

Discutindo o Xamanismo no Mito e na Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica

Maria Emília Monteiro Porto¹

Pablo Gomes de Miranda²

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v8i23.29526

Resumo: O objetivo do presente artigo é traçar um breve panorama historiográfico em torno das produções acadêmicas que problematizam o fenômeno xamânico tendo como foco específico as populações escandinavas e suas conexões conforme representadas na literatura e poesia islandesa do século XIII a XV. Pelo seu caráter enquanto revisão historiográfica, o artigo contém uma breve esquematização do pensamento de diversos pesquisadores e a apresentação de suas conclusões e contradições. O debate acadêmico, ainda que direcionado para o âmbito das culturas nórdicas, beneficia amplamente a pesquisa sobre religiosidades de configurações xamânicas. A observação do rito xamânico entre os escandinavos, germânicos e Sámi, foi um vigoroso ponto de debate entre os historiadores, linguistas, arqueólogos e demais pesquisadores dos séculos passados nas diversas áreas do conhecimento comuns aos estudos de História das Religiões. Não almejando esgotar a discussão, nos limitamos a apresentar a manifestação dessas ideias e a problematização de suas definições.

Palavras-Chave: História das Religiões; Literatura Islandesa; Xamanismo.

Discussing Shamanism in Scandinavian Myth and Literature: a brief historiographical review

Abstract: The purpose of this article is to outline a brief historiographical overview around the academic productions that question the shamanic phenomenon with the specific focus on the Scandinavian people and their connections as shown in Icelandic literature and poetry of the thirteenth to the fifteenth century. By its nature as a historiographical review, the article contains a brief thinking layout of several researchers and a presentation of their conclusions and contradictions. The academic debate, although directed to the scope of Nordic cultures, widely benefits the research on religiosities with shamanic configurations. The observation of the shamanic rite between the Germanic and Sámi Scandinavians was a strong point of debate among historians, linguists, archaeologists and other researchers of past centuries in various fields of knowledge common to the History of Religions studies. Aiming not exhaust the

1 Doutora em História pela Universidad de Salamanca, e Professora de História da Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: mariaporto2@yahoo.com.br

2 Mestre em História dos Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Professor Substituto de História Antiga da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e membro do NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos. E-mail: pgdemiranda@gmail.com

discussion, we will limit ourselves to present the manifestation of those ideas and the questioning of their definitions.

Key-Words: History of Religions; Icelandic Literature; Shamanism.

Discutiendo el chamanismo en el mito y en la Literatura Escandinava: un breve examen historiográfico

Resumen: El propósito de este artículo es esbozar brevemente una visión historiográfica en torno de las producciones académicas que cuestionan el fenómeno chamánico con el enfoque específico en el pueblo escandinavos y sus conexiones como se muestra en la literatura y la poesía islandesa del siglo XIII al XV. Por su carácter de crítica historiográfica, el artículo contiene una breve presentación del pensamiento de varios investigadores y la presentación de sus conclusiones y contradicciones. El debate académico, aunque dirigida al ámbito de las culturas nórdicas, beneficia extensamente a la investigación sobre las religiosidades de configuración chamánicas. La observación del rito chamánico entre el escandinavo, germánico y sami, fue un punto fuerte de debate entre los historiadores, lingüistas, arqueólogos y otros investigadores de los siglos pasados en diversas áreas do conocimiento común a los estudios de Historia de las Religiones. No ansiamos concluir la discusión, nos limitaremos a presentar la manifestación de las ideas y el cuestionamiento de sus definiciones.

Palabras-Clave: Chamanismo; Historia de Las Religiones; Literatura Islandesa.

Recebido em 05/09/2015 - Aprovado em 30/09/2015

Introdução

Em um distrito na Finlândia uma mulher esperava por notícias de seu marido. Vanlandi, um guerreiro de Uppsala, havia visitado o salão de seu pai dez anos antes a fim de passar o inverno. A visita resultou em casamento, um filho e na promessa do retorno em três anos. Cansados de esperar, Drífa e seu filho Vísbur vão a procura de uma velha *Trollkona*, uma feiticeira poderosa entre o povo Finn, para que ela possa atrair sobrenaturalmente o guerreiro de volta da Suécia. O feitiço agiu bem de tal forma que Vanlandi, agora rei entre o seu povo, sentiu um imenso desejo de voltar ao distrito onde lhe esperava Drífa, porém se conteve quando foi alertado pelos seus conselheiros e amigos de que o feitiço era a causa de seus sentimentos. A *Trollkona* havia recebido instruções claras: Vanlandi deveria ser morto caso não voltasse para a Finlândia. O rei sentiu-se letárgico e, quando dormiu, foi atacado em sonho por um demônio *Mara*: não adiantou de nada os esforços dos seus súditos, pois assim morreu o rei Vanlandi³.

Essa breve passagem da *Ynglinga saga* demonstra bem a situação do imaginário escandinavo em torno de certas práticas mágicas descritas em torno do século XIII e registradas em um escopo documental bastante heterogêneo: crônicas, sagas islandesas,

3 Retirado da *Ynglinga saga*, 16.

poemas escaldicos⁴ e narrativas mitológicas. O pesquisador que já se deparou com tal documentação⁵, possivelmente já pode vislumbrar, entre as diversas representações mágicas algumas muito especiais que costumamos encaixar dentro do que nos habituamos a chamar de xamânicas.

De modo geral, o xamanismo envolve um conjunto de crenças e práticas levadas a cabo por homens e mulheres que são capazes de passar por experiências de loucura passageira, quase morte, despersonalização, fragmentação da consciência, sentimentos de ascensão celestial ou declínio infernal a fim de entrar no êxtase que possibilita o contato com os espíritos inseridos no seu contexto cultural, com a finalidade de obter um conhecimento oculto e transmiti-los benéficamente a sua comunidade, utilizando para isso a música, a dança, indumentárias especiais⁶.

O Xamanismo é um conceito famoso pelos trabalhos de pesquisadores considerados clássicos dos anos 1940 e 1950 como Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade e que influenciou artistas das décadas posteriores como Jerome Rothenberg e Joseph Beuys, pensadores como Roland Barthes, Jacques Derrida, Arnold Toynbee, Ihab Hassan e Michel Benamou. Para eles, o conceito adquiriu nuances contraditórias e que gradualmente se afastaram de seus sentidos originais, uma expressão mal definida servindo a noções muito amplas.

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, a sua origem é certamente siberiana, transmitida aos exploradores, em sua maioria alemães ou patrocinados por patronos germânicos⁷, pelos povos de etnia Tungue. “Como resultado, os substantivos *der Schaman*, *die Schamanka* e *das Schamanentum* esteve em uso durante o século dezoito; sendo o verbo *schamanen*”⁸ (FLAHERTY, 1992 p. 7).

Entre os séculos XVI e XVII, os relatos de viajantes passaram a ser publicados pela Europa como parte de uma nova empreitada rumo às terras pouco ou nada conhecidas. O explorador espanhol Álvarez Núñez Cabeza de Vaca descreveu o método dos curandeiros americanos na sua obra *Naufragios* e, ainda que o explorador e seus

4 Poemas compostos pelos poetas escandinavos, os Escaldos.

5 O que não é difícil nem mesmo para o leitor não-acadêmico, já que muitas dessas narrativas são publicadas em diversas edições em inglês e mesmo em português algumas traduções estão aparecendo nos últimos anos.

6 Apesar dessa ser uma definição aparentemente pouco rigorosa, veremos ao longo do artigo que ela contempla os vários sentidos do conceito. Como ponto de partida escolhemos o exemplo inicial de Glória Flaherty (FLAHERTY, 1992). Mircea Eliade vai iniciar seu diálogo com os limites desse conceito de maneira ainda mais abrangente: “Uma primeira definição desse fenômeno complexo, e possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo = *técnica do êxtase*” (ELIADE, 1998, p. 16), ainda que ao longo da obra o autor qualifique o fenômeno enquanto Técnica Arcáica do Êxtase. Para fazê-lo justiça, é bem verdade que essa definição é o seu ponto de partida e que ao longo de vários capítulos ele a revisita e a critica, porém, parece-nos que suas conclusões apenas reforçam esse ponto de partida, quando muito fazendo uma distinção entre a prática xamânica e a de outros extáticos que nem sempre operam nas mesmas funções.

7 Como parece ser o caso, por exemplo, da dinastia Hanôver que na Inglaterra substitui a casa dos Stuart.

8 “As a result, the nouns *der Schaman*, *die Schamanka*, and *das Schamanentum* were in use during the eighteenth century; the verb was *schamanen*.

parceiros tenham sido tomados por um ceticismo debochado no início, eles acabaram utilizando, em razão das necessidades do momento, da cura xamânica aliada aos símbolos da fé cristã.

Seguindo a trilha de Cabeza de Vaca, as descrições dos ritos xamânicos das Américas, Ásia e Europa setentrional feitas pelos viajantes seguem, principalmente em seu início, tomadas por um grau elevado de ceticismo e de julgamentos baseados na cultura cristã dos seus exploradores, leitores ou mesmo dos financiadores dessas expedições. Paul Einhorn na sua descrição dos povos Bálticos publicada em 1655 narrou a importância das saturnálias e das atividades carnavais acompanhadas de canções e feitos lascivos em honra ao seu deus Comus. Para além da importância dos ritos subterrâneos e do lugar sagrado da mulher, a preocupação desse missionário cristão foi o de entender como os nativos conseguiam iludir os missionários e continuavam no caminho da idolatria.

A Europa possuía já alguns escritos que falavam de povos distantes com seus costumes exóticos datados do século XIII, onde dois viajantes em especial nos parecem haver tido impacto importante na mentalidade dos exploradores posteriores: Giovanni da Pian del Carpine e Marco Polo. Giovanni escreveu sobre os métodos de purificação, oráculos, feitiçaria e adivinhação entre os Tártaros. Marco Polo escreveu sobre os ritos de cura que testemunhou na China, enquanto esteve a serviço de Kublai Khan. Esses autores dos séculos XVII e XVIII comentados anteriormente fazem parte de um estágio inicial da escrita sobre o xamanismo⁹, preocupados em entender a influência do diabo sobre o comportamento indígena e a degeneração das culturas não-europeias, resultados, em parte, da permanência dos cultos pagãos dessas sociedades, tendo como apoio comparativo principal as informações sobre os costumes de culturas distantes dos viajantes do século XIII, talvez as únicas informações disponíveis para corroborar seus argumentos. Eis que um novo grupo de escritores adiciona novas dimensões a essas representações:

Seus relatórios, sendo traduzidos ou não, foram conhecidos por circular na maioria dos países europeus, tanto nos círculos seculares, como clericais. Eles eram publicados anualmente na França, entre 1632 e 1637, e eram tratados como *Lettres édifiantes et curieuses* entre 1702 e 1773. Eles eram até mesmo considerados preciosos o suficiente para serem coletados, editados e traduzidos mais de uma vez na

9 A pesquisadora Gloria Flaherty (1992) dividiu a produção dos viajantes e exploradores dos séculos XVII e XVIII em quatro partes onde na primeira os relatos se aglomeravam em torno da permissibilidade lhes dada pelos valores sociais e culturais da Europa nesse período, um amadurecimento dessa visão enquanto as pesquisas tomavam um contorno mais técnico, as interações e transformações das expedições acadêmicas na segunda metade do século XVIII e o interesse na cura xamânica, já perto do século XIX. Como nossa intenção não é de fazer qualquer retrospectiva desse material, mas apenas apresentar um pano de fundo acerca da proliferação dessa ideologia na Europa, gostaríamos de indicar a obra da citada autora como o material mais sólido acerca do assunto.

Inglaterra do século XVIII. Os editores rejeitavam claramente o Catolicismo, junto com o que consideravam seus vícios e abusos, ainda que celebrassem calorosamente as aproximações dos Jesuítas em aprender sobre os costumes dos povos não-europeus. Esses editores foram tão longe em apresentar atestados sobre a metodologia jesuítica, que se questiona sobre o papel que a ordem possa ter desempenhado em publicar tais acervos na Inglaterra. Diferente dos exploradores, cientistas e oportunistas, os eruditos e intelectualmente atentos padres, de fato se assentaram permanentemente em um novo espaço, se vestindo com roupas nativas, usualmente aquelas dos penitentes, comiam dos alimentos indígenas e se dedicaram ao aprendizado das línguas locais no intuito de preservá-las para a posteridade, além de comunicar sobre suas responsabilidades¹⁰ (FLAHERTY, 1992, p. 28).

Dentre as suas observações, com a finalidade da divulgação de seus resultados e talvez a de recrutar novos membros para a sua ordem, os Jesuítas apelaram para um ponto em comum com seus pares religiosos na Europa, a leitura de textos da antiguidade clássica, e passaram a traçar comparações entre o modelo que se delineava nos relatos produzidos até então com a antiguidade Greco-romana, oferecendo paralelos no campo da História, Mitologia, Poesia ou mesmo Filosofia¹¹.

Heródoto narrou no livro IV de *Histórias*¹² os feitos sobrenaturais de Aristeas, um poeta de família nobre originário de Preconeso. É dito que em certo dia o referido indivíduo caiu morto ao entrar na oficina de um pisoeiro, este que foi ao encontro da família do falecido para lhes informar a morte do poeta. Um viajante informa que, diferente do relato do pisoeiro, Aristeas estava vivo e em direção a Cízico, ao mesmo

¹⁰Their reports, whether translated or not, were known to circulate in most European countries in secular as well as clerical circles. They were published annually 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 publishing such collections in England. Unlike the explorers, scientists, and opportunists, the well-educated, 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.

¹¹Isso não quer dizer que os Jesuítas não condenassem as práticas e ritos indígenas, nem que porventura as atribuísssem ao diabo, mas procuraram conhecer essas práticas, documentá-las e divulgá-las (estiveram particularmente empenhados em entender os métodos dos curandeiros aborígenes). Igual empreitada pode ser achada entre os frades Franciscanos, a exemplo de Louis Hennepin.

¹²*Ἱστορίαι* ou *Historiæ*, trabalho creditado a Heródoto de Halicarnasso e datado de meados do século IV a.C.

tempo em que a família do morto vai até a oficina a fim de realizar os ritos fúnebres e não encontram o jovem, vivo ou morto. Sete anos depois, Aristeas voltou para sua cidade natal e compôs o poema Arimáspios. É dito ainda que ele acompanhava o próprio deus Apolo sob a forma de um corvo e mais de trezentos anos depois de seu primeiro desaparecimento, ele levou os habitantes da cidade de Metapontinos a erguer uma estátua em sua homenagem, próxima a uma outra do deus que existia por ali. No mesmo livro, Heródoto nos falar de Ábaris, Hiperbóreo de origem, que cruzou o mundo em uma flecha sem necessitar comer qualquer alimento (daí sua alcunha “Aeróbata” pelo controle dos ares), detendo ainda habilidades divinatórias e o conhecimento da cura do corpo e da alma (segundo podemos observar em *Cármides*¹³ de Platão).

Até aqui traçamos uma breve linha da escrita sobre o xamanismo a fim de mostrar que os europeus possuíram um especial interesse em documentar o conhecimento mágico alheio, não apenas tendo como base os valores religiosos ou sociais de sua época, mas também estabelecendo paralelos com o seu próprio passado. Desde o aparecimento do termo xamã na literatura do século XVIII o fenômeno se tornou sinônimo para atos mágicos onde a cura e a performance desempenhavam função central e atraíam a atenção dos visitantes estrangeiros.

Discutindo as Conexões Escandinavas

Se tratando de observações sobre a região escandinava é necessário esperar até o início do século XIX para que apareçam relatos como os de Giuseppi Acerbi (ACERBI, 1802)¹⁴ que estavam interessados principalmente na cultura lapônica e nos proporcionam um *insight* não só acerca da sociedade e cultura desse povo, mas também da circularidade das representações dos povos lapônicos entre esses exploradores¹⁵:

É dito que a arte mágica foi introduzida no norte por Odin, que a trouxe consigo do Leste e instruiu os Finns; povo o qual, tornando-se proficiente na arte de guiar o agenciamento de espíritos, obteve nessas regiões o nome de *Finne-kunst*, que é, assim por dizer, a ciência dos Finns. As antigas crônicas dos noruegueses registraram os extraordinários feitos mágicos realizados pelos reis Haldan e Gunners¹⁶; de como o primeiro conseguiu desaparecer com um banquete na frente de seus convidados, e de como o último, através de seus agentes invisíveis, adquiriu de tal

13 *Xazquidhēs* um diálogo de Sócrates, mas provavelmente narrado por Platão.

14 Publicado em língua inglesa com o nome de Joseph Acerbi.

15 Johannes Scheffer é um outro nome a ser lembrando enquanto produtor do relato contundente sobre a cultura lapônica, levando questões preciosas sobre a cultura mágica desse povo (SCHEFFER, 1673). Embora anterior a Giuseppi Acerbi, que, no entanto, faz uso da expressão liga as práticas xamânicas lapônicas com as antigas práticas religiosas dos escandinavos germânicos.

16 Provavelmente uma menção a *Hálfðanar saga Svarta*, saga inserida na compilação de escritos islandeses do século XIII conhecida como *Heimskringla*.

modo o conhecimento das práticas secretas de seus inimigos, lhe capacitando a frustrar todos os planos deles¹⁷ (ACERBI, 1802, p. 307).

Alguma produção acadêmica no fim do século XIX e início do século XX apareceu influenciado por esses relatos e merecem ser mencionados pelas suas comparações da literatura e mitologia escandinava medieval e da cultura lapônica: Johan Fritzner (FRITZNER, 1877) foi o primeiro autor a fazer a ligação entre o paganismo lapônico e o folclore escandinavo, em especial noruguês; Uno Holmberg (HOLMBERG, 1922) ao interpretar a árvore cósmica *Yggdrásil* dentro do contexto Altáico e Tártaro chegou a conclusão de que ela representa, com suas conexões aos nove reinos, os passos que o xamã deve dar ao escalar a árvore na passagem para outros mundos; Rolf Pipping (PIPPING, 1928) afirmou que as passagens mitológicas sobre o enforcamento de Odin na árvore cósmica corresponde a um ritual iniciatório que dever durar nove dias¹⁸.

Essas questões da ritualística xamânica são reforçadas e exploradas por Otto Höfler (HÖFLER, 1934) e por Franz Rolf Schröder (SCHRÖDER, 1929), que também viu na tortura de Odin descrita no *Grímsnimal* como parte de um ritual iniciatório com a finalidade de induzir ao êxtase pela dor. Dag Strömbäck (STRÖMBÄCK, 1935)¹⁹ analisou o ritual do início da *Eiríks saga Rauða* e conclui que a descrição é similar ao rito Sámi, sendo o *Varðlokur* o cântico dedicado à conjuração de espíritos e o *Seiðstafr*, descrito em várias sagas, uma ferramenta xamânica. É importante notar na escrita desses autores (principalmente nos estudos de Höfler e Schröder) a crescente indagação sobre as origens dos costumes xamânicos na tradição escrita, a grande dúvida é se tais práticas estavam presentes pelo contato com a cultura Sámi ou se seriam manifestações germânicas autóctones.

A relevância desse questionamento pode ser expressa pelo alcance de duas pesquisas que vão nortear os rumos das discussões a partir da metade do século XX: Mircea Eliade (1998) vai escrever o que talvez seja o manual mais conhecido sobre o

17“‘The magic art is said to have been introduced in the North by Odin, who brought it with him from the East, and instructed the Finni; which people becoming great proficient in the art of directing the agency of spirits, obtained the name in these countries of *Finne-kunst*, that is to say, the science of the Fins. The early chronicles of Norway record the extraordinary feats of magic performed by their kings Haldan and Gunners; how that the first caused a banquet to vanish from before his guests, and that the last, by his invisible agents, procured such intelligence of the secret practices of his enemies, as to enable him to frustrate all their designs”.

18A revisão feita a partir desse ponto é amplamente conhecida nos círculos de debate sobre religiosidades da antiga Escandinávia, a discussão mais didática, entretanto, encontramos em SCHNURBEIN, 2003. Em tempos recentes, o pesquisador Johnni Langer realizou uma breve revisão bibliográfica e sintetizou de maneira simples os debates de pelo menos dois séculos, segue dessa maneira: “Atualmente existem ao menos três posições sobre o tema: 1. os oponentes da antiga existência do xamanismo nórdico (incluindo os que defendem uma filtragem cristã das fontes); 2. Os favoráveis (incluindo os que defendem o xamanismo nórdico como fenômeno autóctone); 3. Os que defendem uma posição intermediária: ocorreu influência da área finlandesa, mas com elementos próprios (LANGER, 2015, p. 564).

19Seu trabalho *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria* ainda é um dos trabalhos mais extensos sobre Seiðr, ainda que bastante antiquado em comparação com leituras recentes.

tema, perseguindo as conjecturas que possibilitariam entender as supostas raízes de um fenômeno germano Indo-Europeu; Jan de Vries (1956) se voltou para um olhar entre antigas interações dos povos Urálicos com Indo-Germanos a fim de rejeitar qualquer adaptação de costumes Sámi.

O trabalho de Mircea Eliade é monumental em termos de abrangência, já que o autor percebe o xamanismo enquanto um fenômeno presente em várias culturas e digno de ser indagado sobre as possibilidades de várias representações mágico-feiticeiras presente em fontes pertinentes aos germanos da antiguidade e do medievo configurarem manifestações muito próximas das representações xamânicas siberianas, iacutes, urálicas ou americanas apresentadas no decorrer de sua obra. No âmbito escandinavo, a obra mostra uma clara influência das ideias de Otto Höfler e das décadas e século anterior, ainda que a sua conclusão sobre um xamanismo nórdico germânico seja negativa.

Jan de Vries no seu trabalho *Altgermanische Religionsgeschichte* rejeita a hipótese de um xamanismo baseado nas crenças Sámi, aceitando, no entanto, a sua existência enquanto um fenômeno autóctone, com traços em comum com outras sociedades indo-germânicas, para utilizar a concepção favorita dos mitólogos germanistas da primeira parte do século XX. Temos, aparentemente, um ponto de virada com as conclusões de Jan de Vries, os mitólogos Åke Hultrantz (1983) e Åke von Ström (1975) reafirmam a distância entre as culturas Sámi e Germânicas na Escandinávia, porém com diferentes olhares²⁰.

Na reta final dos autores que aceitam o fenômeno xamânico na Escandinávia Antiga e Medieval está o trabalho monumental de Peter Buchholz (1968). Examinando as conclusões de trabalhos anteriores, tendo especial atenção aos elementos de caça, noções de alma e representações cósmicas e focando nos elementos extáticos e o espaço social do indivíduo extático nórdico, o autor supõe que há sim um território fértil para o desenvolvimento de práticas religiosas xamânicas nesse bolso cultural setentrional, reunindo vários traços mágicos de Odin enquanto um personagem xamânico por excelência, que realiza ritos de iniciação autoinfligidos (enforcamento na árvore cósmica *Yggdrasil*), a busca pelo conhecimento no hidromel, a concessão do êxtase guerreiro e o dom da metalurgia²¹.

Por um outro lado, alguns autores não problematizam apenas a quem pertence a natureza xamânica das manifestações religiosas, mas questionaram a própria existência de

20Åke Hultrantz concluiu que as sociedades escandinavas faziam parte de um complexo cultural maior com típicos traços germanos ártico-nórdicos, sendo o xamanismo um fenômeno comum a esse círculo cultural. Åke von Ström se inspira nas ideias de Mannerbünde e a realeza sagrada de Otto Höfler e nos estudos de mitologia germânica de Georges Dumézil, admitindo a possibilidade de trocas culturais, mas deixando claro a fronteira da cultura germânica.

21Como Stefanie Schnurbein nos lembra, Peter Buchholz também foi pioneiro em evidenciar os aspectos de feminização sexual na prática do Seiðr: “He viewed the gender connotations of shamanism in connection to the concept of *ergi* (perversion, unmanliness) as positive. Strömback had still claimed that the *seiðr* was originally a masculine technique, tied to the god Odin which only in later stages transferred to women and thus became subject to contempt. Buchholz, in contrast, assumes that “sexual pervers” (*sexuell Abartige*) are more receptive to a state of ecstasy, since they unite the characteristics of man and woman (SCHNURBEIN, 2003, p. 121).

fenômeno entre os antigos escandinavos. Åke Ohlmarks (1939) antes da década de 40 já estava criticando os posicionamentos de Dag Strömback em seu estudo sobre o Seiðr enquanto técnica xamânica. O êxtase, classificado de Ártico, entre os Sámi foi considerado uma patologia, uma histeria provocada pela longa exposição ao clima frio, podendo ser tratado como de natureza xamânica. O êxtase chamado de Sub-Ártico, promovido pelas populações germânicas na Escandinávia é conseguido “artificialmente” através das batidas de tambores, canções, danças e narcóticos²².

Jere Fleck (1971) critica os estudos de Franz Rolf Schröder, argumentando que sendo os elementos xamânicos nos mitos em que a figura do deus Odin está no centro são observáveis enquanto ritos extáticos, a exemplo da habilidade de destacamento de sua alma e a busca por sabedorias encontradas nos poemas *Grímsnimal* e *Hávamál*, podem também ser interpretados como ritos para a busca do conhecimento numinoso²³. Além disso, a tradição poética no formato mitológico serve, segundo o autor, para a manutenção de um conhecimento esotérico. Edgar Polomé aproveita as conclusões de Jere Fleck para criticar, no mesmo sentido, a obra de Peter Buchholz, utilizando o estudo sobre magia de François-Xavier Dillmann²⁴ para negar a comparação entre xamanismo e Seiðr.

Sobre dois estudos de mitologia e religião escandinava pré-cristã:

Gostariamos de nos aprofundar ainda mais na revisão bibliográfica que temos feito e partir para a comparação de duas obras que, em nossa opinião, tem oferecido novas visões sobre a relação entre mito e religião na literatura da Europa setentrional. Ainda que o Xamanismo esteja em destaque (principalmente nas conexões com o Seiðr), junto à relação entre as sociedades germânicas e lapônicas (em especial Sámi), é necessário evidenciar seus esforços em salientar a expressão do pensamento sobrenatural mágico-religioso nas fontes literárias e arqueológicas.

O livro *The Viking Way*, de Neil Price (2002) com certeza ampliou de forma significativa o leque de discussões em torno das relações entre mito e religião, tendo como base de discussão os achados provenientes de uma profunda experiência arqueológica que proporcionou um enriquecimento não só das evidências apresentadas pelos autores apontados anteriormente, mas também uma problematização com embasamentos teóricos voltados para questões de alteridade.

²²É importante lembrar que Åke Ohlmarks deixa muito claro o que entende enquanto fenômeno xamânico que para ele não possui um caráter religioso, mas patológico (SCHNURBEIN, 2003, p. 123).

²³Termo cunhado pelo teólogo alemão Rudolf Otto em seu *O Sagrado (Das Heilige)*: “... eu cunho o termo “o numinoso” (já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida” (RUDOLF, 2007, p. 38).

²⁴Apesar de a bibliografia em que nos apoiamos indicarem outros de seus escritos (“Seiður og shamanismi í Íslendingasögum” como apontado em SCHNURBEIN, 2003, p. 124), essas conclusões podem ser encontradas na sua extensa tese “Les Magiciens dans la littérature islandaise ancienne” (DILLMANN, 2006).

Um grande passo significativo nessa obra é a tentativa de comparar as categorias de Feitiçaria e Magia atribuídas a atividades sobrenaturais como o seiðr e o galðr, nos convencer das possibilidades de tratarmos tais atividades como fenômeno xamânico. O mais importante é assumir a amplitude do xamanismo enquanto categoria e a integração entre escandinavos germânicos e Sámi a fim de resolver uma série de problemas apresentados pelo espaço habitado, sendo a dependência da comida caçada um aspecto fundamental da coexistência entre essas comunidades étnicas (PRICE, 2002 p. 327).

De maneira otimista em traçando também comparações com as mais diversas fontes escritas, o autor amplia algumas ideias discutidas por pesquisadores de gerações anteriores, a maior contribuição, em nossa opinião, se dá em seu capítulo “The Supernatural Empowerment of Agression” sobre os limites do êxtase aplicados de maneira belicosa, relacionando assim os dois maiores aspectos de poder social na Era Viking, a guerra e a religião.

Ainda que seus argumentos sejam pertinentes, Neil Price admite o xamanismo voltado para categorias extáticas, como falamos, extremamente amplas. Seu esquema final envolvendo a figura de Odin no centro como portador de poderes sociais polarizados entre Guerra e Religião pressupõe ainda mais categorias de gênero também binárias, entrando em conflito com uma condição muito especial ao seið, o ergi, a feminilização ritualística. Se por um lado admite-se o papel extático feminino e masculino na guerra, por um outro eles se dividem em esferas masculinas e femininas²⁵.

Em seu *Shamanism in Norse Myth and Magic*, o pesquisador Clive Tooley (2009) se propõe a analisar um abrangente escopo de fontes nórdicas, poemas “éddicos”, sagas islandesas, narrativas finlandesas, textos latinos e mesmo relatos tardios de viajantes, para examinar a possibilidade de práticas xamânicas entre os nórdicos. Seus objetivos englobam o melhor entendimento do material poético do repertório Germânico Escandinavo, evitando a facilidade de conclusões acríticas na simples aceitação da sacralidade poética, mas também sem pretender a um trabalho sobre motivos e estruturas literárias.

Ainda que o seu entendimento de xamanismo, enquanto atividade de mediação com o mundo espiritual, praticada por populações caçadoras e de pouca hierarquia social, seja bem ampla, ele a define melhor quando traça um paralelo entre as populações germânicas escandinavas e diversas culturas euroasiáticas (Sámi, Finlândia Khanti, Mansi, Daur e Nipônica) e europeias (em especial um panorama das práticas coletadas na literatura grega e em documentação medieval), a fim de elaborar um quadro geral de práticas xamânicas²⁶.

Partindo do ponto de vista da existência de um xamanismo “clássico”, centrado nas práticas xamânicas siberianas, o autor torna-se pessimista em relação à existência de crenças e práticas entre os nórdicos pré-cristãos ou na literatura tardia: ainda que exista algum resquício das crenças e ritualística nos escritos escandinavos, provavelmente são motivos literários, distantes do que o pesquisador considera como indícios concretos de

25Um esquema completo pode ser observado em PRICE, 2002, 391.

26Uma metodologia adotada previamente por Åke Ohlmarks.

tais práticas. Nesse sentido há, surpreendentemente, uma aproximação muito clara com certas práticas báquicas encontradas na antiga Grécia²⁷, principalmente em relação às práticas de Seiðr (TOOLEY, 2007, p. 582).

É na discordância de tratar o seiðr como xamanismo que se encontra o maior ponto de assimetria entre os estudos de Clive Tooley com Neil Price. Tooley critica essa visão ampla sobre o seiðr, principalmente quando estamos relacionando essas práticas com atividades beligerantes, discordantes das representações em fontes literárias e apoiada em evidências arqueológicas insuficientes²⁸.

Quando comparados os pontos de aproximação entre seiðr e xamanismo, sobretudo siberiano (eleito “clássico” pelo autor), alguns problemas passam a surgir: escassez de fontes que confirmem essa ligação, a descrição e natureza das fontes e a descrição isolada das atividades supostamente xamânicas, que pode corresponder a alguma estrutura conceitual de natureza, porém não sendo suficiente para sustentar a existência das práticas mágico-religiosas dessa natureza.

O aspecto curativo pela apreensão da alma do doente não está presente no seiðr, mesmo sendo observado entre os Tietjä. Difícil de observar, também, a projeção da alma, mesmo sendo facilmente encontrado nas tradições xamânicas circumpolares. A adivinhação é uma prática central descrita desde os relatos entre os antigos germânicos, ainda que secundária para o Xamanismo. Mesmo a proximidade com a cultura Sámi não garante necessariamente o conjunto de práticas, como demonstrado na investigação do gandr, a atividade que envolve a conjuração de espíritos perigosos (Gigantes, na sua maioria) para a execução de tarefas diversas ou ritos iniciatórios. Porém as implicações dessas conjurações estão mais próximas aos paralelos encontrados na bruxaria no resto da Europa medieval, que propriamente o *kamlanie* xamânico Sámi.

Algumas representações cosmográficas trazem algumas semelhanças com práticas Fínicas ou Lapônicas: a imagem do Freixo-mundo associada com o guardião (*vörðr*) Heimdallr da mesma forma que uma árvore animada guarda uma granja, também associada sacrificialmente à Odin²⁹. Na verdade a representação da árvore conecta a cultura germânica setentrional com práticas xamânicas sub-circumpolares. Uma representação do eixo mundo pode ser encontrada na figura de Thor, onde a semelhança com a tradição circumpolares estaria na localização da estrela Polar na ponta desse eixo, no caso a pedra cravada na cabeça de Thor, usualmente identificada no culto aos postes dos salões escandinavos, *öndvegissúlur*. Apesar da semelhança, Tooley defende que apenas esse comparativo não ilumina a questão da existência do Xamanismo entre os escandinavos germânicos.

27O melhor exemplo nesse sentido que vem a nossa mente é claramente a tragédia grega As Bacantes do dramaturgo Eurípedes.

28O que sinceramente não compreendemos, tendo em vista que Clive Tooley deixa claro em sua obra o apreço pela pesquisa arqueológica de Neil Price no campo em questão.

29Um ponto de discordância do autor sobre as características xamânicas relacionadas à mitologia que envolve Odin e seu suplício no Freixo cósmico, é que toda a sua obtenção de conhecimento não está relacionada a nenhum contexto de práticas ritualísticas que poderíamos considerar como xamânicas, devendo ser relacionadas a práticas sacrificiais.

Clive Tooley adota o mesmo posicionamento cético do pesquisador Åke Ohlmarks em relação a existência de xamanismo entre os escandinavos germânicos, em oposição a Dag Strömback, que segundo ele teria sido “seduzido por certas semelhanças que ele viu nas práticas dos vizinhos mais próximos dos nórdicos, os Sámi, enquanto não levou em conta as grandes diferenças”³⁰ (TOOLEY, 2007, p. 588).

Conclusão: sobre a existência ou inexistência do fenômeno xamânico

O longo debate acadêmico sobre a existência do xamanismo na Escandinávia esbarra algumas limitações fundamentais, poderíamos falar sobre a natureza de trabalhos considerados basilares para o debate, como Otto Höfler a quem Mircea Eliade muito deve em sua obra³¹ e a dificuldade em propor novas problemáticas, que nos parece ser superadas lentamente pelas últimas produções. Entretanto gostaríamos de concluir com aquilo que consideramos mais crítico: a dificuldade de estabelecer definições e atribuir evidências ao fenômeno xamânico.

Como apontado desde o início, há um fascínio das fontes advindas desde a antiguidade, passando pelas missões exploratórias até a intelectualidade contemporânea sobre a temática. A narrativa e os fatos se amarram de maneira que é complicado olhar para as descrições em cada um dos seus recortes históricos e se perguntar que verdades ali estão contidas. A ideia ocidental do Xamanismo é moldada a partir de suas várias experiências enquanto observadora de culturas alheias, distantes, “estranhas”. Acreditamos ser difícil mesmo caminhar entre uma mitologização do tema, que permeia nosso pensamento no mundo moderno: “A maioria dos escritores criam de maneira acrítica seus próprios perfis sobre o xamã a partir das “areias movediças” daquilo que foi publicado anteriormente. Fazendo isso, eles quase sempre ignoram os crentes e as pressões externas que devem estar experimentando”³² (FLAHERTY, p.208).

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? Somos dependentes desses olhares, feitos amplamente por pessoas que não estavam inseridos ali e nisso o material poético e prosaico escandinavo também

30“...seduced by certain similarities he saw in the practices of the Norsemen’s nearest neighbours, the Sámi, whilst not taking sufficient account of the huge differences”.

31Isso nos parece ser material para um novo trabalho, a primeira vez que nos deparamos com esse problema foi na crítica de Carlo Ginzburg em seu *Mitos, Emblemas, Sinais* ao examinar as críticas de vários pesquisadores em razão do lançamento do trabalho de Georges Dumézil *Mythes et Dieux des Germains* (GINZBURG, 1989). Várias concepções sobre o xamanismo escandinavo advêm de autores que possuíam agendas políticas escusas, nos preocupamos em entender em como o debate pode trabalhar com a hipótese do xamanismo germânico (excluindo os Sámi) por razões puramente anacrônicas.

32“Most writers uncritically create their own profiles of the shaman from the shifting sands of what was published before them. In doing so, they almost always ignore the believers and what external pressures they might have been experiencing”.

pode ser observado pelo estranhamento de suas narrativas em relação aos povos Sámi e a sua cultura.

A grande discussão não deveria ser pautada pela existência ou não um fenômeno xamânico na Escandinávia, mas o que podemos atribuir como Xamanismo, em como devemos compreender esses fenômenos. A falha 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.

Em nossa opinião o fenômeno existiu e existe na Escandinávia em diversas formas. A crítica não é feita de modo a esgotar os argumentos sobre o fenômeno, ela apenas questiona a sua natureza. Creio que a partir daqui podemos nos beneficiar muito mais em entender o lugar desse fenômeno seja nas fontes as quais está inserido, seja nas recepções modernas que de alguma forma revalorizam essas representações.

Referências Bibliográficas

- ACERBI, Giuseppe. *Travels Through Sweden, Finland, and Lapland, to The North Cape in The Years 1798 and 1799*. Londres: Joseph Mawman, vol. 1 – 2. 1802.
- BUCHHOLZ, Peter. *Schamanistische Züge in Der Altisländischen überlieferung*. Bamberg: Aku Fotodruck U. Verlag, 1968.
- CARPINE, Giovanni da Pian del. Relation du voyage de Jean du Plan Carpin, cordelier, qui fut envoyé en Tartarie par le pape Innocent IV, l'an 1246. In: BERNARD, Jean Frédéric Bernard, *Recueil de Voyages au Nord, Contenant Divers Mémoires Très Utiles au Commerce & à La Navigation*. Amsterdam, 1725 – 1738, vol. 7, pp: 330 – 424.
- DILLMANN, François-Xavier. *Les Magiciens Dand L'Islande Ancienne: études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006.
- EINHORN, Paul. *Ueber die Religiösen Vorstellungen der Alten Völker in Liv- un Ebstland: Drei Schriften von Paul Einhorn un eine von Johann Wolfgang Böckler, aufs neue wieder abgedruckt mit einer seltenen Nachricht Friedrich Engelken's über den grossen Hunger 1602*. Hanôver, 1968.
- ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcáicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- 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. *Arkiv för Nordisk Filologi*, Lund: C. W. Gleerup, v. 86, 1971, pp. 49 – 65.
- HÖFLER, Otto. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1934.
- HOLMBERG, Uno. *Der Baum des Lebens*. Helsingque: Litt.-Ges. 1922.
- HULTKRANTZ, Åke. Mircea Eliade: schamanologe oder zauberlehrling. In: DUERR, Hans Peter. *Sehnsucht Nach Dem Ursprung: zu Mircea Eliade*. Frankfurt: Syndikat, 1983, pp. 161 – 173.

- LANGER, Johnni. Xamanismo nórdico. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, pp. 564 – 565.
- OHLMARKS, Åke. *Studien Zum Problem des Schamanismus*. Lund: Gleerup, 1939.
- PIPPING, Rolf. Oden i Galgen. In: *Studier i Nordisk Filologi*, Helsingue: A. -B. F. Tilgmanns Tryckeri, v. 18, n. 2, 1928, pp. 1 – 13.
- POLO, Marco. *The Descriptions of the World*. Nova Iorque: AMS Press, 1976.
- POLOMÉ, Edgar. Schamanismus in Der Germanischen Religion? In: HAUCK, Karl. *Der Horizont Der Götterbild-Amulette aus Der Übergangsepoche von Der Spätantike zum Frühmittelalter*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 403 – 420.
- PRICE, Neil. *The Viking Way*. Uppsala: Aun 31, 2002.
- RUDOLF, Otto. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Dinodal/EST; Petrópolis: vozes, 2007.
- SCHEFFER, Johann. *Lappland*. Frankfurt: Christiani Wolfii, 1673.
- SCHNURBEIN, Stefanie V. Shamanism in The Old Norse: a theory between ideological camps. In: *History of Religions*, v. 43, n. 2, 2003, pp. 116 – 138.
- SCHRÖDER, Franz Rolf. *Altgermanische Kulturprobleme*. Berlim: W. de Gruyter: 1929.
- STRÖM, Åke von; BIEZAIS, Harald. *Germanische und Baltische Religion*. Estugarda: Kohlhammer, 1975.
- TOOLEY, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic*. Academia Scientiarum Fennica: Helsingue, vol. I – II, 2009.
- STRÖMBÄCK, Dag. *Sejd: textstudier i nordisk religionshistoria*. Estocolmo: Geber, 1935.
- VACA, Alvar Núñez Cabeza de. *Naufragios*. Library of Congress: Virgínia, 2004. Disponível em <http://www.gutenberg.org/ebooks/11071>, acesso em 01 de setembro de 2015.
- VRIES, Jan de. *Altgermanische Religionsgeschichte*. De Gruyter: Berlim, 1956.