



Xamanismo e mito na Escandinávia medieval

Pablo Gomes de Miranda – UFPB/PPGCR (pgdemiranda@gmail.com)

RESUMO

O objetivo de nosso artigo é apontar as oportunidades criadas por um debate com a Fenomenologia para a compreensão dos processos religiosos dentro do contexto das religiosidades escandinavas representadas nas fontes mitológicas medievais. Como fio condutor de nossas discussões iremos tecer considerações acerca do Xamanismo nas culturas nórdicas antigas, uma categoria cuja natureza ou mesmo existência entre os germanos medievais ainda divide as opiniões de estudiosos. Além disso, iremos procurar refletir sobre como o diálogo entre dois campos, a História e a Fenomenologia, podem se beneficiar mutuamente na pesquisa do campo religioso se colocadas de lado as suas diferenças.

Palavras-Chave: Fenomenologia; Mitologia Escandinava; Xamanismo.

1 INTRODUÇÃO

Aprisionado, faminto e torturado, um homem é mantido entre as chamas pelo seu captor, ajudado apenas por uma criança que lhe traz algo para beber. Delirando, ele começa a adquirir conhecimento através de suas visões: cita espíritos, seres cósmicos, deuses e terras distantes, para ao fim adquirir consciência de si mesmo. O fim de seu algoz é anunciado no momento em que os espíritos femininos da vingança e violência são vistos a caminho, enquanto o seu captor, aterrorizado pelo erro do encarceramento, cai em sua própria lâmina.

Essa é a narrativa de Os Ditos de Grímnir, *Grímnismól*, poema encontrado no manuscrito GKS 2365 4to, também conhecido como *Codex Regius* ou *Konungsbók*, e em fragmentos no manuscrito AM 748 I 4to. A narrativa toda, portanto, é parte de um dos maiores repositórios da mitologia nórdica que temos em mãos, a chamada Edda Poética.

Nesse artigo gostaríamos de debruçarmos sobre a mitologia a fim de observarmos o fenômeno xamânico, tendo como fonte de análise o poema *Grímnismól*. Pensamos que a ligação entre o Xamanismo e as narrativas mitológicas não são novidades no campo dos estudos do sagrado, porém acreditamos que a discussão, em primeiro plano acerca da relação entre a Fenomenologia e a História, e depois sobre a observação do fenômeno na narrativa do mito, pode ser melhor acompanhada se oferecidas condições sobre

O trabalho mais conhecido sem dúvida é o de Mircea Eliade⁵, ainda imbatível em termos do alcance da sua análise sobre várias culturas diferentes, independente das críticas a sua pesquisa. Entretanto consideramos fazer algumas observações sobre o seu capítulo em

⁵ ELIADE, 1998.



torno das ideologias e técnicas xamânicas entre os indo-europeus, em particular sobre os germanos, além de avaliarmos a procedência e pertinência da pesquisa que utiliza o mito entre os germanos para indicar as possibilidades de entender o desenvolvimento do xamanismo nessas culturas.

Gostaríamos de propiciar uma ponte de diálogo entre a Fenomenologia e a História. Para isso usaremos as ideias de Mircea Eliade, nosso referencial principal dentro do campo da Fenomenologia, além das reflexões de Juan Martín Velasco⁶ como o princípio de nossos argumentos teórico-metodológicos referentes a Fenomenologia das Religiões, e seguiremos para uma discussão sobre o conceito de Xamanismo como uma possibilidade existente na mitologia nórdica, e de como o fenômeno pode ser manifestar no poema *Grímnismól*.

2 CONSIDERAÇÕES FENOMENOLÓGICAS

Inicialmente a concepção desse nosso artigo surgiu pela leitura de um pequeno texto assinado por Raffaele Pettazzoni, parte de uma coletânea de ensaios sobre História das Religiões. Nele, Pettazzoni escreve sobre suas posições em relação as categorizações mítico-religiosas de seres supremos (e/ou celestes) afinados aos posicionamentos do pe. Wilhelm Schmidt e de Gerard van der Leeuw. A ideia de Pettazzoni era apontar um diálogo entre as Fenomenologia e História das Religiões, bem como a de reforçar a necessidade de um trabalho em conjunto com campos como a Filologia e a Etnologia. A oportunidade de criticar as categorias de Seres Supremos e Seres Celestes se deu justamente através desse diálogo, onde Pettazzoni contextualiza em culturas diferentes as necessidades existenciais do ser humano, a Fenomenologia ressalta para a História aquilo que não pode ser entendida por essa última em seus termos materiais. Para o autor:

La fenomenología y la historia se complementan mutuamente. La primera no puede desarrollarse sin la etnología, la filología y otras disciplinas históricas, pero, por otra parte, proporciona a las disciplinas históricas esse sentido de lo religioso que éstas no pueden apresar. Así concebida, la fenomenología es la comprensión (*Verständniss*) religiosa de la historia; es historia em su dimensión religiosa. La fenomenología religiosa y la historia no son dos ciencias, sino dos aspectos complementarios de la ciencia integral de la religión, y ésta tiene un carácter bien definido que le otorga su objeto característico y propio⁷.

⁶ VELASCO, 2006.

⁷ PETTAZZONI, 1965, pp. 93 e 94.

Somos reticentes com a continuidade entre os campos do conhecimento como pensado por Pettazzoni, da Fenomenologia como a compreensão religiosa da História (a História em sua dimensão religiosa). Entretanto, seu discurso realça a existência de uma Ciência plena, integral, da Religião da qual História e Fenomenologia são partes, um plano que acompanha a Fenomenologia desde o seu começo: a ideia de um campo de estudos que abarcasse várias disciplinas a fim e entender o Fenômeno em sua totalidade já era defendida por Chantepie de la Saussaye para quem a Fenomenologia das Religiões se situava entre a História das Religiões e a Filosofia da Religião⁸.

Para Juan Martín Velasco é interessante notar que as fronteiras que separa a História das Religiões e a Fenomenologia das Religiões estão cada vez menos definidas, o que facilita o diálogo que estamos procurando⁹. Gostaríamos de nos apoiar nesse autor para salientar dois pontos acerca do relacionamento entre a História e a Fenomenologia:

1) Os desafios da interpretação do fenômeno religioso¹⁰. A Fenomenologia da Religião é um método de interpretação que diz respeito essencialmente ao ato religioso¹¹ em todos os seus aspectos, tomando como possível todas as suas manifestações na história¹². Aceitemos, *a priori*, que o ato religioso ao qual dedica o estudo o fenomenólogo, seja uma produção cultural humana. Como o fenomenólogo vai conseguir se livrar de seus preconceitos e julgamentos para conceber o que de fato é um ato religioso, dentro de uma perspectiva histórica? É necessário que a sua compreensão do que pode ser concebido como religioso tenha uma dimensão elástica, admitindo um escopo generoso das várias observações do ato religioso para uma comparação, ao mesmo tempo em que circunscreve de modo preciso qual o tipo de realidade em que elas são registradas. Para elaborar o campo das manifestações a serem interpretadas, a fenomenologia irá procurar o tipo de intenção subjetiva que especifica o campo em si e a existência de elementos comuns nas manifestações apontadas¹³.

⁸ Como apontado em VELASCO, 2006, pp. 46 e 47.

⁹ “Particularmente cuando la primera se elabora con un método marcadamente fenomenológico y la segunda se establece en estrecha comunicación con los datos históricos, muchos estudios de historia de las religiones constituyen en realidad una aportación inmediata a la fenomenología” VELASCO, 2006, p. 56. Ao nosso ver cabe aqui uma crítica: a opinião de Velasco é embasada nos autores basilares da área, Pettazzoni, Jensen, Leenhard, Bianchi e, claro, Eliade, todos publicados na metade do século passado. Talvez seja o caso de considerarmos se esse posicionamento continua em autores recentes.

¹⁰ O questionamento de Velasco é dado da seguinte maneira: “Pero ¿no condicionará y prejuzgará la interpretación del fenómeno el haber aceptado como religiosos determinados hechos históricos —aquellos que constituyen la historia de las religiones— con exclusión de otros? ¿En virtud de qué criterios acotará ese sector de la experiencia y de la historia humana que trata precisamente de interpretar y de comprender?” (VELASCO, 2006, p. 59).

¹¹ Foi como traduzimos “Hecho Religioso”, apesar de uma tradução possível também ser Ação Religiosa.

¹² Nos baseamos na definição de Velasco em VELASCO, 2006, p. 46.

¹³ VELASCO, 2006, p. 59.

2) A história do fenômeno estudado. O segundo ponto diz respeito ao fato de todo *phainómenon* ser também *genómenon*¹⁴, cada manifestação de algo, cada coisa que pode ser observada, implica em um processo de formação (creio que histórico) e que só assim chega-se à estrutura do fenômeno, uma estrutura que não pode ser compreendida como uma relação estável de elementos dados, mas como uma lógica interna para o seu desenvolvimento. Cabe-nos entender esse processo: a intenção que opera os aspectos fundamentais de tal estrutura e de que modo regem ato religioso (e o fenômeno)¹⁵.

Dessa maneira, o método fenomenológico em seus distintos momentos pode ser entendido como uma interpretação descritiva e não normativa do ato religioso a partir de suas manifestações, a descrição que tratam de compreender sua estrutura significativa e a lei que rege seu desenvolvimento¹⁶.

Se estivermos pensando em uma compreensão que contemple ambas uma Fenomenologia e uma História das religiões pensadas para o Xamanismo e as suas representações na Mitologia escandinava pré-cristã, devemos pensar então de que maneira possamos fazer uma interpretação adequada, prestando atenção a manifestações do ato religioso que não estejam limitadas ao contexto a fim de ampliar nosso escopo comparativo, ao mesmo tempo em que nos preocupamos com os a integridade histórica das categorias pesquisadas.

A aproximação é razoável, inclusive necessária, para os estudos escandinavos se buscamos operar dentro de uma interdisciplinaridade cara às Ciências das Religião, inserida em uma perspectiva dos estudos da Religião Nórdica Antiga. Ignorar essa possibilidade de trabalho é correr o risco de obter ou muito pouco de nossas fontes, ou obter desconexos¹⁷.

3 DISCUTINDO O XAMANISMO: UMA PERSPECTIVA SOBRE O XAMANISMO INDO-EUROPEU

Entregue nossos parâmetros de análise, para nos ajudar a nossa análise, vamos desdobrar a nossa discussão com a definição de Mircea Eliade sobre xamanismo. Para Eliade

¹⁴ Voltamos mais uma vez para Raffaele Petazzoni, parece difícil se distanciar desse historiador como bem aponta Velasco: “Greek culture did not arise out of nothing. There is no such thing as a Hellenism “out of time” which was afterwards revealed in historic time. For historical thought, every *phainómenon* is a *genómenon*. Greek civilisation sprang from the meeting of two pre-existent cultures, one of them “Mediterranean” and already there and another which was Indo-European and superimposed” (PETTAZZONI, 1967, p. 69).

¹⁵ VELASCO, 2006, pp. 64 e 65.

¹⁶ VELASCO, 2006, p. 65.

¹⁷ Compartilhamos assim a preocupação de Schjødt que pensa na importância da Fenomenologia para o entendimento do discurso nas fontes mitológicas escandinavas pré-cristãs: “... what are left are simply some singular statements which we will never be able to fit together, and thus will never be able to construct probable models, which are the prerequisite for a reconstruction of the pre-Christian religion...” (SCHJØDT, 2012, p. 280).



o xamanismo é um fenômeno difícil de ser definido, arriscando no início de sua obra, entretanto ele arrisca uma primeira definição: “Xamanismo = técnica do êxtase”¹⁸.

Nosso interesse na categoria advém de uma colocação de Eliade sobre como ele vê esses xamãs. Ao afirmar que eles são eleitos, possuindo acesso a uma parte do sagrado que é inacessível a outros membros de sua comunidade, ele complementa: “Suas experiências extáticas exerceram, e ainda exercem, poderosa influência sobre a estratificação da ideologia religiosa, sobre a mitologia, sobre o ritualismo”¹⁹. Ou seja, o xamanismo não é anterior a tais elementos, mas exerce um papel de intermédio a esses elementos. É nessa intermediação, a expressão de uma ideologia que pode não ser favorável ao próprio xamã, que podemos encontrar o Fenômeno.

Apesar da definição de Técnicas Arcaicas do Êxtase ser o ponto de partida da obra, ao longo dos capítulos suas elucubrações reforçam esse ponto, havendo uma importante distinção do Xamã entre os extáticos encontrados em diferentes culturas no mundo. Pensando no alcance de sua obra, nessa publicação o autor percebe o xamanismo como um fenômeno presente em culturas diversas, incluindo aqui os povos germânicos da antiguidade e do medievo. Argumenta-se sobre a possibilidade das representações mágico-feiticeiras estarem próximas, ou se manifestarem de modo similar, das narrativas siberianas, iacutes, urálicas e americanas, examinadas previamente pelo autor no decorrer de sua obra.

Indo além da breve definição, o xamanismo engloba práticas e manifestações muito peculiares. Existem uma literatura de viajantes que apontam os xamãs como capazes de passar por experiências de quase morte, de despersonalização e fragmentação da consciência, por sentimentos de ascensão celestial e/ou declínio infernal, conseguindo o contato em êxtase tão desejado com os espíritos e tendo como finalidade obter um conhecimento oculto, transmitindo beneficentemente a sua comunidade utilizando para isso a música, a dança, indumentárias e apetrechos especiais.

Como deixa claro no início de seus escritos, Mircea Eliade escreve que enquanto Fenômeno, o xamanismo é pertencente à cultura religiosa siberiana e centro-asiática. “A palavra chegou até nós através do russo, do tungue *saman*”²⁰. Entretanto o termo possuiu uma sobrevida curiosa na literatura de viajantes publicada antes do séc. XVIII: *Giocolare*, *Jongleur*, *Gaukler* e *Wizard*. Todos são termos que indicam a descrença dos exploradores que entravam em contato com as culturas asiáticas (principalmente os povos de etnia tungue) e

¹⁸ ELIADE, 1998, p. 16.

¹⁹ ELIADE, 1998, p. 19.

²⁰ ELIADE 1998, p. 16.



que comparavam os xamãs com embusteiros e charlatões. Os usos dos substantivos *der Schaman*, *die Schamanka* e *das Schamanentum* só entraram em uso comum nesse tipo de literatura a partir do séc. XVIII, sendo geralmente utilizado o verbo *Schamanen*²¹

Desse modo nos deparamos então com um problema que diz respeito a relação entre a História e a Fenomenologia: a maneira como o xamanismo enquanto categoria analítica foi disseminado pela academia e pela cultura intelectual ocidental. O termo em si carrega consigo um histórico negativo proveniente de uma literatura de viajantes que considerava xamânico algo exótico, primitivo ou arcaico. Também ignoramos que o próprio termo passou por momentos de transformações, séculos depois possuindo uma carga positiva.

Há um encanto do homem civilizado, culto, ocidental, sobre esses homens do êxtase sagrado que são relíquias de uma memória outrora viva também no passado europeu, não à toa Eliade vai se questionar: onde está o xamanismo indo-europeu? Nossas noções sobre o Fenômeno em si muitas vezes são moldadas por nosso papel de observadores dessas culturas “estranhas”.

A dificuldade de Eliade em achar uma ideologia xamânica pode estar circunscrita a um breve relapso em suas consultas acadêmicas, que resultou na sua não consideração de outras populações que estão em pleno convívio com os povos indo-europeus e que manifestavam o ato religioso inserido nessa ideologia. Tais populações foram ignoradas porque boa parte dos pesquisadores contemporâneos ou anteriores a Eliade: incluindo aqui autores que citaram a possibilidade de uma conjectura xamânica ampla e intercultural, mas que não aprofundaram na temática por razões políticas, mais que étnicas²²:

Yet another problem related to this lack of historiography has to do with taking the product for the process. All too often today, writes surmise that shamans represent vestiges of a pristine archaic phenomenon, rather than being manifestations of changes wrought over centuries of contact with more dominant cultures at different levels of development. Hardly ever have they entertained the notion that shamanism, like the human race itself, might have evolved and survived through vital processes of trial and error. Rarely have they given believers in shamanism credit for being able to develop preservation strategies to their needs so as to withstand natural changes over time, and to make modifications due to cultural conquest of religious conversion by more powerful peoples. Nor do they consider the ongoing

²¹ Apanhado presente em FLAHERTY, 1992, p. 7.

²² Desses autores, o caso mais grave é o de Otto Höfler, citado mais a frente, que vai defender a possibilidade de simbolismos mitológicos provenientes de uma convivência entre as culturas germânicas e lapônicas, mas por razões políticas dada a conjuntura política pré-segunda guerra, deixou de lado o prosseguimento dessas ideias em seus escritos, em favor de estudos sobre sociedades guerreiras secretas e iniciáticas. O melhor estudo em português sobre o desenrolar de um escrito de Georges Dumézil e que vai envolver todo o cenário de estudos de mitologia germânica, e por consequência Otto Höfler, pode ser encontrada em GINZBURG, 1989, pp. 181 – 206.

mutation of Western perceptions about shamanism from something utterly diabolical to something artistic and comforting, if not healing”²³

Não podemos utilizar o xamanismo enquanto uma categoria analítica, abrangendo o máximo de culturas possíveis a fim de ampliarmos nosso campo de pesquisa fenomenológica, sem perdermos seu sentido original, provavelmente incipiente ao eixo siberiano-asiático. Entretanto, podemos levar em consideração o desenvolvimento histórico do termo em suas culturas específicas, a fim de melhor apurarmos a manifestação do fenômeno enquanto ato religioso. Vejamos que boa parte das ideias que circularam sobre a categoria e a manifestação do ato dentro do contexto escandinavo foi amplamente influenciado pelo campo da Fenomenologia.

A principal fonte de consulta sobre mitologia germânica para Eliade, Otto Höfler, já havia sinalizado junto a outros pesquisadores uma ponte de ritos inseridos na ideologia xamânica presente nos relatos mitológicos entre as culturas germânicas e lapônicas. Rolf Pipping vê no enforcamento de Odin na árvore cósmica um ritual iniciatório, questão também presente na tortura do mesmo deus no fogo segundo o *Grímnismól*, onde Odin alcança o êxtase através da dor segundo Franz Schröder e o próprio Otto Höfler. Dag Strömbäck vê no rito do Varðlokur e nas descrições do bastão próprio aos encantamentos do Seiðr (ao qual Eliade atribui um sentido mágico e não xamânico) como pertencentes aos xamãs Noaidi dos povos Sámi²⁴.

Infelizmente Eliade não encontra argumentos que sustentem a existência do xamanismo dentro da documentação germânica (sagas, crônicas e Eddas), porém apesar de todas as comparações com temas míticos asiáticos, e procurando suas conexões indo-europeias, considerou o xamanismo entre os germanos, curiosamente, como um fenômeno autóctone. Entra aí o nosso ponto sobre a História e a Fenomenologia das religiões e a crítica que tecemos ao termo xamanismo: é possível considerar sim um xamanismo escandinavo dentro das relações germânico-lapônicas, onde o desenvolvimento da ideologia Noaidi lapã pode encontrar um campo fértil junto às práticas mágico-religiosas das culturas germânicas, mas isso acontecerá se estivermos abertos a discutir um fenômeno realmente amplo e dinâmico. Tais questões representam apenas uma pequena questão no pensamento de Eliade, não invalidando de modo algum a totalidade de sua pesquisa.

²³ FLAHERTY, 1992, pp. 208 – 212.

²⁴ Nossas referências são: PIPPING, 1928, SCHRÖDER, 1929, HÖFLER, 1934 e STRÖMBÄCK, 1935. O primeiro a fazer tais comparações com a cultura lapônica, entretanto, foi Johan Fritzner (FRITZNER, 1877). Por sua vez Uno Holmberg expandiu para conexões com o contexto Altáico e Tartaro em sua interpretação sobre a Yggdrásill, a árvore cósmica da mitologia nórdica (HOLMBERG, 1922). Para um mapeamento desses estudos, consultar PORTO e MIRANDA, 2015.



4 PERFORMANCE, DRAMA E RITO: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O POEMA *GRÍMNISMÓL*

Passemos para uma rápida visitação às condições da existência da oralidade nas sociedades escandinavas durante o medievo com um especial interesse na Islândia medieval. A chave para a nossa discussão se encontra na relação existente nas sociedades medievais entre aquilo que se narra, como se narra e onde se narra. A nossa predileção pelo mito se justifica em primeiro lugar pelo espaço em que ocupa nas análises de Eliade entre os indo-europeus na figura de Odin, que reúne em torno de si boa parte da ideologia xamânica, e em segundo lugar pelo processo da regeneração do tempo e da necessidade de vivência do mito pelo homem.

Lembramos do prefácio de um livro de Mircea Eliade onde ele argumenta acerca das diferenças entre 1) o homem das sociedades arcaicas, aquele que se sente integrado ao Cosmo, pertencente a uma “História” transmitida pelos mitos, manifestada e revivida ciclicamente, e 2) o homem moderno, angustiado e que “insiste em vincular-se apenas com a História”²⁵. Sequer entramos em contato com o corpo de mitos nórdicos da mesma maneira: sabemos que os manuscritos afluíam de centros intelectuais, porém aqueles que tinham acesso ao conteúdo material desses escritos e detinham os meios letrados para compreendê-los, estavam em uma parcela restrita da população islandesa.

Devemos ter em mente que a alfabetização era restrita até o século XIII, porque somente “determinadas classes de homens”, como os chefes e os mais ricos, tinham acesso à alfabetização no final do período da Comunidade Islandesa (930-1262), e ainda as composições em prosa, como as sagas, foram escritas para apresentações públicas, não para o consumo individual. Outros estudos afirmam que a alfabetização poderia ter sido ainda mais restrita, principalmente dentro do clero, dado que a aristocracia medieval era militar ao invés de literária, ou para fins administrativos, pelo menos até a segunda metade do século XIV²⁶.

O mito é partilhado, ele é um evento social. É fácil visualizarmos em como as pessoas compartilham as narrativas dos deuses nas longas noites do fim de ano escandinavo, onde o frio rigoroso as mantém por dias a fio presas dentro de casa.

Com uma certa frequência registram-se combates cerimoniais entre dois grupos de atores, ou orgias coletivas, ou ainda procissões de homens mascarados (representando as almas dos ancestrais, os deuses, e assim por

²⁵ ELIADE, 1991, p. 8. Em tempo, o mito em si não é fenômeno, ele é essa História Sagrada que torna o Homem integrado ao Cosmo. Porém, acredito que o processo de reatualizar o homem no tempo primitivo, necessidade que acontece para o Homem arcaico ciclicamente, torna possível a observação do fenômeno no mito.

²⁶ ROCHA, 2016, p. 57.

diante). Em diversos lugares ainda sobrevive a crença de que, no momento dessas manifestações, as almas dos mortos aproximam-se das casas dos vivos, que respeitosa e saem para encontrá-las e derramam honras sobre elas durante vários dias, depois do que elas são levadas para a periferia da aldeia, numa procissão, e expulsas dali. É nesse mesmo período que se realizam as cerimônias de iniciação dos jovens (temos provas concretas dessa prática entre os japoneses, os índios hopi, certos povos indo-europeus, e outros; vide adiante, pp. 64 ss.). Em quase todos os lugares, a expulsão de demônios, de doenças e de pecados coincide — ou coincidia numa época passada — com o festival do Ano Novo²⁷.

Ainda mais, tais narrativas não eram simplesmente contadas, mas havia uma carga de drama²⁸ que requeria roupas, máscaras, peles, e que podemos apenas conjecturar baseado em algumas pistas fornecidas pelo enredo e pelas alcunhas de certos personagens: certos motivos ornitomorfos podem ser vistos nos poemas *Haustlöng*, *Völundarkviða* e *Hrómundar saga Gripssonar* (além do uso de barbas de bodes falsas, como também visto na *Þorleifs þáttur jarlskálds*) e na *Drymskviða*, que por sua vez também referências traz referências a Loki e Þórr disfarçados de mulheres; na *Örvar-Odds saga* é citada os disfarces de casca de bétula; Byggvir no poema *Lokassena* também pode ser interpretado como utilizando uma roupa feita de palha. Há referências ainda ao deus Óðinn que possui algumas alcunhas curiosas envolvendo o uso de máscaras, como Arnhöfði (cabeça de águia), Grímur e Grímnir (máscara ou mascarado), no *Grímnismól*²⁹.

Pensando que parte desse arcabouço mitológico chegou até nós através dos poemas encontrados no *Codex Regius*³⁰, entre eles os quais compõem o conjunto que chamamos de Edda Poética, podemos entender que poemas de caráter mnemônicos e gnômicos como o *Hávamól*, *Skírnismól*, *Vafþrúðnismól*, *Grímnismól*, *Fáfnismól* e *Sigrdrífumól*, possuem implicações ritualísticas através da maneira como a performance do poema requer a execução de seu drama³¹. Em relação ao *Grímnismól* e pensando a sua inserção dentro da ideologia xamânica torna-se muito claro para a execução do rito “o papel do fogo para o tormento e

²⁷ ELIADE, 1992, p. 58.

²⁸ O Drama aqui é uma característica importantíssima para a relação com o mito, o drama existe no momento em que imitamos um outro ser ou criatura, criando simultaneamente um mundo de viva ilusão mesmo que momentânea. A referência foi retirada de GUNNELL, 1995, p. 20.

²⁹ Essas referências podem ser encontradas em uma breve pesquisa nossa onde concluímos que: “que essas referências possam estar ligadas à dramatização como um componente vital da oralidade que envolve a transmissão desses poemas e sagas, ainda que essa informação deva ser encarada de forma conjectural” (MIRANDA, 2014a, p. 21). Para Eliade é muito claro o papel do mito e do rito nesses momentos de fim de ano: “E este é o significado das purificações rituais: uma combustão, uma anulação dos pecados e das faltas do indivíduo e da comunidade como um todo — não uma mera “purificação”. Regeneração, como o próprio nome indica, é um novo renascimento” (ELIADE, 1992, p. 59).

³⁰ Konungsbók, manuscrito GKS 2365 4to.

³¹ GUNNELL, 1995, p. 354.

revelações xamânicas de Grímnir (Odin, disfarçado) no *Grímnismól*³². Seguem os primeiros versos do poema³³:

1. Hęitr est hripuðr ok hęldr til mikill, gongumk firr funi; loði sviðnar, þótt á lopt berak; brinumk feldr fyrir.	1. Fogo, és quente e demasiado grande, fogo vai embora; minha capa de pele queima ainda que eu a levante para o ar; minha capa é queimada antes.
2. Átta nætr satk milli ęlda hér, svát mér mangi mat né bauð nema ęinn Agnarr, es einn skal ráða, Geirrøðar sonr, Gotna landi.	2. Oito noites me sentei aqui entre fogueiras, logo, para mim nenhuma comida foi oferecida à exceção de Agnarr, o único que deverá governar, o filho de Geirrøðr, a terra dos godos.

Tabela 1: estrofes 1 e 2 do poema *Grímnismól*.

Esse é o momento que marcará o início do poema e que poderá, através da encenação e do drama do rito iniciatório, representar a iniciação do xamã. Após o desjejum ser quebrado pela bebida alcoólica, Odin profetisa o futuro de Agnarr, o único que lhe ajudou ali. Ainda mais, daqui para frente o fogo vai parar de incomodar, enquanto o deus passa a recitar segredos cosmológicos, descrever a morada dos outros deuses e a consultar os vários espíritos que o cerca.

A descrição da geografia sagrada, dos rios, montanhas, monstros e espíritos, toma boa parte da narrativa (versos 4 à 45), nos fazendo crer que o participante do drama deveria descrever em êxtase, tal qual Grímnir/Odin, ao mesmo tempo em que a audiência iria julgar se as descrições estariam corretas ou não. Desse modo, o rito iniciatório lembra em parte a iniciação entre os Tungues e os Manchus, onde os espíritos indicam onde estão as coisas úteis e como fabricá-las para a utilização do Xamã³⁴.

É muito claro para nós na narrativa o momento em que é outorgado a Grímir os seus poderes, onde a plenitude do conhecimento xamânico possibilita o homem, agora um deus, pedir pela ajuda dos espíritos (versos 53 e 54). Nas palavras de Eliade: “um xamã é um homem que tem relações concretas, imediatas, com os deuses e os espíritos: ele os vê cara a cara, fala com eles, faz-lhes pedidos, implora sua ajuda”³⁵, porém logo antes (verso 46),

³² GUNNELL, 1995, p. 355.

³³ Todo o poema com nossa tradução pode ser conferido em MIRANDA, 2014b.

³⁴ ELIADE, 1998, pp. 131 – 134.

³⁵ ELIADE, 1998, p. 107.

Grímnir/Odin indica que estava de face elevada (erguida), podendo ser uma clara alusão a uma ascensão celeste que lhe deu os segredos para ser resgatado da condição de cativo:

46. Svipum hefki nú ypt fyr sigtíva sonum, við þat skal vilbjörg vaka, öllum ösum þat skal inn koma Ægis þekki á (Ægis drekku at).	46. Agora eu levantei a face perante os filhos dos deuses, dessa maneira o resgate desejado devo despertar, de todos os Æsir que deverão chegar aos assentos de Ægir, libando em Ægir.
53. Eggmóðan val nú mun Yggr hafa þitt veitk líf of liðit; úfar ro dísir, nú knátt Óðin séa; nalgask mik ef þú megir.	53. O morto pela espada agora Yggr deve ter sei que tua vida se encerra; colérica estão as Dísir, agora podes ver Óðinn; aproxime-se de mim se você puder.
54. Óðinn nú heitik, Yggr áðan hétk, hétumk þundr fyr þat, (Vakr ok Skilfingr, Vöfuðr ok Hroptatýr Gautr ok Jalkr með goðum) Ófnir ok Sváfnir hygg at orðnir sé allir at einum mér.	54. Óðinn agora me chamo, Yggr era anteriormente chamado, Þundr fui antes disso chamado, Vakr e Skilfingr, Vöfuðr e Hroptatýr Gautr e Jalkr entre os deuses Ófnir e Sváfnir acredito que são nomes todos apenas sobre mim.

Tabela 2: estrofes 46, 53 e 54 do poema *Grímnismöl*

5 CONCLUSÃO

Apesar das breves passagens, utilizamos o *Grímnismöl* para ilustrar nossos pontos referentes a relação entre a História e a Fenomenologia das Religiões, principalmente quando miramos o entendimento do Mito. Ambas a História e a Fenomenologia dependem de um último recurso amplamente subjetivo, a interpretação, sendo possível formar discursos a partir desse recurso que nem sempre entram em acordo. Porém a nossa insistência até aqui foi para a possibilidade de um diálogo.

Apontamos algumas preocupações com a categoria xamanismo, e de como a infelicidade de Eliade em não achar uma instituição xamânica funcionando nas sociedades germânicas deveu-se a uma visão estreita do termo. Essa preocupação foi primariamente histórica. Em seguida consideramos algumas estrofes do poema na qual gostaríamos de insistir em achar ali os indícios dessa ideologia e, na vivência do mito, a possibilidade dela representar, de fato, a ação desses xamãs no mundo escandinavo medieval e antigo. Claro que tais passagens por si só nada prova e ainda contraria o campo Fenomenológico que declaramos concordar na primeira parte desse artigo, mas como base para as camadas da



ideologia que citamos (ritos iniciáticos, ascensão celeste, contato com os espíritos) nos confiamos na larga comparação estudada por Mircea Eliade.

Enfim Grímnir torna-se Odin, já não suplica por ajuda, mas anuncia os espíritos que trazem a ruína do rei que lhe havia feito prisioneiro. É aqui que acontece o fenômeno, ou, em uma linguagem “eliadiana”, a hierofania se manifesta e com o sagrado revelado, o homem deixa a sua condição de ignorante, alieando. Como os xamãs iogues, esquimós, manchus, Odin domina o fogo que havia lhe magoado. O êxtase xamânico do homem, feiticeiro, deus e xamã não poderia estar completo se não fosse o uso do hidromel, a bebida inspiradora e que nos serve aqui como paralelo ao narcótico que intoxica e leva a desejada “morte” que o faz abandonar seu corpo. Mestre também do conhecimento mágico, da sagrada fúria guerreira, do contato com gigantes, elfos e vários outros seres, Odin aqui se lembra de seus corvos, e de seu veículo psicopompo, o cavalo polípedo Sleipnir. Mestre da guerra e do intelecto, Odin bate a sua lança em um escudo e já não está mais aprisionado³⁶.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. **O Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercury, 1991.

FLAHERTY, Gloria. **Shamanism and the Eighteenth Century**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

FRITZNER, Johan. **Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, isaer Nordmaendenes, Tro og Overtro**. Historisk Tidsskrift: Kristiania, 1877.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUNNELL, Terry. **The Origins of Drama in Scandinavia**. Cambridge: D. S. Brewer, 1995.

HÖFLER, Otto. **Kultische Geheimbünde der Germanen**. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1934.

HOLMBERG, Uno. **Der Baum des Lebens**. Helsínque: Litt.-Ges. 1922.

³⁶ Todas as referências que fizemos ao calor, ao uso de substâncias intoxicantes e as aplicações ao êxtase, além dos animais que acompanham o xamã, estão presentes no capítulo “Mitos, símbolos e ritos paralelos”, ELIADE, 1998, pp. 505 – 535. Um trabalho sobre os atributos xamânicos de Odin não caberia em um artigo de 15 páginas, mas essa também não foi a nossa intenção. A menção ao bater dos escudos foi feita tendo o poema *Haustlöng* em mente, onde a simbologia do escudo e a cadência de sua batida pode ter substituído o uso do tambor, elemento tão importante na análise de Eliade.



- MIRANDA, Pablo Gomes de. Mito e Xamanismo: a caçada selvagem nas baladas de Helgi Hundingsbani. In: **Notícias Asgardianas**. N. 8 (Nova Série). João Pessoa: Ideia, 2014a, pp. 19 – 26.
- MIRANDA, Pablo. Grímnismól, Os Ditos de Grímnir. In: **Roda da Fortuna**. V. 3, N. 2, 2014b, pp. 301 – 325.
- PETTAZZONI, Raffaele. El Ser Supremo: estructura fenomenológica y desarrollo historico. In:
- ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph Mitsuo. **Metodologia de La Historia de Las Religiones**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1965, pp. 86 – 94.
- PETTAZZONI, Raffaele. **Essays on the History of Religions**. Leiden: Brill, 1967.
- PIPPING, Rolf. Oden i Galgen. In: **Studier i Nordisk Filologi**, Helsinque: A. -B. F. Tilgmanns Tryckeri, v. 18, n. 2, 1928, pp. 1 – 13.
- PORTO, Maria Emília Monteiro; MIRANDA, Pablo Gomes de. Discutindo o Xamanismo no Mito e na Literatura Escandinava: uma breve revisão historiográfica. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 8, n. 23 (8), 2015, pp. 73 – 86. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/29526/15454>, acesso em 10 de janeiro de 2017.
- ROCHA, Carlos Osvaldo. Oralidade e Performance. In: AYOUB, Munir Lutfé; LANGER, Johnni (Org.). **Desvendando os Vikings**: estudos de cultura nórdica medieval. João Pessoa: Ideia, 2016, pp. 51 – 69.
- SCHJØDT, Jens Peter. Reflections on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. **More Than Mythology** – narratives, ritual practices and regional distribution in pre-christian scandinavian religions. Lund: Nordic Academic Press, 2012, pp. 263 – 287.
- SCHRÖDER, Franz Rolf. **Altgermanische Kulturprobleme**. Berlim: W. de Gruyter: 1929.
- STRÖMBÄCK, Dag. **Sejd**: textstudier i nordisk religionshistoria. Estocolmo: Geber, 1935.
- VELASCO, Juan Martín. **Introducción a la Fenomenologia de la Religión**. Madri: Trotta Editorial, 2006.