos históricos. Já havíamos visitado o tema na leitura de autores que são academicamente populares no Brasil, como Carlo Ginzburg

e Jean-Claude Schmitt, contudo Price inseriu o contexto dessa Caçada Selvagem dentro das suas pesquisas sobre Religião e Guerra, dentro de uma perspectiva curiosa do êxtase religioso.

Adicionalmente, todos os autores que estávamos lendo nesse momento e sobre o tema insistiram em traçar comparações com materiais de culturas, temporalidades e espacialidades diversas, preenchendo lacunas sobre os costumes religiosos dos escandinavos medievais. Relatos, produções literárias ou mesmo a cultura material de povos celtas, bálticos e fino-úgricos, viajantes árabes e cronistas cristãos servem como base para o trabalho desses pesquisadores. Em particular o xamanismo dos povos Sámi foi tomado como exemplo do vício proporcionado pela abrangência da perspectiva comparativa que permeou os trabalhos dos autores citados anteriormente.

O que achávamos ser a *Caçada Selvagem* e talvez ela nunca tenha sido

Estávamos plenamente convencidos de que havia uma antiquíssima relação entre a Guerra e a Religião para os antigos germanos que continuou semelhante para os escandinavos medievais. Ainda estamos convencidos de certas continuidades. Mas o nosso objetivo inicial era esse, o de pesquisar essas conexões. Estávamos certos de que havia algum tipo de culto centrado na figura do deus Odin, um culto guerreiro extático, possivelmente encontrado desde as descrições dos guerreiros *Harii* na obra *De Origine et situ Germanorum* do historiador romano Caio Tácito.

Acerca do tema, sabíamos que o tema havia sido estudado exaustivamente na metade do século passado, principalmente por Otto Höfler, cuja produção foi citada exaustivamente quando a pauta eram as conexões entre os preparos ritualísticos para a guerra desses homens que lutavam como os mortos, e os desdobramentos na literatura medieval e no folclore tardio. Nunca havíamos lido a sua obra de referência, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, sabíamos apenas que o autor era controverso e nada mais. Sua obra não é encontrada com facilidade sequer nas bibliotecas das universidades europeias. Contudo, se tantos pesquisadores que confiamos propunham um diálogo com a sua obra, os seus argumentos deveriam ser minimamente válidos. Em defesa dos pesquisadores que utilizamos inicialmente em nossa pesquisa, é difícil estar atento à discussão sobre esse autor e ao seu círculo acadêmico, uma produção moderna que muitas vezes está restrita em Alemão e que acaba não interessando aos pesquisadores, que utilizam meros detalhes do livro de Otto Höfler.

A ideia de um culto guerreiro extático continuava. Mais tarde tivemos a oportunidade de examinar o seu livro com atenção e perceber que os seus argumentos de Continuidade Germânica interligam esses guerreiros tribais da antiguidade com certas figuras bélicas

presentes na literatura nórdica, com certos soldados germânicos na contemporaneidade. Dentro do contexto da metade do século XX, não é possível observar tais conexões sem erguer as sobrancelhas em desconfiança. Nesse momento, o nosso maior temor foi a de chegar a conclusões próximas as de Otto Höfler, sem nunca lhe ter lido, simplesmente por confiar nas conclusões de outros pesquisadores que o leram, sem criticá-lo. As maiores crises na formulação inicial do nosso trabalho vieram com duas leituras, um livro especificamente sobre a Caçada Selvagem, de Claude Lecouteux, e um outro sobre os processos inquisitoriais nos alpes bávaros, de Wolfgang Behringer.

Claude Lecouteux inseriu os seus exames dentro de um contexto indo-europeu, partindo de um exame profundo da documentação Europeia Latina, à qual devemos muito, principalmente no procedimento comparativo diacrônico. Ainda que a sua análise sobre o material Escandinavo seja limitada (parcialmente redimida em artigos posteriores), ele nos chamou a atenção ao discurso romântico dos escritores germânicos do século XIX e dos desdobramentos de suas produções por pesquisadores alemães, conclusões feitas sob frágeis argumentos e que levaram, usualmente, a confusões entre diversos motivos folclóricos e mitológicos, utilizando argumentos da obra de Karl Meisen para dar exemplos de como algumas suposições dos pesquisadores germânicos sobre a Caçada Selvagem eram equivocadas ou no mínimo confusas.

A crítica de Wolfgang Behringer, entretanto, é muito mais profunda: ele convida o seu leitor a reavaliar duramente não só o posicionamento ideológico das produções românticas e contemporâneas sobre o tema, mas também a ineficácia dos pesquisadores de produzir críticas relevantes aos trabalhos dos escritores germânicos da metade do século XX. O trabalho de Otto Höfler, ao qual chama de “Ficção Legitimizada”, serve para mostrar como o comprometimento intelectual dele e de seus colegas da chamada Escola Vienense do Rito (e seus opositores da Escola Vienense do Mito) com a Continuidade Germânica, também era uma disputa não só pelas atenções de Alfred Rosenberg como também o aparelhamento ideológico de setores militares da *Wehrmacht* alemã na segunda guerra mundial, em especial a *Schutzstaffel*.

Ambos, Lecouteux e Behringer, convidaram-nos a atentar para a falta de cuidado com as fontes primárias, com o papel ideológico da escrita sobre Mitologia e Lendas, com a transmissão das ideias e de seus diferentes contextos sócio-políticos. Tampouco eles são passíveis de reavaliações. Ronald Hutton escreveu um artigo reavaliando as produções de ambos, dando-lhes os louros das críticas, mas também nos convidando a tecer mais e mais

críticas ao próprio conceito de Caçada Selvagem, demonstrando que muitas das fontes primárias da antiguidade e medievo, onde estávamos acostumados a perceber o bando de mortos e espíritos liderados por diferentes deuses, deveriam ser reavaliadas novamente, pois já não cabiam dentro desse conjunto (ou simplesmente não existiam e fomos levados a acreditar neles por má produção acadêmica). Esperamos expor todo esse material adequadamente durante a nossa tese.

Já não conseguimos sustentar de maneira convincente uma ponte entre Mito e Rito que lembrasse a proposta inicial da nossa pesquisa. Não que não seja possível detectar as ligações entre eles, só fomos aos poucos convencidos de que a Caçada Selvagem não representava uma forma antiga de culto extático guerreiro. Foi preciso reformular as nossas propostas. Infelizmente, as obras necessárias para isso não estavam ao nosso alcance: as precárias situações das nossas bibliotecas no Brasil, o baixo valor da bolsa que recebíamos para a pesquisa na época e a burocracia do sistema postal (impossibilitando de comprar e receber livros) nos fizeram depender de uma rede de amigos que estavam pesquisando no exterior, que nem sempre estavam disponíveis para o envio digital dessas leituras.

Mudanças de Paradigmas

Em 2018 recebemos a possibilidade de realizar um intercâmbio para a Universidade da Islândia através de uma bolsa de estudos Capes na modalidade PDSE, Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior. A proposta de supervisão no exterior foi aceita pelo prof. Dr. Terry Adrian Gunnell que havia me sido indicado por Neil Price em uma troca de e-mails, anos antes. Terry Gunnell, escritor do livro *Origins of Drama in Scandinavia*, leciona, entre outras disciplinas, um curso de Religião Nórdica Antiga (*Norraen Trú*).

Terry Gunnell possui uma visão muito particular da Caçada Selvagem e das suas manifestações nas tradições literárias e orais na Escandinávia. Havíamos nos preparado para abandonar o trato folclórico, por estarmos convencidos de que as possibilidades de conexão estavam muito distantes do nosso objeto de estudos, porém Terry Gunnell nos convenceu da possibilidade de fazer uma aproximação crítica com esse material, utilizando para isso o acervo de publicações folclóricas do Instituto Árni Magnússon para Estudos Islandeses (*Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum*).

Desse modo, começamos a estabelecer conexões diacrônicas sobre o meu objeto de estudos e as nossas ideias iniciais para a tese sofreram diversas alterações, as mais radicais aconteceram a partir da nossa vinda para a Islândia, onde tivemos acesso a uma biblioteca que

contemplou o nosso objeto de estudos, livre acesso a artigos e a possibilidade de frequentar novas disciplinas e conferências internacionais, aumentando a nossa rede de colaboradores.

A supervisão de Terry Gunnell consistiu em encontros semanais, nos quais discutimos novas leituras, problemas encontrados durante a pesquisa, sugestões teórico-metodológicas, sugestões de contatos com outros pesquisadores e de novas fontes, encorajando-me a pesquisar livros escritos em norueguês e sueco (mais de uma vez o professor Gunnell levantou-se da sua poltrona durante nossos encontros e levou-me ao Instituto Árni Magnússon, retirando de alguma estante um livro com os relatos folclóricos que buscamos).

Desde a nossa chegada na Islândia em novembro, basicamente o nosso trabalho recomeçou do zero. Com acesso a novos artigos e livros, tentamos condensar no primeiro capítulo todas as novas escolhas, confrontos de ideias e críticas às concepções que tínhamos anteriormente. Ao mesmo tempo, tivemos que dar conta da carga de leitura dos catálogos e apanhados da produção dos folcloristas.

O primeiro capítulo contém o desenho teórico- metodológico, as escolhas dos objetivos e a dimensão dos próximos capítulos. O segundo capítulo contém as ideias básicas sobre o material folclórico e um percurso sobre as ideias tardias sobre a Caçada Selvagem, de como o deus Odin se tornou o Caçador Selvagem, e de como alguém pode encontrá-lo de noite em lugares ermos. Não proponho que nenhuma das figuras presentes nas narrativas modernas tenha passado por algum tipo de declínio a partir de um estado ideal, mas que as suas transformações se deram organicamente e dentro de contextos sociais diversos. O terceiro e o quarto capítulo seguem o desenrolar dessas discussões em confronto com as fontes primárias.

As discussões com Gunnell renderam ainda o compartilhamento dos elementos presentes na tradição tardia da Caçada Selvagem com as manifestações de atores mascarados e da visitação desses atores em um período muito próximo ao da Caçada Selvagem, em torno do solstício de Inverno. Outras tradições folclóricas também devem ser consideradas pela proximidade entre diferentes culturas, desde a Escandinávia medieval, como elementos do folclore Sámi, do folclore finlandês, ou mesmo um apanhado do folclore dinamarquês.

A ponte entre a Noruega e a Suécia foi privilegiada primeiro pelo diálogo entre os catálogos de Christiansen e Clintberg que tratam sobre Lendas Migratórias. Clintberg deixa claro, que as lendas catalogadas na Suécia também podem ser encontradas na Noruega, mostrando que as barreiras culturais entre os territórios não obedecem aos seus limites políticos e geográficos.

Segundo, pela ligação entre as fontes islandesas e a Noruega: a Caçada Selvagem nas fontes da literatura islandesa antiga (tanto as *Sagas* quanto as *Eddas*) devem ser consideradas dentro do contexto sócio-político dos colonos islandeses do século XIII e XIV, período de produção dos manuscritos nos quais constam as narrativas às quais temos acesso, e que culminou com o acúmulo do prestígio de certos chefes caudilhos islandeses, os *Stórgoðar*, e o pacto de Gissur Þorvaldsson, *Gissurarsátmáll*, pelo qual a Islândia se submeteu a autoridade do Reino da Noruega. Acreditamos que, assim, são possíveis examinar as nossas fontes de maneira diacrônica, privilegiando a mudança das suas concepções e de seus elementos, ao mesmo tempo que também é possível observá-las sincronicamente, prestando atenção aos seus atores sociais e as dinâmicas culturais nas quais estão circunscritas.

Breves considerações sobre os capítulos e os nossos objetivos

Considerando a pluralidade das nossas fontes primárias, além dos recortes espaciais e temporais, decidimos que as distribuições dos capítulos devem obedecer diferentes propósitos, conforme a construção dos nossos argumentos que comprovem as nossas hipóteses e, por consequência, a nossa tese. Como hipótese central, acreditamos que os elementos das narrativas sobre a Caçada Selvagem na Escandinávia foram importados de um corpo literário e eclesiástico nascido na Europa Latina e que diz respeito inicialmente a concepções teológicas em torno do destino dos homens após a morte. Utilizados amplamente como exemplos, na Escandinávia esse corpo de narrativas não se adapta ou transforma os elementos religiosos que lá estavam na Religião Nórdica Antiga, mas organicamente se encaixa nas mudanças que já estavam ocorrendo, inclusive antes dos esforços mais ativos de Cristianização na região. Contudo, é possível que por debaixo do tema da Caçada Selvagem na Escandinávia exista ainda um substrato de espíritos que interaja com os homens da mesma maneira que na Europa Latina os mortos e os demônios tenham interagido.

Para isso, estabelecemos como o objetivo geral de nossa tese investigar a construção do mito da Caçada Selvagem na literatura escandinava medieval, principalmente entre as fontes produzidas nos séculos XII a XIV, em especial, dentro do conjunto de mitos escandinavos, os relatos sobre Helgi Hundingsbani, nos quais são possíveis traçar comparações mais claras com o material da literatura medieval latina. Esse não é o nosso único escopo investigativo, já que utilizaremos ainda as fontes do folclore escandinavo que são posteriores a esse recorte, ao mesmo tempo em que também é possível os usos de fontes etnográficas antigas, porém estas não ocupam o centro de nossas análises.

O material aqui apresentado está dividido em quatro partes, sendo o primeiro capítulo - um apanhado teórico-metodológico e o apontamento das justificativas através da problematização dos conceitos sustentados pela bibliografia pertinente ao tema, além de considerações sobre a categoria de Religião Nórdica Antiga, compreendida na nossa tese como um construto orgânico e dinâmico. O nosso objetivo aqui foi o de apresentar um aporte que nos possibilita pensar o surgimento desse complexo lendário e mítico a partir de sociedades distintas, pensando não só no confronto das fontes primárias, mas também nos produtos dessas interações.

No segundo capítulo, o nosso objetivo foi o de traçar uma reavaliação do conceito da Caçada Selvagem, desde a sua conceituação dentro do movimento romântico do século XIX e da perpetuação do ideal pangermânico. A partir daí, para os próximos capítulos, foi preciso reunir as conceituações desse tema e observar de que maneiras elas estavam inseridas dentro de uma bibliografia da metade do século passado, que deriva de noções românticas desde os escritos de Jacob Grimm.

Dois livros são essenciais para essa crítica, e eles tratam basicamente da formação das irmandades sagradas dedicadas a Odin, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde* de Lily Weiser-Aall e *Kultische Geheimbünde der Germanen* de Otto Höfler, este último de grande importância para a construção de nossos argumentos no último capítulo. Infelizmente só conseguimos ambos os livros durante uma viagem a Aarhus, Dinamarca, nos fins de março de 2019, quando o prof. Dr. Jens Peter Schjødt nos possibilitou os livros para a consulta.

Apesar de estarmos realizando as leituras, é necessária uma maior atenção para escrever as nossas conclusões sobre ambas, esperamos, entretanto, que os comentários dos críticos sejam paliativos, por enquanto. Ainda assim, tecemos considerações do panorama folclórico a partir da perspectiva de dois catálogos sobre lendas migratórias, um norueguês e outro sueco. Consideramos que as narrativas sobre o deus Odin enquanto um caçador sobrenatural são posteriores ao período medieval e, portanto, seja possível seguir a transformação de sua figura e dos elementos ao seu redor.

No terceiro capítulo debruçamo-nos sobretudo em cima das fontes primárias da Europa Latina e de suas tradições que, por um lado, seguem uma tendência de organização de padrões formulados sobretudo por intelectuais alemães que dividem a tradição da Caçada Selvagem entre padrões de exércitos fantasmagóricos nas fontes primárias sobretudo na antiguidade grega e latina, um segundo padrão sobre as deusas que lideram enxames de mortos e, por fim, o padrão do exército diabólico que é sobretudo medieval. Detectamos a continuidade entre o primeiro e o terceiro padrões, o segundo não estando com a Europa

Latina diretamente conectada, com isso mostramos a possibilidade dela ser observada no material nórdico antigo.

No quarto capítulo, em que retomamos o segundo padrão, o das deusas e de seu enxame, discutimos a possibilidade da Caçada Selvagem não ser uma construção folclórica tardia que une vários padrões diferentes, mas a possibilidade desses padrões já serem observáveis na Idade Média, ou mesmo antes, em razão da tradição oral dessas fontes primárias, unidas na Europa Setentrional sobretudo por uma conjuntura que une a cultura intelectual construída na Europa Latina e a cultura popular, de base oral, que circulava na Escandinávia no momento em que essas tradições se amalgamam. Como já pontuado anteriormente, temos um interesse particular nos poemas sobre o herói Helgi Hundingsbani e na maneira como são representados os espíritos da violência e o bando dos guerreiros mortos. Esperamos ter um quadro claro da interação dessa fonte com essas tradições ao fim da nossa tese.

Por fim, estaremos colocando em perspectiva a possibilidade ou não de haver um rito de caráter extático, através dos elementos mítico-religiosos pré-cristãos que porventura possam ser identificados em nossas análises. Essa é a proposta de nossa pesquisa. O mito do herói Helgi Hundingsbani e de sua esposa, a valquíria Sigrún, é apenas um ponto que amarra todas essas narrativas. Por fim, o nosso interesse comparativo estende-se para uma miríade de fontes das mais diversas naturezas: documentos episcopais, exemplars, crônicas, narrativas folclóricas etc. Esperamos, sobretudo, redigir considerações sobre tais fontes primárias na medida em que elas forem citadas e, na medida do possível, serão anexadas separadamente à tese.

CAPÍTULO 1 - EM BUSCA DA CAÇADA SELVAGEM

A construção da pesquisa é parte de uma caminhada de descoberta, nesse sentido a busca inicial vai para a compilação dos termos que dão o mote inicial para essa construção. Assim, a Caçada Selvagem, é um desses termos de difícil definição, seja enquanto uma narrativa mitológica, no decurso de uma crença popular, ou ainda, como uma ponte entre costumes do passado recente e o remoto. Arriscando uma breve, mas incompleta, delimitação do tema, sem a intenção de se tornar reducionista, mas no entendimento de fornecer um termo que auxilie no conhecimento, diz respeito ao aparecimento de um bando de mortos, de criaturas monstruosas ou de espíritos - as narrativas variam, que indicam maus ou bons presságios.

Na documentação referente ao mundo antigo, aquela pode estar ligada a certas associações de guerreiros germânicos, ou aos *exempla*² cristãos no contexto da Idade Média central, a momentos de renovação e a bênçãos coletivas, nas tradições de festejos de fim de ano na Escandinávia contemporânea. Tal aparição, porém, sempre diz respeito à liminaridade e ao contato com o outro que não é humano. Nesse entendimento *os outros*, esse maravilhoso coletivo, sempre vêm de longe e algumas vezes pedem por comida ou favores, sendo considerado sábio não o contrariar.

Tais considerações, talvez gerais demais, tornam difíceis estabelecer um filtro investigativo nas documentações antigas, medievais ou modernas, pesquisadas anteriormente por estudiosos de campos de conhecimento diferenciados, principalmente Historiadores das Religiões e Folcloristas e, que possam nortear a seleção do que seria de fato uma Caçada Selvagem ou não. Diante de trabalhos escritos anteriormente, torna-se palpável que muitas vezes não há uma caçada e mais, não raramente, quando há, que não tenha nada de selvagem. Uma citação pode ilustrar melhor, dissertando sobre o tema:

A Caçada Selvagem é um dos muitos nomes de uma companhia de cavaleiros negros que passam pelos céus a noite, ou ao longo de estradas solitárias; seus cavalos negros podem ter olhos ardentes e narinas flamejantes, e seus cães latindo encontram suas vítimas com uma eficiência sem piedade. Líderes de tais companhias podem ser figuras lendárias ou sobrenaturais, como Wodan, Dietrich von Berne ou o rei Arthur, ou figuras históricas mais conhecidas como Carlos Magno ou Sir Francis Drake; eles poderiam até ser donos de terras locais como Eadrico, o Selvagem do *Domesday Book*. Foram feitas muitas tentativas conflitantes de interpretar nomes confusos e de traçar origem dessa crença. Apesar de muitas variedades locais, as suas principais características permanecem constantes e a Caçada Selvagem é um tópico de grande interesse dos Folcloristas. Ela agrega muitas tradições separadas, literárias e orais, e

² Consideramos como *Exempla*, plural de *Exemplum*, enquanto narrativas de cunho fantásticas e sobrenaturais, usadas para ilustrar um argumento teológico. Geralmente de força pedagógica, podem ser usadas em sermões com uma finalidade moral.

é um exemplo impressionante da intrusão de temerários poderes do outro mundo na vida cotidiana (DAVIDSON, 2001, p. 163)³.

Tal citação aponta as principais dificuldades para delinear o objeto central dessa pesquisa, de modo que é difícil estabelecer desde já uma definição elaborada de maneira completa, como exposto inicialmente. A Caçada Selvagem possui muitos elementos, mas a maneira como ela está representada na citação dificilmente cobre todas as menções a esse fenômeno mítico. Nomeadamente, quando nas fontes primárias, ela aparece com algumas das poucas características citadas anteriormente, o nosso leque de possibilidades abre-se de uma maneira que fica difícil dizer o que é e o que não é Caçada Selvagem. Adicionalmente, os estudos sobre esse complexo de narrativas operam dentro de uma tradição folclorística que advém da publicação de Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, e que não sofreu as devidas críticas desde a sua publicação. Desse modo, uma melhor definição do que é a Caçada Selvagem, confrontada com as fontes primárias, devidamente enquadrada na transmissão e circulação entre os escandinavos medievais, se possível ser observada, é um dos meus objetivos.

O tema possui um longo histórico de pesquisa entre folcloristas, desde a obra de Jacob Grimm, como escrito anteriormente, que explorou o tema dentro de uma perspectiva pangermânica e que influenciou de modo muito sensível um grupo de intelectuais germanistas da dita Escola Ritualista de Viena, envolvidos com o aparelhamento ideológico de grupos paramilitares da segunda guerra mundial. O retorno do tema, ainda no mesmo século, ocorreu por pesquisadores focados nas documentações dos tribunais inquisitoriais, direcionados ao tema da bruxaria na Europa e de suas raízes, utilizaram ativamente tais produções de maneira pouco crítica.

Talvez por serem livros e artigos inseridos em um contexto literário e intelectual referenciados amplamente, ou pelos pesquisadores da metade do século XX estarem ocupados com conjunturas indo europeias ou euroasiáticas, demandando conexões das mais diversas culturas, os intelectuais da Escola Ritualista de Viena continuaram a promover a ideia de Continuidade Germânica (*Die germanische Kontinuität*), tecendo ligações aparentemente

³ The Wild Hunt is one of many names for a company of dark riders who pass through the sky at night, or a long lonely roads; their dark horses may have fiery eyes or flaming nostrils, and their baying hounds track down their victims with merciless efficiency. Leaders of such companies may be supernatural or legendary figures, such as Wodan, Dietrich von Berne or King Arthur, or well-known historical characters like Charlemagne or Sir Francis Drake; they may even be local landowners like Wild Edric Salvage of Domesday Book. There have been many conflicting attempts to interpret confusing names and trace the origin of the belief. In spite of much local variety, the main features remain constant, and the Wild Hunt is a subject of great interest to folklorists. It brings together many separate traditions, popular and literary, and is an impressive example of the intrusion of dangerous Otherworld powers into daily life [Tradução nossa].

diretas entre os contos folclóricos e costumes populares da Alemanha moderna, aos relatos das tribos germânicas no relato de Tácito, *De Origine et Situ Germanorum*. Tais análises serão postas a escrutínio, na medida em que a Caçada Selvagem se torne melhor delimitada. Dessa maneira, concordo com John Lindow que resume tais ideias:

A identificação do caçador como Odin e a turba de espíritos ao seu redor levaram os pesquisadores, especialmente O. Höfler em 1934, a considerar a conexão com um culto estático de Odin e a examinar costumes populares recentes das áreas Germanófonas. Pesquisas mais recentes, entretanto, vão argumentar para um culto guerreiro de base Indo-Europeia na qual jovens guerreiros imbuídos de força vital lutam com as características de animais, especialmente advindas dos lobos, e são iniciados em um bando guerreiro que os une não apenas com outros guerreiros, mas com espíritos de guerreiros mortos dos quais são membros do grupo. Mesmo que tal culto tenha existido, entretanto, nós fomos deixados com nenhuma interpretação clara de muitos dos vários motivos do complexo lendário da Caçada Selvagem (LINDOW, 2000, p. 1036)⁴.

A Caçada Selvagem é um fenômeno sobrenatural que se estende por várias regiões da Europa, sendo mais bem documentada durante o medievo⁵, daí o nosso recorte se concentrar entre os séculos XII e XIV, período de profícuas trocas culturais entre os territórios escandinavos e a Europa medieval. Esse fenômeno está atrelado ao desenvolvimento das noções de purgatório e uma lista de suas principais obras traça ao menos uma plausível origem, um epicentro provável no norte da França, que depois se espalharia gradualmente pela Europa Setentrional⁶.

Exemplos de como esse fenômeno pode ser encontrado em suas primeiras aparições do século XI, está no *Liber visionum tum suarum tum aliorum* de Otlo de São Emerão, no qual dois irmãos avistam uma procissão de mortos no céu, da qual o pai faz parte e pede a ambos que uma missa seja feita em seu nome a fim de que a homenagem lhe penitencie os pecados que lhe condena a errar de tal maneira com outras almas igualmente apenadas.

⁴ The identification of the hunter as Odin and the rushing of spirits around him has led scholars, especially O. Höfler writing in 1934, to consider a connection with an ecstatic Odin cult and to draw on recent popular customs from German-speaking areas. More-recent scholarship, however, would argue for a basis in an Indo-European warrior cult in which young warriors imbued with life force fight with the characteristics of animals, especially those of wolves, and are initiated into a warrior band that unites them not just with other warriors but also with the spirits of the dead warriors who had been members of the group. Even if such a cult existed, however, we are left with no clear interpretation of many of the motifs in the legend complex of the Wild Hunt [Tradução nossa].

⁵ Para um catálogo de referências sobre a Caçada Selvagem, uma obra seminal, mas com equívocos, inclusive ideológicos, consultar MEISEN, 1935. Para catalogações modernas em trabalhos críticos, consultar Lecouteux (2011; 2014). Para uma curiosa ponte com a cultura irlandesa, consultar Bernstein (2009).

⁶ Hutton (2014, p. 169). Ronald Hutton produziu uma crítica interessante aos abusos desse fenômeno por parte de vários escritores e pesquisadores modernos. Um dos pontos centrais de sua crítica, é a de que são necessários melhores filtros conceituais para definir a Caçada Selvagem, sendo consideradas apenas as formas em que ela é descrita como uma Cavalgada, representação solidificada pelos escritores românticos a partir do século XIX e popularizada com fins sub-reptícios e nacionalistas na primeira metade do século XX.

No século XII uma famosa passagem escrita por Orderico Vital em seu *Historia Ecclesiastica* narra a aparição da *Familia Herlechini*, uma procissão de seres sobrenaturais de pessoas em punição pelos seus pecados. Em especial o surgimento do Exército Furioso, na qual o protagonista da narrativa, (o padre Walchelin) encontra conhecidos que pedem a ele missas a fim de serem libertados de seus tormentos. A cada dia em que cavalgam no bando, estão mais próximos da salvação, por estarem purgando seus pecados, porém as missas em seus nomes lhes abreviarão tal castigo.

No mesmo século, dois exemplos presentes na obra de Lindow (2000), mostram o alcance das ideias nas Ilhas Britânicas: 1) a Crônica de Peterborough, um importante manuscrito das Crônicas Anglo-Saxônicas, aponta para um encontro sobrenatural no ano de 1127, quando um novo abade chega a Peterborough e é relatada a aparição de caçadores sobrenaturais, enormes, medonhos, negros e cavalgando cavalos e bodes, acompanhados de cães, todos igualmente negros, de olhos horríveis e introjetados; 2) Em 1191, Geraldo de Gales conta a história do Galês Meilyr, que após dormir com uma mulher sobrenatural e misteriosa, passa a se comunicar com os espíritos, esses que lhes aparecem na forma de cavaleiros que perseguem almas humanas⁷.

Entre os séculos XII e XIII, o monge cisterciense Helinando de Froidmont escreveu uma obra perdida, mas supostamente conservada no *Speculum Historiale* de Vincente de Beauvois, na qual narra a passagem de um cavaleiro negro, condenado a perseguir e a trespassar com uma lança a mesma mulher nua todas as noites. Essa narrativa possui uma carga moralizante e educativa em seu conteúdo: a negra figura explica a testemunha, que eles estão sendo punidos por adultério, uma relação pecaminosa que culminou com o assassinato do antigo marido e conhecido da amaldiçoada dupla que assim devem permanecer até o juízo final (sem possibilidade de salvação para ambos). O cavalo negro seria o próprio diabo, certificando-se que o casal estaria sendo punido adequadamente⁸.

⁷ Ambas as referências inglesas podem ser encontradas em LINDOW, 2000, das quais seguem o comentário: "These references, written by clergymen, depict the Wild Hunt as diabolic. In later English romance traditions, however, such ghostly hunters are associated with a fairy otherworld distinct from heaven or hell. In the fourteenth-century English *Sir Orfeo*, the "King of Fairy" is seen riding through the woods with 1,000 armed knights blowing horns and accompanied by barking dogs, but the huntsmen never captured any animals. In the Scottish *Thomas of Erceldoune*, composed at the end of the fifteenth century, the queen of fairyland appears blowing a horn, armed with arrows, and accompanied by dogs; after Thomas sleeps with her she guides him past heaven, hell, and purgatory to her fairy realm, where he lives with her for three years" (LINDOW, 2000, p. 1037).

⁸ Curiosamente a perseguição, ou caçada, de uma mulher por um cavaleiro tornou-se também popular na Escandinávia tardiamente, um dos melhores exemplos é a do caso apresentado por Olaus Magnus em sua *Historia de Gentibus Septentrionalibus*, especificamente no capítulo vinte, terceiro livro, onde uma bruxa é caçada pelo diabo que a captura e cavalga pelos céus com ela, agora cativa. Falta ao exemplo tardio os elementos da repetição diária como punição pelo pecado da luxúria ou adultério, mas aqui a bruxa sendo capturada pelo

Há ainda relatos folclóricos tardios escandinavos, presentes mais na Noruega e Suécia que na Dinamarca, que podem ser pesquisados em arquivos ou antologias, trabalho presente no segundo capítulo dessa tese, quando discutimos principalmente o papel dos folcloristas e historiadores sobre o tema pós-século XX e a razão do tema necessitar uma revisão conceitual. Na continuidade do tema, tais relatos serão abordados com mais atenção no devido momento, uma vez que servem para ilustrar a extensão alcançada pelo fenômeno da Caçada Selvagem em diferentes períodos.

1.1 - O uso das fontes primárias e o desenho teórico-metodológico

As breves considerações a seguir visam esclarecer pontos elementares da pesquisa feita em uma investigação que está longe de ser considerada finalizada, muito em razão da escolha das fontes e dos procedimentos teórico-metodológicos. Não fosse o caso, ainda assim o tema não pode ser considerado, em nenhum momento esgotado, quanto mais as investigações em torno das fontes primárias são feitas, mais conexões e rupturas espaço-temporais acontecem. Essa é, contudo, uma proposta de um trabalho acadêmico e para isso faz bem deixar claro quais as escolhas realizadas: fontes primárias, campos de estudos a que diz respeito, entre outras exigências acadêmicas.

Objetivamente, a proposta principal que apresentamos, é a de colocar as considerações de diferentes pesquisadores e suas fontes em confronto com pesquisadores e fontes propriamente escandinavas, pelo simples fato de que esse trabalho não foi feito e eu creio ser a área da Europa Setentrional em uma situação ímpar por dois motivos: primeiro, foi feita de maneira pouco crítica por escritores que não sendo especialistas aceitaram quaisquer considerações sobre o assunto, o que em parte é uma situação compreensível, alguns desses autores que não possuindo uma especialização na área, utilizaram a bibliografia que havia à mão, derivada principalmente dos escritores românticos germânicos, principalmente os escritos de Jacob Grimm e da Escola Vienense do Rito; segundo, a produção escandinava ainda que vigorosa, com uma discussão acadêmica de ponta nos campos de Estudos de Religião, Folclorística e de História das Religiões, motivada principalmente pela situação ímpar das fontes nórdicas, em especial das sagas islandesas e dos repositórios mitológicos em nórdico antigo e em latim, não conheceu a devida repercussão na produção acadêmica de

diabo em si está mais próximo da complexa rede de ideias sobre a bruxaria na Europa Moderna, que propriamente da *Exempla* medieval.

medievalistas fora da área germanófono, de modo que ainda hoje as fontes escandinavas merecem uma melhor inserção acadêmica.

Salientamos, o nosso objetivo geral é o de investigar as construções e perpetuação da Caçada Selvagem entre os povos escandinavos, com especial atenção aos séculos XII a XIV, momentos de expressiva escrita vernacular, principalmente na Islândia medieval. Há uma preocupação central em detectar dentro das narrativas de tais povos, principalmente nas representações guerreiras e heroicas, não as raízes de tal complexo mítico, mas suas continuidades e rupturas. Com efeito, essa exploração e análise irá, em algum grau, extrapolar essas limitações cronológicas e espaciais: explorando, sempre que possível, as conexões com o folclore tardio, por se pretender o entendimento de até onde as mudanças e as transformações, mais que as continuidades, constroem um mosaico de diferentes tradições sobre a Caçada Selvagem na Escandinávia⁹. A literatura medieval será um claro anteposto comparativo, já que oferece uma boa perspectiva na construção de ideias que circularam pela Europa e que podem ter circulado ou se desenvolvido na Escandinávia (ou vice-versa, claro). Portanto, o maior guia nas comparações com o folclore tardio foram os catálogos de contos folclóricos, em especial o catálogo de Reider Thorvald Christiansen sobre Lendas Migratórias (CHRISTIANSEN, 1958).

A hipótese da tese é a de que os elementos que compõem a narrativa da Caçada Selvagem na Escandinávia, presentes na literatura nórdica antiga (ou islandesa antiga), em especial presente no escopo heroico da poética escandinava medieval, estão de alguma maneira conectadas com as produções literárias medievais continentais, em especial da França e Inglaterra, em razão de um possível fluxo cultural entre esses espaços.

Diferentemente da Europa Latina e das Ilhas Britânicas que mantiveram uma produção das narrativas sobre a Caçada Selvagem em torno dos *Exempla* e da preocupação teológica com o destino da alma, e de alguma maneira com a purgação dos pecados para que certos indivíduos pudessem adentrar ao paraíso, na Escandinávia a Caçada Selvagem esteve

⁹ John Lindow sumariza de uma maneira muito próxima a versão da Caçada Selvagem apresentada anteriormente em Olaus Magnus em (LINDOW, 2000, p. 1036 - 1037) segundo a qual, nas versões germânicas e escandinavas, o caçador está atrás de uma mulher que ele captura ou mata, trazendo-a de volta consigo. O caçador pode não ser identificado, ou identificado como uma figura histórica: Dietrich von Berne ou o rei dinamarquês Valdemar Atterdag, Satã ou reflexos do deus nórdico Odin (Óðinn). Segundo ele, as versões mais complexas da lenda narram o encontro com a mulher, então com o caçador e por fim, a captura ou morte da mulher. Mais comum, na Alemanha, o caçador é uma alma perdida que lidera uma hoste de caçadores pelos céus, contrário ao *oskorei* norueguês, um bando de espíritos que entram e subjugam fazendas, especialmente no Natal. Algumas vezes o barulho no alto das árvores é chamado de a caçada de Odin, mesmo em locais onde a lenda não está presente. Gostamos de lembrar sempre que a visão de Lindow, extremamente pertinente para este trabalho, depende também de uma visão de continuidade entre a literatura medieval e o folclore germânico tardio, ponte a qual pretendo criticar mais tarde, apesar de também a considerar pertinente.

fortemente atrelada aos elementos encontrados na produção mitológica e lendária, mais tarde encontrando lugares nas transformações das principais figuras que compõem essas narrativas poéticas. Em especial os poemas sobre o herói Helgi Hundingsbani na Edda Poética (e o ciclo de obras heroicas, usualmente encontradas no mesmo conjunto), que serão usados como um ponto de argumentação para a sustentação desse estudo, encontrarão um lugar cativo enquanto um representante da Caçada Selvagem na Escandinávia Medieval.

Os pontos centrais investigativos apresentados nessa trajetória, convergem para três poemas, embora não se restrinjam unicamente a eles, encontrados em um manuscrito islandês, o *Codex Regius* ou *Konungsbók*, também classificado como GKS 2365 4to (*Gammel kongelig samling* 2365), datado como tendo sido produzido por volta dos anos 1270. O manuscrito assinalado acima foi produzido em pelo menos três séculos após a aceitação do Cristianismo na Islândia, porém permanece ainda como uma das mais importantes fontes de mitologia e da religião nórdica antiga (GUNNELL, 2005, p. 82). Formando o núcleo do que se costuma chamar por *Edda* Poética, *Edda* Antiga ou mesmo *Edda Sæmundar*, o manuscrito foi originalmente escrito para uma leitura pública, com claros acompanhamentos dramáticos, visuais e orais. Gunnell (2005), vai chamar a atenção para o fato de que o corpo poético foi conhecido pelo provável compilador e escritor da coletânea conhecida popularmente como *Edda* em Prosa, *Edda* Jovem ou *Edda Snorra*, o islandês Snorri Sturluson e elogiado pelo dinamarquês Saxão Gramático, que creditou influência islandesa na escrita da *Gesta Danorum* (*Os Feitos dos Dinamarqueses*)¹⁰.

Os nove primeiros poemas do GKS 2365 4to lidam principalmente com questões cosmogônicas, cosmológicas e gnômicas. São narrativas sobre o envolvimento dos deuses na organização do universo e na escatologia da criação, da busca por conhecimento pelo deus Odin e nos desafios de conhecimento com os gigantes. Há espaço para questões amorosas e mesmo para o humor, largamente encontrados em mais de um poema¹¹. Há ainda dois poemas sobre ganância e vingança que diz respeito não aos deuses, mas aos elfos e anões¹². Segue então dois conjuntos de baladas e lamentos, um menos coeso e que diz respeito a dois heróis de nome Helgi, suas vidas guerreiras, o envolvimento amoroso com as Valquírias, e a sequência de morte e renascimento do casal, para, enfim, o bloco mais coeso com os poemas

¹⁰ A diferenciação entre *Edda Poética* e *Edda em Prosa*, ou melhor, entre *Edda Sæmundar* e *Edda Snorra* pode ser largamente atribuída ao bispo islandês Brynjólfur Sveinsson que presenteou o manuscrito ao rei da Dinamarca em 1662. Sveinsson estava ciente da obra de Snorri Sturluson e assim atribuiu o conteúdo do GKS 2365 4to a outro intelectual islandês medieval Sæmundr Sigfússon, ou Sæmundr fróði (o Sábio), advindo daí o nome Sæmundar Edda (GUNNELL, 2005, p. 83).

¹¹ Segue uma relação de tais poemas: *Völuspá*, *Hávamál*, *Vafþrúðnismál*, *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hárbarðsljóð*, *Hymiskviða*, *Lokassena* e *Þrymskviða*.

¹² Os poemas são *Völundarkviða* e *Alvísmál*, respectivamente.

de Sigurðr Fáfnisbani e de Guðrún, viúva de Sigurðr, Atli e Jǫrmunrekr, todos mortos em tramas de vingança¹³.

Na pesquisa sobre a Caçada Selvagem, como já assinalado, três poemas terão uma maior atenção: dois sobre Helgi Hundingsbani e um sobre Helgi Hjǫrvarðsson. Apesar de não serem os mesmos heróis, os poemas, que na verdade são prosimétricos, seguem uma estrutura parecida: são apresentados os seus primeiros feitos em batalha, o romance com as Valquírias Sigrún e Sváva que os protegem durante as batalhas, onde eventualmente irão perecer e a promessa de renascimento.

Nesse sentido, é também relevante para a investigação assinalar que tendo como ponto de partida tais prosimétricos, torna-se inegável o interesse pelas atividades mitográficas na Escandinávia Medieval, das quais o GKS 2365 4to é uma significativa, mas não única pequena parte. Assim, há, então, a necessidade de se colocar em uma perspectiva temporal e espacial as diversas fontes mitológicas escandinavas, e seguir analisando com atenção os interesses ideológicos na reprodução escrita desse material. Apesar dos poemas do GKS 2365 4to serem anônimos, é possível, por outro lado, detectar também os nomes e os escritos de outros mitógrafos.

Embora seja possível elencar uma espacialidade mais específica para além da “Escandinávia”, tendo em vista que ela encapsula suas próprias diversidades regionais e problemas de centralidades e marginalidades no tocante aos centros de produções intelectuais durante o medievo, prefiro manter essa região em foco por uma questão comparativa, facilitando a perspectiva da circularidade das ideias entre as diferentes regiões escandinavas. Os escritos dos quais são retiradas as informações sobre os costumes religiosos pré-cristãos contém, como qualquer escrita, interesses ideológicos de seus compiladores e escritores, bem como traços mitológicos que fazem mais sentido em partes específicas da Escandinávia. Um exemplo disso é o deus Þórr que nos escritos islandeses se afasta de um de seus maiores traços mitológicos: os raios e os trovões. A sua força é acentuada nas narrativas islandesas, devido às intensas atividades vulcânicas, ao passo em que a baixa atividade eletromagnética na atmosfera, além de outros potencializadores, como o fortalecimento do Cristianismo na ilha, tornaram o traço irrelevante (TAGGART, 2015). Porém, existem poucas seguranças sobre as proveniências e datações dos poemas escandinavos, que se torna contraproducente

¹³ *Helgakviða Hundingsbana I, Helgakviða Hjǫrvarðssonar, Helgakviða Hundingsbana II, Grípisspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigrdrífumál, Brot af Sigurðarkviðu, Guðrúnarkviða I, Sigurðarkviða in skamma, Helreið Brynhildar, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátr, Atlakviða, Atlamál, Guðrúnarhvöt e Hamðismál*. Entre as páginas dos poemas *Sigrdrífumál* e *Brot af Sigurðarkviðu*, há uma lacuna com folhas em branco (onde poderiam estar ao menos duzentas estrofes) que poderiam ter materiais referentes aos heróis Helgi e/ou Sigurðr, contudo, infelizmente o conteúdo se encontra perdido.

simplesmente ignorar a possibilidade de tecer comparações entre fontes de diferentes regiões e suportes.

Nesse entendimento, também é relevante assinalar o fato de que não deve ser ignorado o caráter oral desses poemas, como atenta Terry Gunnell (1995), segundo o qual aquele é atestado pela função dramática de sua leitura¹⁴, prova de que, se por um lado o *Codex Regius* utilizado na análise é a visão islandesa de cerca de 1270, o seu conteúdo circulou e sofreu alterações, havendo espaço para especulação suficiente sobre o seu conteúdo. É possível tecer comentários sobre tópicos mitológicos levando em consideração suas origens, o que seria extremamente conveniente tratar a Escandinávia como uma unidade cultural, fosse esse o propósito dessa pesquisa.

Além das diferenças espaciais e da preocupação sobre em como elas surgem nas fontes, também é necessário estar atento aos componentes temporais das narrativas as quais tivemos acesso e passamos a tecer considerações, entendendo que não são produções que repousaram incólume até que o homem moderno lhes desse espaço nas suas publicações, mas que os poetas no medievo foram ouvidos por pessoas comuns, que narraram aos cronistas e escritores ou eles mesmos podem ter ouvido, e elaborado suas versões, que escreveram livros, por sua vez lidos a outros ouvintes e/ou escritores.

Portanto, é importante evidenciar que novamente, a informação circula, ao invés de apenas repousar incólume (ROSS, 2000).¹⁵ Nesse contexto, uma boa referência a isso são as descrições e as relevâncias de certos animais e plantas nos versos mitológicos, que não são nativos na Islândia, a exemplo de lobos, ursos, corujas, olmos e carvalhos em *Hávamál*, *Grimnismál*, *Helgakviða Hundingsbana II*, *Fafnismál*, *Sigrdrifumál* e *Guðrúnarhvöt*, conforme pode ser visto nos estudos de Gunnell (2006)¹⁶.

¹⁴ GUNNELL, 1995. Complementando, Gísli Sigurðsson reforça o caráter da oralidade dos poemas éddicos utilizando a referência ao livro de Albert Lord “Singer of Tales”, e comenta: “a poem in an oral tradition is renewed every time it is performed and is therefore only as old as its latest performance, and textual parallels can be accounted for as evidence of a common poetic language” SIGURÐSSON, 2000, p. 247. Suas ideias são baseadas nas considerações de HARRIS, 1985, que teceu comentários sobre os versos referentes ao herói Helgi Hundingsbani.

¹⁵ Margaret Clunies Ross tece uma crítica específica à busca pelas narrativas “originais”, por muito tempo o carro chefe dos estudos sobre Mitologia, chamando a atenção justamente para o caráter dinâmico dessas narrativas. Porém, também ao criticar o alto teor especulativo desses trabalhos, corre o risco também de negar importantes avanços nas diferentes abordagens ao Mito, muito especialmente à abordagem estruturalista (não apenas Dumézil, tão criticado pelos escandinavistas). Segue a crítica: “Individual myths cannot be considered on their own or out of the more general context of early Norse society’s view of itself. Myths function as both cognitive and communicative systems and need to be understood within a contemporary social context. Until quite recently approaches to Norse myths tended to privilege the quest for ‘original’ forms and meaning of myths over the study of the texts we actually know, in order to push behind them to supposed earliest forms which have been considered to reveal the structural and conceptual similarities between Scandinavian and other mythological systems” (ROSS, 2000, p. 120).

¹⁶ Argumento e exemplos encontrados em Gunnell (2006, p. 238), segue trecho: “Nonetheless, there are very strong indications that many of these works must have lived (and been altered) within the oral tradition for some

Ainda é possível argumentar que há diferentes poemas no *Codex Regius* que apresentam semelhantes enredos, como *Helgakviða Hundingsbana I* e *Helgakviða Hundingsbana II*, *Atlakviða* e *Atlamál*, mas cujas as diferenças surgem menos dependentes de suas épocas ou lugares de composição, o que representaria assim uma mudança na predileção por temas ou personagens, e mais da audiência a quem se dirigem os poetas, criando, desse modo, novas versões no momento da performance (SIGURÐSSON, 2000; GLENDINNING, 1985; ANDERSSON, 1985).

Considerando o exposto, fez-se necessário tecer uma rede, na qual as diversas formas e categorias de contato das diversas narrativas, escandinavas e continentais, a partir das fontes cuja Caçada Selvagem seja tema central ou parcial, nas quais os seus elementos possam ser detectados. Interesses particulares despontam na produção dessa rede: a produção dessas fontes e os interesses ideológicos por trás desses relatos. As narrativas heróicas são centrais, contudo é necessário se perguntar acerca dos desdobramentos da sua escrita e confrontar, na medida do possível, com as outras narrativas de seu período histórico, anteriores e posteriores, que não necessariamente são da mesma natureza.

1.2 Os vivos e os mortos

Os argumentos construídos nesta pesquisa dizem respeito a uma convivência muito especial entre vivos e mortos na Escandinávia medieval. Novamente, a Caçada Selvagem acontece em uma relação de liminaridade, que pode render bons ou maus frutos. Também é necessário avaliar as relações entre os vivos e os mortos na mitologia nórdica e em como as representações dos vários elementos em torno dos poemas sobre Helgi Hundingsbani podem estar associados a conceitos espirituais, emparelhados à Religião Nórdica Antiga. Persiste, assim, a necessidade de melhor definir certas noções espirituais pertinentes, sobretudo, as noções de renascimento e sobrevivência no pós-morte escandinavo. Compreendendo, objetivamente, que essas são categorias genéricas, mas ao longo das argumentações apresentadas, serão traçadas melhores definições.

Nesse sentido, vai sendo localizada, dentro dos relatos, no contexto da Caçada Selvagem uma confluência tardia de mitos e crenças, para os quais podem ser apontados dois autores Jean-Claude Schmitt (1999) e Neil Price (2002), particularmente afinados com tal proposta, o primeiro com um trabalho muito conhecido sobre os fantasmas na Idade Média,

time before this, and even moved between countries. While this too can only be speculation, it is hard to ignore the references to wolves, deer, bears, owls, nuthatches, and fir, elm and oak trees all of which were well known in Norway, but unknown in Iceland at this time”.

foi responsável por trazer o tema de maneira ampla, o segundo restringe suas discussões às pesquisas escandinavas, com forte lastro na arqueologia da Idade do Ferro e nas possíveis interações entre povos marginais da Europa Setentrional.

Assim, Jean-Claude Schmitt (1999), ao descrever a importância dos ritos de passagens apropriados para a morte na sociedade medieval, aponta que a sua ausência (ou impossibilidade) resultaria em cadáveres maculados, ou maléficos. Porém, compreende que é necessário entender tal processo segundo as particularidades das realidades históricas confrontadas na pesquisa histórica, em uma sociedade medieval que não é única, reconhecendo a complexa formação da cultura medieval, na qual uma “herança bárbara” integra o cristianismo nas migrações germânicas do primeiro milênio. Complementa:

Assim, Claude Lecouteux teve o mérito de insistir na dívida da literatura eclesiástica e latina da Idade Média com relação às tradições germânicas. Ele mostrou como o par cristão da alma (imaterial e eterna) e do corpo (material e perecível) por vezes não fez mais do que recobrir superficialmente a concepção pagã germânica de um duplo quase físico (*hamr*) sobrevivendo depois da morte. Muitos relatos latinos que apresentam os fantasmas como seres dotados de "corporeidade" derivam, portanto, segundo esse autor, de tais concepções, que se encontram na *Edda* e em certas sagas escandinavas que foram postas por escrito a partir dos séculos XII e XIII (SCHMITT, 1999, p. 16).

A exposição das ideias de Claude Lecouteux (2011) sobre os germanos, apoiada em material escandinavo tardio não é novidade, tais conceitos já estavam sendo explorados por mitólogos e folcloristas desde o início do século XX, a exemplo de Otto Höfler¹⁷, amplamente citado pelo próprio pesquisador. Porém, Lecouteux (segundo SCHMITT, 1999, p. 16) possui o mérito de ter defendido tais ideias frente a uma produção vigorosa de medievalistas francófilos para quem o pilar do paganismo clássico (Greco-Romano), do Cristianismo e de uma dita herança bárbara, se aplicava ao medievo como um todo¹⁸.

De outro modo, Claude Lecouteux em *Fantômes et Revenants*, publicado em 1986, e em *Fées, Sorcières et Loup-garous*, esse de 1992, traçou as primeiras nuances comparativas entre relatos e narrativas das mais diversas naturezas, sendo, ainda o único escritor de uma obra inteiramente voltada apenas aos relatos de Caçada Selvagem: *Les Chasses fantastiques et les cohortes de la nuit*, publicado em 1999. Entretanto, é lamentável que entre as únicas lembranças de Lecouteux (2011) ao espaço escandinavo esteja no encontro de Sigurðr com

¹⁷ Aqui voltamos aos tópicos dos intelectuais da Escola Vienense do Rito. Otto Höfler, como os outros pesquisadores de seu círculo dedicou-se ao tema particularmente na sua obra sobre sociedades secretas de guerreiros germânicos na sua obra *Kultische Geheimbünde der Germanen*, publicada em 1934.

¹⁸ Teria sido a colocação de Jean-Claude Schmitt um aceno para as mudanças de paradigmas? Na mesma página, entretanto, é notável o desvencilhar de tais heranças frente aos estudos de imaginário: “as crenças e o imaginário dependem antes de tudo das estruturas e do funcionamento da sociedade e da cultura em uma época dada” (SCHMITT, 1999, p. 16).

uma figura chamada Guro Rysserova (Rabo de Cavalo) encontrado nos repositórios de baladas folclóricas norueguesas, ela que é um desenvolvimento tardio da personagem Gúðrun Gjokadóttir a qual fora casado na *Volsunga saga* e nos poemas da *Edda Poética*¹⁹:

Grani o levou até um pântano, mas ali o cavalo quebrou uma das ferraduras e o herói deixou cair o baú [com ouro]. Ele então encontrou a Caçada Selvagem liderada por Gudrun Rabo-de-Cavalo, que lhe perguntou se ele preferia ser o primeiro em seu bando ou o último no paraíso. Sigurd escolheu segui-la: *so ride eg med deg til oskor i dag* (LECOUTEUX, 2011, p. 191)²⁰.

Outros encontros com a Caçada Selvagem na Escandinávia serão elencados nos contextos da *Oskoreia*²¹, na qual se configura uma hoste de homens mascarados ou espíritos, voando a cavalos ou flutuando sob a terra, entre os dias 13 de dezembro e 13 de janeiro, podendo ser conhecida por outros nomes na Europa Setentrional, como *Julereia*, *Trettenreia*, *Fossareia* e *Imridn*. A *Oskoreia* tem o costume de raptar animais, víveres e não raramente homens, que são deixados longe de casa; em *Knarkevognen*, ou a Carruagem Fantasma, tem-se uma aparição especial da Dinamarca e que surge após a morte de algum indivíduo, provavelmente com influências bretãs, como o Ankou, por exemplo. Apesar da sua aparição a partir do século XV, Claude Lecouteux vê conexões com uma carruagem pintada na igreja de Bagnot em Côte-d'Or, na França; e *Julkanfolker* ou *Julheer*, o costume de vários povos setentrionais em depositar comida durante o Natal para que os espíritos dos mortos que viajam pelo ar possam comer e se reconciliar com os vivos. De maneira particular, entre os Sámi é observado o depósito da comida em pequenos barcos feitos da casca de bétula.

Ao lembrar das contribuições de Claude Lecouteux, entretanto, Schmitt (1999) demonstra a vivacidade e a circularidade dos elementos germânicos, latinos, cristãos e

¹⁹ Dessa maneira, Lecouteux insiste na ponte entre a mulher como líder da Caçada Selvagem e a figura da Valquíria, o espírito psicopompo por excelência. Tal “we note its importance, because it creates a bridge between the Wild Hunt and the Dísir, female deities similar to the Valkyries, who are sometimes called “Odin’s Dísir”, the Norns (the Germanic Parcae), and the fylgjur, the tutelar spirits of men. According to Ström, Guro is “a Dís who has been demonized and debased” (LECOUTEUX, 2011, p. 192), apesar de ser necessário reavaliar tal ligação, um estudo extensivo sobre essa ligação foi feito por Folke Ström em STRÖM, 1952.

²⁰ Grani brought him to a swamp, but there the horse broke a shoe, and the hero dropped the chest. He then met the Wild Hunt led by Gudrun Horsetail, who asked him if he would prefer being the first in her troop por the last in heaven. Sigurd chose to follow her: *so ride g med deg til oskor i dag* (LECOUTEUX, 2011, p. 191), tradução livre. O autor ainda segue as instruções de Ronald Grambo, teorizando se a parte final do relato (de difícil tradução) poderia significar “cavalgarei contigo em/para Oskorei” (Lecoutex, 2011, p. 191). Apesar da referência a Grambo, Lecouteux aponta para uma discussão etimológica em Sandaaker, 1998. Hilda Ellis Davidson (2000), está convencida de que tal conexão, entretanto, é antiga e que revela o papel de líderes femininas na Caçada Selvagem, líderes que, acreditamos terem sido apagadas dos registros mitológicos, deixando poucas pistas de suas existências.

²¹ Um estudo conciso sobre a Oskoreia e as suas conexões com o êxtase (sustentadas, mas por uma identificação odínica do fenômeno) pode ser contemplado em Eike (1980).

bárbaros²². Isso é facilmente notável no seu capítulo sobre o “Bando Hellequin” no qual demonstrará a pertinência de apostar em tais interações, desde a Antiguidade, ainda que o seu ponto de partida seja o famoso relato de Orderico Vital, em sua *Historia Ecclesiastica*. Por sua vez também procurou horizontalizar tais relações, de modo que serão úteis relembrar de seus rastros quando for necessário buscar as comparações com o material do medievo latino.

Por outro lado, se direcionarmos os nossos olhares para a obra do pesquisador Neil Price, *The Viking Way: religion and war in late iron age Scandinavia* (2002), que investiga os aspectos sociais e culturais do *seiðr*, um sistema mágico presente na jornada por conhecimento do deus Odin e nas lendas fantásticas sobre as feiticeiras nórdicas, mas também nas sagas islandesas sobre as vidas dos colonizadores islandesas, ou seja, a interação mágico-religiosa em narrativas de diferentes naturezas, podemos observar que ele traça uma possibilidade interessante, a de comparar tais tradições com o corpo de crenças Noaidevuolta (PRICE, 2002)²³, indicando aqui o intercâmbio cultural entre os povos germânicos e Sámi na Escandinávia:

Os contos da Caçada Selvagem são de períodos medievais e tardios, e estão conectados com o papel desempenhado por Odin no folclore logo depois do período das crenças ativas nos antigos deuses. Contudo, esses contos medievais podem ser rastreados a uma crença geral na Era Viking, na qual vários tipos de cavaleiros sobrenaturais podem ser encontrados em grupo ou sozinhos, e dos quais a aparência era usualmente associada a premonição da ruína, um aviso ou como sinal de grandes eventos que irão ocorrer [...]. Alguns especularam que tais cavaleiros refletiam a concepção generalizada de uma comunidade de mortos, combinados com a crença do solstício enquanto um período onde ela estaria mais próxima ao mundo dos vivos, coincidindo com as barulhentas tempestades da temporada (SIMEK 1993: 373)²⁴. Entretanto, a associação com os guerreiros e a comitiva militar também

²² Aqui, para Schmitt, o elemento bárbaro podem ser entendidos como os supostos resquícios culturais de culturas não apenas germânicas, mas também célticas, pré-cristãs, complementando os elementos latinos, cristãos, como uma espécie de “herança” romana.

²³ A sua preocupação se torna muito clara no contexto comparativo com a magia e a visão de mundo Sámi (sobretudo a última que é, para Neil Price, o que forma o corpo do Xamanismo): “since the very earliest studies of *seiðr* and ‘Óðinnic sorcery’, there has been on trend above others which has tended to dominate the discussion. Already touched on several times above, this is the interpretation of *seiðr* in the context of what anthropologists have sometimes called ‘shamanism. In practice, this question has most often taken the form of analogies drawn between these aspects of Old Norse belief and what have been seen as comparable features in the ‘shamanic’ religion of the Sámi – a discussion often framed, somewhat problematically, in terms of influences from one culture to the other (PRICE, 2002, p. 232).

²⁴ Referência a Simek(1993). Rudolf Simek faz uma breve síntese das ideias da Escola Vienense do Rito, apontando principalmente as obras de Otto Höfler, Lily Weiser-Aall e Karl Meuli, mostrando ceticismo na explicação de que por um lado antigos cultos cujas as comunidades de mortos estariam como figuras centrais na origem da Caçada Selvagem, da qual as narrativas folclóricas se prolongaram aos dias atuais por um temor aos fenômenos naturais. Ainda assim admite o componente extático odínico: “The cult-ecstatic connexion with the dead as a special form of the veneration of the dead is also the basis for processions of the Wild Hunt, with Odin as the god of the dead and ecstasy” (SIMEK, 1993, p. 373).

parece importante, e é notadamente semelhante com crenças Sámi conectadas às luzes do norte (PRICE, 2002, p. 350 - 352)²⁵.

Essa comunidade de mortos no meio do inverno, muitas vezes associada a uma fraternidade de guerreiros não é novidade, de modo algum, como os próprios Lecouteux e Schmitt escrevem em suas obras²⁶, porém a antiguidade conferida à Caçada Selvagem entre os germanos muitas vezes concedida mediante um caráter indo-europeu, também é verificada na interação com as populações Sámi, fino-úgricas.

Segundo a averiguação de Neil Price (2002)²⁷, as concepções dos espíritos e deuses Sámi, em especial os *Guovsahas* os espíritos que vagam pelos céus durante a Aurora Boreal, podem fulminar os indivíduos que não forem cautelosos e chamaram a atenção para si. A Aurora Boreal, representa também um elemento dramático nos céus durante o período do inverno, coincidindo com o Yule²⁸, período propício para o aparecimento da Caçada Selvagem. Lundmark (1976), vai apontar que entre os Sámi da Península de Kola, fronteira entre o norte da Rússia e a Finlândia, inclusive, é salutar lembrar a crença de que as luzes no alto são aquelas mortas pelo aço, que para sempre irão batalhar entre si.

As associações do inverno, em especial ao redor do Yule e com conexões pertinentes já são encontradas no *Ágrip af Norégskonungasögum* (A Sinopse dos Reis Noruegueses), onde o deus Odin é apontado como o responsável pelas festividades de fim de ano, o Yule (*Jól*), e recebendo o nome de *Jólnir* (DRISCOLL, 2008). Price (2002) por sua vez, cita Fritzner (1877) referenciando que este identifica os espíritos do Yule (*Julefolk*) com o deus que seria o *Jauloherra*, similar aos espíritos do folclore Sámi na Noruega ocidental, *Jolaskreiði* (AASEN, 1853; DE VRIES, 1956) ou mesmo no folclore islandês, *Jolasveinar* (WANG, 1871). Dessa maneira, a conexão entre a Caçada Selvagem e Odin está interligada tanto pela cultura Germânica, quanto pela fino-úgrica (PRICE, 2002).

²⁵ The Wild Hunt tales proper are of medieval and later date, and are linked to the role played by Odin in folklore long after the period of active belief in the old gods. However, these medieval tales can be traced back to a more general belief in the Viking Age, in which various kinds of supernatural riders could be encountered singly or in groups, and whose appearance was often associated with a premonition of doom, a warning, or as a sign of great events taking place. [...]. Some have argued that the riders reflect a general concept of the community of the dead, combined with a belief in midwinter as a time when this was physically closest to the world of the living, and also coinciding with the howling storms of the season (Simek 1993: 373). However, the association with warriors and a military retinue seems also important, and is strikingly similar to the Sami beliefs connected with the Northern Lights. Tradução nossa.

²⁶ Ver LECOUEUX, 1999, pp. 223 – 235 e SCHMITT, pp. 113 – 137.

²⁷ Cf. PRICE, 2002, pp. 243 – 247 e 250 – 252. Em destaque: “beliefs concerning the solar and lunar bodies were also extended into other celestial phenomena, especially the northern lights, *Guovsahas*, which form such a dramatic element of the winter sky in the far north” (PRICE, 2002, p. 243).

²⁸ O Yule marca o solstício de inverno para os povos da Europa Setentrional, podendo ser chamado de Jól, Jule, Jóle etc. Também pode ser considerado um momento chave nas relações liminares, em que os limites entre os vivos, os mortos e os espíritos se tornam frágeis.

Um cruzamento de informações na relação com os mortos e a franja céltica também já foi apontada por Carlo Ginzburg (2012), que mostra como esses elementos, incluindo o voo, foram fundamentais para a construção do *Sabá das Bruxas*. Considerações tais, que apesar de interessantes e não desprovidas de conexões úteis, precisam ser acompanhadas de perto, sofrendo uma série de construtivas críticas, em especial sobre a Caçada Selvagem (HUTTON, 2014). Em particular a tradição do *Jolefolk*, das crianças mortas que viajam em um trenó puxados por camundongos pode estar atrelada ao fenômeno da Aurora Boreal que apesar de seu espetáculo visual, é silencioso, ainda que não se aproxime das cavalcadas ou dos espíritos violentos, sendo deixada de lado por vários pesquisadores, sendo uma das críticas de Ronald Hutton (2014), acerca dos autores que simplesmente elegeram um aspecto da Caçada Selvagem, inspirados pelo trabalho de Jacob Grimm (2012).

Nesse sentido, aparecem como contribuições em diferentes dimensões, macroscópicas, de longa temporalidade, levando as análises aos contextos comparativos (não só genéticas, mas também tipológicas), sobre as quais seguimos tecendo comparações com uma rede cultural que extrapola o contexto germânico medieval, mas englobando as relações étnicas “interescandinavas”, na medida do possível. No que diz respeito, aos aspectos genéticos e tipológicos, consideramos que a primeira categoria diz respeito às comparações de culturas que são historicamente relacionadas, enquanto que a segunda compara categorias culturais de sociedades que não estão historicamente relacionadas, mas que servem ao propósito de oferecer referências de como processos, aparentemente semelhantes, se desenvolvem em espaços e culturas diferentes.

Por último, nessa relação de autores considerados imprescindíveis para esse estudo, é necessário citar um autor bastante controverso, também sinalizado no texto e nas notas de rodapé: Otto Höfler. O livro *Kultische Geheimbünde der Germanen* (As Sociedades de Culto Secretas dos Germanos) de Otto Höfler (1934) que ficou limitado ao seu primeiro volume (enquanto o projeto editorial previa uma série de sete livros) é, claro, o ponto de partida para vários autores que centram seus comentários em torno das relações entre guerra e religião, não só entre os antigos germanos.

Aqui o autor dedicou-se ao estudo do que chamou de o exército morto germânico (*Das germanische Totenheer*), no qual a existência de fraternidades guerreiras, de caráter totêmico e centralizado no deus Odin estaria de alguma maneira refletida ideologicamente no mito, de modo que o ato de guerrear estaria envolto por elementos mágicos, explorado também em um artigo do mesmo autor com o título *Übergermanische Verwandlungskulte* (HÖFLER, 1936). Nesse entendimento vale a citação da folclorista Lily Weiser-Aall (WEISER, 1927), advinda

do mesmo círculo de Otto Höfler, que publicou o seu livro *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde* (A Iniciação Antigo Germana dos Jovens e as Associações Masculinas), anos antes de Höfler, em 1927, seguindo as ideias de pan-germanismo do seu antigo professor Rudolf Much (1862 – 1936).

Isto posto, podemos vislumbrar a necessidade de reavaliar a liminaridade nas relações entre vivos e mortos, não apenas entre os escandinavos pré-cristãos, mas dentro de todo o conceito de Religião Nórdica Antiga. Os poemas sobre Helgi narram a morte após uma vida guerreira, a proteção da Valquíria, o subsequente renascimento do casal pronto para repetir esse ciclo de vida e morte guerreira. Essa é uma lógica que poderia fazer parte do conjunto de crenças religiosas entre os escandinavos, talvez com um caráter ritualístico guerreiro, ou um tópico mítico incomum (o renascimento nas fontes nórdicas, por exemplo, raramente é narrado)? Nesse entendimento, assinamos que evidências indicam uma interação com outros povos escandinavos não-germânicos.

Assim, a sugestão de Neil Price de interação com povos Sámi, por exemplo, não é novidade, mas continua sendo um rastro interessante. Além disso, a negociação e presença da Valquíria, um espírito feminino violento que também age como psicopompo, guiando a vida do herói, assegura que esse intercâmbio cultural se revele uma interação com elementos de natureza extáticas? Diante de tantos questionamentos, não seria a primeira vez em que o Xamanismo surgiria entre os pesquisadores da Escandinávia antiga e medieval despontando curiosamente no horizonte enquanto uma explicação plausível tanto no sentido de permitir elencar tópicos míticos narrados nas fontes mitológicas escandinavas, como ainda, corroborando para a compreensão de temas mágico-religiosos na literatura islandesa medieval.

1.3 O Xamanismo

O termo Xamanismo refere-se a um quadro muito amplo de práticas religiosas, que possui um rico debate acadêmico ao mesmo passo em que também é complexa a sua delimitação ou o emprego das suas estruturas com um rigor crítico. Talvez uma das definições mais populares seja dada por Mircea Eliade, ao equalizar Xamanismo enquanto técnica arcaica do êxtase, no qual, segundo o autor, os Xamãs possuiriam o acesso a uma parte do sagrado que é inacessível ao resto de sua comunidade. Inegável é o poder que a figura do Xamã exerceu sobre os processos de escrita etnográfica, acadêmica ou mesmo no imaginário

popular: “Suas experiências extáticas exerceram, e ainda exercem, poderosa influência sobre a estratificação da ideologia religiosa, sobre a mitologia, sobre o ritualismo” (ELIADE, 1998, p. 19).

Entre os escandinavistas a existência ou não de elementos xamânicos na mitologia escandinava ou nas práticas religiosas pré-cristãs estão sendo formuladas desde o século XIX e até hoje ainda é tema de debate²⁹. Entre os séculos XIX e a metade do século XX, podemos elencar principalmente Johan Fritzner (1877), Uno Holmberg (1922), Rolf Pipping (1928), Otto Höfler (1934), Franz Schröder (1929) e Dag Strömback (1935). São autores que traçam comparações com as culturas lapônica, altaica, tártara, e analisaram rituais iniciáticos nas passagens da mitologia escandinava. Dag Strömback (1935), inclusive, foi um dos primeiros a dar uma especial atenção ao Seiðr e a levantar questionamentos do ritual na *Eiríks saga Rauða* como semelhante aos costumes Sámi e o *Seiðstafr* enquanto um implemento xamânico. Sustentado pela perspectiva indo-europeia de Mircea Eliade, Jan de Vries (1957) rejeitou a proposta de aproximação com a cultura Sámi, preferindo antigas conexões urálicas, ainda que sustentasse um fenômeno autóctone, posição assegurada posteriormente por Åke von Ström (1975) e Åke Hultkrantz (1983).

Como afirma Stefanie Schnurbein, o problema dos proponentes e dos opositores do Xamanismo entre os Escandinavos na Antiguidade e Medievo, está em tratar as representações nas fontes como distorções, como deturpações de manifestações mítico-religiosas primitivas (em uma escala evolutiva). Tais entendimento são marcados, muitas vezes, pela falta de uma crítica apropriada às fontes primárias e a intenção de formatar as informações encontradas nelas em um modelo pré-estabelecido:

Primeiro deve ser dito que ambos os oponentes e os proponentes de teorias xamânicas dividem uma fundação básica: eles estão interessados em entender os vestígios que estão debaixo das “distorções” do Cristianismo Medieval de um rito e de uma religião pagã, além da prática mágica e da realidade social, e estão menos interessados nos contextos literários do medievo dos quais emergem seus textos fontes³⁰ (SCHNURBEIN, 2003, p. 126).

É possível ainda vislumbrar ao menos três posições entre os pesquisadores: 1) aqueles que se posicionam a favor de um contato direto com as populações Finno-Úgricas ou Sámi

²⁹ Foi exposto um quadro das principais publicações sobre o tema em PORTO; MIRANDA: 2015, pp. 78 – 84, e o reproduzimos aqui de maneira geral, no intuito apenas de ilustrar a diversidade de produções com base também em SCHNURBEIN, 2003.

³⁰ It should first of all be said that both the supporters and the opponents of shamanism theories share one basic foundation: they are interested in the remains lying beneath Christian Medieval “distortions” of pagan religion and ritual, and in magical practice and social reality, and they are less interested in the medieval literary contexts in which their source texts emerged. Tradução nossa.

sobre as práticas mágico-religiosas dos escandinavos germânicos; 2) outros que defendem as presenças de traços xamânicos, mas enquanto um fenômeno autóctone e dividido dentro de um padrão indo-europeu; 3) contrários ao fenômeno que, apesar de concordar com a existência de uma herança indo-europeia compartilhada, discordam do fenômeno xamânico existir ali por uma consideração teórica de que sendo um fenômeno “primitivo demais”, não poderia pertencer ao “superior” grupo indo-europeu. Ao primeiro grupo pertence nomes como Fritzner, Strömbäck, Kabell e DuBois; ao segundo grupo pertencem autores como De Vries e Schröder, fazendo uso das ideias de Georges Dumézil; ao terceiro grupo encontram-se Ohlmarks e Fleck, Ränk (SCHNURBEIN, 2003).

Entretanto, essas são apenas amostras, já que a lista de autores é imensa e Schnurbein se propôs a citar tendências gerais. Curiosamente o discurso em torno do primitivismo do xamanismo não alimentou apenas ideias políticas no espectro da direita, mas também de esquerda, que também produziu suas fantasias na contracultura, seja o nobre selvagem primitivo de Buchholz em seu *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung* (que utiliza conceitos advindos de uma literatura questionável como Carlos Castañeda) ou nas tentativas feministas de Donate Pahnke e Sylvia Kleineidam ao traçar uma continuidade das práticas mágicas entre antigos ritos germânicos, extrapolando os relatos da bruxaria moderna, até a Wicca contemporânea em *Die Spur der weisen Frauen*. Necessário não esquecer, entretanto que o pensamento *völkisch* de extrema-direita ainda assola as considerações sobre as antigas religiões germânicas, manifestando-se, inclusive, em certos círculos Neopagãos e Neoxamânicos pelo mundo.

É necessário antes de tudo, atentar para uma rigorosa atualização bibliográfica sobre o tema: ambas as pesquisas escritas por Gloria Flaherty (1992) e Andrei A. Znamenski (2007) propõem, entre outras questões, a revisão acadêmica do termo e uma análise crítica de suas implicações sobre o imaginário popular, criados a partir da literatura de viajantes, e desenvolvidos no círculo intelectual e acadêmico. Porém essas são obras com propósitos diferentes: Flaherty (1992), aponta para o modo como toda a produção etnográfica dos séculos XVII em diante, incluindo reedições de relatos de viajantes desde o século XIII, vão moldar a visão do Xamanismo enquanto algo primitivo, belo ou terrível, um discurso sustentado pela produção cultural erudita europeia em diversos segmentos. Acerca disso, ela dedica tópicos a Diderot, Herder, Mozart e Goethe, este último com um capítulo sobre Fausto enquanto um Xamã moderno. Znamenski (2007), por sua vez, se propõe a trabalhar a temática

aplicada em tópicos comparativos que se enviesam também pelo surgimento e práticas dos Novos Movimentos Religiosos, em especial o Neoxamanismo³¹.

Contudo, mais de dez anos separam as duas produções, de maneira que apontamos ainda outros esforços na mesma senda e que são leituras necessárias para a problematização do termo Xamanismo: a coletânea dirigida por Jeremy Narby e Francis Huxley (2000), o estudo geral de Ronald Hutton (2001)³² e o apanhado de Philip Jenkins (2005) sobre as mudanças da imagem xamânica na mentalidade popular norte-americana; em termos de discussão teórico-metodológicas relacionadas aos estudos nórdicos, sem dúvida o trabalho de Clive Tolley (2009) ainda é o mais detalhado bibliograficamente e com grande abrangência de fontes escritas, oferecendo excelentes perspectivas, principalmente quando confrontado com as análises Neil Price (2002), que por sua vez realizou um estudo baseado principalmente no cotejo da cultura material. Por último, ainda que afastado da escandinavística, o livro de Homayun Sidky (2008) desponta como uma das melhores críticas à produção acadêmica em torno do Xamanismo.³³

Voltando ao impacto e ao desenvolvimento do tópico: desde a década de sessenta o Xamanismo tem ganhado uma atenção positiva dentro dos estudos acadêmicos, na produção de intelectuais e em obras artísticas. Principalmente os pesquisadores que desenvolveram estudos sobre Religião, entre eles o próprio Mircea Eliade, mas também Claude Lévi-Strauss, acabaram relegando suas percepções a nomes como Jerome Rothenberg, Joseph Beuys,

³¹ Inclusive a crítica de Znamenski ao trabalho de Flaherty é, talvez, injusta pelas diferentes propostas de trabalho, ainda que seja possível vislumbrar a o equívoco na análise da recepção desse material: “Particularly, she argues that the fascination with the “beauty of the primitive” came into view during the age of Enlightenment. Indeed, this period gave rise to the concept of the “noble savage” and also enhanced interest in esotericism — a reaction to the excesses of rationalism. Yet, Enlightenment observers remained predominantly skeptical about non-Western nature religions, treating them as a corruption of “higher” classical religions and as natural specimens to be cataloged and classified. Furthermore, despite the obvious fascination of early nineteenth century Romantic writers with the spiritual and the non-Western, this little altered the dominant Enlightenment skepticism toward “tribal” religions. It was only at the turn of the twentieth century that attitudes toward non-Western spirituality began to seriously change; during that time, the ideas of the Enlightenment, with its focus on modernity, materialism, and rationalism, gradually began to lose their appeal in society. Still, it was sixty more years before faith in Western civilization was shattered, and fascination with non-Western spiritualities, the occult, and the sacred reached mass proportions and eventually entered the American and European cultural mainstream during the 1970s and the 1980s” (ZNAMENSKI, 2007, pp. xiii – xiv).

³² Ainda que essa seja uma excelente obra introdutória, Neil Price apontou uma válida crítica em relação ao seu exame da área nórdica: “The bulk of the book is made up of an excellent study of Siberian religion, but unfortunately Hutton has been woefully misinformed about the Scandinavian source material. The practices of the Norse and Sami are treated as a seamless continuum, for example, and he seems to be claiming that Eiriks saga rauda contains the sole reference to a volva in the entire Old Norse corpus! Hutton is a leading specialist on English pagan ritual, but one feels that on this occasion his usually exemplary scholarship has been spread a little thin” (PRICE, 2002, p. 88).

³³ Em uma série de artigos recentes, Sidky revisitou as questões propostas em seu livro de 2008. Considerando a sua produção não apenas um frescor necessário para o remapeamento das questões que envolvem a construção ocidental do Xamã e do Xamanismo, ele oferece perspectivas teórico-metodológicas para tais discussões em SIDKY, 2010a, 2010b e 2011. Para uma crítica concisa do conceito aplicada à produção escandinava. cf. SCHNURBEIN, 2003.

Roland Barthes, Jacques Derrida e Michel Benamou. Todavia, como expresso anteriormente, o conceito adquiriu nuances contraditórias, com limites mal definidos, ainda que o Xamanismo tenha ultrapassado as barreiras, um problema que na verdade advém das primeiras tentativas de explicar o fenômeno. Nesse entendimento, arriscar uma delimitação precisa do que seria Xamanismo tem se mostrado um verdadeiro desafio. Se por um lado for entendido como um complexo de práticas religiosas confinadas ao eixo siberiano e asiático, corre-se o risco de confiná-lo a um momento muito único, principalmente do confronto das expedições financiadas por potências europeias, incluindo a emergente Rússia Imperial de 1721 liderada por Pedro, o Grande.

O Xamanismo poderia ser entendido, assim, dentro de uma curiosa relação de alteridade, apenas um resquício selvagem nos confins além-mundo civilizado e, mais tarde, como um estágio primitivo da Religião. Por outro lado, se aberto para a comparação com outras culturas, incluindo a possibilidade de comparações tipológicas, arrisca-se a cair na mesma imprecisão, creditando-o aos profundos mistérios do inconsciente humano, ou a antiquíssimas conjunturas euroasiáticas de tempos imemoriais. Diante das questões suscitadas, tencionamos demorar um pouco nessa questão³⁴.

A própria expressão “Xamã” vê-se envolvida nessa trama. Ela advém do Tungue, um grupo étnico siberiano, que utiliza esse termo para designar os seus praticantes espirituais. O nome, que pode indicar pessoas “agitadas”, “elevadas”, assinala a função da negociação com os espíritos a cura, o controle climático e o bem de uma comunidade onde esse indivíduo se insere. A negociação, geralmente, só é possível em um estado de transe extático, para o qual os Xamãs fazem o uso de narcóticos e instrumentos musicais (sendo o tambor e o chocalho os exemplos mais famosos). O termo conheceu um amplo uso na literatura de viajantes anteriores ao século dezoito, sendo traduzido como *Giocolare* no Italiano, *Jongleur* no Francês, *Gaukler* no Alemão e *Wizard* no Inglês, porém o seu uso moderno advém da acepção germânica transmitida pelos siberianos tungues: “Como resultado, os substantivos *der*

³⁴ Tais inquietações nasceram de um artigo sobre o Xamanismo na Escandinávia produzido a quatro mãos com Maria Emília Monteiro Porto, onde, na conclusão expressamos: “Preocupados com o que o Xamanismo possa, ou deva, parecer, perdemos muitas vezes a noção de que esse fenômeno, enquanto experiência humana, se modifica, da mesma maneira como as nossas percepções sobre a temática. Ademais, precisamos levar em consideração os contextos nos quais os relatos são construídos: as ditas manifestações xamânicas se transformam, se modificam, desaparecem, resistem? A que serve a descrição do outro nesse ponto? [...] A grande discussão não deveria ser pautada pela existência ou não de um fenômeno xamânico na Escandinávia, mas o que podemos atribuir como Xamanismo, em como devemos compreender esses fenômenos. As falhas do estabelecimento dos padrões metodológicos se devem pela pluralidade de suas manifestações e as transformações que, infelizmente, são ofuscadas em detrimento de pesquisas que visam apenas provar a existência de um fenômeno sem ao menos defini-lo” (PORTO; MIRANDA, 2015, pp. 84 – 85).

Schaman, die Schamanka e das Schamanentum esteve em uso durante o século dezoito; sendo o verbo *schamanen*” (FLAHERTY, 1992, p. 7).

Por enquanto é salutar pautar o desenvolvimento das nossas preocupações lembrando dos relatos etnográficos europeus sobre o Leste até a China, como os embaixadores enviados por Pedro, o Grande: Adam Brand, negociante de tal embaixada, escreve em 1698 uma relação onde pode se observar o emprego do termo Tungue *Xamã*. Em 1704, o guia da embaixada, E. Isbrants Ides reforça os escritos de Brand ao utilizar o mesmo termo Tungue, havendo concordância no emprego da expressão que indicava assim um sacerdote ou mago (GINZBURG, 1989)³⁵. Esse é o ponto de partida para tais relações.

Séculos antes, Marco Polo, na sua visita à corte de Kublai Khan, descreveu os ritos de cura entre os Mongóis. Giovanni da Pian del Carpine, por sua vez, escreveu sobre os métodos de purificação, oráculos, feitiçaria e adivinhação entre os Tártaros em uma obra conhecida como *Ystoria Mongalorum*. Esses são relatos do século XIII - as narrativas de Marco Polo escritas por volta de 1300, a obra de Pian del Carpine talvez meio século antes, nas quais não há dúvidas de que um leitor tardio poderia reconhecer nelas práticas mágicas semelhantes.

Ainda, Kaspar Peucer e Johann Scheffer, produziram comentários sobre os costumes mágicos das populações lapônicas da Escandinávia Setentrional e Oriental nas obras *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* publicada em 1553, e *Lapponia id est regionis lapponum et gentis nova et verissima descriptio*, por sua vez publicada em 1673, respectivamente. Contudo, versaram algumas linhas sobre os feiticeiros da Lapônia, embasados nos relatos de viajantes, bem como seguindo o rastro etnográfico de *Historia de gentibus septentrionalibus*, obra do intelectual sueco Olaus Magnus. Nesse sentido, essas são obras essenciais para compreender não só o Xamanismo Circumpolar, mas também o fascínio criado pelas descrições de práticas mágicas existentes em um “mundo selvagem, habitado por pessoas selvagens”. Também, consideramos que ajudam a compreender o fascínio causado

³⁵ Carlo Ginzburg (1989, especialmente entre as páginas 94 e 111) produziu um breve capítulo sobre o (re)descobrimento do Xamã, mostrando a curiosa relação do Ocidente com os entorpecentes em uma balança contraditória, celebramos o ato de se inebriar, desde que feita dentro de uma relação “civilizatória” (observáveis no uso do Tabaco e Álcool, por exemplo), o outro permanece “selvagem”, do qual permanecemos, nós Ocidente, alheios aos seus costumes e condenamos os usos das mesmas substâncias. O objetivo final de Ginzburg, que sustenta a ideia central, venatória de seu livro, é a de que tais relações com o Xamã não é uma descoberta, mas uma redescoberta, em vista que desde a antiguidade, os relatos de estranhamento sobre esses costumes já eram escritos. Talvez, só agora possamos avaliar tais conexões em termos sincrônicos, mesmo em uma “longuíssima duração”: “Creio que o acúmulo do conhecimento sempre ocorre assim: por linhas quebradas em vez de contínuas; por meio de falsas largadas, correções, esquecimentos, redescobertas; graças a filtros e esquemas que ofuscam e fazem ver ao mesmo tempo. Nesse sentido, o episódio interpretativo que reconstitui com minúcia talvez excessiva pode ser considerado quase banal: não a exceção, mas a regra” (GINZBURG, 1989, p. 111). Como ficará claro, talvez, eu discordo de pontos essenciais de Ginzburg sobre a permanência desse quadro desde tempos “imemoriáveis”, porém não posso deixar de creditar a importância dos rastros que ele segue, o estranhamento ao descrever esse “outro xamânico”.

pelas expedições cada vez mais penetrantes no oriente asiático, e, mais tarde, uma compreensão Indo Europeia ou Euroasiática do fenômeno. Porém o quadro pode ser ampliado com as atividades do século XVII e XVIII.

Um corpo importante de documentação comparativa pode ser encontrado nos relatos dos exploradores europeus às Américas. A exemplo de *Naufraágios* de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, onde está escrito que, a despeito da descrença e zombaria dele e de seus homens com os processos de cura dos feiticeiros indígenas americanos, foram todos tratados por tais homens em razão da necessidade do momento. Os próprios relatos dos Jesuítas alimentavam a sede por informações sobre as populações que habitavam locais distantes e sobre os seus costumes:

Seus relatórios, traduzidos ou não, eram conhecidos por se difundirem na maioria dos países europeus em círculos seculares e clericais. Eles foram publicados anualmente na França de 1632 a 1637 e foram reunidos como *Lettres édifiantes et curieuses* entre 1702 e 1773. Eles foram considerados até dignos o suficiente para serem coletados, editados e traduzidos mais de uma vez na Inglaterra do século XVIII. Os editores rejeitaram o catolicismo romano juntamente com o que consideravam seus vícios e maldade, mas elogiaram calorosamente as abordagens jesuítas para aprender sobre povos não europeus e seus costumes. Esses editores foram longe o suficiente em apresentar os testemunhos da metodologia jesuíta que se perguntam sobre o papel que a sociedade poderia ter desempenhado em padres intelectualmente despertados, realmente assentados em um novo ambiente, vestidos com roupas nativas, geralmente dos penitentes, comendo comidas indígenas, e esforçando-se para aprender o idioma local a fim de registrá-lo para a posteridade, bem como para se comunicar com suas responsabilidades (FLAHERTY, 1992, p. 28)³⁶.

Similares esforços são observáveis nos teólogos protestantes que também realizaram empreitadas semelhantes no Báltico, a exemplo de Paul Einhorn, autor do *Historia Lettica*³⁷, que em seus relatos etnográficos de 1649 narrou a importância de saturnálias e das atividades carnais acompanhadas de canções e feitos lascivos em honra a um deus chamado Comus. No mesmo século, Nicolas Witsen em *Noord em Oost Tartaryen* de 1692 refere-se aos xamãs como sacerdotes do diabo, chegando a descrever um Tungue em trajes cerimoniais, conforme

³⁶ Their reports, whether translated or not, were known to circulate in most European countries in secular as well as clerical circles. They were published annually in France from 1632 to 1637 and were brought together as *Lettres édifiantes et curieuses* between 1702 and 1773. They were even considered worthy enough to be collected, edited, and translated more than once in eighteenth-century England. The editors roundly rejected Roman Catholicism along with what they considered its vices and viciousness, but warmly praised Jesuit approaches to learning about non-European peoples and their customs. Those editors went so far in presenting testimonials to Jesuit methodology that one wonders about the role the society might have played in intellectually alert fathers actually settled permanently in the new environment, clothed themselves in native dress, usually that of penitents, ate indigenous foods, and strove to learn the local language in order to record it for posterity as well as to communicate with their charges. Tradução nossa.

³⁷ Segue título completo: *das ist Beschreibung der Lettischen Nation in welcher von der Letten als alten Einwohner und Besitzer des Lieflandes, Curlandes und Semgallen Namen, Ursprung oder Ankunfft ihrem Gottes-Dienst, ihrer Republica oder Regimente so sie in der Heydenschafft gehabt, auch ihren Sitten, Geberden, Gewonheiten, Natur und Eigenschaften etc. gruendlich und uembstaendig Meldung geschickt*. Primeira edição publicada em 1649.

encontrado em suas viagens, e estabelece paralelos da prática observada com a metempsicose de Pitágoras³⁸.

Adicionalmente, ao longo do século XVIII outras expedições ao Oriente resultaram em novas descrições, nas quais a perspectiva do estranhamento prevalece: os mesmos expedicionários que fizeram relatos empolgados sobre os rituais e as indumentárias das populações orientais, os produziram enquanto um espelho, com uma perspectiva eurocêntrica e relegando a esse xamanismo o caráter de formas elementares da Religião: primitivas, em uma perspectiva evolucionista³⁹, quase em termos Tylorianos⁴⁰.

Na expedição para a Sibéria, Johann Georg Gmelin, representou os Xamãs enquanto *Jongleurs*, atribuindo assim um caráter de charlatanismo, principalmente em referência ao consumo dos narcóticos e ao uso dos instrumentos utilizados para adentrar o estado de transe. Cristoph Meiners, na escrita de *Grundriß der Geschichte aller Religionem*, em referência direta a essas populações, recusava o mesmo estatuto de compreensão dos processos religiosos, onde não se pode falar sequer de “deuses nacionais” ou “sacerdotes”: “mas apenas de “charlatães e adivinhos” [*Quacksalber un Wahrsager*]” (GINZBURG, 1989, p. 107).

Processos culturais mais complexos, principalmente a partir do século XVIII, começam a ser delineados e lidam com o Xamanismo sob novos filtros, ainda que as religiões não ocidentais continuem sendo tratadas pelo viés do estranhamento. Durante o Iluminismo, a fascinação por uma beleza primitiva dá início ao conceito de Nobre Selvagem, que, por sua vez, também impulsionou uma reação ao excesso de racionalismo expressa no interesse cada vez maior dos europeus pelo conhecimento e práticas esotéricas, reconhecimento e fascínio que também influenciaram o Romantismo do século XIX (ZNAMENSKI, 2007).

A conexão com o mundo antigo, Indo-europeu e mais tarde com o quadro Euroasiático perpassa o exame dos Antiquarianistas, que compararam os escritos etnográficos do mundo

³⁸ Segue um trecho de Gloria Flaherty comentando como ambos Católicos e Protestantes não se intimidavam em ler a literatura de viajantes e tecer suas comparações: “Protestant theologians, concerned with relating heresy, witchcraft, and idolatry to popery, were similarly attracted to the current Voyage literature. They read whatever was available, made selections relevant to their particular cause, and, with many learned references to the likes of Marsilio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Agrippa von Nettesheim (1486-1535), Paracelsus (1493-1541), and other renowned Renaissance investigators of the unknown, brought out collections of extracts or summaries” (FLAHERTY, 1992, pp. 33 – 34).

³⁹ Pensamos na ironia em que Eliade, pensando em um processo a-histórico da(s) Religião(ões), talvez não tenha se libertado da mesma visão evolucionista ao tratar o fenômeno xamânico enquanto formas “arcaicas” do êxtase. Ficam as dúvidas.

⁴⁰ Sem dúvidas que as visões evolucionistas em torno dos estudos de Religião são mais antigas que a vida e a obra de Edward Burnett Tylor, mas também não posso deixar de levar em consideração o fato de que a obra do inglês, que escreveu, entre outras coisas, *Primitive Culture: researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, publicada em 1871, foi responsável não só por uma manutenção, mas por um novo vigor do entendimento das Religiões em uma dimensão em estágios, suplantados mediante o progresso (industrial) humano.

antigo e medieval. Os Jesuítas já haviam tecido comparações parecidas, mesmo condenando as práticas e ritos indígenas, porém em um esforço de melhor compreender e interagir com as populações nativas, documentaram e divulgaram tais métodos, tecendo aí as suas comparações com o passado. A mesma empreitada pode ser achada em Louis Hennepin, por exemplo, da ordem dos franciscanos e que esteve em companhia dos Sioux na América do Norte⁴¹.

Um dos relatos mais antigos é sem dúvida o de Heródoto sobre os antigos Citas e Trácios, de onde derivaram também similares descrições encontradas em Máximo de Tiro, Pompônio Mela e Solino. Engelbert Kaempfer, por exemplo, haveria identificado as plantas com as quais os Citas e Trácios se inebriavam, segundo descrito por ele em *Amoenitatum Exoticarum politico-physico-medicarum fasciculo V*. Na virada do século XVIII para o XIX, Jan Potocki, em *Histoire primitive des peuples de la Russie*, traça paralelos entre as narrativas da antiguidade e as modernas etnografias sobre os povos da Ásia Central.

Heródoto em *Historiai*, livro IV, narra os feitos de Arístas, poeta do Preconeso e compositor do poema *Arimáspios*, além do hiperbórico Ábaris⁴². O primeiro é relatado como morto ao entrar na oficina de um pisoeiro. Porém foi avistado indo em direção a Cízico, ao mesmo tempo em que a sua família não encontrou o corpo do jovem, vivo ou morto. Foi dito que ele acompanhava o deus Apolo sob a forma de um corvo e que se tornou conhecido ao ponto dos habitantes de Metapontinos erguerem uma estátua sua ao lado desse deus.

O segundo, chamado de Aeróbata (que cruza os ares) atravessava o mundo na ponta de uma flecha, sem a necessidade de comida ou bebida, possuindo ainda habilidades de adivinhação e o conhecimento da cura do corpo e da alma. Já o rito Cita de purificação após um funeral envolvia unguentos, o recolhimento em uma tenda de feltro de lã, o aquecimento das sementes de cânhamo em pedras incandescentes e a respiração dos vapores soltados por tais sementes. Por sua vez, não fica difícil ligar tais descrições aos de diversas atividades oraculares, com especial memória à Pitonisa em Delfos que exerce suas adivinhações em meio aos vapores.

Até aqui, esperamos que tenha ficado claro que: há um projeto histórico muito antigo de comparação das atitudes xamânicas que é fruto de relações de uma alteridade que põe o outro não facilmente como o primitivo, uma visão que inclusive fascina o Ocidente e que o mesmo projeto histórico de comparação utilizando fontes da antiguidade argumentam para

⁴¹ Primeiro o relato foi publicado como *Description de la Louisiane*, e mais tarde revisto e publicado como *Nouvelle découverte d'un très grand pays situé dans l'Amérique*, em 1683 e 1697, respectivamente.

⁴² Referências a Ábaris como um médico da Trácia, e de suas habilidades mágicas também são encontradas no diálogo platônico em *Carmides*.

uma direção, pela qual elementos xamânicos podem ser detectado entre várias populações, ainda que mesmo Mircea Eliade tenha achado difícil comprovar a existência do Xamanismo nas antigas sociedades de base Indo Europeia.

O nosso trabalho seria muito mais fácil se acreditássemos que o Xamanismo fosse um quadro religioso e extático antiquíssimo e que todas as certezas expostas nesse ponto, excetuando as construções dos materiais etnográficos, possuísem de fato lastro crítico. Infelizmente as coisas não são simples, precisaremos rever o conceito de Xamanismo e propor confrontos teóricos a partir dos estudos aqui empreendidos com as fontes primárias. Ainda assim, também são extremos os posicionamentos que apenas relegam o termo à realidade de suas próprias fontes. Parece-me cautelosamente apropriado quando Håkan Rydving e Olle Sundström assumem que Xamã e Xamanismo são categorizações feitas por estrangeiros e que o seu uso arrisca uma homogeneidade de tradições indígenas que talvez nunca existiram (SUNDSTRÖM, 2018)⁴³, mas que ainda assim constitui-se em um conceito operacionalizável, principalmente em face do seu potencial comparativo.

Apresentamos aqui, de maneira breve, os principais autores que discutiram o Xamanismo entre os escandinavos na Antiguidade e no Medievo, no entanto será necessário voltar a referenciá-los, bem como a toda discussão sobre os problemas relativos ao tópico. Todavia, a necessidade dessa discussão se dá, não apenas pelas conexões apontadas anteriormente por Neil Price, mas porque, como escrito anteriormente, há uma conexão entre a Caçada Selvagem e entre certos conceitos aplicados ao fenômeno Xamânico. Sendo assim, a investigação entre esses pontos é pertinente.

Contudo, será que o conceito de Xamanismo, enquanto detectado nas discussões sobre a sua constituição e transmissão, é suficiente para continuar a ser usado no contexto nórdico, ou melhor, é um conceito pertinente à Religião Nórdica Antiga? Somos desde já pessimistas em relação a essa perspectiva, no entanto, o componente extático, que independe de qualquer construção acadêmica desse conceito, parece-me difícil de se livrar e de fato é promissor uma investigação mais profunda. Detectado de fato, estamos mesmo diante de um antiquíssimo culto aos mortos?

1.4 Escolhas teórico-metodológicas

O principal meio de operação desse trabalho está no viés comparativo entre fontes historiográficas e mitológicas da antiguidade e do medievo latino com a escrita vernacular da

⁴³ Cf. SUNDSTRÖM, 2018, p. 13; a referência a RYDVING, 2011 é feita por Sundström na mesma página.

Europa Setentrional medieval. As concepções em linha sincrônica de onde decorrem os pontos em que se tecem as comparações, distantes em tempo e espaço, não são garantidas em essência por questões fundamentadas pela busca do Sagrado, ou estruturas coletivas e inconscientes, mas pelo processo histórico no qual também se inserem não apenas o entendimento da ação humana sobre as fontes primárias apontadas, como também as concepções teóricas na construção acadêmica sobre as categorias discutidas aqui. Aqui, a comparação é possível, “não enquanto uma comparação horizontal e estéril dos fenômenos culturais dados, mas enquanto uma comparação de processos históricos (fenômenos culturais construídos)” (AGNOLIN, 2013, p. 188).

As aproximações com as Ciências das Religiões trazem consigo desafios próprios não só no aprofundamento da Religião enquanto eixo teórico, mas também no escopo metodológico. Dessa maneira, é sincera a preocupação expressa por Michael Strausberg e Steven Engler (2011), em relação a negligência metodológica nos estudos sobre Religião. Em especial a situação fragmentária da disciplina de Ciências das Religiões, onde as possibilidades abundam com propostas metodológicas consoantes a outras disciplinas acadêmicas, até que ponto também é salutar creditar a esses estudos o caráter de disciplina acadêmica independente apenas na apresentação de um método próprio? Talvez seja verdade que o campo não possui um método *sui generis*, mas qual o campo de pesquisa que hoje pode dizer que possui uma metodologia de pesquisa nos mesmos termos? Essa também é a preocupação de Åke Hultrantz (1973), ao salientar a competência dupla do bom pesquisador, nos estudos da religião e em uma disciplina paralela que possa servir de diálogo.

Entendemos que há aproximações e métodos pertinentes a essa área, mas também objetivamos aproximá-la com a pesquisa historiográfica (especialmente inspirada na História Cultural ou, sendo mais específico, na Antropologia Histórica) e triangular com a leitura das fontes mitológicas, que possuem, por sua vez, também sua tradição em pesquisa (que, em boa parte, também contempla os estudos nórdicos e germânicos). Nessa construção, a triangulação, enquanto estratégia de pesquisa advoga o pluralismo metodológico e de dados, obtidos pela aplicação do método em diferentes fontes de materiais empíricos ao estudo das religiões: “Isso reflete uma visão de que diferentes métodos e as suas variadas implicações precisam ser ativamente consideradas. A triangulação é usualmente entendida como parte de uma pesquisa de métodos mistos” (STAUSBERG; ENGLER, 2011, p. 9).

Desse modo, as escolhas metodológicas levam em consideração principalmente o caráter comparativo das disciplinas em diálogo, uma característica que não é de modo algum estranha às Ciências das Religiões, celebrada por um de seus pensadores fundantes, Max

Müller, amplamente inspirado nas possibilidades da filologia comparativa, que esperou adaptar o mote de Goethe a sua própria visão acadêmica, segundo o que aquele que não conhece apenas uma língua estrangeira, não conhece a sua própria, tornando-se em aquele que não conhece outra religião, não conhece nenhuma⁴⁴.

Isso se tornou algo como o credo do nascente campo de estudo da religião e Müller estava plenamente consciente do desafio em potencial que uma perspectiva comparativística poderia impor todo tipo de convicções religiosas: o próprio título de Ciência da Religião incomodou a muitos, e uma comparação de todas as religiões do mundo, na qual nenhuma clamaria por uma posição privilegiada, deve ter sido repreensível por si só para muitos, pois ignora a reverência particular na qual todos, desde o mero adorador de fetiches, sente por sua *própria* religião e pelo seu *próprio* Deus (STAUSBERG, 2011, p. 24)⁴⁵.

Nessa soma, precisa ser lembrado também o que se categoriza enquanto Religião. A tese aqui desenvolvida trabalha com um conceito muito específico de Religião Nórdica Antiga (*Old Norse Religion* - ONR), enquanto um construto acadêmico e que deve ser entendido como uma produção fruto de discussões intelectuais, um conceito que não se esgota em si mesmo, mas fruto das possibilidades comparativas entre as tensões da interação entre povos, espaços e culturas diferentes. As distinções conceituais e tipológicas, entre elas a categoria expressa acima, ajudam a descrever e analisar fatos que servem como plataformas de observações sistêmicas e sintéticas entre os diversos níveis de observações na análise histórica da construção das fontes aqui apontadas, e, por um outro lado, para manter a ponte com conceitos largos, gerais, sem perder a oportunidade de lhes submeter a escrutínio.

Na busca por uma descrição concisa do termo ONR, é necessário lembrar que qualquer tentativa de conceituar a Religião de forma a explicá-la na sua totalidade, ao menos enquanto conceito acadêmico, apresentará falhas. A Religião Nórdica Antiga é, antes de mais nada, um dispositivo teórico utilizado para entender as dinâmicas internas do mundo escandinavo, abarcando suas diferenças religiosas, e as interações com um mundo exterior que já trocava influências desde a antiguidade, de modo que muitas vezes se torna difícil estabelecer o que é Pré-Cristão do que seria “Cristão”, propriamente dito. Antes, quando dissertamos aqui sobre Religião, entendemos enquanto uma resposta humana a um cosmos

⁴⁴ Comparação exposta em Stausberg (2011, p. 23), mas presente em *Lectures on the Science of Religion* de Friedrich Max Müller, com primeira publicação em 1872.

⁴⁵ This became something like the credo of the nascent field of the study of religion, and Müller was quite aware of the potential challenge a comparative perspective could pose for all sorts of religious certainties: The very title of the Science of Religion jars on the ears of many persons, and a comparison of all the religions of the world, in which none can claim a privileged position, must seem to many reprehensible in itself, because ignoring that peculiar reverence which everybody, down to the mere fetish worshipper, feels for his *own* religion and for his *own* God. Tradução nossa.

intangível que pode ser sentido, compreendido até certa parte, que coexiste com um mundo humano concreto (HINES, 2003, p. 377)⁴⁶.

Um fenômeno que compreende a existência de poderes divinos, ou profanos, em diversas categorias, mas que são difíceis de classificar sem cair em um deísmo elusivo ou mesmo em um dualismo pobre que não reflete a existência dessas fontes. Há tentativas, principalmente por parte de alguns estudiosos em abandonar o termo Religião em favor de conceitos nativos, mas estes acabaram se mostrando complicados quando colocados em uma perspectiva comparativística de modo que preferimos não seguir tais escolhas. Isto posto, a pertinência do termo “Religião” para os estudos sobre a Escandinávia medieval não é consenso entre os pesquisadores que se colocam em diversos pontos na escala de usos desse conceito diante do que os escandinavos pré-cristãos acreditavam. Os que negam os seus usos, ou mais, condenam como um abuso etnocêntrico ou cristocêntrico, preferem optar pelos usos nativos das fontes ou por conceitos amplos que indiquem uma concepção mais orientada para a Ação/Rito.

Em defesa do termo “Religião Nórdica Antiga”, ele também é fruto do amadurecimento de pesquisadores que propuseram um diálogo mais amplo com as recentes críticas dos campos de estudos das religiões. A suposta crítica escandinava contra um colonialismo Cristão, apesar de sempre pertinente, pode ser também produto da ignorância ou má leitura dos avanços acadêmicos das áreas dos saberes que se preocupam em discutir a Religião em diferentes contextos, rompendo com uma concepção unitária e fenomenológica que dominava os estudos sobre religiosidades às quais são comumente associadas.

Nesse sentido, as críticas e as conclusões às quais os pesquisadores das religiões chegaram, dependeram, claro, de modelos acadêmicos vigentes maiores, resultados que não só rompem, mas também ressignificam a noção de Religião. Quais são as continuidades, que mudanças devem ser tratadas enquanto variações regionais? Até que ponto uma mudança encontrada em um contexto específico, literário ou material, significa, de fato, o abandono de crenças e tradições mais amplas, que poderiam compor um mosaico entre os escandinavos de diferentes regiões, ou quais renovações deveriam ser observadas em modelos acadêmicos que

⁴⁶ Seguimos uma definição simples, mas operacionalizável encontrada em um trabalho de John Hines, para quem: “... it is tempting, but really oversimple, to justify this approach in the present context on the grounds that what we know of Christianity and of Germanic religion before Christianity shows we are dealing with theistic religions. We may only be able to recognize as religion what is substantially similar to religion as we know it. Conversely, of course, we have to discuss religion in terms that make sense to us” (HINES, 2003, p. 377). Entretanto, discordo da limitação teórico-metodológica escolhida por ele, no sentido em que não caberia ao estudioso extrapolar às fontes pesquisadas, não no sentido de omitir uma opinião de valor sobre o fenômeno religioso, mas sobre considerar algo descrito como algo religioso ou não. Para ser justo, Hines acaba especulando o fenômeno dentro do âmbito simbólico, dos gestos e das atitudes, proveniente de sua experiência sociológica.

implicam renovações de olhares críticos a fontes que não sejam mais as literárias? Será que, de fato, é melhor apostar em uma abordagem orientada pela ação sobre a Religião e se voltar a novos termos?

O termo “Religião Nórdica Antiga” que assumimos nesta tese, é um conceito plural que abarca diferentes manifestações religiosas, suas variações sociais e regionais, bem como as mudanças que compreendem diferentes elementos tomados de outras culturas que coexistiram não só na Escandinávia Antiga e Medieval. Não penso aqui necessariamente apenas nas colônias onde os escandinavos se assentaram e interagiram com as populações nativas, uma experiência impossível para o caso islandês (ainda que possa ser argumentada que os colonos viveram nas mais diversas partes da Europa Setentrional, incluindo as Ilhas Britânicas), mas também da intensa troca comercial com a Europa oriental e parte da Ásia, de onde certamente diferentes ideias religiosas compuseram um já diversificado mosaico de crenças. Um exemplo que pode ser mencionado, de modo breve, é a Fenoescândia na Era do Ferro que representou um momento de intensas trocas culturais entre sociedades Sámi, germânicas, finlandesas e de diferentes povos do Báltico⁴⁷.

Para acompanhar essa discussão, Anette Lindberg (2009), teceu uma avaliação concisa sobre a produção da História das Religiões e dos estudos Antropológicos confrontando-as com as recentes críticas advindas dos acadêmicos suecos, reunidos em torno do que seria uma nova compreensão das manifestações religiosas pré-cristãs, cuja a argumentação gira em torno de um colonialismo ou uma apropriação da Religião em moldes dos quais as sociedades nórdicas medievais não poderiam ser encaixadas, daí o uso dos termos Tradição, Costumes, Antigos Costumes (*Siðr*, *Forn siðr*) privilegiando os usos nativos das fontes materiais e escritas.

As deficiências das idéias e perspectivas propostas por esses estudiosos em relação à definição de religião pré-Cristã podem ser criticadas a partir de três diferentes pontos de vista. Em primeiro lugar, a exigência de descartar o conceito de religião nos estudos pré-Cristãos, substituindo-o por uma categoria êmica em nível ético, tem várias consequências problemáticas. Esse argumento implica que deveríamos desenvolver caminhos diferentes para cada religião: uma estratégia muito problemática, pois nos impediria de fazer comparações entre culturas e de manter o estudo da religião como um campo transcultural. Mas, se isso não for possível, como podemos desenvolver teorias explicativas amplamente aplicáveis e categorias analíticas? O segundo problema com essa abordagem é a inadequada oposição dualista entre a religião pré-cristã escandinava e o cristianismo. Seguindo esse modelo de oposição, o período pré-cristão é descrito simplesmente como tendo uma

⁴⁷ Johnni Langer traça um breve panorama desse exemplo em LANGER, 2018a, p. 601. Um marco importante nas definições do termo, e que merece ser mencionado, é a obra de Thomas A. DuBois “Nordic Religions in The Viking Age”, na qual a reciprocidade pela adoção de elementos religiosos provenientes da convivência entre culturas diversas na própria Escandinávia, em especial na análise da paisagem cosmológica pré-Cristã que agregou elementos espirituais das populações Sámi é demonstrada (DUBOIS, 1999, pp. 45 – 68).

religião que consiste em práticas. O terceiro e último ponto é o modo pelo qual esses autores descrevem indevidamente a religião do período pré-cristão como tão diferente em todas as regiões da Escandinávia que não podemos falar de idéias ou práticas religiosas compartilhadas no final da Idade do Ferro. Embora, é claro, todas as sociedades e tradições religiosas mudam naturalmente com o tempo e variam de lugar para lugar, o modelo de mudança e diversidade apresentado por esses escritores é excessivamente simplista e unilateral (LINDBERG, 2009, p. 112)⁴⁸.

Acreditamos que o ponto central das críticas de Anette Lindberg (2009) seja a de que apesar do conceito de Religião apresentar problemas que devem ser levados em consideração, a exemplo do risco de permanecer em discussões evolucionistas, generalistas ou sem dimensão da pluralidade cultural que possa estabelecer um olhar voltado para as particularidades de diferentes contextos analíticos, além, claro, do etnocentrismo que parece ser a preocupação central dos arqueólogos suecos que primeiro voltaram as atenções para tal questão.

Os críticos que advogam o abandono do termo Religião para designar os costumes e crenças entre os Escandinavos antigos e medievais possuem nome e área de concentração, são arqueólogos suecos inspirados pelo trabalho de Torsten Blomkvist, que por sua vez aproveita a leitura de Ben Saler sobre “conceitos indígenas” enquanto uma categoria analítica para esses tópicos. Em termos gerais, a crítica de Blomkvist gira em torno da convicção de que a Religião, como ele entende, obscurece o caráter específico das religiões das sociedades de pequena escala e não-letradas. Anette Lindberg aponta para o fato de que tal crítica é baseada em um olhar limitante do Cristianismo, baseada nas referências sobre o protestantismo moderno do próprio autor em leituras que englobam Cantwell Smith, Gregor Ahn e Timothy Fitzgerald⁴⁹.

⁴⁸ The shortcomings of the ideas and perspectives proposed by these scholars with regard to the definition of pre-Christian religion can be criticized from three different points of view. First of all, the demand to discard the concept of religion in pre-Christian studies, replacing it with an emic category at an etic level, has several problematic consequences. This argument implies that we should develop different levels for every single religion: a most troublesome strategy, since it would prevent us from making cross-cultural comparisons and maintaining the study of religion as a transcultural field. But if this is not possible, how can we develop widely applicable explanatory theories and analytical categories? The second problem with this approach is the inappropriate dualistic opposition between Scandinavian pre-Christian religion and Christianity. Following this model of opposition, the pre-Christian period is described simplistically as having a religion consisting of practices. The third and final point is the way these authors improperly describe the religion of the pre-Christian period as so different in every region of Scandinavia that we cannot speak of shared religious ideas or practices in the late Iron Age. While of course all societies and religious traditions naturally change over time and vary from place to place, the model of change and diversity presented by these writers is overly simplistic and one-sided. Tradução e grifos nossos.

⁴⁹ As considerações sobre tais referências, principalmente sobre Gregor Ahn, são bastante interessantes, para dizer o mínimo, e gira em torno das necessidades dos pesquisadores europeus atualizarem suas concepções sobre Religião quando confrontados com culturas não-Europeias: “When Europeans in the eighteenth and nineteenth century began to study non-European societies, they had to adjust their perceptions of religion. According to Ahn, the belief in and worship of spirits of different kinds, ancestors as well as supernatural powers, found in simple societies, were incompatible with the Eurocentric theistic understanding of religion in which these ‘pre-theistic’ religions could be included as early evolutionary stages of the ‘true religions’, i. e. as ‘animism’,

Por assim compreender, acreditamos também que a lição mais importante para se retirar da pesquisa em torno da Religião Nórdica Antiga e na maneira como nós, particularmente, a posicionamos dentro do campo das Ciências das Religiões, se dá na âmbito de sua proposta dinâmica. As religiões ou a religião pré-Cristã entre os escandinavos deve ser posta em uma perspectiva geral e comparativa com a de outras culturas, que igualmente, não eram/são estáticas, como qualquer atributo cultural. Elas estão em constante mudanças, negociações e interações nas mais diversas dimensões espaciais. É óbvio que uma análise da Religião (ou das tradições, como querem chamar os arqueólogos a partir de Torsten Blomkvist) orientada pelo Rito, orientada pela ação, encontra um escopo dinâmico entre as suas escavações, mas tal cenário dinâmico e rico nada mais é reflexo de algo que já consideramos dentro das Ciências das Religiões, que a Religião não é estagnada, inerte:

Nos antigos estudos filológicos sobre a religião pré-Cristã escandinava, o foco principal foi frequentemente os sistemas de crenças e mitologia. A razão por trás deste domínio de perspectiva é devido ao foco nesses estudos sobre as fontes escritas. Embora as fontes escritas sobre a religião descrevem principalmente concepções mitológicas, isso não significa necessariamente que os autores desses estudos mais antigos não tivessem consciência da importância do ritual na religião. [...] Tal representação da religião do final da Idade do Ferro como completamente diferente em cada região individual não é plausível. Baseia-se em ideias não-problematizadas do particularismo histórico e numa compreensão inadequada da natureza da religião em sociedades simples. A sugestão das sociedades escandinavas enquanto totalmente influenciadas pelas religiões das sociedades vizinhas também não é convincente, uma vez que falta uma discussão informada sobre os processos de aculturação e difusão (LINDBERG, 2009, pp. 108;111)⁵⁰.

Os argumentos para a observação dessa construção dinâmica são similares entre Anette Lindberg e Andreas Nordberg, com a diferença em que a primeira construiu os

‘manism’ and ‘dynamism’ (‘preanimism’). Ahn seems to be unaware of the fact that the ‘pre-theistic’ stages postulated by Tylor, Spencer, Marett etc, have long since been abandoned in religion-anthropological research as outdated. Such ‘pre-theistic’ religion hardly exist. On the other hand, conceptions such as ‘animism’, ‘manism’, and ‘dynamism’ are phenomenologically part of most religions, both those of small-scale societies and the so-called ‘world religions’ – Judaism, Christianity, Islam, Hinduism and Buddhism. And theism is certainly a vital part of the religions of the world” (LINDBERG, 2009, p.96). Para Lindberg, a oposição de Ahn a uma definição de Religião que negue a conexão entre sobrenatural, sagrado e transcendência na verdade está restrita a uma ideia muito limitada do que é verificável ou não dentro dos estudos das Ciências das Religiões (inclusive as Histórias das Religiões), arriscando perder todo o campo de pesquisa fenomenológica e metafísica. Não é que as suas observações não possuam validade, mas arrisca-se perder mais abandonando tais concepções, que as reavaliando e as observando dentro do contexto da pesquisa.

⁵⁰ In older philological studies on Scandinavian pre-Christian religion, the main focus has often been of belief systems and mythology. The reason behind this dominance of perspective is due to the focus in these studies on written sources. While the written sources on religion primarily describe mythological conceptions, this does not necessarily mean that the authors of these older studies were unaware of the importance of ritual in religion. [...] This depiction of the religion of the late Iron Age as completely different in each individual region is not plausible. It is based on unproblematic ideas of historical particularism and an inadequate understanding of the nature of religion in simple societies. The suggestion concerning the Scandinavian societies as totally influenced by the religions of neighbouring societies is likewise unconvincing, since it lacks informed discussion on processes of acculturation and diffusion. Tradução nossa.

argumentos defendendo o uso da Religião enquanto um conceito válido na pesquisa das Religiões pré-Cristãs, enquanto o segundo escreveu breves comentários sobre esse dinamismo que me ajuda a entender as construções dessa categoria na realidade das nossas fontes primárias, desse modo, aproveitando a busca pela dinâmica cultural que creio ser essencial para o estudo da Religião Nórdica Antiga. Trago a atenção à noção aplicada de Fluxo Circular das Tradições (Circular Flow of Traditions) defendido por Andreas Nordberg (2012) em pelo menos dois trabalhos que questionam as categorias de continuidades, variações e mudanças dentro da Religião Nórdica Antiga⁵¹.

A sua adaptação de tal fluxo depende de uma contextualização calcada em pelo menos dois passos. O primeiro, um estudo nesse termo não pode ser conduzido sobre modelos hierárquicos binários de sociedade, de algo pertencente a apenas um estrato ou gênero social, mas deve ser feito com o entendimento de que tradições religiosas circulam enquanto um contínuo cultural em comum e o segundo, diz respeito ao fato de que deve estar claro que a tentativa de exemplificar tais processos será feita sob a ótica da conjectura, das experimentações, uma condição própria para a quantidade escassa de fontes sobre a Religião Nórdica Antiga da qual os pesquisadores dispõem⁵².

Em termos de distribuição espacial e interação do fluxo circular das tradições nas categorias locais, regionais e sobrerregionais, Andreas Nordberg (2018) estabelece ao menos cinco padrões:

- a) o culto a uma deidade local se espalha regionalmente, podendo se tornar universal ou, ao menos, sobrerregional (a exemplo de figuras como Óláfr Geirstaðaálfr e Þorgerðr Hølgabruðr);
- b) uma deidade local pode se tornar universalizada e parte de uma tradição sobrerregional por hipóstase por duas vias: ou pela interpretação de funções

⁵¹ NORDBERG, 2012 e NORDBERG, 2018. O conceito de Fluxo Circular das Tradições apresentada por Nordberg, foi inspirada na obra de McKim Marriott “Village India: little communities in an indigenous civilization”, publicada em 1955. Sobre as críticas aos conceitos da Grandes/Pequenas Tradições, enquanto oposições hierárquicas, própria à Escola dos Estudos Comunitários, Nordberg aponta a leitura do livro de Benson Saler “Conceptualizing Religion: imanente anthropologists, transcendente natives, and unbounded categories”, publicado em 2000 (NORDBERG, 2018, p. 77). O autor é crítico principalmente aos trabalhos de Tore Artelius, Mats Lindqvist e Fredrik Svanberg. Não estamos em posição de tecer minhas próprias críticas, já que não realizamos as leituras das obras, mas as ideias de Andreas Nordberg estão, em certa medida, em consonância com as conclusões feitas por Anette Lindberg. Ainda mais, para Nordberg, é claro que as questões de variações regionais perpassam as hierarquias sociais, porém a dificuldade está na maneira em que se percebe espacialmente tais diferenças: “In my opinion, it is unambiguous that aristocratic culture – however its social group should be delimited and defined – was supra- regional to a higher degree than the more localised culture of the people they governed. However, I think that there are risks in overemphasising the sociocultural differences between a perceived locally and regionally based people and a supra-regional mobile elite” (NORDBERG, 2018, p. 77).

⁵² NORDBERG, 2018, p. 78.

semelhantes entre a deidade local e a sobre regional, ou por vias ideológicas e políticas, onde um grupo sobre regional identifica as suas divindades com as divindades de um grupo local (pode ser o caso de Freyja e Odin);

- c) como desdobramento do padrão anterior, é possível que uma deidade local que sofreu hipóstase seja cultuada em um mesmo local que uma deidade sobre regional, é o caso da toponímia envolvendo **Liudhgudha*, uma possível deusa da vegetação em Södermanland, Närke e Skåne, lugares distantes entre si, havendo a especulação de que esse era um codinome ou um epíteto para uma deusa cuja influência se espalhou sobre regionalmente;
- d) deidades sobre regionais que apresentam traços em manifestações regionais ou locais, casos que são difíceis de serem detectados, mas explicaria, por exemplo a razão do deus Þórr ser apresentado de maneiras tão diferentes em fontes primárias que descrevem seu culto em regiões diversas;
- e) diferentes deuses sobre regionais podem tomar para si as funções mitológicas e os cultos um dos outros, o que explicaria como diferentes deuses, possuindo atribuições similares como Odin e Týr, Freyja e Frigga, por exemplo, seriam mais populares que outros em certas regiões da Escandinávia ou dos territórios germânicos continentais.

Duas outras formas de interação desse fluxo são apresentadas por Andreas Nordberg (2018), e que apesar de serem marginalmente importantes para essa tese, valem a pena serem mencionadas enquanto uma importante construção da noção de Religião Nórdica Antiga e do seu diálogo com as fontes escritas. A primeira dessas duas se traduz em uma forma de fluxo cultural entre espaços públicos e privados, e a segunda enquanto fluxo entre diferentes hierarquias sociais.

Nesse viés, a interação entre os espaços públicos e privados, é exemplificada pelas representações *axis-mundi* da Árvore e do Poço no templo de Uppsala (dimensão pública), a partir dos relatos de Adão de Bremen, em comparação com a mesma representação *axis-mundi*, do Pilar e do Poço, em Skeke, nos arredores de Uppsala. Apesar das faltas de detalhes dos cultos domésticos, Nordberg acredita que ambas as manifestações advém de um complexo cútico interligado por uma tradição mítico-cosmológica que apresentou diferentes variações igualmente relevantes em seus contextos socioculturais⁵³.

⁵³ Cf. Andreas Nordberg, sobre as dimensões públicas e privadas: “People from many parts of Scandinavia regularly visited Uppsala. Many came to participate in the *disting* council assemblies and to trade at the *disting's* Market. Professional warriors and skalds made their way there to take up employment in royal and aristocratic retinues. Aristocrats with their own retinues stopped there for lengthy stays. Visitors from various

Por fim, a interação entre categorias sociais hierárquicas, exemplificadas pelas concepções escatológicas e pelos resquícios mortuários. Os breves apontamentos sobre os usos em comum de ao menos dois animais, cães e cavalos, revela como as fronteiras sociais entre elites e homens livres são tênues e tais animais não eram utilizados tanto por elites locais, como por uma população de homens-livres, apesar do cavalo ter sido conectado primeiro ao enterro de elites guerreiras, ele passou a ser adotada também por camponeses, principalmente desenvolvendo um papel de psicopompo nos séculos VIII e IX⁵⁴ (outrota ligado aos cães) (NORDBERG, 2018).

É acertada uma colocação isonômica das hierarquias sociais nesse fluxo cultural. Por outro lado, os argumentos de que os montículos funerários entre a Noruega e a Suécia também passaram a pertencer a ambos os estamentos sociais, a elite e o campesinato (ou homens livres) também se atrela a interação dos campos políticos e econômicos, nos quais se observam, entre outras conclusões, o que pode ser uma legitimação dupla entre os direitos alodiais e confirmação do poder régio por um viés mnemônico ou sagrado⁵⁵.

De qualquer maneira, a Religião Nórdica Antiga deve ser entendida, e é essa a intenção nesta tese, como um fluxo de trocas culturais, que também pode ser desenvolvido

backgrounds attended the sanctuaries and participated in religious activities there. Thus Uppsala's traditions were able to influence religion in other parts of Scandinavia. At the same time, visitors brought their own traditions and parallel variants of common traditions, which could conversely be adapted to and integrated with the worship in Uppsala – and thus later again influence new visitors from other parts of Scandinavia. Through such encounters cultural and religious traditions were reshaped and harmonised in constant, slow circular processes" (NORDBERG, 2018, p. 81). É possível que tal complexo cultural seja o mesmo apontado enquanto *Irmingsúl* séculos antes, seguem breves considerações de Rudolf Simek sobre tal tradição: "(Old Saxon/OHG, 'huge pillar'; unlikely: 'pillar of the god Irmin'). Irmingsúl is referred to in the reports about the campaign of Charlemagne in Saxony in the year 772 when he conquered Eresburg and destroyed the Irmingsúl at the same time. This event is recorded in numerous Franconian annals for the year 772, but in most detail in Rudolf of Fulda's *Translatio Alexandri* and Widukind of Corvey's *Res Gestae Saxonicae*. The annals call the Irmingsúl a *fanum*, *lucum* or else *idolum*, and in Rudolf it is a huge tree trunk erected in the open air. In Widukind it is a sign of victory called Hirminsul, and in this source Hirmin and the god Hermes are thought to be identical. The word also occurs in some South German glossaries where it flosses Latin *colossus*, *pyramides*, *altissima columna* without any hint of cult significance. It is still found as 'gigantic pillar' in the *Kaiserchronik* in the 12th century. Although there have been attempts to conclude from the Irmingsúl that there was a Germanic god Hirmin or Irmin, from whom the Germanic tribe of the Hermiones are supposed to derive, all other sources support the interpretation 'gigantic pillar'. [...] The Irmingsúl might be incorporated into a -> pole cult. Widukind's report, which was written over 200 years after the events themselves took place, admittedly refers to a 'sign of victory' but this does not say very much. [...] However, the Irmingsúl can be seen in a larger context of the veneration of poles and beams, documented since the end of the Bronze Age" (SIMEK, pp. 175 – 176).

⁵⁴ Nordberg (2018, p. 84).

⁵⁵ Apesar dessa não ser uma novidade nas discussões sobre o caráter do poder régio nas sociedades escandinavas pré-Cristãs (pesquisas anteriores sobre a temática foram feitas por Otto Von Friesen, Otto Höfler, Folke Ström, Åke von Ström e recentemente por Jens Peter Schjødt, Gro Steinsland, Olof Sundqvist) em um novo artigo, Simon Nygaard defendeu a ideia de uma Sacralidade Régia a partir de um ponto de vista comparativístico adentrando a noção de "chefias religiosas", chegando a conclusões positivas ressaltando a posição do governante em uma sociedade, conferindo responsabilidades sacrificiais e cúticas a deuses que estão muito próximos a conceitos de guerra e fertilidade nas sociedades escandinavas (principalmente nos cultos aos deuses Freyr e Odin, populares no eixo Noruega-Suécia), mostrando que o tema está longe de ser esgotado (NYGAARD, 2016, p. 27).

especialmente, daí o nosso interesse no comparativismo enquanto uma saída para confrontar os elementos escandinavos, pré-cristãos, com a literatura europeia latina.

Todos esses casos também ilustram a habilidade dos elementos religiosos em se espalhar espacialmente, e assim fazendo se adaptam aos diferentes contextos sócio-culturais. Tais processos acontecem em todos os contextos onde as pessoas interagem. As fundações sócio-culturais da religião podem, dessa maneira, ser comparadas a redes mutáveis de relações sociais e culturais em múltiplas interações e imbricações. As características que mantiveram a religião dinâmica e viva, foram flexíveis e uma habilidade em adaptar isso a uma colcha de retalhos sócio-cultural. A religião era parte da cultura, e como a cultura, ela foi moldada pelo fluxo cíclico constante de tradições (NORDBERG, 2018, p. 87)⁵⁶.

Entre as dificuldades para o estudo da Religião Nórdica Antiga, é a crítica às fontes, tardias e/ou escassas, que dificulta o escrutínio comparativista. Nem sempre é possível acompanhar todo o processo de transmissão sem prestar atenção ao fato de que há um privilégio de certo material escrito, voltado principalmente ao eixo Islândia-Noruega, mas também um outro eixo que liga a Dinamarca à Europa Latina. Tais eixos deixam muitas lacunas, principalmente nas recepções e transmissões de seu conteúdo, mas também no conjunto ideológico por trás da escrita dessas fontes. Ainda assim, é impossível realizar um trabalho comparativístico sem tais fontes e as lacunas são o que são, as pontas de um iceberg, do qual a Religião Nórdica Antiga pode ser a base, escondida pelo oceano, sem avistamento nítido, apenas tendo-se uma noção de sua existência⁵⁷.

De fato, as maiores dificuldades para o estudo da Religião Nórdica Antiga podem ser encontradas principalmente na crítica às fontes, que por serem tardias e escassas, dificultam o estabelecimento de um confronto comparativo. As fontes primárias escritas as quais temos acessos, a maior parte islandesa e norueguesa, datam entre os fins do século décimo ao décimo terceiro, legando-nos informações sob lentes imediatamente cristãs acerca de mitos e poucos relatos dos ritos conduzidos na Escandinávia e redondezas. Por não estarmos próximos às fontes primárias em seu momento de escrita, testemunhando, devemos questionar: até que ponto as considerações religiosas apontadas na própria fonte podem ser extrapoladas? Se por um lado procuramos atuar dentro do entendimento da Religião Nórdica

⁵⁶ All these cases also illustrate the ability of religious elements to spread spatially, and in doing so adapt to varying sociocultural contexts. Such processes took place in all contexts where people interacted. The sociocultural foundations of religion can in this sense be compared to a multitude of overlapping and interacting, changeable networks of social and cultural relations. The characteristics that kept religion dynamic and alive were flexibility and an ability to adapt to this sociocultural patchwork Religion was part of culture, and just like culture, it was partly shaped by the constant circular flow of tradition. Traduções e grifos nossos.

⁵⁷ Essa é uma referência direta à metáfora elaborada por Jens Peter Schjødt e reproduzida fielmente, mais à frente ainda neste capítulo.

Antiga, como identificar o algo religioso, aquilo que pertence à religião se as próprias fontes não deixam claro?

A dinâmica plural desse construto pode ser exemplificada nas escolhas entre os escritos historiográficos éticos sobre o passado ou os relatos êmicos criados pelos narradores desse passado. É possível se perder metodologicamente nas escolhas, nas quais a crítica muitas vezes lança o pesquisador a julgar e, assim, produzir um juízo de valor desarmonioso com o espírito do trabalho científico, ou simplesmente narrar suas fontes, arriscando não produzir qualquer crítica científica. Por outro lado, a mesma indecisão surge quando é necessário operar dentro das identidades e interpretações geradas por grupos religiosos:

Como consequência, os estudiosos frequentemente consideraram as identidades e interpretações geradas por grupos religiosos tomadas como verdadeiras. Eles trataram essas análises como modelos legítimos e válidos para o estudo da história da religião. Assim, continuamos a ouvir e ler sobre "a igreja dos mártires" ou a "vitória" do budismo em seu tratamento com os cultos japoneses locais na historiografia clássica japonesa [...] que nos é dito sobre a "helenização do cristianismo", e até mesmo sobre o cristianismo, o judaísmo e o paganismo (no antigo contexto mediterrâneo antigo, por exemplo) como se todos fossem entidades separadas, estáveis e unificadas que podem ou não ter influenciado e interagido entre si de várias maneiras. O conceito de "igreja dos mártires", que interpreta os sobreviventes como legítimos sucessores daqueles que foram mortos, é frequentemente apresentado por historiadores religiosos profissionais. Da mesma forma, a descrição dos historiadores cristãos sobre a "helenização do cristianismo" baseia-se na extrapolação de falsas dicotomias e retratos do cristianismo como uma entidade nova e separada no cenário mundial. Essas identidades nitidamente definidas existem em contradição com a ambiguidade e as ambivalências que sempre permearam o campo da religião. No entanto, a produção de limites por historiadores e líderes de grupo não deve ser permitida para obscurecer completamente a existência e o significado histórico da vasta gama de práticas compartilhadas da vida cotidiana. Em áreas do mundo onde múltiplas (ou indistintas) identidades religiosas eram a norma, muitas funções e formas de práticas religiosas e crenças surgiram em um espaço compartilhado que estava além dos limites invocados por grupos distintos (RÜPKE, 2015, pp. 58 – 59)⁵⁸.

⁵⁸ As a consequence, scholars often took the identities and interpretations generated by religious groups for granted. They treated these analyses as legitimate and valid models for the study of the history of religion. Thus, we continue to hear and read about 'the church of the martyrs' or of the 'victory' of Buddhism in its dealing with local Japanese cults in classical Japanese historiography [...] we are told about the 'Hellenisation of Christianity' and even about Christianity, Judaism, and paganism (in the late antique Mediterranean context, for example) as if these were all separate, stable and unified entities that may or may not have influenced and interacted with each other in various ways. The concept of the 'church of the martyrs', which construes survivors as legitimate successors to those that were killed, is often put forward by professional religious historiographers. Likewise Christian historiographers' depiction of the 'Hellenisation of Christianity' is based on the extrapolation of false dichotomies and portrayals of Christianity as a separate and new entity on the world stage. These sharply defined identities exist in contradiction to the ambiguity and ambivalences that have always permeated the field of religion. However, the production of boundaries by historiographers and group leaders must not be allowed to completely obscure the existence and historical significance of the vast array of shared practices of daily life. In areas of the world where multiple (or indistinct) religious identities were the norm, many functions and forms of religious practice and beliefs arose in a shared space that lay beyond the boundaries invoked by distinct groups. Tradução nossa.

O que se entende por Religião e o que se compreende enquanto a organização de grupos que se intitulam religiosos, de iguais importâncias, devem ser acompanhados pelo pesquisador que precisa investigar a seleção e a exclusão dos eventos na narrativa êmica, além das suas relações com a historiografia das religiões tradicional⁵⁹. Essas são dimensões críticas às próprias fontes trabalhadas na tese. O equilíbrio entre, por um lado a representação do passado pelas fontes, seus interesses institucionais e dos indivíduos que a criaram, a conservaram, e a perpetuaram e, por outro lado, as lentes conceituais das disciplinas que se dedicam ao estudo da Religião, calca-se na crítica ao documento que é produzido por indivíduos e grupos que possuem uma agenda própria, para audiências que interagem de uma maneira que nem sempre podemos compreender.

Nesse sentido, as investigações baseiam-se nas informações retiradas de documentos escritos no meio clerical durante o medievo, durante a modernidade, em centros intelectuais leigos, e, ocasionalmente, em inscrições rúnicas, em pedra e outros suportes materiais. Aliás, a circulação das suas informações, inclusos meios orais e escritos, chega a nós não como a suplantação de um sobre o outro, mas na coexistência de seus elementos. Em suma, é necessário entender como os documentos interagem ou falham em fazê-lo: “Trabalhar com os documentos envolve tanto a análise de conteúdo quanto uma consideração cuidadosa da produção, do uso e da função dentro de um contexto sócio-histórico específico” (RÜPKE, 2015, p. 59)⁶⁰.

Entender que a construção histórica dos conceitos perpassa a escolha metodológica, é também entender que isso se baseia na compreensão de que as necessidades atuais que tergiversam as escolhas das discussões em torno de tal escolha também estão relacionadas aos olhares sobre o objeto no passado e que tais concepções estão sempre em mudanças, além de que o processo de representação desse passado também desafia as próprias concepções dos discursos nos quais se encontram, é o que lembra Jörg Rüpke:

O amplo espectro de meios e práticas historiográficas é válido para grupos religiosos que produzem uma grande variedade de relatos de seu passado. Tais narrativas podem se concentrar em uma fase de fundação ou tentar integrar o máximo possível

⁵⁹ Entender que esses são procedimentos complexos, onde um equilíbrio no qual pesa o que é dito, por quem é dito e a quem é dito, é, inclusive, uma das maneiras de desafiar uma dita história das religiões confessional (RÜPKE, 2015, p. 59).

⁶⁰ Working with documents involves both the analysis of content and a careful consideration of production, use and function within a specific socio-historic context. Tradução nossa. A Mesma ideia pode ser encontrada em DAVIE; WYATT, 2011, p. 153. Podendo ser complementado com: In many cases we are not the first to use a source. Many texts (as monuments) have a long tradition of being reproduced, re-used, re-interpreted; they have entered into historiography already and are framed by a canonized understanding. Even more, most of the desirable evidence might be lost forever. For many decisive phases of religious groupings, we have to rely on early ‘historiography’ (RÜPKE, 2011, p. 292).

da "história" lembrada por uma sociedade. Não se opõem a mitologia e a história, mas são variantes de narrativas históricas, embora geralmente incluam indicadores de tempo muito diferentes. Nas sociedades escriturais, a canonização é um instrumento frequente para estabilizar as soluções narrativas e doutrinárias; interpretações alternativas são excluídas do centro da tradição. Tipicamente, as narrativas históricas são desencadeadas por conflitos e reivindicações conflitantes. Existem alternativas à narrativa textual, mesmo que essa narrativa seja crucial e provavelmente indispensável para a geração de um conceito de tempo e consciência histórica. O ritual pode ser uma maneira importante de dramatizar dramaticamente o passado, num modo de memorizar ou re-apresentar. As imagens podem se concentrar em constelações e cenas, apontando e sistematizando narrativas anteriores, ou mesmo ganhando poderes narrativos (RÜPKE, 2011, p. 288)⁶¹.

No entanto, a presente pesquisa não diz respeito apenas a Religião, mas na maneira como a narrativa do Mito está atrelada a ela. É necessário evocar uma escolha metodológica que permita operacionalizar os sinais encontrados em textos historiográficos e mitográficos em um mesmo plano de igualdade, apesar das diferenças em suas produções. Desse modo os elementos-chaves em comum dentro da documentação selecionada, que são as marchas, as procissões de mortos guerreiros ou a visão das hostes de homens mortos no céu, tomam formas diversas, possuindo sinais inconfundíveis, na relação que Carlo Ginzburg vai chamar de paradigma indiciário. Para o autor, o homem sempre esteve disposto a interpretar os sinais que o cercam, uma atividade venatória que guarda semelhanças com a prática da caça do homem primitivo.

Passando por métodos interpretativos próprios do século XIX, de Morelli, o investigador das falsificações de obras de artes, ao personagem de Sir Arthur Conan Doyle, ou mesmo as interpretações da Psicanálise de Freud, os três unidos pela atividade médica, baseados na descoberta das doenças pela observação de indícios aparentemente pouco importantes, formando assim um modelo semiótico de difícil entendimento aos olhos destreinados, mas remetidos ao homem caçador, que enriqueceu o patrimônio cognoscitivo na transmissão de suas narrativas por pinturas rupestres e fabricos de artefatos, narrativas próprias do caçador, que o faz por saber interpretar as pistas mudas deixadas por sua presa (pelos, pegadas, fezes etc). Ginzburg (1989) equaliza assim a atividade de caçar com a de

⁶¹ The wide range of historiographical media and practices holds true for religious groups that produce a large variety of accounts of their past. Such narratives might concentrate on a founding phase or try to integrate as much of the 'history' remembered by a society as they can. Mythology and history are not opposites but variants of historical narratives, albeit generally including very different time indicators. In scriptural societies, canonization is a frequent instrument to stabilize narrative as well as doctrinal solutions; alternative interpretations are excluded from the centre of the tradition. Typically, historical narratives are triggered by conflicts and conflicting claims. There are alternatives to textual narrative, even if such narrative is crucial and probably indispensable for the generation of a concept of time and historical consciousness [...] Ritual can be an important way to dramatically act out the past, in a mode of memorizing or re-presentation. Images can focus on constellations and scenes, pointing to and systematizing previous narratives, or even gaining narrative powers. Tradução nossa.

interpretar metáforas⁶². Ainda mais, a atividade venatória também compreende o exercício divinatório, para o qual também a interpretação de sinais resultava em fórmulas diversas e que, fruto da repetição de resultados esperados⁶³. Logo, o documento também não pode ser entendido de outra forma que não na compreensão uma entidade profunda invisível, a ser reconstruída para além dos dados sensíveis: “as figuras, os números, e os movimentos, mas não os odores, nem os sabores, nem os sons, os quais fora do animal vivo não creio que sejam nada além de nomes” (GINZBURG, 1989, p. 158).

É a interpretação desses sinais, o ponto central de nossa metodologia, central na busca da compreensão isomórfica entre temas mitológicos que busca pontos observáveis que são normalmente negligenciáveis, mas que revelam “a visão de mundo de uma classe social, de um escritor ou de uma sociedade” (GINZBURG 1989, p. 178), analisados a partir da “intuição baixa” (contrária à intuição supra-sensível, no mínimo inoperável academicamente) e de onde partirão os processos de questionamentos, construções e julgamentos aqui expostos. A procura das zonas privilegiadas, que são os sinais e os indícios, que permitem decifrar as realidades opacas das fontes, pode ser empregada na busca pelas conexões mais profundas na senda comparativa que possibilite um melhor contato entre os estudos de Religião e a Mitologia.

Apesar de representar um ponto de partida interessante, é difícil colocar em poucas linhas as diversas transformações e discussões que contribuíram para a desconstrução das visões sobre o papel da Religião na Escandinávia Antiga e Medieval e a elaboração orgânica da Religião Nórdica Antiga. Andreas Nordberg (2012), já referenciado anteriormente, realizou uma visitação a esse processo, concluindo que as inovações e ênfases nas mudanças estão expressas nas pesquisas que apresentam diferentes graus de variações sincrônicas e diacrônicas, diferentes temporalidades expressas dialeticamente entre inovações e arcaísmos, além do que, a busca pela difusão cultural, acabou sendo uma predisposição para quem se aventura em uma área na qual as próprias mudanças e ressignificações acabaram servindo a um entendimento de que a relevância da Religião, enquanto prática e tema de discussão (como todas as expressões culturais), depende de suas transformações (NORDBERG, 2012).

⁶² Cf. “O caçador teria sido o primeiro a “narrar uma história” porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos. “Decifrar” ou “ler” as pistas dos animais são metáforas. Sentimo-nos tentados a tomá-las ao pé da letra, como a condensação verbal de um processo histórico que levou, num espaço de tempo talvez longuíssimo, à invenção da escrita” (GINZBURG, 1989, p. 152).

⁶³ “Mas a principal divergência aos nossos olhos é outra: o fato de que a adivinhação se voltava para o futuro, e a decifração, para o passado (talvez um passado de segundos). Porém a atitude cognoscitiva era, nos dois casos, muito parecida; as operações intelectuais envolvidas – análises, comparações, classificações – formalmente idênticas” (GINZBURG, 1989, p. 153).

Nesse viés, escolhemos as colocações de Jens Peter Schjødt (2017) que defende um retorno ao que seriam as raízes desse tipo de estudo. Segundo o autor, as perspectivas comparativas receberam fortes críticas e foi estabelecido um ceticismo em razão das desconfianças com o paradigma evolucionista entre os séculos dezenove e vinte, muitas vezes interessado no estabelecimento das origens de certas culturas e isso, devemos adicionar, que se deu de maneira particularmente forte com as sociedades Indo-europeias, mas com resultados muitas vezes idiossincráticos e especulativos.

O pesquisador faz uma interessante, e útil, relação das obras com alto teor comparativo e que influenciaram os estudos de Religião e Mitologia Nórdica Antiga, recomendada para qualquer leitor interessado nos tópicos. Devem ser questionados, ao examinar as fontes, como se “reconstroem” os elementos da visão de mundo ou dos discursos religiosos escandinavos pré-cristãos, ao passo em que também é necessário ponderar a dimensão espacial dos registros.

Difícilmente será possível, dada as limitações das fontes primárias, conseguir um olhar sobre as particularidades ou especificidades, mas a procura de uma visão de mundo de grupos ou comunidades é o que se busca. Levando em consideração a busca geral de uma visão de mundo, é necessário estar atento a uma comparação tipológica, própria dos problemas históricos e historiográficos, mas também a comparação preocupada com formações culturais, que devem ter influenciado os registros das fontes primárias.

Schjødt (2017) estabelece um roteiro comparativo aplicado à Religião Nórdica Antiga, elencando ao menos quatro pontos: a) Comparações interiores à área nórdica; b) Comparações com tribos germânicas pré-Vikings com as quais os escandinavos tardios possuíam afinidades linguísticas; c) Comparações com outras culturas pagãs europeias durante a Era do Ferro; d) Comparações indo europeias (SCHJØDT, 2017, p. 72)⁶⁴. Adicionarei, quando possível, ainda um quinto ponto, a comparação por um viés tipológico, quando pertinente, com os relatos continentais sobre a Caçada Selvagem.

A relevância se dá pelo entendimento de que o Cristianismo exerceu forte influência e, por sua vez, também foi influenciado na Europa Setentrional pela Religião Nórdica Antiga. Além disso é necessário também investigar, dentro da perspectiva comparativa genética, as

⁶⁴. Pode-se considerar tais pontos um refinamento daqueles apresentados anteriormente em Schjødt (2012, pp. 275 – 280), já que o pesquisador abandonou a necessidade de uma comparação fenomenológica, que outrora considerava essencial para as reconstruções de espaços discursivos ou visões de mundo.

diferentes formações culturais escandinavas (com especial a Islândia), a herança germânica, outras culturas europeias como os Saami, os Celtas e os Eslavos⁶⁵.

Talvez não seja produtivo também listar, dentro das correntes do pensamento acadêmico sobre a mitologia, quais foram os trabalhos mais influentes. Recorremos, desse modo a uma escrita sobre a pesquisa contemporânea da mitologia nórdica antiga, na qual Jens Peter Schjødt (2005), elencou uma série de trabalhos que acabaram ganhando espaço entre os pesquisadores por elaborarem novas visões sobre as fontes mitológicas e em demonstrar como correntes de pensamentos gerais estiveram influenciando, direta ou indiretamente, o curso das pesquisas sobre a temática. Nesse entendimento, podemos apontar Langer (2018) como autor de uma obra que particularmente consideramos seminal sobre Mitologia e Mitografia Nórdica pela qual procuramos espelhar os procedimentos.

Em *Prolonged Echoes*, Margaret Clunies Ross (1994) tem como ponto de partida uma interessante pela confluência da Filologia com uma esquematização Estruturalista do mito, com particular interesse nas relações entre Mito e Ideologia. Três pontos relevantes para o desenvolvimento de sua pesquisa. O primeiro é referente a realidade das fontes mitológicas escandinavas (e uma realidade que pode ser estendida também para a Religião Nórdica Antiga), que segundo a própria pesquisadora:

Quando nos voltamos para o papel da narrativa nas sociedades orais e na Escandinávia medieval em particular, nós descobrimos que muitos textos orais revelam apenas as pontas dos icebergs narrativos, por assim dizer, e assumimos que o conhecimento do público sobre a parte principal da história está abaixo da superfície. Frequentemente, a ponta do iceberg narrativo é a parte mais dramática da história, ou oferece uma nova reviravolta, ou uma perspectiva especial que se torna particularmente significativa, porque a história em questão está embutida em outra narrativa para que ela exemplifica um dos principais temas deste último. [...] Uma das diferenças entre as sociedades orais e as letradas quando se trata da natureza de suas narrativas textualmente realizadas, é que o poeta trabalhando em uma tradição oral está contando histórias ou mitos que já são conhecidos por seu público em termos de ambos, trama e caracterização. Essas narrativas pertencem ao conhecimento cultural compartilhado de um grupo particular que todo membro da sociedade internaliza (ROSS, 1994, p. 24)⁶⁶.

⁶⁵ Johnni Langer oferece uma revisão de todos esses pontos, mostrando a pertinência da compreensão comparativa enquanto pertinente às discussões teóricas acerca da mitologia, não apenas nórdica. Cf. Langer (2018b, pp. 250 - 252).

⁶⁶ “When we turn to the role of narrative in oral societies, and that of medieval Scandinavia in particular, we find that many oral texts reveal only the tips of narrative icebergs, as it were, and assume the audience’s knowledge of the main part of the story below the surface. Frequently, the tip of the narrative iceberg turns out to be the most dramatic part to the story, or offers a new twist to it, or a special perspective that becomes particularly meaningful because the story in question is embedded in another narrative so that it exemplifies one of the latter’s major themes. [...] One of the differences between oral and literate societies when it comes to the nature of their textually-realised narratives, is that the poet working in an oral tradition is telling stories or myths which are already known to his audience in terms of both plot and characterisation. These narratives belong to the shared cultural knowledge of a particular group which every member of the society internalises”. [Tradução e grifos nossos].

O segundo advém do fato da autora considerar a natureza dos discursos mitográfico ao qual temos acesso hoje, produzindo locutores que estão escrevendo em um mundo plenamente cristianizado, mas que ainda assim são necessários dado a escassez das fontes às quais são possíveis ter acesso. Aqui é necessário saber, através do comparativismo e da crítica ao campo semântico das narrativas, o que se pode agrupar em núcleos ideológicos atentos à circularidade das ideias⁶⁷.

O terceiro ponto⁶⁸ advém da noção de que o *corpus* mitológico necessita ser tomado por completo e os dados sempre cruzados para que seja possível vislumbrar melhor as conexões entre os personagens, os eventos e as suas representações ou pertinências socioculturais.

Para Ross (1992), o desenvolvimento da noção de “Ficções Mitológicas” pode ser uma das chaves para a compreensão mitográfica de Snorri Sturluson, em especial no que diz respeito aos seus escritos *Gylfaginning* e *Skaldskaparmál*. O mito, usualmente colocado enquanto *illo tempore* na primeira obra (e essa pode ser vista como uma característica geral do mito, enquanto que as suas narrativas também podem dar sentidos a desdobramentos contemporâneos ao da audiência), torna-se *hoc tempore*⁶⁹ no segundo, através da ressignificação do mito da criação do hidromel.

A autora assinala que a aceitação do Cristianismo trouxe o componente de uma nova verdade mítica e que fundamentalmente a troca está presente na composição do texto, já que os valores das antigas estruturas mitológicas foram suplantados. Operando dentro do campo

⁶⁷ Em especial sobre Snorri Sturluson a autora comenta: “... Snorri’s own thirteenth-century Christian world-view shaped his presentation of the inherited corpus of myth. He chose between variants, he omitted some and combined others; he is, as one might expect, an interpreter of Norse myth as much as we are. He was closer to it, however, and he knew more than he told” (ROSS, 1994, p. 33).

⁶⁸ Segundo Schjødt (2005, p. 4), esse acaba sendo o ponto mais relevante, e um ponto essencial do Estruturalismo ao qual o trabalho de Ross é devedor, a de que a informação sozinha não oferece conclusões e que é necessário a visão macro de todo um corpo mitológico para que seja entendido o seu significado social em relação a estrutura ideológica. Ross está, de fato, ciente das limitações da abordagem estruturalista, mas ainda assim consegue tecer críticas que hoje podem ser consideradas triviais, mas que na década de 90 (momento da publicação do primeiro volume de seu livro) causaram grande impacto. Desse modo, apesar de concordar, por exemplo, com a rápida crítica à abordagem estruturalista feita por Clive Tolley, o qual discorda de uma ideia geral a-histórica, mas reconhecendo também o mito enquanto algo que cruza diversos alicerces de uma sociedade “It is unacceptable to impose a particular generalised theory on all myth, such as structuralism or social function. At the same time, it must be borne in mind that myths often, if not always, served a function beyond the purely narrative, be it religious, political, initiatory or whatever, and hence the structuring of a particular version may be subject to these external factors” (TOLLEY, 2009, p. 10). Adiciono: é ingrato esquecer os avanços que a abordagem estruturalista trouxe ao campo da mitologia, ainda que hoje não façamos amplos usos de seus esquemas teóricos.

⁶⁹ Definimos *illo tempore* e *hoc tempore* aqui como “tempos remotos” e “nestes tempos”. Decidimos, portanto, manter as expressões em latim porque são corriqueiras em textos sobre a situação da escrita e transmissão das fontes primárias medievais.

semântico, Ross, entretanto, aponta para como tais valores foram preservados mediante uma reorganização dos valores mitológicos conectados ainda semanticamente. Os usos das “ficções mitológicas” representa, desse modo, “o especial status epistemológico dessas histórias entre os mundos da verdade e ficção mítica” (ROSS, 1992, p. 205)⁷⁰, possível por uma ação auto-reflexiva da escrita mitográfica e pela operação hermenêutica sobre tal material.

Enquanto evidências reflexivas, ela aponta principalmente para as diferenças entre os modelos poéticos anteriores à Snorri Sturluson, mas que ele sem dúvida herdou, e que estão presente no *Gylfaginning* enquanto a memória dos deuses, cuja a autoridade está na fala sobrenatural confrontada com os relatos supostamente históricos dos Æsir de troianos. O conhecimento poético, anterior ao momento de sua escrita, diz respeito ao mito *illo tempore*, porém o seu tratado de poesia, *Skáldskaparmál* não representa essa memória oral, apesar de ser necessário educar os mais jovens nos seus aspectos mais elusivos (principalmente no jogo metafórico, que usualmente assiste à estrutura rítmica), para isso o mito é reatualizado para um outro tempo, contemporâneo, *hoc tempore*, representando, desse modo, uma racionalização arrojada e consciente sobre as antigas narrativas, por assim dizer:

Ao contrário da poesia éddica, o verso escáldico não representa as palavras dos próprios seres míticos. Antes, deve ser entendido nos termos do mito do hidromel da poesia, uma transformação daquela substância intoxicante divinamente produzida que Odin roubou há muito tempo dos gigantes e deu aos Æsir e àqueles humanos que são hábeis na composição poética. A versão do mito da *Edda* desfaz a origem divina da arte escáldica, mas localiza sua prática *in hoc tempore* entre os humanos. Esse mito deve ser entendido no contexto histórico, evemerizado, estabelecido pelo prólogo, um contexto que levou ao menos alguns dos contemporâneos de Snorri a inferir que a língua e a literatura dos nórdicos antigos estavam diretamente relacionadas à linguagem e à literatura do antigo mundo clássico (ROSS, 1992, p. 206.)⁷¹.

Adicionalmente, Ross também explora as concepções de aprendizado (*fróðleikr*) e entretenimento (*skemtun*) acerca de antigas fábulas, onde torna-se difícil não distinguir *res gestae* e *res fictae*⁷², atitudes sobre o passado em que o escritor atribui o seu julgamento entre

⁷⁰ “The special epistemological status of these stories between the worlds of mythical truth and fiction”. Tradução nossa.

⁷¹ Unlike eddic poetry, skaldic verse does not represent the words of mythic beings themselves. Rather, it is to be understood in terms of the myth of the mead of poetry as a transformation of that divinely-produced intoxicating substance which Óðinn stole long ago from the giants and gave to the Æsir and to those humans who are skilled in poetic composition. The *Edda*’s version of the mead myth undelines the divine origin of the skaldic art but locates its practice *in hoc tempore* among humans. This myth has to be understood in the historical, euhemerized context established by the Prologue, a context that led at least a few of Snorri’s contemporaries to infer that Old Norse language and literature was directly related to the language and literature of the ancient classical world. Tradução nossa.

⁷² Novamente, mantivemos os termos em latim pela facilidade em encontrá-los em textos acadêmicos que discutem a transmissão das ideias mitográficas e historiográficas na literatura medieval. *Res gestae* e *res fictae*

“verdade e ficção”, em que o segundo elemento poderia ser considerado, por este e seus contemporâneos, como próprio aos antigos costumes, sendo lícito adicionar elementos que indiquem valores negativos à memória desse tempo. O dispositivo do *integumentum*, muito próprio da noção islandesa de *hylja*, obscuridade poética, serve como ponte entre a adaptabilidade islandesa aos formatos do mundo clássico. O *Gylfaginning* seria, sobretudo, uma perspectiva cristã sobre os conceitos anteriores de cosmologia e escatologia.

Quais os limites para tais formatos? Onde estaria a liberdade de Snorri e de seus contemporâneos? É preciso também considerar que muito do que está compartilhado no que chamamos hoje de Edda em Prosa, passa também por um filtro comunitário. As informações dispostas nos manuscritos aos quais temos acesso hoje, só faz sentido porque Snorri Sturluson chegou a conclusão de que eram relevantes para que os poetas continuassem a se comunicar com as suas audiências⁷³. Para Margaret Clunies Ross, entre os trabalhos que estavam disponíveis na Islândia medieval, nos momentos da escrita de Snorri Sturluson, e que pode ter sido utilizado por ele, constam anedotas e *exempla* como os *Diálogos* de Gregório, o Grande, e a *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* de Beda. É muito possível que outras obras que foram de grande influência na mitologia heróica germânica, advinda da antiguidade mediterrânica, fizeram o seu caminho até a Islândia, e que podem ter servido de base para os modelos de migração troiana para Snorri Sturluson, mas a ideia principal é a noção de que vários modelos podem ter chegado até à intelectualidade medieval islandesa e serviram como parâmetro para as suas obras⁷⁴.

A tendência estruturalista também é característica da obra do próprio Schjødtt (2008), em *Initiation Between Two Worlds*. O autor apropria-se de uma definição de mito própria do Estruturalismo de Propp. Para ele, o Mito essencialmente lida com “O Outro Mundo”, ou com a conexão entre esse mundo e o outro, de modo que os personagens podem ser deuses ou heróis (que possuem óbvias conexões com o outro mundo). Ainda mais, é difícil impor barreiras bem definidas a outros tipos de narrativas como lendas e contos, além disso, o mito tem a função de manter coeso o conjunto de ideias de uma sociedade que diz respeito a três tópicos principais: a natureza do sobrenatural; a natureza do mundo físico; a natureza do

dizem respeito a “coisas feitas”, no sentido histórico e tido como verdadeiras, e “coisas fictícias” a um discurso ficcional, contado como verdade.

⁷³ Essa ideia é importante porque estamos construindo, aos poucos, uma ponte de múltiplas atitudes em torno do passado através do exercício mitográfico. Bons exemplos de crítica metodológica por esse viés são os recentes artigos *Past Awareness in Christian Environments* de Gísli Sigurðsson, e *Memory, Mediality, and the “Performative Turn”* de Stephen Mitchell, ambos publicados em 2013 no periódico *Scandinavian Studies*.

⁷⁴ Ross faz referência a pelo menos dois trabalhos: Anne Holtmark, *Studier i Snorres Mytologi*, publicado em 1964; e do trio Hans Bekker-Nielsen, Thorkil Damsgaard Olsen e Ole Widding, *Norrøn Fortællekunst*, publicado em 1965.

homem e da sua sociedade; em referência ao que Margaret Clunies Ross chamou de Conhecimento Cultural Compartilhado (Shared Cultural Knowledge). Outra parte importante do mito é a de conferir legitimidade⁷⁵.

[...] o que significa que o mito individual deve ser entendido como sendo verdadeiro pelas pessoas na cultura em questão – [mas esse] não pode ser um fator crucial. Se as pessoas "acreditam" no conteúdo do mito em todos os seus detalhes e se todos atribuem a ele o mesmo significado são assuntos de menor importância do que se são influenciados por sua mensagem em sua visão de mundo - sejam esses sinais que a narrativa envia juntamente com outras narrativas ligadas a ela em um corpus mitológico, fazendo parte de seu modo de entender e de lidar com o mundo circundante. O critério externo crucial é, portanto, se a narrativa tem ou não influência sobre as maneiras de compreender e organizar as experiências de si mesmas e de seu ambiente ... e se diferentes variantes influenciaram sua sociedade como um todo. Nesse sentido, não há diferença entre mitos religiosos e não-religiosos [...] no que diz respeito aos critérios internos, devemos primeiro tratar de uma *narrativa* e, em segundo lugar, essa narrativa deve conter algum tipo de referência ao Outro Mundo (SCHJØDT, 2008, p. 64)⁷⁶.

Um outro ponto que interessa diretamente a essa pesquisa, é a ligação do mito com o rito que busca estabelecer uma comunicação na manipulação de elementos do outro mundo - vitória, controle climático, conhecimento ctônico etc. O mito pode servir como uma informação do que pode ser encontrado e de quem deve ser obtido pelo rito. O contato com esses seres do outro mundo só pode ser feito em um *espaço e em condições especiais* onde os seres se encontram, daí o seu entendimento da liminaridade, entendida nas narrativas míticas a partir do campo semântico. Para isso, o mito e o rito utilizam símbolos e estruturas que caracterizam esse universo⁷⁷.

Um questionamento importante que deve ser feito, segundo Schjødtt e que me parece relevante ao menos nos usos do Mito, quer seja para as suas interpretações ideológicas, quer

⁷⁵ O grande esforço de Schjødtt é o de estudar ritos iniciatórios dentro das fontes escandinavas e sobre o mundo escandinavo, em que todo o processo de liminaridade, no qual o indivíduo, através de um processo especial, sai de seu estado inicial, entra em contato com o outro mundo e adquire o conhecimento numinoso, que muda o seu estado existencial. O caráter legitimador do mito é o que permite a ele conferir que a busca do deus Odin, por exemplo, por conhecimento, está atrelado a um padrão ideológico que se repete em outros mitos e sagas.

⁷⁶ [...] which means that the individual myth must be understood as being true by the people in the culture concerned - cannot be a crucial factor. Whether people 'believe' in the content of the myth in all its details and whether all attribute to it the same meaning are matters of less importance than whether they are influenced by its message in their world view - whether those signals, which the narrative sends out, together with other narratives linked with it in a mythological corpus, form a part of their way of understanding and their way of handling the surrounding world. The crucial external criterion is, therefore, whether the narrative has as influence on individuals' ways of understanding and arranging their experiences of themselves and their environment ... and whether different variants of it have influenced their society as a whole. In that sense there is no difference between religious and non-religious myths [...] as far as internal criteria are concerned, we must first be dealing with a *narrative* and, secondly, this narrative must contain some kind of reference to The Other World. Tradução nossa.

⁷⁷ Desse modo, Jens Peter Schjødtt faz um comentário sobre a contradição de olhar o mito e o rito como relevantes ao outro mundo... para ele, ritos e mitos são manifestações de uma ideologia pela qual a sociedade se compreende e avalia o mundo ao seu redor, dessa maneira há paralelos entre ambas as categorias, desse modo são também, ambas, expressões diferentes desse conjunto de ideias.

seja para a vivência ritualística, está na maneira em como esses padrões ou modelos eram de fato performados. A possibilidade de entendermos, de fato, o Rito seja pelas descrições mitológicas, pelos relatos escritos, ou pelos vestígios materiais, é restrita, e a pesquisa aplicada ao Mito dentro do contexto da Religião Nórdica Antiga é, de fato, limitada aos campos semânticos possíveis de serem considerados nas fontes primárias e ao entendimento de que as conexões que ligam relatos, mitos, ritos, são especulatórias, o resultado sempre será modesto.

Não avaliamos ainda até que ponto será interessante insistir em uma categoria pouco observada dentro dessas relações do Mito e da Religião Nórdica Antiga, mas permanece, entretanto a questão do gênero dramático (aqui referente ao drama), no qual residem parte das nossas preocupações, sendo advindos da leitura da obra *The Origins of Drama in Scandinavia*, na qual Terry Gunnell elencou, através da comparação na área nórdica (incluindo componentes lendários e do folclore tardio) com foco na crítica filológica, critérios para a avaliação das narrativas e símbolos escandinavos, com a finalidade de não só avaliar a existência do Drama em tais fontes, entre as quais a *Edda Poética*, teve grande espaço, como também a preocupação de entender as suas interações com o mito e o rito⁷⁸.

Em relação ao drama, segundo Gunnell (1995), ele é capaz de existir sem todo o aparato teatral aos quais estamos acostumados, podendo se manifestar sem vestuários, cenário ou palco. Mesmo o enredo pode ser simplificado a sujeitos antropomorfizados inseridos em dimensões espaço-temporais indicando o passar do espaço e tempo. O essencial pode ser reduzido entre as relações de ator(es) e audiência(s), além do mais, a última categoria pode acomodar simplesmente o sentimento do ator em estar sendo alguém de sua própria aparência⁷⁹.

Ainda mais, a abertura de mundos e realidades a partir da performance e a inserção do ator e plateia nesse novo tempo e espaço podem ser vistas como um transporte que cria suas

⁷⁸ Como ele bem apresentou em sua introdução, a presença do drama não era uma novidade no momento da escrita da sua tese, sendo a investigação de Bertha Phillpotts *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama*, publicado em 1920, lançado tais questionamentos. Apesar das críticas recebidas, foi um livro que por muito tempo encontrou leitores cativos, mesmo fora da área de história, filologia, mitologia etc. Todavia, Terry Gunnell demonstrou um arrojo teórico-metodológico às questões anteriormente propostas que sustentaram seus argumentos em torno, não só da reafirmação da presença positiva do drama nas *Eddas*, como também um esforço para demonstrar algumas possíveis continuidades na cultura material anterior ao período da escrita das fontes (iniciadas no século XIII), em regiões de forte contato cultural (a exemplo do *Góthikon* bizantino) ou, como parece ser o mais crítico, nas tradições folclóricas tardias. De fato, estou convencido de que o drama não só está presente em parte da *Edda Poética*, como também creio ser ele uma peça importante nas relações entre mito e rito.

⁷⁹ Como bem lembrado pelo autor: “While an audience may be implicit in the actual ‘function’ of drama, that is to say in the creation of ‘theatre’ as spectacle, it is hardly necessary for the ‘act’ of drama itself. Even when the actor rehearses in private, he will still regard himself as being engaged in ‘drama’” (GUNNELL, 1995, p. 11).

próprias regras relevantes ao ato como o âmago do drama, um ato que, ao envolver o texto escrito, o transforma em algo muito maior, no qual detalhar uma opinião, pode ressignificar as barreiras entre a cultura escrita e a cultura oral mediante as regras desse novo mundo elevado onde o ator não apenas representa, mas se torna a própria coisa.

A conclusão de Gunnell (1995), segundo a qual a combinação do mito e do rito implica na necessidade de estarem presentes os elementos fundamentais do drama (pp. 16-19), pode ser captada no entendimento de que os atores do rito passam a vivenciar a narrativa mítica (em formas diversas, não necessariamente àquela que pode ser conferida na forma escrita) e a resgatar os seus elementos, não importando o quão abstrato é a performance, uma definição que se aproxima do jogar do *Homo ludens* de Huizinga a quem o pesquisador faz referência direta. Em suma: o mito serve como reafirmação do rito, apresentando uma narrativa relevante.

Nesse entendimento, vários elementos que consideramos como “naturais” ao drama, como símbolos, movimentos e vestimentas não são necessários (como anteriormente considerados), o mito é *legomen*⁸⁰, a coisa feita ou dita, que evoca emoções e sensações. O mito é sutil, muitos dos seus elementos não são claros para aqueles que não conhecem os seus meandros, uma característica que atinge muito mais a nós, estrangeiros culturais, do que a quem o mito deveria estar sendo narrado no passado e inserido dentro de um contexto familiar. Nesse sentido, trazemos à pauta esse conceito, pelo fato de que principalmente se encontra atrelado ao desenvolvimento do folclore tardio em torno da Caçada Selvagem, além do que de alguns elementos, não só dos poemas éddicos ou da mitologia nórdica no geral, mas na maneira como ela é recebida e transmitida na escrita e na oralidade.

⁸⁰ Terry Gunnell faz referência direta aqui ao trabalho de Jane Harrison, *Themis: a study of the social origins of Greek religion*, publicado em 1963.

CAPÍTULO 2 - A CAÇADA SELVAGEM NAS TRADIÇÕES FOLCLÓRICAS TARDIAS

Uma das primeiras vezes em que vislumbramos as conexões entre a Caçada Selvagem unidas ao complexo de lendas da Caçada Selvagem, foi no trabalho de Neil Price, *The Viking Way*, no qual ela era disposta dentro da categoria de Agenciamento Sobrenatural, e que, segundo Price, os centros das narrativas diriam respeito a um corpo de espíritos que cavalgava as tempestades dos céus de inverno (ou do meio do inverno) durante as noites de Yule. A cavalgada desses espíritos atormentava os vivos e aqueles roubariam seus víveres, sendo associados aos mortos na forma de fantasmas, representados como um bando de guerreiros espectrais (PRICE, 2002, p. 350).

O autor admitiu que tais lendas ultrapassam as barreiras da cultura germânica, incluindo exemplos da mitologia céltica e que continuariam até o século dezenove, ao mesmo tempo em que apontam para o fato de que as narrativas sobre a Caçada Selvagem são encontradas em datas posteriores ao momento em que os deuses escandinavos, em particular Odin, já haviam deixado de receber uma crença ativa pelas populações nórdicas. Todavia, tipos especiais de cavalgadas podem ser encontrados em fontes importantes para os estudos da Religião Nórdica Antiga, como a *Brennu-Njál saga*, em especial nos momentos em torno da Batalha de Clontarf e a *Rísala*, sempre como sinais de grandes eventos. Para ele a associação com os *Einherjar*, os guerreiros mortos que adentram aos salões de Odin, é óbvia⁸¹.

As ligações apontadas por Neil Price (2002) são, no mínimo, excitantes, um tipo de conexão que perdura desde a antiguidade e sobreviveu, de alguma forma, no folclore moderno, agregada dentro do seu agenciamento sobrenatural, parte do que ele chamou de Potencialização da Agressão (*Empowerment of Agression*) que diz respeito aos usos da magia, feitiçaria e conexões espirituais com seres que teriam papéis ativos no campo de batalha e que atravessariam toda uma cosmovisão especial sobre o papel da violência entre os escandinavos do fim da Era do Ferro e a Era Viking. Essa visão não está de toda equivocada, mas merece um melhor polimento⁸².

Em seu verbete sobre a Caçada Selvagem, John Lindow (2000) a classifica como um “Complexo Lendário” que diz respeito a um caçador fantasmagórico acompanhado por cães

⁸¹ Uma conexão que ele aponta ter retirado do verbete de Rudolf Simek, e que exporemos algumas passagens mais à frente.

⁸² Price, como muitos outros, se deixou levar pelas conclusões de Höfler, de maneira compreensível pelo fato de que Höfler ainda é considerado uma autoridade no tema da Caçada Selvagem e o seu livro, *Kultische Geheimbünde Der Germanen*, de 1934, é amplamente citado.

ou um bando, e que normalmente caça uma mulher, por vezes também um espírito sobrenatural. Tal definição está consoante com os relatos que se multiplicam no fim do medievo e início da modernidade. Aos poucos o caráter dos bandos guerreiros vai sendo abandonado e a Caçada (expressa na perseguição do espírito feminino), se torna comum. O Caçador, identificado como a figura histórica de Dietrich von Bern, o rei dinamarquês Valdemar, o Diabo ou o antigo deus Odin compõem um complexo de narrativas que se espalham por boa parte da Europa. Diferenças regionais poderiam ser entendidas na apresentação desses elementos: na Alemanha seriam almas perdidas cruzando os céus, enquanto que na Noruega, a *Oskoreia* cruzaria fazendas em dias próximos ao Natal.

2.1 Definições entre diferentes tradições

Enquanto exemplos dessas lendas encontradas no medievo, dois casos do século XII são apontados por Lindow (2000): na Crônica Anglo-Saxônica⁸³ (datada do início do século XII, 1127) a aparição da Caçada Selvagem é acompanhada pela presença de um novo abade que chega a Peterborough e é desgostado pelos monges que habitam a abadia. Aparece então uma hoste de cavaleiros negros que montam enormes cavalos e bodes negros, com cães igualmente negros e de olhos introjetados, constituindo uma visão horrenda. O segundo exemplo é o de Geraldo de Gales que narra a história do Galês Meilyr, que após dormir com uma mulher “do outro mundo”, ganha a habilidade de ver e se comunicar com espíritos, especificamente uma hoste de cavaleiros espectrais que caçam almas humanas⁸⁴.

O desenvolvimento da Caçada Selvagem enquanto um complexo de lendas, pode ser observado com a progressão do tema na direção de outro complexo pertinente às narrativas sobre as Fadas, nas quais mais dois exemplos são apontados por Lindow (2000): o de Sir Orfeo, no século XIV, em que o Rei das Fadas aparece cavalgando com o seu bando de cavaleiros e cães; em uma composição de Sir Thomas de Ercildoun, no século XV, a Rainha da Terra das Fadas surge assoprando o seu chifre, dotada de armas de caça e de seus cães, e guia Thomas por terras diversas (céu, inferno e purgatório) até o seu reino. Ambas as

⁸³ O relato de Peterborough é parte do que chamamos tradicionalmente de Crônica Anglo-Saxônica, encontrado especificamente no manuscrito classificado como “E”.

⁸⁴ Apontamos a documentação referente a Peterborough no próximo capítulo, junto com outras fontes primárias do século XII. Os desafios das fontes galesas, contudo, foram abordadas por Ronald Hutton em HUTTON 2019, o qual acabou nos dissuadindo de integrar essas fontes a um mosaico geral dessas narrativas. Em termos gerais, as ligações dessas narrativas com a Caçada Selvagem são construções que dependem largamente de fontes coletadas tardiamente, diferentemente da nossa proposta com as fontes escandinavas em que buscamos as pontes entre as fontes folclóricas tardias e as fontes medievais.

composições lidam com o encontro de criaturas sobrenaturais, feéricas e da viagem a outros reinos maravilhosos.

Apesar de ser um sumário interessante das principais ideias sobre a Caçada Selvagem (vários líderes, diferentes versões, progressão de ideias conforme o desenvolvimento da lenda, etc), o verbete de John Lindow traz uma breve consideração acadêmica sobre o tema: 1) Odin enquanto o líder de um bando de caçadores fantasmagóricos - levou alguns pesquisadores a traçar conexões entre um culto odínico estático, chegando a tocar no nome de Otto Höfler e da sua tese de 1934 (*Kultische Geheimbünde der Germanen*), da Antiguidade até as crenças populares de diferentes regiões de línguas germânicas⁸⁵; 2) uma segunda tradição acadêmica que a credita a um culto guerreiro de tradição Indo-Europeia na qual jovens são iniciados em bandos dedicados a alguns animais específicos (o lobo, no caso) que, desse modo, lutariam não só com os seus companheiros vivos, mas também com os membros falecidos dos bandos. A conclusão dessas considerações, entretanto, é limitada “mesmo que tal culto tenha existido, contudo, nós não fomos deixados com uma interpretação clara dos muitos motivos do complexo lendário da Caçada Selvagem”⁸⁶ (LINDOW, 2000, p. 1036).

Voltemos para o verbete apontado na leitura de Neil Price. O verbete sobre a Caçada Selvagem de Rudolf Simek descreve que o termo abrange uma área vasta: “comum a todas as regiões germânicas que denota os cavaleiros fantasmagóricos que cavalam pelas tempestades à frente de uma hoste espectral durante as doze noites de Yule”⁸⁷ (SIMEK, 1993, p. 372). Ele ainda chega a complementar que ao menos duas características gerais prevaleceram entre os pesquisadores que se debruçaram sobre o tema, primeiro o medo de uma comunidade de mortos e de suas aparições durante o inverno, segundo o espanto causado pelas ventanias durante o mesmo período invernal. Ambos os pontos, entretanto, não explicariam a razão da abrangência de tal complexo, inclusive fora das áreas de língua germânica.

⁸⁵ Apesar da tese de Otto Höfler ser, geralmente, a mais conhecida entre diferentes acadêmicos que citam a Caçada Selvagem (e em alguma extensão, a produção de seus companheiros da Escola do Rito, como Weiser-Aall, Much, etc), um outro trabalho que ganhou uma certa projeção, ainda que com uma proposta mais humilde é a monografia de *Oskoreia og Ekstaseriter* publicada em 1980 de Christine Eike. Certamente no ramo Indo-europeu, a pesquisa de Claude Lecouteux deve ser citada, *Phantom Armies of the Night* de 2011 (mas originalmente publicada em 1999 enquanto *Chasses Fantastiques et Cohorts de La Nuit au Moyen Age*), mas certamente os ensaios dos ritos iniciatórios de cunho Indo-europeu já estavam sendo explorados na obra de Bruce Lincoln, *Priests, Warriors and Cattle*, em publicada em 1981. Deve ser ainda mencionado o livro de Priscilla Kris Kershaw *The One-eyed God Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*, publicado em 2000, pela convergência dessas ideias.

⁸⁶ “Even if such a cult existed, however, we are left with no clear interpretation of many of the motifs in the legend complex of the Wild Hunt”. Tradução nossa.

⁸⁷ “Common to the entire Germanic regions to denote the ghostly riders who ride through the storms at the head of a ghostly army during the Twelve Nights of Yuletide”. Tradução nossa.

Rudolf Simek (1993) também já expunha as mesmas considerações acadêmicas expostas anteriormente por John Lindow, incluindo a tese de Otto Höfler de 1934 sobre cultos secretos de natureza odínica e chama a atenção para três diferentes recortes temporais, a fim de apontar a transformação desse mosaico: a tribo dos *Harii* na obra do cronista romano Públio Cornélio Tácito, a conexão entre Odin/Wodan e o furor na obra de Adão de Bremen, e por fim um exorcismo em Munique durante o século XIV, no qual os enforcados e aqueles punidos com a roda eram chamados de *Wûtan* *her und alle sine man* (O bando de Wotan e de todos os seus homens), concluindo por fim: “a conexão cultico-extática com os mortos enquanto uma forma especial de veneração dos mortos também é a base das procissões da Caçada Selvagem, com Odin enquanto o deus dos mortos e do êxtase”⁸⁸ (SIMEK, 1993, p. 373).

Complementando, para Claude Lecouteux, especialmente em seu verbete sobre a *Oskoreia*, uma manifestação norueguesa da Caçada Selvagem, a manifestação desse fenômeno envolve um bando de homens mascarados ou de espíritos, cavalcando entre o Natal e a Epifania, ou no dia de Santa Luzia, daí os nomes *ridende julevetter*, a Cavalgada dos Espíritos, ou *Lussiferdi*, ocorrendo no ciclo de doze dias, entre treze de dezembro até o Natal ou do Natal ao dia seis de janeiro, quando se comemora o Dia de Reis. Outros nomes como *Julereia*, *Trettenreia* e *Fossareia*, também evocam, respectivamente, a atividade da cavalgada em torno do Natal (daí os termos *Jul-/Jól-*), *Fosse-*, o nome de um espírito em particular, ou ao bando que cavalga nos treze dias do inverno, daí *Trettenn-/Trettan-*.

Lecouteux divide essencialmente o fenômeno entre dois motivos essenciais: 1) Cavalos, o primeiro é observado em documentações medievais desde o século XIII, onde espíritos raptariam cavalos para o uso nas suas cavalgadas e depois os devolveriam cobertos de suor, proveniente do esforço do galope por longas distâncias (no ar, muitas vezes); 2) Alimentação, diz respeito ao roubo de bebidas e comidas durante o período do Natal, quando a Cavalgada adentra as casas e rouba os mantimentos, ou troca a cerveja por água⁸⁹.

⁸⁸ “The cult-ecstatic connexion with the dead as a special form of the veneration of the dead is also the basis for processions of the Wild Hunt, with Odin as the god of the dead and ecstasy”. Tradução nossa.

⁸⁹ Apanhado encontrado em Lecouteux (2016, p. 170 – 171). De fato, a divisão de Lecouteux é consistente tanto com a literatura medieval, quanto com o folclore tardio, porém não podemos esquecer que em alguns momentos as narrativas modernas fundem, se desenvolvem e mudam seus elementos, mantendo um motivo básico por trás desse desenvolvimento, a exemplo da Lenda 53.2 da antologia de Lendas e Crenças Populares de Reimund Kvideland e Henning K. Sehmsdorf: um certo conto diz que dois homens em Aase, Flatdal, estavam bebendo e festejando em um dia próximo ao Natal. Ambos se juntaram com um cinto e começaram a lutar com facas, quando um deles foi esfaqueado e morreu pelo ferimento. A *Oskorei* entrou cavalcando pela porta, tomou o corpo do morto para si e atirou uma tocha no chão. Eles ainda deixaram rédeas no ático, essas que foram mantidas em Aase desde então. Essa narrativa foi coletada por Kjetil A. Flatin em Seljord, Telemark (Noruega), sendo publicada por Flatin em 1930 na obra *Tussar og trolldom*. Outros exemplos cobrem a caçada sobrenatural de um cavaleiro misterioso (ou de mais de um, um bando por vezes) a um espírito feminino ou a uma mulher de

Certamente tais ligações entre Êxtase, culto aos mortos e o deus Odin está presente em várias obras, a seleção dos verbetes apenas serviu para exemplificar a extensão das ideias e a sua relação com a obra de Otto Höfler.

Foi mencionada anteriormente, ainda que de modo breve, uma recente crítica de Ronald Hutton (2014) sobre as noções da Caçada Selvagem que circulam nas obras de pesquisadores da Bruxaria no recorte da Modernidade, que se valem, em boa parte, de documentações de processos inquisitoriais como fontes primárias. Mais do que reavaliar as fontes indicadas pelos pesquisadores e o contorno do que seria a Caçada Selvagem, acreditamos que o seu posicionamento se direciona à repetição. Sua proposta dele com essa crítica é muito clara:

Dessa maneira, há então uma poderosa e bem estabelecida tradição acadêmica internacional sobre ambas, a natureza da Caçada Selvagem, e a sua relevância para o desenvolvimento da construção do Sabá das Bruxas. Essa construção foi central para os conceitos de Bruxaria e da perseguição à Bruxaria, no início da modernidade, bem como para as avaliações das transações entre as cosmologias populares e da elite que as produziram. É uma tradição, entretanto, que deve ser fundamentalmente desafiada⁹⁰ (HUTTON, 2014, p. 162).

Inicialmente essa crítica não deve pôr em xeque o consenso de que crenças populares podem ter origem antigas e que essa ligação foi importante para a concepção da Bruxaria na modernidade, porém a questão levantada por ele é sobre a caracterização das procissões noturnas, conectadas com os mortos, e a suposição, sem maiores questionamentos críticos, de que tais procissões eram parte importantes de sistemas de crenças que estavam conectadas, primeiro a um paganismo antiquíssimo e, segundo, aos casos dos tribunais inquisitoriais.

A conclusão de Hutton (2014, p. 175) é a de que talvez seja necessário compartimentar a Caçada Selvagem em diferentes temporalidades ao invés de tentar encaixar todo o fenômeno dentro de um sistema mítico-religioso de base Indo-europeia. O seu argumento é que existem diferentes tipos de caçada, algumas de fato possuem laços antiquíssimos atestados por fontes mitológicas, porém há claramente motivos medievais e modernos que se ressignificam, se

seios avantajados, mas um exemplo particular na Dinamarca traz novamente o motivo da Caçada Selvagem, dessa vez sob o perigo de atrair a sua atenção: lenda 53.3 coletada por E. T. Kristensen a partir de um Jens Mark em Vokslev, Jutlândia (Dinamarca), impressa no segundo volume de *Danske sagn*, em 1893, aqui Jens Mark diz que lhe foi ensinado a nunca assoviar de noite, pois corria o risco de fazê-lo durante a passagem da Caçada de Joen, e atrair a sua atenção e a de seus cães. Relatos consultados em Kvideland; Sehmsdorf (1988, p. 273 – 274).

⁹⁰There is therefore a powerful and well-established international scholarly tradition concerning both the nature of the Wild Hunt and its relevance to the development of the construct of the witches' sabbath. That construct was in turn central to early modern concepts of witchcraft and witchcraft prosecution, as well as to modern assessments of the transactions between popular and elite cosmologies which produced it. It is a tradition that, however, may be fundamentally challenged. [Tradução nossa].

transformam e assumem novas características, espalhando-se por diversas regiões e culturas em um processo que não necessariamente depende de um abrangente sistema mítico-religioso. Tais mudanças só podem ser percebidas caso abandonemos o uso do folclore moderno para interpretar evidências textuais anteriores.

Para isso, ele apontou problemas essencialmente metodológicos na construção da Caçada Selvagem, tanto elaborados por pesquisadores de arquivos inquisitoriais, quanto medievalistas: primeiro ao assumir que as formas de crenças populares, registradas em períodos históricos diversos, se devem à proliferação ou degenerações de um mito ancestral, unificado, simples e original; segundo no uso do folclore registrado em períodos relativamente modernos, para aumentar e interpretar lacunas advindas por fontes antigas, medievais e do início da modernidade (HUTTON, 2014, p. 163).

Nessa trajetória, os pesquisadores essencialmente seguiram uma linha de continuidade interpretativa que já havia se tornado comum entre historiadores e folcloristas, e que não havia sido plenamente criticada fora dessas tradições acadêmicas. Particularmente entendemos a proposta de Hutton como um procedimento cauteloso, que tende a revelar os pormenores da transmissão e circularidade das ideias sob lentes voltadas a uma dimensão micro, mas principalmente sincrônica. Todavia, não é o caso de simplesmente ignorar que as obras desses pesquisadores que buscaram a ponte entre os relatos folclóricos tardios possuam seu devido mérito na própria construção de suas ideias sobre os fenômenos da Caçada Selvagem e da sua ligação com a Procissão Noturna⁹¹, porém é clara a necessidade de reavaliar tais ideias.

Um exemplo da reflexão do tema está na obra *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar: Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit* do pesquisador Wolfgang Behringer⁹², que possui como pano de fundo os relatos e o julgamento do boiadeiro Chonrad Stoeckhlin de Oberstdorf na região dos alpes bávaros, região conhecida pelos seus pastos e pela proximidade de mercados, no quais eram empregados boiadeiros, profissão a qual se dedicava Chonrad que teve uma conversa especial com o seu amigo Jacob Walch.

Por volta da Páscoa, em dias auspiciosos do início de fevereiro (as datas do processo variam, mas abrangem o Tempo da Septuagésima, incluindo importantes dias para o folclore do Allgäu, como Gumpige Donnerstag e Funkensonntag), um período onde as forças

⁹¹ Nem chega a ser necessariamente essa a perspectiva de Ronald Hutton em sua crítica, já que ele reavalia positivamente a obra dos acadêmicos criticados e admite que as coletâneas folclóricas entre os séculos dezanove e vinte podem ser valiosas para os pesquisadores, principalmente em favor das pesquisas sobre costumes e crenças locais ou ideias produzidas e divididas entre diversos gêneros sociais.

⁹² Utilizamos aqui a tradução em inglês *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night*, publicada em 1998.

cósmicas do nosso mundo (e de outros), períodos análogos aos dos dias entre o Natal e de Reis, quando os espíritos circulariam com maior liberdade em nosso mundo, os homens falaram sobre o espaço ocupado pelos indivíduos após a sua morte. O tema atiçaria a mente desses homens, dificilmente saciada pela posição oficial da igreja:

Como a doutrina oficial se encaixou com as histórias comuns sobre o Povo dos Mortos, a Caçada Selvagem, os Mortos Inquietos, os fantasmas e os espectros? O pesquisador francês Claude Lecouteux apontou os difíceis problemas que os teólogos cristãos medievais tiveram ao lidar com essas idéias não-cristãs. Mas se os teólogos oficiais tiveram as suas dificuldades, o quanto mais difícil teria sido para as pessoas simples? Artesãos e camponeses estavam acostumados a se orgulhar de suas próprias experiências, e as pessoas no Allgäu certamente não estavam acostumadas a acreditar cegamente em tudo o que os seus governantes lhes diziam para acreditar. E, no entanto, como alguém poderia obter conhecimento sobre as condições da Outra Vida? Como poderia alguém experienciar um mundo que ninguém entrou como uma pessoa viva (BEHRINGER, 1998, p. 10)⁹³?

Os amigos então, firmam um acordo curioso para sanar as dúvidas: voltaria para descrever o outro lado, quem morresse primeiro e na condição de permissão divina. O acordo foi selado com um aperto de mão e cumprido após o oitavo dia de morte de Jacob Walch (data que uma das testemunhas afirma ter sido a quarta-feira de Cinzas), dias após a formalização do acordo. No espaço entre as visitas de seu amigo morto e dos seus interrogatórios, Chonrad evoca os elementos espirituais noturnos em destaque: do contato com o amigo morto, o vôo ao outro mundo em grande velocidade e o anjo que lhe guia às dimensões dos mortos: inferno, paraíso, purgatório, limbo etc.

Behringer (1998), aposta em uma tensão entre o mito e o rito popular evocado pelo boiadeiro, mas que se viu em desvantagem, inicialmente no próprio século XVI quando a ascensão de novas ideias políticas, como o Absolutismo de Jean Bodin, influenciaram o teatro de poderes que perseguiu manifestações de descontentamentos camponeses. Em seguida, no século XIX, quando o romantismo, os folcloristas, principalmente Jacob Grimm e uma nova leva de mitólogos passaram a registrar essas tensões sob a construção de uma identidade nacional. Iniciado pelo anjo e advertido pelo fantasma de seu amigo Jacob Walch, Chonrad vê a sua vida transformada.

⁹³ How did official doctrine fit with the common stories about the People of the Dead, the Wild Hunt, the Unquiet Dead, revenants and specters? The French scholar Claude Lecouteux has pointed out the difficult problems medieval Christian theologians had in dealing with these non-Christian ideas. But if official churchmen had their difficulties, how much more difficult must it have been for simple people? Artisans and peasants were accustomed to boast self confidently of their own experiences, and people in the Allgäu were certainly not used to believing blindly everything their rulers told them to believe. And yet how could one obtain knowledge about conditions in the hereafter? How could one experience a world that one could not enter as a living person. Tradução nossa.

Ele ainda é visitado várias vezes pelo amigo e pelo anjo, as aparições acontecem nas Têmporas, por tanto quatro vezes ao ano, obedecendo um claro desígnio das estações: primavera, verão, outono e inverno. Na ocasião em que o anjo lhe aparece, Chonrad entra em êxtase, o seu corpo permanece inerte enquanto a sua alma sai e o anjo atua como psicopompo, guiando-lhe por andanças das quais participam outras pessoas, todas involuntariamente. Segundo Behringer:

[...] visto da perspectiva da teoria etnológica e em comparação com outras culturas, as experiências de Stoeckhlin são fáceis de interpretar. A fase da transição do “rito de passagem” de Stoeckhlin tinha acabado e concluiu com a sua “incorporação” em uma nova posição. Ele foi aceito entre os fantasmas da noite (BEHRINGER, 1998, p. 23)⁹⁴.

Porém, Chonrad não encontrou os meios para fazer valer a sua visão de mundo, talvez nem mesmo se fez entender, mas serviu de inspiração, ao custo de sua vida, para ampliar tanto o conceito de bruxaria dos inquisidores, quanto dos folcloristas tardios. É esse processo de *bricolage*, bricolagem, em que o conhecimento circula e se organiza em camadas culturais que se interpõem, nem sempre de forma organizada, ou compartilhada, abertamente por toda uma sociedade, que o autor se manteve atento.

Apesar da centralidade do relato da sua própria experiência estar em torno das procissões noturnas, dos fantasmas da noite e da Caçada Selvagem, esta se dá mais pelo fato de estarem em níveis diversos desse mosaico, mas não serem a mesma coisa, mostrando assim o vigor e a pluralidade do imaginário alpino nesse momento, que ainda leva em consideração a aparição dos mortos com refeições abundantes, músicas belas, estranhas criaturas em espaços selvagens, muitas vezes frequentados pelos boiadeiros, em encontros que são finalizados pelo canto do galo ou o raiar do sol na alvorada.

Behringer (1998), também levanta o questionamento de que se não estaríamos diante de blocos conceituais do mito que não seriam colocados em uma forma específica, forjados ou cortados pelos próprios indivíduos, já no século XVI: O Exército Furioso (*Wütende Heer*), O Bando da Noite (*Nachtschar*), O Povo da Noite (*Nachtvolk*) são motivos folclóricos e temas míticos dinâmicos, o que apresenta um problema pessoal a esta pesquisa, no tocante ao exame das fontes primárias e a pertinência do recorte temporal e espacial, a isso reservaremos um espaço à frente neste capítulo, quando passarmos a tratar do material folclórico escandinavo tardio.

⁹⁴ [...] seen from the perspective of ethnological theory and in comparison with other cultures, Stoeckhlin's experiences are easy to interpret. The phase of transition in Stoeckhlin's "rite of passage" was over and had concluded with his "incorporation" into a new position. He had been accepted among the phantoms of the night. Tradução nossa.

Em particular a menção de *Wuotas* ou *Muotas* (em alusão ao Exército de *Wuotas* e ao Exército de *Muotas*) ilustra bem tais diferenças, pois se por um lado os relatos de Chonrad evocam a estranheza pela sua particularidade, por outro lado, a ideia de sua jornada encontra eco nos relatos ao norte da cadeia alpina com tais denominações, como assinala Behringer (1998, p. 72). Entretanto, as diferenças precisam ser clarificadas: não há música agradável ou benevolência na visão desses mortos, que passam com um alarido ensurdecedor, causam prejuízo material e pânico em quem têm o infortúnio de lhes observar. Em Oberstdorf, a acusada por Chonrad de bruxaria Anna Enzensbergerin, está convencida de que o boiadeiro esteve viajando na companhia do Exército de Wuetten (BEHRINGER, 1998, p. 72).

Em particular, Geiler de Kaiserberg no sermão sobre o Exército Furioso representa o fenômeno como uma sociedade de mortos composta por homens e cavalos mutilados e vísceras à mostra, o barulho dos ventos à noite é entrecortado pelo barulho dos relinchos do cavalo do caçador que ainda traz os cães. Geiler deixa claro que recorre ao conhecimento popular para falar do tópico, e assinala que a hoste é composta por pessoas que morreram antes do devido tempo (integram-se aqui mercenários ou pessoas que foram apunhaladas, enforcadas ou afogadas), devendo vagar pelo tempo restante que lhes restam aqui, trajando suas roupas conforme o que vestia no momento da sua morte.

Em suma, Behringer conjura uma adjetivação simples para os exércitos de espíritos: *böse Gesellschaft*, uma má sociedade. Dessa maneira os relatos de Chonrad Stoeckhlin apesar de serem pertinentes à pesquisa desenvolvida aqui, não pertencem ao mesmo mundo desse Exército Furioso: “a aparência feérica do povo da noite não se encaixa de maneira nenhuma com as qualidades demoníacas do exército furioso, e o mesmo é verdadeiro com os fantasmas da noite na versão contada pelo nosso boiadeiro de Oberstdorf, Chonrad Stoeckhlin” (BEHRINGER, 1998, p. 80)⁹⁵. Essa é uma distinção importante, tendo em perspectiva que os estudiosos dos processos inquisitoriais se deparam facilmente com o tema das boas/más sociedades, dos andarilhos que praticam o bem em semelhança ao povo da noite, importantes para a sedimentação do imaginário em torno da Bruxaria a partir dos séculos XV e XVI.

Um tópico relevante à discussão é tratado em torno de como os românticos e os folcloristas contemporâneos trataram o assunto, conforme citado anteriormente. No caso de Franz Josef Vonbun, eminente folclorista austríaco do século XIX, assinalado por Behringer (1998, pp. 74-77), assume ter coletado testemunhos de indivíduos que afirmaram ter viajado

⁹⁵ The fairy appearance of the night people does not fit at all well with the demonic qualities of the furious army, and the same is true of the night phantoms in the version told by our herdsman of Oberstdorf, Chonrad Stoeckhlin. Tradução nossa.

pessoalmente com os Fantasmas da Noite e os outros fenômenos circunscritos, relatos que deveriam ser tomados como experiência pessoal desses indivíduos. Já Ignaz Vinzenz Zingerle, professor de Vonbun em Innsbruck, tomou para si a tarefa de continuar o trabalho dos Irmãos Grimm, o estimulou a seguir o mesmo modelo folclorista de interpretação acadêmico vigente, consoante ao *Deutsche Mythologie* de Jacob Grimm. O povo da noite (*Nachtvolk*) acabou inserido no Exército de Wuotanes, que por sua vez foi interpretado como o deus Wotan (que englobou também as concepções locais de *Muotas*, *Wuotas* e *Guotas*), em um contexto pan-germânico e as diferentes camadas culturais por trás desse complexo mítico se viram cada vez mais simplificada e engolida pelos anseios políticos da época:

Agora era inevitável que pesquisadores sobre narrativas folclóricas, como Karl Reiser de Oberstdorf, também implantassem o esquema de Jacob Grimm para interpretar as lendas do Allgäu, mas a ascensão dessa escola interpretativa, fortemente encorajada pelo Nacionalismo, não estava de modo algum restrita à Alemanha. O paradigma foi empregado em toda a área germanófono, como vemos não apenas nos esquemas de classificação textual de Zingerle e Vonbun, mas também nos exemplos suíços⁹⁶ (BEHRINGER, 1998, p. 76).

É chegada a hora de invocar um nome presente em praticamente qualquer leitura que lide com as manifestações religiosas germânicas antigas, independentemente da sua fonte: Otto Höfler e o seu trabalho de 1934, chamado *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Behringer não esconde a sua opinião ao taxar esse trabalho de “Ficção Legitimizada” feita para autenticar o aparelhamento ideológico de grupos especiais nazistas, a exemplo da criação da *Schutzstaffel*, que se beneficiou da conclusão de Höfler sobre a Caçada Selvagem e o *Mannerbünde*, que seriam grupos iniciáticos de guerreiros que lutavam sob êxtase.

O pesquisador austríaco havia se tornado membro da SS-Ahnenerbe em 1930, ainda mais: o *Reichsführer* da SS garantiu pessoalmente o sucesso da carreira acadêmica de Höfler (Behringer, 1988, p. 77). O ponto é claro: como qualquer escrito acadêmico, a compreensão do mito (e do rito) não é desinteressada, e um viés ideológico claramente sub-reptício ainda hoje influencia a compreensão sobre este fenômeno⁹⁷.

O mais importante no trabalho de Behringer talvez seja a maneira como o confronto entre as ideias e as mudanças no paradigma religioso do tempo em que Stoeckhlin viveu, parece estar representado no seu discurso registrado nos processos inquisitoriais. Os

⁹⁶ It was now unavoidable that researchers into folk narratives, such as Karl Reiser from Oberstdorf, would also deploy the schema of Jacob Grimm to interpret the legends of Allgäu, but the rise of this interpretive school, strongly accelerated as it was by nationalism, was by no means restricted to Germany. The paradigm was employed throughout the whole Germanophone area, as we see not only in the textual classification schemes of Zingerle and Vonbun, but in Swiss examples as well. Tradução nossa.

⁹⁷ Mais sobre a publicação e as influências de Otto Höfler no capítulo 4 da nossa tese.

sucessivos discursos teológicos produzidos sobre os costumes populares, modificando-os e adicionando elementos próprios de uma cosmovisão cristã não faz cessar as crenças nos poderes de antigos deuses locais, ou nos espíritos de outrora: nunca esquecidos, eles estão sempre presentes sob novas formas e debaixo de outros mantos.

As tensões apontadas pelo confronto com os temas mitológicos reavaliados pelos românticos do século XIX e do XX, esses últimos com discussões e esse é um ponto essencial, pelo qual cremos que a obra até aqui citada de Behnringer, é necessária pelo cuidado em estabelecer não a mera distância social entre o boiadeiro e os altos escalões das instituições político-religiosas de seu tempo (e dos usos românticos tardios de tais discursos), mas muito mais importante é a atenção dada a como esses discursos circulam sincronicamente e diacronicamente:

Desta forma, mais um passo foi dado para erradicar as crenças e mitos populares. Durante a fase medieval inicial das missões cristãs, os antigos deuses haviam sido privados de seus poderes. O *Canon Episcopi* permanece plenamente nessa tradição, que negava aos demônios qualquer força ou poder importante. Durante a alta Idade Média, a crença nos antigos deuses desapareceu, mas a cosmovisão teleológica do cristianismo ainda não havia prevalecido plenamente. E com o início dos grandes movimentos heréticos, através do trabalho da Inquisição, os teólogos descobriram um "tempo dos sonhos" entre os habitantes dos Alpes. No decorrer de inúmeras provas, eles se convenceram de que, através do poder do diabo e com a permissão de Deus, o voo humano pelo ar para lugares secretos era realmente possível. [...] Com seus fantasmas da noite, Stoeckhlin estava procurando um compromisso pessoal que reconciliasse as tensões do mito, do catolicismo tridentino e das necessidades populares, sem conseguir, contudo, encontrar um. Quando foi pressionado, nem mesmo seus próprios vizinhos conseguiram entender o "virtuoso representante da cultura popular" deles. A caça às bruxas substituiu o localizador de bruxas, o estado substituiu a magia. A igreja tornou-se parte da administração do Estado, e esses mitos foram transformados em lendas e contos de fadas, caindo no inconsciente até que, no século XIX, suas almas mais uma vez deixaram seus corpos. Os românticos, no entanto, não os descobriram de fato, mas inventaram algo inteiramente novo a partir deles. Comparado com as perigosas monstruosidades cerebrais de Jacob Grimm e os mitólogos subseqüentes em seu encalço, as histórias de Chonrad Stoeckhlin eram inofensivas. E os românticos, por sua vez, foram empurrados para as sombras pelas bricolagens do nosso século. Mas lá vamos nós de novo, falando de altos intelectuais e políticos, enquanto Chonrad Stoeckhlin era apenas um pastor que viajava com os fantasmas da noite (BEHRINGER, 1998, pp. 158 – 159)⁹⁸.

⁹⁸ In this way yet another step was taken toward eradicating popular beliefs and myths. During the early medieval phase of Christian missions, the old gods had been deprived of their powers. The *Canon Episcopi* stands fully in this tradition, which denied to demons any major force or power. During the high Middle Ages belief in the old gods disappeared, but the teleological worldview of Christianity had not yet fully prevailed. And with the beginning of the great heretical movements, on through the work of the Inquisition, theologians discovered a "Dreamtime" among the denizens of the Alps. In the course of countless trials they became persuaded that through the power of the devil and with the permission of God, human flight through the air to secret places was actually possible. [...] With his phantoms of the night, Stoeckhlin was looking for a personal compromise that would reconcile the stresses of myth, Tridentine Catholicism, and popular needs, but he was unable to find one. When push came to shove, not even his own neighbors were able to understand their "virtuoso representative of popular culture" any more. The witch hunt replaced the witch finder, the state replaced magic. The church became part of state administration, and these myths were transformed into the stuff

Há um ponto essencial na sua crítica e que está na herança acadêmica a partir da obra de Jacob Grimm, que trata das aproximações sobre o folclore como um “Fóssil Vivo”, possível ser estudado e a partir dele traçar as conexões com a mitologia antiga e medieval, devendo o pesquisador conceber suas formas originais e transformações segundo uma “degeneração” cultural das aparições de deidades femininas, de antigos heróis e personagens folclóricos, expostos no seu *Deutsche Mytologie*⁹⁹.

O entendimento de Grimm, exposto no capítulo sobre Espectros (XXXI do terceiro volume) da obra *Deutsche Mytologie*¹⁰⁰, consiste nas sucessivas transformações de um casal primordial de deuses da época pagã. Wuotan, talvez Fro, com representações que variam de *frô Wôdan* para *frôwa Gôde*. A deusa, sua esposa, apontada como Holda, recebendo diversos epítetos, seria considerada por Jacob Grimm como sendo a deusa Fricka, também nomeada enquanto Bertha, Frouwa, Freyja ou, por fim, Frigg. Um terceiro nome deve ser considerado entre o bojo folclórico-lendário norueguês, Huldra. Tal casal sagrado apresentar-se-ia para os mortais de maneira dupla: visíveis e entregando bênçãos, ou trazendo a guerra, aceitando as oferendas e operando em relações harmoniosas com os homens, ou invisíveis, percebidos nos ruídos sobre as árvores e/ou caçando animais selvagens.

O desenvolvimento desse complexo pós-cristianização, para Grimm, resultará em novas representações da Caçada Selvagem, com novos líderes, mas em uma clara relação com o declínio pelo processo de cristianização que transformará a marcha sagrada dos deuses em um bando de espectros horrendos, em que entraram para o bando: os não-batizados, os

of legends and fairy tales, falling into unconsciousness until, in the nineteenth century, their souls once again left their bodies. The Romantics, however, did not really discover them anew, but instead invented something entirely new out of them. Compared with the dangerous cerebral monstrosities of Jacob Grimm and the subsequent mythologists in his retinue, the stories of Chonrad Stoeckhlin were harmless. And the Romantics in turn have been shoved into the shadows by the *bricoleurs* of our century. But there we go again, speaking of high intellectuals and politicians, while Chonrad Stoeckhlin was only a herdsman who went traveling with the phantoms of the night. Tradução nossa.

⁹⁹ Apesar das críticas, Davidson nos lembra que o trabalho de Jakob Grimm possui sim, apesar de problemas, principalmente etimológicos, seu valor e que merece ser considerado quando nos mergulhamos no folclore germânico: “Jakob’s work was not confined to folk-tales, and in 1825 he completed his *Deutsche Mythologie*. The final edition of four volumes produced in English by Stallybrass (1883-8) still proves a treasure-house of odd and surprising information, much of it collected locally. Grimm put together all he could find about the names of gods and other supernatural beings, as well as cult practices, sayings and legends from various parts of Germany. He has references to such varied subjects as swan maidens, encounters with the devil, heroes asleep in hills, and the like, as well as to early Germanic laws, the folklore of nature and weather, and much more. Even if some of his learned etymology is no longer acceptable, there is still much that is of great value in his recognition of a possible mythological basis in popular traditions. He deliberately left the Scandinavian material alone in an attempt to concentrate on the rarer evidence from the continent, as he explains in his introduction, so as to ‘gain clearness and space and to sharpen our vision of the Old German Faith, so far as it stands opposed to the Norse or aloof from it’ (DAVIDSON, p. 145).

¹⁰⁰ Utilizamos aqui a tradução Teutonic Mythology, publicada no final do século XIX e com reimpressões a partir de meados do século XX. A versão utilizada aqui é a tradução de James Steven Stallybrass publicada pela Cambridge University Press.

suicidas e os bêbados. Para Grimm, a Huldra norueguesa (figura da Fada com a cauda) é produto dessa reavaliação cristã, mantendo antigas qualidades positivas, ao mesmo tempo em que é representada com uma horrenda cauda (GRIMM, 2012, p. 947)¹⁰¹.

A participação dos heróis enquanto líderes da Caçada Selvagem, nada mais seria que parte do processo pós-cristianização em que os antigos deuses do período pagão se veriam despojados de suas outrora gloriosas representações e poderes. São eles Dietrich von Bern, Ekchart, rei Artur, Carlos Magno, Valdemar, Palnatoki, Cristiano, personagens que tomam a lideranças de suas hostes ao mesmo tempo em que os antigos deuses seriam representados como demônios e as deusas como bruxas. Por fim o último degrau desse processo, sempre em deterioração do que seriam as formas originais dessas lendas, estariam as figuras locais, reis, barões, caçadores condenados a perseguir uma presa, quase nunca conseguindo capturá-las.

Jacob Grimm está convencido de que os mitos escandinavos e germânicos preservaram, em alguns pontos, algo da antiga fé pagã, principalmente nas regiões nórdicas, como a Saxônia, Vestfália, Meclenburgo e Hesse. O que fica claro, é em como a Caçada Selvagem, principalmente na figura da Cavalgada (Grimm não vê outras formas de representação da Caçada, não ao menos originais) devem ser tomadas como um construto moderno, talvez ideal, sob o qual é possível reavaliar diacronicamente as transmissões entre as narrativas dos bandos de mortos ou de espíritos desde a antiguidade, ainda que o nosso interesse esteja no medievo nórdico.

A reavaliação de Ronald Hutton, é a de que esse complexo é a combinação de ao menos três elementos míticos de aparições noturnas: a procissão de espíritos femininos, um caçador spectral e a procissão de mortos que buscam expiar seus pecados. O primeiro parece ser pré-cristão, mas os outros dois motivos são amplamente medievais, estando o terceiro motivo diretamente ligado à especulação do destino dos mortos nos séculos XII e XIII.

Hutton não deixa claro onde estão esses relatos no medievo, apesar dele traçar uma evolução dinâmica dessas ideias na literatura medieval. Porém, simplesmente dividir os textos com um julgamento de crenças entre cristãs e pré-cristãs deixa de fora as diferenças da força desse discurso em suas próprias espacialidades. No caso das narrativas escandinavas, é sobre

¹⁰¹ Seguem as considerações: “the christians put into the host the unchristened dead, the drunkard, the suicide, who come before us in frightful forms of mutilation. The ‘holde’ goddess turns into a ‘unholde,’ still beautiful in front, but with a tail behind. So much of her ancient charms as could not be stripped off was held to be seductive and sinful...” (GRIMM, 2012, p. 947). De fato, é possível acompanhar durante o processo de conversão dos missionários cristãos, a classificação de antigas deidades germânicas enquanto *Unholde*: “Celebrations and customs also underwent changes over the course of centuries. The first major turning point was the Christianization of the German tribes in the eighth century. Christian missionaries, especially St. Boniface among the Frisians and St. Columban, St. Gall, and St. Pirmin in the South, declared the Germanic gods to be *unhold* (*hold* meant “friendly” or “good-natured”; thus the negative *unhold* was roughly equivalent to “diabolical””) (PETZOLDT, 2000, p. 422).

a especulação desses mortos, mas diz respeito também à formulação de tradições orais de poemas claramente pré-cristãs. Devemos nos perguntar se essas crenças pré-cristãs e cristãs (se é que podemos simplesmente dividi-las dessa maneira) se transformam, se ressignificam, sobretudo, no processo de recepção e transmissão entre elas.

Adicionalmente, um exame do folclore tardio revela uma situação completamente diferente da Caçada Selvagem, incluindo a permanência de Odin como um Caçador atrás de espíritos femininos, que não será encontrado em canto algum no medievo ou antiguidade, mas que curiosamente faz o caminho de alguns elementos a percepção desse fenômeno ainda entre pesquisadores atuais.

2.2 Uma Esquematização dos Contos Folclóricos nos Contos Populares

Podemos traçar um quadro do tema da Caçada Selvagem no Folclore Sueco a partir do index dos tipos folclóricos lendários suecos (*Svenska folksägner*) compilados por Bengt af Klintberg. Duas categorias que possuem um histórico complicado de definição são importantes aqui para a formulação do index e ainda que as discutir aqui tomaria um espaço considerável desse trabalho, pretendemos assim, apontar de maneira passageira como Klintberg lidou com elas. Primeiro a maneira como Klintberg (2010), discute a categoria de Popular (ou o que é popular, folclórico), enquanto uma referência a população da Suécia pré-industrial, na qual a maioria vivia em fazendas ou vilarejos, de modo que o seu index tende a cobrir os períodos entre os séculos XVI, durante o momento da conversão ao Protestantismo, até o início do século XX, quando houve um maior esforço entre os folcloristas para a coleta desse material. Segundo, o termo Lenda, entendido aqui como um coletivo de crenças, geralmente atribuído a narrativas em que ambas a plateia e o locutor acreditavam em seu conteúdo. Contudo, aquilo que é crível difere entre quem está na plateia e quem narra, e sempre se deve considerar que haviam céticos ou indivíduos que simplesmente não acreditavam nos elementos da narrativa, e ainda assim ele procede definindo a Lenda enquanto um gênero relativo a um coletivo de crenças, próprio aos estudos da visão de mundo de uma comunidade ou sociedade (KLINTBERG, 2010, p. 13).

Tais definições são importantes porque se deve estar atento ao fato de que ao lidar com o material folclórico, vamos nos deparar com uma série de recursos estilísticos, cujo objetivo é o de tornar a história ainda mais crível (tempo histórico, geralmente, recente para que os ouvintes estejam familiarizados e o apontamento do local onde teria ocorrido o acontecimento fantástico). A categoria de Lenda traz ainda mais uma complicação no sentido das considerações sobre Folclore enquanto uma mediação da vida religiosa de uma sociedade:

Várias línguas, incluindo o Alemão e o Sueco, têm nomes diferentes para as lendas seculares e religiosas. O primeiro é chamado *Sage* em alemão e *sägen* em sueco, o segundo é referido como *Legende* em alemão, *lenda* em sueco. Algumas partes do mundo têm uma tradição tão rica de lendas religiosas que uma divisão entre elas é motivada. Mas na Suécia há pouca necessidade de fazer tal distinção. Na Suécia protestante, algumas lendas sobre santos e milagres são preservadas na tradição oral. Isso, no entanto, não significa que a tradição da *lenda* sueca deva ser considerada completamente secular. Pelo contrário, ela é permeada por uma cosmovisão cristã, e várias das lendas mais difundidas podem ser rastreadas até as lendas cristãs medievais que são tratadas como pertencentes ao mesmo gênero (KLINTBERG, 2010, p. 14)¹⁰².

Por fim a classificação do index de Bengt af Klintberg possui uma numeração que difere do catálogo de motivos folclóricos de Aarne-Thompson-Uther. Apesar de alguns temas se repetirem, o autor preferiu estabelecer a sua própria numeração por entender que os mesmos elementos podem ser recontados seguindo costumes próprios aos das sociedades apontadas em sua coleta ou compilação, sejam as diferenças nos costumes de ordem estilísticas ou no conteúdo das lendas¹⁰³. A Caçada Selvagem no catálogo de Klintberg recai sobre a categoria “D” de espíritos que voam e vagam, dizendo respeito a todos os bandos sobrenaturais de espíritos, incluindo os que podem ser ouvidos sobre o topo das árvores e são lendas conhecidas principalmente nas regiões de Götaland e Värmland. Por toda a Suécia, ela é conhecida como *Odens* (ou *Odins*) *jakt*, ou especialmente em Småland como *Odens vilda jakt*¹⁰⁴.

Vale evidenciar que certas variações por dialetos englobam os seguintes nomes: em Dalsland - *Kung Olles jakt*; em Halland - *Oans jakt* e *Oajakten*; em Västergötland - *Moajakten*, *Noaks jakt*, *Noajakten*, *Nordens jakt*, *Odajakten*; Halland e Västergötland - *Hoajakten*, *Joajakten*; em Skåne - *Noens jakt*, *Noe skytte*; em Östergötland e Värmland - *Ons jakt*; em Skåne e Småland - *Oens jakt*¹⁰⁵. Podemos encontrar outros nomes, um pouco mais

¹⁰² Several languages, including German and Swedish, have different names for the secular and the religious legend. The former is called *Sage* in German and *sägen* in Swedish, the later is referred to as *Legende* in German, *legend* in Swedish. Some parts of the world have such a rich tradition of religious legends that a division between them is motivated. But in Sweden there is little need to make such a distinction. In Protestant Sweden rather a few legends dealing with saints and miracles are preserved in oral tradition. This, however, does not mean that the Swedish legend tradition should be considered altogether secular. On the contrary, it is permeated with a Christian worldview, and several of the most widespread legends can be traced back to medieval Christian legends are treated as belonging to the same genre. Tradução nossa.

¹⁰³ Decisão semelhante a feita por Reidar Th. Christiansen em seu catálogo de Lendas Migratórias, apesar dele começar a numeração de suas lendas a partir do número 3000 (ao invés de iniciar uma nova série), evitando, desse modo, confundir o seu catálogo com o de Aarne-Thompson.

¹⁰⁴ A Caçada de Odin e A Caçada Selvagem de Odin, respectivamente. Jakt pode ser entendido como Caçada, Caça ou Perseguição.

¹⁰⁵ Seguem traduções literais dos termos: Caçada do rei Olle; Caçada de Oan e Caçada de Oa; Caçada de Moa, Caçada de Noak, Caçada de Noa, Caçada Nórdica, Caçada de Oda; Caçada de Hoa e Caçada de Joa; Caçada de Noens e Tiro de Noe; Caçada de Nos; Caçada de Oens. Ao que tudo indica esses são nomes ligados a figura folclorizada do deus Odin.

obscuros, pelas quais a Caçada Selvagem é conhecida na Suécia nas seguintes regiões: em Östergötland – *Gröne Jägaren*; em Värmland - *Hälle jägare*; Västergötland - *Rapps jakt*, *Rappes jakt*. Ainda mais, em Dalsland e Värmland - *Pelle jägare*; em Småland. Östergötland - *Kidrons jakt*; em Småland, Östergötland e Närke - *Hins jakt*; em Östergötland e Närke *Hinjakten*, *Hinnjakten*, *Hindjakten*, *Hinderjakten*, *Hinnsjakten*¹⁰⁶.

Em resumo, a caçada é feita por uma figura que representa um rei ancestral ou um caçador (geralmente o deus Odin), que comete o pecado de caçar aos domingos, ao invés de frequentar a missa. Entre as figuras que ele caça, junto aos seus cães ou ao seu bando, estão espíritos da floresta ou da água e dos rios, mas principalmente figuras femininas de seios avantajados. Entre os dias nos quais ocorrem a tal caça, estão sinalizadas as datas mais comuns em torno do Natal ou a noite de São Tomás, 21 de dezembro (KLINTBERG, 2010, p. 92)¹⁰⁷. Também há, uma breve consideração sobre os sons da Caçada Selvagem: o ar emanado das aves migratórias. Sons reminiscentes de latidos deram origem a tradição dos cães de Odin: *Odens hundar*, em Skåne, Blekinge, Småland e Halland, *Noens hundar* em Skåne e Småland, ou, ainda mais, *Tomas och hans hundar*, Thomas e os seus cães em Blekinge, novamente conectado com a Noite do Dia de São Tomé no dia 21 de Dezembro¹⁰⁸.

Outra explicação para os sons escutados do ar é que ela advém de uma “lira” (*harv*) sobrenatural. A Lira, aqui pode ser conhecida em Västergötland como a Lira Faminta, *Hungerharven*, Lira de Haman, *Hamans harv*, ou Lira Maldosa, *Leaharven*, em Halland¹⁰⁹. Quando os sons são escutados nos dias de Santa Lúcia (ou Santa Luzia) ou no Natal, eles são explicados como vindos da *Lussefärsslåktet* ou do *lussegubben* (especialmente em Västergötland)¹¹⁰.

Exemplos de lendas correlatas ao da Caçada Selvagem são:

1) O caçador está sujo: um caçador encontra um cervo com um anel em torno do seu pescoço e mira com a sua arma. Ele ouve um espírito da floresta (ou um Troll) gritando que o

¹⁰⁶ Caçador Verde; Caçador Infernal; Caçada de Rapp ou Rappe (Caçada do Cavalo Negro?); Caça de Pelle; Caçada de Kidron; Caçada de Hins; Caçada de Hinn, de Hind, de Hinder e de Hinns.

¹⁰⁷ Klintberg aponta ainda a aparição nas Quintas-Feiras à noite, mas não oferece maiores explicações para isso (KLINTBERG, 2010, p. 92).

¹⁰⁸ Cães de Odin, de Noens e Tomé e os seus Cães, respectivamente.

¹⁰⁹ Grade Faminta, Grade de Haman (possivelmente o personagem bíblico?), se *leaharven* puder ser entendida como *ledharven*, é possível que Maldosa Grade seja um entendimento adequado do termo.

¹¹⁰ Progenie ou Linhagem de Lúcifer. Em Västergötland, *Lussegubben*, é a contraparte masculina de *Lussi* ou *Lussekäringen*, líder de uma caçada em torno do dia 13, a *Lussinata*. Uma outra lenda curiosa que também explica o som, pode ser encontrada entre Skåne, Halland, Västergötland, Dalsland, bem como na Suécia Finlandesa na lenda do Sapateiro de Jerusalem (*Jerusalem skomakare*), que teria negado a Jesus em sua trilha ao Calvário, abrigo, sendo amaldiçoado a peregrinar para sempre. Os sons de seus passos seriam ouvidos sob as árvores. Lenda 101 do grupo B (Milagres e Punições Divinas), Subgrupo 101 – 110 (Condenado ao Desassossego Eterno).

caçador vai atirar no animal. Uma outra voz responde dizendo que ele não pode atirar porque está sujo (ou não se lavou). O caçador se lava na sua própria urina e atira no cervo com sucesso. O espírito da floresta (ou troll) exclama: não vi aquilo ali pendurado (o anel é devolvido a igreja ou é entregue de volta ao espírito da floresta). O que ele não viu (a coisa pendurada), são objetos pendurados em animais protegidas pelos espíritos da floresta, marcados como algo “sagrado”, que pode ser ainda um chocalho, um sino, uma cela, etc, sempre ao redor do pescoço¹¹¹.

2) O dia é vosso, a noite é minha: uma pessoa está trabalhando após o pôr do sol. Um gigante lhe ordena a ir para casa dizendo “o dia é vosso, a noite é minha”¹¹².

3) A jornada com um Troll: Um homem quer chegar em casa a tempo do Natal (ou deve chegar a tempo para um julgamento). A ele é oferecida uma carona por um cavaleiro. Ao montar, o cavaleiro lhe avisa de que a viagem será rápida. Em uma ocasião, o cavalo tropeça, o motivo, explica o cavaleiro, seria uma torre de igreja na qual o cavalo tropeçou. Ao chegar no destino final, o cavaleiro revela a sua identidade¹¹³. Essa lenda, por sua vez, está conectada com a lenda em que o Diabo dá ao Pastor uma carona (“Peter Dass”): um pastor precisa realizar o sermão em uma cidade distante. Para chegar a tempo, ele pega uma carona com o Diabo, que pede, como pagamento, a alma de todas as pessoas que dormirem durante o sermão. Como ninguém dorme na missa, o Diabo tenta enganar o Pastor para que ele fale o nome de Jesus. O pastor sabe que ao falar o nome de Jesus, será jogado da sela do cavalo, mas ao invés disso, ele fala: toda força à frente, Satanás¹¹⁴.

4) O Diabo arremessa uma moeda quente ao Homem: um homem dá uma carona ao Diabo (ou pede ao Diabo que o ajude com dinheiro). O Diabo joga uma moeda que era tão quente que fura o seu chapéu¹¹⁵.

¹¹¹ Lenda 1 do grupo E (Espíritos das Florestas), Subgrupo 1 – 10 (O Espírito da Floresta e a Caça da Floresta), encontrada em Götaland, Värmland, Västmanland, Dralsland, Hälsingland e Härjedalen.

¹¹² Lenda 91 do grupo J (Gigantes), Subgrupo 91 – 100 (A Noite Como o Período dos Gigantes), encontrada em Skåne, Småland, Östergötland, Bohuslän, Dalsland, Värmland e Dalarna.

¹¹³ Lenda 1 do Grupo K (Fadas e Trolls), Subgrupo 1 – 20 (Coexistência Pacífica), encontrada em Skåne, Småland, Gotland, Östergötland, Södermanland, Värmland e Suécia Finlandesa.

¹¹⁴ Lenda 83 do Grupo L (O Diabo), Subgrupo 81 – 100 (O Diabo e o Pastor), encontrada em Västergötland, Bohuslän, Dalsland, Värmland, Västmanland, Medelpad, Lapônia e A Suécia Finlandesa.

¹¹⁵ Lenda 110 do Grupo L (O Diabo), Subgrupo 101 – 120 (O Diabo e Outras Lendas), encontrada em Skåne, Västergötland, Närke e Värmland.

5) Kettill Rouba os Cajados Rúnicos de Odin: Kettill é um jovem que pastoreia cabras na floresta. Ele encontra outro pastor que o leva a uma caverna onde o pai deste, ninguém menos que Odin, está adormecido. Odin passa três dias tentando conseguir de volta os seus três cajados rúnicos que foram roubados por Kettill, usando para isso seus cães, o seu touro e um espírito do mar. Todas as criaturas são derrotadas com a ajuda dos cajados mágicos¹¹⁶.

6) A Batalha de Bråvalla: uma lenda sobre a batalha entre Dinamarqueses, liderados pelo rei Harald Hildetand, e Suecos, liderados por Håkan Ring, e que aconteceu na charneca de Bråvalla. Os Suecos conseguem a vitória após a interferência de Odin que mata o rei dinamarquês. Os guerreiros mortos são levados ao Valhalla em um navio dourado¹¹⁷.

Todas essas lendas reportadas aqui dizem respeito ao grupo “D”, como dito anteriormente, e estão relacionadas porque alguns de seus elementos básicos se repetem, seja a aparição da criatura fantástica que pune ou recompensa o indivíduo que testemunha a sua passagem, seja porque retém elementos como a aparição de Odin ou mesmo porque reporta a atividade da caçada entrelaçada com um objetivo ou criaturas mágicas. Examinemos a categoria “D” para melhor reavaliar a Caçada Selvagem e tais elementos¹¹⁸.

Para Bengt af Klintberg, essa categoria pode ser dividida em três grupos: 1 – 10 que é propriamente sobre a Caçada Selvagem (ou a Caçada de Odin); 11 – 20 que representa Odin como um Cavaleiro e 21 – 30 sobre outros espíritos que perambulam no período próximo ao Natal. Dentro do primeiro grupo há um subgrupo que diz respeito a visão do caçador selvagem e a presa, o espírito feminino de fartos seios, que se repete pela riqueza de detalhes (Lenda 1 dividida em versões entre as letras A e D).

2.2.1 Grupo 1 – 10: Caçada Selvagem ou Caçada de Odin

Lenda 1 - O Caçador Selvagem atira na sua presa: Variação A - Caçando uma Mulher Fugitiva: à noite um homem ouve o latido de cães se aproximando. Eles perseguem uma mulher nua com cabelos esvoaçantes e enormes seios, os quais ela os joga sobre os ombros.

¹¹⁶ Lenda 201 do Grupo M (Feiticeiros), Subgrupo 201 – 210 (Kettill Runske, O Mago Rúnico), encontrada em Skåne e Småland.

¹¹⁷ Lenda 121 do Grupo W (Tempos de Guerra), Subgrupo 121 – 40 (História Sueca), encontrada em Småland e Östergötland.

¹¹⁸ KLINTBERG, 2010, pp. 92 – 96.

Seus perseguidores são o Caçador Selvagem e os seus cães. O homem ouve o barulho de um tiro. Logo, o Caçador retorna com a mulher morta sendo carregada em cima do cavalo. Na maioria das variações, o Caçador é Odin e a presa é feminina, como um espírito feminino da floresta ou uma Troll¹¹⁹.

Variação B - Espectador da Caçada Selvagem é Exortado a Parar os Cães: à noite um homem vê uma mulher com longos seios correndo de dois cães, ao passar pelo espectador, ela lhe pede que diga *Puss* (devagar), mas ao invés disso ele diz *Hiss* (rápido) que faz os cães correrem ainda mais rápido. O Caçador passa rápido e o espectador ouve o tiro. Ao voltar com o corpo da mulher no cavalo, o Caçador recompensa o espectador. (Em algumas variantes é uma moeda brilhante que cai no seu chapéu, podendo ser uma ferradura dourada que o cavalo deixou cair)¹²⁰.

Variação C - O Espectador Para a Perseguição: o homem vê a perseguição e a mulher implora para que o espectador pare a caçada com uma marca de cruz na estrada (variações incluem uma moeda de prata, ou atirando-a entre ela e o perseguidor). Desse modo a perseguição é parada. O Caçador culpa o homem por ter ajudado a mulher a escapar (força o homem a remover o obstáculo, depois do qual a caçada continua e há o tiro na mulher)¹²¹.

Variação D - O Caçador Sujo: à noite o espectador vê a mulher de seios fartos correndo do Caçador e dois cães. Ela diz que o caçador não pode atirar nela, pois ele não havia se lavado. O homem informa isso ao Caçador, que por sua vez lava a face (podendo ser com orvalho). O espectador ouve o tiro e o Caçador volta com o corpo da mulher no cavalo¹²².

Lenda 2 - Os Cães de Odin são Alimentados: dois cães aparecem de boca aberta tarde da noite na casa de um moleiro, que por sua vez os alimenta (farinha, pão). Após isso o Caçador (que estaria caçando um espírito da floresta, e que tem um espírito da floresta pendurado sobre as costas do cavalo) chega. Ele agradece o moleiro por alimentar os cães,

¹¹⁹ Lenda encontrada em Götaland, Södermanland, Närke, Värmland, Västmanland, Uppsala, Gästrikland e Jämtland.

¹²⁰ Lenda encontrada em Skåne, Blekinge, Småland, Halland e Västergötland.

¹²¹ Lenda encontrada em Blekinge, Småland, Gotland.

¹²² Lenda encontrada em Blekinge e Småland. Variante da lenda “Caçador Sujo” (Grupo E, número 1).

recompensando-lhe com uma ferradura (dourada, as vezes) que o cavalo do caçador (Odin) deixou cair¹²³.

Lenda 3 - Odin quer ser acordado: um Caçador surge em uma fazenda e pede abrigo pela noite. Ele diz à esposa do fazendeiro que deve ser acordado em um determinado momento (ou quando seus cães se sacudirem). Ela demora a acordá-lo e ele a repreende dizendo que sua presa agora tem uma enorme vantagem (mais tarde ele pode aparecer com a caça (um espírito da floresta) em cima do seu cavalo)¹²⁴.

Lenda 4 - O período da noite é o período de caça de Odin: um caçador sai muito cedo e encontra Odin que o repreende por caçar nas últimas horas de atividade de outro caçador. Após isso, o caçador nunca mais caçou à noite¹²⁵.

Lenda 5 - Recompensado por Odin com uma moeda quente: um homem encontra Odin, que está caçando, e o ajuda (ou lhe dá uma informação). Como recompensa, Odin joga uma moeda para ele. O homem toma a moeda com o seu chapéu, porém a moeda está tão quente que abre um buraco em seu chapéu¹²⁶.

2.2.2 Grupo 11 – 20 Odin como um Cavaleiro

Lenda 11 - Ferreiro Calça o Cavalo de Odin: um cavaleiro vai ao ferreiro e pede que calce o seu cavalo (ou que conserte um cravo, prego, frouxo de uma das ferraduras). Como pagamento, ele recebe as antigas ferraduras (ou os cravos antigos) que são de ouro. O ferreiro entende que o Cavaleiro é Odin¹²⁷.

Lenda 12 - O Cavalo de Odin Solta uma Ferradura: alguém acha uma ferradura no chão, que é grande, pesada e feita de pura prata. A pessoa entende que a ferradura pertenceu ao cavalo de Odin que a deixou cair durante a Caçada Selvagem¹²⁸.

¹²³ Lenda encontrada em Skåne, Blekinge. Öland. Småland, Halland, Gotland, Västergötland e Östergötland.

¹²⁴ Lenda encontrada em Blekinge e Småland.

¹²⁵ Lenda encontrada em Skåne, Småland e Halland. Variante da lenda “O dia é Vosso, A noite é Minha” (Grupo J, número 91).

¹²⁶ Lenda encontrada em Skåne. Variante da lenda “O Diabo Jogou uma Moeda Quente ao Homem” (Grupo L, número 110).

¹²⁷ Lenda encontrada em Småland e Västergötland.

¹²⁸ Lenda encontrada em Småland e Östergötland.

Lenda 13 - Segurando os Cães de Odin: uma pessoa encontra Odin de noite, que lhe pede para segurar uma corrente na qual seus cães estão presos, no que a pessoa a amarra em torno de uma árvore. Quando Odin volta, a pessoa desamarra a corrente e lhe entrega os cães, ação que é recompensada¹²⁹.

Lenda 14 - Segurando o Cavalo de Odin: uma pessoa encontra Odin de noite, que lhe pede para segurar seu cavalo (enquanto Odin persegue um espírito da floresta). Como recompensa, o homem recebe moedas quentes (que queima um buraco em seu chapéu)¹³⁰.

Lenda 15 - Água Para o Cavalo de Odin: entre as suas cavalgadas, Odin decide dar água ao seu cavalo em uma certa fazenda. Uma vez as pessoas da fazenda esqueceram de deixar o balde com água do lado de fora. Quando Odin chega e não encontra o balde, ele ergue o telhado da casa e as pessoas da fazenda correm para fora com o balde de água¹³¹.

2.2.3 Grupo 21 – 30: Seres que Vagam Pelo Natal

Lenda 21 - Seres Demoníacos Anunciam a Noite de Lucia: uma pessoa que está fora, no escuro, na noite de Lucia (12-13 de Dezembro), encontra um ser demoníaco que grita “Hoje é noite de Lusse, *klabbedask* (corra!)¹³².

Lenda 22 – Os Travessos Garotos de Yule (bodes de Yule): os Garotos de Yule ou os bodes, cabras de Yule (*julbockar*) vêm até a fazenda e fazem travessuras. Um sinal da Cruz faz com que eles sejam afugentados¹³³.

O primeiro subgrupo de lendas, basicamente diz respeito à interação de uma testemunha, um indivíduo que caminhando pela noite acaba observando Odin perseguindo uma mulher de seios fartos. Ele pode interagir com ambas as figuras, receber uma recompensa ou simplesmente ouvir o barulho do disparo. Entretanto parece ser importante o fato de que o corpo da presa está sempre disposto na montaria de Odin, conforme as variações da Lenda 1 (A – D). Há ainda a interação da testemunha com elementos marginais da Caçada (cães,

¹²⁹ Lenda encontrada em Halland.

¹³⁰ Lenda encontrada em Skåne e Halland. Repete-se aqui a lenda 5 do grupo I.

¹³¹ Lenda encontrada em Öland.

¹³² Lenda encontrada em Halland, Västergötland e Bohuslän.

¹³³ Lenda encontrada em Västerbotten, Lappland e Norrbotten.

cavalo ou a recompensa). Certamente a Lenda 1 é encontrada em várias regiões, segundo os apontamentos de Klintberg, mostrando a extensão do alcance da Caçada de Odin, mas todo esse primeiro grupo pode ser melhor representado nas regiões do Sul da Suécia.

Em Blekinge encontram-se três variações da Lenda 1, além das Lendas 2 e 3; em Skåne apenas uma variação da Lenda 1, mas quase todo o restante do subgrupo 1 – 10 está presente (além da Lenda 14); em Halland, encontramos a mesma variação da Lenda 1 que em Skåne, mas também boa parte do subgrupo 1 – 10 e do subgrupo 11 – 20, além da Lenda 21 do subgrupo 21 – 30; em Västergötland encontramos uma situação semelhante a de Halland com menos representatividade entre os grupos, mas conservando a manutenção da Lenda 21; na região de Småland, a mais citada no grupo D, podemos encontrar quase todo o primeiro subgrupo 1 – 10, e duas Lendas do subgrupo 11 – 20.

O segundo subgrupo, que diz respeito a Odin enquanto um cavaleiro (e a interação dos indivíduos com os seus animais), é menos distribuído, limitando-se a Småland (Lendas 11 e 12), Halland (Lendas 13 e 14) e a casos pontuais em Västergötland (Lenda 11), Öland (Lenda 15) e em Östergötland (Lenda 12), ainda assim, regiões pontuais do Sul da Suécia.

Curiosamente, o terceiro subgrupo reverte, em parte, essa distribuição: a Lenda 21 que aparece não só em Halland e em Västergötland, mas também Bohuslän, referente a noite de *Lussia* e os perigos de vagar no ermo nas noites em torno do Natal, continua sendo representado pelo Sul da Suécia, mas Klintberg posicionou a Lenda 22 a porções ao Norte da Suécia: Västerbotten, Norrbotten e Lapônia.

Certamente essas representações da Caçada Selvagem estão distantes daquelas encontradas na literatura antiga e medieval. Não podemos creditar uma ponte direta com o folclore moderno, do qual boa parte de seu corpo pertence aos séculos XIX e XX, apesar de ser fácil vislumbrar certos padrões semânticos de suas narrativas: a noite, algo vaga lá fora, pode ser perigoso encontrar esse Outro, como também pode ser recompensador. Certamente algo de estranho será visto. Talvez não haja grandes lições, talvez a testemunha ganhe uma recompensa, se ajudar o Caçador Selvagem. Por fim, é possível que o espaço de habitação dos homens, a fazenda, por exemplo, seja invadida por figuras que não pertencem a esse mundo, mas ao ermo sobrenatural, esse certamente é o caso da última Lenda do grupo D, sobre os garotos do Yule e dos Bodes de Natal, apesar de estarem restritos ao Norte da Suécia.

Exemplos melhores situados desse grupo podem ser achados em uma coletânea de John Lindow sobre o Folclore Sueco. Apesar de ser uma antologia, Lindow deixou os rastros da coleta das narrativas de sua coletânea. Façamos uma pequena exposição desse material.

Lenda 45 – A Mulher Amarrada ao Cavalo Pelas Suas Tranças¹³⁴: em uma certa noite com tempestades violentas, uma mulher em Bodsjö cuidava de suas vacas, quando vê uma mulher correndo, que lhe pede para que não diga nada a ninguém sobre esse encontro, já que ela está sendo perseguida. Um cavaleiro passa após esse encontro e pergunta à cuidadora de vacas sobre a mulher. Como combinado, ela mente afirmando não ter visto a mulher fugitiva. Mais tarde o homem volta com a primeira mulher, suas tranças presas ao cavalo. Por fim, é dito a cuidadora de vacas, que ela não teria visto tal cena, caso não houvesse mentido. Essa Lenda foi coletada em 1925 por Ella Ohlson (odstedt) de Mathilda Rigner, nascida em 1868¹³⁵.

John Lindow, por sua vez traça que a primeira aparição da Caçada Selvagem (ou do Cavaleiro Selvagem) advém do monge cisterciense Helinando de Froidmont (1156-1229), conservado por Vincent de Beauvais, e fala de uma mulher nua que é perseguida por um cavaleiro negro que a trespassa com a lança e a arremessa ao fogo. Eles foram um casal amaldiçoado a continuar assim pela eternidade, uma punição fruto do pecado: eram amantes e juntos assassinaram o marido dela. Mais uma vez repete-se, agora na sua antologia do folclore sueco, o tema do caçador, agora um mortal, não o deus Odin.

As Lendas classificadas entre 5050 e 6070 no catálogo de variantes norueguesas das Lendas Migratórias proposto por Christiansen (CHRISTIENSEN, 1958, pp. 89 - 188), pertencem ao agrupamento em torno das Fadas. As Fadas aqui são um grupo genérico de espíritos cujo encontro sempre está fora do ordinário. A razão para esse agrupamento é que Christiansen pensou o seu catálogo de Lendas Migratórias agregado ao índice de Arne Thompson Uther. Se seguimos o padrão da indexação, vamos encontrar a Caçada Selvagem dentro da classificação E501, onde “E” pertence ao grupo “Os Mortos”¹³⁶. O grupo “F”, “Fadas”, é imediatamente relacionado ao grupo E501 através da classificação F282, Fadas que Viajam Pelos Ares.

O catálogo acabou englobando no grupo “F” as lendas que Klintberg pesquisou para a Suécia. Não há maiores novidades na pesquisa de Christiansen (a pesquisa de Klintberg

¹³⁴ Conectada a Lenda Migratória 5060 do catálogo de Christiansen.

¹³⁵ LINDOW, 1978, pp. 115 – 117. A lenda de Odin enquanto Caçador aos Domingos está entre as pp. 114 – 115: Oden Foi um Caçador aos Domingos. Quem estiver do lado de fora a noite, em dias de grandes festividades, poderá ouvir a Caçada de Odin, que se move no ar e pela floresta, mais rápida que o voar de um pássaro. A passagem é a de três cães latindo, dois possuem um latido grave e o terceiro um latido agudo. Havia um homem chamado Oden que era um atirador e que saiu para caçar aos domingos. A sua punição é a de caçar Skogsrån até o fim do mundo. Muitos dos mais idosos clamam terem ouvido a caçada de Kroppefjäll. Eu me lembro particularmente de um idoso que clamou ter escutado a Caçada na virada do ano quando ele estava saindo para dançar.

¹³⁶ Utilizamos para a consulta, o catálogo digital “Motif-Index of Folk-Literature”:

<http://www.dinor.demon.nl/motif/index.html?E501> acesso em 22 de maio de 2019.

utiliza Christiansen como base), citamos aqui para mostrar apenas que há paralelos na Noruega. As Fadas roubam víveres, dão presentes, trocam suas crianças pelas humanas, habitam rochedos ou o subterrâneo (debaixo dos rochedos) e possuem traços estranhos (entre elas a cauda). É possível ver uma semelhança nítida entre essas fadas com o que chamamos de Povo Escondido, *Húldufolk*. Entre as Lendas que pesquisamos no catálogo e que acreditamos ser úteis para essa tese pelas suas conexões, estão 5060, 6015 (e a sua variação 6015a) e 6060. As letras que iremos encontrar no catálogo representam variantes, elementos que podem ser adicionados ou subtraídos das narrativas.

5060 - O Caçador de Fadas: essa é a Lenda que melhor se conecta com as apontadas pelo catálogo de Klintberg e diz respeito ao Caçador com os seus animais que persegue um espírito feminino e depois carrega o corpo dela em seu cavalo (com as suas variantes, claro). Christiansen é categórico ao afirmar que os registros dessa Lenda advêm do sudeste da Noruega. As variações Norueguesas dessa Lenda podem ser encontradas em Hadeland, em distritos próximo a Oslo, em Ullensaker e em Telemark.

6015 - Os Visitantes do Natal: em uma certa fazenda (A1), na Véspera de Natal (A2), um andarilho surge pedindo por hospedagem (A3). O dono da casa (B1) responde que eles não podem albergá-lo, pois a casa foi desocupada (B2), comidas e bebidas (B3) preparadas para as fadas (trolls) que ocuparam a casa anteriormente (B4). O andarilho, mesmo avisado (C1), decide ficar na casa (C2), tendo como companhia um urso e um cachorro (C3), além da sua arma (C4). Ele se esconde atrás da lareira (D1) e vê os visitantes chegarem (D2), comentarem sobre o cheiro de um humano por perto (D3), sendo liderados por um idoso (D4) que preside a mesa. Durante a janta, lhe são oferecidos presentes (D5) ou bebido em sua saúde (D6) como um presente ao líder. Um dos visitantes oferece ao urso um pouco da comida (D7). Após algum tempo, o andarilho junta-se ao bando (E1), atirando no líder (E2), ou dizendo que esse era o seu presente (E3). O urso, enraivecido, persegue os visitantes (E4), ou o homem os persegue fustigando com um graveto partido, tornando difícil para eles >> contarem << os golpes (E5). Finalmente, os visitantes fogem em confusão (F1) exclamando... (F2), e carregando o líder morto embora (F3). Pela manhã, o dono da casa volta com a sua família (G1), agradece o andarilho (G2) e no futuro ele nunca mais precisará deixar a casa (G3). Na próxima véspera de Natal, alguém grita da colina, perguntando ao fazendeiro se ele ainda tinha o seu grande gato branco (H1), e quando ele disse que tinha - com alguns filhotes ferozes - os visitantes não se atreveram mais a voltar (H2).

6060 - O Gado das Fadas: alguém, caçando (A1) viu um bando de vacas (A2) as quais, quando olhadas mais de perto, acabaram sendo ursos (A3). As fadas deixaram um touro pastando (A3), ou ele viu um ou mais animais (A4), ou atirou em um animal e errou (A5). Então ele ouviu de uma colina, uma fada gritar para outra que o animal estava correndo o risco de ser abatido por um caçador (B1), ou ele ouviu alguém dizer algo parecido, enquanto outra fada respondeu que não havia perigo, pois o caçador não se lavou pela manhã (B2). Ele então improvisou uma ablução (C1) com a sua própria água (C1a) ou com orvalho ou em um córrego (C1b) e atirou no animal (C2). Então ele ouviu as duas fadas conversando (D) uma zombando e a outra se defendendo de que não sabia que o homem tinha água a sua disposição

2.2.4 Contos Islandeses coletados por Jón Árnason

Temos a oportunidade de mostrar como alguns contos islandeses se encaixam nos padrões das Lendas Migratórias expostas anteriormente, nos oferecendo a possibilidade de examinar um mosaico mais amplo dessas tradições. Esses contos foram coletados pelo folclorista islandês Jón Árnason e publicados em parceria com Guðbrandur Vigfússon no título *Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri* e selecionamos aqueles que forem pertinentes a nossa pesquisa¹³⁷.

Álfadans á nýársnótt - A Dança dos Elfos no Ano Novo¹³⁸: conto que narra como um islandês guarda uma fazenda no dia do ano novo, quando os habitantes estão todos na missa. A motivação desse rapaz foi a discussão com o seu irmão sobre a existência dos elfos e montando guarda nesse dia, ele esperava ter a resposta para retornar ao seu próprio lar. Escondido por detrás das paredes, ele testemunha o aparecimento dos elfos que realizam um jantar farto com utensílios feitos de materiais preciosos. Tímidos e perigosos, os mesmos seres haviam matado pessoas dessa fazenda, e o cachorro do rapaz é descoberto, sofrendo do mesmo fim. Apesar de tudo, o rapaz testemunha ainda um casamento de elfos, onde noivos e mesmo um diácono desse povo aparece. O rapaz reforça os buracos da parede da casa onde estava escondido, impedindo que o guarda dos elfos os advertisse do nascimento do sol, o que surge como uma surpresa para eles que fogem apressados, deixando para trás as suas riquezas.

¹³⁷ Todos os contos apontados aqui estão no primeiro volume, consultados em ÁRNASON, Jón. *Íslenzkar Þjóðsögur og Æfintýri* - vol. I. Leipzig: Að Forlagi J. C. Hinrichs's Bókaverzlunar, 1862.

¹³⁸ Livro I, pp. 123-124.

Esse conto em particular ilustra a crença de que os elfos, e o povo escondido, possuíam uma vida semelhante à dos islandeses e que celebravam a vida da mesma maneira. A festa em questão aqui é o Vikivaki, uma celebração de inverno que já não acontece na Islândia contemporânea. Esse conto pode ser claramente encaixado entre as lendas migratórias ML 6015, dos visitantes de Natal, apesar da data¹³⁹. Encontrar com Elfos (ou com os mortos) e tentar se apossar de suas riquezas era possível durante a mesma data, caso alguém fosse paciente o suficiente para esperar em uma encruzilhada. Durante o encontro, riquezas e promessas seriam feitas, mas só era possível conseguir essas coisas esperando pacientemente o sol nascer e afugentando os elfos¹⁴⁰. Jón Krukk, vidente popular na literatura islandesa, aparentemente escritor do conjunto de profecias chamada de *Krukksþá*, deveu o aprimoramento de seu dom divinatório (e enlouquecimento) a um malfadado encontro com esses seres. A importância desse conto, porém, não pode ser exagerada, já que todo o seu contexto folclórico nasce de uma peça de teatro islandesa do século XIX (DAVÍÐSDÓTTIR, 2007, p. 662).

Nátt-trölfið - A Trolesa Noturna¹⁴¹: este conto narra a história de uma moça que passa a noite de natal em uma fazenda com uma criança de colo, enquanto os outros moradores decidem ir à missa. Durante a noite, ela ouve uma voz misteriosa que da janela canta versos para a moça, ela que por sua vez, com a criança nos braços, responde na mesma métrica. Há uma oposição exposta nos versos que também mostra a natureza de ambas as personagens, do lado de fora uma trolesa fala das durezas de seus traços, que inspiram suas linhas, em relação a beleza da moça, que embala o sono da criança. Os versos finais revelam que essa disputa perdurou até a manhã quando a trolesa canta que do leste o sol nasce (*dagur er í austri...*), no que a moça lhe comanda que vire uma rocha (*stattu og vertu að steini, en eingum þó að meini...*).

Mais uma vez o conto pode ser encaixado nas lendas migratórias, incluindo a ML 6015, onde a trolesa aparece especificamente no Natal. Em uma batalha de versos, o vencedor sempre canta a última estrofe, simbolizando o seu triunfo, situações que se repetem ao batalhar contra elfos, fantasmas e, nesse caso, trolls. Não só isso, apesar dos versos serem simples com a trolesa sempre falando as mesmas palavras sobre a sua fisionomia acabada, e a moça acalmando a criança, aqui chamada de Kári, há uma ressonância entre *Dillidó*, cantado pela trolesa e *Korriró*, cantado pela moça, que não são expressões islandesas, mas apenas

¹³⁹ Uma outra variação fala de um povo do mar que também invade uma fazenda para realizar suas próprias festividades (conto encontrado no livro I, pp. 118 e 119, *Vinnuþátturinn og sæfólkið*).

¹⁴⁰ Um exemplo desse encontro pode ser achado no livro I, p. 125, o nome do conto é *Krossgötur*.

¹⁴¹ Livro I, pp. 208-209.

vocalizações que completam, igualmente, a métrica, como solfejos: o canto da trolesa é neutralizado pela moça, até que o sol transforme a visitante em pedra, proceder de outro modo teria enlouquecido a moça ou tê-la matado. A prova da visita é a pedra do lado de fora da casa. Ainda, é possível que *Dillidó* venha do verbo *Dilla*, embalar, no caso embalar uma criança para que ela durma, sendo uma expressão muito comum em canções de ninar. *Korriró*, pode vir de *Kúrðu í ró*, se acalme, ou sossegue.

Hildur álfadrottning - Hild, a Rainha dos Elfos¹⁴²: esse é um conto sem paralelos no resto da Escandinávia, sendo uma exclusividade da ilha, mas suas características são compartilhadas com vários grupos das lendas migratórias. Em comum com os contos relatados anteriormente, esse também se passa no Natal e diz respeito também sobre os acontecimentos do Natal em uma fazenda na Islândia. Contudo, em um segundo momento, também há uma mudança de cenário onde os personagens estão inseridos em um espaço subterrâneo, o reino dos elfos. Relatos das interações com donzelas élficas no folclore escandinavo não são incomuns, resultando, geralmente, em uma catástrofe para quem tenha o azar de cruzar os seus caminhos¹⁴³.

O conto é sobre uma granja que apesar de produtiva não conseguia sustentar pastores por um ano. A razão é que eles usualmente apareciam mortos em suas camas, no dia posterior ao Natal. O agouro desse acontecimento afastou cada vez mais candidatos a pastores que poderiam ser empregados pelo dono da granja, até que, atraído pela curiosidade, um jovem se candidata ao cargo, prometendo que faria de tudo para sobreviver à passagem da data. Acontece que havia uma empregada na granja, uma moça bonita e talentosa, querida por todos, de nome Hild e que se voluntariava sempre para ficar na granja quando todos se ausentavam para frequentar a missa de Natal.

No fim do ano, quando todos se retiram para ir à igreja, ficam Hild e o jovem pastor sozinhos. Recolhidos, cada um ao seu cômodo, este último finge estar dormindo, permanecendo secretamente desperto por toda a madrugada. Ele sente as suas forças sendo exauridas aos poucos e certamente teria falecido se não estivesse acordado, resistindo de alguma maneira. Eis que surge Hild com arreios mágicos, usados para dominar e cavalgar

¹⁴² Livro I, pp. 110-114.

¹⁴³ É o caso, por exemplo, da canção Ólafur Liljurós e de suas variantes, onde um homem prestes a se casar encontra com uma donzela que, apaixonada, lhe promete riquezas e uma boa vida, caso ele se disponha a abandonar a sua noiva e a ir morar nas rochas ou no subterrâneo com ela. Sendo contrariada, ela desfere um golpe com uma adaga no cavaleiro, que sangra até morrer. Em algumas versões ele ainda consegue voltar para os seus parentes ou para a sua noiva que são informados por ele do acontecimento antes de falecer.

magicamente o jovem pastor pelo ar, parando somente quando chega em um campo onde ela desaparece entre as rochas.

O rapaz consegue se livrar dos arreios, mesmo sem controle de seu corpo e segue Hild, descobrindo um salão subterrâneo onde os elfos comem e dançam regiadamente, realizando suas próprias festividades de Natal. Hild se senta ao lado do rei (portanto ele deduz que ela é a rainha dos elfos), recebendo seus filhos e conversando com o seu marido. Contudo, ela precisa se despedir dos seus familiares e súditos, pois uma velhota no canto do salão, que ficamos sabendo ser a sogra maligna, a havia amaldiçoada pois o rei teria se casado com uma comum, não pertencente a nobreza, desse modo Hild seria rainha no mundo dos elfos por uma noite e serva dos humanos pelo resto do ano. Durante as festividades, ela havia perdido um anel, recolhido pelo pastor que, ao ser descoberto vivo no outro dia, relata o que viu como um sonho, mas apresenta o anel como prova dos acontecimentos. Hild revela que a maldição foi quebrada e que poderá voltar ao salão dos elfos permanentemente.

O mote geral da descida até o submundo e encontro com os elfos é encontrado no poema islandês do século XVI *Snjáskvæði* e a parte da fazenda que está perdendo vários de seus trabalhadores ao ponto de mais ninguém querer trabalhar ali, é encontrado em várias sagas islandesas, já que a invasão de seres sobrenaturais geralmente acarreta na lenta morte desses trabalhadores. Na *Grettis saga Ásmundarsonar*, a contratação de Glámr, um estrangeiro, portanto estranho ao espaço da fazenda, é o início de vários infortúnios. Esse conto pode ainda ser acomodado na categoria das lendas migratórias ML 3057, graças a passagem onde Hild cavalga o jovem pastor até o seu destino conforme sua vontade (nessa categoria estão inseridos os contos com o tema dos garotos cavalgados por bruxas que utilizam, geralmente, arreios mágicos para lhes dominar).

2.3 Visitações de Mascarados na Escandinávia

Esses breves apontamentos dos contos folclóricos escandinavos, contudo, não deve ser o único exame a um corpo de tradições tão promissoras, há ainda muito a ser explorado na Escandinávia como um todo. Há padrões claros nas visitas de Natal e que encontram ecos em estranhas figuras que surgem de lugares distantes em direção às fazendas e às casas de pessoas que habitam o campo. Estamos falando, claro, de uma vigorosa tradição popular de mascarados. Essas tradições não pressupõem apenas as máscaras, mas roupas ou disfarces especiais, alterações nas vozes, fórmulas musicais e padrões de danças.

Exploremos um pouco mais essas tradições aqui nesse espaço e é possível fazê-lo examinando sobretudo a produção de folcloristas que se dedicaram a esse tema e à consulta dos questionários submetidos por eles em suas pesquisas etnográficas. Apesar de estarmos falando de pesquisas focadas principalmente em um recorte contemporâneo, com os entrevistados no máximo conseguindo relembrar a situação de suas comunidades no início do século passado, as conexões que esses pesquisadores conseguem estabelecer, podem se mostrar animadoras¹⁴⁴.

Estamos falando aqui de elementos que reúnam o encontro com figuras estranhas (obviamente os mascarados) que venham em bando e que apareçam nas casas das pessoas em determinadas épocas do ano, que nos parece ser clara a conexão com as narrativas encontradas sobretudo com os seres sobrenaturais. Veremos que o Espaço de onde essas criaturas estão vindo também é de absoluta importância, apesar de pouquíssimas vezes isso ser um ponto de interrogação dos pesquisadores¹⁴⁵.

Com certeza as pistas mais promissoras da Islândia medieval sobre algo com que estamos tentando conectar diz respeito a alguém conjurando uma certa “trolesa” de várias caudas em uma saga islandesa e estamos falando de ninguém menos que a Grýla, personagem famosa nos natais islandeses ainda hoje. Quem visita a Islândia hoje encontra a capital coberta com imagens da Grýla, a velha Troll do Natal e de seus filhos, os rapazes de Natal, *Jolasveinar*, o gato de Natal etc. Esse conjunto é relativamente novo e não possui raízes tão antigas, exceto a própria Grýla.

¹⁴⁴ A Escandinávia possui um histórico de indícios sobre atividades dramáticas, encenações, procissões, danças, que são representadas em suportes escritos de diferentes naturezas (crônicas, sagas, etc), pinturas rupestres, imagens em contextos funerários. Não é o nosso objetivo aqui recapitular essa herança cultural, o leitor interessado nesse tópico deverá ler não só trabalho seminal de Bertha Phillpotts *The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama*, de 1920, mas acima de tudo o livro de Terry Gunnell *The Origins of Drama in Scandinavia*, de 1995 (esse que foi consultado exaustivamente para a escrita desta tese). O caminho que vamos explorar em seguida é sobretudo devedor de ambas as obras. No caso do folclore especificamente do eixo Noruega-Suécia, Terry Gunnell esclarece muito bem as suas influências dos etnógrafos escandinavos que traçaram conexões entre o folclore e a Caçada Selvagem anteriormente, nomes como Christine Eike, Hilding Celander, Nils Lid e, claro, Lily Weiser-Aall, que também serão a bússola de nossas considerações. Vejamos, se acima de tudo, nos preocupamos com o eixo folclórico Noruega-Suécia, nada mais lógico que continuarmos examinando essas regiões.

¹⁴⁵ Gostaríamos de expressar gratidão sobretudo a Terry Gunnell (Háskóli Íslands) por insistir semanalmente na exploração desse material, nos indicando o material de leitura, as fontes de pesquisa e o acesso a esse material na Islândia. Valioso foi também o contato que ele nos providenciou com Christine Eike, a quem somos gratos pelas respostas aos nossos questionamentos. Traçar um quadro geral das tradições de disfarces entre os diversos países nórdicos não é simples, de modo algum. Certamente um dos trabalhos mais úteis para a nossa análise advém da obra sobre as origens da arte dramática na Escandinávia, escrita por Terry Gunnell e anteriormente citada aqui (GUNNELL, 1995). Contudo, o mesmo pesquisador organizou anos depois uma obra de fôlego com fundos garantidos pela *Nordisk Samarbejdsnævn for Humanistisk Forskning* (NOS-H), de que utilizamos largamente as coletas de dados apontadas pelos autores que fizeram parte dessa coletânea que, até onde sabemos, é única.

O aporte documental de sua existência foi evidenciado pelo já mencionado Jón Árnason, proeminente folclorista islandês, inspirado pelas atividades de Peter Christen Asbjørnsen e Jørgen Engebretsen Moe. Apesar do nome Grýla aparecer no manuscritos AM 327 4to, GKS 1005, na obra de Snorri Sturluson e em um punhado de sagas islandesas medievais, ela também designa uma série de manifestações folclóricas comuns às ilhas do Atlântico Norte¹⁴⁶, tornando-se o título de uma crônica do artista faroense, William Heinesen¹⁴⁷.

Uma publicação recente com a coleta de entrevistas revela que em menos quatro vilarejos pesqueiros na Islândia, Þingeyri nos fiordes ocidentais, Ólafsvík na península de Snæfellsnes, Grindavík, e em Hauganes ainda subsiste a tradição, enquanto o costume de desfiles mascarados, de visitas às casas desapareceu em Gjögur e em Barðaströnd, ambos nos fiordes ocidentais¹⁴⁸. Essas eram visitas nas décima segunda noite de Natal, *Þréttándinn* (seis de janeiro), e as pessoas envolvidas assumiram elementos próprios da cultura islandesa, então se disfarçavam de elfos e trolls, a base do que vemos hoje como a imagética do Natal islandês (Grýla, Leppalúði, o Gato de Natal e o bando de Natal, *jólasveinar*).

Sair disfarçado no período do fim do ano parece ter sido particularmente forte, entre todas essas localidades, em Þingeyri e Grindavík. É possível que tenha havido na Islândia uma tradição dramática similar ao que acontece nas outras ilhas do Atlântico Norte e na Escandinávia, mas Vilborg Davíðsdóttir levantou a possibilidade desses costumes terem sido introduzidos tardiamente através de trabalhadores ou imigrantes de outros países escandinavos, especialmente Dinamarca e Noruega (DAVÍÐSDÓTTIR, 2007, pp. 600-663). Segundo ela, muitos vilarejos islandeses formaram-se nos últimos séculos em torno de postos de trocas dinamarqueses, e uma tradição de visitas durante o *Þréttándinn* é também celebrada pelos dinamarqueses, o *Helligtrekongersløb* (uma celebração deveras silenciosa, inclusive), portanto não seria estranho concluir que o costume observado na região advenha de algo praticado por funcionários dinamarqueses que ali trabalhavam.

¹⁴⁶ Esse aporte pode ser encontrado na obra em seis volumes de Jón Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur og æfintýri*.

¹⁴⁷ Na crônica em questão, o protagonista que não possui nome revive a angústia cíclica, anual, de colocar uma máscara ancestral (tarefa passada de pai para filho em sua família) que lhe impõe uma outra identidade, o transformando em uma criatura grotesca com um grande falo de madeira que traz a fertilidade e o bem estar de sua comunidade, carnalizando o que outrora deve ter sido um importante rito de um suposto culto a fertilidade. O conto é sobre o que se passa por detrás da máscara e dos confrontos psicológicos com essa criatura ancestral e com a modernidade.

¹⁴⁸ Coleta e mapeamento em DAVÍÐSDÓTTIR, 2007, p. 643.

Contudo há ainda uma conexão mais promissora não só com a tradição do Bode de Natal norueguês¹⁴⁹, mas também com várias outras celebrações na Escandinávia ou no atlântico Norte. No geral os espíritos, bodes, elfos, trolls de Natal, islandeses e noruegueses, possuem grande semelhanças com o *grýlur* e *grøliks*¹⁵⁰ das ilhas Faroé e das Shetlands. A presença norueguesa nos fiordes ocidentais da Islândia foi massiva no início do século XX, principalmente com a introdução de estações de pesca baleeira, inclusive uma muito próxima de Þingeyri. Quando no fim do ano esses trabalhadores voltavam para a Noruega, naturalmente outros permaneciam para festejar a data com os islandeses, naturalmente esses costumes também se tornam compartilhados¹⁵¹.

Essas tradições hoje não encontram tanta vivacidade como outrora na Islândia, ou mesmo como nas outras ilhas do Atlântico Norte, ainda que um costume de desfile baseado em uma peça chamada *Nýársnótt* continue presente na sociedade islandesa, embora não sejam mais oportunidades para jovens solteiros namorarem longe dos olhares vigilantes dos pais e outros adultos, e as poucas visitas de casas são feitas por jovens crianças de maneira muito semelhante ao que vemos em filmes nas representações do Halloween¹⁵².

Ainda que isso não prove que os noruegueses introduziram as tradições de mascarados de meio do inverno aos moradores de Dýrafjörður, isso, contudo, revela que havia bastantes noruegueses jovens e felizes perambulando juntos durante o período natalino para fazer isso; de fato, eram os homens jovens e solteiros desse tipo que iriam tipicamente *gå julebukk*, (sair como o Bode de Natal) na Noruega nesse período. Como não há tradição de cabras que tenham qualquer ligação com o Natal (ou qualquer outra época) na Islândia, onde as cabras são extremamente raras, é lógico que os islandeses que adotaram uma tradição como esta tenham aplicado seu próprio folclore dos *álfar* e dos *jólasveinar* a prática das tradições de mascarados. De fato, eles, como os *julegeit* supostamente estavam se movimentando nesse período do ano. Adicionalmente, nas últimas décadas do século dezenove, uma nova tradição da chamada *álfadans* (parada élfica) se espalhou por toda a Islândia em conexão com o Ano Novo, usualmente organizada pela IOGT e outros

¹⁴⁹ Essa ponte é evidenciada em DAVÍÐSDÓTTIR, 2007, claro, mas também em GUNNELL, 2007 e 1995.

¹⁵⁰ A semelhança entre *grýlur* e *grøliks* e a trolesa Grýla não é apenas no nome, mas evidencia um certo padrão nessas tradições entre as ilhas que foram colonizadas pelos nórdicos na Idade Média, mas que foram pouco preservadas na Islândia moderna.

¹⁵¹ DAVÍÐSDÓTTIR, 2007, p. 661.

¹⁵² Vilborg Davíðsdóttir vê ainda uma dinâmica entre a diminuição dos filhos nas famílias modernas islandesas e as mudanças nesses costumes: “Hoje há menos filhos em cada família e os pais estão dispostos, estão possibilitados e até mesmo obrigados, a passar mais tempo com eles do que era possível algumas décadas atrás. As crianças, muito novas para entender o propósito do disfarce, não querem ser “deixados de fora” e por isso os pais também os levam em visita domiciliar na Décima Segunda Noite, revivendo ao mesmo tempo um dos dias mais agradáveis de sua infância ao mesmo tempo, enquanto passam algum “tempo de qualidade” mais que necessário com os seus filhos”. “Today, there are fewer children in each family and parents are willing, able and even required to spend more time with them than was possible few decades ago. The little ones, too young to understand the purpose of disguise, do not want to be “left out” and so the parents also take them house visiting on Twelfth Night, re-living one of the most enjoyable days of their childhood at the same time as they spend some much needed “quality-time” with their offspring” (DAVÍÐSDÓTTIR, 2007, p. 663). Tradução nossa.

movimentos juvenis na época. Essa nova tradição, que tinha origem em uma peça popular chamada *Nýársnótt* (Ano Novo) do dramaturgo islandês Indriði Einarsson, levava as pessoas a vestirem suas melhores roupas como um rei, uma rainha e uma corte dos elfos místicos. Eles se reuniam em fogueiras na véspera de Ano Novo ou na Décima Segunda Noite, dançando círculo e cantando versos sobre os álfar e o huldafólk (DAVÍÐSDÓTTIR, 2007, p. 662)¹⁵³.

Contudo, na Noruega e na Suécia, essas tradições de mascarados sazonais (não apenas, mas principalmente de inverno) com certeza são antigas, e observáveis segundo um rastro documental escasso, mas ainda assim possível de ser apurado. Para a Suécia há claramente a possibilidade de apontar ao menos uma passagem na obra de Olaus Magnus, o *Historia de gentibus septentrionalibus*, relevante principalmente porque podem ser conferidos paralelos em tradições modernas a partir do relato desse cronista, como, por exemplo a permissão do rei Gustavo Vasa, que em 1526 permitiu uma cavalgada em Estocolmo liderada por Peder Sunnanväder e um certo mestre Knut: Herr Peder com uma coroa de palha na cabeça, uma espada de madeira ao lado e o Mestre Knut com um chapéu de Bispo de casca de bétula; e os seguiu uma grande multidão vestida em trapos (NILSSON, 1936, p. 283, apud KNUTS, 2007, p. 151)¹⁵⁴. Adicionalmente:

Cum autem frequentius quam vtilius, etiam a magnis hominibus e me quæsitum fuerat, an mascharis vtantur durissimi incolæ Septentrionis. Sed responsione habita facile norunt, stultorum esse infinitum numerum: ideoque ibidem in suo genere & numero stultitiam fore ampliatam: & forsitan eo simplicior, ac purior, quo signis cœlestibus Cynosuræ, Caudæ bovis, & similibus, in omni grosso edendo spectaculo sunt subjectiores, quemadmodum aliis majori versutia, & fatuitate præditis evenit, qui calidis regionibus sunt viciniores. Igitur cum depictæ, subtilesque maschararum facies, ob artificum inexperientiam, in Aquilone fieri nequeunt, nobiliores

¹⁵³ Although this does not prove that the Norwegians introduced midwinter mumming to the people of Dýrafjörður, it does reveal that there were plenty of young and joyous Norwegians hanging around during the Christmas season to do just this; indeed, it was young and unmarried men of this kind who would typically *gå julebukk* (go as a Christmas Goat) in Norway at this time. As there is no tradition of goats having any connection with Christmas (or any other season) in Iceland where goats are extremely rare, it is only logical that Icelanders adopting a tradition like this would have applied their own folklore of *álfar* and *jólasveinar* to the mumming practice. Indeed, they, like the *julegeit*, were supposed to be on the move at this time of year. Furthermore, in the last decades of the nineteenth century, a new tradition of so-called *álfadans* (elf-parades) had spread all over Iceland in connection with the New Year, usually organised by the IOGT and other youth movements of the day. This new tradition, which had roots in a popular play called *Nýársnótt* (New Year's Eve) by the Icelandic author Indriði Einarsson, entailed people dressing up in their finery as a king, a queen and court of the mystical elves. They would gather together at bonfires on New Year's Eve or Twelfth Night, dancing a circle dance and singing verses about the álfar and huldafólk. Tradução nossa, as referências dos seres fantásticos aqui já foram explicada, mas Vilborg Davíðsdóttir fala ainda dos termos *julegeit* (espíritos de jól, Natal) huldafólk aqui, que designa o coletivo de serem invisíveis, literalmente o Povo Escondido que habitam os campos de lava e lugares próximos a formações pela lava vulcânica. *Álfadans* é também título de um dos contos islandeses que apontamos na seção anterior neste mesmo capítulo.

¹⁵⁴ “Herr Peder med en halmcrona på huffwudet och träswärd widh sijdann och Mester Knut med en biskopzhat aff näffuer; och fölgde them en stoor hoop i larffua klädher”. Tradução nossa.

fatui atro serico faciem obnuptam variato corporis vestitu, superadditis aureis zonis, & argenteis cingulis, voce mutata, amicis scrutandam ostendunt: eorumque exemplo reliqua fatuorum turba diversitate formarum (Ovidiana Metamorphosi descriptarum) furit & insanit, præcipue tempore Bacchanalium sociætatum, quo vniciuique juxta suam conditionem pulchrius fore videtur in suo genere insaniendum: vt laniones in cornutis boum, caprarumque capitibus, voce eorum simulata, vel suillo grunnitu: ita & piscatores retibus extensis, vt monstrent pisces: & sic de reliquis cunctorum civium exercitiis, alacriter fieri solet. Soloque sex dierum spatio ante initium quadragesimæ de permissione magistratus hac vtuntur licentia, & libertate.

Com mais frequência que seria útil, mesmo grandes homens têm me perguntado, se os duríssimos habitantes do Norte praticam o mascaramento. Facilmente compreendem, quando respondidos, que é infinito o número de estúpidos: portanto nessa região o tipo e o número de estúpidos se ampliam: e talvez seja mais simples e claro, que o signo celeste da Ursa Menor, da Cauda Bovina, e semelhantes, quando eles apresentam todo o seu espetáculo grosseiro, assim como acontecem com aqueles que são dotados de um maior grau de tolice e astúcia, que são vizinhos de regiões quentes. Portanto, como a pintura delicada de máscaras de rosto, os inexperientes artífices do Norte não podem fabricar, os nobres estúpidos escondem seus rostos com seda negra, vestem seus corpos de roupas variadas, usam arreios dourados e cintos prateados, disfarçam a voz, e se mostram para os amigos examinarem: com eles como exemplo, o resto do bando de palhaços em diversas formas (como descrito na Metamorfoses de Ovídio) furiosa e louca, principalmente na hora do encontro dos grupos da celebração carnavalesca (Bacchanalium sociætatum), quando parece a cada um enlouquecer do seu jeito de acordo com sua ocupação: açougueiros desfilam em cabeças chifrudas de touros e cabras, imitando seu mugir e balir ou o grunhir dos porcos: os pescadores também estendem suas redes de pesca, para mostrar os peixes: e assim é como cada um dos cidadãos alegremente continuam se divertindo com seus grupos. No espaço de seis dias antes do início da Quaresma aproveitam com a permissão do magistrado essa licença e liberdade (*Historia de Gentibus Septentrionalibus*, livro 13, cap. 42)¹⁵⁵.

Na Noruega o histórico de atividades de cunho dramático também pode ser encontrado nas mesmas referências da Suécia em termos de cultura material e escrita na antiguidade e medievo (citações nas Eddas, no corpo literário das sagas, além de especulações baseadas na comparação com o contexto arqueológico, segundo o trabalho de GUNNELL, 1995). Contudo, algumas referências mais sólidas podem ser encontradas esparsamente: em 1307 é citado um certo Arnaldus Jolahest (Arnaldo Cavalo de Jól) em Bergen¹⁵⁶, uma referência também encontrada sobre uma figura dinamarquesa chamada de *huægehors*, Cavalo de Natal, que por sua vez são evidências de alguma tradição escandinava de danças natalinas. O Jólhestur, o cavalo de Jól, era um costume que envolvia uma pessoa agindo como um cavalo ou dançando como um cavalo, como parte das tradições do segundo dia de Natal. A roupa

¹⁵⁵ Consultada a edição de 1555 digitalizada pelo Projekt Runeberg e que disponível no site do projeto em: <http://runeberg.org/olmagnus/0549.html> acesso em 10 de fevereiro de 2021.

¹⁵⁶ Referência encontrada em *Diplomatarium Norvegicum*, VIII, p. 29.

poderia ser feita de pele de cavalo juntamente com o que parecia ser as peças-chave: dois blocos de madeira ou mandíbulas articuladas, algo que também era encontrado no Bode de Natal, *julebukk*, e outra coisa que tinham em comum era o esforço dessas figuras em perturbar as mulheres¹⁵⁷. Porém, as menções a tradições familiares aos noruegueses contemporâneos como o *Julebukk* e os *Stjarnagossar* só começam a surgir no século XVII e XVIII.

Antes de mais nada é preciso dizer que boa parte das tradições mapeadas por esses institutos dizem respeito a costumes de visitas, nos quais um grupo de pessoas, geralmente, mascaradas visitam as casas do seu vilarejo e conseguem assim doces, comidas, bebidas, café ou dinheiro para ser compartilhado entre os participantes. Esse grupo também, não ocasionalmente, divide espaços nas temporadas de festividades com um outro grupo que é o dos casamentos falsos, onde uma festa é encenada para um noivo e uma noiva postiços. Em 1646 há uma provável menção a tradição do *Julebukk* quando um costume chamado de *Raageit* é citado em um glossário do período¹⁵⁸.

Anos antes, em 1609, jovens alfaiates foram proibidos de prosseguir com a tradição dos *Stjernegutter* em Bergen, similarmente, as pessoas foram proibidas de sair pelas ruas seguindo uma estrela (provavelmente parte da mesma tradição natalina) para não causar arruaças em Trondheim, no ano de 1781. No mesmo ano, Marcus Schnabel descreve o encontro de jovens que se reúnem em uma pedra em Hardanger que pode ser entendido como uma descrição do *Julebukk* (descrita aqui como a noiva de *Jonsok*). Mais referências em torno da metade do século XVIII são encontradas em Møre og Romsdal e em Nord-Trøndelag¹⁵⁹.

Exemplos contemporâneos são conferidos diretamente de questionários armazenados em diferentes institutos: *Institutet för språk och folkminnen: Dialekt -, ornamns- och folkminnesarkivet i Göteborg*, em Gotemburgo; *Folklivsarkivet*, localizada em Lund; *Institutet för språk och folkminnen: Folkminnesavdelningen i Uppsala*, em Uppsala; e em *Nordiska museet*, em Estocolmo. Para a sistematização desse material sueco, consultamos o aporte feito por Eva Knuts, que abreviou o material desses registros como DAG, para *Dialekt-, ornamns- och folkminnesarkivet i Göteborg* (DAGF, IFGH e VFF); LUF, para *Folklivsarkivet*, Lund (LUF); SOFI, FA, para *Institutet för språk och folkminnen: Folkminnesavdelningen*, Uppsala (ULMA); Nm para *Nordiska museet* (EU) nas tradições suecas.

¹⁵⁷ Detalhes encontrados em GUNNELL, 1995, pp. 166-167.

¹⁵⁸ Descrito como uma pessoa disfarçada com um cobertor ou um lençol sobre pernas de pau com a finalidade de assustar as crianças, segundo EIKE, 2007, p. 51.

¹⁵⁹ A referência é de uma tese ainda não publicada escrita por Ana Ohrvik e Nils Lid (pessoalmente consultado em LID 1928, p. 42); contudo as descrições dessas tradições são também mencionadas em GUNNELL, 1995 e EIKE, 2007.

Por sua vez, Christine Eike referenciou os questionários produzidos pela *Ord og Sed* (OOS) e *Norsk Etnologisk Gransking* (NEG) para as tradições consultadas na Noruega, listando os questionários utilizados na sua pesquisa sobre as tradições do drama na Noruega, sendo um de 1931 e outro de 1937 da *Ord og Sed* (*Tradisjon um overnaturlige skapnader e Jolebukk og brudlaupsbukk*, respectivamente), e uma série de questionários produzidos entre 1950 e 2000 para o *Norsk Etnologisk Gransking*: nr. 29 de 1950, nr. 126 de 1978, nr. 28 de 1994, nr. 174 de 1997 e nr. 185 de 2000 (*Julenissen, Lucia-opptog, utdrikningslag, Russetid-russeklær e Utkledning og masker*, respectivamente).

Uma das dificuldades de definir esses bandos mascarados se deve ao fato de que essas figuras se confundem em datas diversas. Se temos uma data fixa ou uma data móvel em comemoração de algo, e as figuras mascaradas deveriam estar correspondendo aos elementos daquela data, não usualmente as pessoas que vão se mascarar também acabam sendo chamadas pelos nomes de outras festividades:

Alguns personagens, o bode incluso, tendem a aparecer durante o período do Natal sem ter qualquer conexão especial com algum dia em particular. O *julbock* (Bode de Natal), por exemplo, pode aparecer no Natal, no *Boxing Day*, nos dias entre o Natal e o Ano Novo, e até o fim das celebrações de *Knut* [...] foi um personagem popular que poderia aparecer tanto sozinho, quanto em outros contextos, e, como o *Knutgubbar*, poderia também tomar a forma de uma figura artificial empalhada que seria carregada por aí. Contudo, deve ser lembrado que não era necessário lembrar de fato um bode para ser chamado de *bock* (bode) (KNUTS, 2007, p. 186 e 187)¹⁶⁰.

Boa parte das tradições suecas que interessam ao nosso trabalho acontece em torno do Natal, uma situação que se repete também na Noruega. Contudo esse é um período que compreende meses e nem sempre as tradições estão relacionadas diretamente ao nosso tópico de discussão. Vejamos: logo antes do Natal em 30 de novembro e 9 de dezembro, os dias de *Anders e Anna*, respectivamente, datas que já não são comemoradas atualmente na Suécia e que celebram sobretudo dois nomes populares onde garotos e garotas com esses nomes lideram um bando de outras pessoas na mesma faixa de idade, disfarçados para confundir sua identidade, recolhendo doces e café. Brincadeiras de conotação sexual são corriqueiras, bem como as arruaças praticadas pelos jovens (chamados nessa ocasião de *rådikall*). O bando pode

¹⁶⁰ Some characters, the goat included, have tended to occur throughout the Christmas period without having any special connection to any particular day. The *julbock* (Christmas Goat), for example, can appear on Christmas Day, Boxing Day, the days between Christmas and New Year, and right up until the final *Knut* celebrations [...] it was a popular character that could appear both alone and in other contexts, and, as with the *Knutgubbar*, could also take the form of an artificial stuffed figure that we carried around. However, it must be remembered that it was not necessary to resemble a goat to be referred to as a *bock* (goat). Tradução nossa.

ser chamado *skröpsikten*, *firgubbar*, *skröpgubbar*, que significa “mascarados” de um modo geral.

Esse padrão vai se repetir com elementos sendo frequentemente nomeados como *jülsproken*, fantasmas de natal, ou *lussegubbar*, o bando, ou os homens, de Lucia¹⁶¹. A procissão de Lucia, a *Luciatåget*, acabou se desenvolvendo a um ponto em que facilmente todos esses elementos do drama natalino acabam invariavelmente aparecendo, ainda que esse seja um fenômeno moderno. A tradição atual envolve a figura de uma jovem garota (popularmente reconhecida pela sua beleza na vila ou no bairro) que é escolhida para desfilar com uma grinalda e velas na cabeça, acompanhada pelo seu bando.



Figura 2: Lucia e o seu bando cumprimentam um casal. Desenho de Fritz von Dardel, meados do século XIX, sem data certa. Disponibilizado pelo Nordiska Museet¹⁶².

¹⁶¹ Outras tradições similares acontecem no dia de Santa Lucia (13 de dezembro), no dia de Knut (13 de janeiro) e esporadicamente são observados bandos como os *Staffansriddarna*, que surgem tradicionalmente no dia de São Estefano (26 de dezembro) junto aos *Stjärngossar* (que aparecem especialmente no dia da Epifania, 6 de janeiro), os garotos que seguem a estrela dos reis magos. Essas tradições de mascarados são comuns a toda a Europa Setentrional (incluindo as regiões alemãs), de modo que devem ser produtos de migrações e contatos entre os países europeus.

¹⁶² Disponibilizado no site do Nordiska Museet: <https://digitaltmuseum.se/011013835776/lucia-med-folje-uppvaktar-par-i-sang-tuschteckning-av-fritz-von-dardel> acesso em 1 de julho de 2021.



Figura 3: Visita de Lucia em Filipstad, Värmland, Suécia. Fotografia de E. Ölander, feita em 1927, disponibilizada pelo *Nordiska Museet*¹⁶³.

O dia 13 de dezembro é tradicionalmente entendido como o dia mais escuro do ano, e isso pode ter um impacto em uma das figuras mais populares do folclore sueco. A imagem da mulher angelical, vestida de branco, com uma coroa de velas e trazendo comida, pode ter sido *Christkindlein*, que dava presentes para as crianças na Alemanha durante o século XVII, suas origens devem ter sido um pouco menos simples: a raiz de seu nome, facilmente pode ser ligada a luz (*Lux*), que por sua vez pode ser associada a Lúcifer, e o nome do grupo de pessoas que lhes acompanham, *lussegubbe*, está associado a *Lucifär* ou *Lucipär*. Curiosamente, registros da região de Närke nos falam que a última pessoa a acordar neste dia (assim, preguiçosa), receberia a alcunha de *lus*, piolho. E, por fim, Lucia também era a

¹⁶³ Disponibilizado no site do *Nordiska Museet*: <https://digitaltmuseum.se/011013835775/luciamorgon-lucia-med-ljuskrona-och-kaffebricka-lussar-for-flicka-i-sa> acesso em 1 de julho de 2021.

primeira mulher de Adão, mãe dos ruivos, dos habitantes do submundo e pagãos (KNUTS, 2007, p. 123 e 124)¹⁶⁴.

De qualquer maneira a popularização da data e dos costumes associados a ela podem ser acompanhados de maneira razoável a partir da Idade Média, quando provavelmente ela se tornou popular a partir da diocese de Skara, via Lödöse, Lübeck e Brügge, sendo espalhada por estudantes universitários que circulavam por ali. Lödöse, em especial, é um porto muito importante para a peregrinação¹⁶⁵. Outras prováveis origens são as regiões de Värmland e Skåne. Seja como for, Lucia é uma figura ambivalente, um registro de 1936 mas feito a partir do testemunho de alguém que nasceu em 1872, por exemplo, começa com Lucia que: “...era um espírito mal. O espírito malvado de uma velha que viveu no mundo muito tempo atrás”¹⁶⁶. Então, temos uma tradição que começou na casa de pessoas ricas, provavelmente a matrona da casa se vestia como essa versão horrorosa de Lucia, em trapos e com alguma máscara ou pintura na face. Presentes e comidas da estação (*lussebiten*) são oferecidos na ocasião. Com o tempo os empregados da casa, ou os hóspedes, observando esse costume, começam a levar isso aos seus vilarejos, e o que antes era algo que acontecia no seio de uma família da elite social local, procede ao grupo coletivo, e então um bando de pessoas começa a visitar diferentes casas.

O grupo, já mencionado aqui como *lussegubbar* não passou pela mesma transformação domesticadora que a Lucia, até recentemente (e esse é um fenômeno que aconteceu por toda a Escandinávia, quando cada vez mais as crianças assumem, ao seu modo, o festejo das datas como tradições de mascarados). Ela deixou de ser a mãe horrenda e em trapos, para se transformar na donzela angelical, quanto mais bela, melhor¹⁶⁷. O seu bando continuou a ser caótico, bagunceiro, uma gangue de arruaceiros e provavelmente refletindo essa natureza antiga próxima ao seu lado negativo. Esse é um resumo, claro, das dinâmicas

¹⁶⁴ Os registros folclóricos associados a *Lucia* são encontrados em BERGSTRAND, 1935 e os registros IFGH 2468 e IFGH 3698.

¹⁶⁵ CELANDER, 1960 e 1965 dão uma ideia da importância de Lödöse para a circulação dessas tradições.

¹⁶⁶ “... var ett elat spöke. Det skulle vara spöket efter en älskling, som levde för länge sedan i världen” KNUTS, 2007, p. 125 e 126, os registros são IFGH 3752, 23 e 25.

¹⁶⁷ In Sweden, the ideas and images connected with *Lucia* have thus had a long and complicated history. The modern-day *Lucia*, however, has only existed for a short time. Sweden's first official *Lucia* did not actually appear until 1927, when she was just one of many who took part in the *Lucia* procession. In the following year, she assumed a considerably more important place and role. Since then, the choosing of a girl to be *Lucia* has become more popular throughout the country, and can perhaps be regarded as Sweden's first beauty contest. Na Suécia, as ideias e as imagens conectadas com *Lucia* possuem uma longa e complicada história. A *Lucia* dos dias de hoje, contudo, existe faz pouco tempo. A primeira *Lucia* oficial da Suécia na verdade não apareceu até 1927, quando ela era apenas uma de muitas que faziam parte da procissão de *Lucia*. No ano seguinte, ela assumiu um lugar e papel consideravelmente mais importante. Desde então, a escolha de uma garota para ser *Lucia* se tornou mais popular por todo o país, e talvez possa ser considerado o primeiro concurso de beleza sueco (KNUTS, 2007, pp. 127-128). Tradução nossa.

dessa tradição, e, novamente, boa parte dessa documentação é recente, mas mesmo esse conjunto nos dá uma ideia, ainda que pálida, das transformações desses conjuntos de tradições.

Contudo, uma tradição ainda mais representativa desse conjunto natalino, são os bodes de Natal, os *Julbocker*, e a complexidade na definição dessa tradição é palpável na própria organização desse material pelos registros dos questionários folclóricos:

Os disfarces mais comuns no Natal da Suécia eram aqueles do *julbock*. Contudo, muitos registros (como aqueles descrevendo o *julspöken* [o Fantasma de Natal] ou *julgubbar* [os homens de Natal] de Skåne) sugerem que todos os disfarces de diferentes figuras natalinas eram surpreendentemente similares. Os nomes dados a essas figuras podem ser o resultado de como as questões originais dos questionários eram formuladas. Diferentes arquivos usavam diferentes questionários, e isso pode ter afetado as respostas. Uma das questões em Skåne, por exemplo, foi: “Förekomm det att ungdomar kläde ut sig till ‘julspöken’ och gick omkring i gårdarna?” (As pessoas jovens se vestiam como “julspöken” [o Fantasma de Natal] e visitavam diferentes fazendas e chalés?: questionário LUF 152). Os arquivos em Uppsala formulava a questão dessa maneira: “Redogör för utklädning och upptåg vid jul! Gingo maskerade följn omkring från hus till hus? Hur benämndes de (jullbockar, julgubbar)?” (Descreva as tradições de se mascarar e de mascarados no Natal! Os mascarados iam de casa em casa? Como eles eram chamados [Bodes de Natal, Homens de Natal]?: questionário ULMA M 153¹⁶⁸).

Não era comum o Bode de Natal entregar presentes, mas recebê-los, acompanhado por um bando de jovens. A pessoa disfarçada estaria com uma cabeça de bode, usualmente de madeira e articulada, além de uma manta de lã ou outra coberta sobre o corpo. Poderia ser usado um lenço no espaço da abertura da boca, com a finalidade de simular uma língua. Disfarçando a voz e balindo, a pessoa iria entreter os habitantes da casa e pedir por bebidas, café, doces ou trocados.

¹⁶⁸ The most common disguises at Christmas in Sweden were those of the *julbock*. However, many records (like those describing *julspöken* [the Christmas Ghost] or *julgubbar* [Christmas men] from Skåne) suggest that all the disguises of the different Christmas figures were surprisingly similar. The names given to these figures might be a result of how the original questions on the questionnaires were formulated. Different archives used different questionnaires, and this might have affected the responses. One of the questions in Skåne, for example was: “Förekomm det att ungdomar kläde ut sig till ‘julspöken’ och gick omkring i gårdarna?” (Did young people dress up as “julspöken” [the Christmas Ghost] and visit different farms and cottages?: LUF questionnaire 152). The archives in Uppsala formulated the question as follows: “Redogör för utklädning och upptåg vid jul! Gingo maskerade följn omkring från hus till hus? Hur benämndes de (jullbockar, julgubbar)?” (Describe the masking and mumming traditions at Christmas! Did the maskers go from house to house? What were they called [Christmas Goats, Christmas men]?: ULMA questionnaire M 153 (KNUTS, 2007, p. 129). Tradução nossa.



Figura 4: Garotos da Estrela (Staffanssångare) trazendo um *Julbocker* em Nås, Dalarna. Fotografia de Thors Erik, 1917, disponibilizado pelo Nordiska Museet¹⁶⁹.

Apesar de haver registros de uma versão feminina que o acompanhava, a Cabra de Natal (*juleget*), seus aparecimentos nos questionários são raros (seria uma tradição antiga que se perdeu ou ela sempre foi rara? Essa diferença entre figuras femininas e masculinas vai ser importante principalmente quando tecermos nossas considerações sobre as tradições nórdico-antigas), mas a ideia ainda é a mesma, um grupo de jovens se reunindo para dividir as tarefas e os lucros dessas ações. As roupas poderiam ser responsabilidades das mulheres (segundo um registro de Öland), a atuação dos rapazes e após a diversão das famílias que habitavam um casarão ou, mais tarde, todo uma fazenda ou vilarejo, os jovens iriam beber, comer e, muito provavelmente, iriam aproveitar o clima e a situação para se aproximar. Há um registro divertidíssimo de Värmland onde um desses bodes teve a ideia de amarrar sinetas entre as pernas com a finalidade de divertir as garotas: “Eles deveriam encontrar uma maneira

¹⁶⁹ Disponibilizado no site do *Nordiska Museet*:

<https://digitaltmuseum.se/011013847322/jultraditioner-staffanssangare-stjarngossar-med-julbock-skansbacken-nas> acesso em 1 de julho de 2021.

de amarrá-lo entre as pernas para que fosse realmente divertido e para que eles deixassem as garotas tímidas” (IFGH 2655)¹⁷⁰.



Figura 5 (Esquerda), Figura 6 (Superior Direita) e Figura 7 (Inferior Direita): *Julbock e Julget* em Vemdalen, Härjedalen; *Julbock* ajoelhado, de Mangskog, Värmland; *Julbock*, Sko, Uppland. As três fotografias foram feitas em diferentes províncias da Suécia por Nils Keyland e se encontram no *Nordiska museet*, e nenhuma delas possui datação¹⁷¹.

O Natal não se resume apenas aos dias imediatamente anterior e posterior ao 25 de dezembro, mas se arrasta também pelas primeiras semanas de janeiro, de maneira que outras figuras vão aparecendo em bandos de jovens mascarados, mas o Bode de Natal ainda está ali, presente, geralmente os acompanhando: após o dia de São Estefano (26 de dezembro), surgem os *staffanriddarna*, e os *stjärngossar* que aparecem no dia da Epifania (6 de janeiro) são barulhentos e andam com ele (podendo ser chamados de treze bodes, *trettnegetter*) e virtualmente chega ao fim na Suécia as tradições de inverno.

A primavera e o verão trazem consigo suas próprias tradições de mascarados e deixam uma impressão, à primeira vista, de que os padrões se repetem, o Matthias Barbudo (ou Barba de Líquen) surge no dia 22 de fevereiro, em *Mattiasdagen*, acompanhado de seu próprio bando, *mattesgubbar*, com grupos ativos em Hälsingland e especialmente em Dalarna.

¹⁷⁰ “Den kunde de hitta på att knyta fast mellan benen för att det skulle bli riktigt roligt och för att de skulle få flickorna blyga”. Tradução nossa.

¹⁷¹ KNUTS, 2007, p. 130.

Durante o carnaval, em 9 de março (a terça gorda, *Fettisdag*), as crianças buscam seus doces disfarçadas como *fettisdagsgubbar*.

A partir daqui diminuem os números de tradições populares na Suécia que possam nos servir em termos comparativos, mas ainda é possível vislumbrar esse comportamento de figuras disfarçadas e seus bandos, principalmente entre os *Tranor*, tipicamente pessoas disfarçadas de garças e que surgem a partir da primavera, mas com o ápice no Dia da Anunciação, 25 de março. O motivo da garça ser o animal escolhido para um disfarce sazonal, é o de que esse é um momento em que esses pássaros retornam de suas migrações para o sul da Suécia, marcando o fim e o início do ano. Aqui é possível ver não só o comportamento de visitas sendo repetido, mas também o da entrega de cartas aos familiares e conhecidos pelas pessoas que se organizam ao redor desse costume.

Uma descrição do século XVIII fala da terrível fascinação de ver a porta de sua casa abrir e alguém vestido de *Trana* entrar, com uma vela, tendo certeza de que as crianças estariam prestando atenção¹⁷². O disfarce é descrito como sendo o mais próximo de uma garça: um lençol branco, pedaços de varetas formando o bico e meiões vermelhos cobrindo as pernas¹⁷³. A descrição encontrada em VFF 1089: Tveta, Värmland, também é similar a uma coberta e varetas. A diferença entre essas regiões se dá na composição dos seus integrantes, onde segundo Eva Knuts em Värmland os *Tranor* eram interpretados por grupos de jovens e em Småland eram interpretados por uma mulher (geralmente mães disciplinando seus filhos)¹⁷⁴.

Similares são ainda as *Askkälingar*, as Bruxas das Cinzas, que surgem ao redor da Páscoa e que também distribuem cartas e prometem se encontrar com outras bruxas em Blåkulla. A referência ao encontro em Blåkulla é de uma coleta recente de Värmland, IFGH 2472, e provavelmente deve-se mais à popularidade do tema, que a uma conexão antiquíssima. Há muitas referências a atividades dramáticas em Olaus Magnus, um escritor muito popular na Suécia, mas lido amplamente nos anos posteriores a publicação de seu *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (primeira edição de 1555), citado inclusive por Jean Bodin. Talvez seja mais prudente considerarmos que escritores pós-medievais popularizaram

¹⁷² LUF 1776: Värnanäs, Småland.

¹⁷³ LUF 1078: Förlösa, Småland.

¹⁷⁴ Segundo observado em KNUTS, 2007, p. 155. Essa tradição ainda é observável, segundo a pesquisadora, nas áreas de Närke (ULMA 885: 1), Blekinge (Nm DFS 1904: 26; vol. II, 14); Södermanland (ULMA 2667: 23); Öland (LUF 3093, EU 1938); Skåne (ULMA 13672), KNUTS, 2007, p. 157.

o tema do Sabá das Bruxas na região¹⁷⁵? Sobre a popularidade do tema a partir dos escritos de Olaus Magnus, segue:

Durante as últimas décadas do século XVI, esses novos elementos demoníacos dos julgamentos de bruxaria começaram a aparecer nos registros dos tribunais. Um juiz inquisitorial ou um promotor público acusaria o réu de estar em pacto com o diabo. O sabá das bruxas é então descrito em detalhes - várias mulheres voam pelos ares para celebrar as orgias blasfemas na reunião do diabo. Na tradição sueca (e até certo ponto norueguesa), este local de encontro era denominado 'Blakulla', ou seja, a colina azul (ou preta). O nome já ocorria no século XV, mas uma conexão explícita com o sabá das bruxas é feita pela primeira vez um século depois. Olaus Magnus em sua *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (História dos Povos do Norte) (1555) oferece a informação de que, em certas épocas do ano, as bruxas nórdicas se reúnem em Blakulla para experimentar suas artes e feitiçarias. Aqueles que estão atrasados para este encontro diabólico são punidos cruelmente. Mas nessa questão cada um deve seguir sua própria consciência ao invés de confiar nos outros - e parece que o erudito bispo tinha suas dúvidas. Os escritos de Olaus Magnus foram amplamente lidos na Europa e deram ao Norte a reputação um tanto exagerada de ser a estadia de preferência de bruxas e bruxos. Jean Bodin, em seu *De la Demonomanie des Sorciers*, observa que "há mais bruxas na Noruega e na Livônia e nas outras regiões do norte do que no resto do mundo, como diz Olaus, o Grande (ANKARLOO, 2002, p. 75)¹⁷⁶.

Voltemos às Bruxas das Cinzas: o nome é curioso e lembra-nos os dias de penitência que antecedem a Páscoa e ao período da quaresma, mas também é válido observar que pintar a face de negro usando cinzas de carvão é uma prática comum nessas tradições de mascarados, uma forma de baratear as fantasias (fazendo o melhor uso do que estiver disponível), e, talvez, se afastar do calendário litúrgico católico e de seus significados. Com o tempo o costume que também é conhecido por outros nomes, como *Påskkåringar* e *Påskbrudar* (Bruxas da Páscoa e Noivas da Páscoa, respectivamente, este último enfatizando a conexão com as atividades dramáticas em torno dos casamentos) se diversificou-se o ato de

¹⁷⁵ Precisamos lembrar que Dalarna passou por um extenso processo de caça às bruxas, o que deve ter marcado profundamente suas manifestações folclóricas, e talvez seja essa uma das razões de Eva Knuts mencionar tanto seus arquivos.

¹⁷⁶ During the last decades of the sixteenth century these new demonic elements of the witchcraft trials began to appear in the court records. An inquisitorial judge or a public prosecutor would accuse the defendant of being in compact with the devil. The witches' sabbat is then described in detail - numerous women fly through the air to celebrate the blasphemous orgies at the devil's meeting. In the Swedish (and to some extent Norwegian) tradition this meeting place was called 'Blakulla', i.e. the blue (or black) hill. The name had already occurred in the fifteenth century, but an explicit connection with the witches' sabbat is first made a century later. Olaus Magnus in his *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (History of the Northern Peoples) (1555) offers the information that, at certain times of the year, the Nordic witches gather at Blakulla to try their arts and sorceries. Those who are late for this devilish meeting are punished cruelly. But on this issue everyone should follow his own conscience rather than trusting others — it appears that the learned bishop had his doubts. The writings of Olaus Magnus were widely read in Europe, and they rendered the North the somewhat exaggerated reputation of being the homestead par preference of witches and wizards. Jean Bodin, in his *De la Demonomanie des Sorciers* remarks that 'there are more witches in Norway and Livonia and the other Northern regions, than there are in the rest of the world, as Olaus the Great says'.

utilizar qualquer fantasia neste dia é tratado como pertencente à tradição das Bruxas das Cinzas. De qualquer maneira suas variações foram muito populares em centros urbanos do sul da Suécia, a exemplo de Estocolmo e, ainda mais, a ilha de Gotland.

Essas Bruxas das Cinzas são descritas na coleta EU 17883, como sendo horríveis, de grandes narizes e terríveis máscaras, cobertas por peles de vaca ou por redes de pesca. Uma carta da região de Gotland revela o costume em detalhes: “Primeiro algo sobre o traje. Você provavelmente pegava o que estava ali, alguns casacos ou saias velhas, o principal é que você deveria parecer o mais aterrorizante possível. Assim, os meninos poderiam vestir uma saia velha, pintar o rosto ou se pintar de cinza”¹⁷⁷. A carta ainda explica a razão dos jovens andarem em bando e como reagir no caso do confronto: “Na maior parte das vezes íamos em grupos, pois você tinha medo de ficar sozinho, podia haver um menino maior ou mais forte. Provável que tenhamos nos atrevido a usar o arroz neles”¹⁷⁸.

O tema ainda dos bandos de jovens disfarçados também é observável na noite de Valburga (*Valborg*)¹⁷⁹ sob símbolos e costumes similares com os homens de Valburgar, *Valborrar*, diferenciando-se pela ação acontecendo em torno das fogueiras, não mais visitando as casas. Sendo óbvio que as estações do ano influenciam tais manifestações, imaginamos que faça sentido permanecer dentro de casa e receber esses grupos no inverno e aproveitar o frescor da primavera do lado de fora.

Na Noruega, é possível observar que essas tradições de visitas não se afastam dos modelos já analisados na Suécia, nas mesmas datas e com costumes similares. A verdade é que as fronteiras políticas entre esses países são relativamente novas e as fronteiras naturais são facilmente ultrapassadas, principalmente nas regiões meridionais dos respectivos países, que não por coincidência também são onde encontramos as maiores incidências desses personagens mascarados. As semelhanças também são encontradas mais ao norte, onde uma figura conhecida como Stallo, pertencente ao folclore dos povos Sámi, faz as vezes do Bode de Natal (gostaríamos de lembrar que ambos os nortes da Noruega e Suécia são habitados, ainda, por povos da etnia Sámi). Não só isso, há, ainda, uma versão finlandesa chamada de

¹⁷⁷ “Först något om klädseln. Man tog nog vad som fanns, några gamla rockar eller kjolar, Huvudsaken att man såg så skräckinjagande ut som möjligt. Det hände att pojkar kunde klä ut sig i nån gammal kjol, målade ansiktet, eller smorde in det med aska”.

¹⁷⁸ “Mest gick vi väl i grupper, man var rädd för att vara ensam, det kunde ju komma någon större eller starkare pojk. Nog hände det att vi brukade riset på dem, som vi vågade oss på”.

¹⁷⁹ Daqui pra frente não há nada de muito útil, com o resto das datas festivas como o Midsommar (20 - 26 de junho) sendo marcado por tradições de drama relativos a casamentos ou formação de jovens casais.

Tapanipukit e Nuuttipukki, e mastros com cabeças de bode e cobertas são chamados de *Köyriätär* ou *Köyrpukki*¹⁸⁰.

De modo notável, é possível encontrar uma tradição de mascarados no dia 30 de novembro, no dia de *Andersmesse*, na região de Beiarn, em Nordland, a aparição do espírito do Anders de Natal (Jul Andersfylgjet) acompanhado de seus homens e cantando canções, com a finalidade de obter comida ou guloseimas. O registro NFS: Ragnvald Mo VIII, p.6-7 traz em sua descrição a seguinte canção: “Få e inkj kørs kâke/ska e alle ongann take’!; Få e inkj kørs kringel/ska e om jula ringle!”, “Se eu não tiver a cruz ou a torta, eu levarei todos os pequeninos!; Se eu não tiver a cruz ou o pão de café, eu cantarei no Natal!”. Talvez a oposição da comida com a cruz aqui possa indicar uma maneira sagrada e profana de afastar a criatura: trolls e espíritos malignos, de uma maneira geral, se afastam de qualquer forma de cruces.

Em seguida, no dia 13 de dezembro, conhecida folcloricamente como a noite mais longa de inverno (uma provável confusão com o calendário Juliano), temos o aparecimento de *Lussi*, uma noite em que era proibida qualquer atividade que envolvesse movimentos circulares (incluindo a fiação, que deveria ser finalizada antes desse dia). Associada diretamente com a aparição chamada *Lussiferdi*, a Cavalgada de Lussi, essa tradição parece ter sido bastante popular principalmente na região sudoeste da Noruega. Uma ogra que surge na noite de Lussi, portanto a própria, aparece em um testemunho de 1831, coletada em Rogaland, em que alguém fala da aparição comendo a grama do telhado de uma casa de turfa onde as crianças estavam¹⁸¹.

2.4 Odin Enquanto Caçador?

Essa breve recapitulação folclórica, com tópicos em comum presentes em diferentes verbetes, com elementos generalizados romanticamente por Jacob Grimm e depois sinalizados como abrangentes por Ronald Hutton nos serve para que? Afinal, o que é a Caçada Selvagem? No apanhado lendário, ao menos da Suécia e da Noruega, é possível perceber uma tradição forte das narrativas do Caçador Sobrenatural e dos seres sobrenaturais que vivem nas franjas das fazendas e que interagem no período do Natal.

¹⁸⁰ Essas manifestações na Finlândia são definitivamente dignas de um estudo aprofundado, com essa finalidade indicamos a catalogação feita por Urpo Vento, disponível na mesma edição aqui utilizada para as regiões da Islândia, Suécia e Noruega (VENTO, 2007). A razão pela qual não incorporamos ao nosso texto, tem a ver com o fato de que há uma possibilidade muito forte de que esses festejos tenham a ver com o domínio sueco sobre a Finlândia e sobre as populações Sámi ao norte, fazendo com que essas manifestações, provavelmente, sejam variantes contemporâneas de um fenômeno muito mais antigo.

¹⁸¹ “... og ho minnast det beit etter graset på eit lågt torvtekt hustak...” (EIKE, 2007, p.67).

Servindo como elemento comparativo, permanecemos atentos a um núcleo que acreditamos possuir elementos que ao menos com que se cruzaram diacronicamente do medievo aos tempos modernos: um perigo sobrenatural que advém do ermo, a necessidade de obedecer a certos padrões de comportamento com uma comunidade de seres sobrenaturais que vivem nesse ermo (aqui, incluso, os mortos) e a apresentação de provas do encontro (no folclore moderno são moedas, sinos, passos, chapéus furados, no medievo são quase sempre marcas corporais, modificações na paisagem ou eventos marcantes que podem ser lembrados na memória). Os acontecimentos em torno do Natal ou dias santos não devem ser desconsiderados.

No folclore tardio, Odin certamente tem um papel fundamental e isso levou Jacob Grimm a considerar que a sua representação enquanto Caçador Selvagem, existente para ele em várias regiões de fala germânica, representasse uma forma original mas deturpada pelas instituições cristãs e que minou também as suas contrapartes femininas. Contudo, o aparecimento de Odin enquanto Caçador Selvagem é atestado tardiamente, iremos explorar melhor as representações na documentação medieval no próximo capítulo, porém adiantamos que um mapeamento dessas Lendas e narrativas feitas anteriormente por Claude Lecouteux e Ronald Hutton mostra o aparecimento do deus nórdico enquanto líder da Caçada Selvagem muito tardiamente.

Atualmente a Folclorística possui dispositivos teórico-metodológicos que compreendem os movimentos de encapsulamento dos motivos por outros dentro das narrativas folclóricas, é o caso aqui de Klintberg, que nos relembra do conceito formulado por Albert Eskeröd e da conexão do motivo sobre narrativas que outrora pertenceram a outros motivos:

Na seção anterior sobre o background dos contos folclóricos e do background da realidade de tais contos, vários exemplos foram dados sobre um certo ser sobrenatural que deve ter conseguido alcançar uma proeminente posição em particular nas crenças populares de uma certa área. Albert Eskeröd cunhou o termo “*traditionsdominant*” (Tradição Dominante) para um fenômeno dentro do costume ou da crença popular, que domina toda uma tradição regional ou local¹⁸². Quando um ser sobrenatural em particular se torna tradicional-dominante em uma área, ele usualmente atrai motivos que, de outro modo, estariam ligados a outros seres. Esse é um processo chamado “*motivattraktion*” (Motivo Atracional) (KLINTBERG, 1987, p. 52)¹⁸³.

¹⁸² Referência ao trabalho *Årets äring* publicado em 1947.

¹⁸³ I det föregående avsnittet om sägnernas folktrö- och verklighetsbakgrund gavs det flera exempel på att ett visst övernaturligt väsen har kunnat få en särskild framträdande plats i folktron inom ett visst område. Albert Eskeröd har präglat termen *traditionsdominant* för en sådan företeelse inom folktron eller folkseden, som dominerar i lokal eller regional tradition. När ett visst övernaturligt väsen blir *traditionsdominant* i ett område, brukar det dra till sig motiv som annars vanligen sätts i förbindelse med andra väsen. Det är en process som

A nossa intenção de partir das manifestações tardias da Caçada Selvagem foi a de mostrar, mesmo que rapidamente, às mudanças nesse fenômeno. As conclusões de Jacob Grimm não podem ser simplesmente descartadas, ele está certo quando mostra que houve uma mudança nos líderes desse complexo lendário, e também serve como uma fonte valiosa para entender a compreensão romântica sobre um passado lendário germânico e os seus desdobramentos tardios. Porém, ele não está atento às tensões entre a cultura escrita, as crenças populares, os anseios políticos das elites guerreiras em diferentes temporalidades e espaços, tampouco como essas tensões interagem com as instituições religiosas, produzindo as manifestações encontradas tardiamente. Enquanto Jacob Grimm tenta traçar as sobrevivências desse fenômeno desde a Antiguidade, e não temos a certeza de que isso seja possível, é produtivo estarmos atentos aos processos de recepção e transmissão desse conjunto.

Claude Lecouteux apresenta argumentos dentro do escopo medieval a partir de uma análise do sermão de Geiler von Kaiserberg em 1508 sobre a existência das hostes selvagens¹⁸⁴. Para Lecouteux, Geiler repetiu um *exemplum* ou uma *historiola* tomando de empréstimo elementos da obra de Hélinand de Froidmont via Vincent de Beauvais. O empréstimo é tão claro que Lecouteux comparou os discursos e apresenta de maneira convincente tal processo. Em algum momento, a lenda da Caçada Selvagem e de suas hostes começa a tomar corpo nas produções tardo-medievais, em razão da circularidade da literatura que contém suas narrativas. A incorporação de crenças sobre o retorno dos mortos certamente foi modificada em algum ponto para acomodar a ideia de purgatório e adquiriu traços variados na medida em que circulou pela Europa.

A leitura e recontagem das histórias sobre a Caçada Selvagem nos sermões tardios com certeza serviu tanto para a conservação, quanto para a difusão de seus elementos mais pontuais, por comparação os pesquisadores podem conferir como catálogos de *superstitio* do século XV, por exemplo, são frutos dessa transmissão que revelam, na verdade, o caráter perdurável dessas crenças que, ao serem apontadas negativamente pelo discurso clerical, acabaram encontrando um lugar cativo na memória¹⁸⁵. Sobre as noções de transformação e

kallas för motivattraktion” (KLINTBERG, 1987, p. 52). Tradução nossa, agradecemos ao colega Fredrik Salenius pela revisão do texto a partir do Sueco. Essas são noções muito semelhantes ao que Behringer utilizou para os seus blocos conceituais (BEHRINGER, 1998).

¹⁸⁴ LECOUTEUX, 2014.

¹⁸⁵ Claude Lecouteux aponta outros caminhos pelos quais a figura se tornou popular na literatura germânica tardia graças a circularidade intelectual de seus elementos “The figure delivering a warnin quickly became quite popular; Jacob Trausch (died 1610), the author of the *Strasbourg Chronicle*, borrowed this figure and had him shout: “Get back, back, so that nothing happens to anyone!” In this instance, however, the legend is

dominação de motivos folclóricos referentes ao desenvolvimento da figura de Odin dentro das narrativas folclóricas, Klintberg relembra-nos do conceito formulado por Albert Eskeröd e da conexão do motivo sobre narrativas que outrora pertenceram a outros motivos.

Quando Odin passou a tomar lugar efetivo na Caçada Selvagem é um ponto de interrogação curioso. Apesar de seu nome constar nos catálogos tardios de folclore, e Jacob Grimm o posicionar nos fundamentos das Lendas sobre a Caçada Selvagem, ele raramente aparece liderando um bando de guerreiros¹⁸⁶. Quem atentou para o fato da confusão entre os temas do Caçador Selvagem e do Caçador Amaldiçoado, segunda categoria da qual Odin, atirando no espírito feminino, certamente faz parte, foi Leander Petzoldt em seu *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, publicado em 1990¹⁸⁷.

Claude Lecouteux foi mais longe e teceu suas próprias críticas à tradição acadêmica sobre a folclorística e estabeleceu uma divisão ainda mais profunda para abarcar as transformações e diferentes usos desse complexo lendário baseado nos líderes das caçadas e nos seus objetos de caça:

Embora muitos pesquisadores alemães há muito mostrem que a incorporação do líder da Caçada Selvagem em Odin repousa sobre fundações frágeis, essas vozes razoáveis não são ouvidas, porque contradizem uma tendência geral de descobrir sobrevivências mitológicas nas tradições folclóricas - custe o que custar. Além disso, vários estudos antigos são propícios ao erro, porque não fazem distinções claras entre o caçador diabólico, o caçador selvagem, o caçador amaldiçoado e o Exército Furioso (LECOUTEUX, 2011, p. 202. Grifos nossos)¹⁸⁸.

Um exemplo marcante das transformações que levaram Odin a assumir esse posto na Caçada Selvagem pode ser encontrada na Suécia do século XV, no estudo de Stephen Mitchell envolvendo a inquisição em Estocolmo no ano de 1484 e que culminou com a penalização de dois indivíduos: Ragvald Odenskarl e Erick Clauesson. Ragvald Odenskarl confessou, no dia 27 de outubro de 1484, ter furtado várias igrejas (Skeptuna, Markim, Orkesta e Vallentuna), ter servido Odin por sete anos e ter sido Joan Land o seu cúmplice. Não há maiores detalhes

re-contextualized into the polemic between Catholics and reformers: such deceptions and superstitions have ceased ever since Dr. Martin Luther attacked Papism. The motif can also be found in the work of Johannes Agricola, this time with the addition of a novel element: the warning figure is named Loyal Eckhard (*der treüwe Eckart*). This later example attests to the contamination of the Furious Army by the Venusberg legend (*Tannhäuser*)” (LECOUTEUX, 2014, p. 11 – 12).

¹⁸⁶ Curiosamente, é possível ter uma imagem muito clara dele com essa representação no poema nórdico *Völuspá*.

¹⁸⁷ Informação primeiro conferida em LECOUTEUX, 2014, p. 2.

¹⁸⁸ Although many German researchers have long shown that the incorporation of the leader of the Wild Hunt into Odin rests on flimsy foundations, these reasonable voices have gone unheard, because they contradict a general tendency to discover mythological survivals in folk traditions – cost what it may. Furthermore, a number of older studies are conducive to error, because they make no clear distinctions between the diabolical huntsman, the wild huntsman, the cursed huntsman, and the Furious Army. Grifos nossos.

sobre esse Odenskarl, mas Joan Land foi levado a julgamento e um conselho de homens respeitáveis foi reunido, dos quais nenhum se voluntariou para ajudar Land.

Estocolmo no fim do século XV é um centro urbano de grande porte, com uma população que varia entre 6 e 10 mil pessoas, não uma paróquia distante e esquecida, onde esperaríamos que um “ancestral” culto a Odin tivesse sobrevivido, de modo que a pergunta de Mitchell é interessante: o que quer dizer declarar-se um seguidor de Odin na Suécia do século XV? Odin seria uma simples figuração do Diabo? Há, claro, documentação que apresente essa possibilidade. Todavia, se esse for o caso, por que o registro com o seu nome, não como o Diabo¹⁸⁹? Há outros precedentes, como o caso de 13 de junho de 1492, em que Erick Claesson é sentenciado por apostasia, declarando no interrogatório que renunciou a Deus em nove viagens durante o anoitecer de nove quinta-feiras ao diabo Odin (*dyefuolen Oden*) por dinheiro, inclusive roubando prata e dinheiro de seu senhorio¹⁹⁰.

Ecos do nome Odin ainda estavam presentes na memória popular, principalmente em razão do nome na semana, sendo invocada ainda ligações com o quinto dia dos romanos, dedicados ao deus Mercúrio (*diem mercurii*), por exemplo, mas também podem ser encontrados amuletos mágicos rúnicos, como o N B241 (datado entre 1375 e 1400)¹⁹¹, encontrado em Bergen, Noruega, que invocam Odin, o maior de todos os diabos (*mestr fjánda*), e toda a cristandade junto (*fyr kristni*). A confluência de imagens sincréticas é muito clara aqui e torna-se difícil colocar Odin dentro de uma polaridade simples. A argumentação de Stephen Mitchell é a de que há uma continuidade e uma memória social atuando dinamicamente nos usos dessa figura, de modo que é difícil ter certezas sobre quais dimensões creditavam a ele nesse momento.

Se Ragvald Odenskarl ou Erick Claesson teriam ou não tido a menor idéia de que existia uma conexão entre o poder que eles tentaram obter no fim da Idade Média e a figura que os acadêmicos modernos recuperaram (ou construíram) das *eddas*, das *fornaldarsögur* e, assim por diante, é altamente problemático. Mas o que eles possuíam era uma memória, socialmente construída, do possível fortalecimento e enriquecimento através do "diabo Odin" (*dyefuolen Oden*), curiosamente um testemunho antiquado do poder do mito e da memória naquele mundo antigo dos nórdicos que é a Suécia medieval (MITCHELL, 2009, 283)¹⁹².

¹⁸⁹ Caso apresentado em MITCHELL, 2009, pp. 266 – 268; questionamentos na p.269.

¹⁹⁰ Também apresentado em MITCHELL, 2009, p. 272 – 273.

¹⁹¹ O encantamento pode ser conferido na base de dados do Skaldic Project:

<https://skaldic.abdn.ac.uk/db.php?id=20972&if=runic&table=mss> acesso em 22 de maio de 2019.

¹⁹² Whether or not Ragvald Odenskarl or Erick Claesson would have had the slightest clue that there existed a connection between the power they attempted to tap into at the close of the Middle Ages and the figure modern scholarship has recovered (or constructed) from the *eddas*, the *fornaldarsögur* and so on is highly problematic. But what they did possess was a memory, socially constructed, of possible empowerment and enrichment

Certamente esse Odin não era mais o deus que conferia a vitória nas batalhas, o deus dos armamentos mágicos, o que persegue conhecimentos mágicos, mas um deus a ser encontrado à noite, em cemitérios ou em encruzilhadas. No caso de um certo Jöns, registrado em Småland, em 1632 onde ele aponta o método para conseguir dinheiro através da sua entrega em serviço a Odin, que consiste em ir a uma encruzilhada em uma quinta-feira a noite, entregar-se (a Odin ou ao Diabo), e gritar três vezes, ao qual Odin irá aparecer¹⁹³. Nesse entendimento, Odin tornou-se líder da Caçada Selvagem tarde demais, já no fim do medievo. Talvez Jacob Grimm não tenha possuído os meios de detectar essas passagens e tenha creditado a Odin Caçador uma antiguidade difícil de verificar, mas ele se transformou de um deus responsável pelos processos e pela ideologia em torno da guerra (e muito mais) em uma figura garantidora de riquezas para quem ainda soubesse encontrá-lo.

A contraparte germânica continental de Odin, Woden é mencionada ao menos um século antes, por Nicolas Gryse que o chama de Caçador Diabólico na publicação de seu manifesto em 1593. Há, ainda, um encantamento do século XIII que é inconclusivo e não sabemos se ali está escrito o nome desse deus ou a referência a um exército furioso, um padrão que se inicia no século XII e se expande no século XIII na Europa Latina. Sobre o percurso dessas ideias vamos nos debruçar a seguir. Traçamos aqui um panorama geral das tradições populares recentes pertinentes à Caçada Selvagem na Escandinávia, é chegada a hora de buscarmos os caminhos mais antigos que levaram a essas construções. É hora de nossos olhares se voltarem para a antiguidade e o medievo.

through “the devil Odin” (*dyefuolen Oden*), curiously superannuated testimony to the power of myth and memory in that outlying Old Norse world that is medieval Sweden. Tradução nossa.

¹⁹³ Caso apresentado em MITCHELL 2009, p. 277, caso em que Stephen Mitchell liga diretamente ao motivo da Caçada Selvagem.

CAPÍTULO 3 - A CAÇADA SELVAGEM NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA

Com uma visão um pouco melhor delineada sobre o nosso problema, é necessário agora revisitar algumas das narrativas já apresentadas por outros pesquisadores e que influenciaram a nossa visão sobre o tema. É contra produtivo e desnecessário revisitar todas as narrativas desde a antiguidade clássica, pelas ditas raízes da Caçada Selvagem, outros autores realizaram catálogos muito amplos, com mosaicos que extrapolam em muito a nossa temporalidade e será difícil realizar concessões, apesar de já terem sido feitas no segundo capítulo, e estarem presentes nas próximas discussões, mas não será interessante nos deixar levar por elas.

Por um outro lado, visitemos rapidamente um desses primeiros catálogos sistematizadores, que cruzam da antiguidade à modernidade e cuja coletânea nos interessa, aquela organizada por Karl Meissen de título *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*¹⁹⁴. Ela demonstra a preocupação de explorar em paralelo ao menos dois conjuntos lendários em perspectiva uníssona, a do tema do **Exército Furioso** em conjunto com o tema da **Caçada Selvagem**. Podem ser tecidas críticas a essa coletânea, sobretudo a uma suposta falta de um rigor metodológico, e talvez a uma arbitrariedade classificatória desse apanhado, como apontados por Ronald Hutton em um artigo sobre a relação da Caçada Selvagem e o Sabá das Bruxas¹⁹⁵.

Outras catalogações foram apresentadas por pesquisadores que já lidaram com o tema, especialmente nos autores Jean-Claude Schmitt, Éva Pócs, Claude Lecouteux e Carlo Ginzburg¹⁹⁶, mas curiosamente todos eles acabam por referenciar o trabalho de Karl Meissen em algum momento, que por sua vez se apoia no trabalho de outros autores germânicos, na gênese de todos eles está Jacob Grimm¹⁹⁷. Karl Meissen dividiu a sua coletânea em ao menos quatro tópicos: 1 - Dos Exércitos Fantasmagóricos (*Von gespensterhaften Heeren*); 2 - Das Procissões da Deusa do Submundo e do seu Enxame (*Von den Umzügen der Unterweltsgottheit mit ihrem Schwarm*); 3 - Do Diabólico Exército Medieval (*Vom mittelalterlichen Teufelsheer*); 4 – O “Exército Furioso” nos ditos populares (*Das „Wütende Heer“ in volkstümlichen redensarten*). O primeiro tópico contempla fragmentos de obras da

¹⁹⁴ Meissen (1935).

¹⁹⁵ Hutton (2014). Essa é uma crítica muito polida e dirigida, sobretudo, aos estudiosos dos processos inquisitoriais e dos cultos agrários na Europa Moderna.

¹⁹⁶ Respectivamente Schmitt (1994); Pócs (1999); Lecouteux (2011); Ginzburg (2012).

¹⁹⁷ Definitivamente os trabalhos que popularizaram essas fontes foram duas dissertações: PLISCHKE, Hans. *Die Sage vom Wilden Heer im deutschen Volk*. Leipzig, 1914; ENDTER, Alfred. *Die Sage vom Wilden Jäger und von der Wilden Jagd*. Frankfurt, 1933.

antiguidade até o século VIII d. C., o segundo também fragmentos de obras da antiguidade até por volta do século IV d. C., o terceiro tópico concentra menções a temas encontrados em escritores da alta a baixa idade média, o quarto e último tópico são fontes tardias demais para a nossa atual escrita, fugindo o escopo cronológico de nossa tese.

Cada um desses tópicos merece um tratamento demorado, apesar de Meissen ter privilegiado algumas lendas em detrimento de outras, como é o caso do Exército Diabólico que toma boa parte de seu livro. Ainda assim, revisitar essas fontes é necessária, porque não estamos convencidos de que as fontes coletadas por Meissen de fato refletem concepções religiosas ou crenças espirituais que levem ao tema da Caçada Selvagem. De outro modo podem ser motivos poéticos que tenham alguma semelhança com os motivos do que mais tarde ficou conhecido como a Caçada Selvagem e ele simplesmente colocou em sua coletânea (ainda mais pelo seu cercamento em torno do motivo do Exército Furioso).

3.1 Precedentes da Antiguidade

Heródoto narra um conflito no qual os tessálios e os seus aliados levaram a pior contra os fócios (e o historiador grego salienta a longa inimizade entre a Tessália e a Fócia). Em um determinado momento, os fócios encontram-se acudados no Monte Parnasso, mas a ajuda de um adivinho de nome Tellias de Elis que arquitetou um plano que garantiu a vitória sobre os tessálios. Seiscentos dos melhores fócios pintaram os seus equipamentos e a si de branco e atacaram à noite, assustando os inimigos que pensaram estar vendo algo de sobrenatural. Dos espólios do conflito (de quatro mil tessálios), metade dos escudos foram dedicados em Abae e a outra metade em Delfos, cujas estátuas dos templos também receberam dez por cento dos ganhos recebidos desse conflito.

A conexão feita com a Caçada Selvagem aqui está claramente no elemento noturno e na visão sobrenatural dos fócios em branco que assusta os tessálios. É difícil dizer com precisão o sentimento dos tessálios que viram uma falange de fócios em branco no meio da noite avançando sobre eles, há um sentimento de sobrenaturalidade que lhes desencoraja a lutar. As dedicações dos escudos e ganhos bélicos nos templos é uma atividade comum da guerra no mundo antigo, e claro, a proximidade com o Monte Parnasso lembra-nos a proximidade com o templo de Delfos, mas será que há alguma conexão deste plano ter sido arquitetado por um adivinho, Tellias de Elis? Esse personagem, importante para a Fócia, voltará a ser mencionado por Pausânias, mas tudo ao seu tempo.

Uma rápida passagem escrita por Plínio, o Velho sobre os clangores das armas e das trombetas que ressoam pelos céus. Na guerra contra os Cimbrios (um importante povo de

origem celto-germânica), esses barulhos foram ouvidos pelos céus, algo, que segundo Plínio, já havia acontecido antes. Durante o terceiro consulado de Mário, exércitos foram vistos pelos Amerinos e Tudertas cruzando o céu, vindos do leste e do oeste, sendo os do leste repelidos enquanto as nuvens estavam em chamas. É importante sinalizar a aparição desse exército nos céus, pois é uma visão que se tornará comum nas fontes medievais, voltaremos a seguir sobre esse episódio dos Cimbrios.

Uma passagem, contudo, é igualmente importante na *Historia Naturalis* e que foi deixada de lado. Plínio, o Velho, escrevendo sobre a batalha em que Sibaris foi destruída, em especial os sons do conflito, ouvidos em Olímpia relata que o resultado do embate foi entregue por visões e presságios pelos deuses gêmeos Castor e Pólux aos romanos. Estrondos e visões durante guerras que marcaram a memória dos romanos: a Guerra Cimbria, acontecida entre 113 e 101 a. C. foi a grande ameaça a República Romana desde a Segunda Guerra Púnica e ajudou a sedimentar o poder e a memória de Caio Mário, já a ameaça enfrentada por Roma nesta segunda passagem alude a um certo Perseu, muito provavelmente Perseu da Macedônia, a quem Emilio Paulo derrotou na Terceira Guerra Macedônica, ocorrida entre 171 e 168 a. C., cuja vitória lhe rendeu prestígios semelhantes na República Romana.

Emílio Paulo venceu Perseus da Macedônia, último dos Antigônidas, na decisiva batalha de Pidna e encerrou a Terceira Guerra Macedônica em 168 a. C., momento em que já havia assumido o consulado, o seu triunfo deve ter sido bastante marcante já que ele retornou a Roma com os frutos do saque da Macedônia e do Épiro, além do derrotado Perseus e a sua família, feitos que lhe angariaram o cargo de Censor anos depois. Esses acontecimentos aconteceram quase dois séculos antes da escrita da *Historia Naturalis*, mas sem dúvida perduraram e cresceram na memória Romana. Nada mais salutar os augúrios da vitória serem revelados por Castor e Pólux, os quais Plínio, o Velho, ensina a encontrar entre as estrelas: eles são deuses da cavalgada, da travessia entre o Olimpo e o Hades, e de ritos iniciatórios. Em especial:

Os Espartanos também honram os *Dioskouroi* com um festival especial próprio, a *Dioskoureia*. Esse festival inclui danças de jovens homens, mas essas danças eram provavelmente danças de guerra. Platão compara as danças honrando os *Dioskouroi* de Esparta com as danças de guerra de *Kourētes* em Creta, e essa palavra *kourēte*, como *kouroi*, significa “homens adolescentes”. De fato, os *Dioskouroi* são considerados os inventores da dança guerreira, que eles perfomaram pela primeira vez quando Athēna lhes tocou a flauta. Essas danças guerreiras são outro elemento no treino dos jovens como guerreiros. [...] Uma inscrição do período romano nos lembra que ainda aconteciam competições atléticas na *Dioskoureia*. Ela comemora um homem chamado Sextus Eudamos, que é “o sacerdote herdeiro e vitalício

dos *Dioskouroi* e organizador da competição atlética da Grande *Dioskoureia*". Pausânias também nos fala de uma celebração espartana da *Dioskoureia* com jogos e bebidas. Píndaro vai além, honrando os *Dioskouroi* como os patronos de todos os eventos atléticos de Esparta, e mesmo clamando que Hēraklēs delegou a organização do primeiro Jogos Olímpicos a eles. O culto espartano dos *Dioskouroi* os marca como os patronos dos eventos atléticos, os guardiões dos homens adolescentes, e os deuses que os levam ao mundo dos guerreiros adultos (WALKER, 2005, p. 131)¹⁹⁸.

Voltemos para o caso de Caio Mário e dos Cimbrios: no terceiro consulado de Mário, os Amerinos e Tudertas viram os exércitos encontrando-se nos céus com o bando vindo do oeste sendo repellido. Durante a guerra contra os Cimbrios o ruído das armas e as trombetas foram tocadas por todo o céu. Os Cimbrios são povos originários da Europa Setentrional, provavelmente Dinamarca e que em aliança com outros povos, invadiram e saquearam a Gália. Uma aliança entre estes liderados por Boiorix e os Teutões liderados por Teutobod resultaram em uma vitória formidável contra duas legiões em 105 a.C. na Batalha de Arausio.

Mário já havia sido cônsul anteriormente em 104 a. C. e pleiteava nova eleição, sendo elevado ao cargo após a Batalha de Arausio. Entre esse ano e 102 a. C. Roma viveu um momento de ansiedade: enquanto os Cimbrios e os seus aliados saquearam a província da Hispania, Mário recrutou e treinou novos homens (desafiado por uma revolta popular na Sicília, durante esses esforços), reorganizou e modernizou equipamentos e esperou, garantindo a cada ano a sua reeleição enquanto cônsul, eleições que não eram certas pela concorrência de outros nomes.

Os Cimbrios foram derrotados definitivamente na Batalha de Vercellae, em 101 a.C., mas os conflitos iniciaram no ano anterior e a passagem de Plínio, o Velho, pode muito bem refletir essa tensão e ansiedade sentida por toda a República. Mário certamente saiu com enorme prestígio da Guerra Cimbria, isso aliado às suas reformas, ao embate político contra Sula, ações na Primeira Guerra Civil, o tornou um personagem memorável. Voltemos às nossas fontes.

¹⁹⁸ The Spartans also honour the *Dioskouroi* with a special festival of their own, the *Dioskoureia*. This festival includes dancing by young men, but these dances most probably are war-dances. Plato compares the dances honouring the *Dioskouroi* at Sparta with the war-dances of the *Kourētes* on Crete, and this word *kourētes*, like *kouroi*, means 'male adolescents'. In fact, the *Dioskouroi* are regarded as the inventors of the war-dance, which they perform for the first time when *Athēna* plays the flute for them. These war-dances are yet another element in the training of young men as warriors. An inscription from the Roman period reminds us that there are also athletic competitions at the *Dioskoureia*. It commemorates a man called Sextus Eudamos, who is 'the life-long and hereditary priest of the *Dioskouroi* and organizer of the athletic competitions of the Great *Dioskoureia*'. Pausanias also tells us that the Spartans celebrate the *Dioskoureia* with drinking and games. Pindar goes even further, honouring the *Dioskouroi* as the patrons of all athletic events in Sparta, and even claiming that Hēraklēs delegated the organization of the first Olympic Games to them. The Spartan cult of the *Dioskouroi* marks them out as the patrons of athletic events, the guardians of male adolescents, and the gods who lead them into the world of the adult warrior. Tradução nossa. No caso da deusa Atena, a dança guerreira é aquela ensinada pelos deuses a Pirro, daí o nome Dança Pírrica.

Pausânias na Descrição da Grécia nos fala que em Maratona todas as noites é possível ouvir o relinchar dos cavalos e dos homens lutando. Ninguém que teria de fato procurado pelas visões que produzem esses barulhos, porém quando vistos por pura ignorância, os fantasmas não se incomodam. Esses são os heróis dos maratonenses, os que morreram em batalha, cultuados junto a Héracles. Apesar desse novo relato, é em Pausânias que também é lembrado o relato dos fócios lutando de branco contra os tessálios na décima primeira passagem do primeiro capítulo do décimo livro de sua Descrição da Grécia.

A isso é possível adicionar a produção de Polieno, *Strategemata*, que mais uma vez comenta a passagem sobre os fócios no Monte Parnasso, que tomando como vantagem o luar, se jogaram contra os tessálios, prejudicados pelo pânico causado em razão da surpresa fócia, creditada à aparência sobrenatural desses homens que poderiam estar vindo ajudar os fócios. O plano havia sido completado por uma armadilha preparada utilizando-se cacos de vasos e potes jogadas em trincheiras, cobertas depois por terra que cedeu quando a cavalaria tessália passou por cima, matando homens e cavalos.

São obras e homens com propósitos diferentes, ainda que contemporâneos (ambos viveram no segundo século e devem ter conhecido ao menos a importância da campanha contra os Partas e Germanos) e sob prováveis auspícios de uma sociedade romana que se alargava em dimensões políticas e econômicas: Pausânias teceu comentários de caráter etnográfico e geográfico sobre partes da Magna Grécia, e para isso, não obstante, ele deve ter recorrido também a outros grandes nomes da memória clássica para a sua obra. Suas observações sobre a natureza e a paisagem grega estão no mesmo patamar da importância que ele imputa às grandes batalhas e feitos de armas dos homens que devem ter marcado os espaços os quais ele busca descrever, recorrendo amplamente a narrativas de diversas naturezas.

Polieno organizou um tratado militar, e nele elencou de forma objetiva, as estratégias de figuras guerreiras mediterrâneas e asiáticas. A ideia foi a de fornecer aos generais romanos exemplos da memória que poderiam ser utilizados na campanha contra os Partas. Para isso os exemplos dos artifícios de Polieno cobrem também lições sobre logística e manutenção orçamentária, não apenas lições no campo de guerra (há passagens sobre como enganar a própria genitora para conseguir fundos designados para a batalha, como também ensinamentos para o galanteio das filhas de tiranos). Polieno dedica sua obra a Marco Aurélio e Lúcio Vero, ambos imperadores que empreenderam guerras durante boa parte de sua vida. Pausânias não deve ter escapado dessa influência, apesar de não termos acesso a qualquer

informação que sustente essa nossa afirmação, de modo que somos levados aqui mais pela suspeita que certeza.

No relato de Procópio de Cesareia no *De Bello Gothico*, uma série de comentários feitos por ele enquanto acompanhava as campanhas militares do imperador Justiniano, essas feitas entre os anos 535 e 550, como parte da sua *História das Guerras* (tradicionalmente compreendida junto aos comentários da Guerras Pérsica e Vandálica, das quais Guerras Góticas são os livros finais, V-VIII), aquele observara, outrora, de perto o desenrolar dos conflitos na qualidade de conselheiro ou secretário (*Xymboulōi* ou *Hypographeus*) e acabou por realizar observações etnográficas de diferentes povos que estavam em contato com os exércitos romanos, incluindo seus “bárbaros”.

Falamos de perto, mas os últimos anos da campanha de Belisário foram escritos à distância, e Procópio se valeu dos relatos que recebia, uma condição não muito diferente daquela de diferentes escritores da antiguidade¹⁹⁹. Aqui nos é relatado um costume de alguns pescadores próximos a uma ilha chamada Brítia: estes homens são súditos dos Francos a quem estão desobrigados de pagar tributos em razão de um trabalho feito apenas por eles que é a de transportar os mortos em seus barcos. Os homens responsáveis por esse trabalho são acordados por batidas nas portas e chamados por uma voz misteriosa, dirigem-se para a praia onde encontram barcos e remos especiais e navegam até Brítia, de onde voltam com seus barcos mais leves.

Essa voz misteriosa que compele os homens a transportar as almas de noite é única e seus elementos são raros ao ponto de que ficamos com alguns detalhes a serem discutidos. Não sabemos onde fica Brítia, talvez a referência seja a Britânia e esses súditos dos francos, que são gauleses, talvez estejam na Armórica Francesa, mas não há muita certeza nessa referência. A voz que aparece na noite não é identificável como masculina ou feminina, fala-se em uma batida na porta e os homens sendo chamados para realizar a sua tarefa de transporte dos mortos. Claro que a figura de Caronte é a que nos surge primeiro à mente, popular principalmente na cerâmica grega desde o século VII a.C. e que será explorada também por autores romanos como Ovídio e Sêneca. Contudo, está claro que o que está sendo descrito aqui por Procópio de Cesareia, é um costume anual, quer se fazer acreditar ser um rito, talvez ao fim do ano, pelo que é necessário levar esses mortos para o seu lugar de destino quando eles estão mais próximos de nós. De qualquer maneira importa-nos a ideia aqui de um coletivo que anualmente está sendo levado para essa ilha.

¹⁹⁹ Examinamos o relato na tradução espanhola de Francisco Antonio García Romero: *Procopio de Cesarea. Historia de Las Guerras*, libros VII-VIII. Madrid: Editorial Gredos, 2007.

Paulo, o Diácono nas linhas da *Historia Langobardorum* nos traz a descrição de um surto da peste no ano de 560 na Ligúria. Entre os capítulos iniciais do segundo livro, após a descrição da campanha de Narses, general eunuco a serviço de Justiniano I, encontra-se uma longa descrição dos efeitos da peste nos homens, de seus sintomas, e do abandono dos pastos, dos animais sem cuidado, dos corpos empilhados, das vilas e fortalezas abandonadas. Apesar de não haver assassinos, os corpos são acumulados e tais males, confinados aos romanos da Itália, aconteceram no momento em que Justiniano faleceu e é sucedido pelo seu sobrinho, Justiniano II. Não há, aparentemente, qualquer julgamento ou razão desse acontecimento, mas Paulo nos diz: “*Nocturnis seu diurnis horis personabat tuba bellantium, audiebatur a pluribus quase murmur exercitus*” (Noite e dia por horas foi o barulho da trombeta de guerra, ouvido por muitos, algo como o murmúrio de um exército, *Historia Langobardorum*, livro II, cap. IV)²⁰⁰. Essa passagem não nos ajuda muito, mas está claro que essas trombetas aparecem com a peste.

Vamos recuar um pouco no tempo. Até aqui acompanhamos a descrição de diversos exércitos fantasmagóricos na literatura clássica. Em especial, as descrições expostas anteriormente sobre a presença de exércitos fantasmas como tática guerreira ou como crença encontram paralelos nos escritos de Públio Cornélio Tácito (que viveu entre 56 a.C. e 115 d.C.), que é especialmente importante para nós pelas descrições dos elementos germânicos, e que, principalmente no seu tratado etnográfico *De Origine et situ Germanorum*, mais conhecido como *Germânia*, fala da tribo dos Ários e da descrição da *Umbra Feralis*, o que acompanha principalmente um elogio a virtude guerreira da qual o romano não é o primeiro comentador, mas parte de uma tradição, cujos comentários também podem ser encontrados nas obras creditadas a Estrabão e a Júlio César (este último no *Comentarii de Bello Gallico*) que pensam a proeza em guerra enquanto parte de uma certa natureza racial, sendo os gauleses tratados da mesma maneira que os germanos²⁰¹.

Não é que a *Umbra Feralis*, chave para discutir as raízes da Caçada Selvagem na antiguidade, não possa ter sido de fato um costume guerreiro, caracterizado por lutar a noite, com o corpo pintado de preto e lutando como fantasmas (certos autores diriam com os fantasmas ou com os ancestrais), mas é inegável que o fantasmagórico no campo de batalha já era descrito como tática de batalha desde Heródoto²⁰²! Definitivamente as descrições das

²⁰⁰ Consultado em *Pauli Historia Langobardorum*. Hanôver: Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878.

²⁰¹ Definitivamente entre os melhores cavaleiros romanos muitos eram recrutados entre esses povos, segundo o *Comentarii de Bello Gallico*.

²⁰² A isso, precisamos concordar com a análise prévia de Dominique Barthélemy: “Suas assembleias elegem chefes para a guerra – e, portanto, certamente discutem a sua justificação. Eles também têm druidas para arbitrar as guerras entre povos e resolver conflitos privados, especialmente casos de morte. Tantos dardos que se

assembleias guerreiras feitas por Júlio César e da exortação guerreira por Vercingetórix, creditada a excelente capacidade oratória do chefe gaulês poderiam ser encontradas facilmente como uma descrição de um chefe germano. Tácito afirma que os germanos amam as armas, exibem-se sobretudo como um guerreiro, mas controlam suas paixões quando nas assembleias.

Em outras palavras, esses guerreiros não devem uma obediência estrita, automática a um chefe, a um Estado digno desse nome. Certamente, para mobilizá-los, a pressão social é forte – e por causa dela, a raridade de certos bens. Mas é sempre necessário que eles partam e guerreiem de sua plena vontade, e por uma virtude da qual eles têm o mérito pleno que os honra. A virtude do guerreiro é a ideologia de sociedade nas quais o poder dos chefes, sem ser insignificante, permanece medíocre. Juntando todos os aspectos mencionados, a “Cavalaria” medieval lembra mais a emulação germânica de “virtude” do que a disciplina cívica ou militar de Roma – onde a função transcende o dirigente. Não é ela o ideal compósito de uma aristocracia que escapa ao jugo de uma lei estrita? (BARTHÉLEMY, 2010, p. 31 e 32).

Outros autores greco-romanos também lançam mão do estereótipo do germano instável e colérico, como o bárbaro em seu grau máximo. Estrabão fala do papel das sacerdotisas como instigadoras de guerra. Elas seguem os guerreiros germânicos, cortam a garganta de seus inimigos e consultam os rios de sangue que correm, como augúrios. Os germanos não têm nada a invejar aos antigos gauleses em termos de aparência feroz. A cólera é comum aos dois povos: gaulesa em Estrabão, ela é germânica em Sêneca. Observemos a passagem em questão, pois dela vêm algumas considerações curiosas de impacto para essa tese:

Atrás, os Marsignos, Cotinos, Osos e Buros fecham a retaguarda dos Marcomanos e Quados. Destes, os Marsignos e Buros assemelham-se aos Suevos pela língua e costumes: a língua gaulesa dos Cotinos e a panónica dos Osos demonstra que não são germanos - e também o facto de suportarem tributos. Os Sármatas impõem uma parte dos tributos, os Quados outra, como a estrangeiros. Os Cotinos, muito para sua vergonha, também extraem ferro. Todos estes povos raras vezes se estabeleceram em planícies, mais em encostas, cabeços e cumes de montes. Uma contínua cadeia de montes separa e divide a Suévia, para além da qual vivem muitos povos, dos quais se estende amplamente o dos Lúgios, espalhado em muitas comunidades. Bastará nomear os mais valorosos: Ários, Helvécones, Manimos, Helísios e Naarvalos. Nos Naarvalos mostra-se um bosque sagrado, de antigo rito. Preside um sacerdote, com vestuário feminino, mas, segundo a interpretação

enquadram mal em uma irremediável irreflexão! A cólera bárbara não deriva do estereótipo? Ou seria ela estabelecida por um verdadeiro cálculo, como toda uma corrente de historiadores antropologizantes pensa hoje a cólera feudal?” (BARTHÉLEMY, 2010, p. 26).

romana, são lembrados os deuses Castor e Pólux. É este o carácter da divindade, de nome *Alcos*. Não há estátuas, nem vestígio algum de culto alheio: veneram-nos, no entanto, como irmãos e jovens. Quanto aos Ários além das forças ameaçadoras com que superam os povos pouco antes enumerados, são ferozes e aumentam a crueldade inata com a arte e a ocasião: escudos negros, corpos pintados; escolhem noites escuras para combater; causam pavor com a própria aparência aterradora e sombria do lúgubre exército, sem nenhum inimigo suportar o aspecto desconhecido e como que infernal: de facto, os olhos são os primeiros vencidos em todos os combates. Para além dos Lúgios, os Gotões têm governo de reis, um pouco mais duramente que os restantes povos dos Germanos, ainda que sem prejuízo da liberdade. Logo depois, nas vizinhanças do Oceano, há os Rúgios e os Lemóvios. Peculiares de todos estes povos são escudos redondos, espadas curtas e submissão a reis (Germânia, 43, 1-6)²⁰³.

O comentário é sobre os Lúgios (*Lugii*), povo suevo que entre as suas comunidades, uma em especial chama a atenção, os Ários que lutam pintados de preto e empregam táticas psicológicas ao lutar de noite e buscando desestabilizar o inimigo com a sua aparência. É possível argumentar que os Ários na verdade não seriam um povo, mas um grupo de homens dedicados a vida guerreira, com laços religiosos provavelmente garantidos por ritos iniciatórios. Aqui a descrição dos Catos, *Catii* sempre aparece como oferecendo uma perspectiva etnográfica sobre tais costumes, indicada principalmente pela aproximação linguística onde *Harii* poderia vir de *Her*, *Heer*, utilizado em diferentes línguas germânicas para indicar atividade guerreira²⁰⁴. Kris Kershaw no seu manuscrito sobre a tradição do *Männerbund* (indo)germânico é categórico quando afirma que esses “guerreiros são os mortos” (KERSHAW, 2000, p. 41).

Pouco depois do aparecimento desse manuscrito, Michael Speidel publicou um breve mas rico trabalho sobre os guerreiros germânicos e seus estilos de combate, em que ele nos

²⁰³ Retro Marsigni, Cotini, Osi, Buri terga Marcomanorum Quadorumque claudunt. e quibus Marsigni et Buri sermone cultuque Suebos referunt: Cotinos Gallica, Osos Pannonica lingua coarguit non esse Germanos, et quod tributa patiuntur. partem tributorum Sarmatae, partem Quadi ut alienigenis imponunt: Cotini, quo magis pudeat, et ferrum effodiunt. omnesque hi populi pauca campestrium, ceterum saltus et vertices montium insederunt. dirimit enim scinditque Suebiam continuum montium iugum, ultra quod plurimae gentes agunt, ex quibus latissime patet Lugiorum nomen in plures civitates diffusum. valentissimas nominasse sufficet, Harios, Helveconas, Manimos, Helisios, Naharvalos. apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur. praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. ea vis numini, nomen Alcis. nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur. ceterum Harii super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces insitae feritatis arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente novum ac velut infernum aspectum; nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur. Trans Lugios Gotones regnantur, paulo iam adductius quam ceterae Germanorum gentes, nondum tamen supra libertatem. protinus deinde ab Oceano Rugii et Lemovii; omniumque harum gentium insigne rotunda scuta, breves gladii et erga reges obsequium. Tradução de Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Consultado em Tácito. A Germânia (*De Origine et Situ Germanorum*). Nova Vega: Lisboa, 2011. Grifos nossos.

²⁰⁴ É possível traçar comparações com os *Britannii* em Júlio César, e com os *Charinii* descritos por Plínio.

lembra que um provável erro no manuscrito de *Germânia* reforça a caracterização dos guerreiros Ários como um bando composto por jovens, ou indivíduos dedicados a guerra sem nunca completar a passagem para uma vida adulta plena. O erro no manuscrito está na palavra *alii*, outros, que muitos lêem como *arii* ou *harii*, que faz todo o sentido paleográfico, contudo *alii* pode se referir a outros indivíduos dentro do grupo Lúgio, ou simplesmente um complemento dos Naarvalos. Ele cita as conclusões de Kershaw ao lembrar que a palavra *Koryos*, *Haryaz* no germânico antigo, significa exército de jovens, portanto esses Ários seriam grupos especiais de jovens guerreiros (SPEIDEL, 2004, p, 88). Pensamos que faz todo o sentido pensar que vestir-se de maneira feminina, em um culto de jovens deuses, como se representando a falta de maturidade atingida na plenitude da vida social masculina²⁰⁵.

A questão é que esse problema não foi primeiro elencado por Speidel, nem Kershaw, tampouco pelos intelectuais germânicos do início do século. Ele foi apontado no processo de edição dos manuscritos de *Germânia* durante o século XV, e até onde sabemos, foi Francisco Puteolano (Franciscus Puteolanus) em 1475 que traçou essa conjectura paleográfica. Então até onde sabemos, essa é uma questão de interpretação do documento. Enquanto não temos a capacidade intelectual de desafiar pesquisadores com bagagens muito maiores que a nossa, permitimos-nos ao menos tecer algumas considerações sobre essa passagem, seja qual for o significado dos Ários. O trabalho foi revisitado principalmente nas pesquisas sobre o já mencionado *Männerbund* e esse termo deve voltar a ser mencionado aqui, tendo sido primeiramente utilizado por antropólogos alemães e aplicado ao material histórico germânico pelos alunos de Rudolf Much, primeiro por Lily Weiss-Aall e depois por Otto Höfler, e ambos trabalharam com fundos da Ahnenerbe Forschungs- und Lehrgemeinschaft e é impossível não pensar nas camadas ideológicas dessas obras.

As conexões entre os Ários e a Caçada Selvagem, em particular formuladas por Otto Höfler dizem respeito ao sentido religioso da vida guerreira e dos ritos iniciatórios, onde os *Harii* descritos por Tácito estão etimologicamente ligados aos *Einherjar*, os guerreiros mortos

²⁰⁵ Todo o resto da passagem de Speidel, contudo não se sustenta, principalmente quando ele tece comentários pertinentes a obra em nórdico antigo: The trustworthiness of that account is strengthened by the Edda and Icelandic sagas, where netherworld figures are black and, at the end of the world, an army of the dead under Surt (“The Black One”) rides to the battle of Ragnarök. Ghosts haunt by frightening. Shades of the dead threaten to take the living to the world below, and to fight them is grim, for one cannot kill the dead. For these reasons alone it is likely that Lugian night-warriors played on the “fear and spookiness” of mythical ghost warriors. From what we know of Indo-European and world-wide parallels as well as other Germanic warrior styles, the Harii did indeed body forth Woden’s Wild Host. With tribal wolf-warriors, the Harii shared youth, stealth, wildness, and Dioscuri worship (SPEIDEL, 2004, p. 88). Surtr é uma figura marginal nas narrativas mitológicas escandinavas, não existem traços de cultos a sua figura e, em nossas pesquisas, não encontramos traços de ritos iniciatórios que se pareçam em nada com o que foi descrito aqui.

da mitologia escandinava²⁰⁶. Aqui esses antigos guerreiros eram o exército dos mortos e comprometidos com os deuses guerreiros em vida e morte. Há certamente desdobramentos curiosos sobre os *Einherjar* na busca pela Caçada Selvagem na Escandinávia, e ainda assim acreditamos que essas pistas sugeridas por Otto Höfler são frágeis (estamos excluindo aqui a ideia de batalha eterna, *Hjaðningavíg*, mas não vamos nos adiantar).

As descrições de Tácito devem ser vistas não apenas como pura etnografia, mas também dentro do contexto das outras narrativas da literatura clássica, em que os exércitos fantasmagóricos apareceram. Na literatura romana, eles são principalmente dispositivos políticos de autores como Lucano, Sílio Itálico e Suetônio. Floro descreve o emprego de uma tática similar, é impossível que Tácito não tenha lido tais relatos ou se deparado com essas figuras enquanto recursos linguísticos. As palavras finais sobre a tática Ária é muito importante “*nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur*”, os olhos são os primeiros vencidos no combate. O artifício de olhar para um exército que seja o presságio da derrota não é descrito sequer pela primeira vez aqui, já que foi a visão dos mortos que garantiu a vitória no Monte Parnasso. Tácito claramente relata como alguns indivíduos empregam a tática de lutar como os mortos (e para isso utiliza o termo *feralis*), mas eles não são os mortos, eles não empregam essa tática ritualisticamente a fim de se tornar o que para os escandinavos mais tarde seriam os guerreiros mortos dedicados a Odin e Freyja²⁰⁷.

Quase todas as fontes narradas até aqui, se assemelham em um ponto: estão mais ou menos situadas como referências à guerra. São manuais, tratados, histórias que interessam seus leitores principalmente por descreverem os rumos dos conflitos de seus povos, cidades e impérios. Não conseguimos pensar que mesmo quando não se está falando necessariamente sobre um conflito em particular, esses não sejam costumes ou ritos, mesmo quando de povos considerados estranhos. Boa parte desses relatos não são descritos por observação direta, mas não há razões para desconfiarmos de seus elementos, simplesmente porque estamos interessados nos padrões que eles nos revelam, na circularidade desses relatos e, mesmo nas suas particularidades. Até aqui Procópio de Cesareia e Tácito trazem-nos descrições muito particulares que vão acabar retornando a esta tese (a proximidade com os mortos e a voz na escuridão, por exemplo), mas ao seu jeito, porque são relatos únicos com base na alteridade construída sempre de uma perspectiva romana, latina e bizantina, sobre o outro.

²⁰⁶ Essa é uma das ideias centrais em Höfler (1934) e reproduzida em Lindow (2001) e Simek (2007).

²⁰⁷ Esses homens não se tornam um com os seus antepassados, lutando com e como os mortos, ainda que entendamos como a ideia de que jovens guerreiros, dedicados aos deuses da guerra, unidos com os seus antepassados, seja apelativo para instituições nacionalistas do século XX no âmbito do nazismo, beneficiando ideologicamente organizações como a *Hitlerjugend* e a *Schutzstaffel*.

3.1.1 - Formação das ideias do século XI

Vamos começar a rumar para o medievo latino, com especial atenção à ressignificação das ideias sobre as hostes fantasmagóricas. Séculos depois das últimas fontes relatadas (Paulo, o Diácono escreve provavelmente na virada do século VIII para o IX), elas estão em constantes transformações e adotam cada vez mais elementos eclesiásticos que serão importantes para as narrativas do Bando Furioso, parte do conjunto de narrativas que formam a Caçada Selvagem, nos próximos séculos da Europa latina. A verdade é que os séculos XII e XIII serão importantíssimos para a elaboração e popularização de novos relatos.

1. *Vita sancti Leonis IX papae*, Arquidiácono Guiberto (Wiberto)

Fonte escrita em meados do século XI, que relata um bando de pessoas vestidas de branco rumando em direção a Narni. Eles marcharam o dia todo e pararam ao anoitecer, quando os cidadãos de Narni pensaram estar sob a ameaça de um ataque. Um cidadão mais corajoso consegue avistar alguém familiar e decide perguntar o que era toda aquela confusão. Acontece que ali estavam as almas dos mortos em peregrinação, pois não eram ainda puras o suficiente para ir de vez para o paraíso. Após essa visão e o encontro, o homem aterrorizado fica doente por um ano²⁰⁸.

2. *Liber visionum tum suarum tum aliorum*, Otlo de São Emerão (Othlonus Sancti Emmerammi)

Um relato escrito em meados do século XI que nos conta como dois irmãos vêem um bando de mortos caminhando no céu. Curiosos, eles perguntam a esse bando que se identifique. Após fazer o sinal da cruz, eis que o pai dos irmãos se revela e informa que está sendo punido. A participação nesse bando é fruto dos usos de propriedades que não fossem suas e a salvação seria alcançada se os filhos, porventura, as devolvessem aos seus donos. O fato de que Otlo nasceu em Ratisbona e continuou circulando pelas regiões da atual Alemanha vai ser importante, no momento em que nos próximos séculos os maiores escritores e contadores dessas narrativas serão sobretudo normandos, mas não exclusivamente²⁰⁹.

²⁰⁸ Consultado em Wiberto. *Sancti Leonis Vita*. In: MIGNE, J. P. (org.). *Patrologiae Latina*, V. CXLIII. Paris, 1836, pp. 458-552.

²⁰⁹ Consultado em Othlonus Monachus S. Emmerammi. *Liber visionum*. In: MIGNE, J. P. (org.). *Patrologiae Latina*, V. CXLVI. Paris: 1884, pp. 341-386.

3. *De Rebus Gestis in Majoris Monasterio*

Esse é um relato anônimo do final do século XI onde a aparição de uma procissão de mortos é o anúncio de que o abade do mosteiro de Marmoutier viria a falecer²¹⁰. É necessário fazer duas considerações aqui: 1 - esse relato faz referência direta a *Vita sancti Leonis IX papae*, portanto demonstra uma certa continuidade nos relatos e na circularidade das ideias sobre os usos desses fantasmas e 2 - há uma relação prática quando se relata o retorno dos irmãos falecidos de Marmoutier, que é a de reforçar os laços de irmandade e de débito que vão além morte. Quando esses fantasmas são amigáveis, querem dar avisos ou ajudar fraternalmente os monges de Marmoutier (por terem sido eles mesmos monges). Aqui, eles aparecem sozinhos ou em duplas e possuem uma identidade reconhecível. Quando a aparição possui uma conotação sinistra, aparece então o bando fantasmagórico²¹¹.

Esses três relatos, todos do século XI, representam não o nascedouro, mas a ponte entre as ideias sobre o pós-vida de diferentes fontes antigas com as exposições de autores medievais, sobretudo com os séculos XII e XIII que reavaliam e, sem dúvida diabolizam essas narrativas ao mesmo tempo em que continuam popularizando temas dos séculos passados, como o medo dos fantasmas da guerra, os mortos retornando como um mau presságio ou para um bom conselho, sendo reconhecidos pelas testemunhas. São relatos da Úmbria, Baviera e do baixo Reno que mostram um tema ainda popular desde a antiguidade.

3.1.2 As aparições e as procissões dos bandos no Século XII

1. *Historia Ecclesiastica*, Orderico Vital (Ordericus Vitalis)

A *Historia Ecclesiastica*²¹² é uma crônica em treze livros que narra a história da cristandade, o passado das dinastias reais da França e suas ligações com a nobreza britânica, em especial da descendência de Guilherme, o Conquistador, e dos nobres da Normandia. O seu autor, Orderico Vital (1075-1142), nasceu na Inglaterra, mas foi educado desde cedo como monge na abadia de São Evroul (Saint-Évroult ou abadia de Ouche), instituição na qual permaneceu por toda a sua vida, de lá saindo em poucas ocasiões. Sua experiência na escrita se deu em torno de fontes normandas, influência que pode ser detectada na leitura da sua

²¹⁰ O relato foi consultado em um apêndice da edição: Victoris III, Romani Pontificis, Sancti Anselmi Lucensis, Opera Omnia, pp. 404-420 e que pode ser consultado em https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1001-1100,_Auctor_Incertus,_De_Rebus_Gestis_In_Majori_Monasterio,_MLT.pdf acesso em 08 de janeiro de 2021.

²¹¹ A pertinência não só das ligações emotivas mantidas entre os monges nessa narrativa foi explorada magistralmente por Farmer (1991).

²¹² Edição consultada: Ordericus Vitalis. *Historiae ecclesiasticae libri tredecim ex veteris codicis uticensis sollatione emendavit*. Paris: Gallicae Historiae Societatis Bibliopolas, 1845.

Historia Ecclesiastica, que é, além de tudo, uma cartografia dos vivos e dos mortos de São Evroul, que apesar de ocupar quatro dos treze livros escritos, é mencionada por toda a obra²¹³.

É aqui que encontramos um dos relatos mais famosos da tropa fantasmagórica durante o medievo e também um dos mais detalhados. É o relato do avistamento de diferentes procissões de mortos e da *familia Herlechini*, que são os membros do Exército Furioso que precisam de intervenções nas missas para serem libertados. Walchelin, que testemunha a passagem dessa tropa, é ameaçado por um gigante que o força a observar tudo em detalhes: um grupo composto por infantes que trazem bestas de carga que gemem sobrecarregadas, aqui ele reconhece alguns de seus vizinhos. Logo depois aparece um grupo de coveiros que carregam anões em padiolas. Em seguida uma procissão de mulheres que são arremessadas ao alto por uma ventania e que caem sobre os cavalos, cujas selas possuem cravos incandescentes, e, por fim, um grupo silencioso composto por diferentes clérigos que pede a Walchelin que se lembre deles em suas orações. Logo, aparece um bando composto por cavaleiros (*exercitus militum*) que cavalgam negros corcéis e que são torturados com objetos que simbolizam seus pecados em vida²¹⁴.

A visão do padre Walchelin é narrada porque está atrelada à biografia de Roberto de Bellême e é o próprio padre quem relata os acontecimentos, que no primeiro dia de 1091 ouviu o barulho de um exército marchando (que acreditou ser de Bellême “*et familiam Rodberti Belesmensis putavit esse, quae festinaret Curceium obsidere*”) e, como falado, ele é obrigado a assistir às procissões em horror, enquanto ele reconhece vários dos torturados que ali estão em razão de seus pecados. É na procissão dos clérigos que nomes são dados: Hugo de Lisieux, Mainer de São Evroul e Gerberto de São Wandrille²¹⁵). Ele finalmente reconhece o que está a sua frente, a *familia Herlechini*, e das hostes dos cavaleiros ele nomeia mais alguns conhecidos, Ricardo e Balduíno, os filhos do conde Gilberto e Landri de Orbec (*Ibi Ricardus et Balduinus, filli Gisleberti comitis [...] Inter reliquos Landricus de Orbecco...*).

Contudo, Walchelin ainda precisava de provas da sua visão, que tenta obter capturando um dos cavalos do bando: queima os pés que havia colocado nos estribos para parar um dos cavalos, e sente congelar a mão que segura um dos arreios. Cercado por quatro

²¹³ Complementa Jean-Claude Schmitt: Quando tem dez anos, seu pai, que conservou laços com a Normandia, envia-o como oblato à abadia de Saint-Évroult, na diocese de Lisieux, onde passará o resto de sua existência. Na época de Orderic, a abadia é um elo importante da reforma monástica na Normandia, sob a influência da abadia de Fécamp (reformada por Guillaume de Volpiano) e de Cluny: em 1132, o próprio Orderic é enviado a Cluny, sob o abadado de Pierre, o Venerável. Saint-Évroult luta então por sua independência contra os dois poderes que a ameaçam: o bispo de Lisieux e os senhores da vizinhança, em particular o temível sire Robert de Bellême (SCHMITT, 1999, p. 112).

²¹⁴ Fizemos uma descrição parecida anteriormente em MIRANDA, 2015, pp.86-87.

²¹⁵ Hugonem nempe vidit, Luxoviensem praesulem, et abbates praecipuos: Mainerum Uticensem, atque Gerbertum Fontinellensem, aliosque multos, quos nominatim nequeo recolere, neque scripto nitor indere.

cavaleiros que o acusam de roubo, ele é salvo por Guilherme de Glos, reconhecido por Walchelin e que ali está sendo condenado por usura e que carrega um pedaço de um moinho consigo (*Ego sum Guilleimus de Glotis, fillius Baronis, qui famosus fui quondam dapifer Guillelmi Bretoliensis, et patris ejus Guillelmi, Herfordensis comitis*).

Walchelin deve pedir à mulher e ao filho do falecido que restituam um moinho injustamente apossado por Guilherme em vida, para que ele possa encontrar descanso. Quando se recusa a interceder em favor de um criminoso, Walchelin é atacado, e enfim consegue a prova que tanto queria, uma queimadura no seu pescoço, pois é atacado pelas mãos em chamas de Guilherme de Glos (*Captivus autem manum, qua tenebatur, ardentem velut ignem persensit, et in tali angustia repente exclamavit: "Sancta Maria, gloriosa mater Christi, adjuva me!"*).

Walchelin é salvo, seja pela intercessão divina, ou pelas armas de seu próprio irmão, que agora também é parte do bando Hellequin, É Roberto, filho de Rodolfo, conhecido como O Loiro, e é o único morto com quem Walchelin realmente dialoga: até então o seu papel era inteiramente passivo, o de assistir às procissões ou ouvir as palavras dos espectros cavaleirescos. Aqui sabe que o seu irmão e pai estavam condenados a vagar, o crime do irmão é a rapina, a violência simbolizada pelas pesadas armas que carrega e pelo fogo de suas esporas. Walchelin já havia livrado o pai da agonia, e aliviado o irmão de um escudo no dia em que foi ordenado padre na Inglaterra, mas as armas ardentes ainda estavam ali. Inclusive, Walchelin quase entraria para o bando, não tivesse ele realizado uma missa naquele dia. Para livrar o irmão, preces e esmolas, ele será libertado no próximo Domingo de Ramos. Orderico Vital ouve o relato quinze anos depois diretamente da boca do padre e examina a queimadura no pescoço, prova indelével da visão maravilhosa²¹⁶.

2. *Gesta regum Anglorum*, Guilherme de Malmesbury (Willelmus Malmesbiriensis)

Guilherme de Malmesbury (1080 ou 1095-1143) foi um cronista inglês com parentela normanda, educado em Malmesbury e que utilizou os conhecimentos ali adquiridos para escrever uma crônica sobre a história da Inglaterra dos séculos VI ao XII utilizando como modelo a obra de Beda, o Venerável.

Aqui pontuamos a sua obra sobre os feitos dos reis da Inglaterra, mas vale a pena lembrar que ele também escreveu uma história dos feitos dos bispos da Inglaterra (*Gesta pontificum Anglorum*). O relato é uma história conhecida, de um jovem que coloca um anel

²¹⁶ Consultado em Ordericus Vitalis. *Historiæ ecclesiasticæ libri tredecim ex veteris codicis uticensis sollatione emendavit*. Paris: Gallicæ Historiæ Societatis Bibliopolas, 1845, p. 367-377.

em uma estátua (Vênus), que por sua vez impede o rapaz de consumir o casamento com a sua esposa (já que ela se considera a esposa). Ajudado por um padre de nome Palumbo, que também era versado em Nigromancia²¹⁷, e recebe a instrução de se dirigir a uma encruzilhada de noite e observar a passagem e observar as diversas pessoas que por ali vão passar (prestando atenção às suas compleições) e sem trocar palavras com nenhuma delas, deve esperar uma determinada pessoa, mais corpulenta e em uma carruagem.

O jovem é bem sucedido porque observou tudo em silêncio, testemunhando a passagem, inclusive de uma mulher indecente (o tema tardio da Prostituta da Babilônia, segundo sabemos em uma iluminura do manuscrito), e entrega uma carta, dada anteriormente por Palumbo, ao demônio na carruagem que ao ler o conteúdo, libera o jovem das perseguições da estátua de Vênus²¹⁸. Não há um líder do bando, nem é certo que essas são pessoas mortas, mas claramente duas figuras destacam-se na encruzilhada, a prostituta e o demônio na carruagem.

Não há uma mensagem clara aqui, como a encontrada em outras obras do mesmo período, de modo que podemos interpretar essa passagem como estando as ideias em torno do Bando Hellequin, ou do Bando Furioso, cada vez mais difusas ou bem distribuídas entre cronistas do mesmo período.

3. De *Miraculis*, Pedro, o Venerável (Petrus Cluniensis)

A obra de Pedro de Cluny (1092-1156) é uma coletânea que possui como propósito edificar o ensino de teologia e eclesiologia, em torno de uma igreja que se pretende universalizante (Cluny, desse modo, vista como uma pequena Roma) e plural na maneira em como acolhe os homens. Tendo em vista tais características, o que encontramos aqui é uma narrativa sobre hostes de cavaleiros fantasmas que redimem seus pecados enquanto vagam sem rumo, e uma outra narrativa sobre um bando de mortos que surgem para entregar uma mensagem. É válido lembrar que Pedro de Cluny trocou cartas com Bernardo de Claraval e possuía amizade de longa data com Henrique de Blois, o que pode explicar a aparição dos mesmos temas nas obras desses pensadores.

A primeira passagem é sobre o sepultamento do cavaleiro Guigo de Moras-en-Valloire. Um capelão, de nome Étienne, caminhando próximo ao castelo, ouve atrás de si uma balbúrdia, como o som de um gigantesco exército, e assustado com isso ele se

²¹⁷ Uma possível corruptela de Necromancia, aqui Nigromancia denota o conhecimento de algo escuro, de magia obscura talvez?

²¹⁸ Aqui, o relato, como nos lembra Claude Lecouteux (LECOUTEUX, 2011, p. 118), é uma lenda que foi imortalizada pelo francês Prosper Mérimée, em *La Vénus d'Ille*.

arremessa em um bosque próximo, ali, então, ele observa a passagem do bando de homens que carregam armas, entre os quais está Guigo que reconhece o capelão e lhe explica que precisa expurgar seus pecados. A segunda passagem envolve o próprio Pedro e narra a visita de dois mortos, um deles chamado Sancho: Pedro, precisa se afastar das estradas para que não se deparasse com o bando de mortos, companheiros desses homens, que estavam passando²¹⁹.

4. Crônica Saxônica

A entrada do ano de 1127 relata sobre a chegada de um novo abade em Peterborough, o abade Henrique de Poitou (de onde advém um dos poucos manuscritos do conjunto que chamamos de *Crônica Saxônica*). A chegada e instalação desse novo abade é acompanhada por uma série de maus presságios envolvendo a cavalgada de caçadores negros que montam cavalos e bodes igualmente negros. A leitura da passagem pode ser um pouco críptica sem maiores detalhes, o que acontece é que as edições modernas da *Crônica Saxônica* são feitas a partir de uma série de manuscritos dos quais um dos mais importantes foi produzido na abadia de Peterborough. Dois anos antes, a abadia havia sido mantida sob o controle do rei Henrique I e estava recebendo alguém designado por ele, no caso Henrique de Angeli, o que mostrava um desejo de manter as relações com os poderes clericais da França, particularmente conexões normandas, e que comandou entre os anos de 1128 e 1133, nada fazendo em benefício da reconstrução e engrandecimento da abadia. A aparição dos caçadores negros está entre uma das mais antigas formas do caçador selvagem, que se tornará comum nas lendas e contos folclóricos mais tarde.

þa son þær æfter þa sægon and herdon fela men feole hundes huntun. þa hundes wæron swarte and micle and ladlice, and here hundes ealle swarte and bradegede and ladlice, and hi ridone on swarte hors and on swarte bucces. Þis wæs segon on þe selue derfald in þa tune on Burch and on ealle þa wudes da wæron fram þa selua tune to Stanforde, and þa muneces herdon da horn blawen, þæt hi blewen on nihtes. Sodfeste men heom kepten on nihtes, sæidon þes þe heom þuhte, þæt þær mihte wel ben abuton twenti oder þritti horn-blaweres. Þis wæs sægon and herd fram þæt he þider com eall þæt lentedtid on an to Eastren. Þis was his in-gang; of his ut-gang ne cunne we iett noht seggon. God scawe fore

Pois logo depois disso muitas pessoas viram e escutaram muitos caçadores caçando. Os caçadores eram negros, enormes e feios, e seus cães eram negros, de olhos esbugalhados e feios, e cavalgavam em negros cavalos e em negros bodes. Isso foi visto na reserva de cervos da cidade de Peterborough, e nos bosques da mesma cidade até Stamford. E os monges ouviram o berrante tocando que eles sopraram pela noite. Homens confiáveis, que os

²¹⁹ As passagens mencionadas podem ser consultadas em De Miraculis, I, 23. In: D. Boutheillier. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*. Turnhout: Brepols, 1988, pp. 69-72 e 83.

viram pela noite, disseram que poderiam ser cerca de vinte ou trinta berranteiros. Isso foi visto e escutado do período que ele veio de lá, da Quaresma até a Páscoa. Essa foi a sua chegada; da sua saída não podemos ainda dizer nada. Deus proverá (*Crônica Saxônica*, ano 1127)²²⁰.

5. *Chronicon Universale*, de Eceardo de Aura (Ekkehardus Uraugiensis)

Eceardo de Aura (1050-1125) foi um monge beneditino do qual pouco se sabe acerca de sua vida, além de uma peregrinação para a Terra Santa e de que participou do concílio de Guastalla que aconteceu em 1106. Frequentou o mosteiro de São Miguel de Bamberg (abadia de Michaelsberg, na Bavária) onde deve ter escrito a sua *Chronicon Universale*, a fonte sobre essa região germânica para o século XI e XII. A crônica em questão pode ser dividida entre o nascimento de Cristo, a fundação de Roma, o reinado de Carlos Magno e o reinado de Henrique V, possivelmente utilizando outros materiais como suporte para a escrita (sabemos que os relatos do reinado do imperador Henrique V são de sua pena).

Vejamos o que está escrito no ano 1123: em um certo número de dias em Worms foram avistados grupos de cavaleiros que se organizavam em bandos, vagavam e logo depois retornavam para uma montanha da qual haviam saído antes na nona hora (... *circa nonam vero horam cuidam monti, a quo et exisse videbantur, se reddere*). Assim como na crônica de Orderico Vital, é mencionado um conde Emicho que havia morrido anos antes e que frequentava tais bandos, e que poderia ser libertado preces e missas. Uma testemunha aproximou-se do bando após fazer o sinal da cruz e perguntou a razão das aparições, ao que alguém lhe responde:

Non sumus, inquit, ut putatis fantasmata, nec nullum ut a vobis cernimur turba, sed animae militum non longe antehac interfectorum. Arma vero et habitus atque equi quia nobis prius fuerant instrumenta peccandi, nunc nobis sunt materia tormenti, et vere totum ignitum est quod in nobis cernitis, quamvis id vos corporalibus oculis discernere non possitis.

Não somos fantasmas, como estais pensando, tampouco somos os soldados que parecemos ser diante de seus olhos. Mas somos as almas dos soldados que foram mortos. As armas, as vestes, os cavalos que foram os nossos instrumentos do pecado são agora material para nosso sofrimento, e na verdade tudo o que vês está morto, ainda que não seja algo discernível com seus olhos corpóreos (*Chronicon Universale*, ano 1123)²²¹.

6. *Liber miraculorum sancte Fidis*

²²⁰ Consultado em *Two of the Saxon Chronicles*, Oxford, 1865, p. 255 e 256. Tradução nossa.

²²¹ Consultado em MEISEN, 1935, p. 38 e 39. Tradução nossa.

Com a escrita iniciada por Bernardo de Angers no início do século XI (as datas prováveis são para depois da sua visita ao mosteiro dedicado a Santa Fé, Sainte Foi, em Conques, na região do Languedoc, em 1013), *O Livro dos Milagres de Santa Fé*, foi complementado depois por escritores anônimos, entre 1108 e 1155. Interessa-nos em especial a narrativa do cavaleiro Walter de Diebolsheim que, ao realizar penitência no mosteiro avista dois grupos de mortos. Um deles veste-se como peregrinos em branco, e o outro são cavaleiros em vermelho com os seus cavalos combinando com os padrões de seus cavaleiros.

Acontece que um desses peregrinos é ninguém menos que Conrad, o falecido conde. Após cumprir diversas missões, Walter pergunta o sentido de suas visões a Conrad que lhe explica: em branco estão aqueles que viveram de maneira casta e que não precisam de castigos infernais, mas que ainda não podem desfrutar do descanso eterno; em vermelho, estão aqueles que desprezaram os mandamentos e morreram em batalha, sem realizar a penitência, portanto, estão condenados aos castigos infernais²²².

É interessante notar como os que estão em vermelho, aqueles que morreram sem penitência, portanto sem arrependimento das suas atrocidades cometidas pelas armas, ou seja, a continuação de uma mesma tradição começada por outros escritores no início do século (*Hi vero, quos quasei flamanti corpore rubere intueris, animae sunt illorum, qui in prelio interfecti vel aliter sine penitentia vitam finientes, acriter puniuntur*).

7. Epístola XIV, Pedro de Blois (Petri Blesensis)

Foi chanceler de Henrique II e da arquidiocese da Cantuária, arqui-diácono nascido em torno de 1135 e que viveu até a virada do século, falecendo ao fim da primeira década deste, provavelmente em 1212. Estudou direito canônico em Bolonha, onde recebeu tutoria de Balduíno de Forde, que, junto a Pedro de Blois, se tornaria aluno do futuro papa Urbano III, aqui ainda Uberto Crivelli. Esses três serão personagens centrais envolvidos em um processo jurídico que diz respeito a possessões da catedral de Cantuária, da qual Balduíno era arqui-diácono. Ele era extremamente bem conectado com personagens históricos do seu tempo: serviu o já mencionado Henrique II, trocava cartas com Eleanor da Aquitânia, o seu caso da catedral da Cantuária foi arbitrado por três papas (Urbano III, Gregório VIII e Clemente III), havia sido tutor de Guilherme II na Sicília e conselheiro da rainha Margarida de Navarra, além de ter desempenhado várias funções administrativas e conhecido diferentes cortes, ele também deve ter conhecido o mundo goliardo quando era um jovem estudante.

²²² Consultado em *De fundatione monasterii s. Fidis Sletstatensis*. In: HOLDER-EGGER, O. *MGH*, SS XV. 2, Hanover, 1988, pp. 996-1000.

Tudo isto deve ter, de alguma forma, influenciado a sua escolha da expressão *Milites Herlewini* na escrita de uma epístola, na qual ele escreve que certas pessoas irão se juntar, na morte, aos *Milites Herlewini*: *Nunc autem sunt martyres saeculi, mundi professores, discipuli curiae, milites Herlewini. Per multas siquidem tribulationes intrans justis in regnum coelorum; hi autem per multas tribulationes promerentur infernum*. “Contudo, agora, os mártires seculares, os professores mundanos, os clérigos das cortes, adentram o bando Herlewini. Pois, através de muitas tribulações os justos entrarão no reino dos céus; estes por muitas tribulações merecerão o inferno” (Epístola XIV)²²³. Ou seja, no purgatório itinerante, cada um é punido de acordo com os seus méritos.

8. *Philomela*, Chrétien de Troyes

É difícil explicar a importância de Chrétien de Troyes em poucas linhas, o trovador francês, tido como o precursor do romance, foi também um dos primeiros de que temos registro a compor versos sobre o rei Artur²²⁴, sendo precedido pelo poeta normando Wace e seu *Roman de Brut*, que foi completado na metade do século XII. Sabemos muito pouco de sua vida, mas creditamos (ainda que incertamente) diversas obras a sua pena, como os versos de *Lancelote*, *Ivain*, *Perceval*, além de *Cligès* e *Erec e Enida*. *Philomela* é um dos poemas compostos baseados na *Metamorfoses* de Ovídio, o único de quatro poemas que sobreviveu, baseados na obra que se tornou referência em mitologia clássica no medievo.

A referência aqui diz respeito aos vários talentos de Filomela que na obra de Ovídio é a filha de Pândion e a irmã de Procne. Ela havia sido sequestrada por Tereu e teve sua língua cortada. Sua vingança deu-se com a ajuda de Procne que a ajudou a matar, cozinhar e servir o próprio filho a Tereu (filho este resultante do estupro). Perseguida, ela acaba se transformando em um rouxinol. Ao celebrar os talentos marciais e domésticos de Filomela, nas linhas 191 a 193, Chrétien de Troyes fala dos padrões que ela sabe bordar, o que inclui representar o bando Hellequin, talvez ela saberia bordar o bando Hellequin em uma tapeçaria (*Un diapre ou un baudequin/Nis la mesnie Hellequin/Seü elle en un drap pourtraire*)²²⁵?

9. *De Nugis Curialium*, Walter Map

²²³ Retirado de *Petri Blesensis Bathoniensis Archidiaconi Opera Omnia*. Oxonii: I. H. Parker, 1847, p. 45. Tradução nossa. Todos Os sermões de Pedro de Blois podem ser consultados em https://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_1135-1204-Petrus_Blesensis.html acesso em 25/01/2021.

²²⁴ Agradecemos ao prof. Dr. Johnni Langer (UFPB) pela informação.

²²⁵ Consultada na antologia Chrétien de Troyes. *Philomena*. In: *Œuvres Complètes* - édition publiée sous la direction de Daniel Poirion, Avec la Collaboration d' Anne Berthelots, Peter F. Dembowski, Sylvie Lefèvre, Karl D. Uitti et Philippe Walter. Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 915-952.

Walter Map (Gualterius Mappus, 1135/1140-1209/1210) foi um cortesão na corte de Henrique II da Inglaterra e mais tarde arquidiácono de Oxford. De origem galesa, ele frequentou instituições diversas na Cantuária, Roma, bem como a Universidade de Paris, para adquirir a educação superior necessária para o trabalho clerical e burocrático. Deve ter escrito o *De Nugis Curialum*, Das Ninharias do Cortesão, entre os anos de 1180 e 1186, que é um conjunto de anedotas largamente inspirada nas suas observações sobre a corte em que serviu, onde narra a aventura fantástica de um antigo rei dos Bretões, que em uma jornada subterrânea para visitar a corte dos anões, retorna apenas anos depois quando os Saxões já haviam dominado a ilha.

O relato que nos interessa é encontrado logo no início da obra, no que é chamado de Primeira Distinção (*Distinctio Prima*), 11, Do Rei Herla (*De Herla Rege*): é dito que o rei bretão Herla, um dia conversou com um rei de baixa estatura (*qui pigmeus uidebatur modicitate stature*), montado em um bode largo, com a mesma aparência de Pan. Tinha um rosto vermelho e uma cabeça volumosa (*capite maximo*), uma longa barba vermelha que chegava ao peito, que por sua vez era coberto com uma pele de corça machada, tinha a barriga peluda e pernas que terminavam em cascos de bodes.

Esse rei pigmeu reina entre outros reis e príncipes e o nome de Herla é conhecido entre os seus súditos para quem é um herói e que o seu casamento com uma princesa Franca não pode acontecer sem a presença dessa estranha figura e de sua comitiva. Contudo, Herla com o seu bando de guerreiros deveria atender o casamento do rei pigmeu que aconteceria exatamente um ano depois, acordos foram feitos e, de fato, as coisas prosseguiram como acertadas. Muitas coisas boas são ditas da comitiva que usavam as melhores tendas, as melhores travessas, refinados modos etc. A noite transcorre normalmente até que a estranha companhia desaparece com o nascer do dia, ou melhor, com o cantar do galo (*...et circa galliciunium cum suis abscessit*).

Passado um ano, o rei pigmeu retorna e solicita que o rei Herla cumpra com o acordo, ao que ele concorda, realiza seus preparativos, junta sua comitiva e parte em direção a uma caverna localizada em um penhasco. Eles cavalam por um tempo na escuridão até serem banhados por luzes que provêm da morada do rei pigmeu. A referência provida por Walter Map, do palácio do Sol, vem da obra de Ovídio²²⁶ (*...mansionem quidem honestam per omnia qualem Naso regiam describit Solis*). Após o fim do casamento, presentes foram dados e o rei

²²⁶ “O palácio do Sol, resplandecente com o brilho do ouro/ e do piropo, que imita as chamas, erguia-se sobre/ altas colunas. Cobria seu frontão marfim reluzente,/ e os dois batentes da porta irradiavam um brilho de prata./ A arte superava a matéria, pois Mulcibero cinzelara aí/ os mares que circundaram a terra, colocada ao centro, o globo terrestre e o céu, que sobre ele se estende” (Metamorfoses, livro II). Tradução de Domingos Lucas Dias.

Herla e os seus homens foram levados até a escuridão que antecede a saída da caverna e como despedida, o rei Herla deu um filhote de cão, um sabujo, e que eles não deveriam sair dos cavalos até que o filhote pulasse voluntariamente do colo do rei, ao que a comitiva parte atravessando a escuridão.

De volta, o rei Herla e a sua comitiva pedem notícias de sua rainha a um pastor (aqui não haviam se identificado) que responde que não entende o que rei lhe falava, pois lhe soa como bretão. O nome da rainha lhe é familiar de histórias que ele ouviu sobre um antigo rei Herla que havia desaparecido com um pigmeu em um penhasco, e agora havia duzentos anos que os Saxões haviam chegado e expulsado dali o seu povo. Alguns homens da comitiva saíram dos cavalos e tornaram-se poeira (ignorando as instruções), de modo que o restante se manteve em suas montarias aguardando o filhote de sabujo que não quis pular ao chão. Restou então o bando do rei Herla vagar a esmo até que o cão o faça:

Vnde fabula dat illum Herlam regem errore semper infinito circuitus cum exercitu suo tenere uestanos sine quiete uel residencia. Multi frequenter illum, ut autumant, exercitum uiderunt. Vltimo tamen, ut aiunt, anno primo coronacionis nostri regis Henrici cessauit regnum nostrum celebriter ut ante uisitare. Tunc autem uisu guit a multis Wallensibus immergi iuxta Waiam Herefordie flumen.

E a fábula diz que esse rei Herla ainda perambula em sua viagem insana com o seu exército em eterna jornada, sem parada ou estadia. Frequentemente muitos dizem que têm visto o exército. Contudo, recentemente, é dito que no primeiro ano da coroação do rei Henrique, deixaram de aparecer como antes. Naquele ano foram vistos por muitos galeses a se jogarem no Wye, um rio em Hereford (*De Nugis Curialium*, dist. 1, 11)²²⁷.

A jornada desse bando foi interrompida e o fardo foi transferido para os homens, segundo Walter Map, expressos nas preocupações que afligem a corte do rei Henrique II²²⁸.

10. *Das Rolandslied*, Conrad, o Padre

Sabemos muito pouco da vida de Conrad, apenas que viveu na Baviera (Ratisbona) e que adaptou em versos do francês antigo a *Canção de Rolando* a mando do duque Henrique, o Orgulhoso (1126-1139), obra que presumimos que ele tenha trazido consigo em uma viagem da França. Os versos selecionados fazem alusão a uma horda, turba, enxame do diabo, representando o exército sarraceno que combate as forças de Carlos Magno.

²²⁷ Consultada em *Walter Map de Nugis Curialium*. Oxford: Claredon Press, 1983. Tradução e grifos nossos, “...iuxta Waiam” é uma passagem confusa, aceitamos a sugestão de M. R. James quando vertemos a passagem ao Português.

²²⁸ Talvez ligado aos ataques dos galeses, que podem ser vistos aqui como os herdeiros desses antigos bretões dos quais faz parte o rei Herla

Verso 3380

hi ist des tieles geswarne...

aqui está a turba (grande número de homens) do Diabo

Versos 3909-3912

der tiuel uert da hêr
unt hat gesamnet sin hêr:
des heiligen geloubin
wolt er uns beroubin

o demônio dirige-se para lá
seu exército a arregimentar:
a sagrada fé
ele nos queria roubar.

Versos 5738-5748

er [Turpin] sprach: 'Wol uf, Rolant!
der tiuel hat uz gesant
sin geswarne unt sin her.
Marsilie ritet da her.
waz mag ich iu sagen?
so getan magen
gesamt sich nie auf di erde.
der fluch mûze uber si werde,
da got mit sinem gewalte
Pharaonem mit erualte:
den uerswalch daz mêr
unt al sin wotigez hêr.

Ele [Turpin] falou: „Acorda, Roland!
O demônio nos enviou
Sua turba e seu exército!
Marsílio cavalgou para lá.
Que vos devo dizer?
Assim feito...
nunca se reuniu sobre a Terra
a maldição deverá recair sobre eles.
Pois Deus, com o seu poder,
pôs por terra o Faraó:
fendeu o mar
e todo o seu furioso exército²²⁹.

11. De cognitione sui, Helinando de Froidmont

²²⁹ Tradução feita pelo prof. Dr. Álvaro Bragança Jr. (UFRJ) a quem agradecemos profundamente, edições consultadas foram BARTSCH, 1874 e WERSLE 1928. Como foram utilizadas edições diferentes, seguem as paginações: Verso 3380 BARTSCH, 1874, p. 137; WESLE, 1928, p. 148; Versos 3909-3912 (Bartsch, p. 156, Wesle, p. 162; Versos 5738-5748 (Bartsch, p. 221 e Wesle, p. 217 e 218

Helinando de Froidmont (Helinandus Frigidimontis) foi trovador, cronista, filósofo, poeta que começou a sua carreira como menestrel e se tornou-se monge cisterciense, por volta de 1190 no mosteiro de Froidmont. Foi sobretudo um escritor prolífico tendo compilado suas ideias numa grande obra, o *Chronicon* distribuída em quarenta e nove livros, que infelizmente não sobreviveu integralmente. O *De cognitione sui* é apenas uma parte dessa crônica e a parte que nos interessa está distribuída entre alguns dos capítulos dessa seção: Capítulo X - Ainda sobre o conhecimento do homem, e a aparição dos vivos após a morte (*Adhuc de cognitione hominis, et animabus post mortem apparentibus*); Capítulo XI - Um exemplo disso sobre a família Hellequini (*Exemplum ad haec de familia Hellequini*); Capítulo XII - Um exemplo adicional da mesma (*Iterum aliud exemplum ad idem*); Capítulo XIII - Ainda da mesma (*Adhuc de eodem*).

Em fins do século XII ou início do século XIII, o monge cisterciense fala que na região de Beauvais a *militia* ou a *familia Hellequini* completou sua penitência e não mais vagava pela área. Suas reflexões, que abarcam a *Eneida* de Virgílio (passando por Gregório, o Grande e São Bernardo) dão-se em torno do destino da alma do morto, e sobre a continuidade das atividades após a morte. Para o monge, a insistência no relato desse bando que já havia completado a sua penitência, estava em um suposto erro na obra de Virgílio, relativo à mesma estrutura na base da crença popular da rigidez social da divisão em ordens, outrora encontrada na exposição de Orderico Vital: agricultores continuam agricultores e cavaleiros continuam cavaleiros. Assim, esse suposto erro de Virgílio teria alimentado a falsa concepção sobre o bando Hellequin.

No capítulo XI, citando Henrique de Orleans, irmão do bispo de Beauvais, o autor menciona notícias da visão desse bando, que havia sido avistado por um certo João de Orleans, este que havia ordenado a Roma um clérigo de nome Noel (Natalis), que acompanhasse o arqui-diácono Burcardo de Pisy que era de avareza renomada! Esses dois fizeram um acordo caso a jornada fosse fatal para um deles, deveriam retornar em um prazo de 30 dias para que indicasse qual o destino após a morte. Em uma briga por dinheiro, já próximo a Roma, é dito que Noel se entrega aos demônios, e não tarda ele morre afogado ao cruzar um rio. João, atormentado pelos seus pesadelos, deixa uma luz acesa, e eis que Noel aparece em uma capa de chuva, belíssima e de cor de chumbo, revelando sofrer grandes tormentos, a capa pesa mais que a torre de Parma (talvez em referência ao chumbo), mas que a beleza dela simboliza a sua última confissão e a esperança do perdão. Havia Noel integrado a *familia Hellequini*? Não, pois o bando já havia cumprido a sua pena e desaparecido.

Há ainda uma adição curiosa: *Karlequinus* seria um erro, uma corruptela, daquilo que é chamado usualmente por *Hellequinus*. Havia sido, contudo, Carlos V libertado de seus pecados após uma longa penitência e pela intercessão do santo Dênis. (*“Corrupte autem dictus est a vulgo Hellequinus, pro Karlequinus. Fuit enim Carolus quintus, qui peccatorum suorum longam egit poenitentiam, et nuper tandem per intercessionem beati Dionysii liberatus est”*).

No capítulo XII, segue o relato de Hellebaudo, tio de Helinando, que à noite entra na floresta com um criado que, cavalcando a frente, percebe um barulho entre as árvores que são os dos cavalos, das armas e dos homens em ataque. Aterrorizado, o criado retorna a Hellebaudo e explica que foi incapaz de avançar com sua montaria (mesmo a fustigando com as esporas) e que ele mesmo aterrorizado, não pode conferir pessoalmente do que se tratava: *“Nemus enim istud defunctorum animabus et daemonibus plenum est. Audivi autem illos clamare et dicere: Jam habemus praepositorum de Arca: in proximo autem habebimus archiepiscopum Remensem”* “A floresta está cheia das almas dos defuntos e de demônios. Os ouvi gritar e dizer: já o colocamos no caixão, agora teremos o próximo arcebispo de Reims”²³⁰. Para isso, o único conselho de Hellebaudo é: façamos o símbolo da cruz na fronte e avancemos em segurança (*Signum crucis nostris frontibus imprimamus, et securi procedamus*). Há uma grande confusão, e apesar de ouvir os barulhos, não conseguem ver com distinção as sombras desses espíritos e demônios, nem ouvir as palavras dessas criaturas, mas enfim chegam em casa a salvo, apenas para encontrar o arcebispo de Reims esgotado e em vias de morrer (o que acontece depois de quinze dias). Os demônios são os cavalos em que cavalam os espíritos dos condenados. Por fim, o capítulo XIII é apenas um adendo final, fazendo referência ao livro dos milagres de Pedro de Cluny²³¹.

3.1.3 Popularização do Tema no Século XIII

12. *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*, Herberto de Claraval

Herberto de Claraval, nascido em 1198 e falecido entre 1153 e 1168, foi um abade em Mores na região de Champanhe, França, e mais tarde tornou-se arcebispo de Torres, na Sardenha. Proeminente monge da ordem Cisterciense, o seu *Liber miraculorum* foi provavelmente escrito entre 1178 e 1179 e o seu conteúdo é baseado largamente em contos da

²³⁰ Tradução nossa.

²³¹ Consultado em Meisen (1935, pp. 46-51).

ordem de Cister que já circulavam durante o seu tempo, com foco nas narrativas dos próprios membros da ordem, incluindo contos sobre Bernardo de Claraval (NEWMAN, 2020, p. 53).

É necessário contar brevemente a trajetória dessa fonte. Apesar de Herberto de Claraval ser um nome conhecido, principalmente entre os estudiosos do monaquismo medieval, o *exemplum* que listamos aqui encontra-se num documento chamado *Codex Runensis*, classificado pelo número 59 e encontrado na coleção de manuscritos da abadia cisterciense na Estíria, próximo a Gratwein na Áustria. Quem por um acaso abrir uma edição moderna do *Liber miraculorum* de Herberto de Claraval, pode não encontrar o trecho que se encontra no capítulo 136 do referido códice, especificamente nos fólhos 150 e 151, apesar de constarem na popular coletânea *Patrologia latina* (vol. 185)²³².

O nosso interesse vem de um *exemplum* chamado Daquele que viu a Família Herlequin (*De eo qui vidit familiam Herlequini*), a história de um monge de Yonne chamado Zacarias e de um acontecimento que o fez adentrar a ordem. Na juventude, Zacarias guardava a colheita de noite, quando viu sair da escuridão uma mulher que ele pensava conhecer de um vilarejo próximo. Além dela, um homem que Zacarias julgou ser um ladrão e já havia se preparado para atirar-lhe flechas quando a mulher pede que não o faça. Aquela mulher estava ali para se encontrar com a família Herlequin, e enquanto as palavras saíam de sua boca, o jovem começou a ouvir o barulho e as vozes da horda se aproximando, e a sua reação foi a de chamar por proteção divina enquanto fazia o sinal da cruz, justamente quando o bando aparece: cruzando o céu via-se um bando feito exclusivamente por trabalhadores: ferreiros, forjadores, carpinteiros, pedreiros, sapateiros, coureiros, e dentre eles um carregava um carneiro, que havia roubado de alguém. Zacarias não iria morrer ali, mas deveria entregar esse carneiro, a fim de aliviar o castigo desse homem, que fora amigo do jovem em vida. Assim feito, livraria o homem de estar no bando que, após isso, desapareceu..

13. De Universo, Guilherme de Auvergne

Guilherme de Auvergne, que viveu entre 1180 e 1249, estudou e ensinou em Paris, sendo professor de filosofia e teologia universitário, sendo apontado Bispo de Paris em 1249 pelo papa Gregório IX. O *De Universo* foi provavelmente escrito entre 1231 e 1236 e é parte

²³² Para falar a verdade, havíamos encontrado essa passagem como sendo de Herberto de Claraval em leituras anteriores, mas nunca havíamos atentado para esse detalhe, quando vimos uma referência no livro *Der Ursprung des Harlekin Ein kulturgeschichtliches Problem* de Otto Driesen e, mais tarde, para a nossa surpresa, no livro de Meisen que lhe cita diretamente (surpresa porque só tivemos acesso a obra de Meisen muito tarde na nossa pesquisa e ele serviu mais como bússola documental, enquanto a nota sobre Driesen veio de uma leitura muito anterior, do início da pesquisa para esta tese). Consultamos o *exemplum* em DRIESEN, 1904, p. 235-236 e MEISEN, 1935, pp. 60-61.

de um trabalho maior chamado *Magisterium Divinale et Sapientiale*. Uma leitura de seus textos, especialmente quando se fala de tópicos sobre a Alma (a quem ele dedica um trabalho, *De Anima*), revela influências de leituras de pensadores antigos, sendo os nomes de Aristóteles e Platão citados diretamente por ele. O nosso interesse na escrita de Guilherme de Auvergne vem da terceira parte de *De Universo*, nos capítulos XII, XXIV e XXV.

As passagens que nos interessam nos capítulos XII e XXV são relativamente curtas, na primeira somos comunicados, que aqueles cavaleiros noturnos que entre os franceses se conhece por Hellequin os espanhóis chamam de Exército Antigo (*de equitibus vero nocturnis, qui vulgari Gallicano hellequin, et vulgari Hispanico exercitus antiquus vocantur*) e que atraem principalmente os ímpios, esses que ainda precisam de penitência e missa para expiarem seus pecados; a segunda passagem reforça a noção de que esses são possivelmente demônios (*malignos spiritus*), que se fazem ver e conhecer pelas armas. Para ele, esses exércitos não são reais, nem de carne, já que não possuem corpo, são invulneráveis, provavelmente são demônios disfarçados.

No capítulo XXIV, ficamos sabendo que esses cavaleiros aparecem na forma de homens, e desses homens, a maior parte morta pela espada, continuando a vagar pela terra, vivendo em seus corpos, se não forem expulsos por alguma força. Esse é um argumento que segundo Guilherme de Auvergne advém de sua leitura de Platão, que volta a ser mencionado, quando diz que aqueles que são mortos de forma violenta continuam a vagar em torno de montículos e que não vão muito longe dali (*tu autem debes scire mortuorum sic, idest per violentiam, animas secundum Platonem circa tumulos vagari et non agere discursus praedictos...*), portantom geralmente o que os homens vêem como, aqueles cortados pelo ferro, que foram mortos pelas armas e que aparecem torturados pelos instrumentos de sua morte, pedindo aos seus familiares que lhe aliviem desse sofrimento com orações (*propter quos interdum charos suos sollicitant, ut eos orationibus et alliis siffragiis adjuvent et de liberatione sua a poenis...*) são na verdade imagens, almas sem corpo, imateriais²³³.

14. *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, Étienne de Bourbon

Étienne de Bourbon, ou Stephanus de Borbone, foi um pregador e inquisidor dominicano a quem atribuímos a escrita de uma volumosa coletânea de *exempla* direcionados para seus irmãos pregadores (e é talvez o maior tratado do seu período no tema), fruto de sua

²³³ Consultado em Guilielmi Averni. *De Universo. Opera Omnia*. vol. 1. Orléans-Paris, 1674; repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1963, pp. 593-1074.

vida pregando e andando pela França e coletando diferentes histórias, que puderam ser úteis aos pregadores, sendo escrito entre 1250 e 1260, na ocasião de sua morte em Lyon²³⁴.

Aqui a *familia Allequini* é uma ilusão diabólica, são os cavaleiros do rei Artur, reconhecidos por seus aparecimentos nas áreas da Inglaterra e França. Provavelmente há um cruzamento com uma tradição popular, segundo a qual onde o rei não teria levado uma vida digna ou livre de pecados. Certamente o crime do adultério ronda próximo em razão da companhia de Lancelot. No *exemplum* um lenhador que recolhia a lenha em Mont du Chat viu uma matilha de cães correndo atrás de uma presa e um número enorme de caçadores a pé e montados os seguindo, e esses seriam parte da *familia Allequini*. O lenhador segue esse bando até um castelo onde tudo era maravilhoso: aposentos enormes, damas e cavaleiros brincavam e bebiam e ele aproveitou tudo isso antes de lhe ser oferecida uma cama, na qual se deitava uma moça formidável: *...et in fine dictum est ei quod iret ad ornatum, in quo jacebat quedam domina visa mirabiliter speciosa; cu qua cum intrasse et obdormisset, invenit se, in mane excitatus, super facem lignorum turpiter jacentem et ludificatum; ...* e por fim lhe disseram para ir à cama, onde viu uma mulher maravilhosamente bela; com a qual ele entrou e dormiu, se vendo de manhã, acordando em cima da sua própria lenha.

Façamos uma rápida pausa: Étienne acreditava que os diabos se disfarçavam de homens com o intuito de nos enganar ou se divertir. Toda essa visão descrita nada mais eram que os diabos se divertindo com o pobre lenhador. Se fizeram isso diretamente ou se atuaram através dos sonhos ou se tudo não passou de uma ilusão, não importa, já que há forças diabólicas aqui em ação. É importante essa pausa porque logo em seguida virá uma passagem que pode ter sido conhecida por Adam de La Halle que faz o seu personagem Crokesos usar um chapéu que lhe esconde a identidade enquanto pergunta *Me siel-il bien, li hurepiaus?* Me cai bem esse *hurepiaus*, essa carapuça? Aqui a frase é *Sedet mihi bene capucium?* Me cai bem o capuz? A passagem é simplesmente jogada aqui, e fez alguns pesquisadores acreditarem que poderia ser indícios de algum ritual antigo, onde esconder a face em alguma atividade noturna estaria por trás dessa frase, ou mesmo algum deus (novamente Odin é trazido aqui por MÉNARD, 1984 e LECOUTEUX, 2011, mas são indícios inconclusivos na nossa opinião), fato é que em várias fontes o capuz é destacado, citados por Orderico Vital, Walter Map, Guilherme de Auvergne, além de Étienne de Bourbon e de Adam de la Halle. É possível,

²³⁴ Curiosamente o seu *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* também é chamado de *De septem donis Spiritus Sancti*, ou, Os Sete Dons do Espírito Santo. Étienne, contudo, morreu enquanto trabalhava no quinto presente, então, aparentemente, nunca saberemos quais os dois últimos presentes. Tradicionalmente são *sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, cognitio, pietas* e *timor Domini*, mas diferentes teólogos pensaram esses presentes de maneira diferente (São Tomás de Aquino e Santo Agostinho, por exemplo, esquematizaram segundo a sua própria interpretação).

contudo, que esse seja um componente do drama popular (talvez representações de criaturas noturnas, especialmente anões), incorporado por esses escritores em suas obras, ao mesmo tempo em que eles liam uns aos outros.

Um outro *exemplum* narra o encontro com um homem na diocese de Cevennes que havia bebido no dia anterior na companhia de um bando de mulheres, Coisa boa (*Bona res*), que prometeu levar o pregador com ele, devendo apenas se levantar pelado de noite e que montasse um pedaço de pau que havia ali como se fosse um cavalo. Era importante não fazer o sinal da cruz para não espantar as moças. Assim foram transportados para dentro de uma caverna onde vieram muitas mulheres cantando iluminadas por tochas e velas, enquanto preparavam a mesa para os convidados.

15. *Luque la Maudite*, Bourdet

Não conhecemos nada sobre o poeta a quem chamamos Bourdet, apenas os versos que formam *Luque la Maudite*. Os manuscritos onde estão localizados essa obra pertencem ao número 459 de uma coleção chamada Hamilton e que atualmente pertence a uma biblioteca norte-americana particular (Morgan Library-Museum). O conjunto é datado de meados do século XIII, contendo adições históricas de um registro de 1239, proveniente da obra de Alberico de Trois-Fontaines (*Albericus Trium Fontium*) e a peça *Luque la Maudite* está entre os fôlios 52a e 53a²³⁵. Aqui, Luque a bruxa amaldiçoada de Rouen decidiu se deitar em sua cama acreditando que a sua morte estava próxima. Ela manda avisar Hellequin, aqui o homem selvagem, de sua situação, que ele aparecesse pois ela queria se tornar sua noiva. Ele decidiu com ela se casar antes do fim do inverno, enviando-lhe seus capangas, com a finalidade de demonstrar a capacidade de seus poderes, de modo que eles devastaram a região de Caux, incluindo Rouen, onde morava Luque. Aqui os membros do bando de Hellequin são representados como diabos que infligem danos físicos, como um furacão, arrasando toda a região²³⁶.

16. *Otia imperialia*, Gervásio de Tilbury

Gervásio de Tilbury (Gervasius Tilberiensis) viveu entre 1152 e 1221, e exerceu principalmente uma função burocrática nas cortes de diferentes reis, servindo Guilherme II, o rei normando da Sicília, Henrique II na Inglaterra, além do imperador Otto IV, que foi

²³⁵ Informações sobre as datações e sobre os manuscritos no geral, consultado em RAYNAUD, 1913, pp. 209-213.

²³⁶ Lido em RAYNAUD, Gaston. *Des avocas, De la jument au deable, De Luque la maudite: trois dits tirés d'un nouveau manuscrit de fableaux*. Paris: Champion, 1913, p. 222-243.

excomungado pelo papa Inocente III. Durante a vida nas cortes de diferentes reis, especialmente antes de Otto IV ser forçado a abdicar, fruto de suas contendas com o papado, que culminou com a derrota na batalha de Bouvines, ele acumulou diversas propriedades (fruto, também, de um casamento que lhe logrou um palácio em Arles), mas no fim da vida teria sido forçado a declinar de sua vida laica e se tornado preboste em Ebstorf.

Provavelmente escreveu a *Otia Imperialia* durante os anos de serviço a Otto IV, sendo o ano de 1211 uma data razoável. Ela é uma coletânea de informações geográficas, contos folclóricos e narrativas lendárias. Três passagens dessa fonte nos interessa e estão no segundo livro, onde Gervásio narra o testemunho de um mateiro que guarda uma floresta inglesa e que encontra os cavaleiros de Artur caçando, aproveitando aqui a crença de que o rei Artur e os seus homens habitavam o monte Etna na Sicília (essa é a mesma conjuntura que veremos aparecer em Étienne de Bourbon, mas é possível que ele tenha, de fato, ouvido essa história enquanto esteve na corte de Guilherme II); e no terceiro livro em que há o aparecimento de uma caça protagonizada por um São Simão na Cumberlândia e o relato de uma a crença na Catalunha das visões de bandos fantasmagóricos.

Secunda Decisio, XII

Relato de um mateiro que afirma, em determinados dias, ao redor do meio dia e durante o início da noite, quando a lua cheia está brilhando, ser possível ver e escutar cavaleiros caçando na floresta, assoprando os seus chifres e acompanhados de seus cães, que quando perguntados quem são, afirmam serem do bando do rei Artur (*qui sciscitantibus se de societate et familia Arturi esse affirmant*).

Tertia Decisio, LVIII

Crença de que na Catalunha, ao se aproximar do meio dia no topo das montanhas é possível ver um exército com suas lanças erguidas ao alto, mas quando se aproximam desses locais, os já não é possível se deparar com essas visões, pois esses soldados teriam desaparecido (... *militis arma gestantes seseque more militum hastis impellentes*), a fonte é inconclusiva se acreditava-se de fato na existência desses homens, ou seria tudo uma ilusão causada pelas pontas escarpadas das montanhas.

Tertia Decisio, LXX

Um cavaleiro que morava próximo a Penrith na Cumberlândia caçava nos bosques e foi pego de surpresa por uma tempestade com raios e trovões violentos que iluminavam a floresta na

qual ele via um enorme cão que expelia fogo pela boca. Escondido e com medo, o cavaleiro testemunhou a aproximação de um caçador com o seu chifre de caça na mão para quem ele correu e explicou sua visão, pedindo ajuda. Esse caçador era ninguém menos que São Simão²³⁷ e que havia aparecido ali pois o cavaleiro, em sua aflição, havia rezado pedindo-lhe proteção. Eis que São Simão lhe entrega o chifre de caça para a proteção do rapaz. Ficamos sabendo que o cão seguiu o seu caminho e incendiou a casa de um padre que mantinha ali uma família, fora do seus votos de castidade (portanto uma punição, o que nos leva a crer que São Simão estava caçando o padre pecador junto com o cão)²³⁸.

17. *Moritz von Craûn*

Conhecido por vários nomes, Moriz von Craon, Moriz von Craûn, Mauritius von Craûn, entre outros, é um poema anônimo elaborado na região do baixo Reno, sobre um cavaleiro que se vê subtraído de seu dinheiro e procura compensação. Escrito provavelmente no início do século XIII, provavelmente entre os anos 1210 e 1220, nos versos selecionados, 1548-1574, o conde de Beaumont havia ferido gravemente um cavaleiro durante um torneio, e de noite, Moritz de Craûn aparece no quarto do conde e de sua esposa usando as roupas do cavaleiro ferido²³⁹. Menção ao exército furioso - *daz wüetende her (Wütendes Heer)*.

Her Mauricîus gienc für baz.
sîner hosen eine
an dem gerehten beine
erklanc ûf den esterich.
dô sach der grâve über sich
und erschrac und mit dem munde
keinen segen er kunde.
mit zitern er gemachte
daz ouch diu frouwe erwachte.
sîn wambes was zerbrochen,
durchslagen un durchstochen,
bluotic unde verhouwen.
der herre sprach ze der frouwen
‘uns ist der tiuvel nâhen bî,
swannen er her komen sî,
oder daz wüetende her.
ez ensî daz uns got ner,
sô verliesen wir den lîp.
er vorhte im harter dan sîn wîp:
si bekante den helt sâ.
der grâve sprach ‘wer gêt dâ?’
‘daz wil ich iu gerne sagen:

²³⁷ Talvez São Simão de Trier, santo germânico que faleceu no século anterior a escrita da *Otia Imperialia*.

²³⁸ Consultado em Gervasius von Tilbury. *Otia Imperialia*. Hanover: Carl Rümpler, 1856.

²³⁹ Consultado em *Moriz von Craon* - eine altdeutsche erzählung. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1871.

daz ist der den ir habt erslagen.
ir müezet mîn geselle
immer sîn ze helle,
des enist dehein rât,
sît ir mich dar gefrumet hât.

18. *Diu Urstende*, Conrad de Heimesfurt

Conrad de Heimesfurt foi um poeta bávaro cuja composição de seus poemas pode ser atribuída ao início do século XIII, sendo conhecido pelas suas obras mais conhecidas *Unser vrouven hinvart* e *Diu Urstende*, escritas provavelmente entre 1225 e 1230. *Diu Urstende*, ou A Ressureição, é uma obra de 2162 versos que narra as tribulações de Jesus, do julgamento de Pilates, até a sua ressurreição. Entre os versos 103-128 na captura de Cristo pelos judeus é mencionado o exército furioso - novamente *daz wüetende her*²⁴⁰.

Si chomen dar mi stangen.
Mit swerten vnt mit spiezzen.
svmeliche die hiezzen.
vachel vnt laterne tragen.
ob er sich wolte entsagen.
Daz si in mit listen funden.
vnt brachten in gebunden.
Daz gebuten vnt baten sie.
der reine daz geschehen lie.
Er lie sich vinden ane wer.
do daz wüetende her.
Also dor chom mit schalle her.

Eles vêm com varas, com espadas e lanças.
Alguns deles carregam tochas e lâmpadas quentes,
como se quisessem renunciar.
Eles o encontraram por meio de truques
e o trouxe amarrado.
Eles pediram e oraram por isso
O limpo deixou acontecer.
Ele se entregou sem resistência
Então o exército furioso (wtunde her)
também veio com barulho.

19. *Karl der Große*, O Fiandeiro

Der Stricker era o pseudônimo de um poeta germânico do final do século XIII que residiu na região da Áustria e que deve ter circulado também pela França, em razão de suas peculiaridades linguísticas e repertórios poéticos. Entre as obras que chegam até nós hoje, de que constam poemas e novelas, é possível encontrar suas versões dos poemas sobre Rolando de Conrad, o Padre, além de versos sobre o rei Artur fazendo juz ao seu pseudônimo que

²⁴⁰ Consultado em Hahn (1840, p. 105).

significa alguém que une as pontas e forma o fio²⁴¹. Os versos que nos interessam aqui são os 6792-6811 e é a mesma passagem de um dos recortes já colocados aqui por Conrad, o Padre.

20. *Irregang und Girregar*, Rüdiger von Munre

Temos pouquíssimas informações desse indivíduo que foi provavelmente um trovador itinerante, vindo da região da Turíngia. Rüdiger von Munre (Münner, Monre) compôs seus versos no século XIII, sendo a única obra completa de que temos notícia *Irregang und Girregar*. Nos versos 1282-1295 é narrado como uma mulher infiel despista seu marido lhe convencendo-lhe que os seus sentidos estão confusos, utilizando sua própria filha através de um encantamento para atingir essa finalidade²⁴². Há a menção ao Exército Furioso - *wutungis her*.

Si sprach: »weiz Got, ich kan
einen vluoch und einen ban,
Daz ich mich wol gereche,
swen ich den gespreche:
Bî deus salter ich dich swer,
und bî Wutungis her,
Bî P(e)ters ban bast
banne ich dich vil vast,
Swaz dû sîes, ob dû lebes,
daz dû mir antwürte gebes,
War umber tuostu uns ungemach?«

Ela disse: “Deus sabe, que eu conheço
uma maldição e um banimento,
de modo que eu irei me vingar
quando eu falar:
Por Deus único eu juro
e pelo Exército Furioso (wutungis her)
Pelo manto urdido de Pedro (?)
Eu te mantenho parado:
Para que você veja se você vive,
e para que você me responda.
Por que você está nos fazendo mal?

21. *Dialogus miraculorum*, Cesário de Heisterbach

Cesário de Heisterbach foi um prior da abadia de Heisterbach que viveu entre 1180 e 1240 próximo a atual Oberdollendorf. Monge cisterciense, a ele é creditada a escrita de uma coletânea hagiográfica, *Dialogus miraculorum*, provavelmente redigida entre 1250 e 1260, que contempla um vasto material para sermões, sendo especialmente útil aos pregadores de

²⁴¹ Consultado em Meisner (1935, p. 56).

²⁴² Consultado em Hagen (1850, pp. 77-78).

seu período, explicando também a popularidade de sua obra. Há alguns paralelos entre suas obras e a de outros escritores, como Helinando de Froidmont e eles podem ter se inspirado na cultura popular para escrever suas *exempla*, esse pode ser o caso para o encontro com o Caçador Infernal, um tema que vai se repetir a partir do século XIII, e a raiz dessas narrativas, na área germanófona ou francófona, pode ser encontrada nesses autores (é possível ainda que Helinando de Froidmont tenha lido ou ouvido as histórias de Cesário de Heisterbach já que foram contemporâneos e Cesário era bastante famoso).

Distinctio Duodecima, Livro Doze

XVI. *De tornamento occisorum iuxta Montenake* (Do torneio dos mortos perto de Montenake).

Esse capítulo é sobre sobre um servo do conde de Lootz (*Comitis Losensis*), perto de Montenake, que passando próximo ao local da batalha em que o exército do duque de Louvain foi derrotado pelo povo de Liège, viu ao anoitecer um grande torneio organizado por demônios. *Neque immundis spiritibus aestimo tantam fuisse exultationem, si non magnam illic cepissent praedam. De his vero qui in tournamentis cadunt, nulla quaestio est quin vadant ad inferos, si non fuerint adiuti beneficio contritionis.* “Não suponho que esses espíritos imundos tenham tido tanta exaltação se não tivessem ali grande pilhagem. Mas daqueles que caem nos torneios, não há dúvidas de que vão para o inferno, se não tiverem ajuda do benefício da contrição”.

XVII. *De Waltero de Milene* (de Walter de Milene).

Um padre da Espanha passava durante o crepúsculo próximo ao acampamento do conde de Lootz (*castrum Comitis Losensis*), atravessando de uma vila para a outra, quando viu um grande torneio dos mortos, sendo anunciado Walter, senhor Walter de Milene (*valide clamantium, domine Waltere de Milene, domine Waltere de Milene!*), um homem que era famoso pelos seus feitos de guerra e que havia morrido recentemente. Sabendo que esses eram mortos execráveis, o padre evita os mortos realizando um círculo ao seu redor (*circulum circa se fecit*), e precisa fazer isso mais de uma vez, pois a visão teima em retornar durante toda a noite, até que houvesse luz. Ambas as visões (essa e a do capítulo anterior se passam na mesma região) foram relatadas por Wígero, um monge de Villers.

XX. *De poena concubinae cuiusdam sacerdotis quam diabolus venabatur* (da punição da concubina do padre que era caçada pelo diabo)

Esse caso aconteceu no arcebispado de Mainz. Quando a concubina de um certo padre está para morrer, ela pede para ser enterrada com um novo par de sapatos. Um cavaleiro e o seu servo estão cavalgando na noite seguinte, antes da luz do luar estar plena no céu, quando ouvem os gritos de uma moça que corre em sua direção e lhes pede ajuda (*Adiuvate me, adiuvate me*). O cavaleiro desmonta e desenha um círculo com sua espada, um símbolo de proteção para a mulher que vestia apenas uma camisola (provavelmente uma *chemise*?) e os sapatos novos. Distante, o grupo ouve o soprar do chifre de caça, os latidos dos cães ao que a moça treme, e o cavaleiro, entregando sua montaria ao servo, segura a espada na mão direita e enrola três cachos do cabelo dela em seu braço esquerdo. Desesperada com a chegada do Caçador Infernal, ela pede que o cavaleiro a liberte para que ela corra. Mesmo tentando protegê-la, a violência é tanta que a moça rompeu os cabelos para fugir, mas é capturada pelo caçador que a coloca no seu cavalo e desaparece. Ao nascer do dia, o cavaleiro apresenta o cabelo da moça como prova do encontro, e tudo foi provado quando abriram o caixão daquela mulher e constataram que o corpo havia perdido cabelo²⁴³.

22. *Les Miracles de Saint Éloi*

Escrito na segunda metade do século XIII, essa passagem que se encontra no capítulo 60 narra um ataque noturno (*a nuit fierement envaïe*), em que uma forte ventania castiga uma abadia. O abade responsável não estava, pois havia saído para se encontrar com São Eloi, que narra o que estava acontecendo. A ventania nada mais era que proporcionada por um bando de diabos que acoassavam a abadia e tentava os monges segundo o conselho de Helekin.

Je te dirai se ne t'anuit,

Li diables a t'abeïe
A nuit fierement envaïe.
Tant ont venté, tant ont herlé
Que près que tout ont craventé
Li fil Sathan tout l'edefisse.
Laiens ont fait trop de malisse.

...

Que XIII de ses rendus,

Li miex vaillant et li plus sage,
Orent guerpi lor monniage,
Et que nuitantré en larrechin,

²⁴³ Os três capítulos aqui apontados do *Dialogus miraculorum* foram retirados de Caesarii Heisterbacensis Monachi. *Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, vol. 2. Coloniae, Bonnae et Bruxellis: Sumptibus J. M. Heberle, 1851.

Par le conseil de Herlekin,
Essirent fors de l'abéie,
Pour enbrachier seculer vie.

Eu lhe direi se isso não lhe incomodar,

O diabo está na sua abadia
Atacaram violentamente de noite.
Tanto assopraram, tanto vociferavam,
Que quase colocaram abaixo
Os filhos de Satã, o prédio inteiro.
Cometeram uma grande iniquidade lá dentro.

...

Quatorze de seus subordinados

Os mais capazes e mais sábios,
Seus monges teriam lhe decepcionado
Ao cair da noite, furtivamente.

Seguindo o conselho de Herlekin,
Escapariam da abadia,
Para abraçar a vida secular²⁴⁴.

23. *Roman de confession*

Fonte misteriosa da qual não conseguimos encontrar muitas informações, e originária da Lorena francesa do século XIII, e aqui um interlocutor nos pergunta:

Ne lou ui tu ne la masnée
Herllequin, ne genes ne fées?
Que ta conscience m'en di?

Não ouvistes tu da mesnada
Herllequin, nem das fadas ou gênios?
O que me diz tua consciência?²⁴⁵

24. *Reinfrid von Braunschweig*

Novela medieval germânica parcialmente preservada, datada do final do século XIII e que narra as aventuras do cavaleiro Reinfrid que defende a honra da princesa dinamarquesa Yrkane e chegam a se casar. Sem um herdeiro, Reinfrid embarca para a Terra Santa, onde, depois de uma série de aventuras, sabemos que Yrkane finalmente se prepara para ter um filho e Reinfrid precisa voltar para casa. Há aqui uma breve menção ao exército furioso (*wuotes her*).

²⁴⁴ Conferido em MEISEN, 1935, p. 61-62. Tradução nossa.

²⁴⁵ Lido em MEISEN, 1935, p. 69. Tradução nossa. Não temos certeza se a segunda linha está correta, acreditamos que gênio aqui é uma oposição a fada, algo como bons e maus espíritos. Karl Meisen verte ao alemão como “Weder böse noch gute Feen? Nem boas e nem más Fadas?”.

25. *Poenitentiarius*, Guillaume de Guillerville

Não conseguimos encontrar muitas informações sobre esse indivíduo, o material que nos interessa aqui está em uma crítica escrita entre 1200 e 1255, portanto cobre um período que pode se relacionar com a virada do século. O autor, que é normando, escreve uma longa crítica sobre a crença em feiticeiras e adivinhas além da adoração de árvores e pedras, quando ficamos sabendo das pessoas que foram enganadas pela Dama Aminda e pela Mesnie Hellequin²⁴⁶. Da maneira como são colocadas na crítica contra a Gula, esses dois elementos sobrenaturais são colocados como equivalentes? Seriam dois bandos diferentes? Notamos uma consolidação desse bando apenas mais tarde no século XIV, na tradução da *Cidade de Deus* de Santo Agostinho feita por Raul de Presles entre 1371 e 1375²⁴⁷.

26. *Jeu de la Feuillée*, Adão de La Halle

Adão de La Halle foi um prolífico trovador cuja família veio da região francesa de Arras. Entre as suas diversas composições, há uma que é direcionada aos elementos familiares a este trovador em Arras, incluindo seus parentes, composta em 1276, um personagem de nome Crokesou em *Jeu de la Feuillée*, que chama atenção pelos seus cabelos desgrenhados e pelos seus guizos anuncia: *J'oi le maisnie Hielekin/ Mien ensiant, qui vient devant/ Et mainte clokete sonant...* Se não estou enganado, ouço a Mesnie Hellequin se aproximando com o som de muitos guizos chacoalhando...²⁴⁸. É possível que as falas de Crokesou sejam retiradas diretamente de Étienne de Bourbon sobre a família Hellequini: serve bem a minha carapuça²⁴⁹? É preciso estar atento também para o lado dramático das obras de Adão de La Halle, os guizos de Crokesou e o seu cabelo desgrenhado obviamente apelam para uma ideia crescente no *corpus* poético francês que liga cada vez mais o bando Hellequin a arruaça, ao *Charivari* que ficará claro mais tarde na obra do início do século XIV *Roman de Favel*.

27. Encantamento encontrado no Cod. lat. Monacens. 615, anônimo.

Esse curioso encantamento anônimo em Médio-Alto-Alemão é uma das primeiras referências ao que pode ser o exército de Wotan. É um extenso encantamento anônimo contra várias forças noturnas e maléficas, contendo seções em que se pedem proteções contra os mais variados espíritos, alguns dos quais nada sabemos. A seção sobre Wotan (aqui uma

²⁴⁶ Retirado de MILON, Jean-François. *Le Penitentiarius* de Guillaume de Guillerville. Caen: Thèse 3e cycle, 1973.

²⁴⁷ LECOUTEUX, 2011, p. 155.

²⁴⁸ A tradução não é nossa, mas de Claude Lecouteux, em LECOUTEUX, 2011, pp. 153 e 154.

²⁴⁹ Mais uma vez temos que creditar a observação a LECOUTEUX, 2011, p. 154.

suposta ligação com o deus Odin) está ilegível no manuscrito original, de modo que não sabemos se o encantamento lança proteção contra o exército de Wotan ou contra o exército furioso.

Há ainda um pedido de proteção contra os espíritos negros e os espíritos brancos nas linhas 8 e 9, que pode surgir mais tarde como referência a um certo conto islandês sobre as Dísir (*vor den fvarcen vnd' wízen,/ on di guten fin genant* contra as [criaturas] negras e brancas,/ as quais se chamam Bondosas). Os versos que nos interessam são do 18 ao 22: *Truttan vnde wutan,/ wutanes h' vñ alle fine man/ dy di reder vñ dy wít tragen/ geradebrech vñ irhangín/ Ir fult won hinnen gangen* Truttan e Wotan,/ o exército de Wotan e todos os seus homens,/ quem porte rodas e trapos,/ quebrado na roda e enforcado/ vocês devem ir embora.

Essa é uma referência bastante tardia e mesmo aqui quem compõe esse exército é um grupo de penitentes²⁵⁰. Um problema no manuscrito (como visto em LECOUTEUX, 2011, p. 241) impede-nos de decidir que exército era esse. Sabemos que era noturno e composto por criminosos. Como dito antes, essa pode ser a primeira referência ao exército odínico no contexto da produção das fontes primárias latinas dentro da ótica da penitência, seja a referência ao deus Wotan, ou Wutanes heer, pois, enquanto exército furioso, o modelo se encaixa dentro da perspectiva que já vinha sendo apontada por Orderico Vitalis ao menos no início do século passado²⁵¹.

3.2 Testemunhos do século XII

Façamos uma rápida esquematização de quais narrativas elencamos com a finalidade de que possamos preparar um mosaico da circularidade dessas ideias e de como o tema da Caçada Selvagem se desenvolveu no século XII, pois se nos séculos passados o tema já era presente em diferentes regiões da Europa central, invariavelmente novos elementos surgem, ao passo que as aparições passam a ser relatadas como bandos, hostes, sucessivas procissões de indivíduos que estão sendo penalizados pelos seus crimes em vida. Quase toda essa leva de fontes primárias foi escrita ou formulada no século XII (com a exceção de *Liber miraculorum sancte Fidis*) e deve nos dar um panorama de como essas ideias eram coesas.

Quadro 1 -Fontes Primárias da Caçada Selvagem no contexto latino da primeira metade do século XII

²⁵⁰ Como lembrado em HUTTON, 2014, p. 168.

²⁵¹ Esse é um encantamento riquíssimo e que vale a pena retornar pelo seu valor comparativo. Apesar de termos visto primeiro na coletânea de Meissner, consultamos a versão em manuscrito e depois normatizada publicada por Theodor von Grienberger, em GRIENBERGER, 1897, pp. 335-363.

	Fonte	Provável Autor	Data	Descrição
1	<i>Historia Ecclesiastica</i>	Orderico Vital (1075-1142)	Primeira metade do século XII 1130	Testemunho de hostes representando diferentes gêneros sociais
2	<i>Gesta regum Anglorum</i>	Parcialmente escrito por Guilherme de Malmesbury (1080/1095-1143)	Primeira metade do século XII	Conto envolvendo a espera de uma hoste demoníaca em uma encruzilhada.
3	<i>De Miraculis</i>	Pedro, o Venerável (1092-1156)	Primeira metade do século XII	Avistamento de bandos de mortos e a visita de dois mortos que alertam a presença do bando.
4	<i>Crônica Saxônica</i>	Anônimo	Primeira metade do século XII	Aparecimento de Caçadores Negros nos lugares de caça de veados.
5	<i>Chronicon Universale</i>	Eceardo de Aura (1050-1125)	Primeira metade do século XII	Conversas com hostes compostas pelas almas de soldados mortos.
6	<i>Liber miraculorum sancte Fidis</i>	Parcialmente escrito por Bernardo de Angers (falecido em 1059)	Primeira metade do século XII, mas com escrita iniciada no século XI	Avistamento e conversa com hostes de peregrinos em branco e cavaleiros em vermelho.

Fonte: Meisen (1935); Schmitt (1999); Lecouteux (2011); Ginzburg (2012); Hutton (2014).

É necessário lembrar que os livros de Orderico Vital foram escritos tendo como horizonte espacial o próprio mosteiro de São Evroul e os personagens históricos que lhes era pertinente. Os últimos livros, onde o relato de Walchelin e o seu encontro com a *familia Herlechini* surge, trata sobretudo em torno dos feitos vis dos nobres que descendem da linhagem normanda, e os propósitos da descrição sobrenatural com os elementos normandos, claro, utilizam uma paisagem que engloba os vivos e os mortos. Com certeza esses personagens estavam vivos na memória popular, e Orderico não precisava sequer se ausentar do mosteiro, pois esses eram nomes que ocupavam ainda os espaços mortuários locais, o que o nosso cronista fez foi costurar passado e presente através da memória local em uma verdadeira cartografia deste e de outro mundo, como lembrado em Hingst (2009, p. 93-94).

Desse modo, a menção a Roberto de Bêlleme no início da descrição não é gratuita, mas lembra, no relato, o destino de homens maus como Roberto que possuía um exército duplo: embora fosse um exército composto por homens vivos, logo estariam vagando como mortos, penalizados por uma vida de violência e excessos, o que nos leva a outro sentido do relato de Orderico Vital, que é o de edificar os leitores! Esse será o sentido da descrição de muitos relatos, está estabelecido no século XII a necessidade de utilizar elementos do mito e do folclore local com fins educativos dentro dos valores religiosos.

Há uma distribuição dos castigos baseados no esquema social das três ordens, na qual cada um é punido de acordo com a sua posição. Walchelin arriscou integrar essas procissões pela tentativa infrutífera do extravio do instrumento guerra do *exercitus militum*, o cavalo negro. Se não fosse salvo, provavelmente estaria na corte dos clérigos. As condições de salvação são limitadas, ele é salvo duplamente (enquanto parente do morto e padre), enquanto que também só pode salvar Roberto em razão das mesmas condições.

No final, nota-se que apesar de um longo desenvolvimento em cima de um tropo folclórico e mitológico, como adiciona Jean-Claude Schmitt:

Se a parte militar da tropa prende antes de tudo a atenção, é em razão da origem social dos dois principais protagonistas. De maneira mais geral, os outros testemunhos que se vão examinar mostram que a tropa dos mortos é, no mais das vezes, um exército dos mortos (*exercitus mortuorum*), uma espécie de duplo infernal do exército feudal. Aqui mesmo, o bando Hellequin faz eco ao triste destacamento do sire de Bellême. Descrito em detalhe pelo monge reformador Orderic Vital, o espetáculo fantástico dos castigos padecidos pelos cavaleiros rapinantes, salteadores e assassinos faz parte de todo o dispositivo instalado pela Igreja da época para impor a trégua de Deus e mesmo a paz de Deus. Os cavaleiros malditos simbolizam uma selvageria que a Igreja aplica-se em conter, em canalizar, pelas instituições de paz, pela cruzada, pelas maldições e milagres, pela explicitação da noção restritiva de "guerra justa" e, com a caução de são Bernardo, pelo alistamento na boa "milícia" das ordens militares. O fato de levar em conta a tradição do bando Hellequin não lança uma luz nova sobre o célebre Elogio da nova cavalaria (composto entre 1129 e 1136), em que Bernard de Clairvaux joga com a homofonia das palavras *militia* e *malitia*? (CLAUDE-SCHMITT, 1999, p. 118).

Claude Lecouteux e Ronald Hutton (LECOUTEUX, 2011, p. 34-35; HUTTON 2014, p. 166) citam uma fonte da qual não tivemos a oportunidade de analisar diretamente, de modo que não nos sentimos à vontade para tecer considerações em cima desse relato, mas que não poderíamos deixar de pontuar, que é a menção escrita por volta de 1130 de Hugh de Mans e o conto de um espírito (aqui chamado por Claude Lecouteux de *Poltergeist*), que pede para ver a sua família. Diz que veio de terras remotas, atravessando diversos perigos, afligido por

tempestades, neve e frio, queimado por muitos fogos e fustigado pelo mau clima, e que se tolerou tudo isso, os seus familiares não o deveriam lhe temer, pois ele sequer tinha o poder de lhes machucar. Contudo, para evitar a multidão perversa, era necessário fazer o símbolo da cruz sobre a fronte e sobre o peito. Tal espírito havia chegado e partiria com essa tal multidão perversa, e que ele só abandonaria tal caminho com a celebração de uma missa no outro dia.

De onde vem esse poltergeist que bate à porta de seus familiares? Se tivéssemos analisado o relato poderíamos argumentar que esse homem está caminhando direto de onde estava no pós-vida, atravessando todas as barreiras sobrenaturais, ele volta a pé a fim de pedir que os familiares lhe aliviem o suplício. Apesar desse elemento não ser citado pelos autores mencionados, o costume de amarrar os sapatos do morto com a finalidade de que ele caminhe até o salão dos mortos, o *Valhöll* escandinavo, é citado na saga de Gísli Súrsson, quando Þórgímr amarra os sapatos de Véstein e comenta que esse é o costume, segundo o qual o guerreiro deverá caminhar até o salão dos mortos (*Gísla saga Súrssonar*, 963). Contudo a menção dos perigos do caminho é raro e não vai se repetir, geralmente os fenômenos e as intempéries climáticas são citadas pelos observadores vivos que testemunham os grupos mortos. Mesmo o relato de Peterborough mencionado na *Crônica Saxônica* é raríssimo e pode remeter a uma particularidade britânica mais que tudo.

A menção a uma *familia Herlechini* elemento que se tornará central, principalmente entre os textos de origem eclesiástica e francesa e boa parte das leituras feitas desse termo apontam para um debate sem fim de origens que apontam para *herle*, tumulto em francês antigo, *Hér* e *þing*, guerra e assembléia de origem nórdica antiga, *helle-cynn*, natureza ou raça infernal, no repertório anglo-saxão. Não importa qual seja a origem, é um atestado de que diferentes regiões estão produzindo seus testemunhos eclesiásticos sobre bandos de homens sendo punidos pelos seus pecados, salvos por missas e orações, bandos que poderão ser salvos e outros destinados para o inferno (o texto da Alsácia é muito claro em dividir os bandos segundo o seu destino final). A pluralidade das origens desses relatos é importante, já que é difícil triangular uma origem em comum o que é contraproducente para a nossa tese: Jean-Claude Schmitt aponta para uma origem e desenvolvimento normando desse fenômeno, apoiado certamente na origem dos primeiros relatos, fato que Ronald Hutton amplia para todo o norte francês (SCHMITT, 2011; HUTTON, 2014). Isso seria um fato, caso vários relatos semelhantes já não tivessem aparecido no século anterior, e junto aos escritos de Orderico Vital vários outros também surgiram em meados da primeira metade do mesmo século²⁵².

²⁵² No final de tudo, vamos concordar com Carlo Ginzburg (GINZBURG, 1988, p. 85 e 88) quando vê no relato de Orderico Vital uma relação antiquíssima entre a feitiçaria e as procissões dos mortos. Colocamos aqui em

Está muito claro que estamos lidando com bolsões culturais diferentes que convergem para uma punição, um expurgo dos pecados que precede a salvação. Andemos um pouco mais ainda no século XII.

Quadro 2 - Fontes Primárias da Caçada Selvagem no contexto latino da segunda metade do século XII

	Fonte	Autor	Data	Descrição
1	Epístola XIV	Pedro de Blois	Segunda metade do século XII	Integração ao bando Herlewini como punição.
2	<i>Philomela</i>	Chrétien de Troyes	Segunda metade do século XII	Breve menção a capacidade de representar o bando Hellequin.
3	<i>De Nugis Curialium</i>	Walter Map	Segunda metade do século XII	Jornada do rei Herla e o seu bando.
4	<i>Das Rolandslied</i>	Conrad, o Padre	Segunda metade do século XII	Descrição das forças sarracenas como enxame ou horda diabólica.
5	<i>De Cognitione sui</i>	Helinando de Froidmont	Segunda metade do século XII	Descrições de grupos de mortos e diabos, além do encontro com a amante do padre.

Fonte: Meisen (1935); Schmitt (1999); Lecouteux (2011); Ginzburg (2012); Hutton (2014).

Gostaríamos de oferecer datas mais precisas que primeira ou segunda metade do século XII, mas boa parte dessas fontes possui o seu período de escrita ainda como ponto de debate acadêmico. Adicionalmente, é da natureza da escrita medieval a incerteza da data, tendo em vista a complexidade da transmissão dos manuscritos, a quantidade de escribas e copistas envolvidos na produção desses textos, e mesmo quando falamos que uma ideia pertence a um certo autor, é possível que ela seja ditada por ele, ou que ele tenha trabalhado nas primeiras versões ou que alguém tenha feito anotações da circulação oral dessas ideias e hoje nós as atribuímos a um indivíduo em específico. Dito isto, fica difícil avaliar nesse mosaico as menções desse complexo a partir de trovadores e poetas, quando Chrétien de Troyes e Conrad, o Padre, surgem, ainda que mencionando brevemente esses elementos. Eles

nota de rodapé torcendo para que os nossos leitores ignorem ela pois voltaremos a revisitar o tema nas fontes nórdicas onde sobretudo a Caçada Selvagem não diz respeito necessariamente aos mortos, mas aos bons elementos da abundância conjurados sazonalmente e não aos guerreiros mortos. Se Orderico Vital se demora nos nobres guerreiros, é por um curioso sentimento anti-nobreza na qual seus membros eram dominados pela ganância e pela aplicação pecaminosa da violência, o que não se repete em Ecceardo de Aura!

não podem ser subestimados e se esses termos são mencionados na sua poética, nós deduzimos que o público já teria conhecimento do que se falava.

Para Chrétien de Troyes, o ato de bordar o bando Hellequin é testemunho das qualidades domésticas e nobres de Philomela, que em versos anteriores já havia sido representada como marcialmente capaz, agora seria capaz de bordar o bando sobrenatural. Para Conrad, o Padre, os exércitos sarracenos são comparáveis a enxames diabólicos, antecedendo ideias que se consolida apenas no próximo século, principalmente na pena de Guilherme de Auvergne (para quem dificilmente esses não são homens mortos, mas demônios disfarçados). Começam a surgir outras narrativas que não sejam apenas a visão desses mortos ou dos bandos que buscam a expiação de seus pecados.

Aqui vemos um tema popular da Caçada Selvagem tomando forma, a de que o seu surgimento significa a morte súbita de alguém (algo que já havia aparecido antes), contudo suas críticas aos soldados e aos clérigos toma uma forma mais ampla:

Nós podemos encontrar aqui um tema recorrente: ver ou ouvir a Caçada Selvagem é um sinal de morte iminente. O fim da história de Helinando pega emprestado, para o benefício pessoal do autor, a crítica aos portadores de armas e os clérigos presentes nas narrativas anteriores de Orderico e Ecceardo de Aura. A narrativa de Hellebaudo é seguida por aquela da amante do padre, fonte para Vincent de Beauvais; Boccacio; Passavanti [...] e o pregador da Alsácia, Geiler de Kaiserberg. Helinando, dessa maneira, desempenha um papel fundamental na transmissão dessa lenda²⁵³ (LECOUTEUX, 2011, p. 124).

O termo utilizado por Pedro de Blois, *Milites Herlewinus* pode estar ligado ao pessoal de Hurlawain, designando arruaceiros de maneira parecida ao que vai se tornar o significado desse bando mais tarde na tradição do *Charivari* na França, mas também há a possibilidade de significar a “Herla nos tem”, e se esse for o caso, é impossível não lembrar de uma das narrativas mais originais dessa nossa coletânea, a história do galês Walter Map sobre o bando do rei Herla e de sua viagem fantástica. A história do rei bretão e de seu bando guerreiro em tempos saxônicos, sem pausa ou paz, até que Henrique I começa a governar, e os seus cortesãos são então amaldiçoados a continuar essa cavalcada sem paz, em uma perseguição de algo inalcançável. Walter Map conta-nos uma narrativa que tem um propósito social, a de

²⁵³ We can find here a recurring theme: seeing or hearing the Wild Hunt is a sign of an impending death. The end of Hélinand story borrows, for the author's personal benefit, the critique of arms bearers and churchmen present in the earlier narratives by Orderic and Ekkehard of Aura. Hellebaud's narrative is followed by that of the priest's mistress, source for those of Vincent de Beauvais; Boccacio; Passavanti [...]; and the Alsatian preacher, Geiler de Kaiserberg. Hélinand therefore plays a significant role in the spread of this legend. Tradução nossa.

tecer críticas aos cortesãos que reencenam suas caçadas sem propósito ou real utilidade²⁵⁴. Talvez esse propósito crítico explique o caráter *sui generis* dessa narrativa tomando lugar do *exemplum* religioso.

3.3 Testemunhos do século XIII

O século XIII conheceu novos avanços no complexo da Caçada Selvagem, primeiro a multiplicação nas fontes poéticas de base oral em áreas germânicas, principalmente sob o termo Exército Furioso que começa a despontar em vários poemas como forma de descrever exércitos, não necessariamente de maneira sobrenatural, mas sempre em uma conotação negativa. Além disso, uma primeira menção a um possível exército de Wotan surge em um encantamento do final do século. Vamos, novamente, recapitular as fontes para que possamos ter um panorama geral.

Quadro 3 - Fontes Primárias da Caçada Selvagem no contexto latino do século XII

	Fonte	Autor	Data	Descrição
1	<i>Liber visionum et miraculorum Clarevallensium</i>	Herberto de Claraval	Entre 1178 e 1179 (adição posterior de meados do século XIII)	Encontro de um jovem que vigia uma colheita e o bando Hellequin.
2	<i>De Universo</i>	Guilherme de Auvergne	Entre 1231 e 1236	Os bandos ou são as almas incorpóreas de quem morreu pela espada ou demônios disfarçados.
3	<i>Tractatus de diversis materiis praedicabilibus</i>	Étienne de Bourbon	Metade do século XIII	A família Allequini é uma ilusão, aparece aqui como o bando de Artur.
4	<i>Luque la Maudite</i>	Bourdet	Século XIII	Proposta de casamento entre Luque e Hellequin
5	<i>Otia imperialia</i>	Gervásio de Tilbury	1211	Menção ao Bando de Artur; Cavaleiros Fantasma (ou

²⁵⁴ Os vários elementos de sua narrativa, contudo, possuem uma relevância em nível de análise mitológica e folclórica. O único trabalho que faz uma análise dos elementos célticos, nesse aspecto, e relevante à Caçada Selvagem é o de BERNSTEIN, 2009, ainda que seja focado nos relatos de Guilherme de Auvergne e caia nas mesmas armadilhas quando menciona a cultura nórdica antiga, a de que a Caçada Selvagem está ligada aos regimentos fantasmagóricos e portanto aos *Einherjar* e Odin, o que, na nossa opinião, não é inteiramente correto.

				ilusões); São Simão como Caçador.
6	<i>Moritz von Craûn</i>	Anônimo	Entre 1210 e 1220	Menção ao Exército Furioso.
7	<i>Diu Urstende</i>	Conrad de Heimesfurt	Entre 1225 e 1230	Menção ao Exército Furioso.
8	<i>Karl der Große</i>	O Urdidor	1230	Versão própria da <i>Rolandslied</i> composta por Conrad, o padre.
9	<i>Irregang und Girregar</i>	Rüdiger von Munre	Segunda metade do século XIII	Menção ao Exército Furioso.
10	<i>Dialogus miraculorum</i>	Cesário de Heisterbach	Entre 1250 e 1260	Bandos de diabos são avistados e a concubina de um padre é caçada pela noite.
11	<i>Les Miracles de Saint Éloi</i>	Anônimo	Fim do século XIII	Um bando de diabos ataca um mosteiro.
12	<i>Roman de Confession</i>	Anônimo	Século XIII	Menção a mesnada Herllequin.
13	<i>Reinfrid von Braunschweig</i>	Anônimo	Fim do século XIII	Menção ao Exército Furioso.
14	<i>Poenitentiarius</i>	Guillaume de Guillervile	Início do século XIII, entre 1200 e 1225.	Pessoas enganadas pela Dama Aminda e pela Mesnie Hellequin.
15	<i>Jeu de la Feuillée</i>	Adão de La Halle	Metade para o fim do século XIII	Crokesou anuncia a chegada da mesnada Hielekin.
16	Cod. lat. Monacens. 615	Anônimo	Passagem do século XIII para o século XIV	Encantamento contra o exército de Wotan/exército Furioso.

Fonte: Meisen (1935); Schmitt (1999); Lecouteux (2011); Ginzburg (2012); Hutton (2014).

Essa tabela não está completa, não tivemos condições de analisar, por exemplo, um corpo poético lendário proveniente da atual Alemanha conhecido como *Das Väterbuch*, que descreve sobretudo *exempla* que sirvam de modelo para a comunidade, baseado no que seriam as vidas dos primeiros monges que tenham buscado refúgio e solidão no deserto, além de outros indivíduos cuja a vida tenham sido dedicadas a obra divina. Interessamo-nos especialmente pelos versos 3171 a 3240 e 26573 e 26632. São Paulo, entre os versos 3171 a 3240, expia a alma de um homem que liderava a Furiosa Tropa do Diabo *des tiulvels wuetendez her*. Este é um exemplo da explosão do termo na poética germânica, sendo possível contar ao menos mais cinco poemas compostos ao longo de todo este século,

considerando o fragmento no Cod. lat. Monacens. 615, menção também presente no *De Universo* de Guilherme de Auvergne, uma das fontes mais importantes desse período.

Em todo o resto da Europa latina a ideia dos avistamentos de bandos que precisam ter os seus pecados expurgados continuam presentes, mas começam a aparecer também narrativas em que esses bandos seriam ilusões, seja como parte de ilusões ópticas, ou como ilusões diabólicas. Curiosamente Herberto de Claraval traz uma nova ideia de bando que relembra aquela vista em Orderico Vital, dessa vez são artesãos carregando seus instrumentos em Yonne. A aparição do bando de Artur só mostra a penetração do tema nas camadas populares e aristocráticas (talvez seguindo nos rastros de Wace e Chrétien de Troyes). Adão de La Halle, por sua vez, reforça a noção do bando Hellequin enquanto baderneiros, o que nos lembra mais uma vez a tradição *charivari*, anunciada por Crokesou, menções de tradições que vão ganhar corpo no próximo século, sendo observada principalmente no *Roman du Favel*.

Guilherme de Auvergne mostra o quão o tema se estendia também para outras regiões, quando ressalta que o mesmo fenômeno era relatado na Espanha, ao mesmo tempo em que tenta localizar esses bandos dentro de uma discussão teológica a partir Platão e demonstra uma preocupação em discernir os mortos dos demônios. Definitivamente a sua menção a uma possível crença nos Mortos Pela Espada, Mortos Pelo Ferro só mostra como essa crença se espalhava em diferentes camadas sociais. Se há uma mudança sensível entre as fontes do século XII, e as fontes do século XIII é o interesse por tradições populares, principalmente com o propósito de realizar sermões e a discussão teológica sobre a alma e o seu destino pós-morte, deve ser questionado: por que estamos vendo essas almas aparecerem em encruzilhadas e nos campos?

Os bandos mencionados por Guilherme de Auvergne são aqueles que ocupam sobretudo as estradas, são ladrões, bandidos e todo tipo de malfeitores (em oposição aos reais fantasmas ocupando as imediações de seus lugares de sepultamento, seria essa a razão dos campos repelitem os *malignis spiritibus*, os espíritos malignos? Como nos lembra Alan Bernestein (BERNSTEIN, 2009, p. 141) há um esforço de Guilherme de Auvergne em estabelecer uma praticidade quando ele afirma que os demônios possuem *facultas pingendi*, pintar ideias na imaginação, adentrando o intelecto humano

Helinando de Froidmont²⁵⁵ e, mais tarde, Cesário de Heisterbach, trazem uma caçada amaldiçoada onde uma mulher que foge de seu captor e quem testemunha a aparição é

²⁵⁵ Não apontamos essa passagem, ainda, porque existe um outro conjunto de fontes sobre a tradição dessas boas mulheres que pretendemos já apresentar integrada as fontes escandinavas do mesmo período no próximo capítulo.

incapaz de ajudá-la, um elemento também presente no épico germânico *Eckenlied*²⁵⁶. A tradição da mulher fugindo de seu captor torna-se muito popular nas narrativas sobre a Caçada Selvagem muito mais tarde, mas certamente suas raízes já podem ser encontradas aqui na passagem para o século XIII. Não podemos deixar de lembrar que apesar da *Eckenlied* surgir no seu formato escrito na passagem do século XII para o XIII, Dietrich von Berne (Teodorico, o Grande), rei dos Ostrogodos e regente dos Visigodos nos séculos V e VI, é um indivíduo extremamente popular em diversas narrativas germânicas em diferentes períodos, aparecendo no *Lamento de Deor* e em *Widsið*, poemas em Inglês Antigo presentes no livro de Exeter (1045-1046), ele é mencionado na *Nibelungenlied* (escrita mais ou menos no mesmo período da *Eckenlied*), na narrativa islandesa *Piðreks saga af Bern*, um pouco mais tardia, século XIV. Ele é mencionado na estela rúnica de Rök (Ög 136) onde ele se senta no seu cavalo e comanda a partir de seu palácio em Ravena (Acreditamos que a inscrição seja do século VIII ou, mais provável, do século IX, por ter sido gravada em runas de rama curta, que aparecem na Escandinávia durante esse período). Contudo em nenhuma dessas fontes, apenas em *Eckenlied* esse acontecimento é narrado, o que nos leva a crer que Helinando de Froidmont e Cesário de Heisterbach se inspiraram na cultura popular que inspirou a composição do épico e que mais tarde inclusive aparecerá no tratado de Olaus Magnus, *De Origo Gentis Septentrionalibus*.

3.4 Século XIV e além!

A partir daqui torna-se cada vez mais difícil reunir todas as pistas ou encontrar padrões que dêem conta de toda a produção de discursos que comportem representações da Caçada Selvagem, seja nos formatos de cavalgadas, ou nas procissões. O que se observa é a construção paulatina de ideologias em torno dos processos inquisitoriais que vai resultar no surgimento da noção de Bruxaria. De fato, entre os frutos gerados pelos estudos da formação do Sabá das Bruxas está o panorama aqui analisado e os seus resultados, de que essa ideologia repousa também sobre rituais agrários ainda vivos na passagem do medievo para a modernidade. Antes de cruzarmos os nossos dados com essas análises, vamos rapidamente adiantar a situação dessas fontes no século XIV em diante²⁵⁷.

²⁵⁶ *Eckenlied* é um épico em Alto-Médio-Alemão sobre Dietrich von Berne e que narra a sua luta contra o gigante Ecke.

²⁵⁷ Esse panorama foi recentemente exposto por Ronald Hutton (2014), mas que, por sua vez, cita extensamente a obra de Karl Meisen (1935).

Do século XIV ao século XV, cavaleiros mortos, reis condenados, procissões de crianças surgem em **32. *Romant de Richart fitz de Robert le diable*** (aqui prováveis ligações com os escritos de Étienne de Bourbon) e em **33. *Chronique de Normandie***. Especialmente o **34. *Roman du Fauvel*** instala a passagem do bando Hellequin nos termos do *charivari*. Na passagem para o século XV duas obras literárias, **35. *O Conto de Beryn*** e **36. *Mum and the Soothsegger*** (algo como Calado e Sincero, o primeiro alguém que deveria falar, mas se cala, e o segundo alguém que fala, independentemente das consequências²⁵⁸), continuam promovendo a noção de que esse complexo de narrativas diz respeito à arruaça e desordem. É possível notar o crescimento de ao menos dois padrões diferentes aqui, os cronistas e poetas das regiões francesas passam cada vez mais a descrever essa Caçada Selvagem enquanto grupos de baderneiros, enquanto escritos principalmente das áreas germânicas passam a representá-los principalmente como “bandos furiosos”, composto por criminosos que foram executados ou que morreram em razão de seus crimes.

Vamos confiar em um rápido apanhado das fontes apontadas em HUTTON, 2014, p. 170-171: entre os vários relatos que se popularizaram no século XVI, figuram nomes como o de Johann Geiler von Kaisersberg (*Die Emels von Unholde, Hexen, Gespenstern etc. Strassburg*, 1516), que fala do exército furioso composto por pessoas que morreram violentamente e que estavam condenadas a vagar até o dia do julgamento, vestidas como de acordo com seu gênero social, sendo visto principalmente no final do ano, no período das Têmporas de Inverno. Em Johannes Agricola (*Sybenhundertundfünffteig Teutscher Sprichwörter*, 1534) este exército aparece principalmente no período da Quaresma, e alguns vivos são vistos entre os mortos, estando destinados a ficar ali após seu falecimento. Para Martin Crusius (*Annales Suevici*, 1596), esses são relatos de sacerdotes inescrupulosos que dizem aos que lhes escutam que não só aqueles que morrem em batalha, mas também crianças não batizadas, e aqueles cujas almas saem para vagar de noite e não conseguem retornar, também integram o exército, sendo visíveis no Natal e durante as Têmporas de Inverno. Jakob Trausch (*Strassburger Chronik*, 1592) relata que esses bandos são vistos de manhã e de noite, que entram nas cidades de noite e que carregam suas tochas, além de serem barulhentos.

Ao longo do século, contudo, esses relatos começam a ficar cada vez mais raros, os comentadores mencionados aqui são de regiões germanófonas (Alsácia, Suábia, Saxônia, etc), e já começam a desaparecer na Inglaterra e França. Isso talvez explicaria como boa parte dos argumentos dos pesquisadores sobre temas envolvendo a bruxaria e o complexo do Sabá (como Eva Pócs e Carlo Ginzburg) está sendo comparada com documentação dessa região,

²⁵⁸ Poema de conotação claramente política e que se dirigia diretamente a Henrique IV.

tendo sido daqui que se popularizam as procissões noturnas e as almas que se destacam dos corpos, que vagam pela noite e que são avistadas por viajantes e andarilhos²⁵⁹.

Enfim, Odin finalmente aparece no relato de Nicolas Gryse, essa é, talvez, a primeira ligação confiável, só se considerarmos Woden e Odin representações dos mesmos deuses. Aqui podemos observar a menção ao deus nórdico em meio ao tema da Caçada Selvagem. Gryse foi um pastor que se educou e trabalhou em Rostock praticamente toda a sua vida, tornando-se pregador em 1574 e em 1577 de dois complexos monasteriais, também de Rostock, falecendo em 1614.

No segundo capítulo do seu sermão *Spegel des Antichristischen Pawestdoms vnd Luterischen Christendoms* publicado em 1593, é possível ler o seu relato sobre os antigos rituais para uma boa colheita, que esse costume idólatra teria continuado durante o papado, e que nos campos, esse caçador diabólico faria a sua presença ser reconhecida. Em especial ele é chamado de falso Woden (*Wodendiuel*) e de Caçador Diabólico (*derfülle Helfche Jeger*).

Como podemos observar aqui, essa é uma representação que pouco tem a ver com o Odin da Religião Nórdica Antiga, uma possível tradição local em que Woden estaria muito mais próximo da ideia de boa colheita que da guerra (por consequência também próximo do caso relatado no capítulo passado). Se por um lado as transformações dessas figuras mostram o quão dinâmica é a relação dos homens com seus mitos e ritos, por outro lado também pode ser um indício de que a liderança tardia de Odin na Caçada Selvagem já tenha começado nesses termos. Os homens não idolatram Woden para o sucesso na guerra, mas para que tenham boas colheitas, já o culto a Odin estava ligado a outros valores e desempenhando outras funções sagradas.

²⁵⁹ Outras fontes que possam interessar os pesquisadores que desejem continuar um estudo desse bolso de tradições folclóricas a partir desse período são: *Zimmerische Chronik*. Século XVI, que narra a visão de um exército fantasma na cidade de Veringen em 1550. Na mesma crônica, há uma entrada sobre a Francônia, onde um nobre vê o exército furioso passar por uma floresta ao alvorecer, composto por soldados mortos, mutilados e com feridas expostas, liderado pelo próprio nobre.

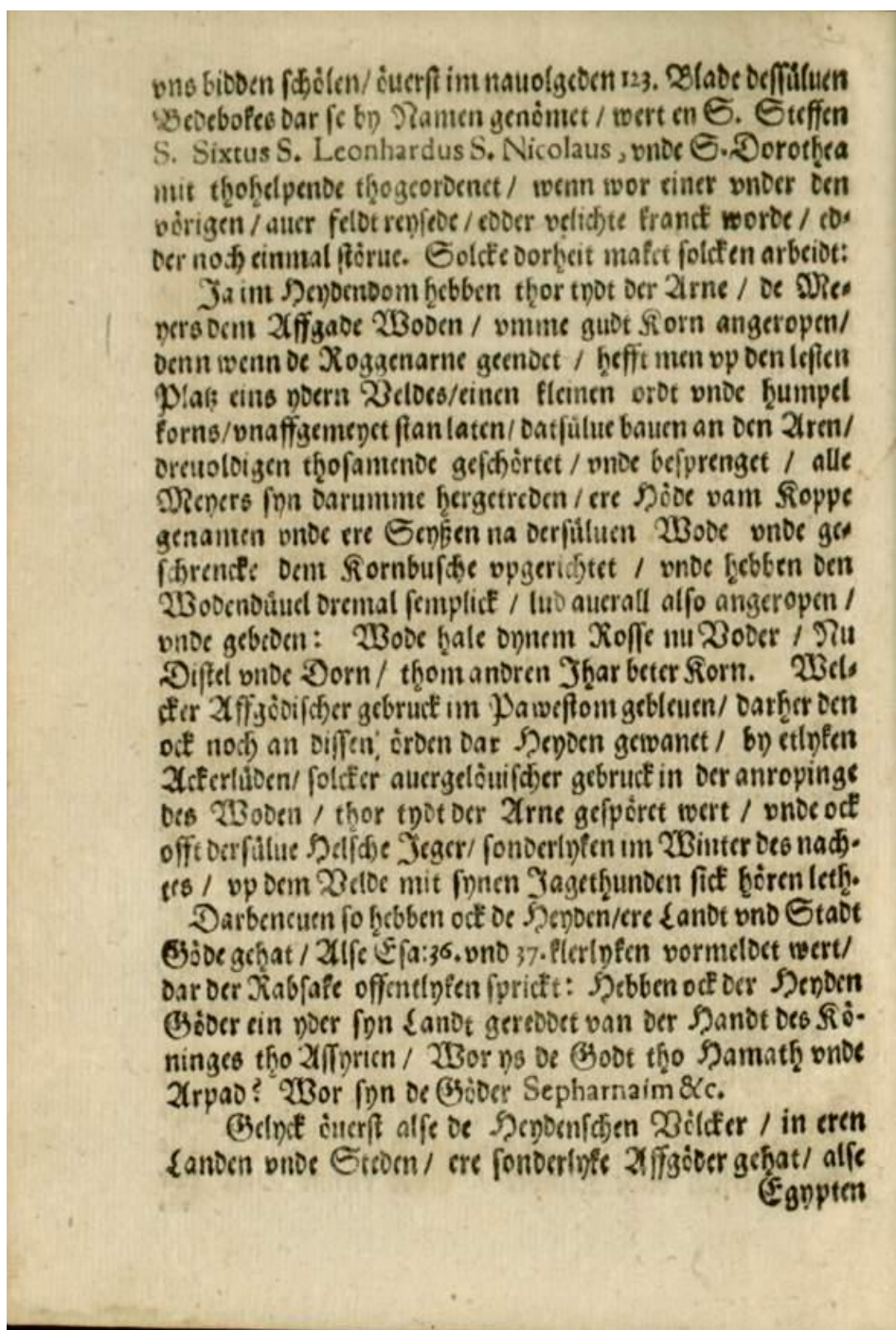


Figura 8 - Sexta página do segundo capítulo de Spegel des Antichristischen Pawestdoms vnd Luterischen Christendoms, Biblioteca da Baviera²⁶⁰.

3.5 Breves notas dos relatos de culturas vizinhas

Como esperamos ter deixado claro desde o começo, é simplesmente impossível esgotar as possibilidades comparativas da Caçada Selvagem conforme os séculos vão

²⁶⁰ É possível ler o relato na íntegra já que a publicação está disponível pela Biblioteca Estadual da Baviera, em <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/viewer/templates/viewimage.php?bandnummer=bsb00023308&pimaged=00058&v=100> acesso em 20 de dezembro de 2020.

passando, porque o tema começa a adentrar outras regiões e culturas. Acreditávamos ser possível realizar uma comparação com a mitologia céltica, com especial atenção às diferentes narrativas irlandesas, especialmente porque Walter Map, sendo de origem galesa, nos brinda com um conto maravilhosamente original, em segundo lugar, pois Guilherme de Auvergne pelas suas próprias andanças, parece ter se deparado com ideias que podem ser encontradas em descrições de lugares fantásticos da mitologia irlandesa.

Sobre isso, conforme nós analisamos as fontes e cruzamos as informações com a historiografia pertinente ao tema, ficou claro que não faríamos um trabalho melhor que o de Alan Bernstein (BERNSTEIN, 2009, pp. 146-159) que realiza uma investigação baseada no Livro de Dun Cow, no Livro de Leinster e no Livro Amarelo de Lecan, fontes dos séculos XII ao XIV. Qualquer um que busque se aprofundar no tema nessa perspectiva cultural, pode buscar aí as pistas sobre o complexo da Caçada Selvagem. Contudo, esse rico corpo narrativo também traz muitas passagens de interações entre mortos e vivos, que não necessariamente devem ser interpretados como pertinentes ao complexo da Caçada Selvagem, e talvez a descrição de testemunhos ainda sirva como régua para avaliarmos o complexo da Caçada Selvagem.

Menções a Tír Tairngire, ou a Terra das Donzelas da Viagem de Bran, o filho de Febal (*Immram Brain maic Febail*) mostram dois tipos de residentes em terras estranhas, deuses reunidos em diferentes clãs, e donzelas que seduzem os heróis. A menção da revelação de Lug como o pai do herói Cú Chulainn no *Lebor Gabála Éirenn*, direto do *Síd* traz conotações de visitas aos montículos e a revelação da autoridade régia sagrada conferida pela visita ao montículo (presente em Guilherme de Auvergne, mas também nos textos escandinavos), um acontecimento parecido no *Oidhe chloinne Tuireann* é narrado na resistência de forças Fomorianas, em que os guerreiros saem para o combate a partir dos montículos de fadas. Um recurso de restauração dos mortos para a batalha é mencionado como sendo usado pelos *Tuatha Dé Danann*²⁶¹.

Um segundo conjunto de fontes diz respeito às fadas que habitam esses montículos *Sídh* ou *Sídhe* (no plural), além de definir o pós-morte, também nomeia os residentes mágicos dos montículos. Na *Echtra Condla*, em especial nas aventuras de Art mac Cuinn, Bé Chuma é expulsa do montículo por adultério e precisa atravessar para a terra dos vivos, especificamente a ilha de Ben Etair, de barco, onde encontra o rei Conn, que para tê-la bane o seu próprio filho

²⁶¹ É sempre válido mencionar que a longa menção da deusa Diana em várias fontes medievais não se refere necessariamente à Diana da Antiguidade, mas a Dianu, o que provaria ainda mais a vitalidade desses contatos e continuidades célticas, defendidas principalmente por Philippe Walter.

por um ano (uma medida de exílio encontrada em outras narrativas célticas). As capacidades de sedução dessas fadas, podem ser encontradas ainda em *Tochmarc Étaín*, ainda que a beleza de Étaín não tenha qualquer aspecto sobrenatural ou sinistro, diferente da morte de Muirchertach em *Aided Muirchertaig Meic Erca*, que é afogado em um barril de vinho, queimado no incêndio de sua casa e esmagado por uma viga (sofrendo assim a morte tríplice), um fim trágico esquematizado por uma mulher da parentela do rei mítico Tara. Ela chama-se Síd, e prometera amor ao rei, mas lhe entregou vingança pelo pai e clã que havia sido exterminado por Muirchertach. Ao fim, ela mesma morre de tristeza e pesar pelos seus atos.

Todos esses paralelos só reforçam os argumentos sobre todos esses elementos relacionados aos mortos encontrados nas fontes da Europa Latina nos séculos XII e XIII terem uma forte base popular. Do outro lado da Europa, especificamente de Rus' de Kiev, uma federação medieval que se estendeu de Novgorod até o rio Dnieper até meados do século XIV, chega-nos um relato muito curioso a partir do que conhecemos como Relato dos Anos Passados (abreviado PVL a partir do Antigo Russo), datado do início do século XII, com autoria das primeiras redações tradicionalmente atribuídas ao monge cronista e santo Nestor, morto em 1114 e cujo nome aparece em uma das cópias do primeiros manuscritos desse relato, ou mais certamente a um abade do mosteiro de Vydubiči em Kiev, de nome Sil'vestr. De qualquer modo nas colunas 214 e 215 da PVL, no ano de 1092 há relatos de inquietação sobre hostes fantasmagóricas e demoníacas que invadem cidades como Driutsk e Pólotsk:

Ocurrió algo muy extraño en Pólotsk, una alucinación: siendo de noche, se levantó un ruido: por la calle corrían demonios como personas. Si alguien salía de su casa para mirar, de inmediato era herido invisiblemente por los demonios, y de ello moría, y no se atrevían a salir de las casas. Después empezaron a aparecer durante el día a caballo, y a ellos no se los veía, pero se veían los cascos de sus caballos. Y así herían a la gente de Pólotsk y de la región. Y por eso decía la gente: “Los muertos matan a los de Pólotsk”. Este prodigio comenzó en Driutsk. En la misma época hubo un prodigio en el cielo, surgió como un círculo muy grande en medio del cielo. En ese año hubo sequía, de modo que la tierra se secó y muchos bosques y ciénagas se incendiaban solos. Hubo muchos prodigios (...) (Relato de los años pasados, col. 214-215)²⁶².

²⁶² A tradução aqui disponibilizada pode ser consultada na seção Textos en Antiguo Eslovo Oriental editada por Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez, Matilde Casas Olea, Inés García de La Puente e Enrique Santos Marinas. Estamos para sempre em débito com o prof. Dr. Enrique Santos Marinas (Universidad Complutense de Madrid) que nos presenteou com uma cópia do Fuentos Para El Estudio De La Religion Eslova Precristiana, projeto coordenado por Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez. Os fragmentos do Relato dos Anos Passados, aqui abreviada como PVL foram retirados diretamente dali. Para efeitos bibliográficos, é possível consultar em NÚÑEZ et al, 2017, pp. 234-393.

A importância desse relato é tremenda, ainda que isolada, primeiro devido à magnitude do evento já que o relato nos fala que cidades foram tomadas por esses seres invisíveis. Boa parte dos relatos fala de encontros em locais ermos, abadias e mosteiros afastados que são mais arrasados pela força dos elementos naturais conjurados por essas hostes. Aqui, essas hostes invisíveis (a única parte que os moradores observam são os cascos dos cavalos) atacam quem quer que saia de casa, e apesar do termo demônio aparecer aqui, o que impressiona é a certeza do que se fala em “os mortos matam aos de Pólotsk” mostrando como essas fronteiras que definem seres sobrenaturais são cinzentas.

Em uma rápida análise da tradição dos manuscritos que recontam o relato dentro da tradição dessa narrativa, Claude Lecouteux (2011, p. 30) tece uma apreciação dos textos nas quais as palavras para descrever essas hostes variam entre *phantasma/phantasia* e *enigma*, que divergem de demônio, e que esses mortos “gemem como humanos”. A Crônica de Radzivill (*Radziwiłł Letopis*) adiciona um detalhe muito interessante ao chamar essa hoste de *nave* (*nekroi*), pois diz que os habitantes de Polotsk foram devorados por mortos. Apesar de serem curiosas essas notas, os textos mencionados são de diferentes períodos, a exemplo da Crônica de Radzivill que é datada do século XV e, mesmo estando um pouco fora do nosso escopo temporal, mostra como as atitudes sobre esses mortos continuava viva, atribuindo novos detalhes conforme o passar do tempo.

Em segundo lugar a menção de um halo no céu lembra-nos que fenômenos celestes quase sempre acompanham a passagem da Caçada Selvagem, de maneira que essa passagem contida no Relato dos Anos Passados está de acordo com os padrões difundidos na Europa Latina nos séculos XII e XIII, contudo é importante salientar que ela já reúne vários desses elementos que foram gestados séculos anos e difundidos apenas a partir daí, de modo que devemos nos perguntar até que ponto o desenvolvimento e transmissão desses padrões são detectados, de modo a fornecer um mosaico coeso de relatos que interpretamos como pertinentes à Caçada Selvagem. Continuemos seguindo um pouco mais no leste onde há ainda material para o nosso debate.

Em 921 o rei de Şaqāliba, Almush ibn Shikī Yıltawār, em uma carta endereçada ao califa Al-Muqtadir de Bagdá, pede ajuda para instruir o povo búlgaro na fé islâmica e na construção de uma mesquita, além de uma fortaleza para defender o reino contra os seus inimigos Khazares. O pedido de ajuda era um claro posicionamento de um reinado de origens semi-nômades e de espiritualidade xamânica, que entrava sob a proteção de Bagdá contra os seus vizinhos, desvencilhando-se de seu vizinho, do qual era tributário. Şaqāliba já era parte

integrante da rota de comércio e a sua moeda já imitava o *dirham* abássida, buscando uma posição mais cômoda entre os poderes políticos que atuavam no rio Volga²⁶³.

A expedição que teve início no dia 21 de junho do mesmo ano partiu de Bagdá, atravessou os Samanidas em Bukhārā, depois Khwārazm e entre Ust-Yurt, chegando, enfim, em Bulghār em 12 de maio de 922²⁶⁴. O cronista árabe Aḥmad ibn Faḍlān foi parte integrante desta missão, sendo o responsável pelo registro da viagem, que contou como enviado oficial Sawsān al-Rassī, um liberto de Nadhīr al-Haramī junto com a dupla Tikīn, o Turco e Bārs, o Saquelabo. Além do registro, Aḥmad ibn Faḍlān ficou responsável pela entrega de presentes ao rei Almush ibn Shikī Yiḷṭawār e aos seus comandantes.

São as considerações de Ibn Faḍlān que temos acesso em um documento que, tradicionalmente, é conhecido como *Risālat Ibn Faḍlān*²⁶⁵, é normalmente lembrado entre os escandinavistas em razão do encontro desses enviados com comerciantes escandinavos Rus' (de provável origem sueca), sendo possível ler entre as suas linhas o testemunho das práticas cotidianas, materiais, religiosas e sexuais desses escandinavos durante a Era Viking. A rede de comércio entre os escandinavos conectava duas grandes potências mediterrânicas com visões de mundo diametralmente opostas, Constantinopla e Bagdá, fazendo o transporte principalmente de peles e escravos, realizando ocasionalmente a atividade de saques. Aqui o nosso interesse está nas visões de Aḥmad ibn Faḍlān na corte do rei de Ṣaqāliba e não no seu testemunho sobre os Rus', contudo é mais produtivo entender o rio Volga como um caldeirão de culturas diferentes que estão se encontrando e se influenciando²⁶⁶.

²⁶³ Detalhes encontrados em LUNDE; STONE, 2012, pp. xiii – xviii.

²⁶⁴ Uma consideração para o fim da empreitada é encontrada em MONTGOMERY, 2006 que tem como lastro temporal para o seu fim, a execução de Ḥusayn ibn Manṣūr al-Ḥallāj ocorrida em 12 de maio de 922.

²⁶⁵ Sobre a procedência da fonte em questão: “O documento original escrito por Fadlan foi perdido. Por muito tempo encontrava-se preservada apenas uma versão transmitida pelo *Léxico geográfico*, escrita por Yāqūt ibn-Abdallah, na qual o autor declara incluir trechos literais do *Risala* (que, no período, já contava com 300 anos de produção) nos verbetes sobre: o rio Volga, denominado Atil; os bashgird, povos indígenas da região de Bashkortostan, na atual Turquia; os búlgaros; os khazars, povos seminômades da região correspondente à atual Turquia; a região Khwarezm; e os rus, povos do Leste Europeu e da região do Volga. Dessa forma, para acessar os escritos de Fadlan, teríamos de nos basear em uma obra sobre a qual só se pode presumir ter sido escrita seguindo o manuscrito original, ou uma cópia deste. Apenas em 1923, um manuscrito com 420 páginas foi apontado como contendo uma versão considerada completa da obra de Ibn Fadlan. Trata-se de um manuscrito numerado como MS 5229, datado do século XIII d.C. e descoberto por Zeki Validi Togan na Biblioteca Central de Astan Quds Razavi, na cidade de Mashad, região do atual Irã. Contudo, passagens adicionais não preservadas no MS 5229, ainda são apontadas para a obra do geógrafo persa Amin Razi denominada *Haft Iqlim*, Sete Climas” (AYOUB, 2018, p. 402).

²⁶⁶ *Rus e Saqāliba*: Ele ainda cita costumes dos Saqāliba que, conquanto em algumas fontes possa ser termo genérico referente aos povos de pele rosada e complexão clara do norte (principalmente escravos), em seu texto trata clara e especificamente de eslavos – palavra, aliás, da qual deriva o termo (sklavi – saqāliba). Para complicar a situação, as distinções claras – tanto étnicas quanto religiosas -, entre os saqāliba eslavos, o cronista de nome Marwazi destaca a cremação, adicionando a descrição de “adoradores do fogo”. É pela designação de *majūs*, “adoradores de fogo”, “pagãos”, somada à de urdumānīyīn, “homens do norte”, “normandos”, que Ibn Hayyān, cronista da Andaluzia, chama os vikings que atacam Sevilha em 844, um termo originalmente

Durante a expedição, a comitiva desmembra-se e alguns dos seus integrantes retornam a Bagdá, carregando consigo a carta com uma soma ordenada em 4000 denários *musayyabī* destinada ao rei de Ṣaḡālība para que levasse à cabo os seus projetos de defesa. A ausência desse montante terá um impacto importante nas relações entre o rei e Aḥmad ibn Faḍlān, apesar do contato inicial ter sido positivo: Almush ibn Shikī Yīltawār recebe os presentes enviados para si e os seus comandantes, e aceita receber um novo nome, Já'far abd Allāh pelo qual será proferido o *khutba*.

A notícia de que a carta com o dinheiro requisitado desapareceu amargou as relações entre a comitiva e o rei, apesar das relações não serem cortadas. E é aqui que está o nosso interesse nessa documentação: durante a sua estadia entre o povo Bulghār, Aḥmad ibn Faḍlān acompanhou o rei em sua migração sazonal, relatando uma série de visões, entre as quais avistou luzes e barulhos no céu, marcando uma contenda entre *jinn*s crentes e descrentes²⁶⁷. Algumas dessas visões podem ser entendidas como produto do amargor das relações entre o rei e o cronista²⁶⁸, principalmente se levarmos em consideração que há uma oposição clara entre o rei e os seus homens que asseguram a naturalidade dos fenômenos avistados e o cronista horrorizado que nos descreve suas visões. Isso, claro, não retira o caráter descritivo das visões de Aḥmad ibn Faḍlān. Segue o relato na íntegra:

Vi incontáveis maravilhas no país deles. Entre elas: na primeira noite que passamos nessa terra, durante uma hora inteira antes do pôr do sol, vi o céu no horizonte ficar de uma cor vermelha intensa e ouvi fortes barulhos e murmúrios no ar. Ergui a cabeça. Perto de mim, estava uma nuvem vermelha como fogo de onde saíam aqueles murmúrios e barulhos. Nela, viam-se formas de pessoas e cavalos e, nas mãos desses espectros em forma de gente, imaginei e distingi lanças e espadas. Em outra parte, vi mais homens, cavalos e armas, investindo contra os da primeira, como um batalhão investindo contra outro. Ficamos assustados com aquilo, rogamos e suplicamos a Deus, enquanto os locais riam de nós e se divertiam com nosso comportamento.

Disse Aḥmad ibn Faḍlān:

empregado pelos islâmicos para os zoroastrianos (MUCENIECKS, 2015, p. 412). Para um exemplo da dinâmica cultural expressa nos ritos funerários entre as duas culturas, consultar PRICE, 2008, pp. 257 – 273.

²⁶⁷ Além da visão dos exércitos de *jinn*s se enfrentando, Aḥmad ibn Faḍlān ainda tece comentários sobre as relações políticas, econômicas e sociais do reino, da natureza encontrada ali e dos costumes religiosos e funerários dos povos que gravitavam em torno do rio Volga. Curiosamente, dois notáveis são suas descrições sobre um Rinoceronte e a ossada de um gigante da linhagem de Gog e Magog, que, como lembra MONTGOMERY 2006, p. 65, pertencem propriamente ao campo das *mirabilia*.

²⁶⁸ É o caso da visão da ossada do gigante e do estrangulamento do funcionário inteligente: “The other two marvels are, I believe, instances of psychological warfare, intended to coerce information about the whereabouts of the funds designated for the construction of the fortress, a matter of no little concern to the Bulghār King. The giant’s tale is designed to inspire fear of the apocalypse in the minds of Ibn Faḍlān and the other Muslims (the King has already shown himself to be a very skilled legal opponent in a contretemps with our author), whereas I see in the stranglers Sindī a warning to Ibn Faḍlān and the embassy of their likely fate, should they refuse to comply with the King” MONTGOMERY, 2006, pp. 71 e 72.

Uma hora, vimos ambas as partes que lutavam entre si se misturarem e então se separaram. Continuaram fazendo isso por uma hora depois de anoitecer, e então desapareceram. Perguntamos ao rei sobre aquilo. Ele alegou que seus avós diziam: “Aqueles são os *jinn* crentes e descrentes. Eles lutam todo cair de noite, nunca deixaram de fazê-lo²⁶⁹”.

Consideremos, por enquanto o que foi visto por ibn Faḍlān. O embate é visto nos céus desde sempre pelo povo Bulghār, segundo o relato e, muito provavelmente, a classificação dessas hostes como *jinn*s é parte do bojo cultural islâmico, provavelmente a referência vem do próprio cronista que nos traduz o que vê baseado em sua própria cosmovisão. Ibn Faḍlān está aterrorizado pelo que nos descreve, e esse estado psicológico desenvolve um papel fundamental nas relações da sua missão diplomática:

O rei se torna inquieto e se recusa a aceitar as recomendações religiosas de Ibn Faḍlān, de forma que, necessitando um segundo encontro com a embaixada, durante a qual ele demonstra uma casuística hábil e admirável, bem familiarizado com os fundamentos da Sharīʿa, mais do que um páreo mental para os emissários, bem como um conhecedor minucioso da história Islâmica. Ibn Faḍlān se encontra vencido em uma disputa legal e estupefato pelas tergiversações erísticas de um nômade nas bordas da civilização. Adicionalmente, a embaixada é colocada sob guarda domiciliar, como deveria ser, compelida a seguir o rei em suas migrações sazonais por entre seus territórios. A disputa de inteligência entre o rei e a embaixada teve início, e é expressa com uma maravilhosa e selvagem ironia na atribuição do nome Abū Bakr al-Ṣiddīq a Ibn Faḍlān, através de quem o rei havia previamente assumido o nome muçulmano Jaʿfar b. ʿAbd Allāh, consoante com o Califado al-Muqtadir.

Não é de admirar, então, que nas bordas do *oikoumene*, Ibn Faḍlān, depois de 11 meses fora de Bagdá, um refém do rei Bulghār e exposto a manipulações emocionais e psicológicas, deve ter se predisposto sensivelmente a observação da *mirabilia*. O fato de que sua narrativa reteve um ar considerável de compostura é um testemunho eloquente de sua robustez (MONTGOMERY, 2006, p. 83)²⁷⁰.

²⁶⁹ FADLĀN, 2018, pp. 49 e 50. Tradução de Pedro Martins Criado.

²⁷⁰ The King grows restive and refuses to accept Ibn Faḍlān’s religious recommendations, thereby necessitating a second meeting with the embassy, during which he shows himself to be an admirable and deft casuist, well acquainted with the fundamentals of the Sharīʿa, more than a mental match for the emissaries, as well as eristically cognizant of Islamic history. Ibn Faḍlān finds himself bested in a legal dispute, and dumbfounded by the casuistic tergiversations of a nomad on the edge of civilization. Furthermore, the embassy is placed under house arrest, as it were, compelled to follow the King around on his seasonal migrations throughout his territories. The King’s battle of wits with the embassy has begun, and is expressed with marvellously savage irony in his conferment of the name Abū Bakr al-Ṣiddīq on Ibn Faḍlān, at whose hand the King had earlier assumed the Muslim name Jaʿfar b. ʿAbd Allāh, after the Caliph al-Muqtadir. Little wonder, then, that at the edge of the *oikoumene*, Ibn Faḍlān, some 11 months from Baghdad, a hostage to the Bulghār King and exposed to such emotional and psychological manipulation, should have been perceptually disposed to the observation of *mirabilia*. That his account retains a considerable air of composure is eloquent testimony to his robustness. Tradução nossa.

Há a menção ao céu com um intenso avermelhado, intensificado por luzes da mesma cor, além do clangor das vozes desses *jinns*. Há uma tradição clássica já parcialmente explorada aqui com descrições similares: Lívio, Plínio, o Velho, Tácito, Sêneca e, claro, Aristóteles para quem o vermelho no céu é resultado da combustão²⁷¹, um fenômeno observável de noite. Muito provavelmente o nosso cronista vale-se dessa tradição descritiva dos fenômenos naturais corrente nos autores clássicos, talvez de conhecimento pela sua circularidade em traduções medievais à partir de Bagdá.

Essa concepção meteorológica de ibn Faḍlān pode ser encontrada em uma paráfrase de Yahyā ibn al-Biṭrīq, que menciona a vermelhidão atmosférica e diferentes cores advindas do vapor e fumaça no processo de visualização do fenômeno. Também ocorre em uma tradução de Ḥunayn ibn Ishāq que adicionalmente a relata em um comentário da obra de Olimpiodoro, revista pelo seu filho Ishāq ibn Ḥunayn, aqui são declaradas variações vermelhas e amarelas segundo as condições de reflexão da luz das estrelas nas águas terrestres²⁷².

É no comentário à obra de Olimpiodoro, *Tafsīr al-Mūfīdūrūs*, que ficamos sabendo que as figuras de cores avermelhadas são produtos da falsa imaginação a partir de efeitos gerados pela refração entre nuvens de baixa densidade ou reflexão entre nuvens de alta densidades. Dessa maneira, são essas nuvens responsáveis pela visão das coisas que não são reais. Isso pode explicar os *jinns* vistos por ibn Faḍlān a partir de concepções meteorológicas de origem aristotélica.

Antes de continuarmos por esse caminho, façamos uma breve consideração sobre uma tradição religiosa ocidental que envolve armas, seres celestiais e a tradição cristã²⁷³. Ela pode ser encontrada sobretudo em trechos bíblicos, os quais iremos aqui dividir em dois grupos. Um grupo ilustra os usos de linguagem belicosa no combate ao mal e pode ser encontrado em duas cartas do apóstolo Paulo. Vejamos duas passagens: a primeira é endereçada aos cidadãos de Éfeso:

O combate espiritual – Finalmente, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder. Revesti a armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do

²⁷¹ *Metereológica*, livro 1, cap. 5, segundo MONTGOMERY, 2006, p. 74.

²⁷² Que fique claro, apesar de conhecermos as fontes, estamos acompanhando esse percurso dentro da literatura árabe e do movimento de Tradução de Bagdá a partir das referências de MONTGOMERY, 2006, mas a sua própria referência é ao trabalho de Paul Lettinck (LETTINCK, 1999), que verdadeiramente traça o curso da literatura clássica aos árabes. Um artigo anterior foi publicado por Montgomery (2004), o qual citamos em nossa bibliografia, mas a discussão do papel das imagens e narrativa nos escritos de ibn Faḍlān são essencialmente os mesmos.

²⁷³ Todas as referências bíblicas aqui foram retiradas da *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2016, e os livros consultados foram: Efésios, Primeira aos Tessalonicenses, Isaías, Sabedorias de Salomão, Gálatas, Filipenses e Colossenses.

diabo. Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis vestir a armadura de Deus para poderdes resistir no dia mal e sair firmes de todo o combate (Efésios 6, 11 – 12).

A segunda passagem é encontrada no discurso do apóstolo Paulo que empresta essas armas divinas aos cidadãos de Tessalônica em uma de suas cartas: “Nós, pelo contrário, que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos da couraça da fé e da caridade, e do capacete da esperança da salvação” (1 Tessalonicenses 5, 8). A temática de armar-se contra os inimigos permeia também os livros dos profetas posteriores, em trechos de Isaías (partes atribuídas a Trito-Isaías), e entre as sabedorias, via Sabedorias de Salomão (provavelmente um dos livros mais recentes do Antigo Testamento):

Antes, julgará os fracos com justiça,
com equidade pronunciará sentença em favor dos pobres da terra.
Ele ferirá a terra com o bastão da sua boca,
e com o sopro dos seus lábios matará o ímpio.
A justiça será o cinto dos seus lombos
e a fidelidade, o cinto dos seus rins (Isaías 11, 4 - 5).

Viu que não havia ninguém,
espantou-se de que ninguém interviesse.
Então seu próprio braço veio em seu socorro,
sua justiça o sustentou.
Vestiu-se da justiça como de uma couraça,
pôs na cabeça o capacete da salvação,
cobriu-se de vestes de vingança
- como de uma túnica -,
vestiu-se de zelo como de uma capa.
Conforme as obras de cada um, tal a recompensa;
para os adversários a ira, para os inimigos o castigo merecido;
às ilhas recompensará de acordo com suas obras (Isaías 59, 16 - 18).

Tomará a armadura de seu ciumento ardor,
armará a criação para vingar os inimigos;
vestirá a couraça da justiça,
cingirá como capacete um julgamento irrevogável;
usará o escudo da invencível santidade;
afiará a espada de sua ira implacável;
a seu lado, contra os insensatos,
pelejará o universo:
certeiras, surgirão rajadas de raios,
voarão para o alvo do teso arco das nuvens;
sua funda lançará furiosa saraivada,
contra eles lufarão as ondas do mar,
sem piedade os rios os afogarão.
um sopro poderoso se levantará contra eles
e os dispersará qual furacão.

a iniquidade fará deserta a terra inteira
e a malícia derrubará dos tronos os poderosos (Sabedorias 5, 17 - 23)!

Apesar de ser possível fazer uma consideração simbólica e metafórica de armar-se em Deus contra um mal ontológico, é possível também uma interpretação mais literal da necessidade de preparar-se ao combate. Na epístola endereçada aos Gálatas, Paulo relata “Assim também nós quando éramos menores estávamos reduzidos à condição de escravos, debaixo dos elementos do mundo” (Gálatas 4, 3). Há espaço para o debate do que seriam esses elementos, mas é possível interpretar que sejam espíritos ou seres que tutelaram o mundo de alguma forma, talvez?

Para o segundo grupo, voltemos a Epístola aos Efésios em que Paulo exalta o nome de Cristo como libertador, que está: “... muito acima de qualquer Principado e Autoridade e Poder e Soberania e de todo nome que se pode nomear não só neste século, mas também no vindouro” (Efésios 1, 21)²⁷⁴. Mais adiante: Neles vivíeis outrora, conforme a índole deste mundo, conforme o Príncipe do poder do ar, o espírito que agora opera nos filhos da desobediência” (Efésios 2, 2). E, finalmente: “... para dar agora a conhecer aos Principados e às Autoridades nas regiões celestes, por meio da Igreja, a multiforme sabedoria de Deus...” (Efésios 3, 10).

Um paralelo pode também ser traçado em Colossenses. Exemplos: “Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do seu Filho amado...” (Colossenses 1, 13); “... na qual despojou os Principados e as Autoridades, expondo-os em espetáculo em face do mundo, levando-os em cortejo triunfal” (Colossenses 2, 15); e, por fim “Se morrestes com Cristo para os elementos do mundo, por que vos sujeitais, como se ainda estivéssemos no mundo, a proibições “não pegues, não proves, não toques”?!” (Colossenses 2, 20-21).

Havia uma preocupação com certos seres que habitavam regiões celestes e que mantinham os homens sob suas leis. A possibilidade de se libertar disso, ou de lutar contra eles, armados com a força divina, com certeza é parte do apelo da conversão divulgada por Paulo, ou da cultura do Antigo Testamento. Contudo, é isso que ibn Faḍlān tem em mente quando descreve a contenda entre os *jinn*s? Talvez. O movimento tradutório de Bagdá tratou de conservar certas obras desde a antiguidade e que provavelmente, de modo direto ou indireto, pode ter influenciado o nosso cronista.

A visão dos seres celestiais batalhando entra em conformidade com um corpo generoso de fontes medievais. As próprias referências a luzes, trombetas de batalha, sons de

²⁷⁴ Um paralelo encontrado em Filipenses: “... a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra...” (Filipenses 2, 10).

cavalos e de exércitos marchando também podem ser pontuadas desde a antiguidade, como esperamos ter demonstrado até aqui, de modo que o relato de ibn Faḍlān não deveria nos surpreender em nada. Portanto o cronista árabe deve ser inserido em uma longa tradição de relatos da antiguidade e do medievo, não à parte, mas em conjunto. Contudo, se está claro o espaço ocupado pela fala do nosso cronista em uma tradição mais ampla, resta o questionamento: é possível especular ainda mais sobre o que ele de fato estava vendo no céu?

Poderíamos argumentar que estamos diante da formulação intelectual de crenças e do imaginário medieval sobre esse quadro mitológico a que chamamos de Caçada Selvagem, e ainda assim, parece-nos tentador apontar a descrição da Aurora Boreal, talvez indiretamente, por ibn Faḍlān. Sobre esse fenômeno, o Laboratório de Paleomagnetismo da Universidade de São Paulo define a Aurora Polar (que pode ser Boreal ou Austral) como:

[...] um fenômeno óptico composto de um brilho observado nos céus noturnos em regiões próximas a zonas polares, em decorrência do impacto de partículas de vento solar e a poeira espacial encontrada na via láctea com a alta atmosfera da Terra, canalizadas pelo campo magnético terrestre. Em latitudes do hemisfério norte é conhecida como aurora boreal (nome batizado por Galileu Galilei em 1619, em referência à deusa romana do amanhecer Aurora e ao seu filho Bóreas, representante dos ventos nortes), ou luzes do Norte (nome mais comum entre os escandinavos). Ocorre normalmente nas épocas de setembro a outubro e de março a abril. Em latitudes da do hemisfério sul é conhecida como aurora austral, nome batizado por James Cook, uma referência direta ao fato de estar ao Sul²⁷⁵.

Dependendo da intensidade desse fenômeno, processos de ionização, dissociação e excitação ocorrem em diferentes latitudes, produzindo cores diferentes, entre elas o vermelho como resultado da emissão de partículas de Nitrogênio em baixas latitudes. Dirigir-se ao problema dos sons é um pouco mais complicado. Duas publicações do website da *National Geographic* trazem notícias sobre os sons produzidos pela Aurora Boreal: *Did You Hear the Northern Lights?*, assinada por Mark Thiessen, traz em certo momento uma passagem que diz haver na história milhares de observações relevantes, e que gravações de chiados, estalos, explosões e ruídos de baixa frequência estão sendo estudados nas relações com as atividades geomagnéticas em diferentes frequências²⁷⁶.

²⁷⁵ Referência no site do Laboratório

<https://www.iag.usp.br/paleo/?q=content/o-fen%C3%B4meno-da-aurora-polar> acesso em 14 de maio de 2021.

²⁷⁶ <https://blog.nationalgeographic.org/2012/07/12/did-you-hear-the-northern-lights/> acesso em 15 de maio de 2020.

Em 2016, a matéria *Auroras Make Weird Noises, and Now We Know Why*, assinada por Andrew Fazekas traz novamente as ideias sobre os barulhos da Aurora, revendo elementos que foram importantes para a persistência desse fenômeno, com um adicional, uma nova teoria para a sua explicação que envolve uma provável inversão de camadas atmosféricas que capturam cargas energéticas negativas em uma camada, e positivas em outra, que são chocadas durante uma tempestade magnética²⁷⁷.

Ambas as matérias noticiam o desenvolvimento de um estudo científico, trazendo as falas do pesquisador da Universidade de Aalto (*Aalto-yliopisto/Aalto-universitetet*), na Finlândia, Unto Laine, e o lembrete de que apesar dos sons da Aurora Boreal serem considerados um mito persistente no folclore de diversas culturas árticas, os físicos modernos usualmente as dispensam por faltas de provas. De fato, a observação da Aurora Boreal é um efeito difícil de descrever, um show de luzes bruxuleantes, que se separam ou se unem em diferentes feixes e que são muito dramáticas, cobrindo todo o céu. No entanto, esse é um espetáculo silencioso. E ainda assim as ideias de seus sons são persistentes. As explicações são diversas, mas geralmente os barulhos são atribuídos a outros elementos que não a própria Aurora Boreal: árvores balançando, gelo quebrando, descargas elétricas no cérebro da audiência, etc²⁷⁸.

Essa possibilidade é cômoda, explicaria boa parte da documentação sobre a Caçada Selvagem enquanto visões da Aurora Boreal, como relatos orais desse fenômeno e posteriormente como adições de filtros culturais da cultura cristã enquanto sinais de tragédias com referências apocalípticas²⁷⁹. Apesar de haver uma perspectiva animadora da equipe da Universidade de Aalto desenvolver uma pesquisa que comprove os sons da Aurora Boreal, até o presente momento nada foi publicado em periódicos científicos de impacto com submissão à crítica de pares cegos, sendo as propostas e resultados preliminares da equipe liderada por Unto Laine apresentadas em congressos científicos, o último deles no *26th International Congress on Sound and Vibration*, ocorrido em Montreal, em julho de 2019²⁸⁰.

²⁷⁷ <https://www.nationalgeographic.com/news/2016/06/auroras-sounds-noises-explained-earth-space-astronomy/> acesso em 15 de maio de 2020.

²⁷⁸ Esse é o nosso maior ponto de discordância de Montgomery que afirmou serem os sons produtos da descarga elétrica, sendo uma provável explicação para as visões de ibn Faḍlān (MONTGOMERY, 2004 e MONTGOMERY, 2006). Claro, as novas hipóteses sobre os sons da Aurora Boreal são recentes e sendo as primeiras publicações de Unto Laine, que são de 2012, porém Montgomery tratou essa possibilidade de maneira descuidada, sem apresentar experimentos modernos.

²⁷⁹ MARASCHI, 2018.

²⁸⁰ Informação retirada da página do projeto *Auroral Acoustics Project* hospedado no site da Universidade de Aalto. Para essa informação, bem como o histórico das apresentações e do desenvolvimento dessa pesquisa, conferir <http://research.spa.aalto.fi/projects/aurora/publications.html> acesso em 25 de maio de 2020.

Todavia, os registros dos sons e luzes no céu não são exclusivos do passado distante: a busca pelos sons da Aurora Boreal sempre esteve presente nos diários dos intelectuais que se lançaram ao círculo ártico com a finalidade de registrar esse fenômeno, resultando em um verdadeiro choque de valores e de visões de mundo entre os exploradores e cientistas com as populações locais (ambos indígenas e não indígenas). O registro de sons no século XIX, por exemplo, quando há um arrefecimento nessa busca, revela-nos muitas vezes as tensões advindas das tradições ocidentais pós-Iluminismo²⁸¹.

Sabemos que em raras ocasiões, a Aurora Boreal foi vista na Europa Central e no norte do Mediterrâneo, e que toda a comoção causada por essas aparições pode ter sido traduzida, originada ou complementada por motivos folclóricos. Essa é uma questão difícil de ser respondida, na verdade, mas é importante lembrarmos que o homem europeu se fascinou pelos relatos da Aurora Boreal nas leituras de viajantes, em um contexto muito parecido com as considerações por nós tecidas no primeiro capítulo sobre o Xamanismo:

Quando os filósofos da natureza e cientistas do século XVIII na Europa Setentrional procuraram separar a ciência da superstição no tocante a Aurora e ao Xamanismo, fronteiras rígidas foram estabelecidas entre o conhecimento empírico e as crenças populares, e entre cientistas ocidentais e habitantes indígenas. Nesse processo, era o trabalho do cientista-expedicionário anotar, resistir e, se possível, desencantar o público “expondo” xamãs e explicando o som da aurora [...] o Ártico era uma “zona da estranheza” pois o sobrenatural foi sendo banido cada vez mais a partir dos reinos mais próximos de casa pelo rei da cultura científica e tecnológica, os quais os navegadores modernos adotaram (MCCORRISTINE, 2013, pp. 41-42)²⁸².

A cultura Sámi é um exemplo de uma cultura ártica que preservou o som da Aurora em seu folclore, no que chamam de *Guovssahas/Guovssahasat*, uma expressão que pode ser

²⁸¹ “Although historians have paid little attention to how auroral sounds were thought about in the past, this subject provides an opportunity to offer a more nuanced understanding of how local and indigenous knowledge claims were dealt with by non-native explorers and scientists in the field. Reports of auroral audibility were extremely rare in nineteenth-century narratives but discussions of this anomalous phenomena exhibit the tensions inherent in Arctic science between experience and expertise, adding a new dimension to our understanding of intellectual practice in the Arctic and assisting in the deconstruction of two of the “great divides” of western Enlightenment traditions, namely science/indigenous knowledge and superstition/reason” (MCCORRISTINE, 2013, p. 31-32).

²⁸² Tradução nossa. As eighteenth-century natural philosophers and scientists in northern Europe sought to separate science from superstition with regard to aurorae and shamanism, stricter boundaries were established between empirical expertise and folk beliefs, and between western scientists and indigenous inhabitants. Under this process, it was the job of the scientist-expeditioner to record and resist and, if possible, disenchant audiences by “exposing” shamans or explaining away auroral sounds [...] the Arctic was a “zone of the uncanny” because the supernatural was increasingly banished from realms closer to home by exactly the king of scientific and technological culture to which modern navigators themselves adhered.

entendida como crepúsculo da manhã, sendo da mesma família do verbo *guovssahastit*, da variação norte Sámi, que significa “brilhar”. Entretanto, as nossas informações sobre a sobrevivência e transmissão dessas concepções, bem como a sua pertinência ao material que estamos analisando, são limitadas.

Entre os Sámi orientais, a Aurora Boreal está certamente conectada com o pós-vida, sendo os espíritos daqueles que morrem violentamente ou em decorrência do combate guerreiro. As luzes no céu são as suas batalhas contínuas e, principalmente, o jorrar do sangue, produto da violência perpetrada por esses mortos, não apenas uma representação do movimento oscilante e corrente dos feixes acima, mas também uma lembrança da correlação da guerra com o vermelho²⁸³. Tal conceito escatológico e cósmico também pode ser visto entre populações Balto-Fínicas e Samoiedas.

Buscou-se também estabelecer uma conexão dessas ideias com noções cosmológicas nórdicas pré-cristãs, a exemplo do exposto na obra *Huskult og hinsidigheströ: Nye studier over fedrekult i Norge* de Emil Birkeli²⁸⁴, para quem os mortos transitam principalmente em um eixo cósmico vertical, na base subterrânea o submundo *Hél*, com os mortos transitando entre os diferentes reinos através da Aurora Boreal, mais tarde expressas nas fontes islandesas como a ponte cósmica “*Bifröst/Bilröst*”. Alguns pensamentos axiais da mitologia nórdica merecem uma maior consideração e as apresentações de Birkeli desse padrão possuem equívocos, mas essa ligação é pertinente²⁸⁵.

Percebemos aqui uma diferença fundamental da narrativa do nosso cronista árabe: os mortos que aparecem nos céus não pertencem a uma ordem superior de espíritos, mas são homens apavorantes, que, em razão da violência, já não encontram descanso. Ainda entre os Sámi orientais, há uma oposição entre os domínios do Sol (*Beaivi*) e da Aurora Boreal, como se representassem reinos diferentes, caracterizando dicotomicamente a fertilidade e a esterilidade²⁸⁶.

A ligação entre o sol e a Caçada Selvagem pode ser vista na obra de Tácito. O som é de quando o sol aparece no alvorecer, o barulho poderia estar ligado ao som de cavalos:

²⁸³ Curiosamente para os Sámi Orientais, os domínios dos vivos e o dos mortos também seriam separados por corpos aquáticos: rios, lagos, riachos, ribanceiras, segundo KULONEN; SEURUJÄRVI-KARI; PULKKINEN, 2005, p. 249; é impossível também não ver uma correlação com o sangue escorrido como parte dessa separação hídrica.

²⁸⁴ BIRKELI, 1944, pp. 213-214.

²⁸⁵ Para uma crítica não só de Birkeli, mas de outros autores que estabelecem comparações de estruturas cósmicas axiais como de Vries, Davidson e Schjødt, consultar WELLENDRF, 2006, pp. 50-53.

²⁸⁶ KULONEN; SEURUJÄRVI-KARI; PULKKINEN, 2005, p. 249.

Para além dos Suíones há um mar diferente, calmo e quase sem movimento, por onde se crê que ele cinge e fecha o orbe das terras, pois o último fulgor do sol poente perdura até à aurora, tão brilhante que obscurece os astros; além disso, a credulidade acrescenta que se ouve o som do sol quando emerge. E se vêem as formas dos cavalos e os raios da cabeça. Apenas até lá vai a natureza – e a fama é verdadeira. 2. Assim, à direita, o mar Suévico banha os povos dos Éstios, que têm usos e aparência de Suevos, mas língua mais aproximada à britânica. 3. Veneram a mãe dos deuses. Como símbolo da credence, têm figuras de javalis: isto são armas, proteção dos homens, que mantém o adorador da deusa seguro, mesmo entre inimigos. O uso do ferro é raro, frequente o de cajados²⁸⁷ (*Germânia*, capítulo 45, 1 – 3).

Essa é uma passagem muito rica sobre a religiosidade germânica antiga e que pode ser estendida também para a religião nórdica antiga. Por enquanto nos interessa lembrar os elementos Sol, brilho, amanhecer, som, cavalos (Sól e Máni, Sol e Lua, na mitologia nórdica, fogem dos lobos em suas carruagens puxadas por cavalos). Novamente, na senda da mitologia celeste entre os Sámi, o brilhar, *Guovssahastit*, possui outra implicação associada ao planeta Vênus, *Guovssonásti*, ligada a ideia de alvorada: o planeta Vênus pode ser chamado de duas maneiras, dependendo da estação do ano e de quando se torna visível: *Iddedisguovssonásti* quando observável pela manhã e *Eahkedisguovssonásti* quando observável pela noite, sendo importante sobretudo como uma maneira de distinguir a passagem do tempo. Há uma curiosa ponte entre as mitologias celestes Sámi e germânica:

A derivação de *Aurvandill* não é clara, e é, eu poderia argumentar, ofuscada por repetidas interpretações do mito no qual ele aparece por diversos séculos. Contudo, o seu nome claramente o liga a *earendel* do inglês antigo, Estrela Vespertina (Vênus), e a primeira parte do nome é mais remotamente ligada ao latim *Aurora*, ao Sânscrito *Uṣas*, “Alvorecer”. Eu sugiro que **Auza-wandalaz* do proto-Germânico foi formado da palavra para “alvorecer” combinado com o derivativo da raiz **wand-*, “vagar, virar, circular” ... de modo que ele era quem caminhava pelo céu ao amanhecer (uma descrição precisa da Estrela Vespertina) (TOOLEY, 2009, p. 284)²⁸⁸.

²⁸⁷ 45. 1. *Trans Suiones aliud mare, pigrum ac prope immotum, quo cingi claudique terrarum orbem hinc fides, quod extremus cadentes iam solis fulgor in ortus edurat adeo clarus ut sidera hebetet; sonum insuper emergentes audiri formasque equorum et radios capitis aspici persuasio adicit.* 2. *Illuc usque et fama uera tantum natura. Ergo iam dextro Suebici maris litore Aestiorum gentes adhuuntur, quibus ritus habitusque Sueborum, lingua Britannicae propior. Matrem deum uenerantur.* 3. *Insigne superstitionis formas aprorum gestant: id pro armis hominumque tutela securum deae cultorem etiam inter hostes praestat. Rarus ferri, frequens fustium usus.* Tradução de Maria Isabel Rebelo Gonçalves (2011, pp. 58 – 59). O mar aqui é provavelmente a Jutlândia ou o golfo da Bótnia. Ao invés de *equorum*, em algumas edições antigas, é visto a expressão *Deorum*. A mãe dos deuses aqui é *Nerthus*.

²⁸⁸ Tradução nossa. The derivation of *Aurvandill* is not clear, and is, I would argue, obfuscated by repeated reinterpretations of the myth in which he features over many centuries. However, his name clearly relates him to Old English *earendel*, “Morning Star” (Venus), and the first part of the name is more remotely linked to Latin *Aurora*, Sanskrit *Uṣas*, “Dawn”. I suggest that a proto-Germanic **Auza-wandalaz* was formed from the word for

A única dedução que nos parece útil a essa discussão, é a de que esses elementos celestes podem estar mais associados a dia ou noite, que são relativos ao momento em que a escuridão domina os dias no fim do ano. Talvez o romper da manhã e o anoitecer sejam equivalentes, e, ainda que sejam poucos os indícios de que isso seja verdade, sendo mais segura uma conclusão próxima ao amanhecer dos germanos antigos, acabamos de mencionar as crenças como oposição entre o Sol e a Aurora Boreal, e os momentos de transição entre dia e noite.

Como deve ter ficado claro, a Caçada Selvagem na documentação da Europa Latina traz referências antiquíssimas aos usos do logro em batalha, com luzes e sons, confundidos com batalhões fantasmagóricos, que é mais crédito a um feito curioso do que a um costume religioso. Sem dúvida que é possível acompanhar esse desenvolvimento na documentação medieval para hostes de guerreiros fantasmagóricos no céu, apesar dos nossos indícios não serem muitos.

Há ainda uma referência ou outra na antiguidade reservada a deusa Hécate: sem dúvida o papel feminino, tão proeminente na literatura sobre o Sabá das Bruxas e do folclore moderno, surgirá por deusas ou outras entidades femininas, mas Hécate com certeza é um modelo que também surgirá com outros nomes (Perchta, Holda, Diana, etc). A questão é, o quanto disso pode ser encontrado na Escandinávia medieval?

Há relatos abundantes de bandos fantasmagóricos, mortos que retornam, espíritos femininos tutelares ou liderando guerreiros, entre outros. Por enquanto deter-nos-emos um pouco mais no ponto anterior, o da Aurora Boreal, talvez não a tenhamos explorado ela por completo. Ela nos pareceu um excelente ponto de contato entre os escandinavos e os seus vizinhos. O relato do cronista árabe, entretanto, está muito mais próximo da tradição mediterrânica do que nórdica (acreditamos, erroneamente, que ele talvez pudesse ter ouvido algum relato dos mercadores Rus'), enquanto que nos povos Sámi os relatos são muito escassos, ainda que promissores.

É como se a Aurora Boreal, apesar de toda a sua dramaticidade, de todo o espaço colorido no céu, mal fosse notada pelos escandinavos. As suas menções são limitadas a breves trechos de um espelho do século XIII, *O Espelho Real* (*Konungs Skuggsjá*; *Speculum Regale*)²⁸⁹ sendo considerada uma das peculiaridades do clima groenlandês, é tratada com

“dawn” combined with a derivative from the root *wand-, “go, turn, circle” ... hence he was the one that hovered around the sky at dawn (a precise description of the Morning Star).

²⁸⁹ *O Espelho Real* é uma obra norueguesa de meados do século XIII, provavelmente escrito durante o reinado de Hákon Hákonarsson, e traz um conteúdo apresentado na forma de diálogo entre dois personagens, o Filho, que

cautela no diálogo entre os dois personagens da fonte o Pai e o Filho. Ainda que o tópico na conversa tenha ares de entretenimento, há uma certa desconfiança daquilo que as visões de fenômenos raros trazem para os homens que as não podem experimentar. A Aurora Boreal, ou As Luzes do Norte, é explicada superficialmente como uma analogia ao fogo dos céus, e há uma curiosa menção ao ferro quente que é retirado de uma forja. A questão sobre a Aurora Boreal é bem simples, e está no meio de outras sobre as peculiaridades da Groenlândia. O Pai é cauteloso em responder as perguntas do Filho:

En as lutr er þu hæfir opt æpter spurt hvat wæra man þat er grœlendingar calla norðrlios þa em ec æigi um þann lutfroðaztr oc hæfi ec þa mænn funnit iðulega er langar stunnder hafa agroenalannde wærit oc þyckiaz þeir þar æi sannfroðer um wæra. Hvat þat er em þo er swa um þann lut sæm um flæsta aðra þa sæm mænn witu æigi til sannz at wittr mænn fœra í ætlan oc i getor oc gera sliçs um sæm þæim þycki þa wæra wænligazt oc sannlegazt. En þæsse wærðr natura oc skipan anorðrliosiat þat er æ þæss liosare er siolf er nott myrqvare oc syniz þat iamnan um nætr em alldrigin um daga oc optazt í nið myrkrum en sialldan ítunglskini. Em þat er swa til synum sæmmaðr se mikinn loga langa leið af myclum ællde. Ðar skytr af ilopt upp at sia hvassum oddum misiannum at heð oc mioc ukyrrum oc wærða ímisir hærre oc bragðar þætta lios alt til synum swa sæm swipannde loge. Em mæðan þæsser geislar erro hæster oc biartazter þa stænndr þar swa mykit lios af at þeir mænn er uti wærða stadder þa mægo þæir wæl fara leiðar sinnar swa oc at wæiðe skap æf þeir þurfu. Swa oc æf mænn sitia ihusum sinum ocer sker yferþa er swa liost inni at hværr maðr kenner annan as sæm inni er staddr. En swa er þætta lios brigðiligt at þat þyckir stunnðum wæra docqvare. Swa sæm þar giose upp swartr reycr a millum eða þiuccr miorqvi oc er þa þwi li- cazt at liosit kwæfiz þa í þeim reyc sæm þat se buit at sloçna. Oc sæm þat kwof tæcr at þynna þa tæcr þat lios annat sinni at birtaz oc þat kann at wærða stunnðum at monnun syniz swa sæm þar skioti af storum gneistum swa sæm af sinndrannda iarni þwi er ny tækit wærðror afli em þa er notten liðr oc dagr nalgaz þa tæcr þætta lios at lægiaz oc er þa sæm þat hværfi allt í þann tima er dagr birtiz.

Agora sobre a questão que você me perguntou, sobre que luzes que os groenlandeses chamam de luzes do norte, eu não tenho um entendimento completo. Frequentemente eu tenho me encontrado com homens que passam muito tempo na Groenlândia, mas eles não parecem ter certeza que luzes são aquelas. Contudo, é verdade que a questão, bem como várias outras para as quais não temos informações certas, vai ser considerada por homens eruditos que formularão suas opiniões e conjecturas sobre isso e vão ponderar como for razoável e crível. Porém, essas luzes do norte têm essa natureza peculiar, quão mais escuro for a noite, mais brilhante elas parecem; e elas sempre aparecem a noite, mas nunca de dia, mais frequente na escuridão densa e

formula perguntas, e o Pai, que responde às suas questões. As edições modernas são baseadas em fragmentos encontrados em manuscritos diversos, fizemos uso aqui da edição de Otto Brenner (1881) que é baseada no manuscrito norueguês 243 B, com adições do manuscrito islandês 243 A. A Aurora Boreal é, talvez, ainda citada de modo muito circunstancial em dois poemas do *Codex Regius* (GKS 2364 4to, manuscrito também do século XIII): os Ditos de Grímnir (*Grímnismál*) e a segunda Balada de Helgi Hundingsbani (*Helgakviða Hundingsbana*). Uma análise dessas circunstâncias e do *corpus* nórdico ficarão para o próximo capítulo.

menos à luz do luar. Na aparência lembra uma vasta labareda de fogo vista de grande distância. Também parecem como se fossem setas atiradas dessas chamas para o céu; essas estão em alturas diferentes e em constante movimento, primeiro uma, depois outra disparada mais alta e a luz parece cintilar como chamas. Quando esses raios estão no pico de altura e brilho, eles produzem tanta luz que as pessoas do lado de fora encontram facilmente o seu caminho e até podem ir caçar se precisarem. Quando as pessoas estão em casas que possuem janelas, fica tão claro por dentro, que as pessoas dentro de uma sala podem ver as faces umas das outras. A luz é bastante inconstante. Às vezes parece escurecer, como se uma fumaça preta ou névoa escura fossem jogadas entre os raios; e então parece ainda mais que a luz foi tomada pela fumaça e quase apagada. Mas, assim que a fumaça parece dissipar, a luz começa a brilhar novamente; e há certas vezes que as pessoas acreditam ter visto grandes faíscas lançadas dali, como o aço incandescente que acaba de ser retirado da forja. Contudo, vai a noite findando e o dia iniciando, a luz começa a desvanecer; e quando a luz do dia surge, parece desaparecer por completo (*Konungs skuggsjá*, 19)²⁹⁰.

As fontes islandesas, porém, ainda nos reservam outras surpresas, se não nos limitarmos a olhar para os céus procurando as Luzes do Norte por esse termo. Há outras possibilidades comparativas sobre o fogo no céu e o portão retumbante que são bastante promissoras, é hora de nos direcionarmos com total atenção ao contexto das fontes escandinavas.

²⁹⁰ Tradução nossa. Como justificativa, além da suspeição do homem comum, há ainda a menção a um livro enviado por Manuel I Comneno, cuja autoria é atribuída ao Presbítero João e que narra diversas maravilhas, consideradas frívolas pelo Pai.

CAPÍTULO 4 - OS GUERREIROS MORTOS DE ODIN?

O caminho de mais pistas para a Caçada Selvagem está nos céus noturnos setentrionais? Como acreditamos ter deixado claro no final do capítulo anterior, as menções diretas da Aurora Boreal na Escandinávia são tardias. Sendo possível observar no folclore Sámi, nos relatos de um cronista árabe e uma longa tradição de exércitos celestiais no contexto de fontes mediterrânicas e mesmo bíblicas, contudo entre as fontes nórdicas a sua observação é um pouco mais complexa.

Como esperamos ter explicado, a profusão de suas narrativas possivelmente não se deve apenas a possíveis menções a Auroras Boreais, mas é inegável que haja uma possibilidade: a quantidade de relatos sobre os céus vermelhos, dos sinais de maus agouros e as menções às hostes celestiais, invariavelmente, planta-nos a dúvida: por que os relatos não surgem no contexto nórdico (ou surgem tardiamente, em meados do século XIII)? Ou será que aparecem, mas a dificuldade imposta pela sua descrição simplesmente torna as menções difíceis de reconhecer por nós leitores modernos?

Apesar de *Norðrljós* (*Norðrlios*) ser o termo usual para descrever a Aurora Boreal, como nos é lembrado em GUÐMUNDSDÓTTIR, 2019, pp. 110-112, um conto do mesmo século que o *Konungs Skuggsjá*, de nome *Hemings þáttur Áslákssonar*²⁹¹, onde é descrito que próximo a Groenlândia, foi avistado algo como um fogo azul (*hann var blar sem einn logi*). Uma descrição semelhante é feita em um sonho de Carlos Magno anterior a Batalha de Roncesvalles na *Karlamagnús saga*, uma narrativa traduzida, sendo trazida da França para a Noruega e lá traduzida no século XIII e, posteriormente, levada para a Islândia onde surgiu uma nova versão no século XIV (aparecendo assim duas versões A e B, respectivamente).

Na versão A, o sonho do rei franco contém elementos que são familiares às narrativas sobre a Caçada Selvagem mencionadas no capítulo anterior, como um grande distúrbio no céu (*ókyrrleik mikinn í lopti*), forte tempestade, chuva e neve (*hvassviðri mikit, regn ok snjó*) e, por fim, uma chama intensa (*ákafliqr logi*)²⁹². Ainda que essa não seja uma descrição certa, mostra um trânsito de ideias já que o sonho de Carlos Magno é profético no sentido de que a Batalha de Roncesvalles, como descrita em *La Chanson de Roland*, é tão trágica quanto heróica²⁹³.

²⁹¹ O conto é apontado no artigo de Aðalheiður Guðmundsdóttir em uma edição moderna do *Hauksbók* e mencionado em GUÐMUNDSDÓTTIR, 2019, p. 110.

²⁹² Na versão B o manuscrito traz apenas pequenas mudanças, o distúrbio no céu é descrito como coisas estranhas, e o fogo é cortado por um raio.

²⁹³ No caso do termo aqui descrito como chama intensa, *ákafliqr logi*, é possível observar o seu surgimento, sobretudo, em fontes tardias e/ou traduzidas de fontes da Europa Latina, a exemplo da *Antóniús saga*, 47; *Mariú saga*, 9; *Rómverja saga*, 2; *Qsvalds saga*, 10. Aðalheiður Guðmundsdóttir (GUÐMUNDSDÓTTIR, 2019, pp. 111-112) ainda nos lembra de exemplos tão palpáveis de outras fontes escandinavas que mostram a dificuldade

Outras referências possíveis ao fogo crepitante e ao portão tremulante para designar estruturas cósmicas podem ser encontradas ainda em GUÐMUNDSDÓTTIR, 2019, p. 113-115: uma referência a ponte dos deuses *Ásbrú* que no poema *Grímsnismál* ela arde em chamas: *þvíat ásbrú brinnr/ öll loga* “Pois a ponte dos Æsir arde toda em chamas” (*Grímsnismál*, 15)²⁹⁴; e ao despedaçamento de *Bilrøst*²⁹⁵ quando os deuses cruzarem ela em sua saída de Óskópnir no poema *Fáfnismál: Bilrøst brotnar;/ er þeir á brott fara, ok svima í móðu marir* “Rompe *Bilrøst*,/quando eles cruzam ali, e seus cavalos nadarão na enchente”²⁹⁶. Claramente estamos falando de uma ponte que tremula e outra que se despedaça, ambas características de auroras boreais.

Outros termos citados que pode estar ligado a Aurora Boreal é *vafhrlogi* ou *eikinn fúr*, mencionados tanto nos poemas sobre os deuses, como na *Völsunga saga*: são os fogos que protegem Brynhildr e que antecedem o espaço onde mora Gerðr, fogos que são cruzados apenas pelo corcel Sleipnir ou seu filho Gráni. Dois espaços utilizados pelos deuses para observar os mundos, *Hliðskjálf* e *Skírnismál* (citados nos poemas *Grímsnismál* e *Skírnismál*), também denotam movimento, tremulando ao alto, talvez uma possível menção a Aurora Boreal.

Contudo os exemplos mais vistosos aparecem nas baladas de Helgi Hundingsbani I e II (exploradas melhor ao final do capítulo). No primeiro poema, o aparecimento do bando de valquírias (aqui chamadas de Dísir do sul) com suas armaduras ensanguentadas, lanças brilhantes e elmos resplandescentes se dá a partir de sinais em *Logaffall*, a montanha de fogo da qual saem luzes, e *Himinvangr*, o hidromel celeste. É impossível não pensar nessas Valquírias em paralelo com os relatos mencionados no capítulo anterior, principalmente pela menção de suas lanças brilhantes: *en af geirum/ geislar stóðu* e das lanças raios brilhavam (*Helgi Hundingsbani I*, 15). No segundo poema, a valquíria se despede do seu marido morto

em definir um fenômeno natural com ares sobrenaturais: o fogo fatuo, *haugaeldr* (*ignis fatuus*), mencionado nas *Porskfirðinga saga*, *Grettis saga Ásmundarsonar* e *Egils saga Skalla-Grimssonar* e *Færeyinga saga* que aparecia nos locais de sepultamento. Há o entendimento de que esse é um fogo comandado por trolls, que é o sinal da presença de um tesouro, ao mesmo tempo que sabia-se aparecer poucas horas após a morte de alguém. Claro, todas essas coisas juntas nos dão um panorama de que se conhecia o fato de que esse fogo surgia nos locais onde as pessoas morriam, a sua ligação com o tesouro vem do fato de que os mortos eram enterrados com seus pertences, incluindo tesouros pessoais.

²⁹⁴ Vertemos o poema *Grímsnismál* por completo do Nórdico Antigo ao Português, e que pode ser encontrado em MIRANDA, 2014.

²⁹⁵ Aðalheiður Guðmundsdóttir (GUÐMUNDSDÓTTIR, 2019, p. 115) tece alguns paralelos sobre *Bifrøst* ou *Bilrøst* enquanto possíveis compreensões da Aurora Boreal, o argumento de que Snorri Sturluson no *Gylfaginning* dá como certeza que *Bifrøst* seria um arco-íris recebe um forte contra-argumento já que ele utiliza a expressão *Kann Vera*, que indica a possibilidade, algo como “pode ser”. O seu nome denota movimento, vibração, e ela será despedaçada no conflito final, o *Ragnarøkkr*, um arco-íris não tremeluz e se desfaz de uma vez, adicionando mais força ao argumento da pesquisadora.

²⁹⁶ Tradução nossa.

após um último encontro, suas últimas palavras são *mál er mér að ríða/ roðnar brautir;/ láta fólvan jó/ flugstíg troða* é hora de cavalgar/ os caminhos vermelhos,/ fazer o cinzento cavalo/ andar a subida íngreme (*Helgi Hundingsbani II*, 15), as estradas vermelhas aqui podem ser uma clara alusão também a aurora boreal.

Tudo isso nos dá um quadro mais ou menos claro de como esses fenômenos celestes descritos nas fontes nórdicas podem estar conectados também aos avistamentos de bandos ligados à Caçada Selvagem em outras regiões. No capítulo passado tecemos algumas considerações sobre o relato de um cronista árabe que descreve os céus de tais maneiras. O céu avermelhado e as armas cintilantes dessas valquírias adicionam mais uma peça no nosso quadro geral de padrões desse fenômeno mitológico.

Veremos que, ao final, as baladas heróicas de *Helgi Hundingsbani* encapsulam todos esses elementos de maneira primorosa, mas até lá ainda há outros componentes mitológicos que devem ser explorados. Se aqui as valquírias são mencionadas, os pesquisadores que se dedicaram a esse objeto de estudos, empregaram muito tempo pesquisando justamente os mortos que as valquírias transportam.

Nos parece que ao menos há alguma espécie de consonância de ideias de que certos fenômenos celestes não são apenas sinais de mau agouro como o prenúncio de batalhas, mas também indicativos enquanto estruturas cósmicas da passagem dos deuses, valquírias e de certos mortos²⁹⁷. Desse modo, voltemos nossos olhares para esse conjunto.

4.1 Os *Einherjar*

Os escritores recentes não se dedicaram a estudar a figura dos *Einherjar* conectados a esses padrões, e a única menção a eles, a exemplo de Bernstein (2009) e Hutton (2014), é feita com interesse pela raiz etimológica *Her-/Hel-* do bando *Hellequin* como uma provável variação regional dos bandos de guerreiros mortos do deus Odin. Apesar das menções serem

²⁹⁷ Como apontado em Guðmundsdóttir, 2019, p. 102, a tese de que as Valquírias estão conectadas de alguma maneira à Aurora Boreal advém provavelmente do século XIX: Georg Braun em 1819 afirmou que a manifestação da Aurora Boreal no céu era visto como o aparecimento das Valquírias, Finnur Magnússon ampliou a ideia na sua edição da *Edda Poética* publicada entre 1821-1823, de que a Aurora Boreal seria o brilho dos escudos das Valquírias enquanto elas cavalgam pelo céu (BRAUN, 1819, p. 54; MAGNÚSSON, 1821-1823, p. I). Contudo, é importante salientar que Thomas Bulfinch em suas obras sobre mitologia publicadas entre 1855 e 1863 divulgava essas informações e não podemos subestimar o alcance de suas obras (BULFINCH, 1855, p. 410).

construtivas, sentimos que elas são feitas seguindo um consenso sobre os elementos da Religião Nórdica Antiga que talvez possamos colocar em discussão.

Em especial Alan E. Bernstein (BERNSTEIN, 2009) nos lembra da ausência desses guerreiros mortos e cita o trabalho de Jean Claude-Schmitt sobre os fantasmas no medievo. A produção de Bernstein aqui mencionada tenta dar conta de quadros culturais bastante diversos, mas condensando em poucas páginas, e com uma especial atenção a obra de Guilherme de Auvergne.

A sua exploração das conexões nórdicas não ficaram a desejar, mas se limitaram principalmente a menção desses bandos, ainda que as conexões do bando *Hellequin* muito procuradas por medievalistas em razão da raiz *Her-/Hel-* justifique tal exploração, principalmente quando a intenção de Bernstein é se focar no mito da Hoste Fantasmagórica ou Infernal. Ronald Hutton (HUTTON, 2014) realizou uma revisão metodológica sobre o tema e de suas conexões com o Sabá das Bruxas e a menção aos *Einherjar* é marginal simplesmente porque ele estava preocupado em traçar um panorama geral das fontes primárias pertinentes a essa pesquisa.

Os relatos poéticos sobre os guerreiros mortos, sobretudo nas fontes mais antigas, atestam a ligação desses seres com o salão dos mortos, o *Valhöll*, do deus Odin. Ali, ele os reúne para que lutem e festejem todos os dias. Apesar dessa conexão odínica, são as valquírias as responsáveis por coletar esses homens mortos nos campos de batalha e transportá-los até esse salão. Os destinos pós-morte dos homens na Religião Nórdica Antiga não se resumem a esse trânsito ou espaço final, claro, mas visando objetivamente a nossa análise, vamos nos limitar a esse escopo.

Poucas são as fontes que descrevem os *Einherjar*²⁹⁸, mas elas são quase sempre unânimes em representá-los como um bando, um coletivo de mortos. A única exceção a isso é o poema *Lokasenna*²⁹⁹ onde o deus Þórr é chamado por Loki de *Einheri*, aquele que luta sozinho³⁰⁰ e isso poderia ser uma alusão às inúmeras proezas do deus Þórr, que é o vencedor

²⁹⁸ *Einheri*, no singular, *Einherjar*, no plural.

²⁹⁹ O poema *Lokasenna* descreve uma festa entre os deuses que decidem não convidar Loki para o banquete, temendo que ele estragasse tudo com o seu humor sarcástico. Não adianta, pois Loki acaba sabendo do evento, aparece por lá e, antes de ser expulso pelo deus Þórr, ele descreve vários defeitos daqueles que estavam presentes na festa.

³⁰⁰ O nome *Einheri* ainda é palco de debate, a sua tradução literal nos diz “Guerreiro Sozinho” como sempre estão unidos. Uma alternativa pode ser encontrada na continuidade do termo *Harii*, encontrado na *Germânia* de Tácito, que Rudolf Much (MUCH, 1917, p. 287) traça o seguinte caminho: *Harii* está relacionado ao gótico *Harjis*, *Heer*, que é encontrado em muitos dos nomes de Odin e Wodan: *Herjann*, *Herfaðir*, *Herjafoðir*, que quer dizer *Herrscher*, *Senhor*, seriam assim os *Einherjar* “Einzelkämpfer”, “Helden” heróis ou “ausgezeichnete Krieger” magníficos guerreiros. Primeiro vimos um apontamento sobre essa ponte em BURRELL, 2020 e daí acabamos conferindo na obra de Much a sua digressão etimológica, principalmente porque ela é vital para a aplicação do conceito de *Mannerbund* ao material germânico.

em muitos conflitos cósmicos, e um importante aliado nos conflitos entre os deuses e os gigantes. No poema *Völuspá*, por exemplo: *Þórr einn þar vá, þrunginn móði* Lá Þórr golpeou sozinho, repleto de fúria (*Völuspá*, 26), uma alusão a guerra entre os deuses *Æsir* e *Vanir*. Uma possível ligação odínica aqui também existe já que ele é filho do deus Odin com a gigante Jörð.

Contudo, o tom do poema *Lokasenna* é claramente jocoso, e pode ser entendido como uma provocação aos deuses, Þórr é o único que consegue controlar a ironia e o humor de Loki com ameaças físicas, e a referência ao *Einheri* ocorre pois, apesar de toda a sua força e capacidade marcial, durante uma das viagens para o Leste, na qual Loki o acompanhou, ele havia se escondido na luva de um *Jötunn*³⁰¹.

Essa é uma digressão que não ajuda muito ao nosso quadro de fontes, talvez seja mais produtivo pontuarmos aqui onde esse bando de mortos aparece³⁰². Certamente a ligação com Odin é assegurada no *Gylfaginning* onde é narrada a seguinte passagem: *Óðinn heitir Alföðr, þvíat hann er faðir allra goða. Hann heitir ok Valföðr, þvíat hans óskasynir eru allir þeir er í val falla. Þeim skipar hann Valhöll ok Vingólf, ok heita þeir þá einherjar* “Odin é chamado de Pai de Todos, porque ele é pai de todos os deuses. Ele é chamado de Pai dos Mortos, porque ele é pai adotivo de todos aqueles que tombam mortos [em batalha]. Ele os envia para *Valhöll* e *Vingólf*, e assim eles são chamados de Einherjar” (*Gylfaginning*, 20). Essa é uma fonte que estabelece uma ligação direta entre Odin e os mortos, mas não a única. *A Edda em Prosa* é produto de uma intensa proposta de construir um arcabouço para jovens poetas e a sua escrita no século XIII dependeu de farto material poético que lhe antecedeu. Vejamos o que mais podemos encontrar nessas fontes:

1. *Vafþrúðnismál*

No poema *Vafþrúðnismál* (Os Ditos de Vafþrúðnir), é dito que os *Einherjar* passam seus dias lutando uns contra os outros e que mais tarde se sentam juntos sem ressentimentos. Esse poema é curioso porque reforça os laços de irmandade entre os homens após a morte, adicionalmente a perpetuação marcial desses mortos, uma continuação de suas funções em vida, são reforçadas. O poema é uma disputa gnômica entre o deus Odin e o *Jötunn* Vafþrúðnir. Segue uma das perguntas e a sua resposta:

³⁰¹ Essa é uma possível menção ao encontro deles com Skrímir, descrito no *Gylfaginning* da *Edda em Prosa*.

³⁰² Escrevemos anteriormente um verbete sobre os Einherjar onde listamos essas fontes, MIRANDA, 2015, pp. 150-152, de modo que o que fazemos aqui é muito mais uma recapitulação e rápida expansão do tema.

Óðinn kvað:
40. Seg þú þat et ellipta,

hvar ýtar túnum í
höggvask hverjan dag;

Vafprúðnir kvað:
41. Allir einherjar
Óðins túnum í
höggvask hverjan dag,
val þeir kjósa
ok ríða vígi frá,
sitja meirr of sáttir saman.

Odin pergunta:
40. Me diga a décima primeira coisa,

em quais pátios
todos os dias os guerreiros lutam;

Vafprúðnir kvað:
41. Todos os einherjar
nos pátios de Odin
todos os dias os guerreiros lutam,
eles escolhem o morto
e cavalgam para a batalha,
se sentam juntos mais satisfeitos.

2. *Grímnismál*

O poema *Grímnismál* (Os Ditos de Grímnir) dá-nos detalhes de como os *Einherjar* são alimentados na estrofe 18, em que um banquete é preparado por um ser de nome Andhrímnir, que cozinha a carne de um animal especial chamado Sæhrímnir no caldeirão Eldhrímnir; eles saem das portas do *Valhøll* na estrofe 23 para lutar contra o lobo cinzento, um evento escatológico; as valquírias que lhes haviam transportado dos campos de batalha aqui lhes servem as bebidas, ato lembrado pelo narrador quando ele mesmo pede o corno de bebida; por fim, na estrofe 51, Geirrøðr o rei que estava aprisionando o narrador, perde a amizade de Odin e dos *Einherjar*, muito provavelmente não sendo mais bem vindo entre suas fileiras.

18. Andhrímnir
lætr í Eldhrímni
Sæhrímni soðinn,
fleska bazt,
en þat fáir vitu,
við hvat *Einherjar* alask.

18. Andhrímnir

faz em Eldhrímnir
o cozido de Sæhrímnir,
carne da melhor,
mas disso poucos sabem,
do que os *Einherjar* se alimentam

23. Fimm hundruð dura
ok umb fjórum tögum,
svá hygg á Valhøllu vesa;
átta hundruð (Einherja)
ganga ór einum durum,
þás fara við vitni at vega.

23. Quinhentas portas
e quarenta, aproximadamente,
assim penso existem no *Valhøll*;
oitocentos *Einherjar*
saem de cada uma das portas,
quando forem batalhar contra o lobo.

37. Hrist ok Mist
vilk at mér horn beri,
Skeggjöld ok Skogul,
Hildr ok Þrúðr,
Hlökk ok Herfjötur,
Göll ok Geirönnul
Randgríðr ok Ráðgríðr
ok Reginleif,
þær bera Einherjum öl.

37. Hrist e Mist
eu desejo que tragam o chifre para mim,
Skeggjöld e Skogul,
Hildr e Þrúðr,
Hlökk e Herfjötur,
Göll e Geirönnul
Randgríðr e Ráðgríðr
e Reginleif,
essas trazem cerveja para os Einherjar.

51. Öl est Geirröðr,
hefr þú of drukkit
- - - -
miklu est hnugginn,
es þú est mínu gengi,
allra Einherja ok Óðins.

51. Bêbado estas Geirröðr,
tens bebido demais
- - - -
de muito estas privado,
tu estás da minha proteção,
de Odin e de todos os Einherjar.

3. *Eiríksmál* e *Hákonarmál*

Esses dois poemas são dedicados aos reis Eiríkr e Hákon, irmãos que se viram disputando a posse dos reinos que outrora foram ocupados pelo seu pai, o rei Haraldr Háfagri, na Noruega. O reinado de nenhum dos dois foi longo, Eiríkr *blóðøx* envolveu-se em uma série de conflitos com os antigos súditos do seu pai e contra outros reis noruegueses que ocupavam regiões diferentes, acabou montando uma nova corte em exílio na Inglaterra. Casado com uma mulher que as sagas islandesas representam como inventiva, além de versada em feitiçaria, ela utiliza a influência política e econômica do marido para construir uma carreira para os filhos e talvez o poema em sua homenagem seja parte desse esforço de glorificar sua memória.

Na primeira estrofe do *Eiríksmál*, os *Einherjar* são acordados e preparados no salão para a recepção do rei Eiríkr *blóðøx* que deve chegar com seus homens antes do dia iniciar. Neste sentido, então eles estão se movimentando pela escuridão e serão recepcionados pelas valquírias que trazem o vinho para encher os copos dos mortos, além dos heróis Sigmundr e Sinfjötli. O poema termina abruptamente, Eiríkr é um *Einheri* agora, merecedor da posição pelo sucesso em batalha, morto porque será necessário quando a batalha final acontecer.

Hvat es þat drauma,/ es ek hugðumk fyr dag lítlu
Valhöll ryðja/ fyr vegnu folki?
Vakða ek einherja,/ bað ek upp rísa
bekki at stráa,/ borðker at leyðra,
valkyrjur vín bera,/ sem vísi komi.

Que sonho foi esse, /pensei que antes da aurora eu
preparava o *Valhöll*/ para um bando de mortos?
Eu acordei os *Einherjar*,/ pedi que levantassem
se espalhassem pelos bancos,/ para molhar os copos,
valquírias trazem vinho,/ pois chega um chefe.
(*Eiríksmál*, 1)

A autoria do *Eiríksmál* é desconhecida, mas deve ter causado um bom impacto, já que serviu como modelo para o poema atribuído a Eyvindr *skáldaspillir* com os mesmos elementos dedicados a Hákon *góði*, que havia crescido na Inglaterra e retornado a Noruega na ocasião do exílio de Eiríkr. Aqui teve como base política os antigos apoiadores de seu pai, enquanto buscou, ainda que superficialmente, instalar os alicerces da monarquia no modelo Cristão na Noruega, o que é irônico já que no seu poema ele é recebido no *Valhöll* com seus homens, enquanto expressa sua desconfiança por estar ali. A ideia continua basicamente a

mesma, a da recepção a um poderoso líder guerreiro e de seus homens. O rei Hákon reencontra os seus irmãos e consegue a paz dos *Einherjar*, já que ele

Einherja grið/ skalt þú allra hafa;
þigg þú at Ósum ǫl.
Jarla bági,/ þú átt inni hér
átta bræðr, kvað Bragi.

A paz dos Einherjar/ deverá você ter de todos;
aceite a cerveja os Æsir.
Inimigo dos *jarlar*,/ você aqui tem
oito irmãos, disse Bragi.
(*Hákonarmál*, 16)

Um ponto interessante sobre esses dois poemas, é que nós temos uma maior certeza de suas datas, já que elas devem ter sido compostas logo após a morte desses reis, com a função de reforçar a memória dos reis mortos, de seus feitos e de garantir as alianças políticas para a sua linhagem, de modo que meados do século X, após o ano 954 (morte do rei Eiríkr), é uma datação segura, sendo também uma das primeiras menções ao *Valhøll* de que temos notícia³⁰³.

Há ainda uma menção válida, o poema *Helgi Hundingsbana II*, que iremos analisar um pouco mais à frente, no exame do conjunto de baladas ao qual ele pertence. Enquanto os *Einherjar* estão rigorosamente ligados ao deus Odin pela morte em batalha, outros grupos também fazem tais ligações em vida. Recentemente Jens Peter Schjødt (2011) analisou as noções sobre o lugar do guerreiro na Religião Nórdica Antiga e lembrou ritos e funções guerreiras de ordem iniciáticas pertinentes a um grupo estudado por intelectuais austríacos que acabam também resvalando nas narrativas sobre a Caçada Selvagem, ao mesmo tempo em que aponta problemas em teorias outroras aceitas sobre a continuidade entre os guerreiros *Berserkir* e *Úlfhéðnar*, em vida, e a sua aceitação como *Einherjar* em morte³⁰⁴, largamente baseada nos relatos de dois guerreiros que foram citados aqui, Sigmundr e Sinfjötli e a sua transformação em lobos na *Völsunga saga*.

4.2 *Berserkir* e *Úlfhéðnar*: êxtase dedicado a Odin?

³⁰³ Informações retiradas de ABRAM, 2011, pp. 96-107 e LANGER, 2015, pp. 152-153.

³⁰⁴ Em especial a nota encontrada em SCHJØDT, 2011, p. 276 mostra as falhas apresentadas pelos defensores da teoria do *Männerbund*.

Uma das conexões mais duradouras em termos de elementos religiosos da Religião Nórdica Antiga entre a guerra e o deus Odin pode ser encontrada entre alguns guerreiros dedicados a esse deus, os quais são dotados de habilidades sobre humanas, quase sempre descritos em bandos, servindo algum rei ou chefia que os emprega como guerreiros profissionais, até que a conversão dos reinos escandinavos os empurra para as margens das sociedades nórdicas, onde eles começam a se tornar uma praga social: sem um patrono, estariam sempre causando problemas na Islândia, onde buscaram tomar posses de terras, integrar as famílias locais por meio do casamento ou raptando as mulheres locais e roubando os colonos.

Há uma discussão, provavelmente interminável, sobre a existência ou não desses guerreiros e até onde suas representações nas crônicas medievais, sagas islandesas, ou no que trouxer a cultura material, de fato nos forneça uma imagem que corresponda ao que esses indivíduos possam ter sido ou que tipo de posição eles possam ter desempenhado entre os antigos escandinavos. A expressão *berserkr*, modernizada *berserker* (como no Inglês atual) diz respeito a fúria, ira, loucura, mas é apenas uma característica do que as fontes antigas dizem sobre esses homens. Esse é um tema que já nos dedicamos antes e acreditamos que há pouco que possamos contribuir no momento³⁰⁵, contudo a menção a eles aqui nesta tese se deve ao fato de que academicamente foram traçadas conexões duradouras entre os berserker e a Caçada Selvagem, sendo os guerreiros mortos de Óðinn, os *Einherjar*, a suposta contraparte desses homens. Sustentaremos que este não só é um equívoco comum, como solidificado em bases ideológicas ainda muito complexas³⁰⁶.

Há uma discussão, provavelmente interminável, sobre a existência ou não desses guerreiros e até onde suas representações nas crônicas medievais, sagas islandesas, ou no que trouxer a cultura material, de fato nos forneça uma imagem que corresponda ao que esses indivíduos possam ter sido ou que tipo de posição eles possam ter desempenhado entre os antigos escandinavos. A expressão *berserkr*, modernizada *berserker* (como no Inglês atual) diz respeito a fúria, ira, loucura, mas é apenas uma característica do que as fontes antigas dizem sobre esses homens. Esse é um tema a que já nos dedicamos antes e acreditamos que há pouco que possamos contribuir no momento³⁰⁷, contudo a menção a eles aqui nesta tese

³⁰⁵ MIRANDA, 2010; MIRANDA, 2011; MIRANDA; RACY, 2012; MIRANDA, 2013 e, finalmente, sumarizado no verbete, MIRANDA, 2015, onde pudemos explorar os elementos espirituais desse possível culto guerreiro. Em português, recentemente, um sólido artigo contemplou a bibliografia do tema e uma nova discussão que pode ser conferida em OLIVEIRA; SILVA, 2020.

³⁰⁶ Definitivamente os leitores podem se deparar com essas ideias expressas em DUMÉZIL, 2003; KERSHAW, 2000; SPEIDEL, 2004 e SIMEK, 2007.

³⁰⁷ MIRANDA, 2010; MIRANDA, 2011; MIRANDA; RACY, 2012; MIRANDA, 2013 e, finalmente, sumarizado no verbete, MIRANDA, 2015, em que pudemos explorar os elementos espirituais desse possível

deve-se ao fato de que academicamente foram traçadas conexões duradouras entre os berserks e a Caçada Selvagem, sendo os guerreiros mortos de Óðinn, os *Einherjar*, a suposta contraparte desses homens. Sustentaremos que este não só é um equívoco comum, como solidificado em bases ideológicas ainda muito complexas³⁰⁸.

Muito discutiu-se sobre a natureza desses indivíduos, e inevitavelmente eles apareceriam nesta tese, seja pela curiosa trajetória deles na historiografia do século passado, seja pela riquíssima representação de animais na cultura material germânica antiga e medieval, ou mesmo pela quantidade de personagens, reais e literários, que adotam o nome de diferentes animais, incluindo lobos, *úlfr*, *-ulfo*, e ursos, *björn*, *ber-*.

Não só ursos e lobos, mas também pássaros, em especial falcões e águias, e serpentes também abundam nos adornos de fivelas, baús, pingentes, braceletes, elmos e armas. Seriam esses guerreiros manifestações sagradas da violência e do combate? Acreditamos que sim, inclusive sustentamos em uma dissertação que as diferentes ligações com o deus Óðinn e talvez que seus nomes também representem diferentes maneiras de atuar no campo de batalha: os *berserks* talvez como campeões integrados a guarda pessoal real e os *úlfhéðnar* como um grupo coeso, no qual suas lanças poderiam estar na frente de batalha ou armando emboscadas, incorporando a figura do lobo³⁰⁹.

Rudolf Simek (2007, p. 35) condensa os elementos principais desses guerreiros em: *berserkr*, plural *berserks*, que são guerreiros que se distinguem na batalha pela sua fúria, quando rugem, mordem os escudos e se tornam invulneráveis. Nas descrições mais antigas, eles são acompanhados por um outro guerreiro conhecido por *úlfhéðinn*, plural *úlfhéðnar*. Etimologicamente ambos estão de alguma maneira conectados a animais, *ber-* urso e *úlfr*-lobo. Rudolf Simek ainda lembra que esses guerreiros são os guerreiros do deus Óðinn, uma menção encontrada na *Ynglinga saga*, uma saga islandesa presente em uma compilação do século XIII.

Guerreiros especiais, que vestem peles de animais, dedicados a um deus guerreiro, para nós o contato com elementos xamânicos se tornavam cada vez mais claros, ainda mais quando lemos a seguinte passagem:

culto guerreiro. Em português, recentemente, um sólido artigo contemplou a bibliografia do tema e uma nova discussão que pode ser conferida em OLIVEIRA; SILVA, 2020.

³⁰⁸ Definitivamente os leitores podem se deparar com essas ideias expressas em DUMÉZIL, 2003; KERSHAW, 2000; SPEIDEL, 2004 e SIMEK, 2007.

³⁰⁹ MIRANDA, 2013. Nossas conclusões foram feitas baseadas nas nossas análises pessoais, mas com o apoio bibliográfico principalmente de SPEIDEL, 2004; SCHJØDT, 2006; PLUSKOWSKI, 2006; HEDEAGER, 2011; PRICE, 2019.

Odin, contudo, também é um deus do êxtase cútico (como o seu nome em Nórdico Antigo *óðr* “fúria” confirma) e a fúria berserkr reúne todos os traços dos estados extáticos de consciência: insensibilidade ao fogo e a dor (bem como não sangrar) são um fenômeno conhecido dos transe xamânicos. O conceito de berserkr e *ulfheðnar* se originam, portanto, de uma forma especial de antigos cultos mascarados na Escandinávia, que manifestam-se na existência de bandos mascarados de guerreiros dedicados a Odin (SIMEK, 2007, p. 35)³¹⁰.

Não é fácil de acompanhar essas as considerações de Rudolf Simek sem relembrar alguns elementos da espiritualidade na Religião Nórdica Antiga, principalmente quando tentamos encontrar os seus elementos xamânicos, em especial *Hugr* (pensamento), *Hamr* (forma) e *Fylgja* (acompanhante)³¹¹.

1. ***Hugr*** é uma das expressões mais utilizadas para se referir a alma, sendo relevante aqui tanto para a definir os animais em termos espirituais (como quando animais se revelam em sonhos), quanto atitudes que lembram animais, como alguns exemplos nas sagas em que pessoas de péssimo temperamento são, em geral, *berserkr*. Pessoas com más intenções, por exemplo, são descritas como tendo atitudes lupinas, predatórias (*úlfshugr*). O *hugr* pode aparecer em um momento de reflexão, sempre se manifestando como um animal que pode realizar atos benéficos ou maléficos.

2. ***Hamr*** é um invólucro, é a forma da alma, é a forma interna de cada um. É possível projetá-lo entrando em um estado cataléptico, e quando sai, é na forma animal.

Todavia, é a correspondência dessa imagem, que se assume como uma forma física, ou

³¹⁰ Odin, however, is also the god of cult ecstasy (as his name: ON *óðr* ‘fury’ confirms) and the berserkr-fury bears all the traits of ecstatic states of consciousness: insensitivity to fire and pain (as well as not bleeding) are phenomena known from shamanic trances. The concept of berserks and *ulfheðnar* originates, therefore, in special forms of old masked cults in Scandinavia, which manifest themselves in the existence of masked bands of warriors dedicated to Odin. Em defesa de Rudolf Simek, de quem discordamos pontualmente neste verbete, ele trabalhou por anos em um material de divulgação da mitologia nórdica na década de 80, quando as primeiras críticas a esse tema ainda estavam surgindo. A sua obra “Lexikon der germanischen Mythologie” (na bibliografia apontamos a tradução em inglês realizada por Angela Hall) é monumental e cobre diferentes tópicos não só da mitologia, mas da Religião Nórdica Antiga e é impossível um único pesquisador escrever sobre tantos temas sem cometer erros ou contradições ou dominar por completo toda as debates acadêmicos e suas críticas. A sua opinião sobre cultos guerreiros de mascarados estava amplamente baseada na produção não só de Otto Höfler, quem ele aponta na bibliografia e que era muito popular, como também das pesquisas da arqueologia alemã do século passado que se preocupava com os contatos entre as sociedades helênicas e germânicas.

³¹¹ Rudolf Simek (SIMEK, 2007, p. 129) e Johnni Langer (LANGER, 2014, pp. 25-27) resumiram essas concepções. Hilda Davidson (DAVIDSON, 1968) Clive Tooley (TOOLEY, 2009), contudo, realizou uma profunda investigação desses termos no contexto da mitologia e magia nórdica e é definitivamente uma fonte de consulta para aqueles que desejarem fazer uma investigação desses termos.

seja, qualquer processo descrito na poética nórdica quando alguém se transforma em um animal, é nesse termo que a audiência estaria pensando.

3. *Fylgja* é o espírito tutelar, geralmente na forma de uma mulher que está ligado a um indivíduo e que o vai acompanhar durante toda a sua vida, tornando-se visível quando se aproxima da morte. É possível também que em uma saga apareça uma *Fylgja* familiar, um espírito que proteja todo um grupo familiar e que são chamados de *aettarfylgja*.

Esse processo de transição, de uma exposição física, *Hamr*, da alma, *Hugr*, é conhecido como *Hamingja* (*ham-gengja, o *Hamr* que vai, *Hamr* vagante): a transição do pensamento (alma) para o físico, mas também a materialização da boa fortuna ou de um espírito guardião. A expressão *Hamingja* se refere-se à habilidade de deixar para trás seu corpo e deixar livre a alma, daí o fato de alguns *berserkir* aparecerem no campo de batalha como animais e depois serem descobertos longe dali. Esses termos voltarão mais a frente por causa dos espíritos femininos, voltemos a esses guerreiros com formas e trejeitos de animais.

Na literatura latina, em especial nas fontes dinamarquesas, um exemplo desses conceitos está nos *Annales Lundenses*, documentação do século XIII sobre a cidade de Lund e que compreende a *Chronicon Lethrense*, na qual um príncipe dinamarquês se transforma em um urso branco³¹². Entre os campeões de Lejre, contudo, um é mais popular e aparece no segundo livro dos *Gesta Danorum* de Saxão Gramático, Biarki (Biarco), um dos campeões do rei Rolf e mentor de Hialti (Hialto). Na batalha final do rei Rolf ele é convocado pelo seu companheiro a acordar e participar do conflito que acaba sendo mortal para todos. Na saga *Hrólfs saga kraka ok kappar hans*, os detalhes sobre a sua vida e morte são expandidos: aqui Bøðvarr Bjárki é filho de Bera e Björn, um guerreiro amaldiçoado a viver na forma de um urso. Dos filhos desse casal, ele mantém todas as atitudes de um urso e na batalha final entre o rei Hrólfr e a rainha Skulð, que é uma poderosa feiticeira sueca, ele desaparece logo no começo, para aparecer entre as chamas na forma de um grande urso, portanto a forma de Bjarki projetada como *Fylgja* (*Hrólfs saga kraka ok kappar hans*, 50)³¹³. O problema é, o quanto a lenda de Bøðvarr Bjárki realmente pode representar algum elemento da realidade desses *berserkir*.

³¹² Lotte Hedeager que pontua esse acontecimento nos anais, cf. HEDEAGER, 2011, p. 84.

³¹³ A melhor exploração do tema está em TOOLEY, 2009, pp. 559-580.

Jens Peter Schjødt (SCHJØDT, 2003, pp. 273-276) acredita que a vida de Bǫðvarr Bjárki contém elementos iniciáticos importantes para que a audiência entenda que tipo de personagem ele é, e que ela poderia reconhecer essas passagens através da memória de rituais antigos iniciáticos que pudessem ser pertinentes aos berserkir. Contudo, essa é uma narrativa muito posterior a cristianização da Escandinávia (a *Hrólfs saga kraka ok kappar hans* é encontrada em manuscritos do século XVII), ela faz sentido para uma audiência em termos da caracterização desse guerreiro, mas é difícil para nós acreditar que ela indica um rito iniciático por si só (como também é o caso das peles de lobo na *Vǫlsunga saga*, mais adiante).

Definitivamente uma das fontes mais antigas sobre esses indivíduos está no poema *Haraldskvaedi*, atribuído ao escald Þórbjörn hornflóki que comemora a vitória do rei Haraldr Háfagri na batalha de Hafrsfjörðr (cerca de 872). O poema que está presente em diferentes compilações biográficas dos reis da Noruega (notadamente a *Heimskringla* e a *Fagrskinna*) traz os seguintes versos:

Hlaðnir vöru þeir hǫlða
ok hvítra skjalda,
vigra vestrœnna
ok valskra sverða.
Grenjuðu berserkir;
guðr vas þeim á sinnum;
emjuðu úlfheðnar
ok ísǫrn dúðu

Eles reúnem os homens
e brancos escudos,
lanças ocidentais
e espadas francas.
Urraram os berserkir;
era o momento da batalha;
uivavam os úlfheðnar
e agitavam as armas (*Haraldskvaedi*, 8).

At berserkja reiðu vilk spyrja,
bergir hræsævar:
hversu es fengit,
þeims í folk vaða,
vígðjǫrfum verum?

Ulfheðnar heita,
þeir es í orrostu
blóðgar randir bera;
vigrar rjóða,
es til vígs koma;
þeim es þar sist saman.
Áræðismönnum einum,
hygg ek, þar undir felisk

skyli sá inn skilvísi,
þeim es í skjöld hoggva.

Do equipamento berserkir lhe pergunto,
provador do sangue do mar:
qual provisão é entregue,
a eles que avançam para a batalha,
os homens valentes?

Úlfheðnar são chamados
em combate eles
carregam escudos ensanguentados;
avermelham as lanças
quando entram na batalha;
lá eles atuam unidos.
Apenas de homens corajosos
eu acredito, que sob a confiança
do senhor estavam esses veteranos,
os destruidores de escudo (*Haraldskvaedi*, 20 e 21)³¹⁴.

Façamos uma rápida ordenação dos versos para facilitar ao leitor entender o que está acontecendo. O Canto de Haraldr, também conhecido como O Canto do Corvo, *Hrafnsmál*, tem como interlocutor um dos corvos que aguardou o desfecho da batalha para se alimentar dos mortos. A oitava estrofe diz respeito a esses guerreiros especiais que ocupavam um lugar de prestígio nos barcos do rei: “Neles foram embarcados homens e escudos brancos, lanças ocidentais e espadas francas (aqui uma referência aos navios reais serem ocupados por homens distintos com equipamentos de qualidade). Os berserkir urraram; para eles era o momento da batalha; os úlfheðnar uivaram e brandiam as armas”.

Na vigésima estrofe temos: Provador do sangue do mar, do equipamento berserkir lhe pergunto: qual provisão é entregue aos homens valentes, aqueles que avançam para a batalha?”, ao que lhe é respondido na vigésima primeira estrofe: “São chamados úlfheðnar, eles carregam escudos ensanguentados em batalha; avermelham as lanças quando entram na batalha; lá eles atuam unidos. Eu acredito que apenas os homens corajosos, estavam sob a confiança do senhor esses veteranos, os destruidores de escudo”. A nossa tradução não faz juz aos versos originais, temos um problema duplo, pois onde se lê *þar undir felisk/ skyli sá inn skilvísi* “o senhor”, aqui o rei Haraldr, “têm sob o *felisk*, sob comando, confiança, serviço”, esse termo lembra a noção de *félag*, que indica parceria ou camaradagem de um senhor com o

³¹⁴ Anteriormente consultamos uma edição diplomática organizada por Finnur Jónsson, mas aqui decidimos pela coleção *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages*, de modo que os versos podem ser encontrados em Þorbjörn hornklofi, *Haraldskvæði (Hrafnsmál)*. In: WHALEY, Diana (org.). *Poetry from the Kings' Sagas 1: from mythical times to c. 1035*. Turnhout: Brepols, 2012, pp. 102, 114 e 115.

seu homem, esses homens que são “... inn skilvísi”, que diz respeito mais às proezas e habilidades marciais desses guerreiros especiais do que necessariamente tempo de serviço.

Esses bandos de guerreiros do rei Haraldr Háfagri serão ser mencionados ainda em outras sagas. No nono capítulo da *Egils saga Skallagrímssonar*, eles são citados tripulando o navio pessoal do rei:

Hann hafði sjálfr skip mikit ok skipat hirð sinni. Þar var í stafni Þórólfr Kveld-Úlfsson ok Bárðr hvíti ok synir Berðlu-Kára, Ölvir hnúfa ok Eyvindr lambi, en berserkir konungs tólf váru í söxum. Fundr þeira var suðr á Rogalandi í Hafrsfirði. Var þar in mesta orrosta, er Haraldr konungr hafði átta, ok mikit mannfall í hvárratveggju liði. Lagði konungr framarlíga skip sitt, ok var þar ströngust orrostan. En svá lauk, at Haraldr konungr fekk sigr, en þar fell Þórir haklangr, konungr af Ögðum, en Kjötvi inn auðgi flýði ok allt lið hans, þat er upp stóð, nema þat, er til handa gekk eftir orrostuna. Þá er kannat var lið Haralds konungs, var margt fallit, ok margir váru mjök sárir. Þórólfr var sárr mjök, en Bárðr meir, ok engi var ósárr á konungsskipinu fyrir framan siglu nema þeir, er eigi bitu járn, en þat váru berserkir.

O rei Haraldr navegou para o norte com o seu exército, ele tinha para si um enorme navio e organizou o seu bando. Estavam ali na proa Þórólfr Kveld-Úlfsson e Bárðr hvíti, os filhos de Kári de Berðla, Ölvir hnúfa e Eyvindr lambi, e nas bordas estavam doze berserkir do rei. Eles se encontraram ao sul de Rogaland, em Hafrsfjörðr. Aconteceu ali a maior batalha que o rei Haraldr já lutou, e com grande mortandade de ambos os lados. O rei tomou a vanguarda com o seu navio e ali a batalha foi mais severa. Contudo, foi assim que o rei Haraldr venceu, ali morreu Þórir haklangr, rei de Agder, mas Kjötvi, o Rico, fugiu e com todos o seu bando, todos os que o apoiaram, menos aqueles que se renderam após a batalha. Quando o exército do rei Haraldr foi conferido, muitos haviam morrido e muitos eram os feridos. Þórólfr estava ferido, porém Bárðr estava mais, e no navio real ninguém além mastro estava ileso, exceto aqueles que o ferro não morde, mas aqueles eram os berserkir³¹⁵ (*Egils saga Skallagrímssonar*, 9).

De maneira similar, o nono capítulo da *Vatnsdæla saga* também nos traz um relato semelhante:

Þenna bardaga átti Haraldr konungr mestan. Þá var með honum Rognvaldr af Mœri ok margir aðrir stórir höfðingjar ok þeir berserkir er úlfhéðnar váru kallaðir. Þeir höfðu vargstakka fyrir brynjur ok vörðu framstafn á konungs skipinu, en konungur sjálfr varði lyptingina með hinni mestu þrýði ok karlmensku.

³¹⁵ Tradução nossa.

Essa foi a maior batalha do rei Haraldr. Rognvaldur de Mœri e muitos outros chefes estavam com ele e seus berserkir eram chamados de úlfhéðnar. Eles vestiam peles como armadura e lutavam nas bordas do navio real, contudo o próprio rei defendia a popa com bravura e hombridade³¹⁶ (*Vatnsdæla saga*, 9).

Além disso, ambas as sagas impõem novas representações sobre esses bandos de guerreiros que acompanhavam o rei Haraldr em uma posição de prestígio. Na *Egils saga Skallagrímssonar* o personagem Kveld-úlfr, lobo da noite, pai do já mencionado Þórólfr Kveld-Úlfsson aparece aqui como um provável *hammrammr* troca peles, alguém com a capacidade de se metamorfosear, e essa característica vai ser observada também nas *Völsunga saga* e na *Hrólfs saga kraka ok kappu hans*. A primeira conexão com Óðinn é encontrada na compilação que chamamos de *Heimskringla*, na saga dos Ynglingos, a *Ynglinga saga*, quase imediatamente antes a saga do rei Haraldr Hárfagri.

Þá er Ása-óðinn kom á Norðrlönd, ok með honum díar, er þat sagt með sannendum, at þeir hófu ok kendu íþróttir þær, er menn hafa lengi síðan með farit. Óðinn var göfgastr af öllum, ok af honum námu þeir allar íþróttirnar; þvíat hann kunni fyrst allar ok þó flestar. En þat er at segja, fyrir hverja sök hann var svá mjök tignaðr; þá báru þessir hlutir til: hann var svá fagr ok göfugligr álitum, þá er hann sat með sínum vinum, at öllum hló hugr við. En þá er hann var í her, sýndist hann grimmligr sínum óvinum; en þat bar til þess, at hann kunni þær íþróttir, at hann skipti litum ok líkjum á hverja lund, er hann vildi; önnur var sú, at hann talaði svá snjalt ok slétt, at öllum er á heyrðu, þótti þat eina satt; mælti hann alt hendingum, svá sem nú er þat kveðit, er skáldskapr heitir; hann ok hófgoðar hans heita ljóðasmiðir, þvíat sú íþrótt hófst af þeim í Norðrlöndum. Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeirra bitu eigi heldr en vendir; en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá; þat er kallaðr berserksgangr.

Assim, Ása-Óðinn veio para as terras do Norte, e com ele vieram os díar³¹⁷, tal fato é contado com honestidade, que eles estabeleceram e ensinaram o conhecimento que os homens praticam desde então. Óðinn era o mais venerado entre todos, e a partir dele os homens aprenderam todos os conhecimentos, porque de tudo ele sabia primeiro e profundamente. Logo é dito que os motivos dele ser tão bem cultuado é que possuiu consigo tais qualidades: era tão belo e de magnífico aspecto que, quando sentava junto aos seus amigos, animava os pensamentos de todos. Porém, quando ele ia para a guerra, aparecia com aspecto terrível aos seus inimigos; isso acontecia porque ele conhecia as habilidades que trocam a aparência e a forma como ele bem desejava. Outra razão era que ele falava de forma inteligente e polida, sendo ouvido em tudo, pois achavam isso verdadeiro; ele dizia tudo em rimas, aquilo que

³¹⁶ Tradução nossa.

³¹⁷ Esses são os sacerdotes de Óðinn aqui na *Ynglinga saga*.

agora é recitado, de poesia é chamado; ele e seus sacerdotes são conhecidos como artesões de canções, pois esse saber começou com eles nas terras do Norte. Óðinn era conhecido por tornar seus inimigos cegos, surdos e medrosos em batalha. As armas inimigas apenas feriam pouco mais que varetas, seus próprios homens iam sem armadura e agiam como cachorros e lobos, mordendo seus escudos; eram fortes como ursos e touros. Eles matavam pessoas e nenhum fogo ou aço os afetava; isso é chamado berserksgangr (Ynglinga saga, 6).

Óðinn skipti hömum, lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lönd, at sínum erendum eða annarra manna. Þat kunni hann enn at gera með orðum einum, at slökkva eld ok kyrra sjá ok snúa vindum, hverja leið er hann vildi, ok hann átti skip þat, er Skiðblaðnir hét, er hann fór á ýfir höf stór, en þat mátti vefja saman sem dúk. [...] Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mestr máttur fylgði, ok framði sjálf, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita orlög manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mönnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mönnum vit eða afl ok gefa öðrum. En þessi fjölkyngi, ef framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmönnum skammlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sú íþrótt.

Óðinn mudava de forma e seu corpo repousava adormecido ou com um aspecto mortificado, quando queria ele se tornava um pássaro ou besta, peixe ou serpente e ia em um instante para terras distantes, em suas próprias jornadas, ou na de outros homens. Além disso, apenas com as palavras, ele podia extinguir fogo, acalmar o mar e comandar os ventos da maneira que quisesse; ele também possuía um barco chamado Skiðblaðnir, com o qual ele navegou grandes mares e que podia ser dobrado como um trapo. [...] Óðinn tinha uma habilidade que conferia enorme poder tanto aos seus companheiros como a si mesmo, que se chamava *Seiðr*, e ele podia saber o destino dos homens e adivinhar parte do futuro e, através disso, realizar a morte dos homens, a inquietação ou a pestilência, ou também retirar o pensamento ou força dos homens e dá-los a outrem. Mas tal feitiçaria, se praticada, conferia muita afeminação; dessa maneira, os homens de valor não a praticavam, sendo esse conhecimento ensinado às sacerdotisas (Ynglinga saga, 7)³¹⁸

A conexão do nome Óðinn com o frenesi e a inspiração, assegurando assim suas ligações com a poesia e com a batalha, pode ser observada mesmo na expressão Óðr, segundo os dicionários ZOËGA, 2004, p. 323 louco, frenético, furioso, violento, ardente e que dependendo do contexto possibilita significados de canção ou poesia; e o CLEASBY; VIGFUSSON, 1874, pp. 471 que complementa os significados como mente, raciocínio, alma, sentidos, e relacionado à alma, que é tripartida em espírito (*önd*), habilidade (*læ*) e mente (*óðr*), além da adjetivação de algo ou alguém como louco. No sentido da poesia ou canção,

³¹⁸ Tradução e grifos nossos. Consultada a transcrição de Finnur Jónsson, Snorri Sturluson. *Heimskringla*. Copenhagen: G.E.C. Gads Forlag, 1911.

várias metáforas poéticas que descrevem seus elementos (como rimas, métricas, versificações, etc) também são feitas a partir de Óðr.

O que segue é uma coleta de fontes na qual agrupamos os aparecimentos dos *Berserkir* e *Úlfheðnar* de acordo como consideramos pertinentes. Em termos de datações, os manuscritos dessas fontes variam entre o século XIII e XIV, contudo subentende-se que a composição desses materiais antecede a sua escrita, principalmente os poemas que estão presentes nessas narrativas, portanto no momento em que temos acesso, elas são contemporâneas, ainda que seus elementos sejam mais antigos.

I. Metamorfose

Agrupamos aqui principalmente as menções de indivíduos que possam indicar algum tipo de ritual iniciatório. Acredita-se que Úlfr seja um metamorfo, uma habilidade que ele pode ter adquirido depois de uma vida de aventuras. Além de bem sucedido, ele era um excelente guerreiro e todos os homens que dele descendem são extremamente hábeis com a espada. Bjarki é um guerreiro mais conhecido pela proeza com as armas, mas também por, presumivelmente, lutar como um urso, enquanto o seu corpo permanecia desfalecido. Sigmundr e Sinfjötli transformam-se em lobos periodicamente, quando eles podem perambulam pela floresta e matam outras pessoas até que se desfazerem de suas peles.

1. ***Egils saga Skallagrímssonar***: Úlfr era um homem grande e forte e que se tornou um viking de sucesso ainda jovem. Seu companheiro era Kári de Berle, que era um berserkr e eles eram muito próximos, grandes amigos e que dividiam tudo. Úlfr acordava muito cedo para supervisionar seus empregados e as atividades da sua fazenda, mas ao entardecer ele começava a ficar com um temperamento terrível, ao ponto de algumas pessoas não falarem com ele. Diziam que ele era um metamorfo (*hammrammr*) e o chamavam Kveld-Úlfr (literalmente lobo da noite).
2. ***Hrólfs saga kraka ok kappá hans***: Bǫdvar Bjarki desaparece no início da luta contra a rainha Skuld. Ainda que o seu companheiro Hjalti reclame, o rei Hrólfr tem certeza de que Bjarki estará no lugar em que ele for mais útil. Acreditando que ele estaria dormindo, Hjalti o ameaça, ao que Bjarki surge, dizendo que o companheiro não o poderia machucar com fogo ou com aço e que ele era famoso por ter matado um

berserkr chamado Agnarr. Bǫdvar Bjarki, cujo nome se chama pequeno urso de guerra, não estaria simplesmente dormindo, mas lutando como um urso em transe e sendo muito mais útil ao rei e seus homens (*Hrólfs saga kraka ok kappa hans*, 50-51).

3. ***Vǫlsunga saga*: Sigmundr e Sinfjǫtli** procuravam riquezas em uma floresta e encontraram uma casa onde duas peles de lobos estão arrumadas em cima de dois homens que dormem enfeitiçados. Eles cobrem-se com essas peles que lhes transformam em lobos, eles comunicam-se por uivos e só conseguem retornar à forma humana a cada dez dias (*Vǫlsunga saga*, 8).

II. Derrotados pelos Missionários

Agrupamos aqui dois exemplos de confrontos entre os *Berserkir* enquanto representantes das espiritualidades do mundo pré-cristão, e muito provavelmente, das noções que os redatores das sagas tinham em mente quando pensavam no culto odínico, contra os missionários cristãos que primeiro receberam a tarefa de cristianizar a Islândia.

1. ***Brennu-Njáls saga***: Ótryggr era um *Berserkr* temido por todos e muitas histórias eram contadas dele, incluindo que nem o fogo ou o aço o machucava. No esforço de converter os pagãos (*heiðnir menn*), Þangbrandr propõe vencer Ótryggr pela força das armas e da fé combinados, arquitetando um plano envolvendo pilhas de brasas abençoada por ele, outra pelos pagãos e uma terceira sem bênçãos, a fim de demonstrar a superioridade da fé cristã. Quando Ótryggr adentra o salão com armas em punho, ele atravessou as brasas no chão, menos aquela abençoada por Þangbrandr, que aproveita o momento de fraqueza para o desarmar com um crucifixo e os homens matam o berserkr com armas comuns (*Brennu-Njáls saga*, 103).
2. ***Vatnsdæla saga***: um navio traz para a Islândia o bispo Fríðrekur e o missionário Þórvaldr Koðrannsson enn víðfyrli, um segundo traz dois berserkir chamados Haukr. Eles tinham o hábito de ameaçar tomar através de duelos, as mulheres e as riquezas dos fazendeiros. Eles uivavam feito cães, mordiam seus escudos e andavam descalços sobre brasas incandescentes. O plano para matá-los foi abençoar três fileiras de brasas

pelas quais eles tiveram que caminhar ao entrar em um salão onde homens com porretes lhes bateram até a morte, pois o aço não os machucaria (*Vatnsdæla saga*, 46).

III. Ameaça exterior

Apesar de tudo, os Berserkir passam a figurar nas sagas islandesas como uma ameaça social. Precisamos lembrar que um dos motes das sagas são as infundáveis brigas familiares, motivadas sobretudo por conflitos agrários e que duram por gerações nas quais homens e mulheres se matam para vingar seus parentes. De modo geral, os Berserkir estão aqui para conseguir terras e se assentar de vez na Islândia, ou simplesmente para roubar as mulheres e filhas dos fazendeiros. A possibilidade desses homens terem aparecido na Islândia com a finalidade de obter terras e aposentar as suas armas em razão do fortalecimento da Noruega sob o modelo Cristão é plausível, claro, mas nos exemplos dados a seguir eles são desafios impostos aos fazendeiros que precisam se defender elegendo um campeão (geralmente o protagonista da saga) para um duelo. Seguem-se exemplos em diferentes sagas islandesas:

1. ***Grettis saga Ásmundarsonar***: eles viravam berserkr e não poupavam ninguém enquanto estavam furiosos, raptavam as mulheres e filhas dos homens para devolver semanas depois (*Grettis saga Ásmundarsonar*, 19); durante o *Jól* um bando de criminosos aproximam-se das terras de Einar, o seu líder é um berserkr chamado Snækolfr que quer a filha do fazendeiro, que ele lhe entregue ou se defenda. O berserkr usava um elmo aberto e portava um escudo com um reforço de metal nas bordas, ele começa a uivar e grunhir e estica os lábios sobre o escudo e passa a agir feito um selvagem (*Grettis saga Ásmundarsonar*, 40).
2. ***Víga-glúms saga***: um berserkr chamado Ásgautr veio raptar a irmã de um certo Voss que precisa defendê-la em um duelo e o seu lugar é assumido por um certo Eyólfur que derrota o berserkr (*Víga-glúms saga*, 4).
3. ***Reykðæla saga ok Víga-Skútu***: um homem chamado Þorsteinn varastafr e que vivia em Laxárdalur era um grande duelista de péssimo temperamento. Ele foi até Þórkátla para pedir uma moça em casamento. Contudo, o pai dela o recusou porque não queria

casá-la com um homem tão mau, mesmo sabendo que não conseguiria vencer um berserkr em duelo (*Reykðæla saga ok Víga-Skútu*, 19).

4. ***Gunnars saga Keldugnúpsfífls***: um homem chamado Svartr fica nervoso ao ver o seu irmão morto e ele começa a agir feito um Tröll (*til at hamast sem tröll*) e jogou-se contra Helgi, que havia matado seu irmão, fazendo barulhos terríveis. Do confronto violento a saga narra que Helgi mal conseguiu segurar o escudo tamanha a violência dos golpes de Svartr, que além disso, ao acertar a armadura do oponente, faíscas voavam do retinir do metal. Nada conseguia cortar Svartr, pois a saga fala que ele era um berserkr (*ekki beit á Svart heldr en annan berserk*), eis que Helgi pede a espada do seu irmão Gunnar para matar esse diabo (*djǫfull*) (*Gunnars saga Keldugnúpsfífls*, 14).
5. ***Gull-Þóris saga***: um berserkr de descendência sueca chamado Gautr pede a mão de uma nobre, Ásta, e o casamento é negado pelo pai da moça, o jarl Hlǫðvi. Com ele estavam Geir inn geski, e vários outros guerreiros. Um duelo acontece e é vencido por Þórir (*Gull-Þóris saga*, 6).
6. ***Eyrbyggja saga***: os irmãos Halli e Leiknir foram enviados para a corte do jarl Hákon de Lade pelo rei sueco Eirík inn sigrsæli, eram dois berserkir muito fortes e que quando furiosos, agiam feito cães e que não tinham medo do fogo ou do aço. Usualmente eram homens tranquilos, desde que deixados em paz, bons aliados desde que o seu temperamento fosse controlado. Por sua vez, foram dados de presente a Vermundr para se proteger do seu próprio irmão Styrr que ameaçava suas propriedades na Islândia. Problemas surgiram quando uma esposa não foi arranjada para Halli que passou a se tornar mais violento e arrogante até ser dado de presente a Styrr, quando ele fez as pazes com seu irmão (*Eyrbyggja saga*, 25). Halli tentou cortejar Ásdís, filha de Styrr, que recusa as investidas do berserkr e o proíbe de continuar o contato com sua filha. Com a ajuda de Snorri góði de Helgafell, ele pensa em um plano para se livrar dos dois berserkir e pede que eles realizem uma série de tarefas: limpar um caminho, construir um dique, preparar uma sauna e um abrigo para as ovelhas da fazenda. São convidados a descansar na sauna onde uma armadilha é feita para lhes matar, que inclui cansá-los ainda mais com o calor e em seguida transpassá-los com

uma lança, pois os berserkr ficavam vulneráveis quando o seu frenesi chega ao fim (*Eyrbyggja saga*, 28).

7. ***Vatnsdæla saga***: os filhos de Véfreðr Ævarsson instalam-se em Móberg em Langidálr, e eles chamam-se Húnrfðr e Úlfhéðinn, este último o mais popular dos dois. Com eles estavam sempre indivíduos ilustres como um chefe chamado Þórolfr leikgóði e um famoso duelista chamado Hólmgrönn-Starri (literalmente Starri, o Duelista). Úlfhéðinn acompanhou o seu amigo Starri a um duelo certa vez e durante o trajeto o clima ficou terrível, essa era uma “tempestade da feiticeira” (Gerningaveðr) (*Vatnsdæla saga*, 47).

8. ***Gísla saga Súrssonar***: Ari é desafiado por um berserkr chamado Björn inn blakki, que andava sempre acompanhado de doze homens a quem o aço não conseguia machucar. Ele era um homem pouco popular, já que ele roubava as mulheres e filhas dos fazendeiros para devolver quando quisesse, além de causar muita arruaça por onde passasse. Ari, o irmão do protagonista desta saga, o desafia para um duelo em uma ilha e acaba morrendo, já que o berserkr não podia ser ferido pelo aço (*Gísla saga Súrssonar*, 1).

Dentro desses três padrões, o último é o mais numeroso e eles poderiam representar a Caçada Selvagem em termos: arruaceiros, talvez em termos de causar a algazarra do *charivari*, não fossem apresentados aqui como um verdadeiro problema social. Talvez um tropo literário, mas certamente uma ameaça que vem de fora e que não pode ser ignorada, a fim de que a ordem seja mantida³¹⁹.

O problema são os abusos desse conceito, em como se pensam os sacrifícios da vida guerreira, as formações dessas sociedades, o *ethos* heróico, principalmente quando tentam se cruzar diferentes fontes primárias para tentar estudar a natureza das relações guerreiras em que todos são homens, mas nem todos os homens estão ali inseridos. A título de exemplo, as relações guerreiras concebidas enquanto *comitatus* cabem muito bem aqui.

³¹⁹ Nos vêm à cabeça sempre o problema dos *Ronins* que perambulavam pelo Japão em busca de um novo senhor que pudessem entrar em serviço. Durante o período Edo, início do século XVII até 1868, eles se tornaram um verdadeiro problema social, quando para não morrer de fome recorriam ao banditismo. Presumimos também ter sido o problema dos mercenários europeus que foram empregados na Guerra dos Cem Anos, entre 1337 e 1453.

O conceito de *Männerbund*, contudo, sofreu abusos, principalmente pelos intelectuais austríacos, dentre eles Otto Höfler o mais expressivo em termos de alcance, contudo isso inviabiliza o conceito como operacional pelos estudos acadêmicos? Não acreditamos que seja o caso, as associações de homens guerreiros e seus ritos iniciáticos são uma realidade histórica, agora, elas refletem as construções mítico-ritualísticas apontadas por esses intelectuais? Temos um ponto de divergência aqui.

Cunhado originalmente pelo antropólogo Heinrich Schurtz no início do século passado, em 1902, foi desenvolvido no livro *Altersklassen und Männerbunde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, em que o conceito era proposto dentro da análise das sociedades ditas primitivas, segundo o qual os homens se reuniam em organizações secretas dentro de suas próprias tribos, cultivando mistérios próprios e que valorizavam atributos masculinos. É de se questionar, inclusive, se o pano de fundo teórico para o desenvolvimento desse conceito continua atual.

A preocupação foi exposta poucos anos atrás por Joseph Harris que nos lembra que o próprio Schurtz tentou aplicar o conceito em uma perspectiva etnográfica sobre o material germânico antigo, projeto que não se desenvolveu por duas razões: primeiro o temor de taxar as sociedades germânicas antigas de “primitivas”, em que fica claro uma perspectiva colonial dessa relação, e segundo a perspectiva de afunilar um termo que fora pensado para análises mais amplas entre diferentes sociedades (HARRIS, 2008, pp. 291-293).

Contudo, retorna aqui a noção de *comitatus*, uma realidade social que permeia o mundo guerreiro germânico (mas não só ele). Ela é utilizada sobretudo para exemplificar as relações entre os guerreiros e o seu líder, unidos por uma associação de serventia e de proteção. Uma maneira simplória de demonstrar essa relação é quando uma criança é retirada do seio familiar, sendo educada em uma família ou grupo a quem deve alguma fidelidade, por isso, essa associação começa quando criança e se torna mais desamarrada quando o indivíduo se torna maduro o suficiente para se casar. A complicação está entre indivíduos que não adentram o matrimônio e continuam servindo indefinidamente o líder como guerreiro juramentado. Essa é uma realidade que pode ser generalizada para as relações guerreiras em culturas diversas, não só germânicas, contudo há aqui a oportunidade de examinar rapidamente a proximidade emocional dessas relações, que mostram como é difícil compreender essas associações, quando nossas fontes principais, a poética germânica equivale às relações entre homens e homens e mulheres. Os exemplos dados no *corpus* poético germânico antigo são palpáveis: a etimologia das expressões usadas para descrever o amor entre o servo e o senhor são amplamente dúbias e a discussão da masculinidade é complexa,

segundo HARRIS, 2008, pp. 297-298, quando é necessário prestar atenção para se descobrir por quem o interlocutor sofre a perda: o companheiro ou a amada³²⁰.

A conexão entre os ritos iniciáticos odínicos que abriam caminho para o guerreiro *Berserkir* em morte se tornar um *Einherjar* tem o trabalho de Otto Höfler o maior expositor. Ele é um caso muito peculiar de um intelectual que conseguiu transformar o conhecimento acadêmico em Religiões em uma força política e ideológica. Um pequeno histórico da sua vida política, que não é desentranhada da vida acadêmica, pode ser conferida em BURRELL, 2020a, p. 233: ele se uniu a *Ordnertruppe O. T.* em 1922, um grupo que viria a ser parte da *Sturmabteilung*, vindo a se tornar um membro da NSDAP em 1936, ainda que ele nunca tenha entrado para a SS, ele mantinha contato direto com vários de seus membros, incluindo grandes nomes no partido Nazista.

Seu entrosamento com figurões do partido o garantiu uma vaga na *SS Ahnenerbe* e ele era ativo na linha de ensino através da *NS-Dozentenbund* entre 1941 e 1945, pela *Reichinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands* onde manteve um prolífico contato com Jan de Vries (outro importante intelectual cujos trabalhos são importantes até hoje), além disso também foi presidente da *Deutsches Wissenschaftliches Institut* entre 1943 e 1945 em Copenhague. Depois do fim da Segunda Guerra Mundial, ele foi declarado como apenas um seguidor do nazismo e inocentado de suas acusações, sendo recontratado pela universidade de Munique em 1954, tornando-se professor de Filologia Nórdica e Antiguidade Germânica (*Nordische Philologie und Germanische Alterumskunde*), em 1957 tornou-se titular de Filologia Germânica na Universidade de Viena e ali ficou até a sua aposentadoria em 1971.

A tese de Höfler depende da prova de continuidade desde a menção dos Ários em Tácito e a conexão medieval é em parte dada pelas fontes medievais que mostram a construção da Caçada Selvagem, incluindo aquelas que foram comentadas, e as festas populares que continuam existindo até os dias atuais, ainda que com menos intensidade. A Caçada Selvagem não era o seu tema de interesse original, mas que acabou sendo visitado quando os assuntos se interligaram ao ponto de ser impossível falar de um ser falar do outro, em especial pelo conjunto de elementos que circulam o Exército Furioso, tão pertinente ao *Männerbund*. Toda essa construção, aliás, não foi formulada originalmente por ele, mas por

³²⁰ Trabalhos recentes como HARRIS, 2008 e BARTHÉLEMY, 2012 são exemplos surpreendentes de como ainda vale a pena estudar essas relações! O primeiro trabalho é um ensaio comparativo entre o material poético inglês e nórdico antigos e o segundo é um livro sobre a formação da cavalaria medieval desde suas origens na antiguidade, que apesar de não utilizar o termo *Männerbund*, é um trabalho nesses termos. Recentemente duas referências sobre aproximações do *Männerbund* no material nórdico por dois pesquisadores também merecem ser citados pelo exame com os elementos dos *Einherjar* e *Berserkir*: HULTGÅRD, 2011 e SCHJØDT, 2011.

Lilly Weiser-Aall, e nem mesmo ela pensou as conexões entre as fontes antigas, medievais, modernas e contemporâneas, mas eram noções compartilhadas entre todos os alunos de Much, incluindo Richard Wolfram e Robert Stumpf, esse último famoso pela sua pesquisa envolvendo tradição dramática germânica.

As concepções espirituais e ritualísticas do *Männerbund* para Höfler advém de sua leitura das obras de Jakob Wilhelm Hauer. Foi ele quem formulou o entendimento de que a experiência do êxtase era central para todas as religiões e propícia ao despertar de um novo estado diferente daquele experimentado cotidianamente. Foi a leitura da obra de Hauer que trouxe a oportunidade de Höfler explorar o êxtase como uma provável realidade do culto que pesquisava e a sua conexão com os mortos:

The transformational experience of the members of the cult band into warriors through ritual mumming is a further significant element of Höfler's research that he describes as an irrational phenomenon of religious »Dämonie« (demonical possession); hence his reference to the Germanic men's bands as »demonic bands«, »demonic transformative cults« or »bearers of the demonic«. The demonic and ecstatic elements described in KGG point to the influence of the ethnological and religious historical studies discussed above and Höfler's belief in the bands' religious, irrational nature. Further, it is this irrational religious-cultic state of the demonic and the ecstatic in the men's band that Höfler argues has continued to exist from Tacitus' era into modernity in various traditions and organisations (BURRELL, 2020a, p. 236)³²¹.

É importante entender por qual razão autores como Höfler fizeram sucesso e por que críticas mais contundentes ao seu trabalho demoraram tanto a aparecer (lembrando que vozes foram silenciadas durante o momento em que ele atuou na *Ahnenerbe*). Havia um forte apelo sentimental e ideológico ao que ele escrevia, e não raramente ele tenta envolver o leitor com exclamações, perguntas diretas, e a um pertencimento do homem alemão com a sua própria história. Dessa segunda característica, o único crime a ser acusado é que ele era um excelente escritor. Sua obra tinha pretensões claras de ultrapassar as barreiras acadêmicas, de transpor as barreiras universitárias e de ser atrativa ao grande público.

³²¹ É válido lembrar aqui que essas são citações diretas dos termos utilizados aqui por Höfler: "Dämonische Bünde", "dämonische Verwandlungskulte", "Träger des Dämonischen", sendo KGG uma referência ao já citado livro desse autor, HÖFLER, 1934. Demoníaco ou demônico aqui não deve ser visto sob a ótica cristã, mas apelando a uma interpretação mais ampla de Daímôn ou Daemon como espíritos da natureza, manifestações divinas etc.

E é justamente sobre o problema da tensão entre a produção de um discurso coerente e fundamentado nas fontes primárias e os seus usos ideológicos ao qual Carlo Ginzburg se refere quando abre um certo ensaio:

Há alguns anos vem ocorrendo uma revalorização da chamada cultura de direita. À absurda remoção de uma série de problemas por ela levantados, tidos como incompatíveis com o dogmatismo de esquerda, sucedeu-se uma postura que recupera indiscriminadamente, sem muita sutileza, problemas e soluções. Essa confusão entre perguntas e respostas nem sempre é involuntária e inocente. Mas a recusa das soluções não significa necessariamente a inexistência ou a irrelevância do problema (GINZBURG, 1989, p. 181).

Essa tensão pode ser observada entre diferentes autores que se dedicaram ao tema e que viveram durante esse período pelo simples fato de que o tema atraiu intelectuais de diferentes espectros políticos. O caso da produção e da recepção da produção de Georges Dumézil (em particular o seu *Les dieux des Germains*) pode ser citada aqui como exemplo: em 1940 o seu livro *Mythes et dieux des Germains* recebe uma crítica favorável de um pesquisador inesperado: Marc Bloch publica na *Revue Historique* de abril-junho, palavras de enaltecimento da obra, elogiando sobretudo a atualidade do tema, ao mesmo tempo na *Deutsche Literaturzeitung*, S. Gunterbrunner avalia como positivas as associações com o patrimônio espiritual nacional-socialista no qual se reconhece os intercâmbios entre a unidade entre o espírito germânico e o alemão, de modo que o passado e o presente estão ligados. Uma obra, um ano, duas resenhas de autores e perspectivas diametralmente opostas em tempos atribulados (Bloch, judeu e soldado ativo na resistência antinazista, pagaria com a vida mais tarde)³²².

Talvez o elemento que mais tenha chamado a atenção na pesquisa mitológica de Dumézil tenha sido a revelação de um trabalho de “evolução em sentido militar”, encontrada na conotação guerreira real-sacerdotal de certos guerreiros conhecidos como *Berserkir*, talvez ecos de uma mitologia védica, em que as “sociedades mascaradas” *Gandharva*, ligadas a *Varuna* e a sociedades bélicas entrelaçadas com *Marut* e *Indra*, se encontraria dentro de uma colcha de retalhos confusas no seio indo europeu dessas narrativas³²³. Faria sentido o alemão

³²² A crítica de Carlo Ginzburg é uma das primeiras a surgir sobre a obra de Dumézil, mas deve muito aos estudos de Arnaldo Momigliano que, até onde sabemos, foi o primeiro a tecer uma dura crítica aos escritos sobre Mitologia e sua concepção de sociedade tripartida (MOMIGLIANO, 1983).

³²³ Lembrando, toda essa revisitação da documentação sobre a obra de Dumézil foi exposta em GINZBURG, 1989, p. 183-206.

do século XIX e XX viver esses mitos, já que os germanos do passado assim o faziam. Não a toa Dumézil trata o tema como As Belas Lendas dos germânicos que não foram só popularizadas, mas remiticizadas (*remythisées*), claro que o objeto aqui é a produção já abusada claudicante de Richard Wagner, que animou os soldados nas trincheiras de 1914 a 1918.

A consideração mais pertinente aqui continuam sendo sobre os *Berserkir*, que seriam os jovens que assumem a função do tumulto e violência no equilíbrio social onde a parcela das funções conservadoras seriam assumidas pelos homens adultos e velhos

... essas tradições ligadas às antigas “sociétés d’hommes” deram lugar a dois desenvolvimentos diferentes: de um lado, degeneraram-se nas mascaradas de inverno difundidas no folclore germânico e, de outro, prosseguiram, transformando o frenesi guerreiro originário numa “força regulada, que tende a uma espécie de cavalaria (GINZBURG, 1989, p. 186).

Continuidade e Degeneração, esses termos são importantes para entender que tipo de relatos estavam sendo celebrados. De um lado temos potencialmente um grupo de guerreiros jovens, aperfeiçoados militarmente nos conflitos de que os alemães participassem, por um outro lado, as vivas manifestações folclóricas, encontradas não só pela Alemanha, mas também por toda a Escandinávia (e apontadas por nós no capítulo anterior), seria uma mera degeneração. Nossa opinião baseada nas evidências expostas nesse capítulo, principalmente na documentação do medievo latino, é a de que esses elementos andavam juntos, principalmente quando pensamos no *charivari*, nas festividades onde os jovens de uma comunidade são os que mais fazem algazarra, os mais barulhentos.

Entretanto, a produção de Dumézil não é fácil de criticar (assim como não é a de nenhum dos intelectuais que participaram de seu círculo, a exemplo de Höfler): é necessário lembrar do vasto talento linguístico de Dumézil, que ele aplicava em suas pesquisas: ele dominava praticamente todos os idiomas do tronco Indo Europeu e um punhado da região do Cáucaso e, por diversão, aprendeu línguas que nada tinham a ver com o seu trabalho, como o Quechua. Entre os seus maiores feitos acadêmicos, está a documentação do idioma Oubykh, originária do Mar Negro e com uma variante germanizada, o Päkhy. Dumézil não salvou a língua da extinção, já que o último falante, Tevfik Esenç, faleceu em 1992, contudo os seus esforços, garantem que ela tenha um futuro, já que os descendentes dessa etnia podem vir a reviver o idioma. A sua vasta obra, escrita por seis décadas, é tudo menos frágil ou simplória. Dumézil mediou as regras da teoria e metodologia das relações mito-linguísticas por anos.

É possível criticar as posições ideológicas e os usos do sistema tripartido dentro do contexto de formulação dentro dos estudos indo europeus, a sua teoria das três funções entre 1938 e 1942, um contexto anterior a segunda guerra mundial e com o fascismo batendo na porta dos franceses evidenciam-se as semelhanças da tripartição com o Corporativismo Fascista pelo viés de Benito Mussolini e o Nacionalismo Integralista de Charles Maurras (bem como seu envolvimento pessoal nos círculos da *Action Française*). A análise desses pontos e a insistência de entender como se deu o envolvimento político de Dumézil com o Fascismo italiano e o Nazismo alemão são mais que necessárias (Pontos elencados e explorados criticamente em Lincoln (1998).

As considerações anteriores talvez expliquem em parte certos fenômenos sociais, entre os mais recentes, da Alemanha: o desenvolvimento, o sucesso dos corpos paramilitares, a *dura virtus* e os direitos das Divisões de Assalto, as formas particulares de polícia que uma juventude uniformizada por vezes sentiu-se tentada a exercer (GINZBURG, 1989, p. 186).

Entendemos como essa obra pode ter recebido uma crítica positiva na *Deutsche Literaturzeitung*, mas como ela se sustentou na perspectiva da *Revue Historique*, principalmente na pena de Marc Bloch?³²⁴ É preciso entender o contexto da vida e obra de Dumézil que andava na companhia de grandes nomes, infelizmente comprometidos com péssimas ideologias. Muito provavelmente, para Bloch *Mythes et dieux des Germains* era uma denúncia do militarismo germânico, independentemente do comprometimento ideológico de seu autor. A noção de que havia uma instituição sacerdotal antiquíssima que nos germanos era menos definida que entre outros povos poderia ser percebida na sua mitologia em oposição ao observado entre outras mitologias do ramo indo europeu.

Todavia, será que a análise de Dumézil se sustentava dentro de um cosmo acadêmico plural e politicamente desinteressado? As opiniões do seu grande confrade, Otto Höfler, foram consideradas tão extremas que a cúpula ideológica hitlerista, na figura de Alfred Rosenberg, acreditou que faria o Nazismo parecer ridículo, o que não impediu que Himmler lhe garantisse uma vaga na divisão *Ahnenerbe* e lhe entregasse a vaga de professor de Filologia e Etnologia Germânica da Universidade de Munique, contudo ele não foi a única figura próxima a exercer influência na obra de Dumézil.

³²⁴ Curiosamente, mesmo assumido como um homem da direita, Dumézil conseguiu firmar parcerias intelectuais com diferentes pensadores da esquerda, como é o caso de Michel Foucault, que o considerava um mentor.

Para entendermos o impacto da *Ahnenerbe* e dos projetos de Himmler com a formação de uma ideologia ultranacional alemã, é preciso lembrar que ela foi a culminação de um esforço nascente de germanistas em busca de mitos nacionais que precede o estabelecimento da Alemanha enquanto Estado e Nação³²⁵. Rosenberg e Himmler estavam tentando alcançar a mesma coisa, mostrar a superioridade da suposta raça ariana através de seus respectivos escritórios.

Jan de Vries, cuja obra ainda é presente na bibliografia de diversos estudos de Religião Nórdica Antiga, por um lado escreveu o *Altgermanische Religionsgeschichte*, uma obra modelo nesse campo, ao mesmo tempo que escreveu *Welt der Germanen* e *Onze Voorouders*, duas criações dedicadas a celebrar o passado germânico e teutônico, sendo a segunda produção indicada para a leitura escolar durante a ocupação alemã da Holanda. Um efeito do seu comprometimento com o nazismo foi o encontro com Artur Seyss-Inquart, o *Reichkomissar für die Niederlande* onde junto com uma comitiva estabeleceram uma nova regulamentação para os valores culturais promovidos por uma ideologização dos holandeses seguindo novas diretrizes (eles estavam regulamentando pintores, músicos, escritores, jornalistas, etc) sob a tutela direta do Ministério da Propaganda do Reich.

Durante suas visitas à Universidade de Uppsala, Dumézil e Höfler conheceram e contribuíram com os trabalhos de Stig Wikander (na época orientado por H. S. Nyberg), talvez o indivíduo menos conhecido desse grupo, mas não menos importante para entender esse contexto. Como lembra Bruce Lincoln:

Esses eram todos homens interessados nos bandos guerreiros arianos e comprometidos com uma agenda ideológica de direita “Höfler era um nazista, Nyberg um “radical conservador”, e Dumézil um associado da Action Française. Wikander reconhece com gratidão a influência dos três em sua tese “Der arische Männerbund” (1938). Os acadêmicos suecos ficaram tão chocados com suas visões, contudo, que quando ele defendeu sua tese em 1937, não menos que doze membros da faculdade de Uppsala se levantaram para falar contra ela” (LINCOLN, 1998, p. 193)³²⁶.

³²⁵ Não é exagero pensar que a redescoberta de Tácito pelos humanistas do século XV lançou os rudimentos de uma “Germanomania” que foi aproveitada por organizações e profissionais que são encontrados ainda hoje na academia: no campo editorial a De Gruyter continuou publicando nomes de peso como Rudolf Much, Herbert Jankuhn e Jan de Vries (BEHRINGER, 1998, p. 283).

³²⁶ Tradução nossa. Höfler as a Nazi, Nyberg as a “radical conservative,” and Dumézil as a fellow traveler of the Action Française. Wikander gratefully acknowledged the influence of all three in his thesis, “Der arische Männerbund” (1938). Swedish academics were so shocked by his views, however, that when he defended that thesis in 1937 no fewer than twelve members of the Uppsala faculty rose to speak against it.

A questão para Dumézil de por que os germanos e a sua mitologia eram tão belicistas definitivamente é a chave para entender porque, apesar de seu comprometimento, essa foi *Mythes et dieux des Germains* foi considerada positivamente por diferentes intelectuais, com posicionamentos ideológicos diametralmente opostos, segundo suas próprias agendas políticas. Mais uma vez, a análise de Bruce Lincoln (LINCOLN, 1998) sobre o exame de passagens dos deuses Óðinn e Týr revelam-nos um pouco mais sobre tal visão.

Dumézil conseguiu adaptar as questões mitológicas aos tempos conturbados que vivia, e, acima de tudo, entregou um projeto que oferecesse respostas para como a França deveria se comportar no preâmbulo da guerra. Em uma análise do primeiro livro dos *Gesta Danorum* de Saxão Gramático, quando na ausência de Óðinn, Mithotyn assume o seu lugar como líder e sacerdote, modificando os sacrifícios. O sacrifício “odínico” (comum, igualitário a todos os deuses) era característico dos germanos continentais e eslavos (e a alusão aqui é claramente entre nazistas e soviéticos) e por outro lado o sacrifício “mithotínico” (individualista em essência) era característico entre todos os outros povos indo europeus. Essa é uma conclusão deslumbrante, principalmente quando isso foi descrito logo após Chamberlain e Daladier entregarem a Checoslováquia para Hitler³²⁷!

Sobre o deus Týr, suas funções jurídicas e o sacrifício de seu braço³²⁸. Os subtextos dessa análise também são surpreendentes e Dumézil, no fim, tinha o bem da França em mente (ainda que derrotada, ocupada, submetida): Óðinn dirigia os germanos para a guerra, e eles eram perigosos pelo desbalanço nas funções tripartidas, contudo Týr oferecia uma alternativa mais razoável, como o braço sacrificado, a paz ainda poderia ter seus custos, a igualdade seria uma ilusão a ser rejeitada, inclusive pela excitação popular (dicotomia Óðinn e Mithotyn), a tripartição deveria ser alcançada buscando o contato com Roma, e sobretudo o Vaticano, onde (para Dumézil) Mussolini na Itália tinha obtido uma sociedade mais equilibrada que Hitler na Alemanha³²⁹.

Dumézil era sobretudo pró-Fascista, admirador do *Duce* e lutava pelo triunfo da sociedade tripartida. Ele era parte de um círculo de intelectuais para quem a filologia e a etnologia eram disciplinas que serviam como modelo para problemas de sua época, e talvez tenha sido nesses termos que Marc Bloch tenha lido *Mythes et dieux des Germains*, uma denúncia da violência conduzida aos germanos, mais como metáfora para a máquina

³²⁷ LINCOLN, 1998, p. 205.

³²⁸ Týr, a fim de controlar o lobo Fenrir propõe um acordo em que o lobo deixará ser amarrado pela corrente mágica, Gleipnir, enquanto é colocado entre seus dentes o braço do deus, que mesmo sabendo que o membro lhe será extirpado, assume a perda em benefício cósmico.

³²⁹ Toda a elaboração desses subtextos foi exposta brilhantemente por Bruce Lincoln em LINCOLN, 1998, p. 206-207.

hitlerista, menos como destino manifesto. Ele manifesta sobretudo um interesse em compreender o que há por trás da ideologia nazista em como ela revisita uma suposta história ancestral germânica. Höfler de maneira nenhuma escondia sua afiliação, Dumézil, contudo, poderia ser compreendido como mero simpatizante ideológico.

Todavia, essa rápida digressão da vida de Dumézil nos faz concluir que simplesmente rejeitar as produções desses intelectuais em detrimento de suas ideologias não só é contraproducente para obras que ainda possuem muitas conclusões válidas (e isso é absolutamente válido para Dumézil, ainda um gigante dos estudos de mitologia), mas é necessário reavaliar as fontes e redirecionar as regras dessas análises³³⁰. As conclusões de Otto Höfler sobre os *Einherjar* são precipitadas e sustentam-se apenas dentro de sua intrincada análise.

Em termos de impacto político e social, Höfler não foi uma lenda acadêmica, apesar de seus defensores continuarem defendendo um hermetismo intelectual. Há de se questionar: “talvez ele tenha feito escolhas erradas, mas o resultado do seu trabalho ainda é válido”? Ele era o apologista da SS e termos como Berserkr, Werwolf e Wotan, continuam causando desconforto entre as pessoas que viveram na metade do século passado, como nos lembra Wolfgang Behringer (BEHRINGER, 1998, p. 284). Höfler se restabeleceu como um professor

³³⁰ Parece-nos que ao menos Dumézil teve vontade e tempo para reavaliar suas posições em obras posteriores, tornando mais fácil entender a regeneração ideológica (ainda que sua afiliação política tenha continuado conservadora, ao ponto da nascente *Nouvelle Droite* querer se apropriar de seus trabalhos). O que torna difícil não é simplesmente detectar as continuidades ideológicas, mas provar nas fontes as extrapolações do discurso. Reproduzo aqui integralmente as conclusões de Carlo Ginzburg: “Do emaranhado que tentamos deslindar emergem várias questões, históricas e teóricas, ainda insuficientemente analisadas. A primeira é a das repercussões do nazismo numa série de disciplinas, entre elas a glotologia das línguas indo-européias. Seria cômodo supor que as instruções propagandísticas e as pesquisas sérias tenham seguido caminhos distintos. Mas a realidade foi mais complexa, como de um lado mostram os casos de contiguidade puramente física (também não totalmente negligenciáveis) entre contribuições científicas e lixo racista e, de outro, os exemplos (evidentemente mais complexos) de estudiosos como Höfler que, partindo de posições nazistas ou filonazistas obtiveram resultados científicos discutíveis ou infundados, mas em alguma medida relevantes. A segunda questão é a das tentativas de análise do nazismo enquanto fenômeno irreduzível aos seus componentes políticos, econômicos e sociais. Um livro como *Mythes et dieux des Germains* indica que nem sempre é fácil traçar uma distinção entre as duas questões. Há, porém, uma terceira questão de ordem mais geral. A distinção entre pesquisa científica e teses ideologicamente motivadas, entre dados documentais e a sua interpretação, não só é possível como também necessária. Ela permite utilizar determinadas pesquisas numa perspectiva diferente daquela em que foram obtidas *também* graças a ela. Separar o joio do trigo só é possível através de uma crítica interna. Se nos limitássemos, por exemplo, a uma recusa preconcebida de ordem ideológica em relação às pesquisas que explicam longuíssimas continuidades em termos raciais (Höfler) ou arquetípicos (Eliade), estaríamos cometendo um grave erro. Isso vale *a fortiori* para a obra, ainda mais rica e original, de Dumézil. Ainda mais esquiva, também: a continuidade inconsciente entre mitos germânicos e aspectos da Alemanha nazista mostrava-se, em *Mythes et dieux des Germains*, como um dado, sem remeter à raça nem ao inconsciente coletivo. Nos trabalhos posteriores, Dumézil insistiu, pelo contrário, na continuidade consciente daquilo que acabou por chamar de “ideologia” indo-européia das três funções. Também essa tácita revisão autocrítica sobre um ponto teoricamente central indica que, depois de *Mythes et dieux des Germains*, Dumézil virou a página” (GINZBURG, 1986, pp. 205-206). Grifos nossos.

de reputação ilibada pós segunda guerra ainda na Europa (contrariando diferentes intelectuais que simplesmente continuaram suas pesquisas nos Estados Unidos).

Parte desse sucesso deve-se a um envolvimento indireto com organizações nazistas como a *Sturmabteilung* ou o próprio partido, ou trabalhado como apologistas ideológicos, e Höfler claramente direcionou o seu *Kultische Geheimbünde der Germanen* a esses fins, o que fica claro quando lemos a conclusão de seu livro:

As associações da Livônia mostram características que são justaposições de tradições gregas e germânicas.

E, ainda assim, o que o velho livôniano [menção a Thiess] descreve, difere profundamente da contraparte germânica no básico:

Apesar de toda a concordância entre os ritos camponeses e vegetativos com as tradições germânicas (e gregas), faltava às associações livônias o dom que fez com que as associações germânicas tivessem sua alta importância histórica - o impulso à vida em Estado. Foi isso que guiou nossas alianças atemporais, da esfera dos idílicos costumes rurais, para o mundo da história política.

Mesmo as ligações mais surpreendentes com os costumes sazonais não podem nos levar a interpretar erroneamente essa imensa contradição: o talento mais essencial da raça nórdica, o poder de formação do Estado, encontrou nas associações masculinas o seu lugar e as impulsionou ao seu desenvolvimento mais considerável. Eles se tornaram poderes com força e poder de impacto, e entraram no mundo lutando, organizando e governando [*kämpfend, gestaltend e herrschend*] (HÖFLER, 1934, p. 357)³³¹.

A menção a um velho Livônio, diz respeito a um conhecidíssimo julgamento de 1691 onde um lobisomem, de nome Thiess expõe os costumes do que seria uma associação de pessoas dedicadas a um culto agrário que lutava pelo bem das colheitas. Esse julgamento tornou-se famoso pela exposição do historiador Hermann von Buiningk e logo chamou a atenção de outros, como é o caso de Höfler. Esse julgamento também figura entre as obras de

³³¹ Tradução nossa. So weist dieser livländische Verband Züge auf, die sich altertümlichen germanischen und griechischen Traditionen an die Seite stellen. Und doch - was der alte Lette hier schildert, das unterscheidet sich von den germanischen Gegenbildern in der Grundhaltung aufs tiefste: Trotz aller übereinstimmung seiner bäuerlich-vegetativen Riten mit germanischen (und griechischen) Überlieferungen fehlt dem lettischen Verband die Gabe, die den germanischen Mannschaftsverbänden ihre hohe historische Bedeutung gegeben hat - der Zug zum staatlichen Leben. Er ist es, der unsere Bünde aus der zeitlos-idyllischen Sphäre ländlichen Brauchtums hinausgeleitet hat in die Welt der politischen Geschichte. Auch die erstaunlichsten Übereinstimmung im Jahreszeiten Brauch mögen uns nicht verführen, diesen gewaltigen Gegensatz zu verkennen: Die eigenste Begabung der nordischen Rasse, ihre staatenbildende Kraft, fand in den Männerbünden ihre Stätte und hat sie zu reichster Entfaltung getrieben. Sie sind zu Mächten emporgewachsen, die Tragkraft und Stosskraft besaßen und kämpfend, gestaltend und herrschend in die Weltgeschichte eingegangen sind.

outros pesquisadores abordados nesta tese e que discutem esses costumes, como é o caso de Carlo Ginzburg e Claude Lecouteux³³².

Os meandros da vida acadêmica de Höfler, sua carreira como pesquisador e docente em diferentes instituições, sua defesa dos usos do passado, inicialmente na construção de uma nova Alemanha e, depois da segunda guerra mundial, como um locutor da história nacional, esquivando-se das acusações de sua participação intelectual no partido nazista (incluindo artigos assinados com pseudônimos, onde ele defende os usos das forças primordiais dos guerreiros germânicos contra a dominação judia) são abordado em detalhes por Wolfgang Behringer (1998) e não faríamos melhor que ele em reunir essas informações.

Até conexões que hoje são claras pelo cruzamento entre fontes escritas e arqueológicas, como as ligações entre o deus Óðinn e uma marcialidade extática, acabam sendo extrapoladas por construções feitas por Otto Höfler, de modo que fica difícil separar os escritos dele do que pode ser aproveitado, de fato, nos estudos da Religião Nórdica Antiga. Ele fez parte de um clube de homens influentes, acadêmicos interessados em promover ideologias sub reptícias através de seu conhecimento.

Talvez a vontade de Höfler de o único arquiteto dos estudos sobre *Männerbund* (em BEHRINGER, 1998, p. 287 e 288 fica claro que seus críticos foram silenciados inclusive por força direta das organizações que lhe protegiam) possa explicar porque Lily Weiser-Aall simplesmente desapareceu nesse cenário. Seu trabalho precede a tese de Otto Höfler, sendo a pioneira a aplicar a noção de *Mannerbund* ao contexto germânico, um feito que impressionou o orientador de ambos, Rudolf Much.

Foi Lily Weiser-Aall quem decidiu estudar em conjunto Tácito, a *Gesta Danorum* de Saxão Gramático, as sagas islandesas e a coleta de fontes de Grimm revelando um mosaico de crenças que no final amarravam os Berserks como parte de um grupo de guerreiros iniciáticos que assumiam o furor associado a certos animais, adquirindo função dupla de vivos e mortos (mas certamente personificando o exército dos mortos), e todas essas relações levando ao deus extático por natureza, Óðinn (em grande parte embasada numa passagem da *Ynglinga saga*).

As conexões prováveis com os lobisomens, então, foram apontadas pelos primeiros estudos sobre o *Männerbund*. A sempre presente liderança de divindades e figuras femininas, por exemplo, foi simplesmente ignorada por Höfler, que proporcionou uma ponte com a

³³² Um livro com as perspectivas dos dois comentadores já apresentados aqui, Carlo Ginzburg e Bruce Lincoln, foi publicado em 2020 sob o nome “Old Thiess, a Livonian Werewolf - a classic case in comparative perspective”.

vivência das crenças, uma produção que, no entanto, difere dos propósitos de Lily Weiser-Aall, cujo objetivo era explorar o entorno dos costumes populares desses bandos e associações, mais que necessariamente os sentidos bélicos explorados pelos intelectuais mencionados anteriormente. Mesmo assim, não estamos em nada convencidos de que essas ligações feitas por tais pesquisadores sejam facilmente explicadas sem uma dose generosa de boa vontade.

O nosso trabalho poderia terminar aqui. Nossa hipótese não teria sido confirmada, o complexo de narrativas da Caçada Selvagem não teria um correspondente ritualístico (nem mesmo qualquer traço xamânico, do qual ainda continuamos pessimista). O que poderia ser exposto aqui se provaria errôneo pelo fato de que as relações de suas chaves principais existem de maneira tênue ao ponto de que a hipótese entre quem unem os mortos e o deus Óðinn a esse complexo foram pensadas em um contexto, no qual os estudos que as validam foram ideologicamente comprometidos com projetos de formação nacional, com resultados nefastos durante os anos imediatamente anteriores a Segunda Guerra Mundial.

Os elementos que nos levaram à formulação desta tese são altamente dependentes das conclusões de autores que estavam comprometidos com ideais que agora são, felizmente, ultrapassadas. Ainda assim, é difícil para nós aceitar o quão duradouras foram as suas construções e quão pouca resistência elas encontraram na academia. Em parte, a perpetuação deu-se pela força dos seus argumentos que são lógicos e difíceis de se contrapor na totalidade, mas, em parte, a escrita dessas obras é clara e acessível para os leitores que não são acadêmicos. É importante salientar que as conquistas dessas ideias aconteceram seguindo o menosprezo ou a extrapolação de fontes primárias.

Acima de tudo, a ideia de que a Caçada Selvagem seria um importante componente da representação de associações masculinas entre os germanos não se sustenta quando comparada com os materiais latinos. Para nós, a Caçada Selvagem não é sobre os mortos e o seu líder, mas sobretudo a interação dos homens com esses mortos. Se há padrões que podem ser observados aqui, é que a Caçada Selvagem sempre acontece em um espaço igualmente selvagem, ou ermo, longe das proteções domésticas, e como uma visão, com uma lição pedagógica especialmente na Europa Latina.

Talvez tenhamos cometido uma injustiça parcial com Jacob Grimm quando este defendeu que originalmente fosse a Caçada Selvagem a procissão de um deus e uma deusa, violência e fertilidade, mas para falar a verdade, até essa construção foi ignorada ou minguada pelos intelectuais germânicos que estavam mais interessados no aspecto da violência e marcialidade. A fertilidade, contudo, não é uma prerrogativa das deusas, tampouco é a

violência a dos deuses. Por sorte deparamo-nos com uma pista que nos fez rever a nossa conclusão e talvez não tenhamos que escolher entre alternativas que sejam a saída mais fácil onde essas conexões não existem, ou do acordo moralmente dúbio com as ideias desses intelectuais.

Esses mortos odínicos, os *Einherjar*, são relatados, mas nunca vistos. Sua existência, principalmente na poética, onde podemos atestar sua antiguidade, é sobretudo um atestado de força política, a exemplo dos versos destinados aos reis Eiríkr e Hákon, certamente as menções mais antigas do salão dos mortos e a estadia final dos guerreiros antes do Ragnarøkk. Se Dumézil conseguiu reavaliar suas posições políticas (até certo ponto), isso foi capaz principalmente porque o seu sistema tripartite é robusto. Dentro desse escopo conceitual seria possível tentar encaixar a Caçada Selvagem dentro de uma das funções, em especial a primeira na conjuntura Odin-Týr, que se perde entre os papéis dos Sacerdotes e dos Guerreiros.

A Caçada Selvagem poderia ser o testemunho da validade desses laços e que, com o tempo, segundo Höfler, teria degenerado em uma tradição de mascarados de inverno³³³. Os guerreiros mortos de Odin, ligados ao deus ainda em vida, seria um reforço, um lembrete da autoridade religiosa conferida pelo deus aos seus seguidores e por consequência sobre os homens? Seria ela uma procissão de guerreiros mortos liderados por Odin como uma memória dos tempos pagãos? Esses guerreiros não vão a lugar nenhum, eles estão confinados sempre ao Valhøll e imediações, e o único momento onde o deus caolho, já velho, precisará cavalgar uma última vez, e aí sim liderar os seus homens, na batalha já mencionada contra o lobo cinzento, o Ragnarøkk. Esse é um evento cataclísmico e não se repetirá, acontecerá uma vez e somente. A Caçada Selvagem é um fenômeno que se repete, há sinais de seu aparecimento e prova, principalmente para que os homens fiquem avisados de sua passagem.

Todavia, será que a Escandinávia, em especial a Islândia, estava ilhada em suas ideias? O intercâmbio antiquíssimo de ideias germânicas não poderia ser reavaliado também conforme seus contatos com a Europa Latina? Pensamos aqui sobretudo em como as noções religiosas escandinavas e o Cristianismo, principalmente nas fontes escritas exploradas no capítulo passado, podem surgir no escopo das fontes nórdicas.

³³³ Uma crítica pertinente ao modelo analítico Dumeziliano pode ser encontrada em BOULHOSA, 2006. Curiosamente, Claude Lecouteux consegue vislumbrar a Caçada Selvagem dentro da 3a Função, a da Fertilidade, muito em razão das características que acompanham a narrativa, como alterações climáticas e a mudança das estações, além da presença dos mortos, talvez como parte de um ciclo natural da vida? (LECOUTEUX, 2011). Não nos opomos a essa concepção, é que o nosso entendimento sobre Fertilidade é bem amplo, e, logo veremos, a Caçada Selvagem está associada também ao destino e a fortuna.

4. 3 A Educação Escandinava Como Possibilidade de Permuta Intelectual

Antes de mais nada, é preciso tentar estabelecer um ponto de contato entre essas ideias que estão se formando e circulando ao sul com a Escandinávia, e sobre isso talvez não seja necessário relembrar o histórico das invasões escandinavas sobre a região da atual França, sendo episódios famosos como o cerco a Paris, ocupação do rio Sena, diversas operações de saques, comentados por diferentes cronistas medievais. Personagens famosos da história escandinava medieval, encontraram seu caminho entre as letras islandesas através de ecos sobre essa terra. As interações, claro, também podem ser sentidas em diversos níveis da linguagem, como a gramática, o vocabulário, e os textos religiosos, além dos diversos romances importados e traduzidos para a língua vulgar nórdica.

As trocas linguísticas podem ser sentidas em um amplo mundo anglo-normando como nos lembra Régis Boyer, inclusive textos fundantes da cultura letrada islandesa, como o *Íslendingabók*, atribuído tradicionalmente à pena de Ari Þorgilsson, que contém menções a uma desaparecida Saga do Santo Edmundo (desaparecida, mencionada no *Íslendingabók*, BOYER, 1975, p. 152-154), provavelmente inspirada na *Passio sancti Edmundi* de Abão de Fleury, abade de Orleans, que deve ter encontrado seu caminho na Inglaterra através da tradução da *De miraculis Sancti Eadmundi*³³⁴. Um produto muito sólido desse intercâmbio, por exemplo, além das traduções das novelas, como já mencionado, é a tradução do poema épico *Alexandreida* ou *Alexandreis* de Gualtério de Châtillon pelo bispo Brandr Jónsson.

A própria literatura islandesa medieval aponta diversas jornadas de notáveis indivíduos tendo como Roma indubitavelmente o destino mais popular, exemplos são as viagens de Ísleifr em 1056, Gizur em 1081, Jón Ögmundarson em 1107, Hallr Teitsson em 1150. Outros destinos igualmente populares, incluindo aqueles procurados por razões de peregrinação, como Compostela e Bari, também encontram suas rotas atravessando a França. A rota em direção a Roma passa pela França (como lembrado, adicionalmente, em BOYER, 1975, pp. 156). A viagem feita por Hrafn na *Hrafn saga Sveibjarnarssonar* culmina com o encontro com as relíquias de São Egídio que tem como Saint-Gilles-du-Gard, na Occitânia, o seu destino final.

³³⁴ O texto da segunda metade do século XI atribui a autoria a um certo Herman (Hermannus), o Arquidiácono. Contudo, não há nenhum Arquidiácono nas abadias de São Edmundo ou na Catedral de Norwich, de modo que o autor continua um mistério. Essa ligação, contudo, é contestada, entre outros, por Hans Bekker-Nielsen (BEKKER-NIELSEN, p. 141).

É conhecida entre os mesmos centros de escritas das sagas, a obra creditada ao monge beneditino Nikulás Bergsson, ou Bergþórsson³³⁵, chamada de *Leiðarvísir*: após o retorno de uma peregrinação à Terra Santa em 1154, e consagrado abade do monastério de Munkaþvera, Nikulás Bergsson escreveu um *itinerarium* com os destinos que partem do norte da Europa em direção ao Mediterrâneo e que serve de guia para os peregrinos que se destinam a Roma e a Terra Santa. Aqui, é importante salientar que duas rotas são apontadas no destino à Roma, partindo da Noruega ou da Dinamarca, uma ocidental, francesa e que passaria por Toulouse, e uma oriental, atravessando a atual Alemanha. O mais interessante é que esse *itinerarium*, além de nos subsidiar informações sobre os costumes locais e apontamentos geográficos, também nos dá informações de costumes religiosos anteriores a Cristianização, com especial interesse pela Religião Nórdica Antiga, para que reforçasse o compromisso com o Cristianismo e a empreitada da peregrinação.

Em especial no domínio das letras, duas considerações se sobressaem como importantes para as nossas análises: na perspectiva da Instrução sabemos das disciplinas ensinadas na Islândia estavam incluídas o Trívio e o Quadrívio, em Hólar ensinado por Gísli e por Rikinni, o primeiro um sueco e o segundo um franco. Essa é uma pista muito interessante para comprovar o fluxo acadêmico entre a Islândia e os intelectuais francos.

Claro, não em todas as influências religiosas sob a escrita islandesa advindas da atual França, há uma predominância intelectual germânica, provavelmente dos bispos educados em centros dessas regiões, como é o caso Ísleifr e Gizurr, contudo é inegável o trânsito desses homens que saem da Europa latina em direção a ilha no Atlântico Norte, uma negociação direta dos poderes eclesiásticos noruegueses, contudo esse Rikinni, com um nome de origem germânica, advém da França³³⁶.

Essas diferenças, contudo, não devem ser levadas tão a sério na hora de entender as diversas influências sobre a escrita eclesiástica islandesa (as próprias definições de nações pertencem a esfera conceitual moderna e até aqui o leitor deve ter observado o quanto evitamos definir Alemanha, e usamos genericamente Germânico, tentando preservar essas barreiras tão fluidas): o nosso propósito é outro, relevante a rede cultural mantida com intelectuais franceses, sobretudo normandos, mas pedimos que o leitor espere mais um pouco com a finalidade de entender nosso ponto de vista:

³³⁵ Há discordâncias quanto a autoria que também já foi creditada ao abade do monastério de Þingeyrar, Nikulás Sæmundarsson, morto em 1158.

³³⁶ Nosso alicerce é construído principalmente sobre a lista de Hans Bekker-Nielsen.

É fácil o suficiente explicar o PORQUÊ escritos forasteiros se tornaram conhecidos na literatura Nórdica Antiga tão cedo como foram, pois os missionários precisavam se apoiar no aprendizado estrangeiro quando eles explicavam o Cristianismo aos recém convertidos noruegueses e islandeses, e talvez seja bastante óbvia a razão deles escolherem naturalmente um material que pudesse ser usado no trabalho pastoral, ao invés do material mais especulativo dos altos níveis da Teologia e Filosofia. A mistura de fontes das escritas eclesiásticas Inglesas, Germânicas e Francesas em Nórdico Antigo é explicado por um lado pela provável falta de distinção entre os vários países - a diferença era entre estar em casa e no exterior - e, também, uma diferença pessoa da escola forasteira na qual se procurava graduar os estudos (BEKKER-NIELSEN, p. 144)³³⁷.

É a partir dessas experiências que provavelmente vão surgir os manuais históricos como *Hungrvaka*, *Íslendingabók*, *Veraldar saga* ainda na língua islandesa antiga. Contudo, as considerações latinas sobre a natureza e o tratado teológico *Physiologus* e *Elucidarius* são, ainda segundo Régis Boyer, embasados no *Bestiaire* de Filipe de Thaun e do *Lucidarius* de Honório, obras francesas: “É, portanto, tentador considerar que a escola episcopal de Hólar modelou, em forma e em base, suas contrapartes francesas contemporâneas”³³⁸ (BOYER, 1975, p. 159).

Apesar de pequena e afastada, a Islândia demonstrava um potencial interessante no quesito da promoção do conhecimento: da região de Skálholt, os já mencionados bispos Ísleifr e Gizur estudaram no norte da Europa, região da atual Alemanha. Jón Ögmundarson (bispo em Hólar) estudou, entre outros lugares na França, o bispo Þórlakr passou vários anos em Paris, provavelmente no mosteiro de São Vitor, que como veremos era predileto pelos estudantes escandinavos. Dado o tamanho, a população e a economia, essas são condições admiráveis e que devem ter impactado a produção de manuscritos e influenciado também no fluxo no trânsito de intelectuais entre Islândia e Noruega.

O mesmo pode ser dito na perspectiva literária e técnica, com a menção de *Gemma animae* de Honório, que pode ter inspirado os textos do *Hauksbók*³³⁹ e onde os ecos do *Speculum* de Vicente de Beauvais encontram seus caminhos como menção da *Guðmundar saga Arasonar* e serviu como fonte de pesquisa para a *Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs*

³³⁷ It is easy enough to explain WHY foreign writers became known in Old Norse literature so early as they did, since the missionaries had to rely on foreign learning when they explained Christianity to the recently converted Norwegians and Icelanders, and perhaps it is also fairly obvious why they chose matter-of-fact material that could be used in the pastoral work, rather than the more speculative stuff from the higher levels of theology and philosophy. The mixture of English, German and French sources of ecclesiastical writings in Old Norse is explained on the one hand by a probable lack of distinction between the various countries - the difference was between being at home and abroad - and, too, in the personal choice of a foreign school in which to pursue graduate studies. Tradução nossa.

³³⁸ “Il est assez tentant de considérer que l'école épiscopale de Hólar calquait, forme et fond, ses homologues françaises contemporaines”. Tradução nossa. As considerações de Régis Boyer foram largamente inspiradas pela leitura e crítica da *Jóns saga Helga*.

³³⁹ Importante manuscrito que muitas vezes só é lembrado pela sua versão do poema *Völuspá*.

(provavelmente também inspirado na obra de Honório), *Máriu saga*, *Dyonisius saga*, *Karlamagnúss saga*, entre outros³⁴⁰. Há outras obras importadas, revistas e incorporadas na produção literária francesa, além, claro, dos *lais*, dos *fabliaux*, dos romances etc.

Podem ser citados uma série de nomes que com certeza exerceram alguma influência na escrita islandesa medieval, entre eles:

- Escritores de hagiografia e trabalhos que podem ter influenciado a literatura nórdica antiga: Abão de Fleury, Gregório de Tours, Hilduino, Hincmar, Orderico Vital, Pedro Comestor, Sulpício Severo, Pseudo-Turpin, Vicente de Beauvais.
- Intelectuais franceses cuja as homilias foram usadas ou citadas na literatura Nórdica Antiga: Alcuíno, Bernardo de Claraval, Cesário de Arles, Honório, Hugo de São Vítor, Paulo, o Diácono.
- Acadêmicos franceses cujos os trabalhos foram traduzidos, adaptados ou citados na literatura Nórdica Antiga: Cesário de Arles, Durando, Gerlando, Godofredo de São Vítor, Honório, Filipe Gautier, Próspero da Aquitânia, Ricardo de São Vítor, além dos já citados Alcuíno, Bernardo de Claraval, Pedro Comestor e Vicente de Beauvais³⁴¹.

A ilha não estava “ilhada”, no sentido de afastada dos centros educacionais. Apesar de fisicamente distante, havia um esforço em fazer o conhecimento se expandir nos centros educacionais e de escrita monástica, e esse deserto espiritual gélido contava ainda com a presença de mestres forasteiros que estavam transitando entre Islândia-Noruega e dispostos a promover o conhecimento entre seus alunos. O nome especial é o de Orderico Vital cuja importância deve ser colocada em perspectiva, ressaltado o fato de que suas descrições das Hostes Infernais, e dentro da tradição da Caçada Selvagem, poderiam ser conhecidas na Islândia, ainda que não apareçam no mesmo formato em nenhum relato islandês.

Durante o século XIII, com a submissão dos Islandeses à coroa norueguesa, vários noruegueses foram apontados aos postos de alto clero na ilha, que já contava com os seus

³⁴⁰ Lista de obras do claustro de Víðey, 1397.

³⁴¹ Citações baseadas na lista prévia de BEKKER-NIELSEN, 1975. O autor sinalizou com interrogações os nomes de Abão de Fleury e de Hilduino. A lista ainda citava outras categorias, como a de santos franceses conhecidos na Islândia e a de acadêmicos franceses em trânsito entre a Islândia e a Noruega (são eles Rikarðr svarta meistari, Rikini e Rúðólfr). A versão definitiva da lista de Hans Bekker-Nielsen sobre os santos medievais é, em nosso conhecimento, ainda não superada em relação ao cuidado de informações e detalhes com a localização nos manuscritos islandeses, tendo sido publicada em colaboração com outros autores em WIDDING *et al*, 1963.

próprios centros intelectuais. Ao menos dois testemunhos retirados das sagas islandesas, especificamente das sagas dos bispos, a já mencionada Saga de Guðmundr Arason, com várias versões, a mais antiga sendo a *Prestssaga Guðmundar byskups* (também conhecidas como *Guðmundar biskups saga* ou *Guðmundar saga Arasonar*, e o conjunto completo delas a *Guðmundar sögur*), composta e encontrada em manuscritos do século XIV, e a Saga do Bispo Lárentíus, *Laurentius saga biskups*, provavelmente formulada no século XIV, mas encontrada em manuscritos da virada do século XV para o XVI. Ambas as sagas falam de autoridades eclesiásticas e das atividades religiosas da região de Hólar, que já fora mencionada anteriormente, a qual possuía uma escola episcopal de qualidade e com trânsito de mestres estrangeiros, sendo também produto da presença beneditina na região.

A passagem da vida de Guðmundr Arason, que viveu entre 1161 e 1237, e atesta para esse trânsito segue abaixo, seria uma conversa do arcebispo Tore de São Vitor com Guðmundr Arason, o que pode indicar um fortalecimento das relações episcopais entre a Islândia e a Noruega via educação francesa:

Agora, eu falo a ti como o papa Clemente falou ao bispo Dionísio³⁴²: veja tu irmão, quão grande é a colheita mas pouco os lavradores nos campos de Deus. Agora que sois vós bem educado, vá neste instante em nome do senhor, e leve a palavra de Deus para toda a França. E agora vá tu, irmão Guðmundr, para a Islândia em nome do nosso senhor Jesus Cristo, seja um lavrador no vinhedo de Deus, enquanto ele te dá força, pois tu precisarás dos frutos mais doces e resistentes, onde as pessoas são fracas contra a tentação do diabo; a mim parece e tal é a tua conduta e vida, que tu será um dos pilares mais fortes de Deus na cristandade da Islândia e além *Guðmundar saga*, 12³⁴³.

Previamente educado em Hólar, Lárentíus Kálfsón (que, por sua vez, viveu entre 1267 e 1331) foi educado também em Skálholt, ao sul, sendo possível deduzir, portanto, que haveria ali qualidade o suficiente para educar uma autoridade clerical, visto que ele toma investidura como bispo durante a sua visita a Noruega, em 1294 (segundo a saga, Lárentíus chega a receber lições complementares de direito canônico).

³⁴² Provavelmente o bispo Dinis, Denis, mais tarde São Dinis de Paris, bispo de Paris martirizado no século III.

³⁴³ Nú mun ek mæla við þig sem Clemens páfi mælti við Dionisius biskup: ‘sér þú bróðir, at mikill er kornskurðr en fáir verkmenn í akri guðs. Nú með því at þú ert vel lærðr, þá farðu nú í nafni drottins, ok flyt guðs eyrendi um allt Frakkland’. Nú far þú ok, Guðmundr bróðir, í nafni vors herra Jesu Christi til Íslands, ver þar verkmaðr í vingarði guðs, meðan hann gefr þér styrk til, þíat þar þarf styrkasta ok sætasta fæðsluna, er fólk er óstyrkast móti fíandans freistni; virðist mér ok svá atferð þín ok lifnaðr, sem þú sér enn styrkasti stólpi guðs kristni á Íslandi ok víðara. Tradução nossa. Que fique claro aos leitores, sinalizamos aqui o prólogo da *Guðmundar saga Arasonar*, um adendo da edição consultada e apresentada na seção de fontes primárias dessa tese. Baseado no material encontrado no manuscrito AM 657 C, ela está nas páginas 582 e 583 da edição apontada.

A maneira como a educação é oferecida ao jovem Lárentíus, se dá na forma do livro que lhe é ofertado assim que chega a escola de Hólar e aqui ele recebe instruções do bispo Jörundr (*Laurentius saga biskups*, 4), e mais tarde é educado em direito canônico pelo bispo Árni Þórlakson, nas escola de Skálholt (*Laurentius saga biskups*, 7). Mais tarde, já em Nidaros, na Noruega, seus estudos em direito canônico são aprofundadas, quando estuda com um homem chamado Jón flæmingr, ou João, o Flamengo, que transitava entre Paris e Orleans.

A escola de Skálholt havia sido fundada pelo bispo Ísleifr e as ligações com o mosteiro de São Vitor devem ter existido provavelmente desde então. A realidade dos dois bispos foi a dos conflitos fundiários, e apesar dos islândese terem se tornado súditos da coroa norueguesa em 1262, fato é que o poder local era disputado entre chefes caudilhos e os bispos, cada um arregimentando homens que lutavam ao seu favor, de modo que ambos tiveram que receber a educação local, fugir e retornar anos depois.

De uma maneira geral, a educação formal na Escandinávia medieval, entre os fatores ligados a patrocínio, embates políticos entre as autoridades monárquicas e as autoridades religiosas, obedeceu a um padrão de direcionamento voltado para a formação do alto clero e de administradores que pudessem dar conta das demandas burocráticas. As instituições dos séculos XII e XIII tinham inspirações das reformas gregorianas, que não só haviam previsto melhorias nos conteúdos ensinados, como também havia o apoio oficial do papado, o que refletiu sem dúvidas no projeto de aproximar a sé de Roma aos reis escandinavos, sendo uma ação direta do papa Gregório VII.

O arcebispado de Lund, com catedral fundada em 1085, muito provavelmente foi fruto dessas aproximações, mas o arcebispado de Nidaros só é fundado em 1152 e o arcebispado de Uppsala em 1164³⁴⁴. As consequências dessa organização podem ser encontradas nas vidas de alguns personagens-chave como os arcebispos Eskil de Lund e Eysteinn Erlendsson de Nidaros.

Eskil foi arcebispo entre 1139 e 1157, educado em Hildesheim mas com conexões francesas, mantendo uma proximidade com a ordem dos cistercienses, que deve ter melhorado a qualidade do conhecimento clerical de Lund, em troca de, provavelmente, facilitar a chegada deles na Dinamarca e Suécia por volta de 1140, e, mais tarde, estes chegaram na Noruega a partir da Inglaterra, em 1146 e 1147³⁴⁵, buscando modernizar o arcebispado com as reformas gregorianas.

³⁴⁴ Provavelmente a Islândia estava, no caso, sob influência direta das decisões tomadas pelo arcebispado de Nidaros.

³⁴⁵ JOHNSEN, 1951, p. 248.

Eysteinn foi arcebispo entre 1161 e 118, e basicamente repetiu os esforços de Eskil em manter a conexão com o papado através da modernização do arcebispado com o ideal das reformas gregorianas. também era conhecedor do direito canônico e demonstrava conhecimento nas disciplinas humanísticas.

Para manter o ideal gregoriano, ambos entraram em conflito com o poder régio, ambos foram exilados e ambos passaram pelo mosteiro de São Vítor, próximo a Paris, um centro de aprendizado que, como veremos, era predileto entre os escandinavos (muito provavelmente foi aí que Eysteinn recebeu educação formal, já que ele retorna para receber o Pálio, símbolo da autoridade sobre a arquidiocese, naquele mosteiro). Esses são exemplos de conexões dos poderes episcopais escandinavos com os centros de aprendizado da França, principalmente do norte da França.

Salientamos que esses contatos também devem ter se estendido a Islândia via Noruega e os sucessores de ambos os arcebispos devem ter sido educados nos mesmos centros, em especial São Vitor. Saxão Gramático, a quem devemos a escrita da *Gesta Danorum*, estava certamente conectado ao arcebispado de Lund na autoridade de Absalão³⁴⁶. Muito provavelmente Teodorico, escritor da sinopse *Historia de Antiquitate Regum Norwagiensium*, pode estar ligado aos arcebispos Tore de Hamar, ou Tore de Nidaros, tendo ambos frequentado São Vitor³⁴⁷.

De modo a complementar:

[...] fontes extensas de São Vitor e outros centros da região de Paris indicam claramente que os membros do alto clero da Noruega, em particular os membros do capítulo da catedral de Nidaros, foram estudar regularmente ali durante esse período. Notoriamente, seus números não eram extensos, contudo, eles representam o topo da

³⁴⁶ E como lembrado em BAGGE, 1984, p. 3, a obra mostra um latim rebuscado, erudito, além de apoiado em modelos da cultura clássica, traços refinados provavelmente em um desses centros de aprendizado, provavelmente São Vitor.

³⁴⁷ Adicionalmente: “O antiquíssimo historiador norueguês Theodoricus, é muito provavelmente o mesmo que um dos dois noruegueses que estudou no monastério de São Vitor. Contudo, em sua pequena História da Noruega, a literatura clássica é citada amplamente. Theodoricus refere-se três vezes aos escritos de Hugo de São Vitor em mostra um conhecimento da França, bem como um interesse na história francesa, que é particularmente única na literatura norueguesa desse período. O arcebispo Agostinho, que, entre outros trabalhos, escreveu a *Passio et miracula beati Olavi*, também não se esquivava de citar os clássicos. Ele possuía uma predileção particular por Virgílio, o clássico favorito de Hugo de São Vitor. As relações com a França estimularam a literatura norueguesa. “Le plus anciens historien norvégien, Theodoricus, est fort probablement le même personnage que l’un des deux Norvégiens de ce nom qui étudièrent au monastère de Saint-Victor. Or, dans sa petite histoire de Norvège, la littérature classique est citée avec surabondance. Theodoricus renvoie d’ailleurs trois fois aux écrits de Hugues de Saint-Victor et montre une connaissance de la France, ainsi qu’un intérêt pour l’histoire française tout à fait unique dans la littérature norvégienne de cette période. L’archevêque Augustin qui, entre autres ouvrages, écrivit la *Passio et miracula beati Olavi* ne craignait pas non plus de citer les classiques. Il avait une prédilection particulière pour Virgile, le classique préféré d’Hugues de Saint-Victor. Les relations avec la France stimulèrent la littérature norvégienne” (Johnsen, 1951, p. 259). Tradução nossa. O Agostinho a quem Johnsen se refere é o arcebispo Eysteinn Erlendsson, ou Øystein, já mencionado no corpo do nosso texto.

elite da igreja norueguesa naquele período, e eles eram homens com uma influência considerável tanto na política quanto no campo cultural (BAGGE, 1984, p. 3-4)³⁴⁸.

Claro que não havia apenas uma instituição frequentada pelos estudantes escandinavos, as universidades de Bolonha, Paris, mesmo Oxford e Cambridge eram destinos frequentados com maior ou menor adesão durante a Idade Média Central e Baixa, mas creio que até aqui ficou clara a predileção, na França, pela região ao norte. Contudo, precisamos lembrar que as universidades medievais tinham um papel bem diferente do que é oferecido hoje, ainda que a busca por melhores oportunidades profissionais ainda seja a mesma.

Salientamos a necessidade de entender que uma das suas funções estava na capacitação para o desenvolvimento de funções eclesiásticas ou burocráticas, ou seja: nem todo o conhecimento era relevante para tais fins: definitivamente os estudos das artes não era o caso, o conhecimento da língua latina poderia ser adquirida fora dessas instituições, sendo a prática da lógica necessária, talvez, para a operação legal. Os estudos de Filosofia (incluindo a Filosofia Natural) dificilmente teriam alguma aplicação prática, ainda que tomassem um espaço significativo no currículo.

Como nos lembra Sverre Bagge, a importância dessas instituições para os estudantes nórdicos eram outras:

Consequentemente, a importância dos estudos universitários deve, acima de tudo, ser conduzida de maneira que as regiões nórdicas devam ser conectadas a uma cultura Europeia em comum, diretamente, pela transmissão dos livros e pelo aprendizado pelas universidades, e indiretamente através de contatos pessoais e experiência de outras regiões. A educação universitária do alto clero era um dos muitos jeitos pelas quais as igrejas nórdicas estavam unidas à Igreja Universal. De modo similar, mas em menor extensão, deve ter influenciado o pensamento e a prática políticos, a rotina administrativa e a cultura no geral nas regiões nórdicas. Muito ainda resta ser feito nesse campo, mas nos parece claro que a Suécia e a Dinamarca foram mais afetadas por essa cultura em comum que a Noruega. Enquanto alguns suecos e dinamarqueses escreveram trabalhos acadêmicos, seja em casa ou no exterior, a produção literária norueguesa do século XIII foi mais influenciada pela cultura cavaleiresca e pelas tradições norueguesas-islandesas locais que pelo aprendizado estritamente acadêmico. Adicionalmente, o latim era usado vastamente mais como uma linguagem administrativa e literária na Dinamarca e Suécia que na Noruega (BAGGE, 1984 p. 11-12)³⁴⁹.

³⁴⁸ ... extant sources from St. Victor and other centres in the Paris region clearly indicate that members of the higher clergy of Norway, in particular members of the cathedral chapter of Nidaros, regularly went there to study during this period. Admittedly, their number was not large, but they represented the very élite of the Norwegian Church at the time, and they were men with considerable influence both in the political and the cultural field.

³⁴⁹ Consequently, the importance of the university studies must above all be sought in the way in which the Nordic countries were linked to a common European culture, directly, through transmission of books and learning from the universities, and indirectly through personal contacts and experience from other countries. University education of the higher clergy was one of several means through which the Nordic churches were linked to the Universal Church. In a similar way, but to a lesser extent, it may have influenced political thought and practice, administrative routine and general culture at the Nordic courts. Much remains to be done in this

Durante o século XIV e parcialmente no século XV a fundação e emergência de instituições no Reno certamente adiciona facilidades para quem buscava educação universitária, abalando a supremacia de instituições tradicionais como Bolonha e Paris, trazendo um impacto na transmissão do conhecimento. Torna-se mais barato ir estudar nas regiões germânicas que descer até a França ou Inglaterra³⁵⁰. Particularmente a fundação da Universidade de Praga em 1347 representa o início da expansão dessas instituições no leste europeu e uma quebra na hegemonia cultural e política das universidades mediterrâneas³⁵¹.

Os números contam-nos ainda que os dinamarqueses e os suecos continuavam sendo os maiores frequentadores de tais instituições nas universidades orientais, germânicas e neerlandesas: 2145 dinamarqueses, 724 suecos, 219 noruegueses e 97 finlandeses. Em comparação a isso, estudaram na universidade de Paris entre os anos de 1350 e 1450, 31 dinamarqueses, 31 suecos, 1 norueguês e 18 finlandeses, após a metade do século XV, esse número torna-se inexpressivo³⁵².

Esse declínio entre as fileiras norueguesas e islandesas apenas seguiu uma regra que existia nos séculos anteriores. Os Islandeses não chegaram a ser contabilizados, talvez podendo entrar na cota dos noruegueses, ou talvez a predileção pelos estudos domésticos fosse a regra em centros locais de saber. Sabemos que não era o caso do ingresso em universidades escandinavas porque essas só foram fundadas em fins do século XV: Uppsala em 1477 e Copenhagem em 1479. De qualquer maneira as conexões que buscamos já haviam sido estabelecidas séculos antes nas tradições orais islandesas.

4.3.1 As Maravilhas de Fróðá

Pelo menos um relato sem igual aparece no corpo de fontes escandinavas. Será fruto dessa intensa educação que provoca o contato entre o norte e o sul? É impossível afirmar, mas

field, but it seems clear that Denmark and Sweden were more affected by this common culture than Norway. While some Swedes and Danes wrote scholarly works, either at home or abroad, Norwegian literary production of the thirteenth century was more influenced by chivalrous culture and local, Norwegian-Icelandic traditions than by strictly academic learning. Latin was also in much wider use as a literary and administrative language in Denmark and Sweden than in Norway. Grifos nossos.

³⁵⁰ Inclusive perigoso, dado o fato de que os estudantes também sofriam com a violência ativa durante a Guerra dos Cem anos, iniciada em 1337 e finalizada em 1457, um conflito entre as casas Plantageneta e Valois que arrasou a França e que posteriormente acarretou na Guerra das Duas Rosas.

³⁵¹ Como lembra Jacques Verger (VERGER, 2008, p. 88 e 89) a circulação dos estudantes medievais antes dessa condição se dava principalmente entre as instituições francesas e italianas, e apesar dos recrutamentos começarem a adquirir uma forte tônica regional, a mobilização estudantil começou a se diversificar com os alunos circulando entre diferentes instituições.

³⁵² Os números são encontrados em BAGGE, 1984, p. 13).

ele divide muitas semelhanças com os relatos conhecidos da Europa Latina: mortos que surgem como resultado de uma transgressão ou pecado, menção à proteção dada pelos elementos Cristãos (água benta, relíquias sagradas), coletivo de mortos que voltam regularmente de um espaço liminar (saindo da água ou de debaixo da terra), mas ao mesmo tempo apresentados sob uma ótica tão diferente, que não nos deixamos de perguntar se a narrativa por completo não poderia ser uma adaptação de elementos gerais da Caçada Selvagem para uma audiência já acostumada a tais elementos, mas tornando tudo o mais Islandês possível, inclusive com um líder parcialmente oculto.

Na *Eyrbyggja saga*, uma história sobretudo de diferentes famílias rivais em torno da região de Eyri, na península de Snæfellsnes, próximo a atual Borgarfjörður na Islândia ocidental, encontramos o relato em questão que diz respeito a uma série de eventos estranhos conhecidos como as maravilhas de Fróða ou *Fróðarúndr* e relatados no manuscrito outrora conhecido como *Vatnshyrna*, perdido no incêndio de Copenhague em 1728, conteúdo a que temos acesso hoje nas cópias que são nomeadas de AM 442to e AM 448to sobrevivendo nos fragmentos AM 445 b 4to (Melabók), AM 445c 4to e AM 564a 4to³⁵³ e que continha uma série de sagas e contos conhecidos pelo seu conteúdo maravilhoso, fantástico e sobrenatural.

As maravilhas de Fróðá possui como origem a chegada de uma mulher chamada Þórgunna vinda das Hébridas e que traz consigo muitas coisas belas, cobiçadas por Þuriðr, a esposa de um rico fazendeiro de Fróðá que ofereceu estadia em sua casa para a recém chegada mulher que deveria pagar, com suas coisas, ou trabalhar pelo alojamento (o que Þórgunna fazia diligentemente, trabalhando com fiação, colhendo palha e outros trabalhos braçais). Após um ano, surge um sinal tenebroso durante o verão, uma chuva de sangue anuncia algum tipo de tragédia que Þórgunna interpreta como o anúncio de sua própria morte, e faz o dono da fazenda de Fróðá jurar que queimaria suas posses, incluindo um jogo de cama completo que se revelaria um problema mais tarde. Preparos para o sepultamento foram feitos, e o seu corpo deveria ser transportado para Skálholt e seus objetos foram dados como pagamento pela sua estadia, apesar dela trabalhar diariamente na fazenda, incluindo um manto que era cobiçado por Þuriðr.

Pendências resolvidas, presentes distribuídos, instruções dadas sobre o destino de suas posses terrenas, enfim morre Þórgunna, que reaparece dos mortos durante o trajeto de seu corpo para Skálholt: os homens que a transportavam em um caixão havia parado para descansar em uma fazenda próxima ao destino final, mas foram mal recebidos pelos

³⁵³ Os relatos das maravilhas de Fróða podem ser observados separadamente no manuscrito AM 162 E fol.

fazendeiros locais que não lhes havia dado o que comer. Eis que Þórgunna aparece nua e lhes oferece o que comer, agradecendo a jornada, mas também pressionando o dono da fazenda. Inclusive ela prepara a mesa para eles em silêncio, reparando o destrato que estavam sujeitos nessa fazenda cujo dono, até então, nada lhes havia oferecido, ou sequer lhes recepcionado adequadamente, mas lhe entregando roupas secas, e uma refeição adequada após isso. Ela não mais voltaria a aparecer.

O que torna o relato único são as atitudes sobre o retorno dessa mulher, que acontece no descumprimento das normas sociais, pois o dono da fazenda que abriga os viajantes antes do sepultamento em Skálholt simplesmente inexistente enquanto anfitrião, não oferecendo comida ou bebida para os convidados, mesmo o abrigo para a noite é precário. Ela surge nua e deleita os homens com a comida, não lhes causado qualquer mal, um acontecimento raro nos avistamentos dos mortos e dos fantasmas nas narrativas medievais. É inegável um ponta erótica aqui apesar de inexistir qualquer interação carnal com os homens.

A viagem de Þórgunna para a Islândia, a chuva de sangue, divisão de bens, morte e aparição próximo a Skálholt (*Eyrbyggja saga*, 50-51) é o prenúncio de vários acontecimentos macabros que acontecem em Fróða e se aos os homens que foram lhe enterrar nada de ruim aconteceu, aqui as coisas foram diferentes. Þuriðr não permitiu que todos os objetos fossem queimados, e abraçou o marido pedindo que salvasse o conjunto de cama tão suntuoso que ela desejava, o que foi aceito pelo marido. Sem dúvidas que os acontecimentos sinistros a seguir estão ligados ao não cumprimento dos desejos da falecida, que havia contraído uma doença misteriosa e morrido após sinais tão aterrorizantes como a chuva de sangue.

O que segue são: o aparecimento de um sinal em forma de lua, a morte de várias pessoas novamente por uma doença misteriosa, o retorno dos mortos no fim do ano e a resolução desses casos por Snorri góði que utiliza seu conhecimento nas leis islandesas para expulsar os mortos (*Eyrbyggja saga*, 52-56). A aparição da lua é um acontecimento curioso, ela é uma luz projetada pela janela e que não desaparece quando as fogueiras dentro da casa são acendidas e ela é reconhecida como um sinal agourento em um diálogo entre Þóroddr e Þórir viðleggr: “Þórir kvað það vera urðarmána "mun hér eptir koma manndauðr," segir hann. Þessi tíðendi bar þar við viku alla, at urðarmáni kom inn hvert kveld sem annat” Þórir falou que aquela era a Lua do Destino (urðarmáni) “de agora em diante virá a morte de muitos homens”, disse ele. Tais acontecimentos repetiram-se durante toda a semana, como hábito a Lua do Destino apareceu todas as noites (*Eyrbyggja saga*, 52)³⁵⁴.

³⁵⁴ Tradução nossa.

De fato, muitos fatos esquisitas acontecem em Fróðá. Primeiro um pastor começa a ficar estranho, perdido, falando pouco e apenas consigo mesmo até que, no início do inverno ele se deitou, morreu na cama e foi enterrado no outro dia. Uma noite quando Þórir saiu da casa para fazer suas necessidades e quando foi retornar, o morto apareceu e ficou no seu caminho, agarrando o homem quando este tentou passar. O resultado desse confronto marca Þórir que passa a escurecer num tom azulado (*kolblár*), falecendo poucos dias depois. Contudo, logo depois ele é visto na companhia desse pastor. Mais pessoas faleceram de modo parecido, totalizando seis mortos por volta do *Jól*.

Durante esse período no meio do inverno, mais dois acontecimentos marcaram o fim do ano em Fróðá: Þóroddr foi recolher o peixe no inverno com uma pequena tripulação, mas eles se perderam e acabaram se afogando, contudo, os corpos desses homens nunca foram achados. Enquanto eles estiveram fora, a cabeça de uma foca surge do chão e tenta abocanhar o jogo de cama que Þuriðr havia preservado. Os moradores da fazenda atacaram a cabeça da foca com porretes, mas ela só crescia, até que surge Kjartan, um moço por quem Þórgunna se enamorava, e consegue repelir a cabeça da foca com pauladas. O evento aterrorizou o rapaz pelo resto da estação. Tais eventos são narrados em *Eyrbyggja saga*, 53-54.

Durante o *Jól*, os bandos dos mortos que pertenciam a fazenda voltam a aparecer, e quando o bando liderado por Þóroddr surge, a reação inicial é positiva e essa é a descrição da primeira noite das festividades:

En it fyrsta kveld, er menn váru at erfinu ok menn váru í sæti komnir, þá gengr Þóroddr bóndi í skálann ok fõrunautar hans allir alvátir. Menn fõgnuðu vel Þóroddi, því at þetta þótti góðr fyrirburðr, því at þá höfðu menn þat fyrir satt, at þá væri monnum vel fagnat at Ránar, ef sædauðir menn vitjuðu erfis síns; en þá var enn lítt af numin forneskjan, þó at menn væri skírðir ok kristnir at kalla.

Mas na primeira noite, quando os homens chegaram para o banquete e se sentaram, veio o fazendeiro Þóroddr para a casa e com ele todos os companheiros ensopados de água. Os homens receberam bem Þóroddr, pois aquele era um bom sinal, assim os homens acreditavam que eles teriam o favor de Rán, se aqueles homens viessem atrás de seu próprio banquete; pois foi pouco das antigas crenças dispensadas, ainda que esses homens fossem batizados e chamados de Cristãos (*Eyrbyggja saga*, 54)³⁵⁵.

O banquete dessa passagem, na verdade, foi feito com toda a cerveja de inverno, e a referência aqui é que eles vieram buscar o banquete funerários deles, então estamos nos referindo aqui a relação entre mortos e bebidas, (ficamos sabendo disso no mesmo capítulo “var þá tekit jólaql þeira ok snúit til erfisins”), sendo essa conexão com a libação é importantíssima aqui. Os mortos continuam no salão, não falam com ninguém e espantam os

³⁵⁵ Tradução nossa.

vivos que já não interpretam a aparição com um bom sinal, ali eles permanecem até que as fogueiras se apaguem. Isso repetiu-se por dias, até que o banquete funeral tivesse fim, o que levou os homens a acreditar que as coisas voltariam ao normal, mas os mortos continuavam retornando, molhados e secando-se na fogueira, até que por fim Þórir e a sua companhia de mortos também apareceu, esses sujos de terra, são os afogados e os enterrados. Isso continuou ocorrendo e para que não se misturassem, Kjartan, aquele que havia vencido a foca, sugeriu que os espaços fossem divididos, uma fogueira maior para os mortos e uma menor para os vivos.

A razão pela qual Þóroddr havia saído para recolher peixe anteriormente, era que as suas reservas de peixe seco já estavam abastecidas no porão da casa, só que um barulho esquisito de alguém ou alguma coisa rasgando esses peixes era constante e assustava a todos, mas quando o lugar era conferido, nada aparecia. Eis que, com a volta dos mortos os barulhos se intensificam, e quando chegou o momento do inverno em que eles precisavam comer o peixe fresco, o alçapão do porão foi aberto e do topo da pilha de peixes surge um rabo, parecendo de boi, chamuscado mas coberta de pêlos de foca.

Os homens tentaram arrancar esse rabo do topo da pilha dos peixes, muito esforço foi feito até que o rabo, que parecia morto, criou vida e desapareceu na pilha, rasgando a palma da mão de todos que estavam tentando puxá-lo dali. Todos os peixes haviam sido devorados e só as peles deixadas para trás. A doença retorna a Fróðá após o desaparecimento desse rabo, e os mortos com ela. Durante todo o ano, os moradores e empregados foram morrendo e juntando-se ao bando dos mortos, até que no próximo inverno apenas sete pessoas por ali restaram.

A resolução para isso envolve uma visita de Kjartan ao seu tio Snorri góði em Helgafell, que prontamente arquitetou um plano e montou uma equipe, junto com o seu filho Þórðr kausi, para expulsar essas assombrações: o dossel da cama que pertencia a Þórgunna deveria ser queimado, junto com o jogo de cama, o que Kjartan fez assim que retornaram, todos os mortos deveriam ser julgados e um padre que estava em Helgafell a mando de Gizurr hvítr deveria rezar uma missa no local. A situação era ainda mais grave pois Þuriðr havia sido acometida da mesma doença. Cito aqui o processo e a conclusão:

Eptir það stefndi Kjartan Þóri viðlegg, en Þórðr kausi Þóroddi bónda, um þat, at þeir gengi þar um hýbýli ólofat ok firrði menn bæði lífi ok heilsu; qllum var þeim stefnt er við eldinn sátu. Síðan var nefndr duradómr ok sagðar fram sakar ok farit að qllum málum sem á þingadómum; vǫru þar kviðir bornir, reifð mál ok dæmð; en síðan er dómsorði var á lokit um Þóri viðlegg, stóð hann upp ok mælti: "Setit er nú, meðan sætt er." Eptir þat gekk hann út þær dyrr, sem dómrinn var eigi fyrir settr. Þá var

lokiðt dómsorði á sauðamann; en er hann heyrði þat, stóð hann upp ok mælti: "Fara skal nú, ok hygg ek, at þó væri fyrr sömra." En er Þorgríma galdrakinn heyrði, at dómsorði var á hana lokit, stóð hon upp ok mælti: "Verit er nú, meðan vært er." Síðan var sótt hverr at öðrum, ok stóð svá hverr upp, sem dómr fell á, ok mæltu allir nokkut, er út gengu, ok fannsk þat á hvers orðum, at nauðigur losnaði. Síðan var sókn felld á Þórodd bónda: ok er hann heyrði þat, stóð hann upp ok mælti: "Fátt hygg ek hér friða, enda flýjum nú allir." Gekk hann þá út eptir þat. Síðan gengu þeir Kjartan inn; bar prestur þá vígt vatn ok helga dóma um öll hús. Eptir um daginn syngr prestur tíðir allar ok messu hátíðliga ok eptir þat tókust af allar aprgöngur at Fróðá ok reimleikar, en Þuríði batnaði sóttarinnar, svá at hon varð heil. Um várit eptir undr þessi tók Kjartan sér hjón ok bjó at Fróðá lengi síðan ok varð inn mesti garpr.

Depois disso, Kjartan convoca Þóri viðlegg, e Þórðr kausi o fazendeiro Þóroddi, pois eles estavam andando pela casa sem permissão e subtraindo dos homens a saúde e a vida ambas; todos aqueles que estavam sentados à fogueira foram convocados. E então foi organizado um tribunal de porta e todos os casos procederam como um tribunal de assembléia; ali foi juri feito, casos julgados e sentenciados; quando o veredito de Þóri viðlegg foi proclamado, ele se levantou e disse: "aqui sentei até agora, enquanto foi permitido". Após isso ele se retirou pela porta onde não havia tribunal. E assim foi com o veredito do pastor; e quando ele a ouviu; ele se levantou e disse: "me vou agora, e eu acredito, que deveria ter saído antes". E quando Þorgríma galdrakinn ouviu o veredito de seu caso, ela levantou-se e disse "fiquei até agora, enquanto era interessante". E então, um após o outro, quando ouviam o veredito, se levantavam e iam embora enquanto falavam alguma coisa, e ficou claro pelas palavras que estavam sendo forçados a sair. O fazendeiro Þóroddr foi o último a ouvir o veredito: e quando ele ouviu, se levantou e falou: "eu acho que não há paz aqui, agora todos vamos embora". E então ele foi embora depois disso. Assim, Kjartan e os outros entraram; então o padre aspergiu água benta e carregou relíquias sagradas por toda a casa. No outro dia ele celebrou a missa e cantou hinos solenemente, e após isso os mortos cessaram de assombrar Fróðá, e Þuríðr recuperou-se da doença, e assim ela foi curada. Na primavera seguinte a essas maravilhas, Kjartan contratou novos empregados e viveu em Fróðá por muito tempo e tornou-se um homem de grande valor (*Eyrbyggja saga*, 55)³⁵⁶.

Há muitas considerações a serem feitas acerca dos episódios mencionados. A maneira como as pessoas recebem com alegria os mortos, pois esses teriam sido bem recebidos nos salões de Rán, é chamada de *forneskja*, algo que é próprio do passado, que deve dar lugar ao Cristianismo, mas que não foi totalmente esquecido. Os islandeses mostram muito bem a convivência, até ambivalente, desses pensamentos, pelo que mesmo as pessoas sendo batizadas e com nomes cristãos ainda se deixariam enganar por essa memória dos antigos costumes, os quais ainda teimavam em conviver com os novos costumes. A maneira de banir esses espíritos também só foi possível através da combinação dos aparatos trazidos pela cristandade e utilizados pelo padre que estava com Snorri, mas também pelo uso rígido das leis, que asseguravam a ordem anterior ao estabelecimento do cristianismo na Islândia.

O fato de Snorri nos ser apresentado como góði indica claramente a sua posição político-social, ele era uma potência carismática na região, acumulando poder e influência

³⁵⁶ Tradução nossa.

entre os homens ao redor de Snæfellsnes, e essa posição sobreviveu à conversão sobretudo como representantes jurídicos de uma ilha na qual a ausência de poder executivo era característica marcante. Contudo, ao mesmo tempo, a sua posição também indicava uma autoridade religiosa que pressupõe um conhecimento jurídico sólido ou ao menos um ordenamento dessas funções que se complementam.

Ele não só não estranha a presença dos mortos de Fróðá, como traça rapidamente um plano com todos os elementos necessários que estão ao seu redor, envolvendo o acúmulo dos seus seguidores, a demarcação de um espaço sagrado com fins jurídicos (os mortos são expulsos sobretudo por serem ignorantes das leis) e a resolução com instrumentos cristãos. Tudo após passar uma noite confabulando com Kjartan na montanha sagrada, Helgafell, outrora um espaço de culto dedicado ao deus Þórr e na qual vivem os mortos dos primeiros colonizadores, como nos mostra a visão de Þorsteinn Þorskabítur sendo recebido dentro da montanha pelo seu pai³⁵⁷.

Não deve passar despercebido o fato de que a morte dos moradores de Fróðá a partir do primeiro pastor para Þórir é muito mais como uma doença: os indivíduos engalfinham-se e os sinais são de putrefação e morte, prova indelével do encontro sobrenatural. Esse bando é um dos que retornam no Natal, e um outro sinal que não pode escapar nossa atenção é o fato de que ambos os grupos são corpóreos: derrubam terra quando entram na casa ou estão molhados, bebem a ceia funerária que lhes foi preparada e dali não se retiram enquanto houver o que comer. Ainda mais, são uma ameaça que vem de fora, saindo das águas ou do subterrâneo e retornando para lá voltando todas as noites. Todos esses padrões são mais ou menos observáveis dentro das fontes primárias apontadas na Europa latina e deveriam ser reconhecíveis para uma audiência que por ventura ouvisse histórias semelhantes fora da Islândia. Contudo, há elementos nesta narrativa que são muito característicos do arcabouço oral islandês.

Há ao menos três elementos complexos aqui que merecem a nossa atenção pela maneira como se conectam aos nossos mosaicos, até aqui na forma como costumamos os quadros gerais das narrativas sobre a Caçada Selvagem na Idade Média: 1) o incessante retorno de diferentes bandos de mortos; 2) o aparecimento de uma criatura com uma cauda que consome todos os peixes da casa e que; 3) possui a cabeça de uma foca. Essa aparição,

³⁵⁷ Snorri góði é o exemplo perfeito a ser estudado do que significa a retórica que transita entre o paganismo e o Cristianismo, pois ele não só é a chave essencial para convencer os colonos a adotar uma nova religião, sendo dela o porta voz, como também de assegurar que ele ainda é o detentor de um conhecimento familiar, transformando isso em um dispositivo útil aos seus projetos políticos como nos lembra Ármann Jakobsson no seu comentário sobre os argumentos de Snorri nos campos de lava (JAKOBSSON, 2017, pp. 71-73).

assim veremos, é extremamente interessante para o desenvolvimento do tema da Caçada Selvagem, mas usualmente dispensada como um mero detalhe.

Os bandos de mortos que são insistentes, talvez seja o que mais nos salta aos olhos pela razão de que de alguma maneira lembra o mosaico das fontes da Europa Latina nos século XII e XIII. Que fique claro, aqui, os problemas com Þórgunna haviam sido resolvidos: apesar de sua aparição como um espírito bondoso, protegendo os homens que transportavam o seu corpo e lhes preparando a mesa (demonstrando aí sua representação em torno da abundância), ela havia sido enterrada e uma missa rezada em seu nome, de modo que pelos padrões estudados no capítulo passado, ela não deveria ter qualquer influência aqui, e os problemas com os mortos devem-se ao fato de seus desejos no leito de morte não terem sido respeitados pelos fazendeiros, em especial Þóroddr e a sua esposa, Þórir, uma das poucas habitantes da fazenda que não morre (salva por pouco, diga-se de passagem). Todavia, a foca surge logo depois da aparição do espírito bondoso de Þórgunna e também pode estar de algum modo ligado ao desejo da moribunda ter sido negado³⁵⁸.

Kjartan G. Ottóson (OTTÓSSON, 1983, pp. 90-92 e 102-106) é categórico em afirmar que a foca e o seu rabo são na verdade representações do Diabo, sendo o fim dos peixes secos na casa e, logo em seguida, a tempestade que afogou Þóroddr e os seus homens, de algum modo tendo sido mortes arquitetadas, ainda mais, o fato de a cabeça da foca afundar quando acertada com uma marreta pelo jovem Kjartan na saga, seria prova dessa ligação subterrânea com o Diabo. Discordamos de que ela seja na verdade uma representação diabólica, mas que possivelmente ela tenha desempenhado papel na morte desses homens que se lançaram ao mar (além de tudo, a cauda que se liga ao surgimento da cabeça da foca tem a aparência de algo morto).

Há uma outra figura na cultura nórdica que também afundam: no poema *Völuspá*, exatamente no último verso da última estrofe, a Völva tendo cumprido os desígnios de suas revelações, por fim, afunda: “Nú mun hon sökkvask” agora ela irá afundar (*Völuspá*, 63)³⁵⁹. O poema é um diálogo com o deus Odin que lhe narra os acontecimentos do mundo e o futuro. A dúvida é se ela afunda porque cumpriu o que foi requerido, ou Odin, por ter conseguido o que queria, lhe afunda. Desse modo, para a audiência, se ela conhecesse ambas as obras, é

³⁵⁸ Nossas suspeitas também são divididas em maior ou menor grau por OTTÓSSON, 1983, ÓLASON, 2003 e KANERVA 2011.

³⁵⁹ Vertemos o poema por completo do nórdico antigo ao português, disponível em MIRANDA, 2018. O sufixo -sk apela para o que se chama como “forma -sk”, uma regra gramatical que indica inflexão verbal com função passiva (na maior parte dos casos). Sobre a “forma -sk”, consultar BARNES 2008, p. 135 e pp. 144-146.

capaz que Kjartan tenha assumido o mesmo papel odínico, reforçando a noção de que no fim das contas Þórgunna possuía semelhanças com a Völva mítica.

Kirsi Kanerva (KANERVA, 2011, pp. 30-32) traça dois pontos importantes e que são relevantes para a nossa análise: o primeiro ponto é comentar que a versão da *Eyrbyggja saga* encontrada no século XV no manuscrito conhecido por *Melabók*, mostra que Þórgunna, apesar de sepultada e com uma missa rezada para que ela descansasse, continua se lamuriando muito tempo depois, de como estava frio ali aos pés de Mána-ljótr, um personagem ligado a parentela de Snorri góði, mencionado em fontes praticamente contemporâneas ao *Melabók*, a *Sturlu saga* e *Ævi Snorra goða*³⁶⁰.

O segundo ponto é a possibilidade da foca ser uma representação espiritual de Þórgunna, especificamente uma *fylgjur*, ao menos os comentários de Dag Strömback, para quem os animais são ligados a pessoas habilidosas na feitiçaria e que poderiam mudar de forma; e Knut Odner, que sugere que os mortos poderiam ter uma *fylgja* que continuaria sua existência material mesmo com a morte de seu hospedeiro original, de modo que a “foca-*fylgja*” seria um alter ego de Þórgunna, enquanto ela mesma exista agora em outro lugar (talvez como um ser ctônico, já que reclama do frio aos pés de um morto?). Ainda segundo Knut Odner, as focas são consideradas liminares por duas razões, “primeiro porque eles são mais humanos que outros animais, e segundo porque cruzam as fronteiras entre terra e mar” (ODNER, 1992, p. 135 e 138, apud KANERVA, 2011, p. 32)³⁶¹, ou seja, ela não só cruza espaços diferentes com facilidade, como a sua aparência lembra muito a fisionomia humana, principalmente em relação aos olhos. Adicionalmente segue uma conclusão interessante:

Fortalecendo ainda mais o vínculo entre a foca e Þórgunna, está a possibilidade de que a bruxaria pagã possa estar envolvida em Fróðárundr, e com Þórgunna em particular. Na *Eyrbyggja saga*, ela é descrita como uma cristã devota, mas com características um tanto ambivalentes, que mostram semelhanças com mulheres talentosas em feitiçaria. Os poderes ocultos poderiam, portanto, permitir que ela voltasse para Fróðá como uma foca. Embora, como um ser com cabeça de foca, ela não fosse, estritamente falando, um fantasma, sua função e motivação podem ser associadas às dos mortos-vivos. É a vontade dela que se expressa em torno dos vivos quando a foca tenta capturar os lençóis que causam a doença em Fróðá, e, além disso, embora de alguma maneira indiretamente, ela provoca o afogamento de Þóróddr e sua tripulação, ambos os incidentes são a causa e a condição para esses mortos inquietos aparecerem - para “roubar a vida e a saúde das pessoas” (*firróðr menn bæði lífi ok heilsu*) (KANERVA, 2011, 32)³⁶².

³⁶⁰ Fontes apontadas em CALLOW, 2020, p. 57.

³⁶¹ First because they are more human than other animals, and second because they cross the boundary between land and sea. Tradução nossa.

³⁶² Strengthening even further the link between the seal and Þórgunna is the possibility that pagan witchcraft might be involved in the Fróðárundr, and in Þórgunna in particular. In *Eyrbyggja saga* she is described as a

Entram em cena duas fontes diferentes que representam muito bem a dinâmica que exploramos anteriormente neste capítulo, a construção da intelectualidade escandinava conectada à cultura latina, ao mesmo tempo em que o componente oral ainda continua sendo importante para a construção das fontes, principalmente na difusão do corpo literário em língua nórdica antiga. Primeiramente, temos o caso de *Selkollu þátr*, um conto que provavelmente foi narrado por Sturla Þórðarson, filho de Þórðr Sturluson, que por sua vez era sobrinho de Snorri Sturluson, talvez isso nos dê uma dimensão não só da popularidade desse conto, mas também nos lembra que essa é uma família de chefes magnatas que souberam transformar o conhecimento em capital político, sendo frequentadores de centros intelectuais e eles mesmos escritores de sagas e poemas³⁶³.

O conto em questão diz respeito, sobretudo, ao já mencionado aqui, Guðmundr Arason, bispo de Hólar entre 1203 e 1237: uma garota chamada Selkolla, não é batizada porque as pessoas que estavam lhe levando para a igreja resolvem parar no caminho e ter relações sexuais, aqui um ato imoral.

Sua aparência cadavérica (que já nos lembra das características da foca de Fróðá), certamente é uma das razões pela qual ela é abandonada, mais tarde surgindo como uma mulher com a cabeça de foca e que tem relações sexuais com um homem depravado. Kjartan da *Eyrbyggja saga* é filho ilegítimo de Þórir e apesar de ser alvo dos olhares de Þórgunna quando viva, ele a nega cotidianamente, e deve ser isso que o fez triunfar ao marretar a foca que saía do chão da casa. Ainda assim ele precisa se provar aos olhos da sua comunidade, o que acontece ao fim dos últimos capítulos das maravilhas de Fróðá, quando ele se torna um homem de grande valor, *varð inn mesti garpr*.

Equivalente ao caso de Selkolla, há um componente erótico na *Eyrbyggja saga*, que é incongruente com os valores cristãos, em que o prazer carnal traz consequências aberrantes na forma desse mal espiritual. No conto, as atribuições da moça foca são de diabo (*fjandi*) ou ogra (*flagð*)³⁶⁴, para todos os efeitos ela é um espírito impuro, *Immundi spiritus*, o que se torna

devoted Christian, but with rather ambivalent characteristics, which show similarities with women skilled in witchcraft. Occult powers could thus enable her to return to Fróðá as a seal. Although as a seal-headed being she would not be, strictly speaking, a ghost, her function and motivation can be associated with that of the living dead. It is her will that is expressed towards the living when the seal tries to seize the bedclothes that cause the disease at Fróðá, and in addition, though somewhat indirectly, she brings about the drowning of Þóroddr and his crew, both incidents being the cause and condition for the restless dead to appear - to 'rob people of life and health' (*firrði menn bæði lífi ok heilsu*). Tradução nossa.

³⁶³ A ligação é encontrada em TULINIUS, 2007, 62. onde é possível que haja uma ligação entre a *Selkollu þátr* e a *Eyrbyggja saga*, pois ambas se passam na mesma região.

³⁶⁴ Na *Selkollu þátr* e *Íslendinga saga*, respectivamente segundo KANERVA, 2011, p. 39

extremamente pertinente quando é observado que entre os livros presentes no inventário³⁶⁵ (mais um resultado do intercâmbio entre a Europa Setentrional e Latina) da catedral de Hólar, assento do bispo Guðmundr Arason, figura um em especial, nossa segunda fonte aqui, *Moralia in Iob*, que define como uma das características desses espíritos a sua perversão sexual, que inflama os pensamentos. Não podemos evitar pensar que temos aqui uma amálgama entre concepções populares e concepções religiosas que estão chegando da Europa Latina que se acomodam sobre esse conjunto folclórico sobre os espíritos animais.

É possível imaginar que tanto na saga, quanto no conto, estejamos falando de diferentes tradições religiosas que tentam descrever um mesmo fenômeno mágico-espiritual. Se for esse o caso, Þórgunna invariavelmente é colocada dentro de um padrão cultural popular que descreve o seu espírito vingativo, ou o seu duplo animal, se manifestando mesmo depois de sua morte. Há diferenças aqui, claro, principalmente ao se narrar que esses acontecimentos ocorrem mesmo com Þórgunna morta.

Ela não surge para pedir que rezem missas pelos seus pecados, e isso é incongruente com os padrões das fontes da Europa Continental. É possível que esses sejam dois lados da mesma moeda, a mulher bondosa com aqueles que carregam seu corpo e em seguida maligna com o resto da fazenda. De qualquer maneira ela é a líder de um bando, mesmo que lidere distante, claramente tudo está acontecendo porque ela age de alguma forma e invade os espaços das casas em ambas as aparições.

Curiosamente no capítulo passado, apontamos a existência de um encantamento encontrado no Cod. lat. Monacens. 615 e que pede proteção contra as criaturas negras e brancas a quem chamam de bondosas (*vor den fvarcen vnd' wízen,/ on di guten fin genant*). Não queremos dizer que há conexões diretas, mas talvez haja mais aqui, conexões que talvez não tenhamos procurado ainda, e que possam ser exploradas.

4. 3. 2 Das Procissões da Deusa e de seu Enxame

Façamos um breve interlúdio. As passagens anteriores evocam um tema que aos poucos se desenvolverá no Exército Furioso, contíguo ao da Caçada Selvagem. Porém, ainda na antiguidade, e alheio ao desenvolvimento das fontes relacionadas ao dos Exércitos Fantasmagóricos, Karl Meisen também aponta um corpo de fontes primárias sobre as

³⁶⁵ O inventário, apesar de ser mencionado por KANERVA 2011, p. 39 é parte dos esforços de Kirsten Wolf em documentar as narrativas sobre os santos que se encontram no corpo documental islandês. Aqui em específico é citado o *Gregory's influence on Old Norse-Icelandic religious literature* publicado em 2001.

procissões de uma certa divindade feminina e o seu enxame fantasmagórico e que havíamos sumariamente ignorado no capítulo passado. Não esquecemos, foi por efeito dramático³⁶⁶.

Vejamos um ponto de partida: um fragmento do *Corpus Hipocraticum*, atribuído a Hipócrates de Cós, especificamente sobre doenças sagradas, e são atribuídas a Hécate os terrores da noite, febres, delírios, sustos repentinos e aparições sinistras. Hécate é, dessa maneira, quem melhor representa as supostas raízes antigas entre os mortos e as suas manifestações e as aflições noturnas. Para uma definição de Hécate, seguimos o verbete em Pierre-Grimal:

“HÉCATE. (Εκάτη.) Hécate é uma deusa aparentada com Ártemise que não possui mito propriamente dito. Permanece bastante misteriosa, caracterizada mais pelas suas funções e os seus atributos do que pelas lendas em que intervém. Hesíodo apresenta-a como concebida por Astéria e Perses e descendente directa da geração dos Titãs [...] é, portanto, independente das divindades olímpicas; Zeus, porém, conservou-lhe os antigos privilégios e aumentou-os inclusivamente. Espalha por todos os homens a sua benevolência, concedendo as graças que lhe pedem. Dá, nomeadamente, a prosperidade material, o dom da eloquência nas assembleias políticas, a vitória tanto nas batalhas como nos jogos. Proporciona peixe abundante aos pescadores; faz prosperar ou definhar o gado conforme quer. Os seus privilégios estendem-se a todos os campos em vez de se limitarem a alguns como é, em geral, o caso das divindades. Invoca-se também muito particularmente como «deusa que nutre» a juventude, em pé de igualdade com Ártemis e Apolo.

São estas as características de Hécate na época antiga. Pouco a pouco, a deusa adquiriu uma especialização diversa. Foi considerada como a deusa que preside à magia e aos feitiços. Está ligada ao mundo das sombras. Surge aos magos e às feiticeiras com um archote em cada mão, ou sob a forma de diversos animais: égua, cadela, loba etc. É a ela que se atribui na família dos magos por excelência, Eetes e Medeia da Cólquida... com efeito, tradições tardias dizem que Circe é a sua filha... ora Circe é a tia de Medeia. Por vezes, passa mesmo por ser sua mãe.

Como feiticeira, Hécate preside às encruzilhadas, que são lugares de eleição da magia. Aí se ergue a sua estátua, sob a forma de uma mulher com três corpos ou então com três cabeças. Estas estátuas eram muito abundantes nos campos da Antiguidade e junto delas colocavam-se oferendas (GRIMAL, 2000, p. 139).

Hécate é talvez o único elo no mundo antigo de uma deusa liderando o que poderíamos compreender como a Caçada Selvagem. Entretanto, retirando os relatos médicos da escola de Hipócrates ou as menções em Platão, ou mesmo o poema épico de Apolônio de Rodes, As Argonáuticas, temos escassas informações sobre Hécate. Não há muito que possamos adicionar que já não esteja no verbete acima. Ela é sobretudo identificada com os que caminham de noite, os *magói*, seu nome é mencionado nas amarrações, os cães e

³⁶⁶ Karl Meissen apresentou parte dessa documentação na sessão que batizou de “Das Procissões da Deusa e de seu Enxame” (Von den Umzügen der Unterweltsgottheit mit ihrem Schwarm).

serpentes estão presentes em suas representações imagéticas, bem como seu aspecto triplo. Seus traços mais marcantes podem ser vistos sobretudo no Hino Órfico à Hécate:

Εἰνοδίαν Ἑκάτην κλήϊζω, τριοδίτιν, ἔραννήν,
οὐρανίαν χθονίαν τε καὶ εἰναλίαν, κροκόπεπλον,
τυμβιδίαν, ψυχᾷς νεκῶν μέτα βακχεύουσιν,
Περσείαν, φιλέρημον, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι,
νυκτερίαν, σκυλακίτιν, ἀμαιμάκετον βασίλειαν,
θηρόβρομον, ἄζωστον, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσιν,
ταυροπόλον, παντὸς κόσμου κληιδούχον ἀνασσιν,
ἡγεμόνην, νύμφην, κουροτρόφον, οὐρεσιφοῖτιν,
λίσσόμενος κούρην τελεταῖς ὅσαισι παρεῖναι
βουκόλῳ εὐμενέουσιν ἀεὶ κεχαρηότι θυμῷ.

Conjuro a amável Hécate, das encruzilhadas, do curso tripartido,
Celeste, terrena e marinha, do manto açafraão,
Sepulcral, bacante entre as almas dos mortos,
Filha de Perses, apreciadora do ermo, exaltada entre os cervos,
Noturna, defensora dos cães, indômita rainha,
Do urro bestial, desgrilhoada, detentora de um semblante inelutável,
Condutora dos touros, senhora detentora das chaves de todo o cosmo,
Regente, ninfa, nutriz de jovens, frequentadora dos montes.
Suplico que a jovem assista às piedosas iniciações,
Sempre benévola ao boiadeiro e com um espírito favorável³⁶⁷.

Em um fragmento de uma tragédia anônima, em que se torna possível vislumbrar rapidamente a conjuração do seu enxame, tem-se um tema atrelado a preocupação com sonhos:

ἀλλ' εἴ' τ' ἐνυηνον φάντασμα φοβᾷ
χ&ονίας -θ-' Εκάτης κόμον ἐδέ' ῥω

Mas se você tem medo de aparecer um fantasma no sono e o grupo de Hécate ctônica (NAUCK, 1889, p. 910).

Quem é o grupo de Hécate ctônica? É complicado visitar todas as transformações dessa deusa na literatura e religião grega nessas páginas sem perder de vista a nossa discussão. Contudo, vejamos algumas características marcantes. Na *Teogonia* de Hesíodo, ela é aquela que nutre os jovens, que guarda os recém-nascidos, *Kourotrophos*, κουροτρόφος, como visto também no Hino Órfico (apesar de não ser a única deusa a receber esse epíteto)³⁶⁸. Uma companhia de jovens recém-nascidos, talvez crianças? Essa Hécate é sobretudo positiva

³⁶⁷ Tradução ao português por Pedro Antunes, visto em ANTUNES, 2018, p. 96.

³⁶⁸ *Teogonia*, 452.

(como também vista em Apolônio de Rodes, para quem ela é sobretudo um aspecto positivo da linhagem titânica). É a sua ligação com Perséfone que a torna particularmente interessante, atestada sobretudo no Hino Homérico à Deméter, Perséfone é raptada e Hécate torna-se a única a socorrer a deusa com a sua tocha, elas estão atreladas no final a Hades e aos mortos (Perséfone desempenha um papel psicopompo absoluto, guiando os mortos)³⁶⁹.

Sobretudo todas essas facetas da deusa Hécate são apresentadas na tragédia na figura da Empusa, um espectro particular de seu grupo³⁷⁰ que conjura a *hekataia* de Apolônio de Rodes. Medo, terror e assombração, Vernant consegue evocar muito bem as sensações evocadas pelo drama:

Desses monstros aterrorizantes, que têm a forma de cabeças mascaradas, à semelhança do Ciclope ou do cavalo, arbatam-nas, devoram-nas, conduzindo-as à morte. Eles estão sempre próximos da morte, pertencem a seu domínio ainda quando erram em meio aos vivos. São como retornados, fantasmas, duplos, eídola, phásmata, como os que Hécate envia, e que são chamados Hecataia. Quando um homem está possuído pela Lússa e imita a Górgona nos gestos, no rosto e nos gritos, torna-se ele mesmo uma espécie de dançarino dos mortos, um bacante de Hades. O terror que o agita, que o faz dançar ao som da horrível melodia da flauta, sobe diretamente do mundo infernal: é o poder de um defunto, de um demônio vingador que o persegue para expiação ou vingança, um *alástor*, uma impureza criminoso, *miasma*, que pesa sobre ele ou que herdou de sua raça. O autor do tratado Da doença sagrada, observando que os magos, purificadores, sacerdotes mendigos e outros charlatães alegam curar os distúrbios que acaba de descrever com “purificações” e “encantamentos”, explica que eles tratam os doentes” como portadores de *miasma*, das *alástoras*, das *pepharmakeuménous* dos sujos de sangue, das vítimas expiatórias. Eurípides não via as coisas de outra maneira, em seu Orestes, ao mostrar o jovem entregue ao delírio após o assassinato de Clitemnestras. O coro dirige-se a ele para evocar “um *alástor*, introduzindo na casa o sangue de sua mãe, este sangue que provoca tua demência” (*hò s’anabakkheúei*), ou mais exatamente: “que te agita como um bacante”. [...] Precisamente por estar ele mesmo perturbado, agitado, aterrorizado, é que o morto não pode sentir-se em paz, e “volta” para perturbar, agitar e aterrorizar aquele cujo espírito atormenta e que por sua vez se transforma neste delírio, neste furor, neste Pavor de que é a um tempo causa e vítima”³⁷¹.

Hécate, celebrada no Hino Órfico, como Bacante entre a alma dos mortos, o que seria se não essa força subterrânea, expressa dramaticamente, apossando-se dos homens, sem dúvida não podendo ter o seu papel como uma suposta ancestral dessa Caçada Selvagem da Hélade. Sem dúvida chama-nos a atenção toda a conjectura entre noite, feitiçaria, êxtase e

³⁶⁹ Para acompanhar as transformações dessa deusa, recomendamos a leitura de CARREIRA, 2007, p. 63.

³⁷⁰ Mais uma vez Pierra Grimal: “EMPUSA. (Ἐμπουσα) Empusa é um espectro do séquito da deusa Hécate. Pertence ao mundo infernal e povoa as noites de terrores. Pode tomar todo o tipo de formas e aparece sobretudo às mulheres e às crianças para as assustar. Dizia-se que tinha um pé de bronze e se alimentava de carne humana, metamorfoseando-se muitas vezes na figura de uma bela jovem para atrair as suas vítimas”.

³⁷¹ VERNANT, 1991, pp. 80-83.

coletivo (báquico, sem dúvidas, mas também dos mortos). Há conjunturas nórdicas que poderiam ser apontadas aqui como similares, reservá-las-ei para o próximo capítulo.

Sobretudo, toda essa digressão da deusa e do seu enxame, apresenta um problema básico que vai muito além da distância temporal: não estamos falando de um bando de mortos ou de espíritos. Estamos falando sobretudo de uma deusa que está de alguma maneira conectada a esse bando de mortos ou de tornar homens como mortos. Contudo, a escassez de informações, fontes primárias sobre Hécate (fragmentos, menções em épicos, representações iconográficas) não nos dá maiores espaços para a especulação. Uma das menções mais tardias que conseguimos apurar vem de Eusébio de Cesaréia (entre 270 e 340), que aponta a deusa como um dos demônios que lideram as hostes dos seres noturnos (LECOUTEUX, 2011, p. 25).

Ela não aparece na documentação medieval latina, as poucas menções às deusas como Diana talvez sejam uma corruptela de outras figuras, como Dianu nas Ilhas Britânicas (Herodias certamente é uma figura bíblica). O clero letrado que condenava tais figuras eram, em sua boa parte, homens advindos da Europa Setentrional ou das bordas geográficas e culturais da Europa Latina (mais uma vez pensamos nas Ilhas Britânicas). Não é difícil assumir um mosaico de culturas circulando nos meios intelectuais que ressignificam essas deusas; Höller e Perchta são figuras tardias e procurar suas raízes antigas pode ser uma tarefa infrutífera, apesar de suas raízes na cultura germânica certamente serem medievais. Por enquanto, ao menos, talvez seja melhor voltarmos novamente aos germanos antigos³⁷².

4.3.3 Procurando as Deusas Germânicas

Apesar do foco na documentação latina ter sido, sem dúvidas, feita em cima das companhias de mortos e nas aparições das hostes espectrais, é impossível simplesmente ignorar o papel desempenhado por deusas, espíritos e outros seres femininos na construção da Caçada Selvagem. Contudo, o papel desses seres são ressignificados desde a antiguidade, e apesar da deusa Hécate não oferecer uma série de pistas que possamos considerar como uma conexão sólida com essas deusas, há, contudo, um outro caminho desde a antiguidade, e que pode oferecer uma linha de continuidade mais interessante. Entre os germanos antigos, o culto as *matronae* oferece um atestado interessante da continuidade do culto feminino com possíveis ecos encontrados na mitologia e religiosidade nórdica antiga.

³⁷² Desse modo concordamos com Ronald Hutton para quem Hécate, apesar de ser uma figura interessantíssima, torna-se difícil de operar dentro de um mosaico histórico (HUTTON, 2014, p. 169).

Segundo Rudolf Simek (2011, p. 219) o culto as *matronae* é caracterizado pela veneração das figuras trípticas femininas chamadas de *matronae*, *matres*, *matrae* ou simplesmente *dea*. Não estava limitado a apenas um grupo étnico, sendo um tipo de culto intercultural e sincrético encontrado em diferentes províncias do Império Romano.

Dos cerca de 1600 altares votivos dedicados a um grupo das três deidades femininas que restaram, apenas cerca de 520 são dedicadas às *matronae* e menos de 200 às *matres/matrae*. Das atuais *matronae*, há um grupo maior sem nomes adicionais que podem ser encontrados na Itália Setentrional (Piemonte e Lombardia) e alguns poucos [altares] encontrados por aí; as *matronae* com certas alcunhas específicas estão concentradas no Baixo Reno, e, novamente mais algumas poucas por aí. As *matres/matrae* estão ainda mais distribuídas, na Provença, no sul da França, no norte da Inglaterra (especialmente ao longo da Muralha de Adriano) e em terceiro lugar, mas não tão desigualmente, ao longo do Baixo Reno (SIMEK, 2011, p. 219)³⁷³.

Um atestado do culto a *matronae*, por exemplo, pode ser encontrada entre os Úbios, tribo de origem céltica que havia ocupado a atual região de Colônia e prestado votos a essas figuras, atestado em túmulos e altares votivos entre os anos de 164 e 235. Contudo, as *matronae* já eram veneradas muito antes, entre os anos de 89 e 96 no rio Reno e mesmo 38 e 39 na Itália, nos altares aos lunones³⁷⁴. De modo dinâmico, o culto germânico a essas figuras não deixou de ser romanizado, o que é possível observar nas inscrições dedicadas a essas deusas que possuem nomes como Alagabiae, Axingiahae, Afliae e Friagabiae e em regiões de intersecções culturais latinas, célticas e germânicas.

Essas deusas, cujos nomes estão ligados sobretudo à generosidade, à doação de algo, também podem ser entendidas dentro do contexto do sagrado com prováveis ligações à proteção e a fertilidade, sobretudo quando pensamos que uma das deusas se apresenta como donzela, pelos seus cabelos soltos. Elas estão presentes também no contexto militar imperial romano, em casos especiais no continente o seu culto pode ser observado entre soldados frísios e no contexto insular na atual Inglaterra. O caso mais célebre é o seu culto entre os soldados da *prima Legio Minervia*, ou primeira legião Minerva, organizada pelo imperador

³⁷³ Of the c. 1,600 remaining votive altars dedicated to a group of the three female deities, only c. 520 are dedicated to the *matronae*, and less than 200 to *matres/matrae*. Of the actual *matronae*, there is a large group without any additional names to be found in Upper Italy (Piedmont and Lombardy) and very few elsewhere; the *matronae* with specifying bynames are concentrated on the Lower Rhine, again with very few elsewhere. The *matres/matrae* are more evenly distributed, but with the largest concentrations in the Provence in Southern France, in Northern England (especially along Hadrian's Wall) and thirdly, but not nearly as distinctly, along the Lower Rhine (SIMEK, 2011, p. 219).

³⁷⁴ As datas são de SIMEK, 2011, p. 220.

Domiciano no final do primeiro século, e que recrutava soldados ao longo do Reno, instalada em Bonn³⁷⁵:

É preciso lembrar, contudo, que apesar de esse ter sido um culto Romano e com provável origem na atual Itália, devemos pensar nele mais como uma liga de crenças de diferentes culturas que reverenciavam divindades ou espíritos que ocupavam diferentes corpos de água, como lagos, pântanos e rios, atestados nos relatos de diferentes povos celtas e germânicos, incluindo aqui escandinavos. Os nomes dessas deusas são hidrônimos, o que abre uma série de possibilidades analíticas, os próximos exemplos e suas possibilidades são encontrados em SIMEK, 2011, pp. 222-224, e entre essas possibilidades, as *matronae* podem designar o nome próprio delas ou dos povos que elas representam, como Ambiorhenensae, matrona dos povos de ambos os lados do Reno.

Podemos, ainda, pensar as funções que seus nomes trazem, como aquelas que foram encontradas no lado ocidental do baixo Reno, onde encontramos Vatviae (*watar, água), Ulauhinehae (*plau-/pleu-, fluir) e Veteranehae (talvez conectado ao culto dos soldados veteranos. Algumas dessas deusas ainda estão ligadas a noções de destino Audrinehae (aqui direto do Nórdico Antigo, *audna*, destino), Ratheihiae (*ratha, roda, talvez no sentido de fortuna), Textumeihiae (direito, possivelmente no sentido de conferir sorte). Alusneihae, por sua vez, talvez seja uma alusão a *ALU*, um encantamento rúnico encontrado em profusão a partir do século IV e que está conectado à cerveja, ou ao ato de beber e a todas as funções mágico-religiosas que lhe acompanham.

O que temos aqui é um quadro muito amplo de cultos a deuses que de um jeito ou de outro estão ligadas ao destino, à fortuna e, de alguma maneira, a abundância, e cuja a característica maior é de que são venerados aqui diferentes grupos de deusas cultuadas por diferentes grupos germânicos. Talvez a esse grupo de deusas deve estar inserido o culto a Nerthus que é citado por Tácito no seu tratado *De Origine et situ Germanorum*, mas também nos *Annales* outras deusas são mencionadas, Tamfana e Baduhenna, esta última com uma entonação guerreira no seu nome, que sabemos ter recebido um alto número de legionários romanos como sacrifício em sua homenagem (*Annales*, livro 4, 23).

³⁷⁵ Contudo, o trabalho arqueológico, quão avançado se encontra, mostra que o culto a essas figuras também estavam espalhada ao oeste do baixo Reno em Colônia - Vallabnaehiae, Vallamaeneihiae/ Hürth - Audrinehae/ Köln-Pesch - Vacallinehae (c. 300 dedications)/ Zingsheim - Fachine(i)hae/ Embken and Nideggen-Abenden - Veteranehae/ Morken-Harff - Austriahenae (c. 200-300 dedications)/ Rödingen - Gavadiae/ Eschweiler-Fronhoven - Alaferchviae, Amfratninae/ Krefeld-Lank Octocannae/ Bonn and Nettersheim - Aufaniae (c. 70 dedications) Os dados continuam sendo de Rudolf Simek que elaborou um artigo contendo uma relação das deusas cultuadas com centros urbanos: Colônia, Bonn, Hürth-Hermühlheim, Köln-Pesch, Nettersheim, Zingsheim, Embken, Nideggen-Abenden, Morken-Harff, Rödingen, Eschweiler-Fronhoven e Krefeld-Lank. Inclusive, é válido salientar que os santuários dessas deusas passaram por intensas reformas até serem completamente destruídos, em Köln-Pesch, no final do século quinto (SIMEK, 2011, p. 220 e 221).

Para Rudolf Simek (SIMEK, 2011, p. 224-225), duas características a desses grupos de deusa parecem ter sido relevantes ao ponto de sobreviverem na imagética da Escandinávia antiga e medieval: a primeira é a representação da cornucópia que podia ser encontrada nas representações romanas, mais tarde nas folhas de ouro dinamarquesas, os *guldgubber* e em pingentes que acreditamos serem valquírias e representações pictóricas nas estelas de Gotland durante a Era Viking.

O problema da Sorte, Fortuna, Abundância e Fertilidade no corpo de fontes mitológicas e religiosas na Escandinávia Medieval, sinceramente, é que as concepções atreladas a elas não possuem fim, tão importante eram essas noções para o mundo germânico. Analisar essas concepções facilmente nos colocaria no caminho das diferentes práticas mágicas pertinentes a essas culturas como *Seiðr* e *Spá*. Os coletivos de espíritos femininos as Nornas, as Valquírias e as *Dísir* estão ligadas também ao destino dos homens de maneiras tão distintas, ao mesmo tempo tão similares, que é difícil estabelecer uma linha clara onde todos esses seres se diferenciam.

Joyce Tally Lionarons em uma análise sobre a categoria das *Weise Frauen* na obra de Jacob Grimm demonstrou como essas figuras sobrenaturais facilmente se sobrepõem ou estão de alguma maneira conectadas (LIONARONS, 2005) porém as diferenças deveriam ser sensíveis ao ponto de quem quer que ouvisse as narrativas sobre elas, deveriam ter alguma noção sobre o que se falava. Todavia, devemos lembrar que essas categorias também são religiosas. Freyja era uma deusa bastante popular em boa parte da Escandinávia (assim como Freyr seu irmão), há topônimos que indicam certas conexões com as *Dísir* e sabemos que elas também recebiam cultos. Até que ponto estamos diante de expressões regionais que encontraram seu caminho na poética escandinava e chegaram até nós hoje?

Uma atividade que une todas essas figuras femininas é ao ato de fiar, a exemplo do trabalho de tecelagem, às Nornas e às Valquírias, que apesar de todas as diferenças entre elas (o primeiro grupo é mais conceitual e abstrato, o segundo é formado por mulheres com uma imagética claramente marcial) ambas são representadas também em atividades têxteis. Tal como Þórgunna, que ao chegar na Islândia pagava pela sua estadia fiando todos os dias, e então se revelou sendo um problema sobrenatural ao ceifar toda a fazenda em que estava na *Eyrbyggja saga*. Essas figuras possuem algumas diferenças claras, ao mesmo tempo em que as semelhanças são tantas que elas se confundem e formam grupos que são reconhecíveis, mas nunca muito bem diferenciados³⁷⁶.

³⁷⁶ Aqui concordamos plenamente com BEK-PEDERSEN, 2011, p. 64.

Quem são as Nornas e por que estamos nos referindo a elas? Dentro do escopo das antigas deusas e espíritos femininos que estão ligados principalmente à fortuna e ao destino dos homens, as Nornas (*Norn*, singular, *Nornir*, plural) são bastante populares nos poemas heróicos e nos poemas laudatórios, e apesar de suas menções não nos fornecerem um quadro muito rico das suas representações, elas provavelmente ocupavam um lugar especial e duradouro nas crenças nórdicas pré-cristãs, sejam como aquelas que escolhem os destinos dos homens ou como uma referência poética a um destino inexorável³⁷⁷.

Na *Egils saga Skallagrímssonar*, 24 elas são mencionadas em um poema declamado por Kveld-úlfr após a morte de seu filho em batalha. A Norna, no singular, é cruel com ele (não com o morto), e Odin escolheu o seu filho cedo demais. A decisão de ambas as figuras levou à morte do jovem guerreiro? Na *Haralds saga Hárfagra* o poema de Torf-Einarr revela que as Nornas, no plural, não só lhe deram a vitória, como também a herança que tem direito ao vingar a morte de seu pai. Karen Bek-Pedersen (BEK-PEDERSEN, 2011, p. 17) comenta ainda sobre a conotação do verbo *skipta* no verso *rét skiptu því nornir* “as nornas determinaram” (*Haralds saga Hárfagri*, 30), quando lembra que o verbo em questão apesar de ser traduzido como “mudança” tem um sentido jurídico, desse modo o sentido da batalha também é visto como uma decisão legal agraciada e estabelecida pelas nornas. Poeticamente a morte pode ser referida como *norna dóms* (julgamento das Nornas) e pode indicar a ascensão dos homens ao repouso ao lado de Odin quando acrescido de algum adjetivo que indique prazer (inclusive sexual).

Os poemas da tradição heróica encontrados na *Edda Poética* só parecem reforçar esse caráter de presidir as decisões em batalha e o julgamento ou o veredito das Nornas (*norna dóms*, *kviðr norna*): é uma metáfora para a morte certa em *Fáfnismál*, 11 e *Hamðismál*, 30. Ainda no *Hamðismál*, na estrofe anterior consta:

Ekki hygg ek okkr vera
úlfa dæmi,
at vit mynim sjálfir um sakask,
sem grey norna,
þau er gráðug eru
í auðn um alin.

Eu não acho que devemos seguir
o exemplo do lobo
e lutar entre nós,

³⁷⁷ A melhor publicação sobre as Nornas é o trabalho de Karen Bek-Pedersen “The Norns in Old Norse Mythology” e não há nada aqui que possamos apresentar de novidade, em vista do trabalho monumental de reunião das fontes realizado por essa pesquisadora de modo que nossos apontamentos sobre as Nornas e suas pontes com as Valquírias e Dísir vêm da leitura dessa publicação.

como os cães das Nornas,
aqueles que são gananciosos,
criado no ermo (*Hamðismál*, 29).

Cães e Lobos confundem-se enquanto metáforas poéticas e como é lembrado em BEK-PEDERSEN, 2011, pp. 25-26; 27-30 é possível uma conotação negativa desse pensamento, segundo o qual as Nornas comandam a vida das pessoas como cães. Há ainda outras situações em que citar as Nornas é um apelo a honra pessoal, como precisar fazer algo sabendo que as consequências serão terríveis, como a fala de Gullrönd em *Guðrúnarkviða I*, 24, e a decisão de Brynhildr em ter Sigurðr para ela em *Sigurðarkviða in skamma*, 5–7. A diferença é que Brynhildr sabe do peso de sua decisão e amaldiçoa as Nornas, ainda que leve a cabo o seu desejo, enquanto Gullrönd utiliza o termo *urðr*, que também pode ser traduzido como destino, uma acusação sobre as ações de Brynhildr que escolheu aquele resultado, mesmo sabendo das consequências. As citações abundam em vários outros poemas, mas sempre apontando para questões que envolvem destino, veredito e morte³⁷⁸.

Chegamos, finalmente, em um ponto que acreditamos ser importante para a nossa tese, a inscrição rúnica na igreja de madeira de Borgund. Dependendo da base de dados pesquisada, a referência pode ser B145, N B 145 M ou N351: um certo Þórir gravou elas na entrada da igreja na véspera da missa de São Olavo, e ele comenta que as Nornas trouxeram coisas boas e coisas ruins para a sua vida (SIMEK, 2011, p. 225). A inscrição é do século XI:

A: Þórir ræist runar þissar þan olaus mess oæppan
B: [e]rhan for herum
C: + bæþegerþono[r]ner uæl ok illa mikla mœþe
D: g skapaþu þærmer

A: Þórir reist rúnar þessar þann Ólausmessuaptan //
B: er hann fór hér um.
C: + Bæði gerðu nornir vel ok illa; mikla mæði //
D: sköpuðu þær mér
MCKINNELL; SIMEK; DÜWEL, 2004, p. 129

Þórir ræist runar þissar þan olaus messo æppan [e]rhan for herum
bæþegerþono(r)ner uæl ok illa mikla mœþe g skapaþu þærmer
Þórir reist rúnar þessar þann Ólausmessuaptan, er hann fór hér um. Bæði gerðu
nornir vel ok illa; mikla mæði [g] sköpuðu þær mér
BEK-PEDERSEN, 2011, p. 21;
Þórir gravou essas runas na véspera da missa de Óláfr //
quando ele passou por aqui.
+ As nornas fizeram o bem e o mal; muito aborrecimento //
elas fizeram para mim.

³⁷⁸ Em particular a aproximação das Nornas com a necessidade, a angústia *nauð*, e a possibilidade de marcar a runa correspondente a esse nome em um prego, segundo BEK-PEDERSEN, 2011, p. 34.

Pórir gravou essas runas na véspera da missa de Óláfr quando ele passou por aqui. As nornas fizeram o bem e o mal; elas fizeram para mim muito aborrecimento.

Essa inscrição de algum modo encontra ecos no encantamento germânico do Cod. lat. Monacens. 615, esses são seres femininos que podem nos causar o bem ou o mal, fora de uma lógica maniqueísta, claro. Há ainda um último papel reservado as Nornas e que está ligado a comida, a chamada “papa de Norna” *Nornagraut* e que está relacionado a saúde de uma criança, sendo uma comida encontrada na Noruega e Ilhas Faroé, e conta com uma versão similar entre os Sámi que possuem seu próprio grupo de seres femininos semelhantes às Nornas chamadas de *Akkas*. Algo semelhante é mencionado na Dinamarca do século XVI (BEK-PEDERSEN, 2011, pp. 38-39).

As Valquírias ocupam um lugar ainda mais complexo e não vamos analisá-las aqui em profundidade, pois ficamos surpresos ao notar que elas estão menos ligadas a Caçada Selvagem do que supúnhamos no início de nossa pesquisa. As Valquírias (*Valkyrja*, singular, *Valkyrjur*, plural) são grupos de espíritos femininos ligados aos mortos, sobretudo em batalha pelo que deve ter ficado claro em nossas considerações sobre os *Einherjar*, contudo esse grupo foi representado de muitas maneiras diferentes na poética escandinava. Rudolf Simek (SIMEK, 2007, p. 349) escreve algumas considerações etimológicas sobre elas: derivam do nórdico antigo *valr* que é o corpo no campo de batalha e *kjósa* escolher, desse modo “aquela que escolhe o corpo no campo de batalha”. Uma expressão correspondente no inglês antigo, *wælcyrge* usado para definir bruxas (demonstrando pouca relação com a Valquíria nórdica).

Vejamos um quadro geral de suas representações, aqui duas considerações do pesquisador Johnni Langer podem nos situar melhor sobre as várias facetas das Valquírias e de como essas figuras se transformam em um contexto histórico. Em LANGER, 2004, p. 63 nos é apresentado um quadro analítico: originalmente as Valquírias deveriam ser entidades sanguinárias, incentivadoras de carnificinas, contudo ainda na antiguidade, essas figuras transitaram para a categoria de selecionadoras dos mortos nas batalhas; na passagem da antiguidade para o medievo (sinalizado por Johnni Langer como Período das migrações/Início da Era Viking) suas representações estão se transformando em uma categoria dupla de selecionadoras dos mortos e receptoras/serventess no *Valhøll*, e por fim na Idade Média Central (sinalizado como fim da Era Viking), elas são as guerreiras de Odin, donzelas cisnes, esposas/amantes, filhas de reis.

Já em LANGER, 2015d, p. 539, esse quadro é sintetizado em quatro aspectos essenciais: atendentes (servindo no “Valhalla”), amantes/esposas, lutadoras (escolhendo e protegendo os heróis e reis), profetisas (em conexão com o destino).

A primeira delas é talvez a mais notável: o combate. Interessante é notar que estas funções variam de acordo com a fonte. Na poesia éddica, por exemplo, podemos encontrar o segundo aspecto, o papel de esposa espiritual do herói. Outra faceta que podemos citar é a associação com as donzelas cisnes, e por fim, com a figura das profetisas, especialmente as nornas, as equivalentes germânicas das parcas, entidades que presidiam sobre o destino dos homens, o que nem mesmo o pai dos deuses, Júpiter, seria capaz de cometer, tal ato, de interferir no próprio destino dos homens e dos imortais. A interação com os mortos também é algo extremamente característico a tais mulheres, pois em diversos poemas da *Edda Poética* vemos a figura da valquíria manifestando essa faceta, seja para convocar guerreiros para Odin ou até mesmo para acompanhar o funeral de alguém sob as ordens da mesma deidade (LANGER, 2015d, p. 539).

É justamente nessa versão dos espíritos sanguinolentos que estamos atrás, em duas ocasiões muito especiais: primeiro é o sonho de Glúm, na sua narrativa biográfica a *Víga-Glúms saga*. Glúm é um herói trágico, que se perde na vida graças a sua confiança em si mesmo, ainda que a saga deixe subentendido que a sua conversão ao Cristianismo, abandonando assim a sua lança e a capa cinzenta que haviam sido presentes de seu avô Vígfuss (símbolos odínicos?) tenham contribuído para a direção da sua vida em que perdeu suas posses, vivendo miseravelmente na velhice. Um sonho muito estranho antecede um conflito dessa narrativa. Glúm vê-se no meio de uma disputa jurídica que rapidamente escala para uma espécie de paz armada, em que Glúm e o seu bando não conseguem a oportunidade certa para atacar seus vizinhos que possuíam um bando maior e que estavam esperando igualmente a melhor ocasião para atacá-lo. Ele nunca dormia na sua cama, sempre preparado para o combate, e de noite ele costumava caminhar com um sujeito de nome Márr.

A saga não deixa claro, mas ela acaba de mencionar o inverno, então acreditamos que a cena se passe nessa estação, amplamente ocupada por atividades sobrenaturais. A conversa dos dois se dá pela narração de um sonho respondida por um curto poema de apreciação e antecipação do conflito que estava por vir. Glúm estava do lado de fora, sozinho no escuro, quando viu duas mulheres com uma calha entre elas e a partir de Hrisateig ela regavam os campos com sangue (uma revelação onírica da batalha de Hrisateig com a qual o personagem se envolve, conquistando grande prestígio).

Menstiklir sá mikla,
mun sverða brak verða,
komin es grára geira,
goðreið of tröð, kveðja,
þars ásynjur jósu

eggmóts of fjör seggia
(valir fagna því) vegna
vígmóðar framm blóði

O doador de anéis viu bastante,
acontecerá o quebrar de espadas,
vindo estão as lanças cinzentas,
impetuosa cavalgada divina, saúdam,
essas deusas gotejando
os pedaços dos homens na batalha
celebra as escolhas porque
encharcam com o sangue dos guerreiros
(*Víga-Glúms saga*, 21)³⁷⁹.

Curiosamente, aquelas que estão escolhendo os mortos, tarefa que é dada às valquírias, ainda que elas não sejam nomeadas (aqui citadas como *Ásynjur*), a aparecem primeiro no sonho de Glúmr, espalhando sangue por todo o distrito, e logo depois nos versos, cavalgando (*goðreið*). A visão é extremamente gráfica, há referências a essas deusas espalhando os pedaços dos homens e encharcando a terra com o sangue. A passagem da cavalgada com certeza evoca a imagem clássica das valquírias cruzando os céus, aqui suas lanças são cinzas, um distintivo de sua identidade (na tradição heróica o equipamento delas pode ser reluzente). A saga avisa-nos que a batalha será sangrenta, um aviso também para Glúmr que antecipa o cenário de Hrisateig. Tudo isso, contudo, é a apreciação desse personagem sobre o seu próprio sonho, que apesar de premonitório e de violência explícita, além da expressão única de cavalgada divina, não representa de fato uma “visão real”.

A segunda ocasião é um poema que está na *Brennu-Njáls saga*: a Canção de Dǫrruð, ou, *Darraðarljóð*. Na saga esse poema é conectado com a grande batalha de Clontarf que aconteceu em 1014 na Irlanda: aqui os escandinavos lutaram de ambos os lados, mas foram representados por Sigtrygg, um líder que lutou contra o rei Brian Boru após a malfadada revolta de Leinster dois anos antes, foi o único líder sobrevivente da batalha e reinou em Dublin após o ocorrido. Na sexta-feira santa, portanto em dias anteriores ao conflito, um homem em Caithness chamado Dǫrruðr vê doze cavaleiras entrando em uma cabana, curioso ele aproxima-se para espreitar o que estava acontecendo, quando observa as mulheres trabalhando em um tear onde utilizam intestinos humanos como fibra e crânios como pesos, os instrumentos para o trabalho (nave e passadeira) são a espada e a flecha. Cantam enquanto trabalham e quando o pano está pronto, elas admiram o resultado para em seguida rasgar o

³⁷⁹ Grifos nossos. Nossa tradução sobre essa passagem ficou confusa, e em termos comparativos falta a ela o tom em primeira pessoa encontrado em outras traduções. O deus Odin que é citado em LECOUTEUX, 2011, p. 52, que talvez tenha visto na metáfora “Menstiklir”, O Doador de Anéis, uma possibilidade de ser Odin observando a cena.

tecido em pedaços e dividi-lo entre elas. Essas tecelãs partem, seis para o norte e seis para o sul. Dǫrruðr afasta-se e vai para casa.

Uma série de acontecimentos bizarros são descritos e que estão conectados a essa visão: nas Ilhas Faroës, um homem chamado Brandr Gneistason viu a mesma coisa; em Svínafell, na Islândia, sangue aparece na casula de um padre ainda na Sexta-feira santa, enquanto outro em Þvátta se viu incapaz de celebrar a missa por ter visto o oceano por detrás do altar; nas Órcades, Hárekr, jurou ter visto o seu líder, o *jarl* Sigurðr, mas eles desapareceram por detrás de uma colina; nas Hébridas, o *jarl* Gilli sonhou com um visitante da Islândia e uma semana depois recebeu as notícias da batalha e da morte de Brian Boru.

As Valquírias são mencionadas na estrofe 6 do poema, e nas estrofes 3 e 5 os nomes de metade delas é revelado, confirmando sua identidade, contudo em nossa opinião, há uma certa dubiedade se essas mulheres terríveis que estão trabalhando no tear são mesmo as Valquírias ou outros seres femininos, digamos, como as Nornas³⁸⁰. O poema em si não traz em seus versos nenhuma revelação que achamos importante para a análise da nossa tese, apenas o fato de que elas, ao tecerem o pano ensanguentado, também estão escolhendo aqueles que irão morrer (talvez com o intuito deliberado de prover ao Valhøll os melhores guerreiros possíveis):

Tecemos e tecemos
a trama das lanças,
onde homens em prontidão
avançam os estandartes;
não deixemos
o soberano perecer;
as valkyrias escolhem
os caídos em campo de batalha.

Esses homens
que dantes distantes
cabos habitavam,
irão terras dominar,
eu canto ao poderoso rei
a morte certa;
perfurado por lanças
já sucumbe o *jarl*.

E os irlandeses irão
sofrer de desgosto,
já que jamais será
esquecido pelos homens;

³⁸⁰ Ou talvez isso seja apenas uma crítica desmedida ao documento, é possível traçar paralelos com diferentes fontes de natureza oral e chegar à conclusão de que são Valquírias, a exemplo do roteiro disponível em QUINN, 2017.

agora a trama está tecida,
e o campo de batalha, vermelho;
por todas as terras chegarão
terríveis notícias sobre os derrotados.

Agora é assustador olhar para os lados;
nuvens ensanguentadas
movimentam-se no céu;
e o ar vai se pintando
com o sangue dos vencidos
durante a cantoria
das mulheres agressoras (*Darraðarljóð*, 6-9)³⁸¹.

A *Darraðarljóð* se aproxima muito mais dos padrões construídos no mosaico dos séculos XII e XIII, e com a Caçada Selvagem, já que a visão aqui nada tem de onírica, ela seria real e um presságio sanguinolento do que seria a Batalha de Clontarf, sendo um exemplo ainda mais vistoso que as aparições lacônicas do capítulo passado, onde o aparecimento de hostes fantasmagóricas por si já indica que algo perturbador acontecerá. Aqui as razões não são morais, mas utilitárias! Estamos prontos, enfim, para visitar uma figura muito ilustre da Mitologia e Religião Nórdica Antiga.

A deusa Freyja é multifacetada conseguindo transitar facilmente entre todos esses padrões apontados até aqui. É possível admirar que quase todas as papéis desempenhados pelo deus Odin, em especial como a divindade que abriga os mortos em batalha, também podem ser atribuídos a ela³⁸². O conhecimento mágico que Odin tanto almejava, o Seiðr, foi ensinado por ela, segundo a *Ynglinga saga*, 4. Na ordenação das moradias dos deuses, Grímnir lista o seu palácio como o nono, onde ela recebe metade dos mortos em Fólkvangr (Campo do Povo, talvez no sentido de Campo do Bando):

Fólkvangr es (hinn níundi),
en þar Freyja ræðr
sessa kostum í sal;
halfan val
hón kýss hverjan dag,
en halfan Óðinn á.

Fólkvangr é o nono,

³⁸¹ Tradução feita por Yuri Fabro, em LANGER, 2015e, pp. 90-94.

³⁸² Mais de uma vez durante a escrita desta tese, apesar de discordar do verbete escrito por Jacob Grimm sobre a Caçada Selvagem, admitimos que a nossa vida teria sido muito mais fácil se nós déssemos o braço a torcer ao ponto de aceitar o quão coesas eram as suas ideias. A ideia de que a Caçada Selvagem poderia ser a cavalcada de um deus e uma deusa funciona muito bem quando se lê a descrição da deusa Freyja na *Ynglinga saga*. Uma ideia geral dos mitos referentes a ela pode ser encontrada em SIMEK, 2007, pp. 90-91 e LANGER, 2015, pp. 185-191.

ali onde Freyja determina
a ordem dos assentos no salão;
metade dos mortos
ela escolhe todo dia,
porém a outra metade é de Óðinn (Grímnismál, 14).

Essa característica foi preservada na Edda em Prosa, provavelmente por ser uma característica marcante dessa deusa, que também nos lembra que ela chora lágrimas de ouro pelas viagens de seu marido, Óðr. Ocasionalmente ela sai em viagens procurando pelo seu marido, quando adota alguns de seus outros nomes: Mardöll, Hǫrn, Gefn e Sýr (*Gylfaginning*, 14 e 35). A ligação amorosa ou erótica entre Freyja e Odin é reforçada no poema *Völuspá*. A passagem apesar de críptica, se passa logo após o ataque dos deuses Vanir, a parentela de Freyja, ao forte dos deuses Æsir e poderia ser uma menção às várias passagens na mitologia nórdica em que Freyja é cobiçada por outros seres³⁸³:

Pá gengu regin ǫll
á røkstóla,
ginnheilǫg goð,
ok um þat gættusk,
hverr hefði lopt allt
lævi blandit
eða ætt jǫtuns
Óðs mey gefna.

Então os poderes foram todos
aos tronos do destino,
os deuses grandiosamente sagrados,
e a isso deram atenção,
quem fez todo o ar
se misturar com veneno
ou à raça dos gigantes
dado a donzela de Óðr (*Völuspá*, 25).

Elas mesma aventura-se em um diálogo com uma vólva de nome Hyndla, semelhante ao ato de Odin no poema *Völuspá*. No poema *Hyndluljóð*, Freyja intercede por um dos seus seguidores, convencendo a vólva Hyndla a listar a parentela desse seguidor, aqui disfarçado de porco, com a finalidade de que ele tenha acesso a herança deixada por esses antepassados. Após ouvir todas as informações, a deusa lhe entrega a “cerveja da memória” (*svatt hann ǫl munni*) para que ele se lembre do que foi dito. Memória, fortuna e a bebida aqui

³⁸³ A isso se adiciona o fato do deus Þórr na estrofe imediatamente posterior se indispor de maneira tocante, muito provavelmente contra aqueles que cortejavam a donzela de “Óðr.”

desempenham um conexão fundamental. Hyndla irritada pelo subterfúgio dispara contra a deusa:

Rannt at Óði
ey þreyjandi,
skutusk þér fleiri
und fyrirskytu;
hleypur þú, Óðs vina,
úti á náttum,
sem með hofrum
Heiðrún fari.

Correste para Óði
cheia de desejo,
muitos se atiraram
na frente da tua saia;
cavalgue você, cara dama,
fora noite adentro,
junto aos bodes
como vai Heiðrún (*Hyndluljóð*, 47).

Como em várias passagens da mitologia nórdica, Freyja é acusada de promiscuidade, sendo comparada a Heiðrún, a cabra cósmica que come as folhas da árvore Læraðr e produz o hidromel dos *Eiðherjar*. Mesmo quando Freyja é difamada, as suas conexões com o nosso tema continuam, ironicamente, fortes. Por fim, mais um de seus nomes deve ser mencionado aqui, pois no *Skáldskaparmál*, (também parte da Edda de Snorri Sturluson juntamente com o *Gylfaginning*) ela é chamada de *Vana dís*, a *Dís* dos Vanir, um nome que poderia nos trazer conexões importantes, mas talvez seja uma pista falsa.

Há paralelos entre o nome *Dís* em nórdico antigo e *Itis* em alto antigo alemão, *Idis* em saxão antigo, *Ides* em Anglo-Saxão e todos esses paralelos podem simplesmente ser traduzidos como “mulher”, de modo que Vanadís pode ser apenas uma maneira de se referir a Freyja como a mulher entre os Vanir, uma referência ao fato de que os outros deuses Vanir que fazem parte da corte dos Æsir são seu pai, Njörðr, e irmão, Freyr. Da mesma maneira a *jötunn* Skáði, associada aos skis pode ser chamada de a mulher dos skis Qndurdís. O que reforça essa simplificação é o fato de que as referências religiosas estão sempre ligadas ao conjunto, sendo referido como *Dís* em um contexto em que a tradução para mulher ou dama é possível.

A distribuição toponímica mostra alguns prováveis locais com predominância de culto na Suécia, Diseberg, Disevid, Disasen e Disting (provavelmente Disþing), mas também é

detectável uma localidade na Noruega Disin, que poderia ter uma forma antiga Dísavin (SIMEK, 2007, p. 61). É possível que o local citado nos *Annales* de Tácito como circunscrito a uma batalha empreendida pelos Queruscos contra os Romanos, Idistaviso, interpretada como Idisiaviso por Jacob Grimm, para quem Idisiaviso pode ser traduzido como *Nympharum pratum*, Prado das Ninfas, que possa ter sido o nome recebido em comemoração de uma batalha liderada pelas exaltadas (*hehren*) *idisi*, segundo LIONARONS, 2005, p. 276. Seja como for, elas estão presentes no Primeiro Encantamento de Merseburgo, fórmulas mágicas datadas entre os séculos IX e X que foi publicado por Jacob Grimm (apesar de não ter sido descoberto por ele) em 1849.

Segue a tradução do pesquisador Álvaro Bragança Jr. que descreve ambas as fórmulas da seguinte maneira: “... são estruturadas em duas partes, compondo-se de uma introdução, em estilo épico, com a descrição de um acontecimento remoto, e da verdadeira fórmula de esconjuro e encantamento” (BRAGANÇA Jr. 2015, p. 162):

Um dia sentaram-se as valquírias - sentaram-se por aqui e por lá.
 Umas prendiam vínculos, outras sustavam os exércitos.
 Umas mexiam nas amarras:
 Solte-se dos grilhões - escape dos inimigos! (BRAGANÇA Jr. 2015, p. 164)³⁸⁴

Essa concepção violenta de conseguir a liberdade pode ser encontrada no *Grímnismál*, quando Grímnir finalmente recobra sua identidade e sente que a morte de Geirrøðr, o seu captor, está próxima, pois as Dísir estão coléricas:

Eggmóðan val
 nú mun Yggr hafa
 þitt veitk líf of liðit;
 úfar ro dísir,
 nú knátt Óðin séa;
 nálgask mik ef þú megir.

O morto pela espada
 agora Yggr deve ter
 sei que tua vida se encerra;
 colérica estão as Dísir,
 agora podes ver Óðinn;
 aproxime-se de mim se você puder (*Grímnismál*, 50).

³⁸⁴ Apesar de traduzir como valquírias, Álvaro Bragança Jr. aponta no corpo do texto o termo *Idisen*.

Novamente disfarçado, Odin dessa vez como Hnikar repete algo parecido no *Reginsmál*, 24, sobre as *Dísir* estarem só esperando um erro para ver Sigurðr machucado na luta. Elas ainda voltam a ser comparadas com as Valquírias na *Gúðrunarkviða I*, 19, em que são chamadas de *Herjans Dísir*, as *Dísir* de Odin, contudo duas representações na poética escandinava colocam esses seres em papéis muito distintos, diametralmente opostos. Elas estão ligadas ao parto quando no poema *Sigrdrífumál* entre as runas ensinadas a Sigurðr por Sigrdrífa estão as runas do nascimento (*Bjargrúnar*):

Bjargrúnar skaltu kunna,
ef þú bjarga vilt
ok leysa kind frá konum;
á lófa þær skal rísta
ok of liðu spenna
ok biðja þá dísir duga

Runas do nascimento debes saber
se tu queres ajudar
e apartar a criança da mãe;
as grave em suas palmas
e as segure pelo pulso
e peça ajuda das dísir (*Sigrdrífumál*, 10)

Enquanto que no outro lado elas estão mortas, e talvez isso reforce o papel delas como *fylgjur*. No poema Groenlandês de Atli elas estão mortas, como revelado a Kostbera em um sonho que ela, por sua vez, divide com o seu marido Hǫgni. É possível que haja uma disputa aqui, estando as *Dísir* de Hǫgni estão impotentes contra as mulheres mortas que viriam de noite, outro grupo de *Dísir*:

Konur hugðak dauðar
koma í nótt hingat,
værit vart búnar,
vildi þik kjósa,
byði þér brállega
til bekkja sinna;
ek kveð aflima
orðnar þér dísir.

Pensei que as mulheres mortas
viriam aqui à noite,
não estavam má equipadas,
queriam te escolher,
para seus bancos;
eu declaro impotente

sejam suas *dísir* (*Atlamál in grælenzku*, 27).

De todos os grupos de seres femininos (excetuando a deusa Freyja, no caso) as *Dísir* são as únicas das quais temos notícias de um possível culto em templo, *Dísarsalr* (*Ynglinga saga*, 33), apesar dessa menção não nos dar muito mais informações. Contudo o sacrifício anual, *Dísablót*, seria comemorado no início do inverno, sendo registrado tanto na *Ynglinga saga*, 33, como na *Víga-Glums saga*, 6 e como um evento de outono na *Egils saga Skallagrímssonar*, 44. O ponto desses relatos que mais nos chama a atenção é o banquete, pois ele nos leva ao nosso último relato sobre as *Dísir* e para onde converge toda essa reunião de materiais sobre as deusas da fortuna e abundância, o caso de *Piðranda þáttur ok Þórhalls*, um conto presente no manuscrito GkS 1005 fol., o *Flateryjabók* junto a outros contos que formam uma das sagas sobre o rei Óláfr Tryggvason, e narra os dissabores de um homem versado que perde o filho para as forças sobrenaturais do inverno para daí então se converter ao Cristianismo.

Havia um homem chamado Þórhallr, versado nas artes divinatórias, que se preocupava no outono com a própria morte, pois sabia que alguém também com o mesmo dom viria a falecer durante o inverno. Acontece que Síðu-Hallr, um grande amigo seu, tinha um boi muito inteligente que se chamava Profeta, e entre eles ficou combinado de que este animal seria sacrificado nas primeiras noites de inverno (*Vétrnattum*, daí supomos que o sacrifício acontece durante o período do *Dísablót*). Após o fim da festa das noites de inverno, cai uma forte tempestade e todos que estão recolhidos dentro da casa ficam avisados de que não deveriam abrir a porta para ninguém. O jovem Þiðrandi esperava por convidados e quando ouviu as batidas na porta, decidiu que iria atender e não achando ninguém, decidiu sair de casa com a espada em punho (talvez pessoas a cavalo tivessem retornado para falar com quem tivesse ficado para trás). Eis que ele ouve os barulhos de cavalos. Do norte, nove cavaleiras em preto com espadas em punho e, do sul, nove cavaleiras em branco com espadas também em punho.

As cavaleiras em preto o alcançaram primeiro e ele defendeu-se como pode. Quando todos acordaram, pensaram que ele estava dormindo. Foi só mais tarde, que ele informou o que tinha acontecido e não resistiu aos ferimentos, sendo enterrado em um montículo, como mandava a tradição. Quando interpreta os acontecimentos, Þórhallr afirma que essas eram as *fylgjur* que acompanhavam a família de seu amigo Síðu-Hallr, e que estava para chegar uma nova fé à ilha, que ele acreditava que essas *dísir* mataram o jovem antes que fosse possível eles se livrarem do controle desses espíritos. O outro bando, em branco, tentou ajudar o

jovem, mas não foram fortes o suficiente, mas de qualquer jeito vão dar o suporte para os membros da família de Síðu-Hallr.

Essa é uma fonte que definitivamente reúne os elementos da Caçada Selvagem. A dicotomia entre as *fylgjur* entre brancas e pretas, bondosas e maléficas, não é totalmente desgarrada da tradição oral apresentada anteriormente, mas elas claramente não são um bando coeso e neutro, capaz de proteger e ferir segundo a natureza fora da lógica maniqueísta. O elemento do sacrifício e festejo deve estar acompanhado do banquete segundo a lógica do *Dísablót*, e há uma documentação da Europa Continental que narra as visitas da boa deusa como uma possível contraparte dessa narrativa em que o conflito entre dois bandos representa o benefício e o malefício desses espíritos³⁸⁵. Apesar do conto ser tardio (o manuscrito é do século XIV), ele possui na superfície compreensões da Religião Nórdica Antiga: a crença na proteção de um espírito familiar, a necessidade de sacrificar para essa companhia especial, os bandos sobrenaturais cavalgando durante o inverno.

Temos possíveis eventos que podem ser interpretados como a Caçada Selvagem sendo lideradas de forma oculta por uma *fylgja* com a cabeça de uma foca, a visão de tecelãs macabras antes de uma grande batalha, e os bandos invernais que ceifam a vida do jovem Þiðrandi, mas que agora irão proteger toda a sua parentela. Há ainda um último conjunto de fontes que precisam de nossa atenção.

4. 4 As Baladas de Helgi

Vamos recapitular alguns elementos sobre esses três poemas que chamamos de Baladas de Helgi: são três obras que abrem a seção dos poemas heróicos no manuscrito GKS 2365 4to, chamado de *Codex Regius*, ou *Konungsbók* compilado por um escriba anônimo por volta de 1270 e que se encontra atualmente no Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, Reykjavík, na Islândia, tendo sido coletado em 1643 pelo bispo de Skálholt, Brynjólfur Sveinsson e dado de presente em 1662 ao rei da Dinamarca Frederico III, somente sendo devolvido em 1971 a Islândia.

³⁸⁵ Para o contexto nórdico, consultar GUNNELL, 1995 e 2000; SOMMER, 2018, mas essa documentação está presente em praticamente todos os autores que mencionamos até aqui e que se debruçaram sobre o tema da Caçada Selvagem como GINZBURG, 1989 e 2012; SCHMITT, 1999; HUTTON, 2014

Esse manuscrito, que conta com 45 folhas (tendo sido uma delas perdida no século XVII) é a base para o que chamamos de Edda Poética, Edda Antiga ou Edda Sæmundar, uma coletânea de poemas sobre os deuses e os heróis escandinavos, alguns dos quais serviram como base para a composição do que chamamos de Edda em Prosa, um tratado com material reunido e/ou escrito sob os auspícios do chefe islandês Snorri Sturluson. A divisão entre os poemas está clara porque há uma mudança entre os protagonistas, dos deuses, para elfos e anões e então heróis, estes últimos ocupam boa parte do volume do manuscrito, sendo todos ligados, direta ou indiretamente, a figura do herói Sigurðr,

Os poemas sobre os deuses escandinavos na ordem em que se encontram no manuscrito são: Völuspá, Hávamál, Vafþrúðnismál, Grímnismál, Skírnismál, Hárbarðsljóð, Hymiskviða, Lokasenna, Þrymskviða, Völundarkviða, Alvíssmál. E então sobre os heróis: Helgakviða Hundingsbana I, Helgakviða Hjörvarðssonar, Helgakviða Hundingsbana II, Frá dauða Sinfjötla, Gríppspá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigurdrífumál, Brot af Sigurðarkviðu, Sigurðarkviða hin skamma, Helreið Brynhildar, Guðrúnarkviða II, Guðrúnarkviða III, Oddrúnargrátur, Atlakviða, Atlamál, Guðrúnarhvöt, Hamðismál.

Há um certo conteúdo que pode ser considerado “humorístico” que são as trocas de insultos entre alguns personagens nos poemas, contudo é válido observar que em termos de forma poética eles mantêm uma certa coesão, permanecendo mantendo firmes dentro do modelo tradicionalmente “édico” e que de seu jeito acompanham os versos vaticinadores e gnômicos de outros poemas mais apreciados (ROSS, 2016, p.29-30). Sabemos que eles também são frutos de intenso trabalho de reformulação, muito provavelmente em ambas as fases orais e escrita (SCHORN, 2016, p. 236), e eles não são uma exceção³⁸⁶, mas explicaria como três poemas conseguem manter semelhanças entre os temas abordados na tradição heróica, mas ao mesmo tempo inovar em três narrativas distintas, possivelmente dirigidas para audiências diferentes.

Os três poemas, aos quais chamamos de Baladas de Helgi são vagamente relacionados, repetindo o padrão do herói Helgi (sagrado) que combate o inimigo com a proteção de uma valquíria, sua esposa, e depois com a anunciação de que o casal retorna dos mortos, destinos interligados apenas entre eles, e parcialmente apresentado no conflito entre os heróis Heðinn e Högni da *Sorla þáttur eða Heðins saga ok Högna*, conto presente no manuscrito *Flatayjarbók*. O primeiro poema de Helgi Hundingsbani (*Helgakviða Hundingsbana I*) começa na face dianteira da folha 20 e termina na face dianteira da folha 22. Em sequência temos o poema de

³⁸⁶ Os fólhos com os poemas Hávamál e Grímnismál, por exemplo, mostram essa reformulação.

Helgi Hjörvarðsson (*Helgakviða Hjörvarðssonar*) que tem início na face dianteira da folha 22 e finaliza na face dianteira da folha 24. Por fim, o segundo poema de Helgi Hundingsbani (*Helgakviða Hundingsbana II*) tem início na face dianteira da folha 24 e finaliza na face posterior da folha 26.

Se os leitores estão, até aqui, estranhando a nossa formalidade técnica com a documentação, podemos dizer que é porque se tornou necessário consultar de fato o manuscrito em suas minúcias no segundo poema de Helgi Hundingsbani. Essa é uma das raras vezes em que a conexão com os padrões da Caçada Selvagem se torna clara, quando os guerreiros mortos, os *Einherjar*, retornam liderados por Helgi e são recebidos pela sua esposa que carrega um corno cheio de hidromel.

Durante todas as etapas dessa pesquisa, sempre que foi necessário localizar as passagens em manuscritos, ou comentar seus fragmentos, enfim, traçar detalhes da transmissão dessas narrativas, a nossa intenção foi a de mostrar que essas informações se cruzavam de alguma maneira³⁸⁷, essas conexões reforçam as intenções originais dos compiladores desses manuscritos que, estavam bastante interessados em narrativas com uma ampla carga de conteúdo sobrenatural.

Não foi necessário conferir nos manuscritos todas as vezes em que nós citávamos passagens de diferentes sagas ou poemas nórdicos. A filologia e a paleografia escandinava possuem uma tradição sólida, e tivemos a oportunidade de ter acesso às fontes de uma maneira ou de outra, por edições digitais, ou o acesso a cópias físicas durante nossas viagens. De todo modo, há um detalhe na folha 26 do *Codex Regius* que chama a atenção por ser, nas edições modernas da Edda Poética, tratado como um erro de escrita, uma realidade comum no exercício paleográfico, mas que nesse contexto em especial pode revelar informações pertinentes a nossa análise. Antes de finalizarmos essa passagem, façamos uma breve exposição do conteúdo desses poemas:

I. *Helgakviða Hundingsbana I*

Nas estrofes 1 ao 4, sabemos que o jovem Helgi nasceu em Brálund. Acima, no céu (Salão da Lua) as nornas preparam o seu destino com uma trama dourada. Das estrofes 5 ao 9, somos apresentados à parentela do jovem Helgi e de seu futuro: ele é um Ylfingo, e um dos

³⁸⁷ A exemplo do *Flateyjarbók*, ou do *Melabók*, que contém informações pertinentes para a análise da *Eyrbyggja saga*.

filhos de Sigmundr, da linhagem dos Völsungos, portanto irmão de Sinfjötli e de Sigurðr. Dois corvos observam o jovem do alto de uma árvore e contemplam a criança que ao raiar do dia já está em armadura, com os olhos ferozes e amigo dos lobos. Seu pai retorna da batalha para ver o príncipe lhe trazendo uma espada de grande qualidade (definida como o Brilhante Alho-Poró e o Sangue da Serpente) e enquanto o jovem crescia, tornava-se mais querido pelos homens inclusive lhes pagando com o butim de guerra (Tesouro ornado de sangue). No verso 10 é contado que Helgi esperou até os quinze anos para a guerra, quando mata o rei Hundingr e desencadeia uma série de consequências que vão tomar conta do resto do poema que se trata da matança que ele traz sobre os filhos deste rei.

Das estrofes 11 ao 14, os filhos de Hundingr pedem compensação pela morte do pai, o que é negado por Helgi, prometendo a grande tempestade das lanças cinzentas do deus Óðinn. Os exércitos encontram-se em uma ilha para a assembléia das espadas onde quebram a paz de Fróði e para onde correm os lobos cinzentos. Ali ele mata em combate Álfr, Eyjólfr, Arasteinr, Hjörvarðr. Dos versos 15 ao 20, de Logafjall (literalmente a Montanha do Fogo) um brilho imenso aparece e de onde saem raios, figuras com elmos surgem de Himinvangr (o Hidromel celeste) com armaduras ensanguentadas e lanças brilhantes.

Quando avistadas, Helgi aborda essas “Dísir do sul”, perguntando se elas gostariam de, ao cair da noite, ir para a casa com os guerreiros, o que é respondido pela filha de Högni que está a cavalo de que elas têm mais o que fazer além de festejar com eles. Essa mulher ensanguentada, filha de Högni, foi prometida pelo seu pai a Höðbroddr, com quem ela não quer se casar e que se juntaria a Helgi se ele desafiasse o pretendente em batalha, o que Helgi acena positivamente, autoproclamando-se matador do Ísungo.

Dos versos 21 a 25 os homens são convocados mediante a promessa de ouro, dos versos 26 ao 29 os navios são lançados ao mar para a batalha, quase sendo engolidos pelas ondas (representadas aqui como as irmãs de Kólga, uma das filhas de Rán). No verso 30 Sigrún, outrora chamada por Helgi de “Dís do sul”, sobrevoa os homens e os protege, assim como os homens e a sua embarcação contra as ondas. Dos versos 31 a 44, dois chefes guerreiros de lados diferentes, Guðmundr, irmão de Höðbroddr, e Sinfjötli, irmão de Helgi, aguardam o início da batalha enquanto trocam insultos.

Em especial o verso 38 é muito interessante, uma acusação feita por Sinfjötli de que Guðmundr seria uma valquíria disfarçada que forçaria os mortos a lutar por ele. Alguém censura Sinfjötli nas estrofes 45 e 46 por estar desperdiçando insultos ao invés de trabalhando em seus feitos e o combate dos exércitos Ylfingos e Völsungos contra os Niflungos começa e a batalha é descrita de maneira geral até o verso 52, quando no verso 53 é mencionada a

tempestade de lanças trazida pela hoste de Helgi que está sempre na vanguarda dos homens, no verso 54 que quando o barulho das lanças se tornou cada vez mais alto, aquelas mulheres de elmo o protegem, Sigrún declara que voam os espíritos dos ferimentos e que os lobos devoram a comida dos corvos (na verdade aqui a palavra utilizada é montaria, como bruxas montam lobos, geralmente entende-se nesse sentido). Das estrofes 55 e 56 sabemos que Helgi foi vitorioso, que agora possui ouro, anéis e aproveita da companhia da filha de Hǫgni e toma conta de Hringstaðir, reinando também sobre os Ynglingos.

Os elementos mais pertinentes sobre esse poema para a nossa tese, já foram apontados, principalmente quando falamos das fontes sobre os *Einherjar* e sobre a Aurora Boreal, em especial Logafjall e Himinvangr, além dos elmos e armas resplandecentes dessas guerreiras. O momento em que Helgi nomeia Sigrún como “Dís do Sul”, ele o faz entre duas possibilidades, evitar nomear Sigrún como Valquíria (já que o nome possui uma conotação negativa na troca de ofensas) ou simplesmente a chama de Mulher do Sul, talvez consoante com a ideia de nomeá-la Mulher dos Skjöldungar.

Por fim, esse poema é claramente voltado para uma audiência que pudesse apreciar o grande número de metáforas de cunho marcial: espadas - *benlogi* (ferimento de fogo), *blóðormr* (cobra de sangue), *ítrlaukr* (alho-poró resplandecente). As metáforas na batalha surgem quando aparece o bando de Sigrún como *randa rymr* (barulho de escudo). Muitas dessas intenções em transformar equipamentos marciais também estão nos poemas em que aparecem Brynhildr, até mesmo o nome dessas personagens são marciais: Sigrún (Runa da Vitória) e Brynhildr (Malha de Batalha ou Armadura de Batalha). Quando Sigrún salva o herói diretamente, ela o faz contra um mal natural, mas mitologicamente descritivo (as ondas como irmãs de Kólga), não lhe roubando o protagonismo das ações.

II. *Helgakviða Hjörvarðssonar*

Esse poema é entrecortado por vários trechos em prosa, que servem sobretudo para nos situar em relação aos poucos versos que sobreviveram. Acreditamos que a leitura desses trechos contextualiza melhor quem por ventura lê os poemas, e já que estamos fazendo um resumo do conteúdo desses poemas, ao invés de citações diretas, vamos utilizá-las para localizar os acontecimentos narrados conforme necessários à nossa organização.

O rei Hjörvarðr havia prometido se casar com a moça mais bela, que diziam ser Sigrlinn, filha de Svafnir. Ele já era casado com outras mulheres com quem possuía filhos:

com a primeira esposa, Álfhildr, ele teve Heðinn; com a segunda, Særeiðr, ele teve Humlungr, com a terceira, Sinrjóð, ele teve Hymlingr. Atli, o filho de seu *jarl*, decidiu conferir a beleza de Sigrlinn e trazer a proposta de casamento do rei ao rei Svafnir. Lá, Atli passou um inverno na corte, conheceu o *jarl* Fránmarr, padrasto da princesa e que tinha uma filha chamada Álqf. O *jarl* do rei Svafnir aconselhou Sigrlinn a não ser casada com Hjörvarðr. Enquanto caminhava por um bosque, Atli é abordado por um pássaro que tenta fazer um acordo com o jovem. Dos versos 1 ao 5, Atli e o pássaro fazem um acordo para conseguir a princesa Sigrlinn e se eles conseguirem, serão feitos sacrifícios, templos erigidos e o gado de chifres dourados entregue a esse pássaro. No verso 6, Atli retorna à corte sem Sigrlinn.

O rei Hjörvarðr vai com o seu séquito uma segunda vez tentar cortejar a princesa Sigrlinn, mas quando observam o reino do alto de uma montanha, descobre o reino em chamas e empoeirado, é o rei Hróðmarr, (o antigo prometido de Sigrlinn) e os seus homens saqueando e incendiando Svávaland. Quando Atli vai buscar água durante o acampamento da comitiva real, ele encontra um casebre guardado por uma enorme águia que é morta pela lança do jovem, e ficamos sabendo ser o antigo *jarl* Franmar que estava protegendo magicamente Sigrlinn e Álqf que estavam ali dentro. A primeira casa-se com Hjörvarðr e a segunda com Atli. Um garoto, alto e forte, nasce do casamento real, ele não fala com ninguém e não possui nome. Um dia, sentado de noite em um montículo funerário, ele avista nove valquírias que para a sua cavalgada e uma delas, a mais bela, conversa com o garoto, o que acontece entre os versos 7 e 10: a valquíria o nomeia Helgi e prevê um futuro guerreiro. O garoto agora devidamente nomeado pede um presente, e a valquíria aponta uma espada de excelente qualidade em Sigarshölm que tem um anel no pomo, coragem no meio, terror na ponta, uma serpente que corre toda a lâmina e cuja cauda termina no cabo.

Aquela é Sváva, a valquíria que daqui em diante protegeria Helgi nas batalhas, que cavalgando pelos ares e pelas águas, filha do rei Eylimr. Nas estrofes 11 e 12, Helgi protesta pela falta de ação do rei Hjörvarðr contra Hróðmarr que agora distribui as riquezas saqueadas do povo que habitava o reino de seu avô.

Com um exército dado pelo seu pai, e de posse da preciosa espada revelada por Sváva, o jovem Helgi parte com Atli para a guerra. Eles matam Hróðmarr e realizam grandes feitos, inclusive vencem o *jötunn* Hati. Uma noite, quando o barco deles estava ancorado em um fiorde, Hríngerðr, a filha de Hati (que era o dono deste fiorde) aparece quando Atli estava de vigia, e eles começam a trocar insultos que vão dos versos 13 a 31, e entre as ofensas proclamadas, Atli chama Hríngerðr de *Kvelðrida* (verso 16), um termo muito popular que mais tarde será usado para descrever o vôo das bruxas ao anoitecer. Hríngerðr ainda declara

que a única coisa que a impede de destruir o exército de Helgi são as valquírias, que os cavalos tremiam ao ouvir seus nomes e que faziam o orvalho cair nos vales (versos 27 a 29). A intenção aqui é esperar até o amanhecer, quando a *jötunn* se transforma em pedra pela ação do sol e a disputa está vencida por Helgi e Atli.

Helgi torna-se um rei poderoso e foi pedir a mão de Sváva. Trocaram votos e amaram-se. Ela cuidava de Eylímr em casa enquanto ele saqueava, e ainda assim suas responsabilidades como valquíria eram mantidas. Eis que entra em cena Heðinn, o irmão mais velho de Helgi por parte de pai. Em suas viagens ele encontra uma *Tröllkona*, cavalgando um lobo e tendo serpentes como rédeas. Essa *Tröll*, um ser poderoso, declara querer fazer companhia a Heðinn, que nega o seu desejo. Em consequência ela lhe lança uma maldição contra ele que vai aparecer à noite. No momento em que os homens estão fazendo seus votos e promessas, eis que Heðinn promete com uma mão sobre o javali sacrificial e a outra com um copo, que teria Sváva para si. Das estrofes 32 a 35 os irmãos acertam um duelo, pois o que foi prometido dessa maneira precisa ser cumprido.

Ficamos sabendo que a *Tröllkona* era na verdade o espírito tutelar de Helgi, seu *fylgjur*. No verso 36 o duelo acontece em Sigarsvöllr (talvez próximo a Sigarshölm, onde Helgi conseguiu sua espada?). Helgi recebe um ferimento mortal. Das estrofes 37 a 39 Sigar cavalga para avisar Sváva da situação de seu marido e eles encontram-se no verso 40, despedem-se nas estrofes 41 e 42, onde ele ordena que ela ame Heðinn. Sváva, por sua vez comanda Heðinn a provar seu valor, que por sua vez jura vingar todos os filhos de Hjörvarðr. Por fim, nos é informado que Helgi e Sváva renasceram.

Estamos aqui utilizando o termo Valquíria para nos dirigir a Sváva, mas ela só é chamada dessa maneira nas passagens em prosa, e isso não vai se repetir em nenhum dos outros poemas, o que coloca esse conjunto em uma situação muito especial onde os compiladores preferem ignorar que existe o termo, o qual está em contínua mudança e para se referir a personagem e o seu bando utilizam as metáforas possíveis. Uma característica muito interessante que só existe aqui é o papel enquanto Norna que é desempenhado por Sváva, a de encontrar o jovem Helgi no escuro, no ermo, em cima de um montículo, espaços liminares por excelência, e ela ao nomeá-lo, acerta o seu destino enquanto herói e prometido a ela.

III. *Helgakviða Hundingsbana II*

A narrativa do segundo Helgakviða Hundingsbana traz vários elementos desse poema de volta, incluindo a sessão de troca de ofensas, que é encurtada (talvez o primeiro poema no manuscrito fosse usado como um complemento), a ligação entre Helgi e Sigrún recebe mais atenção, tornando-se mais complexa, e o final, que é bastante dramático, é fruto desse conteúdo. Os três poemas devem ser considerados separadamente e acreditamos que eles sejam diferentes expressões de um repositório oral sobre esses heróis e que, ao serem registrados no manuscrito, nos brindam com três perspectivas diferentes -, talvez fossem recitados para diferentes audiências, ou chegaram à Islândia através de diferentes origens (ou foram ali formuladas por diferentes poetas?). Talvez nunca saibamos, contudo há elementos aqui que interessam diretamente a nossa tese. Voltemos nossas atenções ao conteúdo do poema em questão.

Helgi é o filho de Sigmundr e Borghildr nascido em Brálundr e ele assim foi nomeado em homenagem a Helgi Hjörvarðsson e tinha como padrinho um certo Hagall. Hundingr era um poderoso rei de Hundland e o saque era recorrente entre os seus muitos filhos. Sigmundr, líder dos Völsungos e Ylfingos, e Hundingr eram reis inimigos, e Helgi com a finalidade de conhecer melhor a corte do inimigo, lhe fez uma visita disfarçado, e ali reconheceu Hemingr, filho do rei inimigo. No verso 1, Helgi manda um pastor avisar a Hemingr que eles haviam recebido um lobo cinzento que achavam ser Hamall e que ele havia memorizado a face de seus inimigos.

Hamall era filho de Hagall e Hundingr presta uma visita a sua corte querendo que lhe entreguem Helgi, que não tendo outra alternativa se disfarça de empregada e trabalha. Hamall procura por Helgi com a ajuda de um personagem misterioso, Blíndr inn bǫlvísi (Cego, o Malévolo). Nas estrofes 2 e 3, o fugitivo é reconhecido por causa do seu olhar severo e penetrante, da sua estatura nobre e da agressividade com a qual moía os grãos, destruindo as partes de madeira e pedra do moinho. Apesar disso, Hagall consegue proteger o seu afilhado, inventando, no verso 4, que ela é uma garota Ylfinga capturada por Helgi, que lutava como um viking e era irmã de Sigarr e Hǫgni.

Fugindo para um navio de guerra, Helgi retorna para matar Hundingr e daí recebe a alcunha de Hundingsbani. Ele e os seus homens aportam em Brunavágr onde saqueiam o gado (*Strandhogg*), matando-o e comendo cru. Sigrún era uma valquíria, Sváva renascida, e cavalgava pelo ar e pela água. Filha do rei Hǫgni, ela encontra os guerreiros ensanguentados na praia. Entre os versos 5 ao 13, apresentando-se como Hamall, Helgi fala sobre a batalha contra as forças de Hunding, ao que Sigrún diz ter acompanhado a batalha (talvez cumprindo suas funções como valquíria) e reconhece Helgi.

Após esse encontro, Sigrún procurou Helgi após Høðbroddr se anunciar como pretendente, obtendo o suporte de seu pai Granmarr e irmãos, Guðmundr e Starkaðr. Helgi estava em Logafjall, ali ele lutou e matou os filhos de Hundingr, e após isso a valquíria lhe abraçou e o beijou, entre os versos 14 e 18 eles fazem juras de amor e prometem lutar juntos contra Høðbroddr, mesmo que isso signifique também lutar contra a família de Sigrún.

Helgi junta os seus homens e navegam em direção a Frekastein e quase afundam por causa de uma tempestade, quando as valquírias lideradas por Sigrún acalmam os ventos e os homens desembarcam em segurança. Os filhos de Granmarr observam a chegada dos homens, e Guðmundr cavalga ao encontro dos Vølsungos que estavam abaixando suas velas quando ele chega. Há uma troca de insultos entre Sinfjötli e Guðmundr (entre as estrofes 24 e 29), este último que depois cavalga para convocar as forças de seu pai Granmarr, que por sua vez conta com um vasto número de homens, além de Høgni, Bragi e Dagr, pai e irmãos de Sigrún. Ao fim da batalha os Vølsungos são vitoriosos e apenas Dagr sobrevive, vencido ele é poupado ao jurar paz. No verso 19, Sigrún encontra seu antigo pretendente agonizando e nomeia o destino final de seu corpo, junto ao de todos os filhos de Granmarr, que é ser devorado por lobos. Das estrofes 20 a 23, Helgi encontra Sigrún no campo de batalha e lamenta a morte da família dessa valquíria (desejando que eles renasçam mais uma vez e que eles possam estar um nos braços do outro)³⁸⁸.

Helgi e Sigrún casam-se, mas ele não vive por muito tempo. Ele morreu atravessado por uma lança em Fjóturlundr (bosque dos grilhões), essa que era manejada por Dagr e que lhe fora dada por Óðinn após o rapaz lhe fazer um sacrifício em troca da vingança. Ele informa a sua irmã da morte de Helgi. Da estrofe 30 até a 33 ela o amaldiçoa (“que o navio em que você suba nunca navegue mesmo com o vento atrás das velas... que o cavalo no qual você monte, não ande para frente... que sua espada nunca morda que não seja seu próprio pescoço...”), Dagr retruca, culpando Óðinn que semeou a discórdia entre os parentes³⁸⁹ e essa intriga vai até a estrofe 38, quando Helgi é comparado a um brilhante freixo e a um jovem veado banhado em orvalho, com uma brilhante galhada contra o céu. Helgi é recebido por Óðinn no Valhøll que lhe institui comando no salão junto a ele, o que Helgi aproveita para transformar Hundingr no servente de todos.

³⁸⁸ Curiosamente no segundo verso da estrofe 20 ele refere-se a ela como Alvittr, um epíteto utilizado por Hervor na Vølundarkviða. Uma tradução possível seria algo como Estranho Espírito. Poderia estar ligado a conexão das valquírias com o destino: Wyrð, no Inglês Antigo, e Urðr, no Nórdico Antigo?

³⁸⁹ A verdade é que ele “jogou más runas” (*sakrúnar bar*), que pode ser entendido que ele agiu de alguma forma para que houvesse mortandade de alguma maneira. Como? Interferindo para que Sigrún conhecesse Helgi? Fazendo com que Høðbroddr se declarasse pretendente de Sigrún? Tentando Dagr com uma lança?

Por fim, há um último reencontro de Helgi e Sigrún quando ele cavalga com os mortos para dentro do seu montículo funerário, o que havia sido visto por uma criada que pergunta na estrofe 40 se os mortos cavalgavam para o Ragnarøkkr ou se os guerreiros estavam voltando para casa. Ela é acalmada por Helgi na estrofe seguinte e logo depois a criada se retira para avisar Sigrún, eles encontram-se, trocam palavras de saudades até a estrofe 46 quando sabemos que eles estão dentro do montículo e acreditamos que Sigrún trouxe consigo algo para beber³⁹⁰. Ela faz uma cama para eles, até que na estrofe 49 eles se despedem. As últimas estrofes, 50 e 51 são sobre os mortos não retornarem mais, mesmo que sejam poderosos de noite. Ficamos sabendo então que Sigrún não viveu por muito tempo depois e que eles voltariam depois como Helgi Haddingjaskatti e Kára e que ela seria uma valquíria.

Se por um lado o poema *Helgi Hundingsbana I* é recheado de metáforas sobre equipamentos marciais, aqui em *Helgi Hundingsbana II* o relacionamento entre Helgi e Sigrún é baseado em metáforas. Como aponta Judy Quinn em QUINN, 2016, p. 292-293, é importante entender a ênfase do texto: ao elaborar os diálogos entre Helgi e Sigrún saturados de metáforas, os personagens acabam elevando o nível de reconhecimento de um para o outro. Arriscamos complementar dizendo que também demandaria um esforço intelectual maior compreender inteiramente esse poema. *Høgna mærl*, como Sigrún se identifica, quem ouve ou lê o poema é transportado ao *Ragnarsdrápa* de Bragi Boddason inn gamli (o Velho), um poeta do século IX, e que é conservado no *Skáldskaparmál*, e a uma personagem dessa obra chamada Hildir, que é como Helgi chama Sigrún, portanto ele tem uma ideia com quem está falando e quando ele volta a chamá-la de *Høgna mærl* na *Helgi Hundingsbana II*, 17, ele o faz em terceira pessoa. No poema *Helgi Hundingsbana I*, 17, Sigrún é *Høgna dóttir*, ela não tem nome (revelado próximo ao fim do poema) e Helgi a trata por *Høgna dóttir* na última estrofe do poema. Por que isso importa? Porque é simplesmente irônico que a Caçada Selvagem vá surgir justamente em um poema, no qual a audiência não sejam amante de espadas e que não tenham interesses nessas metáforas (no sentido de não serem interessadas em temas marciais).

Esse poema é a Caçada Selvagem nos moldes que se encaixam nos padrões até aqui elencados, retirando, claro, os *exempla* que carregam uma mensagem pedagógica. Não há muito mais que possamos retirar da análise desse poema, mas ele é citado por causa do bando *Eiðherjar*. A serviçal de Sigrún vê os mortos cavalgando do lado de fora, no ermo, isso antes do alvorecer, e ele convoca a sua viúva para sair e lhe encontrar. Em diferentes versos a menção a Odin não se refere ao seu aparecimento, são mencionadas as Águias de Odin que se

³⁹⁰ Na estrofe 47, ela é chamada de Brilhante como o sol, moça do sul (*suðræn*), um nome já utilizado para descrever Sigrún no primeiro poema como Dís do sul.

animam com a perspectiva de comer os corpos no campo de batalha, *Haukar Óðins* (*Helgakviða Hundingsbana II*, 43) e, quando ele não aparece no outro dia, indicando que o seu encontro com o falecido marido foi o último, ela cita que ele deve ter partido: *Sigmundar burr/ frá solum Óðins* O filho de Sigmundr/ dos salões de Odin.

Odin não aparece aqui simplesmente porque ele não é o líder sequer da cavalgada desses homens que estão indo para os seus salões, como também não era o líder nos poemas *Eiríksmál* ou *Hakonarmál*. Tamanho o espanto, Sigrún pergunta se aquela visão era o Ragnarøkkr e não, apenas uma despedida. Por fim, a estrofe 46 traz um segredo contido, mas que merece algum ponderamento de nossa parte:

Vel skulum drekka
dýrar veigar,
þótt misst hafim
munar ok landa.
Skal engi maðr
angrljóð kveða,
þótt mér á brjósti
benjar líti;
nú eru brúðir
byrgðar í haugi,
lofða dísir,
hjá oss liðnum.

Então, vamos beber
do precioso líquido,
ainda que tenhamos perdido
amor e terras.
Deve nenhum homem
um lamento cantar,
ainda que em meu peito
apareçam as feridas;
agora existem noivas
abrigadas no montículo,
as dísir dos homens,
conosco estão (*Helgakviða Hundingsbana II*, 46)

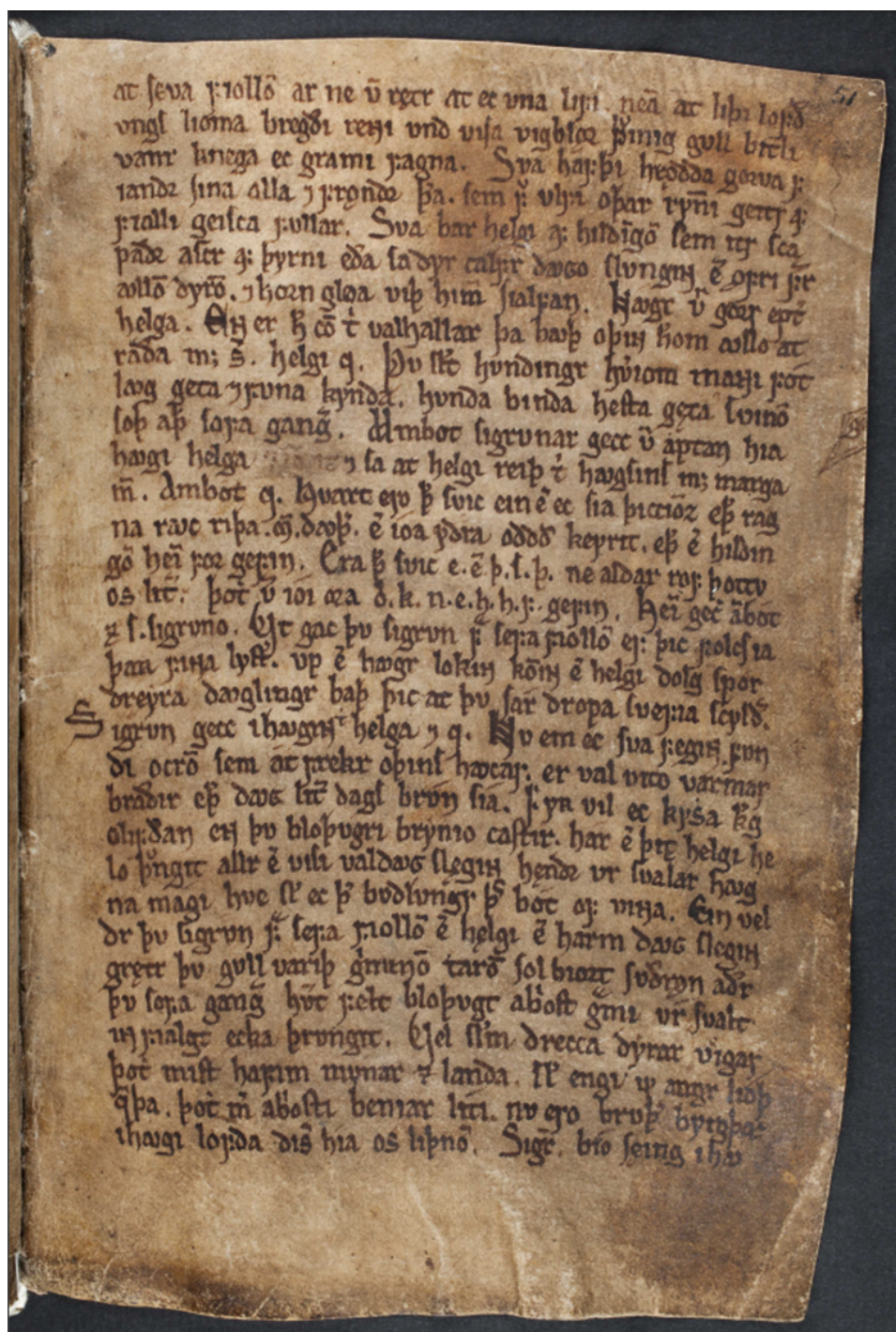


Figura 9: Fólíó 26r do manuscrito GKS 2365 4to, com o poema *Helgakviða Hundingsbana II*.

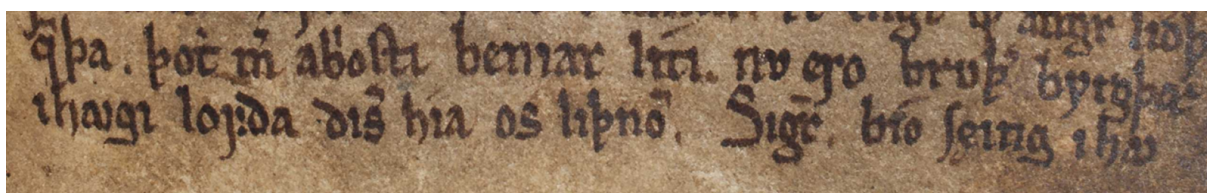


Figura 10: Detalhes das últimas linhas do fólíó 26r do manuscrito GKS 2365 4to.

O fólio 26r do manuscrito GKS 2365³⁹¹, traz a seguinte inscrição: “[...] qveþa. þótt mér abriosti benjar líti. nú ero brúþir byrgþar ihaugi lofða dísir hia os liþno(um)”, que pode ser normalizado como “[...] kveða, þótt mér á brjósti benjar líti; nú eru brúðir byrgðar í haugi, lofða dísir, hjá oss liðnum”, traduzido por nós na página anterior como “cantar,/ainda que em meu peito/apareçam as feridas;/agora existem noivas/fechadas no montículo,/as dísir dos homens,/conosco estão. Essa é uma interpretação razoável, leva em consideração a contração das palavras e extrapola o papel de *Dís* enquanto apenas Sigrún, mas não é uma interpretação unânime, já que é possível ignorar a contração da palavra *Dís* e a passagem ainda fará sentido. *Dís* pode ser traduzido como Senhora ou Dama, a passagem traduzida no singular, de modo que a passagem “brúðir byrgðar í haugi” pode ser traduzida como “a noiva abrigada no montículo”³⁹². No entanto a possibilidade de uma tradução plural existe.

As *Dísir* aqui adicionam uma nova camada de desafio a esse poema: elas referem-se unicamente ao plural de mulheres? Ou ao coletivo de seres sobrenaturais? Elas encontram-se uma última vez todas nos seus montículos com os seus maridos mortos, ou elas representam uma ideia geral das *Dísir* buscando os mortos que estão fechados em seus túmulos? Poderia ser uma referência a busca eterna de Freyja pelo seu marido Óðr? Muitas perguntas, poucas respostas. As *Dísir* são, como todos os coletivos de seres sobrenaturais femininos da poética escandinava, multifacetadas. Elas estão ligadas aos mortos, ocasionalmente aos vivos, fazem bem e mal, dividem muitas características com as Valquírias e as Nornas, mas são as únicas que recebem sacrifícios e em festas onde banquetes são preparados. Acreditamos que essa passagem muito singela, junto a todas as pistas que reunimos sobre esses coletivos, pode revelar uma continuidade na crença de que é preciso renovar sempre os votos na Fortuna que irá velar os juramentos e a continuidade desses homens, e ao final, sempre há comida.

³⁹¹ Que pode ser consultado no link <https://handrit.is/en/manuscript/imaging/is/GKS04-2365/24r-26v> (acesso em 1 de julho de 2021).

³⁹² Essa foi a escolha de LARRINGTON, 2014.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Era inverno na Groenlândia, as pessoas arrumavam a casa com atenção pois estavam para receber uma ilustre visita. A pesca não tinha sido boa o ano todo e alguns homens desapareceram, a fome persistia para os colonos, que além disso precisavam lidar com o fato de viverem em assentamentos longe das principais rotas comerciais, dificultando a aquisição de mantimentos.

A chegada de alguém que pudesse interceder por eles deve ter animado os groenlandeses. Uma famosa profetisa de nome Þorbjörg lítilvölva, a mais velha irmã de nove outras profetisas, e a única ainda viva, havia prometido visitar a fazenda de um chefe de nome Þorkell, pois ela comparecia às festas de inverno, ditando a sorte dos convidados e do ano que viria. Para lhe receber, entre outras coisas, prepararam um banco alto com almofadas de penas de galinha.

Ela aparece vestindo uma capa azul³⁹³ ricamente adornada por pedras preciosas, um colar de contas de vidro, na cabeça um capuz de pele de cordeiro preta forrada com pele de gato branca. Ela carregava um bastão com uma saliência no topo, adornado com latão cravejado de pedras. Na cintura, ela tinha um cinto com pingentes com uma bolsa grande e ali ela mantinha os encantos de que precisava para suas previsões. Ela calçava botas de pele de bezerro forradas com pele, com cadarços longos e resistentes e grandes botões de estanho nas pontas. Nas mãos ela usava luvas brancas de pele de gato.

Quando ela entrou porta adentro, as pessoas sentiram-se obrigados a lhe cumprimentar dignamente ao que ela responde de acordo com a posição de cada um. Þorkell a conduziu até a cadeira alta e pediu que ela examinasse sua família, servos e rebanho ao que ela pouco comentou. Foi lhe servido um mingau com leite de cabra e os corações de todas as criaturas vivas que eles tinham à disposição.

Após a refeição, Þorkell perguntou-lhe o que ela havia achado do estado das coisas e das pessoas que ali estavam, mas ela nada tinha a responder, pedindo que antes lhe permitissem dormir pela noite inteira. No outro dia, com seus instrumentos preparados, ela estava pronta para realizar o *Varðlokur*, um encantamento especial, contudo era necessária a ajuda de outras mulheres que também soubessem cantá-lo e apenas uma moça chamada Guðríðr parecia saber como cantar e, ainda que ela tenha recusado fazê-lo de início por ser

³⁹³ Ou preta, a descrição na saga diz: *þá var hon svá búin, at hon hafði yfir sér tuglamottul blán, ok var settr steinum allt í skaut ofan* e então ela estava vestida, ela vestia uma capa “blár” (azul ou preta) com alça e adornada inteira por pedras até a bainha (*Eiríks saga ráuða*, 4).

cristã, ela acabou se juntando ao círculo de mulheres, que formaram um círculo ao redor da cadeira alta na qual Þorbjörg lítilvölva estava sentada e cantou tão bem que ao que parece ninguém teria ouvido um cantar tão belo antes:

Spákonan þakkar henni kvæðit ok kvað margar þær náttúrur nú til hafa sótt ok þykkja fagrt at heyra, er kvæðit var svá vel flutt, - "er áðr vildu við oss skiljast ok enga hlýðni oss veita. En mér eru nú margir þeir hlutir auðsýnir, er áðr var ek duldið, ok margir aðrir. En ek kann þér þat at segja, Þorkell, at hallæri þetta mun ekki haldast lengr en í vetr, ok mun batna árangr, sem várar. Sóttarfar þat, sem á hefir legit, mun ok batna vánu bráðara.

A profetisa lhe agradeceu o canto e disse que muitos espíritos agora tinham sido atraídos e que acharam belo ouvir, um canto que foi tão bem executado, - "aqueles que antes queriam partir e não queriam nos ouvir. Mas agora muitas coisas me são visíveis, aquelas que estavam escondidas e muitas outras. Mas eu posso lhe dizer Þorkell, que essa penúria não vai durar além desse inverno, e a colheita vai se recuperar na primavera. A doença que se instala também logo irá passar (*Eiríks saga ráuða*, 4).

Quando os primeiros navegadores nórdicos chegaram à Islândia decididos a ficar, eles encontraram um desafio ímpar que deve ter se repetido poucas vezes, dado o caráter de ocupação da ilha que não se deu pela tomada violenta tão comum das situações coloniais. Os primeiros colonos sequer tinham com quem interagir e conseguir maiores informações das terras onde estavam se assentando, de modo que eles nomearam as baías, as colinas, as montanhas, os primeiros fiordes, os vales e os promontórios (muitas vezes com o nome de seus ocupantes).

Contudo, eles precisaram nomear e se relacionar com uma população que não existia visivelmente, mas que precisava ser respeitada de qualquer maneira, pois já habitavam ali e era preciso manter boas relações. Na Islândia são os *Álfar* e o *Huldufólk*, criaturas comuns aos vários assentamentos e que povoam as rochas ao redor das fazendas islandesas, e como seus vizinhos os humanos, eles possuem suas fazendas, suas ovelhas e realizam seus casamentos e festas. Os irlandeses que porventura chegaram na ilha também na condição de colonos (ou que foram levados à força como escravos), devem ter adicionado aí os espíritos que traziam de casa, o povo bom e as fadas.

Mais tarde, com a inviabilidade de ocupar o centro e as terras altas da ilha, os Trolls começaram a habitar esses lugares geralmente inóspitos e pouco visitados. *Jotnar*, Trolls e Ogros³⁹⁴ revelam uma relação de espacialidade muito curiosa dos islandeses com o seu

³⁹⁴ Estamos simplificando essas relações aqui, claro. Apesar dos *Jotnar* serem mencionados em poemas e textos muito antigos, aparecendo sobretudo nos poemas éddicos do século XIII, os Trolls são criaturas que foram

cosmos, habitando potencialmente não só os lugares mais hostis da Islândia, mas qualquer coisa que esteja porta à fora das casas. Quem hoje viaja pela península de Snæfellsnes, na altura de Arnastapi, pode ouvir dos guias turísticos uma versão resumida da *Bárðar saga Snæfellsáss*, que narra as aventuras do espírito protetor da região, Bárðr Meio-Troll, que desapareceu nos arredores de *Snæfellsjökull*, e depois foi visto andando pela região em sua capa cinzenta e cajado na mão.

O mundo invisível desses islandeses (e por consequência dos groenlandeses também) podia ser tudo menos irreal. Ele não só existia na mente dessas pessoas principalmente no mundo pré-industrial, onde o êxodo rural em direção aos grandes centros urbanos ainda não podava essas relações, como era necessário estar em uma certa comunhão com essa vizinhança para que o ano e todo o seu calendário de atividades, aqui uma ideia generalizada de sorte e abundância (talvez fertilidade?) garantisse o sucesso da comunidade.

Quais consequências pesariam sobre esses colonos se eles ignorassem as necessidades, as maneiras de interagir e que limites respeitar em relação a essas comunidades invisíveis? As coletas de narrativas populares feitas por Jón Árnason estão recheadas de encontros malfadados, de homens e mulheres que são raptados, apossados e mortos por essas criaturas. Será que os contos que hoje sobretudo nos entretêm, não seriam levados como possibilidades reais no mundo medieval?

No primeiro capítulo desta tese, quando explicamos nosso objeto de estudos, as dificuldades e de que maneira nós o entendemos e os elementos gerais nos quais operamos nossas ideias, deixamos claro que o nosso objetivo geral era o de investigar a construção do mito da Caçada Selvagem na literatura escandinava medieval, principalmente entre as fontes produzidas nos séculos XII a XIV e, no entanto, nossas pesquisas nos levaram para contextos culturais e fontes primárias muito além do que esperávamos.

Nossa hipótese de que as narrativas sobre a Caçada Selvagem na Escandinávia teriam sido importadas de um corpo literário e eclesiástico nascido da Europa Latina e que teria sido de alguma maneira importado para a Escandinávia apesar de ser possível de se observar, em especial em um relato da *Eybraggja saga*, essa não seria a única possibilidade de transmissão e acabamos encontrando um conjunto muito mais rico de trânsito cultural entre a Europa Latina e a Europa Setentrional.

Inclusive nossas suspeitas de que a Caçada Selvagem depois se une com outros complexos mitológicos e folclóricos, como a das visitas de deusas da abundância ou a dos

construídas historicamente, indicando primeiro as vozes no escuro que desafiam os viajantes, até visões monstruosas, ao ponto de que a expressão “feio como um Troll” surge em algumas sagas.

banquetes das boas deusas, temas sobre o quais se debruçaram os pesquisadores que estudaram uma documentação pertinente ao tema do Sabá das Bruxas (em especial PÓCS, 1999; LECOUEUX, 2011; GINZBURG 2012 e HUTTON 2014), que sabíamos cruzar nosso objeto de estudos desde o começo, mostrou-se satisfatoriamente confirmada, mas não do modo que prevíamos.

Quando passamos a investigar os costumes tardios que podem ser ligados a Caçada Selvagem na Escandinávia, em especial contos folclóricos e relatos de visitas encenadas especialmente por grupos de jovens, nada mais fizemos que seguir os passos outrora já estabelecidos desde Jacob Grimm como *Der wilde Jäger* e que continuaria com certa força nos círculos acadêmicos germânicos, de que as manifestações populares observadas em determinadas épocas do ano, principalmente aquelas que envolviam procissões e visitas noturnas, teriam suas raízes em rituais sagrados antiquíssimos.

É possível já ler o nome de uma série de figuras sobrenaturais liderando procissões de fim de ano em diferentes regiões germânicas, como Suíça, Francônia, Salzburgo, Suábia e principalmente por toda a região dos Alpes Bávaros, atividades que estão ligadas de uma maneira ou de outra ao processo de fiar, atividade essencial para que ao fim de ano todos tivessem novas roupas, e nomes como Percht e Frau Holle surgem na documentação principalmente do século XV (MOTZ, 1984, pp. 161-163), portanto fora de nosso escopo investigativo.

Holle ou Hulda poderiam ser vistas como contrapartes de Huld, uma feiticeira da *Ynglinga saga*, mas essa é uma pista que merece sua própria investigação, contudo todas essas figuras podem estar conectadas à ideia mais gerais de espíritos da natureza como a *hulder* ou *huldra* norueguesa ou a *skogsrå* sueca de modo que cada região escandinava possui seus espíritos femininos que seduzem os homens ao entrarem na floresta e que só podem ser identificadas como não humanas ao quando se percebem suas caudas.

A ogra (*Trollkvína*) conhecida por Grýla, um dos nomes mais lembrados do Natal islandês, aparece em diferentes tradições folclóricas das ilhas do Atlântico Norte, como exposto em GUNNELL, 1995, pp. 160-177, não só na Islândia, mas também nas Ilhas Faroe e Shetlands, registrada em calendários, músicas e fotos dos séculos XVIII e XIX, agindo de maneira muito parecida com o Bode e a Cabra de Natal, *julebuk*. A Grýla, contudo, aparece em fontes primárias do século XIII na Islândia, segundo exposto em no *Skáldskaparmál* mas são em outras fontes que essas características marcantes surgem, nas quais ela é um espírito ligado a violência. Nomes como Steingrímur Skinngrylson e Grýlu-Brandr estão na *Íslendinga saga* onde Loftr Pálsson no século XII (verão de 1221) enquanto cavalga para a

fazenda de um desafeto canta: *Hér ferr Grýla í garð ofan/ ok hefir á sér hala fimmtán* “Aqui vai Grýla para o campo/ e tem quinze caudas consigo”³⁹⁵. Contudo acabamos deixando de fora todas essas figuras por razões práticas: elas nunca eram mencionadas em bando, um traço marcante dos padrões buscados em nossas fontes.

Esses padrões foram procurados em fontes primárias desde a antiguidade, onde coletivos de fantasmas que nos interessam foram descritos quase sempre em contextos militares. Eles sozinhos não nos revelam muito, apenas a crença de que na Antiguidade Clássica já havia a crença de que os fantasmas poderiam habitar os campos de batalha. Fontes da Antiguidade Tardia já revelavam que durante surtos de peste, era possível ouvir as trombetas de exércitos, isso nos dá a ideia de como a passagem ou a menção desses exércitos (mesmo que não sejam visualizados) indicavam maus presságios.

Nós consultamos diferentes pesquisadores que trabalharam com essas fontes, mas todos eles apontaram o uso ou o conhecimento de um catálogo produzido no início do século passado (MEISEN, 1935) que dividiu essas fontes em três grandes grupos: dos exércitos fantasmagóricos; das procissões das deusas subterrâneas e do seu enxame; dos exércitos medievais demoníacos. Do primeiro grupo, acabamos de recapitular sua importância acima.

O segundo grupo nós demoramos um pouco mais para investigar, mas diz respeito especialmente a deusa Hécate e não da sobrevivência de seu culto, mas a possibilidade dela ser conhecida por comentadores mais tarde, os quais nomeiam não só ela, mas outras deusas da Antiguidade Clássica ou figuras bíblicas como possíveis deusas locais (Ártemis, Diana, Hécate e Herodíade). Esse segundo grupo possui paralelos espantosos com o que Jacob Grimm chamou de *Die weißen Frauen*, de cujo grupo na Escandinávia nós traçamos comparações com as fontes primárias sobre as Nornas, Valquírias e *Dísir*.

O terceiro grupo de narrativas, porém, foi o que nos proporcionou a formação de um mosaico mais coeso, para o qual, na medida em que as informações sobre as fontes nos eram disponibilizadas, pudemos estabelecer provável autoria, usos, datação aproximada e uma descrição geral, inclusive a razão porque estavávamos compondo esse mosaico. Se no século XII e XIII escritos diferentes estão se espalhando por diferentes regiões da Europa Latina, a natureza das suas descrições são variadas, mas aos poucos elas começam a tomar a forma de menções a bandos arruaceiros e ao bando furioso.

Não nos aprofundamos nas culturas circunvizinhas da Europa Latina, o corpo de fontes galesas, em especial o *Mabinogion*, havia sido avaliado anteriormente em HUTTON, 2019, que concluiu que as conexões com a Caçada Selvagem são muito recentes, produtos do

³⁹⁵ Tradução nossa.

romantismo britânico, contudo, menções às fontes primárias irlandesas, analisadas em BERNSTEIN, 2009, relatos de fontes orientais como os Rus' de Kiev e do cronista árabe Aḥmad ibn Faḍlān, além de coletas tardias do folclore Sámi alargam nossas fronteiras na busca por esses relatos, apesar de ser difícil estabelecer conexões. Duas possibilidades abriram-se neste momento para o contato e desenvolvimento da Caçada Selvagem com os escandinavos, detectar padrões de narrativas, o que estamos chamando de mosaicos, ou mostrar que havia um intercâmbio de ideias compartilhadas entre a Europa Latina e Setentrional.

Para a nossa surpresa, ambas são possibilidades consideradas positivas na nossa tese apesar da escassez das fontes: as narrativas sobre os fenômenos celestes, principalmente a Aurora Boreal, que nas fontes nórdicas são mencionadas em passagens mitológicas e no trânsito intelectual de islandeses e noruegueses que, buscando o fortalecimento de suas instituições religiosas, viajaram para estudar em centros intelectuais por toda a Europa, em especial França, em onde parte das nossas fontes latinas se originam. A cultura letrada da Islândia e da Noruega curiosamente voltou-se para conservação, importação e divulgação da memória oral em nórdico antigo e se hoje temos acesso a um vasto corpo de fontes poéticas, é porque a voz e a palavra se tornaram primordiais nos projetos de expansão político-religiosa entre ambas as regiões.

Da *Eyrbyggja saga* duas companhias de mortos, uma afogada e que sai da água, outra morta por uma doença misteriosa que saem direto de seus túmulos, perturbam uma fazenda e a razão parece ser a falta de compromisso com os últimos desejos de uma estrangeira. O seu lado benéfico recompensa os homens que ficaram responsáveis por transportar o seu corpo para o funeral, enquanto o que, aparenta ser, uma forma maléfica com a cabeça de uma foca continua sabotando a fazenda até ser vencida pela argúcia de Snorri góði que após meditar com o seu sobrinho em cima da montanha sagrada, arquitetou um plano que envolveu um exorcismo.

A leitura da saga deveria ser recebida de diferentes maneiras, os elementos populares, em especial representados no perigo de uma feiticeira poderosa contra um jovem buscando conseguir a aprovação de sua comunidade devem ter captado a atenção das pessoas comuns, enquanto aqueles com acesso a tratados importados ou familiares com sermões e pregações, teriam notado os perigos sexuais representados pela cabeça da Foca e atuação diabólica nos episódios dessa saga em particular. Ainda mais, a cauda que apareceu no porão e que indicava a presença do ser monstruoso se assemelhava a de uma foca, mas também a do gado, e não podemos deixar de pensar que de alguma maneira essa manifestação de monstruosa não

poderia estar ligada ao que os islandeses medievais achariam ser a Grýla e suas múltiplas caudas, esse é um objeto de estudos que merece ser investigado mais a fundo.

Os perigos de uma feiticeira leva-nos a pensar em outros coletivos femininos, o grupo das *Dísir* se mostrou-se bastante promissor, em especial em uma narrativa sobre dois grupos de cavaleiras que aparecem no fim do ano para levar a vida de um jovem promissor como um sacrifício antes que a religião cristã se instalasse de fato na Islândia. A condição imposta à pesquisa em fontes escandinavas onde temos mais contato com fragmentos que narrativas detalhadas não nos impossibilitou de conseguir informações importantes, não apenas sobre a antiguidade dessas figuras, mas também sobre um sacrifício sazonal em homenagem a essas figuras.

Os três poemas éddicos referentes ao herói Helgi são as peças chave que unem todos os aspectos desta tese. Há um privilégio pela figura da *Dís* que protege o guerreiro em sua jornada heróica até que sabemos que eles renasceram após sua morte (uma condição única na mitologia escandinava, talvez indicando um intercâmbio cultural do qual desconhecemos?). Os fólios nos quais se encontram esses poemas sofreram várias modificações e não temos maiores informações do histórico dessas mudanças, contudo as passagens em prosa que alternam com os versos poéticos diferem não em conteúdo, mas na escolha da expressão Valquíria para se dirigir a Sigrún, que na poesia é chamada de *Dís*.

Seja como for, ao final do poema ela passa uma última noite com o seu falecido marido que está encharcado de sangue com ferimentos à mostra e ela o encontra com alguma bebida o que pode indicar uma ponte com a cultura material em estelas na ilha de Gotland e em pingentes encontrados na Inglaterra onde mulheres portando cornos de bebida parecem receber os mortos. Gostaríamos de ter explorado a cultura material, contudo a importância que as figuras sobrenaturais femininas acabaram tomando nesta tese não foi algo planejado, elas apareceram e “roubaram a cena” conforme a leitura das fontes e a redação da tese se adiantou.

A exploração de diferentes fontes primárias expostas em ENRIGHT, 2013 mostra que as mulheres desenvolvem um papel fundamental na guerra germânica, particularmente na validação da autoridade masculina seja como instigadora política ou na mediação mágico-religiosa dos conflitos³⁹⁶. Sem dúvidas que esse é um papel condizente com Sigrún cuja presença no campo de batalha é a de garantir quem são os vivos e os mortos.

³⁹⁶ Curiosamente é o segundo poema de Helgi Hundingsbani que revela uma ponte com o *Táin Bó Cúailnge* (ENRIGHT, 2013, p. 165) quando o escriba ao falar do renascimento de Helgi e Sigrún no poema, hoje perdido, *Karuljóð* nos diz que essa é uma crença dos tempos pagãos, mas que isso hoje é chamado de tolices de velhotas, o que para nós soa muito como um desmerecimento de histórias que ainda são contadas no momento da escrita desses poemas, como também uma justificativa da razão pela qual esse escriba memorizou esses poemas.

Podemos dizer ao fim de nossas investigações que a Caçada Selvagem representa alguma forma de Rito? Gostaríamos que essa fosse uma resposta fácil de entregar ao final de tantas páginas. A Caçada Selvagem talvez não tenha sido, ela mesma, um ritual, como fazem querer crer alguns intelectuais do século passado, que as visitas de Natal organizadas pelos jovens sejam uma degeneração de procissões de sociedades masculinas dedicadas a Odin. Esses argumentos foram elencados para fornecer o aparato ideológico de certas organizações políticas com efeitos nefastos, e que fiquem como testemunho do poder que o Mito tem ainda hoje.

Contudo a Caçada Selvagem nas fontes nórdicas não é a junção de diferentes motivos folclóricos que se unem tardiamente, com o aparecimento dos bandos demoníacos do século XIII na Europa Latina, embora na Escandinávia esses coletivos de espíritos já existissem séculos antes. A aparição da Caçada Selvagem é a manifestação da aprovação ou reprovação desses espíritos, o *Disablót*, ou o sacrifício para as *Dísir*, nada mais era que a tentativa de assegurar que as forças do destino e da abundância estivesse com a comunidade que lhes prestasse homenagens. Se esses relatos são raros é uma condição do trabalho de quem pesquisa a Religião Nórdica Antiga, em que temos menos relatos detalhados e mais fragmentos.

Por último, quais são os elementos ritualísticos da Caçada selvagem xamânicos? Havíamos manifestado nosso pessimismo em relação a esse termo já no início da nossa pesquisa. Clive Tooley (2009, pp. 581-589) é o principal articulador dessa negativa quando elenca razões para negar a existência de um xamanismo nórdico germânico: o êxtase atribuído a certos processos religiosos, dos quais apenas citamos brevemente aqui (como os *berserkir*) pode existir fora dos processos xamânicos; muitos contatos e negociações com os espíritos descritos nas fontes nórdicas podem ser interpretados sob a mesma ótica das descrições de fontes da Antiguidade Clássica, por exemplo, e elas nada manifestam de xamânicas ou só o fazem se nós entendermos o xamanismo como um conceito muito amplo, mas aí arriscamos a atribuir qualquer experiência a práticas xamânica. Contudo o pesquisador mesmo admite a possibilidade de que algumas características mágicas, especialmente divinatórias, possam ser essencialmente xamânicas, ainda que isso possa ter sido intencional dos escribas que registraram o material escrito aos quais temos acesso hoje para que adquirissem “ares xamânicos”.

Todavia, Neil Price (2019, p. 315) questiona, até que ponto a Escandinávia medieval é menos circumpolar? Será que é possível, pensando a Religião Nórdica Antiga, fugir de uma cosmovisão na qual os elementos de todas as culturas vizinhas se encaixam dentro das

categorias de xamanismo? Acreditamos que a Caçada Selvagem na Europa Setentrional é uma fusão de diferentes tradições, que ao final indica a boa convivência entre os homens e a comunidade espiritual que o cerca. Desse modo, o relato de Þorbjörg lítilvölva que é único no corpo das sagas islandesas, levanta interrogações sobre a autenticidade de sua narrativa, mas não deveria: se realmente existiu uma Þorbjörg lítilvölva e se ela realmente esteve na Groenlândia, excelente, mais elementos para as narrativas da Caçada Selvagem. Se ela não existiu, com certeza quem quer que ouvisse esses relatos, teria uma noção sobre esses elementos narrados.

REFERÊNCIAS

a) Fontes Primárias

Antóniús saga. In: UNGER, C. R. (org.): *Heilagra Manna Sögur*: Fortællinger og Legender om hellige Mænd og Kvinder. Christiania : Trykt hos B.M. Bentzen, 1877, pp. 55-121.

ÁRNASON, Jón. *Íslenzkar Þjóðsögur og Æfintýri* - vol. I. Leipzig: Að Forlagi J. C. Hinrichs's Bókaverzlunar, 1862.

BARTSCH, K. *Das Rolandslied*. Leipzig: Brockhaus, 1884.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2016.

Caesarii Heisterbacensis Monachi. *Ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*, vol. 2. Coloniae, Bonnae et Bruxellis: Sumptibus J. M. Heberle, 1851.

Chrétien de Troyes. *Philomena*. In: *Œuvres Complètes* - édition publiée sous la direction de Daniel Poirion, Avec la Collaboration d' Anne Berthelots, Peter F. Dembowski, Sylvie Lefèvre, Karl D. Uitti et Philippe Walter. Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 915-952.

CRAMER, John Anthony. *Anedocta Graeca e Codd. Manuscriptis Bibliothecarum Oxoniensium*, vol. II. Oxford: Typographeo Academico, 1835.

DAMASKIOS. *Vitae Isidori Reliquiae*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

De fundatione monasterii s. Fidis Sletstatensis. In: HOLDER-EGGER, O. *MGH*, SS XV. 2, Hanôver, 1988, pp. 996-1000.

De Miraculis, I, 23. In: D. Boutheillier. *Corpus Christianorum continuation mediaevalis*. Turnhout: Brepols, 1988, pp. 69-72 e 83

Eiríksmál. In: WHALEY, Diana (org.). *Poetry from the Kings' Sagas I: From Mythical Times to c. 1035*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 1. Turnhout: Brepols, p. 1006.

Eyrbyggja saga. In: *Íslenzk Fornrit IV: Eyrbyggja saga, Grœnlendinga sögur*. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 1985, pp. 1-184.

Eyvindr skáldaspillir Finnsson. Hákonarmál. In: WHALEY, Diana (org.). *Poetry from the Kings' Sagas I: From Mythical Times to c. 1035*. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages, 1. Turnhout: Brepols, 2012, p. 171.

Aḥmad ibn Faḍlān. *Viagem ao Volga*. Carambaia: São Paulo, 2018.

Fáfnismál. In: *Íslenzk Fornrit - Eddukvæði vol. II: Hetjukvæði*. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag, 2014, pp. 303-312.

FAULKES, Anthony. *Snorri Sturluson Edda: prologue and Gylfaginning*. Exeter: Short Run Press Limited, 2011.

FAULKES, Anthony. *Snorri Sturluson Edda: Skáldskaparmál*. Vol. 1 e 2. Short Run Press Limited: Exeter, 1998.

Gervasius von Tilbury. *Otia Imperialia*. Hanover: Carl Rûmpler, 1856.

GRIENBERGER, Theodor von. Der Münchener Nachtsegen. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, v. 41, 1897, pp. 335-363.

Grímsnimál. In: HERODOTI. *Historiae*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Guðmundar saga. In: *Biskupa sögur* - vol. 1, Copenhagen: Hið íslenska bókmenntafélag, 1858, pp. 559-618.

Guilielmi Averni. De Universo. In: *Opera Omnia*. vol. 1. Orléans-Paris, 1674; repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1963, pp. 593-1074.

HAGEN, Friedrich Heinrich von der. *Gesammtabenteuer*. Hundert altdeutsche erzählungen: ritter- und pfaffen-mären, stadt- und dorfgeschichten, schwänke, wundersagen und legenden. Vol. 3. Estugarda: J. G. Cotta, 1850.

HAHN, Karl August. *Gedichte des XII und XIII Jahrhunderts*. Leipzig: Basse, 1840.

Helgakviða Hjörvarðssonar. In: *Íslensk Fornrit - Eddukvæði vol. II: Hetjukvæði*. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 2014, pp. 259-269.

Helgakviða Hundingsbana I. In: *Íslensk Fornrit - Eddukvæði vol. II: Hetjukvæði*. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 2014, pp. 247-258.

Helgakviða Hundingsbana II. In: *Íslensk Fornrit - Eddukvæði vol. II: Hetjukvæði*. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 2014, pp. 270-283.

Herbertus Turritanus. *Liber visionum et miraculorum Clarevallensium*. Turnhout: Brepols, 2017.

Laurentius saga. In: *Biskupa sögur* - vol. 1, Copenhagen: Hið íslenska bókmenntafélag, 1858, pp. 787-877.

Lokassena. In: *Íslensk Fornrit - Eddukvæði vol. I: Goðakvæði*. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 2014, 408-421.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Grímnismól, os ditos de Grímnir. In: *Roda da Fortuna*, v. 3, n. 2, 2014, pp. 301-325.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Völuspá, a profecia da vidente: notas e tradução. In: *Scandia*, v. 1, 2018, pp. 178-206.

Moriz von Craon - eine altdeutsche erzählung. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1871

NÚÑEZ, Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, et al. Textos en Antiguo Eslavo Oriental. In: NÚÑEZ, Juan Antonio Álvarez-Pedrosa (org.). Fuentes Para El Estudio De La Religión Eslava Precristiana. Saragoça: Libros Pórticos, 2017, pp. 234-393.

Olaus Magnus. Historia de Gentibus Septentrionalibus. Roma: 1555.

Ordericus Vitalis. *Historiae ecclesiasticae libri tredecim ex veteris codicis uticensis sollatione emendavit.* Paris: Gallicae Historiae Societatis Bibliopolas, 1845, p. 367-377.

Qsvalds saga. In: LOTH, Agnete (org.). *Reykjahólabók: Islandske helgenlegender*, vol. 1. Copenhagen: Munksgaard, 1969, pp. 71-95.

Othlonus Monachus S. Emmerammi. Liber visionum. In: MIGNE, J. P. (org.). *Patrologiae Latinae*, V. CXLVI. Paris: 1884, pp. 341-386

Ovídio. *Metamorfoses*. São Paulo: editora 34, 2017

Pauli Historia Langobardorum. Hanover: Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878.

PAULUS DIACONUS. *Pauli Historia Langobardorum*. Hanover: Hannoverae Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878.

PAUSANIAS PERIEGETA. *Graeciae Descriptio* - Vol. 1, libri I - IV. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1989.

Petri Blesensis Bathoniensis Archidiaconi Opera Omnia. Oxonii: I. H. Parker, 1847.

PLINII SECUNDI, C. *Naturalis Historiae* - Liber II. Dusseldörf/Zurique: Artemis & Winkler, 1997.

PLINII SECUNDI, C. *Naturalis Historiae* - Liber VII. Dusseldörf/Zurique: Artemis & Winkler, 1996.

POLYAENUS. *Strategicon*. Libri Octo. Leipzig: B. G. Teubner, 1860.

Procopio de Cesarea. *Historia de Las Guerras*, libros VII-VIII. Editorial Gredos: Madrid, 2007.

RAYNAUD, Gaston. *Des avocas, De la jument au deable, De Luque la maudite*: trois dits tirés d'un nouveau manuscrit de fableaux. Paris: Champion, 1913, p. 222-243.

Rómverja saga. Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 2010.

Speculum Regale: ein Altnorwegischer Dialog. Munique, 1881.

STURZ, Friedrich Wilhelm. *Orioni Thebani Etymologicon*, vol. III. Leipzig: Weigel, 1820.

TÁCITO. *A Germânia (De Origine et situ Germanorum)*. Introdução, tradução do latim, notas e glossário por Maria Isabel Rebelo Gonçalves. Lisboa: Nova Vega, 2011

EARLE, John. *Two of the Saxon Chronicles*. Oxford: Claredon Press, 1865.

UNGER, C. R. (org.). *Mariu saga*: Legender om Jomfru Maria og hendes Jertegn, Det norske Oldskriftselskabs Samlinger. Christiania: Brögger & Christie, 1871.

Vafþrúðnismál. In: *Íslensk Fornrit - Eddukvæði vol. II*: Goðakvæði. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 2014, pp. 356-366.

Völuspá. In: *Íslensk Fornrit - Eddukvæði vol. I*: Goðakvæði. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag, 2014, pp. 291-321.

Walter Map. *De Nugis Curialium*. Oxford: Claredon Press, 1983.

WERSLE, Carl. *Das Rolandslied des Pfaffen Konrad*. Bonn: F. Klopp, 1928.

Wiberto. Sancti Leonis Vita. In: MIGNE, J. P. (org.). *Patrologiae Latina*, V. CXLIII. Paris, 1836, pp. 458-552.

b) Fontes bibliográficas

AASEN, Ivar . *Prover Aflandsmaalet I Norge*. Christiania: Trykt hos C. C. Werner, 1853.

ABRAM, Christopher. *Myths of the Pagan North*. Auckland: Continuum International Publishing Group, 2011.

ABRAM, Christopher. *Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature*. Tese - Universidade de Cambridge. Cambridge, pp. 239. 2003.

AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ANDERSSON, Theodore M. Did the Poet of Atlamál Know Atlaqviða? In: GLENDINNING, Robert J; BESSASON, Haraldur (eds.). *Edda: a collection of essays*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1985, pp. 243 – 257.

ANKARLOO, Bengt. Witch Trials in Northern Europe 1450-1700. In: ANKARLOO, Begt; CLARK, Stuart; MONTER, William. *Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 4 - The Period of The Witch Trials. The Athlone Press: Londres, 2002, pp. 53-93.

ANTUNES, Pedro Barbieri. *Hinos Órficos: edição, estudo geral e comentários filológicos*. 2018, 578f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, 2018.

AYOUB, Munir Lutfe. Ibn Fadlan. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018, pp. 401 – 404.

BAGGE, Sverre. Nordic Students at Foreign Universities Until 1660. In: *Scandinavian Journal of History*, v. 9, 1984, pp. 1-29.

BARNES, Michael. *A New Introduction to Old Norse - Part I: Grammar*. Exeter: Short Run Press, 2008.

BARRERA, José Carlos Bermejo. Introducción a La Lógica de La Comparación em Mitología. In: *Gallaecia*, n. 22, 2003, pp. 471 – 486.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A Cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

BEHRINGER, Wolfgang. Das "Ahnenerbe" der Buchgesellschaft. Zum Neudruck einer Germanen-Edition des NS-Ideologen Otto Höfler. In: *Sozialwissenschaftliche Informationen*, v. 27, 1998, pp. 283-289.

BEHRINGER, Wolfgang. *Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoeckhlin and the Phantoms of the Night Studies in Early Modern German History*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.

BEKKER-NIELSEN, Hans. The French Influence on Ecclesiastical Literature in Old Norse. In: MAURICE, Gravier. *Les Relations Littéraires Franco-Scandinaves au Moyen Âge*. Paris: Société d'Édition Les Belles-Lettres, 1975, pp. 137-147.

BEK-PEDERSEN, Karen. *The Norns in Old Norse Mythology*. Edimburgo: Dunedin, 2011.

BERGSTRAND, Carl-Martin. Lucia i Västergötland. *Folkminnen och Folktankar*, v. 22, 1935 pp. 16-34.

BERNSTEIN, Alan E. The Ghostly Troop and The Battle Over Death: William of Auvergne (d. 1249) connects Christian, old Norse, and Irish views. In: POO, Mu-Chou. *Rethinking Ghosts in World Religions*. Leiden: Brill, 2009, pp. 116 – 161.

BIRKELI, Emil. *Huskult og hinsidighestro: Nye studier over fedrekult i Norge*. Oslo: Jakob Dynwad, 1944.

BOCKHORN, Olaf. Wiener Volkskunde 1938-1945. In: GERNDT, Helge (org.). *Volkskunde und Nationalsozialismus*. Referate und Diskussionen einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. Munique: Müncher Vereinigung für Volkskunde, 1986, pp. 135-155

BOULHOSA, Patrícia Pires. A *mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. In: *Brathair*, v. 6, n. 2, 2006, pp. 3-31.

BOYER, Régis. Les Influences Françaises Probables sur Les Sagas de Contemporains. In: *Les Relations Littéraires Franco-scandinaves au Moyen âge*, actes du Colloque de Liège, 1972, pp. 149-183.

BRAGANÇA Jr., Álvaro. Encantamentos de Merseburg. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 162-164.

BRAUN, Georg Christian. *Die Religion der alten Deutschen*. Mainz: Florian Kupferberg, 1819.

BUCHHOLZ, Peter. *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität, 1968.

BUGGE, Sophus. *The Home of the Eddic Poems: With Especial Reference to the Helgi-lays*. Londres: D. Nutt, 1899.

- BULFINCH, Thomas. *The Age of Fable*. Boston: S. W. Tilton & Co. Publishers, 1855.
- BURRELL, Courtney Marie. Otto Höfler's Männerbund Theory and Popular Representations of the North. In: *NORDEUROPAforum - Zeitschrift für Kulturstudien*, 2020a, pp. 228-266.
- CALLOW, Chris. *Landscape, Tradition and Power in Medieval Iceland*. Leiden: Brill, 2020.
- CARNEVALE, Trícia Magalhães. *Hekate, de Deusa Ctônica dos Atenenses do Período Clássico à Deusa da Feitiçaria no Imaginário Social do Ocidente*. 2012, 236 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- CARREIRA, Paula Cristina Ferreira da Costa. *As Argonáuticas de Apolônio de Rodes: a arquitetura de um poema helenístico*. 2007, 114f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007.
- CELANDER, Hilding. Lucia. In: *KLNM*, vol. 10. 1965, pp. 704-709.
- CELANDER, Hilding. Västsvenska Lucialegender. In: *Folkloristica: Festschrift till Dag Strömbäck*, 1960, pp. 153-159.
- CHRISTIANSEN, Reidar T. *The Migratory Legend: a proposed list of types with a systematic catalogue of the norwegian variants*. Helsingfors: Suomalainen Tiedekatemia Academia Scientiarum Fennica 1958.
- CORRSIN, Stephen, D. "One Single Dance Form like the Sword Dance Can Open Up a Whole Lost World": the vienna ritualists and the study of sword dancing and secret men's unions between the World Wars. In: *Folklore*, v. 121, n. 2, 2010, pp. 213 – 233.
- D'HUY, Julien. A Cosmic Hunt in the Barber Sky: a phylogenetic reconstruction of a Palaeolithic mythology. In: *Les Cahiers de l' AARS*, v. 16, 2013, pp. 93 – 106.
- DAVÍÐSDÓTTIR, Vilborg. Elves On The Move: midwinter mumming and house-visiting traditions in Iceland. In: GUNNELL, Terry (org.). *Masks and Mumming in the Nordic Area*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien För Svensk Folkkultur, 2007, pp. 644-663.
- DAVIDSON, Hilda Ellis. *The Lost Beliefs of Northern Europe*. Abingdon: Routledge, 1993.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *The Road to Hel: a study of the conception of the dead in Old Norse literature*. Nova Iorque: Greenwood Press, Publishers, 1968.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. Woman Warrior. In: LINDAHL, Carl; MCNAMARA, John; LINDOW, John. *Medieval Folklore - an encyclopedia of myths, legends, tales, beliefs, and customs*, vol. I e II. Santa Bárbara: ABC-Clio, 2000, pp. 1064 – 1066.
- DAVIE, Grace; WYATT, David. Document Analysis. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. *The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of Religion*. Bungay: Routledge, 2011, pp. 151 – 160.
- DE VRIES, Jan. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Berlim: Gruyter, 1956.

DE VRIES, Jan. Wodan und die Wilde Jagd. In: *Nachbarn: Jahrbuch für die vergleichende Volkskunde*, 1963, pp. 31-59.

DUMÉZIL, Georges. *El Destino Del Guerrero*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2003.

EIKE, Christine N. F. Oskoreia og Ekstaseriter. In: *Norveg*, n. 23, 1980, pp. 227 – 309.

EIKE, Christine. Masks and Mumming Traditions in Norway: a survey. In: GUNNELL, Terry (org.). *Masks and Mumming in the Nordic Area*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien För Svensk Folkkultur, 2007, pp. 47-106.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcáicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FARMER, Sharon. *Communities of Saint Martin*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

FAULKES, Anthony. Introduction. In: *Snorri Sturluson Edda: Skáldskaparmál*. Vol. 1. Short Run Press Limited: Exeter, 1998, pp. i-lxxii.

FLAHERTY, Gloria. *Shamanism and The Eighteenth Century*. Nova Jersey: Princenton University Press, 1992.

FLECK, Jere. The Knowledge-Criterion in the Grímnismál: the case against ‘shamanism’. In: *Arkiv för Nordisk Filologi*, n. 86, 1971, pp. 49 – 65.

FRANÇOIS-XAVIER, Dillmann. Seiður og Shamanismi í Íslendingasögum. In: *Skáldskaparmál*, n. 2, 1992, pp. 457 – 459.

FRITZNER, Johan. Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst Sammenholdt Med Andre Folks, Især nordmændenes, Tro og Overtro. In: *Historisk Tidsskrift*, n. 4, 1877, pp. 135 – 217.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GLENDINNING, Robert J. Guðrúnarqviða Forna: a reconstruction and interpretation. In: GLENDINNING, Robert J; BESSASON, Haraldur (eds.). *Edda: a collection of essays*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1985, pp. 258 – 282.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*, Vol. I - IV. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. Of Wavering Flames and Fires: northern lights in icelandic sources. In: *ARV*, v. 75, 2019, pp. 95-128.

GUNNELL, Terry. “Til hólts ek gekk...” The Performance Demands of *Skírnismál*, *Fáfnismál* and *Sigrdrífumál* in liminal time and sacred space. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT,

- Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds.). *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 238 – 242.
- GUNNELL, Terry. Eddic Poetry. In: MCTURK, Rory (org.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- GUNNELL, Terry. Grýla, Grýlur, “Grøleks” and Skeklers: Medieval Disguise Traditions in the North Atlantic? In: *Arv: Nordic Yearbook of Folklore*, n. 57, 2001, pp. 33-54.
- GUNNELL, Terry. *The Origins of Drama in Scandinavia*. Cambridge: D. S. Brewer, 1995.
- GUNNELL, Terry. The Season of the Disir: the winter nights, and the *Disablót* in early medieval scandinavian belief. In: *Cosmos*, v. 16, 2000, pp. 117-149.
- HARRIS, Joseph. Eddic Poetry as Oral Poetry: the evidence of parallel passages in the Helgi poems for questions of composition and performance. In: **Edda**: a collection of essays. Winnipeg: University of Manitoba Press, 1985, pp. 210 – 242.
- HARRIS, Joseph. Love and Death in The Männerbund: an essay with special reference to the Bjarkamál and The Battle of Maldon. in: DESKIS, Susan; HILL, Thomas D. *Speak Useful Words or Say Nothing - old norse studies by Joseph Harris*. Ithaca: Cornell University Press, 2008, pp. 287-317.
- HEDEAGER, Lotte. *Iron Age Myth and Mentality – an archaeology of Scandinavia ad 400 – 1000*. Abingdon: Routledge, 2011.
- HINES, John. *The Anglo-Saxons From the Migration Period to the Eighth Century: an ethnographic perspective*. Suffolk: The Bolydell Press, 2003.
- HINGST, Amanda Jane. *The Written World - past and place in the work of Orderic Vitalis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.
- HÖFLER, Otto. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1934.
- HOLMBERG, Uno. *Der Baum des Lebens*. Helsingfors: Litt.-Ges, 1922.
- HONKO, Lauri. The Problem of Defining Myth. In: DUNDES, Alan (org.). *Sacred Narrative: readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 41 - 52.
- HULTGÅRD, Anders. Óðinn, Valhöll and the Einherjar. Eschatological Myth and Ideology in the Late Viking Period. In: STEINSLAND, Gro et al. *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*. Leiden: Brill, 2011, pp. 297-328.
- HULTKRANTZ, Åke. *Metodvägar Inom Den Jämförande Religionsforskningen*. Estocolmo: Esselte Studium, 1973.
- HULTKRANTZ, Åke. Mircea Eliade: schamanologe oder Zauberlehrling. In: DUERR, Hans Peter (org.). *Sehnsucht Nach dem Ursprung: zu Mircea Eliade*. Frankfurt: Syndikat, 1983, pp. 161 – 173.

HUTTON, Ronald. *Shamans: siberian spirituality and the western imagination*. Londres: Hambledon and London, 2001.

HUTTON, Ronald. The Wild Hunt in the Modern British Imagination. *Folklore*, v. 130, 2019, pp. 175-191.

JABOUILLE, Victor. *Iniciação à Ciência dos Mitos*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1984.

JAKOBSSON, Ármann. *The Troll Inside You: paranormal activity in the medieval north*. Santa Bárbara: Punctum Books, 2017.

JENKINS, Philip. *Dream Catchers: how mainstream America discovered native spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

JOHNSEN, Arne Odd. Les Relations Intellectuelles Entre la France et la Norvège (1150-1214). In: *Le Moyen Age, Revue D'Histoire et de Philologie*, n. 3-4, 1951, pp. 247-268.

KANERVA, Kirsi. The Role of the Dead in Medieval Iceland: a case study of Eyrbyggja saga. In: *Collegium Medievale*, 2011, pp. 23-49.

KERSHAW, Kris. *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic männerbünde*. Journal of Indo-European Studies, n. 36, 2000.

KLINTBERG, Bengt af. *Svenska Folksägner*. Estocolmo: Nortedts faktapocket, 1987.

KLINTBERG, Bengt af. *The Types of The Swedish Folk Legend*. Helsinque: Academia Scientiarum Fennica, 2010.

KNUTS, Eva. Masks and Mumming Traditions in Sweden: a survey. In: GUNNELL, Terry (org.). *Masks and Mumming in the Nordic Area*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien För Svensk Folkkultur, 2007, pp. 107-188.

KULONEN, Ulla-Maija; SEURUJÄRVI-KARI, Irja; PULKKINEN, Risto. *The Saami: a cultural encyclopedia*. Helsinque: Finnish Literature Society, 2005.

KVIDELAND, Reimund; SEHMSDORF, Henning K (org.). *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

LANGER, Johnni. Eiríksmál. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 152-153.

LANGER, Johnni. Freyja. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015c, pp. 185-191.

LANGER, Johnni. Guerreiras de Óðinn: As Valkyrjor na Mitologia Viking. In: *Brathair*, v. 4, n. 1, 2004, pp. 52-69.

LANGER, Johnni. Hákonarmál. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b, pp. 229-230.

LANGER, Johnni. Religião. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de História e Cultura da Era Viking*. São Paulo: Hedra, 2018, pp. 591 - 601.

LANGER, Johnni. Teorias e Métodos Para o Estudo da Mitologia Nórdica. In: *Rever*, n. 1, 2018, pp. 237 – 270.

LANGER, Johnni. Valquírias. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015d, pp. 538-542.

LECOUTEUX, Claude. *Encyclopedia of Norse and Germanic Folklore, Mythology and Magic*. Rochester: Inner Traditions, 2016.

LECOUTEUX, Claude. Geiler von Kaiserberg and the Furious Army. In: *TYR: Myth – Culture – Tradition*, v. 4, 2014.

LECOUTEUX, Claude. *The Wild Hunt and The Ghostly Processions of the Undead*. Rochester: Inner Traditions, 2011.

LETTINCK, Paul. *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World, with an edition and translation of Ibn Suwār's Treatise of Meteorological Phenomena and Ibn Bājjā's Commentary on the Meteorology*. Leiden: Brill, 1999.

LID, Nils. *Joleband og vegetasjonsguddom*. Oslo: I Kommissjon hos J. Dybwad, 1928.

LINCOLN, Bruce. Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the Late 1930s. In: *History of Religions*, v. 37, n. 3, 1998, pp. 187-208.

LINDBERG, Anette. The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion. In: *Temenos*, v. 45, n. 1, 2009, pp. 85 – 119.

LINDOW, John. Mythology and Mythography. In: CLOVER, Carol J.; LINDOW, John. *Old Norse-Icelandic Literature: a critical guide*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

LINDOW, John. *Swedish Legends and Folktales*. Berkeley: University of California Press, 1978.

LINDOW, John. The Wild Hunt. In: LINDAHL, Carl; MCNAMARA, John; LINDOW, John. *Medieval Folklore - an encyclopedia of myths, legends, tales, beliefs, and customs*, vol. I e II. Santa Bárbara: ABC-Clio, 2000, pp. 1036 – 1037

LIONARONS, Joyce Tally. Dísir, Valkyries, Völur and Norns: the *weise frauen* of the Deutsche Mythologie. In: SHIPPEY, Thomas A. *The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's mythology of the monstrous*. Nova Iorque: MRTS, 2005, pp. 271-297.

LUNDE, Paul; STONE, Caroline. Introduction. In: FADLĀN, Ibn. *Ibn Fadlān and the Land of Darkness – arab travellers in the far North*. Penguin Books: Londres, 2012.

LUNDMARK, Bo. Det Hörbara Ljudet. In: *Västerbotten*, n. 57, 1976, pp. 86 – 89.

MAGNÚSSON, Finnur. *Den ældre Edda I – IV*. Copenhagen: Gyldendalske boghandling, 1821-23.

MARASCHI, Andrea. Red Lights in The Sky, Hunger in Sight. Aurora Borealis and Famine Between Experience and Rhetoric in The Early Middle Ages. In: *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 18, 2018, pp. 301-319.

MAURY, Lucien. Les Étudiants Scandinaves à Paris (XI-XV Siècles). In: *Annales de L'Université de Paris*, n. 1, 1934, pp. 223-246.

MCCORRISTINE, Shane. “Involuntarily We Listen”: hearing the aurora borealis in nineteenth-century arctic exploration and Science. In: *Canadian Journal of History/Annales canadiennes d'histoire*, v. 48, 2013, pp. 29-61.

MCKINNELL, J.; SIMEK, R.; DÜWEL, K.; Gods and Mythological Beings in the Younger Futhark. In: DÜWEL, Klaus Düwel; SIMEK, Rudolf. *Runes, Magic and Religion: a sourcebook*. Veina: Fassbaender, pp. 116-133.

MEISEN, Karl. *Die Sagen von Wütenden Heer*. Münster: Verlag Aschendorff, 1935.

MÉNARD, Philippe. Une Parole Rituelle Dans La Chevauchée Fantastique de La Mesnie Hellequin. In: *Littératures*, v. 9, 1984, pp. 1-11.

MILLER, Dean A. *The Epic Hero*. Maryland: Johns Hopkins University Press, 2000.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Berserkir. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015a, pp. 68-73.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Caçada Selvagem. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 86-90.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Dísir. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015c, pp. 134-137.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Einherjar. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica - símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015b, pp. 150-152.

MIRANDA, Pablo Gomes de. *Poder e Sociedade na Noruega Medieval*. Vitória: DLL/UFES, 2011.

MIRANDA, Pablo Gomes de. Seguindo o Urso e o Lobo: discussões sobre os elementos religiosos dos berserkir e dos úlfheðnar. In: *História, Imagem e Narrativas*, v. 11, 2010.

MIRANDA, Pablo Gomes de; RACY, Ana Clara Thomazini. Nem o Fogo Nem o Aço: considerações sobre os embates entre Berserkir e clérigos na conversão da Islândia. In: *Plêthos*, v. 2, n. 2, 2012, pp. 80-91.

MITCHELL, Stephen. Memory, Mediality, and the “Performative Turn”: recontextualizing, remembering in Medieval Scandinavia. In: *Scandinavian Studies*, v. 85, n. 3, 2013, pp. 282 - 305.

MITCHELL, Stephen. Odin, Magic, and a Swedish Trial from 1484. In: *Scandinavian Studies*, v. 81, n. 3, 2009, pp. 263 – 286.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Premesse Per Una Discussione Su Georges Dumézil. In: *Opus*, v. 2, 1983, pp. 329-342.

MONTGOMERY, James E. Travelling Autopsies: Ibn Faḍlān and the Bulghār. In: *Middle Eastern Literatures*, vo. 7, n. 1, 2004, pp. 3 – 32.

MONTGOMERY, James. Spectral Armies, Snakes, and a Giant from Gog and Magog: Ibn Faḍlān as eyewitness among the Volga Bulghārs. In: *The Medieval History Journal*, v. 9, n. 1, 2006, pp. 63 – 87.

MOTZ, Lotte. The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures. In: *Folklore*, v. 5, n. 2, 1984, pp. 151-166.

MUCENIECKS, André S. Ritos Rus. In: LANGER, Johnni. *Dicionário de Mitologia Nórdica – símbolos, ritos e sinais*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 410 – 413.

MUCH, Rudolf. Vagdavercustis. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, v. 55, 1917, pp. 284–296.

NARBY, Jeremy; HUXLEY, Francis (org.). *Shamans Through Time*. Nova Iorque: Tarcher, 2000.

NAUCK, August. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Leipzig, 1889.

NEWMAN, Martha G. *Cistercian Stories for Nuns and Monks - the sacramental imagination of Engelhard of Langheim*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2020.

NORDBERG, Andreas. Circular Flow of Tradition in Old Norse Religion. In: *Fornvännen: journal of swedish antiquarian research*, v. 113, n. 2, 2018, pp. 76 – 88.

NORDBERG, Andreas. Continuity, Change and Regional Variation in Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharine; SCHJØDT, Jens Peter (eds.). *More Than Mythology*. Lund: Nordic Academic Press, 2012.

NYGAARD, Simon. Sacral Rulers in pre-Christian Scandinavia: the possibilities of typological comparisons within the paradigm of cultural evolution. In: *Temenos*, v. 52, n. 1, 2016, pp. 9 – 35.

- OHLMARKS, Åke. *Studien zum Problem des Schamanismus*. Lund: Gleerup, 1939.
- ÓLASON, Vésteinn. The Un/Grateful Dead - from Baldr to Bægifótr. In: ROSS, Margaret Clunies (org.). *Old Norse Myths, Literature and Society*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2003, pp. 153-171.
- OLIVEIRA, Leandro; SILVA, Monicy Araújo. A Fúria Berserkr: a relação entre violência e religião no contexto da Religião Nórdica Antiga. In: *Sacrilegens*, v. 17, n. 1, 2020, pp. 276-301.
- OTTÓSSON, Kjartan G. *Fróðárundur í Eyrbyggju*. Reykjavík: Bókaútgáfa menningarsjóðs, 1983.
- PETTAZZONI, Raffaele. El Ser Supremo: estrutura fenomenológica y desarrollo historico. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph Mitsuo. *Metodologia de La Historia de Las Religiones*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965, pp. 86 – 94.
- PETTAZZONI, Raffaele. *Essays on the History of Religions*. Leiden: Brill, 1967.
- PETZOLDT, Leander. German Tradition. In: LINDAHL, Carl; MCNAMARA, John; LINDOW, John (org.). *Medieval Folklore: an encyclopedia of myths, legends, tales, beliefs, and custos* – vol. I. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2000, pp. 420 – 426.
- PIPPING, Rolf. Oden i Galgen. In: *Studier i Nordisk Filologi*, v. 18, n. 2, 1928, pp. 1 – 4.
- PLUSKOWSKI, Aleksander. Harnessing The Hunger. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina. *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: origins, changes, and interactions*. Copenhagen: Nordic Academic Press, 2006, pp. 119–123.
- PÓCS, Eva. *Between The Living and The Dead*. Budapest: Central European University, 1999.
- POLOMÉ, Edgar C. Schamanismus in der Germanischen Religion? In: HAUCK, Karl. *Der Historische Horizont der Götterbil-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike Zum Frühmittelalter*. Götting: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 403 – 420.
- PORTO, Maria Emília Monteiro; MIRANDA, Pablo Gomes de. Discutindo o Xamanismo no Mito e na Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 23, 2015, pp. 73 – 86.
- PRICE, Neil S. *The Viking Way: religion and war in late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Aun 31, 2002.
- PRICE, Neil. Dying and The Dead. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil. *The Viking World*. Routledge: Abingdon. 2008.
- PRICE, Neil. *The Viking Way: magic and mind in late iron age Scandinavia*. Oxford: Oxbow Books, 2019.
- QUINN, Judy. Darraðarljóð and Njáls saga. In: KRÜGER, Jana; et al. *Die Faszination des Verborgenen und seine Entschlüsselung – Rāði saR kunni: Beiträge zur Runologie*,

skandinavistischen Mediävistik und germanischen Sprachwissenschaft. Berlin: De Gruyter, 2017, pp. 299-313.

QUINN, Judy. Kennings and Other Forms of Figurative Language. In: LARRINGTON, Carolyne; QUINN, Judy; SCHORN, Brittany. *A Handbook to Eddic Poetry - myths and legends of early scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 288-309.

ROGERSSON, J. W. Slippery Words: Myth. In: DUNDES, Alan (org.). *Sacred Narrative: readings in the Theory of Myth*. Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 62 - 71.

ROSS, Margaret Clunies. *Prolonged Echoes: Old Norse myths in medieval Northern society - Volume 1: the myths*. Odense: Odense University Press, 1994

ROSS, Margaret Clunies. The Conservation and Reinterpretation of Myth in Medieval Icelandic Writings. In: ROSS, Margaret Clunies (org.). *Old Icelandic Literature and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 116 – 139.

ROSS, Margaret Clunies. The Mythological Fictions of *Snorra Edda*. In: BRAGASON, Úlfar (ed.). *Snorrastefna*. Reykjavík: Stofnun Sigurðar Nordals, 1992.

ROSS, Margaret Clunies. The Transmission and Preservation of Eddic Poetry. In: LARRINGTON, Carolyne; QUINN, Judy; SCHORN, Brittany. *A Handbook to Eddic Poetry - myths and legends of early scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 12-32.

RÜPKE, Jörg. *Construing 'Religion' by Doing Historiography: the historicisation of religion in the Roman Republic*. Berlin: De Gruyter, 2015, pp. 45 – 62.

RÜPKE, Jörg. History. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. *The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of Religion*. Basingstoke: Routledge, 2011, pp. 286 – 309.

RUTHVEN, K. K. *O Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

RYDVIING, Håkan. Le Chamanisme Aujourd'hui. Constructions et déconstructions d'une illusion scientifique. In: *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines*, n. 42, 2011, pp. 1 – 15.

SANDAAKER, Odd. Asgard og Oskorei. In: *Maal og Minne*, 1968, pp. 63-73.

SCHJØDT, Jens Peter. Contemporary Research Into Old Norse Mythology. In: HERMANN, Pernille; KRISTENSEN, Rasmus Trandum; SCHJØDT, Jens Peter. *Reflections on Old Norse Myths*. Turnhout: Brepols, 2007, pp. 1 – 16.

SCHJØDT, Jens Peter. *Initiation Between Two Worlds*. Odense: The University Press of Southern Denmark: 2008.

SCHJØDT, Jens Peter. Reflections on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. *More Than Mythology: narratives, ritual*

practices and regional distribution in Pre-Christian scandinavian religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, pp. 263 - 287.

SCHJØDT, Jens Peter. The Notion of Berserkir and the Relation Between Animals and Warriors. In: *13th International Saga Conference*. Durham: Durham University, 2006.

SCHJØDT, Jens Peter. The Reintroduction of Comparative Studies as a Tool for Reconstructing Old Norse Religion. In: BRINK, Stefan; COLLINSON, L. *Theorizing Old Norse Myth*. Londres: Brepols, 2017, pp. 51-65.

SCHJØDT, Jens Peter. The Warrior in Old Norse Religion. In: STEINSLAND, Gro; SIGURÐSSON, Jón Viðar; REKDAL, Jan Erik; BEUERMANN, Ian. *Ideology and Power in The Viking and Middle Ages – Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*. Leiden: Brill, 2011, p. 269 – 295.

SCHJØDT, Jens Peter. The Warrior in Old Norse Religion. In: STEINSLAND, Gro et al. *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*. Leiden: Brill, 2011, pp. 269-295.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e Os Mortos na Sociedade Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHNURBEIN, Stephanie V. Shamanism in The Old Norse: a theory between ideological camps. In: *History of Religions*, v. 43, n. 2, 2003, pp. 116 – 138.

SCHORN, Brittany. Eddic Style. In: LARRINGTON, Carolyne; QUINN, Judy; SCHORN, Brittany. *A Handbook to Eddic Poetry - myths and legends of early scandinavia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 271-287.

SCHRÖDER, Franz Rolf. *Altgermanische Kulturprobleme*. Berlim: De Gruyter, 1929.

SEE, Klaus von. *Barbar - Germane - Arier: die suche nach der identität der Deutschen*. Heidelberg: C. Winter, 1994.

SEE, Klaus von. *Deutsche Germanen-Ideologie*. Frankfurt: Athenäum Verlag, 1970.

SEGAL, Robert A. *Myth - a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SEGAL, Robert A. Myth. In: SEGAL, Robert A. (org.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Padstow: Blackwell Publishing, 2006, pp. 337 - 356.

SIDKY, H. Ethnographic Perspectives on Differentiating Shamans From Other Ritual Intercessors. In: *Asian Ethnology*, v. 69, n. 2, 2010b, pp. 213 – 240.

SIDKY, H. *Haunted by The Archaic Shaman: Himalayan Jhākris and the discourse on shamanism*. Plymouth: Lexington Books, 2008.

SIDKY, Hodayun. On the Antiquity of Shamanism and its Role in Human Religiosity. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, n. 22, 2010a, pp. 68 – 92.

SIDKY, Homayun. The State Oracle of Tibet, Spirit Possession, and Shamanism. In: *Numen*, v. 58, n. 1, 2011, pp. 71 – 99.

SIGURÐSSON, Gísli. On The Classification of Eddic Heroic Poetry in View of The Oral Theory. In: Poetry in the Scandinavian Middle Ages. *Atti del 12° Congresso Internazionale di Studi Sull'alto Medioevo; The Seventh International Saga Conference*, 4 – 10 de setembro de 1988. Spoleto, 1990, pp. 245 – 255.

SIGURÐSSON, Gísli. Past Awareness in Christian Environments - Source-Critical Ideas about Memories of the Pagan Past. In: *Scandinavian Studies*, v. 85, n. 3, 2013, pp. 400 - 410.

SILVA, Sara Graça da; TEHRANI, Jamshid J. Comparative Phylogenetic Analyses Uncover The Ancient Roots of Indo-European Folktales. In: *Royal Society Open Science*, v. 3, 2016.

SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. Woodbridge: Brewer, 1993.

SIMEK, Rudolf. The Late Roman Iron Age Cult of the Matronae and Related Germanic Deities. In: QUAST, Dieter (org.). *Weibliche Eliten in Der Frühgeschichte* - female elites in protohistoric europe. Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2011, pp. 219-226.

SOMMER, Bettina. The Pre-Christian *Jól*: not a cult of the dead, but the Norse New Year festival. In: SÄVBORG, Daniel; BEK-PEDERSEN, Karen. *Supernatural Encounters in Old Norse Literature and Tradition*. Turnhout: Brepols, 2018, pp. 31-58.

SPEIDEL, Michael P. *Ancient Germanic Warriors: warrior styles from Trajan's column to Icelandic sagas*. Londres: Routledge, 2004.

STAUSBERG, Michael. Comparison. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, STEVEN. *The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of Religion*. Basingstoke: Routledge, 2011, pp. 21 – 39.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. Introduction – research methods in the study of religion's. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. *The Routledge Handbook of Research Methods in The Study of Religion*. Basingstoke: Routledge, 2011, pp. 3 – 20.

STRÖM, Åke; BIEZAIS, Haralds. *Germanische um Baltische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1975.

STRÖM, Folke. Tidrandes Död. Till frågor om makternas demonisering. In: *Arv*, v. 7 1952, pp. 77 – 119.

STRÖMBÄCK, Dag. *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria*. Estocolmo: Geber, 1935.

SUNDSTRÖM, Olle. 'I Haven't Fully Understood – Is Shamanism Religion or Not?' some reflections on the concepts of shamanism and religion in Soviet discourse. In: *Temenos*. v. 54, n. 1, 2018, pp. 9 – 27.

TAGGART, Declan Ciaran. *Understanding diversity in Old Norse religion taking Þórr as a case study*. 2015. Tese (Doutorado em Língua Inglesa) - Centro de Estudos Escandinavos, Universidade de Aberdeen, Aberdeen.

TOLLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic* – Vol. I e II. Helsinque: Suomalainen Tiedekatemia Academia Scientiarum Fennica, 2009.

VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madri: Trotta Editorial, 2006.

VENTO, Urpo. Masks and Mumming Traditions in Finland and Karelia. In: GUNNELL, Terry (org.). *Masks and Mumming in the Nordic Area*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien För Svensk Folkkultur, 2007, pp. 327-365

VERGER, Jacques. La Circulation des Étudiants dans L'Europe Médiévale. In: *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, v. 42, 2008, pp. 87-95.

VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone Books, 1990.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos em Seus Mitos?* Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

WALKER, Henry John. *The Twin Horse Gods: the dioskouroi in mythologies of the ancient world*. Londres: I. B. Tauris, 2005.

WANG, A. E. *Segner Fraa Valdres*. Christiania: Trykt og forlagt af J. Chr. Abelstad, 1871.

WEISER, Lily. *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde. Baden: Verlag der Konkordia 1927.

WELLENDORF, Jonas. Homogeneity and Heterogeneity in Old Norse Cosmology. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (org.). *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, pp. 50-53.

WIDDING, Ole; *et al.* The Lives of the Saints in Old Norse Prose - A Handlist. In: *Mediaeval Studies*, v. 25, 1963, pp. 294-337.

ZNAMENSKI, Andrei A. *The Beauty of the Primitive: shamanism and the western imagination*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.