

***Midvinterblot*: O Sacrifício Humano na Cultura Viking e no Imaginário Contemporâneo**

Prof. Dr. Johnni Langer
Universidade do Contestado, SC
Johnnilanger@yahoo.com.br

Resumo

O artigo pretende analisar o sacrifício humano na cultura Viking, especialmente o regicídio e sua representação no imaginário, refletido nas artes plásticas e nos textos literários. A principal fonte investigada foi a tela *Midvinterblot*, do sueco Carl Larsson, feita em 1915. Utilizando a teoria antropológica sobre sacrifício de René Girard e a metodologia do imaginário social de Bronislaw Baczko, o artigo demonstra que conotações pejorativas e moralistas sobre as religiosidades pré-cristãs, iniciadas na Antiguidade, ainda se mantêm no mundo contemporâneo e mesmo do discurso acadêmico, prejudicando o verdadeiro significado das práticas de imolação nos tempos antigos.

Palavras-Chave: sacrifício humano, religiões Vikings, Arte e imaginário.

Resumé

L'article analyse le sacrifice humaine dans la culture Viking, spécialement le régicide et sa représentation dans l'imaginaire, a réfléchi dans l'arts plastiques et dans les textes littéraires. La principale fontaine fouillée a été la peinture *Midvinterblot*, de Carl Larsson, a réalisé en 1915. Utilisée la théorie anthropologique sur le sacrifice de René Girard et la méthodologie du imaginaire social de Bronislaw Baczko, l'article démontre que connotations péjoratifs et moralistes sur les religiosités pré-chrétienne, a initié dans l'Antiquité, encore si maintient dans le monde contemporaine et même dans le discours académique, que a préjudicié la vraie signification des pratiques d'imolation dans les temps antiques.

Mots-clé: sacrifice humain, religions Vikings, art et imaginaire.

“Os sacrifícios humanos, bem documentados entre os Germanos desde os primórdios de nossa Era, correspondem inicialmente às oferendas realizadas para as divindades da fertilidade e fecundidade com fins propiciatórios”. Régis Boyer, *Héros et dieux du Nord*, 1997.

Em nossa civilização, poucas práticas realizadas durante a História podem ser percebidas com tanta indignação quanto os sacrifícios humanos. Talvez, somente o canibalismo e o incesto receberam tamanha repulsa e condenação moral ao longo do tempo. Em nosso país, os estudos acadêmicos sobre o tema dos sacrifícios humanos são muito escassos, omitindo para as ciências humanas importantes facetas das antigas culturas, seus valores religiosos e suas implicações sociais. Na realidade, a maior parte das sociedades, da pré-história ao advento do mundo medieval, conheceu esta forma de prática religiosa. Mesmo sociedades que consideramos hoje como “sofisticadas” e preconizadoras do ideal civilizacional, como a grega e latina, também conheceram formas de sacrifício humanos durante sua história. Em suma, é um assunto instigante, que deve levar os investigadores a serem bem criteriosos em suas análises.

Nossa principal fonte de análise é a pintura *Midvinterblot*. Na primeira parte do trabalho, discutiremos o contexto sócio-histórico desta obra, bem como uma morfologia detalhada da temática da tela. Na segunda parte, realizaremos reflexões sobre o tema do sacrifício humano na Escandinávia Medieval e, na parte final, um debate sobre o imaginário contemporâneo envolvendo a temática.

O autor e sua obra

A tela *Midvinterblot* (Sacrifício do Solstício de Inverno) foi feita em 1915 pelo pintor Carl Larsson¹. A obra surpreende por dois aspectos: primeiro, por ser um tema totalmente diferente das outras obras do artista sueco; segundo, pela beleza da harmonia e plasticidade. Sendo um pintor do movimento realista, dedicado a temas do cotidiano urbano e rural, situações familiares e da rotina social vigente no momento em que vivia, a realização de uma única pintura com temática da Escandinávia Medieval é algo realmente interessante. Larsson ficou famoso pela retratação de cenas consideradas “inocentes”, com temas leves e envolventes, principalmente crianças em seus momentos de diversão (PILGRIM, 1997).

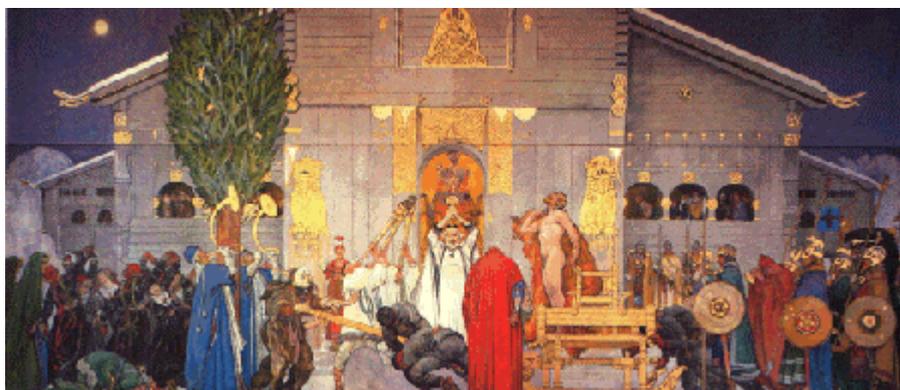


Figura 1: *Midvinterblot*, de Carl Larsson, 1915. Dimensão: 6,4 x 13,6 m. Tela em óleo. Acervo do Museu Nacional da Suécia. www.odinic-rite.org

O tema básico da pintura é a imolação ritual do semi-legendário Domaldi, um dos primeiros reis da Suécia, supostamente ocorrida no século VII ou VIII e narrada na *Ynglinga saga* de Snorri Sturluson (escrita em 1220 d.C.). Realizada com técnica a óleo, a pintura possui cores muito fortes e contrastantes. Podemos perceber quatro seções temáticas: o templo de Uppsala ao fundo; a seção central com o rei, o sacerdote e o imolador; um grupo de guerreiros no lado direito; um grupo de mulheres à esquerda. A pintura é extremamente harmônica, com cada elemento possuindo simetria, ordenamento, caracterizando o todo como uma cena elegante e muito bem organizada.

O templo de Uppsala foi descrito pelo clérigo Adam de Bremen no livro *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (1080 d.C.). Baseado em supostas fontes orais e escritas, Adam elaborou uma imagem deste local como um grande centro do paganismo, ladeado por correntes e coberto por um telhado de ouro. No centro do templo haveria estátuas das três principais divindades e em suas adjacências uma grande árvore utilizada para enforcamentos rituais (BREMEN, cap. 26-27). Devido ao fato da arqueologia nunca ter encontrado qualquer tipo de estrutura arquitetônica religiosa na Escandinávia Viking, os especialistas acreditam que a descrição de Adam, as sagas e outras narrativas escritas, que mencionaram templos nórdicos, tenham sido influenciadas pela Bíblia e pela estética das igrejas cristãs (DAVIDSON, 2001: 87-88; BOYER, 1997: 148-149)². Para o pesquisador S. Brink, o local descrito por Bremen teria sido, na realidade, um *hall*, um local para cultos, banquetes e festas rituais, possivelmente na região elevada dos montículos de Gamla-Uppsala, região sagrada utilizada como cemitério real (BRINK, 1996). Seja como for, a representação visual dos “templos” Vikings, a partir do século XI, sempre teve um padrão cristão.

Apesar de seguir a narrativa de Adam (incluindo uma árvore diante da entrada), Carl Larsson foi influenciado por esta tradição estética da arquitetura cristã, recuperando alguns elementos até mesmo da famosa ilustração de Olaus Magnus (*Uppsala*, 1550). O templo da pintura *Midvinterblot* também apresenta características muito semelhantes às das igrejas norueguesas (como as de Borgund, séc. XII e Gol, séc. XIII), com as extremidades dos telhados, que terminam em esculturas de dragões. A entrada do templo não possui porta, sendo possível observar ao centro uma grande estátua do deus *Pórr* segurando seu martelo *mjöllnir*, sentado em uma biga puxada por dois bodes negros. Referia-se à descrição de uma estátua deste deus como tendo existido nos templos de Thronheim e Hundsthorp na Noruega (DAVIDSON, 2004: 65). Para representar o rosto da deidade, o pintor recorreu às tradicionais figuras barbadas existentes em pequenos pingentes, estatuetas e objetos, principalmente o machado de *Mammen* (séc. X), de origem dinamarquesa.

Ao lado da entrada, em cada canto do templo, Larsson representou dois leões de madeira, semelhantes ao animal esculpido em uma coluna encontrada no navio de Oseberg em 1904. Os painéis em cima do portão foram inspirados nos frisos de entrada da igreja de Urnes (datada do século XI, Noruega), apresentando motivos entrelaçados de serpentes e dois cavalos.



Figura 2: Detalhe central do quadro *Midvinterblot*, de Carl Larsson (BOYER, 1997: VIII)

Logo diante da entrada do templo, percebemos a figura do *godi* (sacerdote), a mais central de toda a composição. Com vestes, cabelo e barbas brancas, ele segura o martelo do deus *Pórr* acima de sua cabeça, em atitude de consagração da cerimônia, portando um colar com o símbolo do triskelion. Na realidade, a representação de Larsson reproduz o estereótipo dos druidas (sacerdotes celtas) popularizados na arte oitocentista - portadores da paz e da pureza – ao mesmo tempo em que revela uma certa influência cristã (o padre no momento da elevação da hóstia). As referências a sacerdotes na literatura nórdica não são precisas, o que leva muitos autores a questionar a existência de classes e iniciações sacerdotais (BOYER, 1997: 67; VELASCO, 1999). Na pintura, existe a figura do sacerdote e do imolador, mas na verdade tanto a imolação quanto a condução da cerimônia de sangue (*manna-blót*) era feita por uma única pessoa, o chefe do clã familiar (ritos privados) ou o líder tribal/rei (ritos públicos). No caso do próprio rei ser o sacrificado, a imolação era executada por outro chefe da comunidade (KEYSER, 1854). Para contrastar ainda mais a cena, Larsson representou o imolador com uma longa manta vermelha.

O pintor sueco estava muito bem informado das então recentes descobertas arqueológicas. O trenó que conduz o rei Domaldi foi inspirado no equivalente cerimonial encontrado em Oseberg em 1904. Em frente à mesa de imolação (um bloco rochoso de cor azulada), dois grupos tocam instrumentos musicais: o primeiro, chamado *lurs*, de formas semelhantes a um chifre e com som de trombone (mas que, na realidade, foi utilizado na Idade do Bronze e descoberto em turfeiras dinamarquesas no séc. XIX, conf. ALLAN, 2002: 97); o segundo, longos trombones. Tanto os operadores do primeiro instrumento (portando vestes de cor azul escuro) quanto os tocadores de trombone (com mantos brancos) possuem características lapônicas ou finlandesas. Isso fica ainda mais claro com um personagem retratado do lado esquerdo da entrada do

templo, levantando a mão direita em atitude cerimonial: seu traje é evidentemente lapônico. Com certeza, na falta de maiores referenciais sobre vestimentas da Era Viking, Larsson recorreu à pesquisas de indumentária folclórica nas regiões mais setentrionais da Escandinávia. A consulta de fontes arqueológicas fica novamente evidenciada com as figuras do extremo direito da tela: um grupo de guerreiros fortemente armados, portando escudos de madeira, lanças e capacetes lisos ou com adereços. Para estes últimos, o pintor recorreu ao estudo de figuras em placas de bronze, como as de Vendel e Olândia, que exibem guerreiros portando capacetes cerimoniais com pequenas cristas em forma de javali, um animal sagrado relacionado ao deus *Freyr*. Uma única figura porta capacete com chifres, um estereótipo criado no início do século XIX e popularizado pela ópera e artes plásticas (LANGER, 2002a: 7-9). Este tipo de ornamento nunca foi utilizado por guerreiros no período Viking, somente em rituais relacionados à deidades da guerra, durante a Idade do Bronze e na Escandinávia do período Vendel³.

No extremo esquerdo da tela foi representado um grupo de mulheres, todas com longos vestidos negros. Elas são as únicas a revelar uma atitude melancólica durante a cena, contrastando com os auxiliares do cerimonial e especialmente com os guerreiros, impassíveis e totalmente imunes a qualquer manifestação de emoção. Algumas realizam uma estranha dança, enquanto uma fica ajoelhada com o rosto ao chão, em atitude de total desespero e dor (talvez a representação da rainha), algo totalmente condizente com a sociedade nórdica, onde em situações de perda familiar somente as mulheres choravam e demonstravam tristeza. Eram elas que tinham a função de lamentar os mortos (SAWYER, 2000: 129-133)⁴. Mesmo perante a eminência da morte por execução, os guerreiros chegavam a zombar da situação, rindo fartamente (BRØNDSTED, s.d.: 209). A célebre frase do guerreiro nórdico Ragnar Lodbrök sintetiza este comportamento: “A morte vem e eu rio de prazer” (DAVIDSON, 1987: 45). Para reforçar o sentido da cena feminina, Larsson colocou este grupo ao lado da árvore de Gamla Uppsala. Apesar da fonte original não descrever de qual espécie seria, o pintor utilizou o modelo do álamo (*Populus alba*), apropriadamente de forte caráter simbólico: “Essa árvore surge também relacionada com os Infernos, com a dor e com o sacrifício, assim como com as lágrimas” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002:26). O artista acrescentou caveiras de seres humanos e de animais na árvore, uma referência ao relato original de Adam de Bremen.

Para concluir, percebemos o sentido geral da pintura *Midvinterblot* como uma saudosa evocação dos tempos antigos. A composição é assinalada por uma forte harmonia na distribuição das partes e das cores, onde cada elemento foi marcado por grande equilíbrio. Tudo é organizado e disciplinado. Carl Larsson apresenta uma imagem dos tempos Vikings totalmente distante do imaginário popular e da ideologia dos países não-escandinavos, onde essa sociedade geralmente fora exposta como bárbara e primitiva, imperando a confusão e o caos (LANGER, 2004b: 168-169). Para o pintor, a recuperação do modo de viver dos nórdicos na Escandinávia pré-cristã apresentava-se como necessária, como um referencial glorioso que deveria ser resgatado pela sociedade no início do Novecentos. Neste sentido, o pintor faz parte de uma tradição estética sueca que remonta a meados do século XIX, onde os sentimentos nacionalistas incorporaram elementos da literatura, história e mitologia dos tempos pagãos. Especialmente o historiador e poeta Erik Geijer no livro *História dos povos suecos* (1836) utilizou a sociedade dos antigos nórdicos como um modelo social perfeito, onde a harmonia do povo e de seus líderes foi quebrada pela chegada do cristianismo e do feudalismo (LÖNNROTH, 1999: 238). O “espírito” dos tempos passados era refletido na arte decorativa, no interior das casas e dos edifícios, nos

jornais, na vida cotidiana e nas idéias políticas, sempre em consonância com o progresso tecnológico e social dos tempos modernos. Além disso, cada país escandinavo resgatou a memória dos tempos Vikings dentro de um referencial próprio, condizente com a realidade política então vigente (p.ex., a Suécia de 1814 a 1905 foi unida com a Noruega, ao mesmo tempo em que mantinha uma grande rivalidade com a Dinamarca)⁵:

“it took quite a while before such academic intellectual trends as the Nordic Renaissance or the Grundtvigian Viking revival were imported from Copenhagen to these remote and old-fashioned shores. When this finally happened, it coincided with the rise of the national independence movements. For a patriotic citizen in any of these three countries, returning to the Viking Age became more or less equivalent to a return to political independence. The Vikings thus gradually became a major concern for west Scandinavian nationalists and remained so long after the Modern Breakthrough” (LÖNNROTH, 1999: 243).

Dentro desta concepção de um resgate nacionalista da história escandinava, Larsson realizou sua pintura *Midvinterblot*. Antes de refletirmos sobre o imaginário detrator que acometeu esta obra na década de 1910, apresentaremos algumas conclusões científicas contemporâneas a respeito da temática central da tela, a imolação na Escandinávia Medieval.

O sacrifício humano entre os Vikings

Nos estudos de história das religiões, geralmente as imolações foram interpretadas em termos puramente simbólicos, onde as razões para tais atos eram identificadas em agentes externos ao contexto das comunidades: “O sacrifício é um símbolo da renúncia aos vínculos terrestres por amor ao espírito ou à divindade (...) símbolo da vitória da natureza espiritual do homem sobre a sua animalidade” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2002: 794, 796). Por sua vez, os estudos sociais encontraram respostas internas às sociedades para estes aspectos da religião. Uma das maiores sistematizações teóricas sobre o tema foi realizada no livro *A violência e o sagrado* (1972), do antropólogo René Girard. Para este autor, os sacrifícios teriam a função básica de apaziguar a violência interna das comunidades, um mecanismo eficiente de controle social:

“É a comunidade inteira que o sacrifício protege de sua própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores. O sacrifício polariza sobre a vítima os germens de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial” (GIRARD, 1998: 19).

É a partir deste referencial que acreditamos ser possível entender o fenômeno das imolações na Escandinávia. Podemos dividir as mortes ritualizadas entre as populações nórdicas em dois tipos básicos: as imolações de membros da própria comunidade e as mortes de pessoas externas às comunidades, sendo o segundo tipo o mais antigo registrado entre os germanos.

A festa sacrificial (*blót*) era a prática principal dentro das religiosidades nórdicas. Consistia na morte de criaturas vivas, geralmente cavalos, bois, ovelhas e porcos. Estas eram abatidas pelo sacerdote (*goði*) diante de imagens dos deuses (primeira etapa - *högg*, chacina). O sangue era coletado em um recipiente chamado *laut-bolli* (ou *hlautbollar*). O altar e as paredes do templo eram sujos com o sangue da vítima e outra parte deste era borrifada sobre a multidão que participava da cerimônia (segunda etapa - *rjóða*, borrifamento). Algumas imagens de madeira (*hlautteinar*) eram cobertas com a

gordura das vítimas e queimadas no chão dos templos. Posteriormente, ocorriam os banquetes com a carne cozida dos animais, onde se utilizavam chifres para bebidas (terceira etapa – *blótveizla*, banquete sacrificial e consagração da cerveja). Os sacrifícios públicos estavam conectados com festivais anuais (KEYSER, 1854; BOYER, 1981: 152-157).

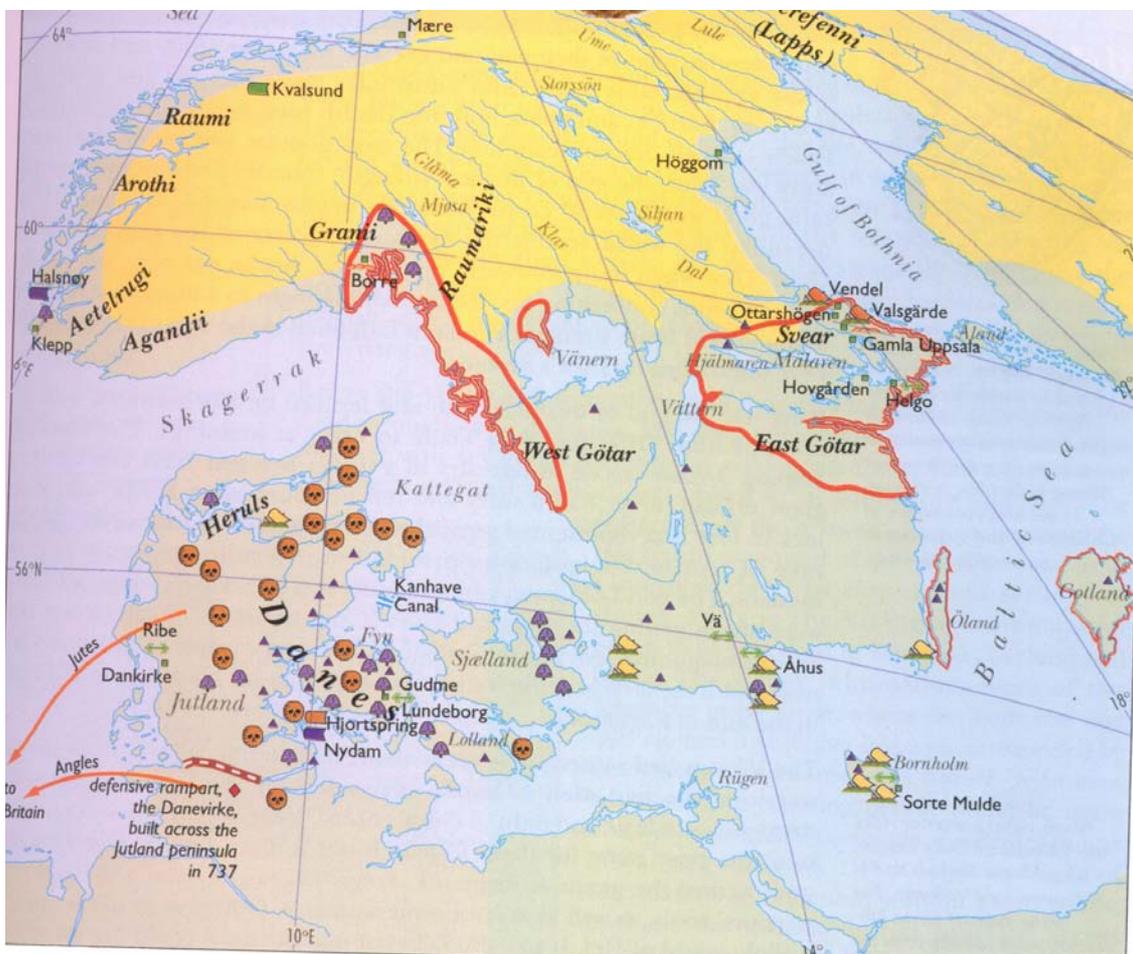


Figura 3: Mapa da Escandinávia da Idade do Ferro, 500 a.C. - 800 d.C. (HAYWOOD, 1995: 25). Os desenhos de caveira marrom representam as áreas onde foram encontrados corpos em pântanos, vítimas de sacrifícios por enforcamento ou afogamento, especialmente na área de Jutland (Dinamarca) (datados de 500 a.C. ao século I d.C.). Os capacetes representam as áreas de sepulturas de guerreiros, na Jutland, Fyn e Sjælland (Dinamarca) (datados do século I ao V d.C.). O sítio pré-Viking de Illerup (região próxima a Århus, Jutland, Dinamarca) foi uma importante área imolatória de prisioneiros de guerra. Os triângulos violetas correspondem aos sítios com oferendas votivas, incluindo sul da Dinamarca e Suécia, ilhas bálticas de Bornholm, Öland e Gotland. Os quadrados verdes correspondem às antigas residências reais e centros religiosos (especialmente Vendel e Gamla Uppsala, na Suécia). As áreas com cor amarela são as regiões inabitadas até 700 d.C. Os navios amarelos correspondem aos sepultamentos com embarcações pré-Vikings. Os principais povos germânicos da Escandinávia do século VI d.C. foram os *Svear* e os *Göttar* (divididos em duas áreas, Oeste e Leste da Suécia), ambos na Suécia; *Heruls* e *Danes*, na Dinamarca; *Raumariki*, *Gramii* e *Raumi*, na Noruega.

Os sacrifícios humanos eram raros e circunstanciais na religiosidade Viking. A maioria das vítimas, oriundas da própria sociedade nórdica, era composta por escravos, criminosos e em menor escala, crianças, em rituais sempre associados ao deus Óðinn, geralmente por meio de enforcamento, fogo e trepanação por lança. Vestígios de homens e mulheres mortos por enforcamento foram encontrados nos pântanos da Dinamarca, alguns ainda apresentando cordas em torno do pescoço e vestígios de

resíduos alimentares ritualísticos, datados da Idade do Ferro Celta ao período de migração (PARKER-PEARSON, 2002; VINCENT & WARREN, 2004). O viajante árabe Ibn Fadlan descreveu um funeral de chefe escandinavo na área do Volga, século X, onde uma escrava foi sacrificada junto a vários animais (FADLAN, 1965). No sítio Viking de Ballateare, Ilha de Man, o esqueleto de uma mulher foi encontrado junto a um funeral masculino, com o crânio esfaqueado, indicando tratar-se de uma escrava (GRAHAM-CAMPBELL, 1997:157). Na ilha de Gotland (sítio de Barshalder 2) foram encontrados vestígios de uma mulher com cerca de 50 anos, vítima de sacrifício, além de outros corpos interpretados como escravos: “Wear-induced skeletal pathologies among these suspected victims also hint at slave labour” (RUNDKVIST, 2003: 85).

A sociedade Viking era muito estratificada. Os escravos (*thræll*) executavam os trabalhos menos valorizados e não possuíam mais direitos do que um cavalo ou um cão, pois, pela lei, eram propriedades. Seus donos tinham poder de vida e morte sobre eles, e até o advento do cristianismo matar um escravo não era considerado crime, especialmente as mulheres (NAGELS & GLOT, 2004: 30-32). Com isso, estas se tornaram algumas das vítimas preferenciais para as imolações. Apesar de toda a concepção mítica e religiosa dos nórdicos estar vinculada a motivações sobrenaturais, portanto aparentemente externas aos vínculos sociais, a função primária dos ritos sangrentos seria o *apaziguamento dos conflitos em potencial*, gerados pela própria comunidade: “as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos, que o sacrifício pretende inicialmente eliminar; a harmonia da comunidade que ele restaura, a unidade social que ele reforça” (GIRARD, 1998: 19-20). Sendo uma sociedade potencialmente violenta, com várias disputas e hostilidades entre famílias (*vendetta*, a vingança pelo assassinato de um membro do clã, BYOCK, 2001: 219-224), a morte ritual de escravos tornou-se uma opção prioritária para o apaziguamento da ordem interna, pois estes constituem elementos que praticamente não possuem nenhuma importância social. A eliminação do mecanismo da vingança foi um dos grandes objetivos das sociedades, onde o sistema judiciário ainda não era muito complexo e estava associado a um poder político realmente forte⁶.

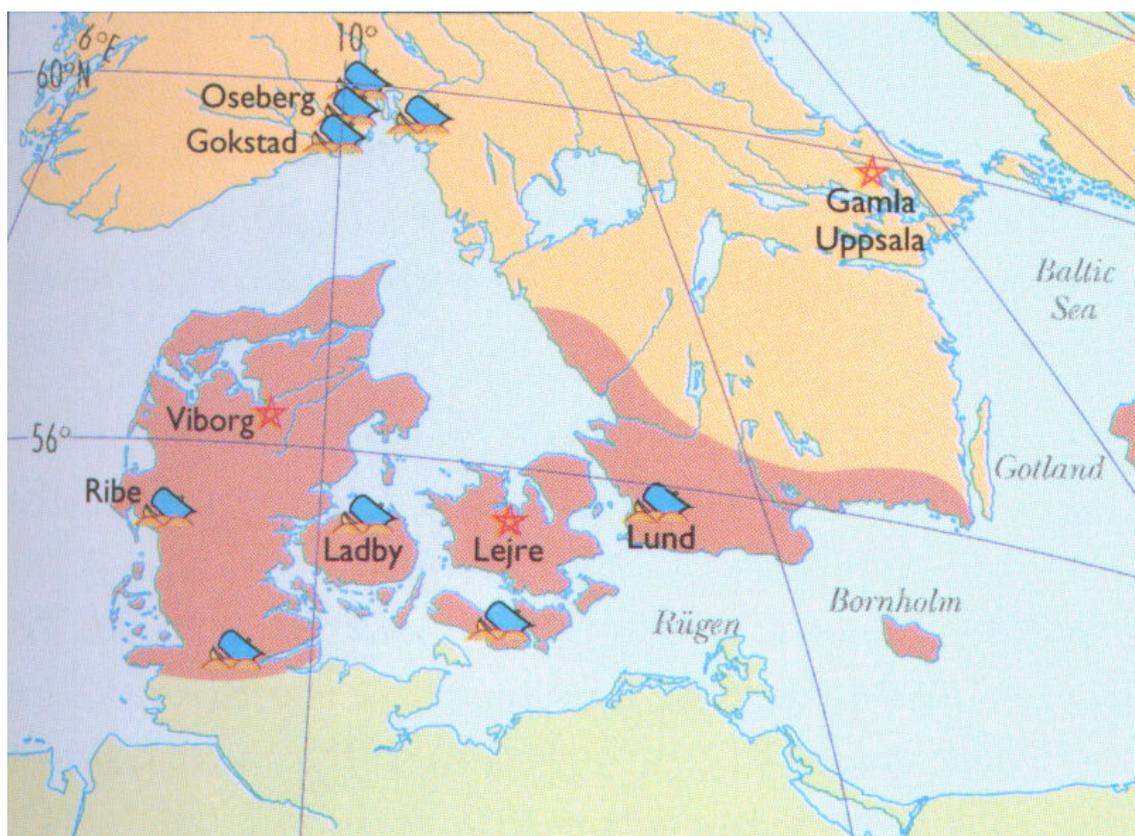


Figura 4: Paganismo na Escandinávia da Era Viking, 800-1000 d.C. (HAYWOOD, 1995: 27). A área em cor laranja corresponde à prática de sepultamento por cremação, especialmente o centro-norte da Suécia e toda a Noruega, além da ilha báltica de Gotland. Na área em cor marrom predominavam as práticas de sepultamento por inumação (enterro direto do corpo, sem queima). Os navios azuis representam as áreas de sepultamentos com navios, especialmente Oseberg e Gokstad (Noruega), Ribe e Lund (Dinamarca). Os principais centros de cultos pagãos estão assinalados por uma estrela vermelha: Gamla Uppsala (Suécia), Lejre e Viborg (Dinamarca). Segundo o cronista Adam de Bremen, na região de Uppsala realizavam-se sacrifícios com várias criaturas do sexo masculino, cujos corpos eram enforcados em uma árvore nas proximidades do templo. Uma testemunha ocular teria repassado a Adam de Bremen a quantidade de 72 corpos pendurados neste bosque (BREMEN, 2002. Para a discussão sobre o calendário dos rituais em Uppsala, crítica de fontes e bibliografia, ver: HENRIKSSON, 2001). Segundo o cronista Thietmar de Merseburg (século XI), em Lejre acontecia a cada 9 anos uma grande festa, onde 99 seres humanos e 99 cavalos eram sacrificados (BRØNDSTED, s.d.: 258). O número 9 era associado ao deus Óðinn, sendo a quantidade de dias em que o mesmo teria ficado enforcado na árvore Yggdrasill, em um ritual de auto-imolação.

Mas o que dizer do sacrifício de crianças? A sociedade nórdica não as concebia como importantes elementos sociais, do mesmo modo que os ocidentais contemporâneos? Ao que tudo indica, o infanticídio era mantido para crianças oriundas das classes dos homens livres (*boendr*), da aristocracia (*jarls*) e da realeza (*konungakyn*). Na ilha de Gotland, crianças eram mortas: “Eles fazem oferendas com seus filhos, filhas e gado, com festas e bebidas” (GUTTA SAGA, 2004), sendo também deste local uma das únicas fontes iconográficas da Era Viking que retrata claramente tanto o infanticídio quanto a imolação por enforcamento (a estela de *Hammar I*, LANGER, 2003c). Um pilar de infanticídio era consagrado ao deus Pórr no sítio de Thurstaston, Inglaterra (DAVIDSON, 2001: 57). Em Uppsala, um rei chamado Aun (On) sacrificou seus nove filhos ao deus Óðinn (STURLUSON, 1996a, cap. 29). Durante a batalha de Hjörunga, o rei Hákon imolou seu filho Erling, de 7 anos (KEYSER, 1854). Para Girard, as crianças, do mesmo modo que os criminosos, prisioneiros de guerra e

escravos “apresentam um vínculo muito frágil ou nulo com a sociedade (...) Na maioria das sociedades primitivas, as crianças e os adolescentes ainda não iniciados também não pertencem à comunidade: seus direitos e deveres são praticamente inexistentes” (GIRARD, 1998: 24). Sendo a infância uma categoria marginal, ela era incapaz de estabelecer com os outros membros o mesmo estatuto ou laço social⁷. Com isso explica-se a razão da total inexistência da morte ritual de mulheres casadas (pertencentes à classe dos homens livres) na Escandinávia Medieval, pois constituiu a categoria mais importante da sociedade: “mantém vínculos com seu grupo de parentesco, mesmo ao tornar-se, em um certo sentido, propriedade do marido ou de seu grupo. Não seria possível imolá-la sem correr o risco de que um dos dois grupos interpretasse o sacrifício como um assassinato real e tentasse vingá-la” (GIRARD, 1998: 25).

Por sua vez, os prisioneiros de guerra eram uma categoria realmente marginal, sendo muito recorrentes nas narrativas de imolações germânicas, da Antigüidade à Era Viking. Tácito descreveu essa prática na região da floresta de Teutoburgo (Alemanha), onde os romanos foram vencidos: “Ali se viam pedaços de armas, arcabouços de cavalos, crânios humanos fixados nos troncos de árvores; nos bosques vizinhos os bárbaros altares, onde foram sacrificados os tribunos e os centuriões das primeiras companhias” (TÁCITO I: 37). O mesmo autor comentou a disputa entre os Hermunduros e os Catos pela posse de um rio fronteiro: “ambas as partes haviam votado a Marte (Týr) e Mercúrio (Óðinn) o sacrifício dos homens, dos cavalos, de tudo o que fosse vencido” (TÁCITO I: 209). Outros autores clássicos mencionaram a prática da captura de inimigos para sacrifícios adivinhatórios, onde as entranhas das vítimas eram examinadas, ou ainda, os guerreiros eram empalados (DAVIDSON, 1988: 64). Os Herulos praticavam um ritual duplo de espetar com lança e queimar os prisioneiros em honra ao deus Wotan (Óðinn). Segundo Jordanes, os Godos dedicavam os primeiros inimigos capturados a este mesmo deus, suspendendo as vítimas em árvores (DAVIDSON, 2004: 44, 45). O cronista Orosio registrou que os Teutões enforcavam os inimigos em árvores (VELASCO, 1999). A pesquisa arqueológica descobriu vários sítios na Escandinávia pré-Viking associados com imolações de prisioneiros, especialmente a região do noroeste da Dinamarca. No sítio de Illerup foram encontrados equipamentos de guerra que haviam sido queimados e depositados nos pântanos: “Les sacrifices témoignent davantage d’une évolution conjointe de plusieurs régions, avec une mise en place de plus grandes entités territoriales, fortement structurées. Les sacrifices attestent l’efficacité de la défense ainsi qu’une centralisation du pouvoir” (ILKÆR, 1995). Uma das práticas imolatórias para os inimigos capturados na Escandinávia Viking era conhecida por *blóðörn* (águia de sangue), um ritual odínico. Segundo Saxo Grammaticus, consistia na incisão lateral das vítimas ainda vivas, de onde se extraía os pulmões do tórax, estendendo-os em seguida como se fossem duas asas (BOYER, 1981: 160; 1997: 12)⁸.

A morte ritualizada dos inimigos capturados após as batalhas ou conflitos tribais seria uma necessidade para a sobrevivência da ordem interna das comunidades:

“Um culto sacrificial baseado na guerra ou no assassinato recíproco de prisioneiros não pode ser pensado a partir de um modo mítico muito diferente de nosso ‘nacionalismo’, com seus ‘inimigos hereditários’ (...) a função essencial da guerra estrangeira e dos ritos mais ou menos espetaculares que podem acompanhá-la consiste em preservar o equilíbrio e a tranquilidade das comunidades essenciais, afastando a ameaça de uma violência necessariamente mais intestina que a violência abertamente discutida, recomendada e praticada” (GIRARD, 1998: 351).

Com isso, percebemos a necessidade de uma violência legítima para controlar uma violência eminente na própria estrutura destas sociedades. Os prisioneiros de guerra atuavam como canalizadores das tensões interiores acumuladas, transformando a “violência maléfica em um sagrado benéfico, e que devolva o vigor a uma ordem cultural deprimida e cansada” (GIRARD, 1989: 346). Alguns pesquisadores chegam mesmo a comparar o fenômeno universal das guerras com o próprio ato sacrificial: “até mesmo as sociedades modernas aceitam que em prol da maioria, alguns devam morrer. Sejam presentes para os deuses ou o preço da paz, a maioria das culturas concorda que o bem estar do grupo vem primeiro” (SINGER, 1999). Assim, tanto os conflitos antigos quanto os da nossa época seriam “ritualizações” da morte, *onde alguns morrem pelo bem estar da maioria*. Após os conflitos surgem o culto aos mortos: do mesmo modo que os sacrificados, monumentos são criados para recordar o heroísmo dos que morreram pela proteção da comunidade. *Martírio, santuário e reverência* são constantes em ambos os fenômenos culturais (SINGER, 1999).

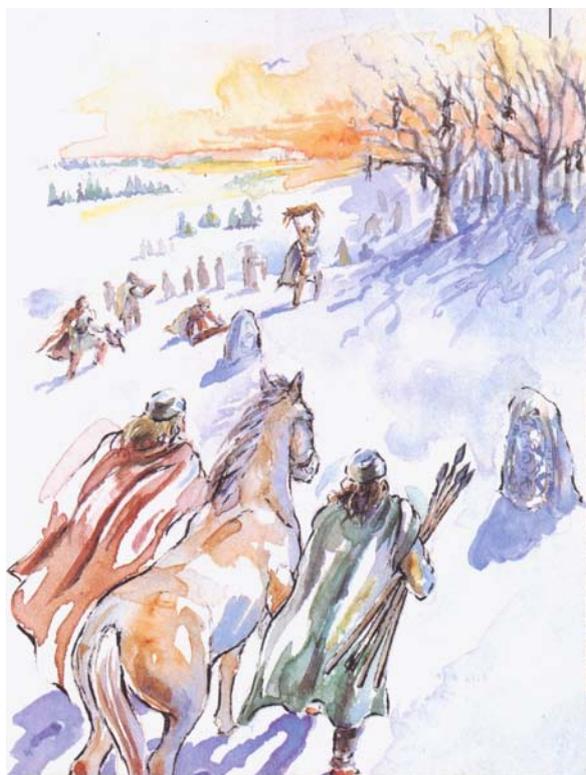


Figura 5: Reconstituição do ritual sacrificatório de Gamla Uppsala, Suécia, descrito por Adam de Bremen. Aquarela integrante do livro *Vikings* (MACDONALD, 1996: 45).

O último aspecto a ser examinado é a imolação dos antigos reis da Escandinávia, um tema vinculado diretamente ao quadro de Carl Larsson. O regicídio Viking foi registrado em várias fontes e também era muito comum em outras culturas. Os casos mais famosos pertencem à dinastia semi-legendária dos reis Ynglings, que dominaram a região de Uppsala (Suécia), do século VIII (período Vendel/Svear) até meados do século IX (Primeira Era Viking) e que foram narrados pelo historiador Snorri Sturluson na obra *Heimskringla* (“O círculo do mundo”, 1230 d.C.). Nesta época, os governantes possuíam um caráter sagrado, muito mais do que suas capacidades como guerreiros ou legisladores, propiciando a fertilidade do reino (BOYER, 1997: 128). Um exemplo foi o rei chamado Freyr (divindade homônima que foi humanizada pelo cronista). Quando morreu, seu corpo foi guardado em segredo por três anos, para que o período de

fertilidade do reino tivesse continuidade (STURLUSON, 1996a, cap. 11). O primeiro caso de regicídio descrito por Sturluson foi o do famoso Domaldi, o tema da tela *Midvinterblot*. Durante seu reinado, uma grande fome abateu-se sobre sua região e os *Svear*⁹ ofereceram grandes sacrifícios com bois em Uppsala, sem nenhum resultado. No outono seguinte, um homem foi imolado, mas do mesmo modo não obtiveram sucesso. Finalmente, resolveram oferecer o próprio rei aos deuses “para trazer boas estações à terra” (STURLUSON, 1996a, cap. 18). O segundo caso de regicídio é ainda mais trágico. Olaf, o corta-árvores, um governante relapso, foi queimado dentro de sua casa num sacrifício ao deus Óðinn para sanar outro caso de fome no reino (STURLUSON, 1996a, cap. 47). Por fim, mais uma narrativa do caráter sagrado e simbólico da realeza. Halfdan, o Negro, ao retornar de uma festa em Hadeland, morreu ao tentar atravessar a baía de Rykinsvik. Como havia sido um excelente rei que trouxera muita fertilidade ao seu povo, seus homens resgataram o corpo e tiveram que dividi-lo em quatro partes, sendo cada uma enterrada numa das províncias do reino (STURLUSON, 1996b, cap. 9).



Figura 6: *Fotografia do bosque de Gamla Uppsala (ALLAN, 2002:95).* Segundo o cronista Adam de Bremen, nas árvores deste local realizavam-se sacrifícios humanos e de animais (BREMEN, 2002).

Para o historiador Régis Boyer, o rei sagrado dos escandinavos acumulava as três funções dumezilianas: “il est prêtre souverain, chef de guerre éventuellement, et avec réserves, chargé d’assurer la fertilité et la fécondité” (BOYER, 1981: 109). Em momentos de grave crise social, como a fome advinda de péssimas colheitas, o rei era a figura central da sociedade que fornecia a possibilidade de estagnar a violência eminente e o caos social advindo de problemas de subsistência. Sua morte preservava o equilíbrio da comunidade: “O rei tem uma função real, que corresponde à função de toda vítima sacrificial. Ele é uma máquina que converte a violência estéril em valores culturais positivos” (GIRARD, 1989: 139). Pesquisadores antigos, como James Frazer, acreditavam que a morte ritual dos reis era um simbolismo da renovação das estações, um ritual necessário para a plena sazonalidade da natureza (FRAZER, 1956). Deste modo, temos um modelo onde o plano mítico condiciona o comportamento humano. Na realidade, contudo, os valores sociais é que determinavam os ritos envolvendo a natureza e não o contrário. A morte do herói, do ancestral ou do deus foi concebida na maioria das culturas como necessária para que uma nova ordem seja instaurada,

especialmente no nível cósmico e natural. Todavia dentro do modelo de René Girard, não aquele é um princípio inerente ao mito, à natureza ou às estações que predomina, e sim às relações sociais. A violência ritual existe para controlar a violência latente e interna das comunidades. Se as crianças e adolescentes solteiros, os prisioneiros, os escravos e os defeituosos constituem categorias marginais, sem vínculos com a sociedade – e, portanto, sacrificáveis – os reis estão acima de qualquer casta, classe ou posição. O extremo oposto, o outro lado da comunidade (especialmente dos homens livres e das mulheres casadas, as categorias mais importantes) e do mesmo modo, também os líderes eram passíveis de sacrifício.

Com a centralização do poder político, a criação de reinos unificados e a instituição de leis complexas e bem definidas em meados do século IX e X, além do advento do cristianismo, os sacrifícios humanos desapareceram da Escandinávia. Em regiões nórdicas isoladas como a Islândia, a sua peculiaridade político-social e religiosa talvez explique a falta de referências à imolações durante a Era Viking¹⁰.

O imaginário contemporâneo sobre sacrifícios humanos

Em 1915 uma comissão do Museu Nacional da Suécia rejeitou a tela *Midvinterblot* de Carl Larsson para o acervo da instituição, sendo posteriormente adquirida pela Galeria Umeda de Tóquio. Em 1985, o mesmo museu decidiu comprar o polêmico quadro do Japão, fazendo com que a obra retornasse a sua pátria de origem. Entretanto, qual o motivo da rejeição inicial da comissão?

Acreditamos que os motivos verdadeiros não foram somente morais ou éticos – afinal, o rei Domaldi surge nu na tela – mas pelo fato do artista ter criado uma obra que glorificava a religião dos tempos antigos. O sacrifício humano foi evocado no quadro como uma necessidade da comunidade nórdica, uma forma religiosa que as pessoas encontraram para sanar seus graves problemas de subsistência. Neste caso, a morte ritual não tem um sentido negativo, ela não é vista como algo diabólico ou sinistro. Ela é um exemplo de morte heróica, uma invocação aos tempos onde os indivíduos morriam pela manutenção dos valores, pela sobrevivência do coletivo, do povo. Assim, o rei na visão de Larsson foi um grande herói do passado. Sua posição incólume perante o sacrificador, com corpo atlético despido, remete a referenciais estéticos do classicismo, dos heróis olímpicos. Apesar de não ser a figura central da tela, Domaldi é a mais alta, com seus olhos fechados e cabeça erguida, desafiando a morte e fazendo recordar que os guerreiros Vikings não temiam nada. Para Larsson, os antigos cultos e ações do passado sueco não devem ser esquecidos. Eles constituíram a origem de todos os valores mais importantes que a Suécia resgatava no início do século XX. A glória dos tempos medievais foi o triunfo do destino individual, em sintonia com a sobrevivência da tradição coletiva.



Figura 7: Ilustração anônima, representando a imolação do rei Domaldi, incluída na edição de 1899 da *Ynglinga Saga*, de Snorri Sturluson (BOYER, 1997:43).

Podemos perceber a indignação dos comissários do Museu, comparando a pintura de Larsson com outra representação artística do sacrifício de Domaldi, realizada alguns anos antes (1899, figura 3). De autor anônimo, ela possui traços simples e tons escuros. O rei encontra-se deitado no altar, enquanto sua garganta é cortada e o sangue flui para um recipiente. Todos os auxiliares no ritual portam longas vestes negras e seguram o corpo do rei. O tom geral da ilustração é de uma composição quase sinistra. O contraste entre as duas obras é gritante: Larsson realizou uma tela envolvente, onde o sacrificador presta reverência ao sacrificado, numa atitude de devoção real. A outra imagem é totalmente despojada, sendo os assistentes frios executantes de um ato de terror, acima do estereotipado altar sacrificial¹¹.

Por sua vez, a comissão do Museu Nacional em 1915 devia possuir um referencial sobre sacrifícios humanos, que fora herdado da tradição hebraico-cristã e da literatura clássica: uma prática sinistra, horrenda, bárbara e primitiva. Na Antigüidade esses aspectos foram estruturados pelo referencial monoteísta, no momento em que a elite sacerdotal de Israel almejava a extinção das práticas religiosas de origem Cananita e Moabita, que influenciavam a maior parte da população israelense. As imolações humanas, muito comuns no Oriente Médio, passaram a ser proibidas entre os israelenses (EDMUNDS, 1993; SINGER, 1999).

Os escritores latinos e gregos condenavam as práticas de mortes rituais de crianças em Cartago, descrevendo-as como grotescas, fanáticas e sangrentas. A religião celta também foi considerada bárbara e cruel pelo fato de utilizar mortes humanas (as célebres descrições de César e Estrabão sobre o boneco de vime, por exemplo). Como até nossos dias os relatos latinos regem nossa concepção da Antigüidade (MARSHALL, 2000), estes antigos rituais dos cartagineses e celtas foram identificados como algo negativo, sem levar em consideração as concepções e as necessidades das sociedades que os criaram (e muito menos a recordação de que na Grécia e Roma também haviam ocorrido casos de sacrifícios humanos, conf. FRAZER, 1956: 651-657).

Neste momento percebemos uma importante questão: é sempre na figura do *outro* que as práticas consideradas malévolas tiveram predominância, especialmente as imolações:

“É mais fácil as pessoas julgarem outro grupo diferente e estranho e dizer: olha como são esquisitos, bizarros, olha como são diferentes. Muito mais que enfrentar a dificuldade real de tentar torná-los explicáveis, tentar fazê-los parecer humanos e compreensíveis em nossos próprios termos” (GRAY, 1999).



Figura 8: *Sacrifice*, de Frank Frazetta, 1980. Um dos mais famosos ilustradores de aventuras fantásticas do século XX, Frazetta concede um exemplo máximo do estereótipo sobre sacrifícios no imaginário contemporâneo, muito comum na literatura, cinema e histórias em quadrinhos. Em um templo misterioso, uma bela jovem de corpo nu está prestes a ser sacrificada por um sacerdote, vestindo capuz escuro e com a faca cerimonial em uma das mãos. Mulheres jovens despidas em altares (geralmente loiras, ao menos no cinema) e sacerdotes com características pérfidas constituem a imagem mais representada no imaginário das imolações humanas. Influenciado pela fase negra de Goya, o pintor colocou ao lado do altar imagens aladas de caráter malévol, provindas da fumaça de um vaso caído, do mesmo modo que, na base, figuram um polvo e um crocodilo, criaturas abissais. Num misto de pesadelo e fantasia, a cena desperta o horror moderno perante os cultos de imolação. Em posição de fúria, surge no plano superior a figura do personagem Conan, o bárbaro, criado pelo escritor Robert Howard, portando um capacete com chifres, outro estereótipo que se perpetua no imaginário até nossos dias. <http://members.fortunecity.com/mrmagoo/frazetta/>

As representações sobre supostas práticas degradantes de outros povos e culturas acabou, na realidade, fortalecendo os próprios valores e crenças do grupo que criou as narrativas: “imaginário é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração” (FRANCO JR., 2003: 95-96). Do mesmo modo, o imaginário social funciona como importante elemento de controle entre os membros da sociedade, especialmente “do exercício da autoridade e do poder” (BACZKO, 1984: 310).

Com o advento do cristianismo, não somente as imolações, mas todas as práticas paganas foram consideradas diabólicas e, deste modo, perseguidas. Narrativas como a do deus Cromm Cruach da Irlanda (de manuscrito do século XII) logo foi associada à descrições bíblicas de Moloch ou de Satã: “era objecto de un culto terrible: en su honor se inmolaban víctimas humanas (...) Por él mataban sin gloria a sus primogénitos entre gritos y lamentos por su muerte (...) ¡Qué grandes eran su horror y sus gemidos!” (JUBAINVILLE, 1986: 75).

Esse imaginário solidificou-se no início da Era moderna, coincidindo com o advento da perseguição às bruxas em toda a Europa. A partir do Renascimento, os

sacrifícios humanos foram associados à existência de supostas seitas macabras (como o Luciferianismo) ou fraternidades secretas (como a Maçonaria), sempre dentro de um contexto conspiratório e sinistro (GIRARDET, 1987). A arte de massa do século XX (especialmente o cinema e as histórias em quadrinhos) logo popularizou a existência de cultos nos tempos atuais (com mortes rituais de caráter tétrico, algumas totalmente fantasiosas) e concepções estereotipadas das imolações nas sociedades antigas¹².

Assim, no imaginário contemporâneo, temos claramente definido um binômio, opondo as religiões dominantes no presente às consideradas bárbaras: *rituais benévolos, típicos de sociedades ditas “civilizadas”, ordeiras e progressistas X rituais sangrentos, malévolos, do passado ou do mundo atual*. É a partir desta relação, inclusive, que muitos escritores e acadêmicos registraram suas impressões sobre imolações. Trata-se, evidentemente, de um referencial anacrônico e moralista, que não procurou contextualizar as práticas rituais nas sociedades de origem. Isso pode ser percebido em muitas descrições de viajantes europeus sobre a África, Ásia e América a partir do Seiscentos. A religião Asteca é um exemplo bem conhecido, por ter sido confrontada diretamente pela religião do conquistador espanhol. Sempre foi muito difícil ao imaginário europeu entender como uma sociedade como a Asteca, que criou uma civilização sofisticada e extremamente complexa (desde aspectos arquitetônicos, urbanos, até conhecimentos matemáticos e astronômicos), realizava rituais tão “violentos” e “sinistros” como as imolações diárias aos deuses (GRAY, 1999).

Especialmente no caso dos Vikings, o binômio sobre sacrifícios ainda perdura no imaginário contemporâneo. Em um recente lançamento paradidático, *Os Vikings* (coleção Universo Angus, 2004), os autores em todo o momento tentam convencer os leitores desta relação:

“homens violentos (...) Saqueadores impiedosos (...) Além de praticarem sacrifícios humanos, cravarem tocos de madeira nos ânus de crianças (a famosa prática de empalamento) e massacrarem clérigos (...) como viviam esses homens de ‘apetites sensuais’ e que tinham ‘prazer de sangue e de destruição?’ (...) Às vezes, esses rituais eram excessivamente violentos (...) embora sacrificassem crianças indesejadas, empalmassem as dos inimigos e praticassem sacrifícios humanos, além de promoverem orgias e bebedeiras (...) Por sua vez, o cristianismo, a longo prazo, modelou, orientou e civilizou as suas energias (...) tivemos a preocupação de descrever sua organização social bem como o impacto benéfico que o cristianismo, a longo prazo, exerceu sobre a sua cultura” (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 5, 7, 17, 26. Grifo nosso).

Neste caso, o cristianismo é considerado o baluarte do progresso e da civilização, em detrimento de práticas anteriores consideradas incivilizadas, um conceito perigoso para uma obra com fins didáticos, se recordarmos as palavras de Edward Carr:

“O historiador sério é aquele que reconhece o caráter de todos os valores historicamente condicionados, não aquele que reivindica para seus próprios valores uma objetividade acima da história. As crenças que mantemos e os padrões de julgamento que colocamos são parte da história e estão tanto sujeitos à investigação histórica como qualquer outro aspecto do comportamento humano” (CARR, 1978, 72).

O historiador não é juiz nem advogado, é um cientista social que se preocupa em compreender o contexto cultural, político, econômico em que os fatos históricos estão atrelados. Confrontos de um ponto de vista moral do objeto de pesquisa acabam prevalecendo nas concepções pessoais do investigador. Esta atitude, segundo Ciro Flamarion Cardoso, tem sido muito comum nas investigações acadêmicas, especialmente nos estudos sobre História das religiões: “o ângulo de abordagem de religiões que já desapareceram costuma ser bastante diferente do que se aplica às

religiões cuja vigência continua no presente (...) se vincula às repercussões das militâncias e vivências religiosas presentes hoje em dia” (CARDOSO, no prelo)¹³.

No caso do livro em questão, *Vikings* (coleção Universo Angus), o cristianismo introduzido na Escandinávia Medieval é apontado como o responsável pelo futuro desenvolvimento material da região, em detrimento de uma antiga religião considerada violenta (14). Todavia, os autores esqueceram que o próprio cristianismo também teve os seus momentos de “barbárie” e violência (como a Inquisição, as Cruzadas, as lutas religiosas contra os protestantes, o extermínio cultural dos povos indígenas). Implicitamente, cria-se para o leitor a noção de que as práticas paganistas eram maléficas, enquanto que somente a ideologia cristã foi positiva, algo não muito distante do que os próprios teólogos proclamavam na Antiguidade: “Quando, na passagem do século IV ao V, Sulpício Severo identifica os deuses pagãos a demônios, desqualifica moral e culturalmente os grupos tradicionais, afirma a superioridade dos novos grupos cristãos, proclama a superação de uma cultura e deposita o futuro nas mãos da outra” (FRANCO JR., 2003: 106).

Outra obra com conotações moralistas e pejorativas sobre os nórdicos é o livro *Introdução à mitologia Viking*, de John Grant:

“Eram caracterizados por serem um povo de grandes feitos de cavalaria e de uma crueldade bárbara. Pilharam a costa leste da Bretanha, matando homens e crianças e violando mulheres – que, por sua vez, eram mortas. Os métodos de carnificina usados com os camponeses e os pescadores eram repugnantes (...) a mitologia permitia-lhes justificar o mais horrendo dos comportamentos (...) À primeira vista, parece não haver quase nada a recomendar em relação ao povo viking: a sua civilização baseava-se na guerra, na pilhagem, na agressão, na violação e em outros crimes, o que faz com que o cidadão comum actual empalideça ao pensar em tal. A verdade, contudo, era que estes crimes faziam também com que a maior parte dos membros da cultura viking empalidecessem (...) cujo culto parece ter sido bastante desagradável, incluindo práticas tais como sacrifícios humanos (...) *os povos cristãos*, cuja mitologia própria afectou a dos vikings, *tinham um sistema ético mais favorável* (GRANT, 2000: 6-7, 57. Grifo nosso).

Neste caso, os guerreiros nórdicos são apontados como criminosos e imorais, sempre comparando seus atos com as formas de pensamento das sociedades atuais. A religiosidade dos Vikings é concebida como algo grotesco, e novamente percebemos o referencial cristão como uma forma de religião superior, onde os sacrifícios paganistas são vistos como repugnantes e a mitologia um sistema eticamente errôneo. Com isso ocorre no imaginário um código de “bom comportamento”, onde temos modelos, preponderantemente baseados na tradição hebraico-cristã, de como as antigas religiões e crenças deveriam ter sido. Nossa sociedade contemporânea dita as regras na História, um anacronismo de que nem mesmo alguns acadêmicos acabam escapando: “Os imaginários sociais fornecem, deste modo, um sistema de orientações expressivas e afetivas que correspondem a outros tantos estereótipos oferecidos aos agentes sociais” (BACZKO, 1984: 311).

Conclusão

Para o historiador dos dias de hoje, interpretar acontecimentos de sociedades distantes no tempo e espaço é um desafio constante. Conseguir entender fenômenos culturais tão complexos como as antigas religiosidades pré-cristãs torna-se um exercício

considerável de método, onde somente a experiência e a neutralidade de valores pode gerar bons frutos.

Especialmente a sociedade Viking foi incompreendida. Passando pelos clérigos medievais, teólogos e cronistas cristãos, ela sempre foi alvo de descrições que procuravam muito mais macular sua imagem do que entender sua cultura. O romantismo oitocentista, apesar de glorificar seus feitos, criou do mesmo modo uma concepção fantasiosa, cujo maior resultado foi a popularização de estereótipos que até hoje proliferam nos meios de comunicação, de uma transformação de bárbaros destruidores da ordem civilizacional a gloriosos heróis perdidos nas brumas do tempo. No caso da pintura *Midvinterblot*, tanto a rejeição do Museu Nacional da Suécia (com um imaginário detrator) quanto a concepção nacionalista de Carl Larsson foram interpretações equivocadas, afastando-se do verdadeiro significado do sacrifício na cultura Viking.

Apesar de vários historiadores após a década de 1960 terem reabilitado os Vikings dentro da História do Ocidente (especialmente Peter Sawyer na Inglaterra e L. Musset na França), ainda constatamos a existência de obras de popularização ou acadêmicas que perpetuam as velhas imagens detradoras e estereotipadas sobre os guerreiros nórdicos. Acreditamos que as futuras gerações de investigadores devem ter critérios metodológicos bem determinados, onde a influência de ciências como a Antropologia e a Sociologia podem colaborar, para que as pesquisas envolvendo sociedades antigas sejam bem proveitosas e especialmente com temas polêmicos para os valores de nossa sociedade contemporânea, da qual os sacrifícios humanos fazem parte.

“Les Vikings sont dans notre imaginaire ces créatures de défi, farouches et libres qui nous disent qu’il y a toujours de nouvelles frontières à franchir”. Yves Moraud, *Inauguração da exposição Internacional sobre Vikings*, Abadia de Daoulas, França, 2004.

Agradecimentos

Agradeço a Ciro Flamarion Cardoso, Adriene Baron Tacla e Victor Taiar pelo envio de material bibliográfico; Luciana de Campos pela revisão do original; Álvaro Bragança Jr. pelas sugestões e comentários; José Rivair Macedo pelas informações sobre Idade Média. A todos os colegas e amigos que se esforçam pela consolidação dos estudos escandinavos em nosso país.

Fontes literárias clássicas e medievais

- BREMEN, Adam de. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Alemanha, séc. XII d.C. Original em latim, disponível integralmente em: <http://hbar.phys.msu.su/gorm/chrons/bremen.htm> Tradução para o inglês, disponível parcialmente em: *Northvegr*, 2002, tradução de Loptsson: <http://www.northvegr.org/lore/orkney/>
- FADLAN, Ibn. *Risala*, séc. IX d.C. Original em árabe, tradução para o inglês por H.M. Symr em *Franciplegius* (New York Press, 1965), disponível parcialmente em: <http://www.vikinganswerlady.com/>

- GUTASAGA. *The history of Gotlanders*, séc. XIII. Original em Old Gutnish, tradução em inglês por Peter Tunstall, disponível integralmente em: *Northvegr*, 2004. www.northvegr.org/lore/gutasaga/index.php
- STURLUSON, Snorri. Ynglinga Saga. In: *Heimskringla or the chronicle of the Kings of Norway*. Islândia, séc. XIII d.C. Disponível integralmente em inglês em: *Berkeley Digital Library*, tradução de Samuel Laing (London, 1844), 1996a: <http://sunsite.berkeley.edu/OMACL/Heimskringla/ynglinga.html>
- _____. Halfdan the Black Saga. In: *Heimskringla or the chronicle of the Kings of Norway*. Islândia, séc. XIII d.C. Disponível integralmente em inglês em: *Berkeley Digital Library*, tradução de Samuel Laing (London, 1844), 1996b: <http://sunsite.berkeley.edu/OMACL/Heimskringla/halfdan.htm>
- TÁCITO I, Cornélio. *Anais*. São Paulo: Ediouro, s.d.
- _____. II *Germânia* (98 d.C.). Original em latim, disponível integralmente em latim e inglês (tradução de Thomas Gordon) em: *Northvegr*, 2004. www.northvegr.org/lore/tacitus/index.php

Videografia

- EDMUNDS, Mimi (dir.). *The forbidden goddess* (série *Archaeology*). Learning Channel/TCL/Discovery Channel, 1993. VHS, documentário, 20 min.
- GARDNER, Robert (dir.). *The Vikings* (série *Barbarians*). Gardner International for the History Channel/A&E Television Networks, 2003. VHS, documentário, 45 min.
- GRAY, Liz (dir.). *Blood and flowers: in search of the Aztecs*. BBC/Learning Channel, 1999. VHS, Documentário, 45 min.
- LENT, Chris (dir.). *Secrets of the Viking warriors*. Darlow Smithson Productions for National Geographic Channel, 2004. VHS, documentário, 90 min.
- MARSHALL, Jill (dir.). *Blood on the altar*. Twenty Twenty Television for Channel 4, 2000. VHS, Documentário, 45 min.
- SINGER, Andre (dir.). *Human sacrifice* (série *Forbidden rites*). Cale Productions Ltda, for National Geographic Television, 1999. VHS, documentário, 45 min.
- VINCENT, Bosie & WARREN, Chris. *Bog mummy* (série *Tales of the living dead*). Brighton TV/Deleste Production for National Geographic Channels, 2004. VHS, documentário, 20 min.
- WARREN, Chris (dir.). *Bog body* (série *Tales of the living dead*). Electric Sky/Skaramond for National Geographic Channels Internacional, 2001. VHS, documentário, 20 min.

Bibliografia geral e teórica

- ALLAN, Tony. *Vikings: la bataille de la fin des temps*. Paris: Éditions Gründ, 2002.
- ASHLIMAN, D. L. *Human sacrifice in legends and myths*. University of Pittsburgh, 2002. <http://www.pitt.edu/~dash/sacrifice.html>
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einauldi*, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.
- BOYER, Régis. *Yggdrasill: La religion des anciens scandinaves*. Paris: Payot, 1981.
- _____. *Héros et dieux du nord: guide iconographique* (Tout l'art encyclopédie). Paris: Flammarion, 1997.
- _____. Les dieux, les hommes, le destin/De la hache à la croix. In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004.
- BRANSTON, Brian. *Mitología germánica ilustrada*. Barcelona: Vergara Editorial, 1960.

- BRINK, Stefan. Political and social structures in Early Scandinavia: a settlement-historical pre-study of the central place. Uppsala, 1996.
<http://viking.hgo.se/articles/Stefan/stefan1.html>
- BRUNAUX, Jean-Louis. Gallic blood rites. *Archaeology*, v. 54, n. 2, 2001.
- BRØNDSTRED, Johannes. *Os Vikings: história de uma fascinante civilização*. São Paulo: Hemus, s.d.
- BYOCK, Jesse. *Viking Age Iceland*. London: Penguin Books, 2001.
- CAMPBELL, Joseph. *A imagem mítica*. São Paulo: Papirus, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. *Brathair*, vol. 4, n. 1, 2004. www.brathair.cjb.net
- _____. História das religiões. In: *Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaio*. Bauru: EDUSC, no prelo.
- CARR, Edward Hallet. *Que é história?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- COSTA, Ricardo da; LEMOS, Tatyana Nunes; PAES FILHO, Orlando. *Vikings*, coleção Universo Angus. São Paulo: Planeta, 2004.
- CUNLIFFE, Barry. *Fertility, propitiation and the gods in the British Iron Age*. Oxford: University of Oxford, 1993.
- DANDOY, Jeremiah et alli. Celtic sacrifice. *Archaeology*, vol. 55, n. 1, 2002.
- DAVIDSON, Hilda R. Ellis. *Escandinávia*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1987.
- _____. *Myths and symbols in pagan Europe: early Scandinavian and celtic religions*. New York: Syracuse University Press, 1988.
- _____. *Roles of the Northern Goddess*. London: Routledge, 1998.
- _____. *The lost beliefs of Northern Europe*. London: Routledge, 2001.
- _____. *Deuses e mitos do norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.
- DUBOIS, Thomas A. *Nordic religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- DUMÉZIL, Georges. *Mythes et dieux des germains: essai d'interprétation comparative*. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1939.
- _____. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Paris: Gallimard, 2000.
- ELLIS, Hilda Roderick. *The road to Hel: a study of the conception of the dead in Old Norse Literature*. New York: Greenwood Press, 1968.
http://normanii.org/guilds_lore/lore/roadtohel/toc.htm
- FELL, Christine. From Odin to Christ. In: GRAHAM-CAMPBELL, James (org.) *The Viking World*. London: Frances Lincoln, 2001.
- FOLLOW THE VIKINGS: Highlights of the Viking World. Visby: Gotland Centre for Baltic Studies, 1996.
- FRANCO JR., Hilário. O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: reflexões sobre mentalidade e imaginário. *Signum (ABREM)*, n. 5, 2003.
- FRANK, Roberta. Viking atrocity and Skaldic verse: the rite of the Blood-Eagle. *English Historical Review*, vol. 99, n. 391, 1984, p. 332-343.
- FRAZER, James George. *La rama dourada: magia y religión*. México/Buenos Aires: Fondo de cultura economica, 1956.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Viquingues: origens da cultura escandinava*. Vol. I e II. Madrid: Del Prado, 1997.
- _____. (org.) *The Viking World*. London: Frances Lincoln, 2001.
- GRANT, John. *Introdução à mitologia Viking*. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

- GREEN, Miranda Aldhouse. Human sacrifice in Iron Age Europe. *British Archaeology*, n. 38, 1998. <http://www.britarch.ac.uk/ba/ba38/ba38feat.html#green>
- GRIFFITH, Pady. *The Viking art of war*. London: Greenhill Books, 1995.
- HAYWOOD, John. *The Penguin historical atlas of the Vikings*. London: Penguin Books, 1995.
- _____. *Encyclopaedia of the Viking Age*. London: Thames & Hudson, 2000.
- HENRIKSSON, Göran. The pagan great midwinter sacrifice and the royal mounds at Old Uppsala. *Uppsala Univrsitet*, 2001. www.astro.uv.se/archast/henriksson.pdf
- ILKJÆR, Jørgen. Les sacrifices de butin de guerre dans le sud de la Scandinavie à partir des recherches de la vallée d'Illerup au Danemark. *Moesgard Museum, (Illerupprojektet)*, 1995. www.illerup.dk
- KEYSER, Rudolph. *The religion of the northmen*. New York, 1854. <http://www.northvegr.org/lore/northmen/016.php>
- JONES, Gwyn. *A History of the Vikings*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- JONES, Prudence & PENNICK, Nigel. *A history of Pagan europe*. London/New York: Routledge, 1997.
- JOSCHENS, Judith. *Women in the Viking Age*. London: The Boydell Press, 2003.
- JUBAINVILLE, H.D'Arbois de. *El ciclo mitologico irlandes y la mitologia celtica*. Barcelona: Edicomunicación, 1986.
- LANGER, Johnni. Fúria odínica: a criação da imagem oitocentista sobre os Vikings. *Varia Historia*, UFMG, n. 25, julho 2001a.
- _____. A origem do imaginário sobre os Vikings. *Espaço Plural: caderno de ciências, filosofias e artes*. Cepedal/Unioeste, ano III, n. 8, agosto 2001b.
- _____. The origins of the imaginary Viking. *Viking Heritage Magazine*, University of Gotland/Centre for Baltic Studies. Visby (Sweden), n. 4, 2002a.
- _____. Os Vikings e o estereótipo dos bárbaros no ensino de História. *História e Ensino*, Londrina, UEL, v. 8, outubro 2002b.
- _____. Os Vikings na História e na Arte Ocidental. *Nethistória*, 2002c. www.nethistoria.com
- _____. Novas revelações sobre os Vikings. *Voz do Paraná*, Lumen/PUC, Curitiba, ano 47, n. 1772, 2003a.
- _____. O mito do dragão na Escandinávia (primeira parte: período pré-Viking). *Revista Brathair de estudos célticos e germânicos*, vol. 3, n. 1, 2003b. www.brathair.cjb.net
- _____. Morte, sacrifício e renascimento: uma interpretação iconográfica da estela Viking de Hammar I. *Revista Mirabilia* n. 3, 2003c. www.revistamirabilia.com
- _____. Vikings no Brasil? *Nossa História*, Biblioteca Nacional, n. 3, janeiro 2004a.
- _____. Rêver son passé. In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004b.
- _____. Cultura e gênero na Escandinávia da Era Viking. *Boletim do Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica*, UNICS, vol. 1, n. 2, 2004c.
- _____. Guerreiras de Óðinn: as valkyrjor na mitologia Viking. *Revista Brathair de Estudos Celtas e Germânicos*, vol. 4, n. 1, 2004d. www.brathair.cjb.net
- LIBERMAN, Anatoly. Berserkir: A double legend. *Revista Brathair*, vol. 4, n. 2, 2004. www.brathair.cjb.net
- LÖNNROTH, Lars. The Vikings in History and legend. In: SAWYER, Peter (org.). *The Oxford illustrated history of the Vikings*. New York: Oxford University Press, 1999.
- MACCULLOCH, J. A. *The celtic and scandinavian religion*. London, New York, Hutchinson's University Library, 1948.
- MACDONALD, Fiona. *Vikings*. São Paulo: Moderna, 1996.

- NAGELS, Marc & GLOT, Claudine. Une société d'hommes libres? In: GLOT, Claudine & BRIS, Michel (org.). *L'Europe des Vikings*. Paris: Éditions Hoëbeke, 2004.
- PAGE, Raymond Ian. *Mitos nórdicos*. São Paulo: Centauro, 1999.
- _____. *Chronicles of the Vikings: records, memorials and myths*. 3ª edição. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- PARKER-PEARSON, Mike. Bodies for the gods: the practice of human sacrifice. *BBC History*, 2002. http://www.bbc.co.uk/history/ancient/prehistory/human_sacrifice_01.shtml
- PILGRIM, Bob. Carl Larsson. *Nordic Notes*, vol. 1, 1997.
- PRICE, Neil. The Archaeology of Seiðr: circumpolar traditions in Viking pre-Christian religion. *Revista Brathair*, vol. 4, n. 2, 2004. www.brathair.cjb.net
- RENAULD-KRANTS, P. Odin. In: BOYER, Régis (org.). *Les Vikings et leur civilisation: problèmes actuels*. Paris: Mouton La Haye, 1976.
- RUNDKVIST, Martin. *Barshalder 2: studies of Late Iron Age Gotland*. Stockholm: University of Stockholm, 2003.
- SAWYER, Birgit. *The Viking-Age runes-stones: custom and commemoration in early medieval Scandinavia*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SØRENSEN, Preben Meulengracht. Religions old and new. In: SAWYER, Peter (org.). *The Oxford illustrated history of the Vikings*. New York: Oxford University Press, 1999.
- VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres (A Idade Média)*. Porto: Afrontamento, 1990.
- VELASCO, Francisco Diez de. *La religion de los germanos y escandinavos*, Universidad de la Laguna, 1999. <http://webpages.ull.es/users/fradive/textos/nordic.htm>
- WILLIAMS, Gareth. Viking Religion. *BBCi History*, 2001. <http://www.bbc.co.uk/history/>
- WÓDENING, Eric. *Knowest how to blót: the how and why of heathen sacrifice*, 2001. <http://www.geocities.com/Athens/Atlantis/2575/blot.html>
- ZÖEGA, Geir T. *A concise dictionary of Old Icelandic*, 1910. <http://norse.net.ru/ondict/zoega>

Notas

¹ Carl Larsson (1853-1919) nasceu em Estocolmo. Entre 1877 e 1882 viveu em Paris, onde pintou seus primeiros temas dentro do romantismo nacionalista, adotando um estilo íntimo, especialmente com aquarelas. Regressou para a Suécia em 1885. No início do século XX publicou *Ett hem*, onde alcançou fama mundial. Larsson ficou famoso pelo uso de cores claras, em meio à temáticas de inocência e situações familiares (PILGRIM, 1997).

² Tradicionalmente, os povos germânicos utilizavam áreas ao ar livre para cerimoniais religiosos, como alinhamentos megalíticos, montanhas, florestas e fazendas. Mas existem evidências de templos na Inglaterra anglo-saxônica, como o de Yeavinger, um conjunto arquitetônico formado por um salão para cerimoniais, outro para conselho e ainda um anfiteatro externo, datado do século VII d.C. (DAVIDSON, 2001: 22-24). Em 2000 foi descoberto um templo em forma pentagonal, com pilastras de madeira e um possível telhado, na região de Västerhaninge (sul de Estocolmo), datado de 150-345 d.C.

³ No Neolítico e na Idade do Bronze ocorrem representações de figuras masculinas portando cornos. São três tipos de fontes: a primeira, pinturas e gravuras pré-históricas realizadas em cavernas e montanhas, representando o que seria um homem com um capacete com chifre – o contexto parece ser sempre ritualístico em meio a várias pessoas. O segundo, placas de bronze (século V e VI), no qual algumas pessoas utilizam capacetes com chifres dançando com armas ao lado de outros homens com máscaras de animais (lobos e ursos). O terceiro, estatuetas, representando homens com capacetes córneos (DAVIDSON: 1987: 21, 26, 36, 37, 39). A nossa atual interpretação é que teria existido um culto ao deus Óðinn desde tempos remotos, relacionado à classe guerreira. Além dos *berserkir* (os que portam camisa de urso) e dos *úfheðnar* (que portam pele de lobo), existiria um terceiro tipo, que portaria capacete com chifres de touro ou com os cornos terminando em forma de cabeça de pássaro (alusão aos dois corvos de Óðinn). O uso destas indumentárias seria essencialmente ritual. Misteriosamente, durante o início da Era

Viking, estes tipos de adeptos desapareceram. Por quais motivos? Ainda não temos uma resposta satisfatória. Em todas as fontes disponíveis para a Escandinávia Medieval, percebemos que somente os berserkir e os úlfhedinn permaneceram. Por exemplo, a fonte *De Administrando Imperio* (séc. X), de Constantin Porphyrogênète, descrevendo os Vikings suecos que faziam a guarda de Bizâncio (mercenários), diz que estes executavam uma dança ritualística de guerra (possivelmente uma preparação para batalhas, cultuando Óðinn) durante o Jól (solstício de inverno) (BOYER, 1997: 27). Somente os dois tipos clássicos (lobos e ursos) aparecem nas fontes medievais. Toda a literatura escandinava da Idade Média somente reporta dois tipos de guerreiros fanáticos ou alucinados, o dos camisas de urso, e em menor escala, o dos peles de lobo. Agora surge a questão básica: *na criação do famoso estereótipo dos guerreiros Vikings chifrados, não teria influenciado a imagem destes antigos adeptos de Óðinn?* Nossa resposta é negativa. Durante a criação desta fantasia moderna, a partir da década de 1830, ainda não se conhecia nenhum dos objetos e vestígios materiais deste antigo culto. Todas as gravuras pré-históricas, estatuetas, placas de bronze e principalmente, capacetes ritualísticos de bronze em escala real com cornos, providos da Escandinávia, foram descobertos a partir do século XX. A resposta a esta questão, ao nosso ver, ainda continua sendo a necessidade dos nacionalistas românticos em associar os antigos germanos a uma idéia de vigor animal, virilidade, poder, disciplina – representados pelos cornos (a associação de chifres masculinos com traição da esposa é um estereótipo contemporâneo, com outras raízes e motivações imaginárias). Esta idéia romântica foi facilitada pela antiga associação religiosa dos chifres de touro ao poder real (como os do capacete de Naran Sin, rei dos antigos acadianos; e o chifre como símbolo de poder marcial, concepção hebraica – vide a etimologia de *cornus*, “poder”). Outras imagens, como capacetes com asas, foram concebidas na ópera *Lohengrin*, de Wagner, onde as mulheres cisnes inspiram os guerreiros a portarem as asas laterais em seus capacetes. Depois, a popularização da famosa ópera *O anel dos Nibelungos*, também de Wagner (1871 e 1876), colocou asas e chifres na cabeça de muitas divindades nórdicas: as valquírias aparecem com cornos, Óðinn com enormes asas de águia, Tyr também é chifrado, etc. Em nenhuma descrição mitológica ou iconográfica da Era Viking, os personagens míticos aparecem com esses equipamentos. Na mitologia Viking, ao contrário da Celta, não existem divindades com chifres ou portando capacetes córneos e com asas laterais. Entenda-se que nosso conhecimento atual sobre mitologia nórdica provém essencialmente de fontes literárias redigidas durante a Escandinávia cristã (séculos XI a XIV) e fontes iconográficas e epigráficas da Era Viking (século VIII a X). Não existem imagens (estátuas, estatuetas, relevos, pinturas, gravuras) de divindades escandinavas com cornos ou asas, ao menos durante os anos 793 a 1066 d.C. Para guerreiros humanos, muito menos (LANGER, 2001a, 214-230; LANGER, 2002a, 6-9; LANGER, 2004b, 166-169). Recentemente o historiador norte-americano Anatoly Liberman apresentou um estudo negando a existência de seitas secretas entre os Berserkir, além de sua relação com o deus Óðinn (LIBERMAN, 2004). As fontes iconográficas acima descritas por nós validam totalmente essa associação, além da descrição do culto em Bizâncio. Infelizmente, Liberman não devia conhecer fontes arqueológicas no momento em que realizou a pesquisa. Para o arqueólogo Neil Price, as associações entre os guerreiros-adeptos são bem nítidas: “thinking of such figures as the berserkir and úlfhednar, the bear- and wolf-skin warriors who served Óðinn in animal form” (PRICE, 2004).

⁴ Isso tem um equivalente na mitologia nórdica: “A função do deus masculino da fertilidade é morrer pela terra e por seu povo, enquanto a deusa, por outro lado, nunca morre. Sua função é chorar por ele” (DAVIDSON, 2004: 94).

⁵ O processo de consciência nacionalista de independência da Noruega coincide com as descobertas arqueológicas dos navios Vikings de Gokstad (1880) e Oseberg (1904). Estas embarcações transformam-se em símbolos da cultura nacional dos noruegueses, instalados na nova capital, Oslo (LÖNNROTH, 1999: 244).

⁶ “A vingança constitui, portanto, um processo infinito, interminável. Quando a violência surge em um ponto qualquer da comunidade, tende a se alastrar e ganhar a totalidade do corpo social, ameaçando desencadear uma verdadeira reação em cadeia, com conseqüências rapidamente fatais em uma sociedade de dimensões reduzidas (...) O sacrifício impede o desenvolvimento dos germens de violência, auxiliando os homens no controle da vingança” (GIRARD, 1998: 27, 31).

⁷ Isso explica em parte a existência da prática da exposição, a morte de crianças com defeito, doentes ou deformadas na Escandinávia da Era Viking até o período cristão: “In pagan times both abortion and the exposure of unwanted children were permissible. Feeding a newborn baby implied acceptance by the parents and gave it a right to live” (HAYWOOD, 2000: 43).

⁸ Em outras fontes (como a *Edda poetica*, *Gesta Danorum*, *Orkneyinga Saga*, *Heimskringla*), este ritual também seria utilizado como vingança. Para Régis Boyer, a evidência histórica do ritual seria confirmada por gravuras pré-históricas na Escandinávia: “évoque curieusement certaines figures des pétroglyphes de l’âge du bronze” (1981: 160). Recentemente, a historiadora Roberta Frank realizou um estudo onde questiona a historicidade da prática, sendo, segundo ela, uma invenção detratora dos cronistas cristãos e também resultado de traduções errôneas dos medievalistas dos séculos XVIII e XIX: “The blood-eagle sacrifice, the most remarkable suppressive technique attributed by later centuries to the vikings in England, most likely owes its origin to a similar literalism, to a concretizing of an abstraction by authors claiming, as historians, to know about the past” (FRANK, 1984: 340). A mitóloga Hilda Davidson também concorda com este referencial a respeito do ritual sangue de águia: “Each separate source must be examined on its own merits before reaching a general conclusion, and we must be cautious in acception such material as reliable evidence for pre-Christian practices” (DAVIDSON, 1988: 66).

⁹ Os *Svear* eram o grupo cultural dominante na região central da Suécia, do século I d.C. até meados da primeira Era Viking (século X d.C.), especialmente nas terras do lago Mälaren e Uppsala. Realizaram espetaculares enterros da aristocracia e realeza em Valsgärde, Vendel e Uppsala. O poder da dinastia real dos Svear triunfou entre os séculos VI e VII d.C. O desenvolvimento político deste grupo durante a Era Viking é muito pouco conhecido, além de suas relações com outro grupo sueco, os *Götar* (HAYWOOD, 2001: 184).

¹⁰ A Islândia possuía uma assembléia geral judicial chamada *Þing*, presidida pelo *goði* (GRAHAM-CAMPBELL, 1997:173). Ao contrário das outras regiões nórdicas, ela não possuía reis, sendo os *goði* os encarregados da administração, da legislação, julgamentos e das funções religiosas. A liderança ou a política oficial era denominada de *goðoðr* (BYOCK, 2001: 13-14).

¹¹ No imaginário contemporâneo, o *altar sacrificial* geralmente é formado de uma rocha horizontal, lisa e plana, apoiada sobre outras rochas menores, de formas redondas ou pequenas. Apesar de alguns rituais terem empregado esse tipo de suporte, ele é muito comum nas descrições de qualquer ritual sacrificial (portanto, um estereótipo), dos etruscos aos Vikings, e até mesmo em regiões onde nunca fora constatado este tipo de cerimonial, como, por exemplo, entre os menires de Carnac (França, rochas artificialmente alinhadas) ou no interior do Brasil (em rochas naturalmente dispostas). Em ambas, os altares sacrificiais constituem fantasias contemporâneas. No cinema e nas histórias em quadrinhos, o altar imolatório com formato tosco e megalítico é empregado tanto para rituais satânicos e macabros, quanto para as cerimônias dos antigos bárbaros (nas famosas telas de Boris Valejo e Frank Frazetta, ilustradores do personagem Conan, o bárbaro e de outros temas de aventuras fantásticas).

¹² Principalmente as narrativas contemporâneas de terror enfatizam os estereótipos sobre imolações. A história *Ritual Macabro*, de Ota e Mozart Couto, narra a morte de uma jovem loura e nua, no meio de 3 sacerdotes, portando longas vestes negras. RITUAL MACABRO. Coleção Assombração n. 2. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d. O ambiente é uma clareira de floresta durante uma noite de lua cheia – o mal necessariamente vinculado à cor negra e ao sangue. Também os jornais e casos policiais perpetuam um imaginário que foi formado há séculos, detrator e preconceituoso: “A fita de vídeo apreendida pela polícia, que mostra o líder da seita incorporando o demônio e determinando o sacrifício de crianças”. Bruxo exigia morte de crianças, mostra vídeo. *Gazeta do Povo*, 24 de julho de 1992, p. 38. A fita descrita refere-se a um membro da seita argentina LUS (Lineamento Universal Superior), filmado durante um transe. A associação com o demônio foi obra do jornalista, demonstrando a continuidade entre os rituais exóticos com supostos cultos satanistas (uma vinculação do imaginário europeu após o Renascimento). A morte de uma criança de sete anos na cidade de Guaratuba em 1992 (em um contexto mal esclarecido pela polícia) desencadeou ondas de intolerância perante cultos de origem afro-brasileira, além de ter propagado uma grande celeuma concernente ao tema dos sacrifícios humanos: “Seita que pratica sacrifício de crianças age em todo o país,” *Gazeta do Povo*, 17 de julho de 1993, p. 28; “Umbandistas negam prática de sacrifícios/Curitiba, 2ª cidade em número de terreiros”, *Gazeta do Povo*, 12 de julho de 1992, p. 12; “Presos confessam sacrifício de outro garoto”, *Folha de São Paulo*, 13 de julho de 1992, p. 3. No imaginário popular, as mortes rituais ainda são associadas ao demônio bíblico: “O sacrifício humano para se obter riqueza e poder só pode ser culto ao demônio (...) Isso não é fé nem religião, mas um rito satânico, demoníaco”. Rituais satânicos, a força do primitivo. *Gazeta do Povo*, 12 de julho de 1992, p. 12.

¹³ Ciro Flamarion Cardoso enuncia alguns procedimentos para que o historiador crente possa desenvolver uma pesquisa acadêmica imparcial: “maior vigilância no sentido de garantir pelo menos um relativo distanciamento acadêmico do objeto para, assim, evitar juízos de valor, hierarquizações indevidas do

ortodoxo e do heterodoxo, bem como outras distorções (...) o distanciamento vem, às vezes, da própria escolha de objetos e ângulos de análise (...) Mais do que no passado, impõe-se hoje com frequência a análise interdisciplinar ou transdisciplinar nos assuntos da História das Religiões e da Religiosidade” (CARDOSO, no prelo).

¹⁴ Além destes referenciais anacrônicos e moralistas, a obra *Os Vikings* (coleção Universo Angus) apresenta vários erros e interpretações equivocadas sobre a Escandinávia da Era Viking:

- “Os normandos ou, como são mais conhecidos, vikings, entraram na história no século IX. Mais precisamente, após a violenta invasão, saque e destruição de um mosteiro inglês” (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 5). Na realidade, o ataque em questão, ao mosteiro de Lindisfarne, ocorreu em 7 de junho de 793, portanto no século VIII e não no IX. Conf. HAYWOOD, 2000: 122.

- “Os homens podiam ter concubinas, mandar matar um bebê doente e assassinar a esposa infiel e seu amante. Nesse aspecto, o cristianismo trouxe notável melhora para mulheres e crianças” (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 11). Ao contrário do que afirmam os autores, o cristianismo medieval também condenava o adultério feminino: “As discussões acerca do comportamento a ter perante a mulher adúltera (perdão, punição, repúdio e, no limite, morte), que dominam a literatura canônica e penitencial do século XII em diante, não fazem mais do que confirmar a disparidade dos juízos sobre o adultério masculino e feminino e reforçar a impressão de que, na realidade, a obrigação da fidelidade é apenas reservada às mulheres” (VECCHIO, 1990: 154-155). A mulher na Escandinávia Viking tinha muitos privilégios, desde controle absoluto da casa, ser dona de propriedades (JOSCHENS, 2003: 53-59) e alcançar grande status social, além de poder divorciar-se em qualquer situação (algo impensável na Europa cristã): “Viking Age Scandinavian society was dominated by men, *but women enjoyed higher status than in other areas of Europe at the time* (...) On the face of it, divorce was a simple procedure. All that was required of the party who was seeking a divorce was that they summon witnesses and declare himself or herself divorced (...) (HAYWOOD, 2000: 210, 128, grifo nosso). No casamento Viking, a virgindade não era uma necessidade, ao contrário da Europa cristã: “Many Icelandic women married several times, and neither age nor lack of virginity was a hindrance” (BYOCK, 2001: 215). No caso da exposição (morte de crianças com defeitos ou doentes), ao contrário do que afirmam os autores, a prática continuou na Escandinávia após a instalação do cristianismo: “Except in the case of severe deformity, exposure was illegal in early Christian times, but the practice continued to be common, primarily for economic reasons” (HAYWOOD, 2000: 43).

- “Os vikings valorizavam a palavra dita e cantada (...). No entanto, se suas poesias foram registradas por escrito, perderam-se” (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 11). Existem poesias nórdicas que sobreviveram nos registros de estelas rúnicas, além da tradição oral poética ter sido registrada em dezenas de documentos (especialmente as Sagas) a partir do século X, preservando muitos exemplos de métricas e estilos poéticos dos antigos Vikings. Conf. GRAHAM-CAMPBELL, 2001: 167-171.

- “Nesse grupo destacam-se os *boendr*, agricultores e proprietários de terras com maior poder aquisitivo. Os fazendeiros eram chamados *bóndis*” (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 11. Grifo dos autores). Neste trecho, os autores tratam a mesma palavra como se fosse diferente, mas na realidade é um mesmo termo: “Composante essentielle de la société, le bóndi (pl. boendr) se définit comme un homme libre propriétaire d’un domaine” (NAGELS, 2004: 30).

- O livro *Chronicles of the Vikings: Records, memorials and Myths* (Toronto, 2002), citado como sendo de W. S. Churchill (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 45), na realidade é de autoria do historiador britânico Raymond Ian Page.

- As ilustrações de capacetes nórdicos, machados, espadas e lanças (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 22-23) foram reproduzidas fielmente da obra *The Viking art of war* (GRIFFITH, 1995: 165, 170, 177, 179; ISBN: 1-85367-208-4), inclusive com as mesmas legendas (no desenho dos capacetes), porém, em nenhum momento foi citada a fonte, transgredindo normas internacionais de direito autoral: “The moral right of the author has been asserted. All rights reserved. *No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electrical, mechanical or otherwise without first seeking the written permission of the Publisher*” (GRIFFITH, 1995: 04. Grifo nosso).

- A ilustração de um guerreiro *Berserkr* (COSTA; LEMOS; PAES, 2004: 42) é totalmente estereotipada: a estrutura muscular apresentada não condiz com o perfil dos escandinavos da Era Viking, aproximando-se muito mais das imagens de bárbaros fantasiosos criadas pelos ilustradores Boris Valejo e Frank Frazetta após a década de 1950. Para ilustrações e pinturas fidedignas dos guerreiros Vikings – baseadas em pesquisas antropológicas, arqueológicas e historiográficas – consultar os trabalhos de Tom Lovell (*National Geographic*, vol. 137, n. 4, abril 1970, p. 514, 516, 533, 539) e Michael A. Hampshire (*National Geographic*, march 1985, p. 281, 282, 285, 287).