

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RELIGIÃO E MAGIA NA *GESTA DANORUM* DE SAXO GRAMMATICUS,
SÉCULOS XII E XIII

Andreli de Almeida Zanirato

Orientadora: Cybele Crossetti de Almeida

Porto Alegre
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Religião e magia na *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus, séculos XII e XIII

Andreli de Almeida Zanirato

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Cybele Crossetti de Almeida

Porto Alegre
2019

CIP - Catalogação na Publicação

Zanirato, Andreli de Almeida
Religião e magia na Gesta Danorum de Saxo
Grammaticus, séculos XII e XIII / Andreli de Almeida
Zanirato. -- 2019.
93 f.
Orientadora: Cybele Crossetti de Almeida.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, , Porto Alegre, BR-RS, 2019.

1. Gesta Danorum. 2. Imaginário. 3. Magia. 4.
Religião. I. de Almeida, Cybele Crossetti, orient.
II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).



Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



ATESTADO

Atesto que **Andreli de Almeida Zanirato** realizou Defesa de Dissertação de Mestrado apresentando o trabalho "Religião e magia na Gesta Danorum de Saxo Grammaticus, séculos XII e XIII", sob orientação de Prof.^a Dr.^a Cybele Crossetti de Almeida. A Banca foi composta pelos(as) Professores(as) Semíramis Corsi, Francisco de Paula Sousa Mendonça Júnior e Renan Birro, reunidos em sessão para arguição da aluna em 16 de julho de 2019. O trabalho foi considerado APROVADO.

Porto Alegre, 16 de julho de 2019.

Yuri Van Der Halen
Assistente em Administração
Núcleo Acadêmico de Pós-Graduação
IFCH/UFRGS

Andreli de Almeida Zanirato

Religião e magia na *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus, séculos XII e XIII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Cybele Crossetti de Almeida

Banda examinadora:

Prof^a Dr^a Semíramis Corsi Silva - UFSM

Prof. Dr. Renan Marques Birro - UPE

Prof. Dr. Francisco de Paula Souza Mendonça Júnior - UFSM

Porto Alegre
2019

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à agência CAPES pela bolsa de mestrado que permitiu a realização deste estudo, e também ao PPGH da UFRGS, meus colegas e professores, pelas oportunidades de pesquisa, aprendizado, trocas e experiências. Ao professor Anderson Zalewski Vargas, pelas diversas referências, ensinamentos, caronas e bom humor – caso leias esta dissertação, prepare-se para encarar várias menções aos “valdemarianos”.

À minha (eterna) orientadora Cybele Crossetti de Almeida, pela dedicação, paciência, sabedoria e puxões de orelha – tua integridade, humanidade e caráter são dignos de poucos. Aproveito para expressar minha gratidão infinita à família da Cybele, especialmente ao Paulo Netz, pelo acolhimento em um momento confuso e solitário – e por instigar um novo interesse em música estoniana. Aos colegas do NEM (Núcleo de Estudos Medievais), em especial à colega Paula dos Santos Flores que, muitas vezes, me segurou pela mão (metaforicamente falando).

Gostaria também de agradecer aos membros da banca – os professores Renan Birro, Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior e Semíramis Corsi – por aceitarem o convite e, principalmente, pela paciência com o atraso na entrega da versão final.

E, *last but not least*, aos meus pais, João e Clarisse, minha madrasta Eliane, e ao meu *gordi* Ezequiel – obrigada pela paciência, pelo apoio, pelo amor, por tudo. Sinto saudades todos os dias, e não vejo a hora de deixar vocês orgulhosos.

RESUMO

O processo que integrou a Escandinávia à cristandade, ocorrido aproximadamente do século IX ao início do XII, gerou profundas mudanças na sociedade nórdica. Mas as novas crenças foram adaptadas pelos escandinavos para abarcar tradições e costumes locais do período pré-cristão, considerado “superado”, mas heroico. É nesse contexto que se insere a obra *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus, um clérigo que, no final do século XII, aproveitou grande parte dos mitos e relatos do passado pré-cristão e os integrou em sua versão da história da Dinamarca. Nessa dissertação, o foco recai no aparente paradoxo de um membro do clero não apenas utilizar, mas também, em alguns momentos, aparentemente valorizar esses elementos de tradições pagãs e mágicas, características consideradas não apenas ultrapassadas, mas também errôneas e mesmo perigosas.

Palavras chave: Saxo Grammaticus; *Gesta Danorum*; imaginário; representação; magia.

ABSTRACT

The process that integrated Scandinavia to Christianity, which occurred approximately from the 9th century to the beginning of the 12th, brought profound changes to the Nordic society. But the new beliefs were adapted by Scandinavians to embrace local traditions and customs from the pre-Christian era, then considered “outdated”, yet heroic. In this context, the clergyman Saxo Grammaticus took advantage of many of the myths and accounts of the pre-Christian past and integrated them in his version of the history of Denmark, the *Gesta Danorum*. In this dissertation, the focus rests on the apparent paradox of a clergyman not only to using, but also, at times, giving value to such elements of pagan and magical traditions, characteristics that at the time were considered not only outdated, but also erroneous and even dangerous.

Key-words: Saxo Grammaticus; *Gesta Danorum*; imaginary; representation; magic.

ÍNDICE

Agradecimentos	5
Resumo	6
Abstract	7
Introdução	10
I. Referenciais teórico-metodológicos	18
II. Estrutura da dissertação	20
III. Saxo Grammaticus e a <i>Gesta Danorum</i>	22
1. Os textos medievais, religião e magia	28
1.1 A história, a literatura e as crônicas	28
1.2 Religião e magia – historiografia e conceitos	35
1.3 A magia na literatura eclesiástica medieval	39
2. A Dinamarca e a Escandinávia, da Era viking à Era medieval	49
2.1 Conversão e cristianização na Escandinávia	49
2.2 Contextos e fontes.....	56
2.3 A literatura medieval escandinava	64
3. As práticas mágicas na <i>Gesta Danorum</i>	68
3.1 Magia para o bem?	72
4. Considerações finais	80
5. Bibliografia	82

INTRODUÇÃO

O processo que integrou a Escandinávia¹ à cristandade, ocorrido aproximadamente do século IX ao início do XII, gerou profundas mudanças na sociedade nórdica. Elas não se limitaram à nova religião: os intercâmbios mais frequentes e diversificados com o mundo cristão – fomentados pelas expedições marítimas nórdicas da chamada Era viking² (c. 790 – c. 1080) –, unidos às atividades missionárias de francos, anglo-saxões e germânicos, possibilitaram novos sistemas administrativos, políticos, comportamentais e culturais. Enquanto se difundiam, esses sistemas iam sendo adaptados pelos escandinavos para abarcar tradições e costumes locais³. Por um longo período, crenças e práticas religiosas nativas permaneceram junto aos preceitos cristãos, que eram gradativamente adotados nos territórios nórdicos.

A Escandinávia é considerada cristã do século XII em diante, embora seja impossível afirmar que a totalidade da população já estivesse integralmente convertida nesse período. Em c. 1104, a diocese de Lund – cidade que então pertencia à Dinamarca, e era um dos principais centros culturais e mercantis do norte da Europa –

¹ A palavra “Escandinávia” teria aparecido pela primeira vez na obra *Naturalis Historia* de Plínio, o Velho (c. 20-79 d.C.), nas grafias *Scadinavia* e *Scatinavia*, provavelmente baseadas nos termos germânicos *Skapin-aujō* ou *Skaðin-aujō*. Uma das hipóteses mais aceitas aponta para a união entre o radical *skaðan* – “perigo” – e a palavra *aujō* – “ilha”, ou “terra sobre água”. O termo, portanto, designava as perigosas terras cercadas pelo oceano (ou ilhas) da Europa setentrional. Vide: HELLE, Knut. Introduction. In: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1; BIRRO, Renan Marques. **Uma História da Guerra Viking**. Vitória: DLL/UFES, 2011, p. 15. Aqui, o termo Escandinávia equivalerá aos territórios atuais da Dinamarca, Suécia, Noruega e Islândia. Esta última, colonizada principalmente por noruegueses a partir do século IX, nunca se configurou em uma monarquia nos moldes encontrados na Europa cristã medieval. Por isso, a ilha não deve ser considerada nas discussões referentes a essas temáticas. O desenvolvimento diferenciado da Islândia também teve um impacto singular em sua produção textual no medievo, afetando a cultura letrada nórdica como um todo - voltarei a esse assunto posteriormente.

² Periodização acadêmica e didática criada no século XIX, e comumente empregada para indicar os três séculos de expansão marítima dos povos escandinavos. BIRRO, Renan Marques. O problema da temporalidade para os estudos da Europa nórdica: a “era viking”. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidades**, Rio de Janeiro, ano IV, n. I, p. 228-254, 2013. Disponível em: <http://www.neauerj.com/nearco-antiga/arquivos/numero11/13.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2017, p. 233-234. Questões relativas a esse período e ao termo “viking” serão retomadas e discutidas mais adiante.

³ NORDBERG, Andreas. Old Customs – The Vernacular Word *Siðr* and Its Cognates in the Study of (Lived) Religion in Viking and Medieval Scandinavia. **TEMENOS – Nordic Journal of Comparative Religion**, Turku, v. 54, n. 2, p. 125-147, 2018, p. 139; BEREND, Nora. Introduction. In: BEREND, Nora (ed.). **Christianization and the rise of Christian Monarchy**: Scandinavia, Central Europe and Rus’ c. 900-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 39; GUNNELL, Terry. Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions. **Scripta Islandica**, Uppsala, v. 66, p. 55-76, 2015. Disponível em: <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:883372/FULLTEXT01.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2018, p. 69.

foi elevada a arcebispado, emancipando-se de Hamburgo-Bremen e sendo reconhecida pelo papa Pascal II como Sé metropolitana da Igreja na Escandinávia⁴. O estabelecimento de uma província eclesiástica independente impulsionou a organização de uma rede paroquial própria. Com isso, a evangelização pôde continuar sob a responsabilidade das autoridades locais, impulsionando também a aproximação dos reis nórdicos com o papado⁵. No decorrer dessa centúria, a Dinamarca, a Noruega e a Suécia consolidaram sua posição entre as grandes monarquias cristãs medievais⁶.

Nas últimas décadas do mesmo século, os emergentes círculos letrados islandeses, noruegueses e dinamarqueses começaram a registrar, nas línguas vernáculas⁷ e posteriormente em latim, a história, poesia, lendas e mitos nativos. Os autores dessa florescente cultura textual mantinham as tradições orais e o passado pré-cristão presentes em seus textos, às vezes incluindo interpolações cristãs para narrar os feitos de personagens históricos e lendários⁸. Nessa literatura, o passado é representado de várias formas, e recebe eventuais questionamentos, velados ou explícitos – inclusive em

⁴ SAWYER, Birgit; SAWYER, Peter. Scandinavia enters Christian Europe. In: HELLE, *op. cit.*, p. 159; ROESDAHL, Else. **The Vikings**. Second revised edition. London: Penguin Books, 1998 [*E-book*], p. 192; SAWYER, Peter. **Kings and Vikings**: Scandinavia and Europe A.D. 700-1100. London: Routledge, 2003 [1983], p. 143; CHRISTIANSEN, Eric. **The Northern Crusades**. London: Penguin Books, 1997 [1990] [*E-Book*], p. 24.

⁵ SANMARK, Alexandra. Power and Conversion: A comparative study of Christianization in Scandinavia. **Occasional Papers in Archaeology**, Uppsala, n. 34, 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/211049/Power_and_Conversion._A_Comparative_Study_of_Christianization_in_Scandinavia. Acesso em: 30 mar. 2016, p. 22; BRINK, Stefan. Christianization and the emergence of the early Church in Scandinavia. In: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. New York: Routledge, 2008, p. 626; ORRMAN, Eljas. Church and society. In: HELLE, *op. cit.*, p. 431.

⁶ GELTING, Michael H. The kingdom of Denmark. In: BEREND, *op. cit.*, p. 111; BAGGE, Sverre. **Cross and Scepter: the Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation**. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 37-38.

⁷ A princípio em nórdico antigo, a língua relativamente homogênea utilizada nos primeiros manuscritos e obras literárias produzidos na Islândia e na Noruega. De meados da Era viking até os primeiros séculos da Idade Média nórdica (c. 1000-1500), os escandinavos chamavam sua língua de *dönsk tunga*, a “língua dinamarquesa”, possivelmente em vista da supremacia da Dinamarca naquele período. Vale notar que nórdico antigo é um conceito linguístico, e sua aplicação variável entre pesquisadores pode ser um tanto generalizadora: ela nem sempre indica a existência, já na Era viking, de dois dialetos nórdicos paralelos, o do leste e do oeste. Foram as transformações destes últimos que, de c. 1050 em diante, resultaram nas variações medievais do islandês, norueguês, dinamarquês e sueco. O termo também pode aparecer como um rótulo cultural, que não abarca a variedade linguística e os dialetos regionais escandinavos. Vide: NORDBERG, Andreas. Continuity, Change and Regional Variation in Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter (ed.). **More than Mythology: Narratives, Ritual Practice and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions**. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 122; BARNES, Michael. Language. In: PULSIANO; Phillip; WOLF, Kirsten (ed.). **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia**. New York: Routledge, 1993, p. 376-377; VÉSTEINSSON, Orri. Archaeology of Economy and Society. In: McTURK, Rory (ed.). **A Companion to Old Norse-Icelandic literature and culture**. Malden: Blackwell, 2005, p. 7; BAGGE, *op. cit.*, p. 186.

⁸ Mais sobre essa literatura será visto no subcapítulo 2.3.

relação à religiosidade, costumes e crenças pagãs⁹. No entanto, também se encontram situações nas quais certas práticas religiosas são cruciais para o desenvolvimento dos enredos. Percebe-se uma diversidade de personagens que fazem uso da magia, por vezes com papel de destaque – podendo ser eles mesmos os protagonistas, ou dando algum tipo de auxílio a estes últimos.

As relações, por vezes ambíguas, entre práticas mágicas e o imaginário cristão¹⁰ podem ser observadas na *Gesta Danorum*¹¹, escrita pelo clérigo dinamarquês Saxo Grammaticus entre c. 1180-1220. No prefácio à obra, Saxo informa que Absalão (c. 1128-1202), então arcebispo de Lund, solicitou que ele escrevesse uma crônica sobre a Dinamarca. O intuito era imortalizar a história de seus antepassados, além de celebrar e legitimar a dinastia no poder, os Valdemares¹². Ao longo dos dezesseis livros que compõem a *GD*, Saxo mescla tradições e modelos clássicos, cristão-romanos e nórdicos para narrar a história do povo danês desde suas origens míticas até o ano 1185, e apresenta personagens históricos, lendários e mitológicos, frequentemente opinando sobre comportamentos e fazendo digressões sobre assuntos. Em alguns episódios, o uso de práticas mágicas e a presença de elementos míticos se sobressaem. Eles nem sempre são criticados abertamente pelo autor e, às vezes, têm papel fundamental na narrativa, auxiliando os grandes heróis daneses de outrora.

Esse amálgama de tradições e modelos cristãos e pagãos foi ao encontro de meu interesse recorrente em investigar questões relacionadas à religião e à magia no medievo. Partindo dessas temáticas, o estudo da fonte gerou os questionamentos que balizam a atual pesquisa. A proposta geral é analisar a representação de práticas

⁹ Empregarei o termo “pagão” e seus correlatos somente nas discussões que tratam do ponto de vista cristão; nos demais casos, utilizarei as terminologias “pré-cristão” ou “não cristão”. Apesar de metodologicamente úteis, cabe notar que estas últimas permanecem cristocêntricas e carecendo de neutralidade. Ambas trazem o cristianismo como marco divisório, e caracterizam algo justamente pelo que não é (isto é, cristão). GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. A ideia de paganismo de Adam de Bremen em suas *Gesta Hammaburgensis*. *Calamus*, Buenos Aires, v. 1, p. 137-168, 2017. Disponível em: <http://saemed.org/pdf/Calamus1.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2017, p. 146-147; STURTEVANT, Paul B. Contesting the Semantics of Viking Religion. *Viking and Medieval Scandinavia*, Turnhout, v. 8, 261–278, 2012, p. 269.

¹⁰ Os conceitos de imaginário e representação serão discutidos a seguir (subitem I), junto a outras considerações gerais de caráter teórico-metodológico. Mais adiante, no subcapítulo 1.2, analisarei os conceitos de magia ou práticas mágicas, religião e sobrenatural.

¹¹ “História da Dinamarca”, ou “os feitos dos dinamarqueses”, sem tradução oficial para o português. Como feito em outros trabalhos, e para facilitar a leitura, daqui por diante denominada *GD*. Voltarei à fonte e ao autor no subitem III.

¹² SAXO GRAMMATICUS; FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.); FISHER, Peter (trad.). *Gesta Danorum: the History of the Danes, Volume I*. Versão bilíngue latim-inglês. Oxford: Clarendon Press, 2015, *Praefatio*. 1. 1, p. 2. Referências à fonte seguirão o padrão I (livro). 1 (capítulo). 1 (parágrafo/verso).

mágicas e a interação de elementos sobrenaturais na *GD*, observando a presença de feiticeiros, adivinhos e bruxos na narrativa, os acontecimentos sobrenaturais, causados por eles ou não, e sua importância no enredo. Meu objetivo é investigar a possibilidade de perceber um “bom uso” da magia na fonte; como e por que isso ocorre. Para tanto, levo em conta as seguintes problematizações: em que momentos Saxo julga explicitamente tais fenômenos? Se, em certas passagens, ele questiona as crenças e práticas de seus antepassados, por que, em outras, os personagens que fazem uso da magia são colocados como cruciais em sua narrativa? O que o teria levado a dar um papel de destaque a esses personagens? Ainda que o passado pagão predomine em grande parte da produção literária escandinava dos séculos XII e XIII, e que a *GD* seja uma *interpretatio romana*¹³ da história da Dinamarca, por que Saxo explora, enquanto clérigo, certos elementos das tradições pré-cristãs sem condená-los constantemente? Além de fazerem parte do passado, qual a sua relevância na época de Saxo?

No Brasil, a *GD* ainda é pouco investigada – uma das poucas exceções é o historiador André Muceniecks, que dedicou parte significativa de suas pesquisas à *GD*, as quais serão discutidas no decorrer deste estudo. Apesar de ser uma das fontes mais importantes da Dinamarca medieval demais, são poucos os estudos¹⁴ que examinam as práticas mágicas nela representadas, explorando os significados dessas representações, e relacionando-as ao imaginário cristão e às percepções que Saxo e seus contemporâneos poderiam ter sobre elas. Não obstante, é improvável que essas temáticas tivessem proeminência na tarefa atribuída ao clérigo – que, como já dito, foi de registrar a história da Dinamarca em uma crônica. Mesmo assim, são elementos perceptíveis na fonte, e têm importância significativa em diversas passagens. Tais fatores instigaram esta pesquisa, com a qual pretendo contribuir para os estudos sobre a *GD*, analisando-a não isoladamente, mas percebendo-a como um amálgama entre as tradições pré-cristãs

¹³ De início, o termo indica o processo de tradução e identificação entre deuses greco-romanos e deidades de outros sistemas religiosos. Porém, os variados usos do termo e seu desenvolvimento enquanto conceito demonstram que também é uma forma de reconhecimento e diálogo multicultural, que pode engendrar uma idealização em moldes romanos, como faz Saxo. Vide: ANDO, Clifford. *Interpretatio Romana. Classical Philology*, Chicago, v. 100, n. 1, p. 41-51, January 2005, p. 41 e p. 46-48. Voltarei a essa discussão mais adiante.

¹⁴ Alguns autores que incluíram a *GD* ao dissertarem sobre essas temáticas são: ELLIS-DAVIDSON, Hilda. **The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature**. New York: Greenwood Press, 1968; ABRAM, Christopher. **Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature**. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Cambridge, Cambridge, 2003; MITCHELL, Stephen A. **Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages**. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2011.

nórdicas e as tradições cristãs. Investigar esse entrecruzamento auxilia a entender a formação do imaginário cristão e escandinavo contemporâneo a Saxo, e dessas reflexões, espera-se compreender a postura do autor diante de crenças e práticas religiosas passadas.

Vale notar que a presença da magia e elementos correlatos decai ao longo da *GD*: quanto mais a cronologia de Saxo aproxima-se de seu tempo, menos eles aparecem¹⁵. O clérigo danês (assim como boa parte da camada letrada nórdica contemporânea) estava temporalmente apartado de seus antepassados pagãos e bárbaros, tornando “segura” a inclusão de tais temáticas. Esse distanciamento¹⁶, tanto cronológico quanto criado pela narrativa, acaba tendo uma função na obra: Saxo pôde se apropriar do passado dinamarquês longínquo e sem o Deus cristão benevolente, mostrando que as tradições pagãs da Escandinávia (especialmente as da Era viking) já não seriam mais parte da vida cotidiana, ao menos para a maioria da população. Ao mesmo tempo, mostra que esse passado distante e exótico, repleto de magia e crenças imperfeitas¹⁷, era parte significativa da história e cultura locais. E, ainda, contrastava com a perfeição de sua época – isto é, o período de prosperidade da Dinamarca cristã sob a dinastia dos Valdemares.

A transcrição completa do texto latino se encontra acessível no site da Biblioteca Real da Dinamarca¹⁸. Comecei esta pesquisa analisando a transcrição de maneira comparativa junto a três traduções da *GD* para o inglês, que são as mais comuns na historiografia especializada: a de Oliver Elton¹⁹, que compreende o prefácio e os

¹⁵ Isso também está relacionado com as circunstâncias envolvendo a composição da obra, além de indicar, na cronologia da fonte, a difusão e posterior adoção do cristianismo na Dinamarca. Retornarei a esses assuntos mais adiante.

¹⁶ Essa interpretação também pode ser vista, por exemplo, em: RAUDVERE, Catharina. *Trolldómur* in Early Medieval Scandinavia. In: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina; PETERS, Edward. **The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 3: The Middle Ages. London: The Athlone Press, 2002, p. 123-126; CLUNIES ROSS, Margaret. The conservation and reinterpretation of myth in medieval Icelandic writings. In: CLUNIES ROSS, Margaret (ed.). **Old Icelandic Literature and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 118-120; BARTLETT, Robert. From Paganism to Christianity in medieval Europe. In: BEREND, *op. cit.*, p. 50; MITCHELL, *op. cit.*, p. 102-106; SANMARK, *op. cit.*, p. 178.

¹⁷ SAWYER, Birgit; SAWYER, Peter. **Medieval Scandinavia: From Conversion to Reformation, ca. 800 – 1500**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 249; MITCHELL, *op. cit.*, p. 92.

¹⁸ Índice geral disponível em: <http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101108105429/http://www2.kb.dk/elib/lit/dan/saxo/lat/or.dsr/>. Acesso em: 23 set. 2013.

¹⁹ SAXO GRAMMATICUS; ELTON, Oliver (trad.). **The Danish History**. Champaign: Lightning Source [1894]. Essa tradução está disponível em: <http://sacred-texts.com/neu/saxo/index.htm>. Acesso em: 15 out. 2013.

primeiros nove livros; a versão comentada de Peter Fisher e Hilda Ellis-Davidson²⁰, contendo as mesmas partes da fonte; e a edição bilíngue latim-inglês de Eric Christiansen²¹, que contém os livros X, XI, XII e XIII²². Recentemente, tive acesso à publicação em dois volumes organizada por Karsten Friis-Jensen e Peter Fisher, também em latim-inglês²³. Sendo essa edição a mais completa e atualizada, sua transcrição do texto latino terá preferência sobre as demais.

Atenção especial será dada às passagens mais destacadas dos três primeiros livros da *GD*. Apesar de não contemplar a obra como um todo, os excertos selecionados bastam por sua pertinência para os objetivos desta pesquisa. Além disso, é na primeira parte da fonte que se percebe, com maior frequência, a presença da magia e sua prática por personagens diversos, e ainda eventuais opiniões de Saxo sobre essas temáticas – nem sempre conectadas diretamente aos costumes e crenças pagãos de seus antepassados.

O corte cronológico principal é do século XII às primeiras décadas do XIII. Entretanto, para explorar as questões propostas, é importante que um caminho de discussões teóricas e bibliográficas seja trilhado, e que ultrapassa aquele período e o espaço escandinavo. Desse modo, o corte cronológico será estendido em alguns momentos – como será explicado a seguir, no subitem I.

A análise que proponho será feita mediante uma pesquisa bibliográfica. Nela, a produção textual é vista como um dos meios principais (mas não o único) de difusão e expressão da cultura, normas e regras em meio à cristandade ocidental, embora estivesse mais próxima às camadas mais altas da sociedade e aos círculos letrados – pois ao menos até o século XI, a escrita era domínio quase exclusivo do clero. Falar dessa produção textual, inclusive da literatura em ascensão na Escandinávia, implica refletir sobre o desenvolvimento e expansão do imaginário cristão e seus modelos literários. Enquanto grande parte dos poderes seculares da Europa cristã reorganizava-se internamente, especialmente após a fragmentação do Império Carolíngio, a Igreja

²⁰ SAXO GRAMMATICUS; ELLIS-DAVIDSON, Hilda (ed.); FISHER, Peter (trad.). **The History of the Danes: Books I-IX**. Volume I. Woodbridge: D. S. Brewer, 2006 [1980]. *E-Book*.

²¹ SAXO GRAMMATICUS; CHRISTIANSEN, Eric (trad.). **Danorum Regum Heroumque Historia: Books X-XVI**. Vol. 1: Books X, XI, XII and XIII. Versão bilíngue latim-inglês. Oxford: B.A.R., 1980.

²² Não existem traduções dos últimos sete livros, para o inglês ou outras línguas, disponibilizadas enquanto domínio público.

²³ SAXO; FRIIS-JENSEN; FISHER, *op. cit.*; Idem. **Gesta Danorum: the History of the Danes, Volume II**. Versão bilíngue latim-inglês. Oxford: Clarendon Press, 2015.

manteve sua natureza supranacional na forma da cristandade. A instituição se reorganizou por meio de várias reformas, construindo e reconstruindo seus dogmas, e buscando fixá-los em meio à sociedade para regram tradições, formas de pensamento e de comportamento.

Na visão de mundo de homens e mulheres medievais, tanto leigos quanto clérigos, nada acontecia acidentalmente: tudo era parte do plano de Deus. Porém, as doutrinas do cristianismo não eram estáticas e, ao longo da Idade Média, elas foram reavaliadas e reformuladas diversas vezes, especialmente nos sínodos e concílios organizados pela Igreja. Para cimentar tais doutrinas em constante mudança, um dos meios utilizados pelo clero era a literatura eclesiástica. Os sermões, homilias, relatos hagiográficos, livros de penitência e obras teológicas permitiam a constante educação e reeducação dos membros da Igreja – responsáveis por propagar dogmas e ritos através da evangelização e pregação aos leigos. Jean-Claude Schmitt assinala que a difusão das doutrinas cristãs também permitia que a Igreja estabelecesse os limites da própria cristandade: por um lado, os limites externos, que opunham os cristãos aos pagãos, judeus e muçulmanos; por outro, os limites internos, que distinguiram os bons dos maus cristãos, os hereges dos pecadores e cismáticos²⁴.

Para compreender melhor essas questões, também é válido refletir sobre a noção de cristandade – que, na literatura eclesiástica medieval, geralmente denotava uma unidade a ser defendida e expandida, partindo de um propósito comum. A *christianitas* de Santo Agostinho projetava uma ideia de união²⁵, ligada às entidades religiosas e seculares – as esferas de poder mais significativas na Idade Média. Impossível negar que essa ideia de união raramente condizia com a realidade, encobrendo uma variedade de hábitos, costumes e práticas religiosas nem sempre em acordo com os preceitos da

²⁴ SCHMITT, Jean-Claude. **Historia de la superstición**. Barcelona: Crítica, 1992, p. 1. Tendo em vista os objetivos e o escopo desta pesquisa – explorar as representações de práticas mágicas em uma obra que faz parte do *corpus* literário da Escandinávia medieval, e que dialoga, simultaneamente, com o imaginário cristão contemporâneo, com as tradições nativas nórdicas e com as tradições clássicas –, não serão incluídas análises sobre a heresia e a demonologia. Esses fenômenos escapam ao tema proposto, e os debates teológicos em torno deles tonaram-se acirrados somente ao final do século XIII, ultrapassando o corte cronológico deste estudo.

²⁵ O termo *christianitas* teria começado a ser utilizado em meados do século VII, concomitantemente ao crescimento do Islã, e catalisado o princípio da formação de uma “identidade cristã” supranacional. No século IX, o papa João VIII o utilizou repetidamente, apelando a essa noção de unidade para que conflitos fossem evitados entre os cristãos. Ainda, o termo teria se popularizado de forma mais ampla durante o período das Cruzadas. Vide: MANSELLI, Raoul. *Christianitas*. In: **Lexikon des Mittelalters**, v. II. München: Artemis & Winkler, 1983, col. 1915-1916.

Igreja²⁶. Certos ritos locais, especialmente aqueles associados à cura e à fertilidade, coexistiram durante longo tempo junto a ensinamentos cristãos, sendo até mesmo praticados por clérigos²⁷.

A partir dos séculos IV e V, o estabelecimento das tribos germânicas no ocidente medieval europeu resultou em sua gradual integração à cristandade. As ideias em torno da conversão desses (e outros) povos e da expansão do cristianismo frequentemente perpassavam os preceitos da Igreja e o imaginário cristão, principalmente em relação a seus líderes: por sua posição, tinham contatos mais diretos com as elites cristãs e com o clero, podendo rejeitar ou aceitar a nova religião, e irradiá-la para o restante de suas comunidades. Tais ideias tornaram-se importantes para a manutenção do equilíbrio entre os poderes seculares e religiosos na Europa medieval.

Após a conversão de grande parte das populações germânicas e sua incorporação à esfera cristã, a expansão do cristianismo teve um novo impulso a partir do século VIII. Nesse período, a cristandade se viu novamente obrigada a lidar com outros povos não cristãos que a invadiam – e aqui, destaco os exploradores e colonizadores nórdicos, posteriormente denominados vikings, também pertencentes ao grupo étnico-linguístico germânico. Nos preceitos da Igreja e no imaginário cristão, a noção de conversão passou por mudanças nos séculos XI e XII através de reflexões vindas dos círculos monásticos letrados²⁸; reflexões estas que ocasionaram posicionamentos diversos, especialmente quando ligadas a novos movimentos de expansão do cristianismo²⁹.

A despeito desses fatores, os teólogos e pensadores cristãos do medievo desenvolveram uma cultura letrada que, entre outras funções, normatizava e regravava a moral e a conduta dos cristãos. Essa cultura englobava um imaginário religioso, social e

²⁶ SIGURÐSSON, Gísli. Past Awareness in Christian Environments: Source-critical ideas about memories of the Pagan Past. **Scandinavian Studies**, Champaign. v. 85, n. 3, p. 400-410, 2013, p. 401-402.

²⁷ Analisando essa temática, Richard Kieckhefer traz o interessante exemplo de um ritual anglo-saxão, registrado em um manuscrito do século XII, que servia para aumentar a fertilidade do solo antes do plantio, e era praticado pelo pároco local. KIECKHEFER, Richard. **Magic in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 58-59.

²⁸ BEREND, *op. cit.*, p. 5.

²⁹ Por um lado, a conversão de povos pagãos e/ou politeístas era pensada como um ato de redenção e de aceitação do único e verdadeiro Deus. Por outro, era tida como uma necessidade ímpar que justificava o uso da força e da violência. No caso de grande parte dos movimentos Cruzados, esses posicionamentos balizavam também a necessidade da tomada da Terra Santa.

cultural, que ia além da própria literatura e do estudo teológico, passando por todas as instâncias da vida medieval³⁰.

De acordo com Nora Berend, a expansão das fronteiras da cristandade é parte fundamental da construção da Europa, pois está ligada à formação de novos reinos e ao gradativo processo de centralização política³¹, embora variável e com características diferenciadas. Refletindo sobre isso, Peter Brown afirma que o cristianismo se tornou parte da linguagem de poder na Europa medieval: nessa interpretação, a entrada dos povos do norte (e também do leste) na esfera de influência religiosa da Igreja foi um dos últimos passos para a consolidação do poder da cristandade no ocidente medieval³².

I. REFERENCIAIS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

A princípio, a representação pode ser vista através da acepção clássica de Roger Chartier: ela tanto dá a ver algo ausente quanto exhibe uma presença ou apresentação pública de algo ou alguém³³. Ambas as formas podem se relacionar com o mundo real em três modalidades: primeiro pelo trabalho de produção de sentidos múltiplos para o real, pois a realidade é construída de maneiras distintas pelos diferentes grupos sociais; em segundo, pelas práticas que visam estabelecer uma identidade própria de estar no mundo; e por último, pelas formas institucionais mediante as quais certos indivíduos representam a outros³⁴. As representações do mundo objetivo, sejam quais forem as formas que tomam, são modelos através dos quais as pessoas orientam seu agir em sociedade, sendo ligadas a tradições, costumes³⁵ e também aos interesses do grupo que as forja³⁶.

³⁰ GUREVICH, A. J. **Categories of Medieval Culture**. Worcester: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 10.

³¹ BEREND, *op. cit.*, p. 1.

³² BROWN, Peter. **The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200-1000**. 10th anniversary revised edition. Malden: Wiley-Blackwell, 2013 [2003], p. 488-489.

³³ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 20.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ ESPIG, Márcia Janete. Ideologia, mentalidades e imaginário: cruzamentos e aproximações teóricas. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 6, n. 10, p. 151-167, dez. 1998. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6220/3711>. Acesso em: 28 set. 2015, p. 154.

³⁶ CHARTIER, *op. cit.*, p. 17.

O conceito de imaginário, por sua vez, pode ser visto como um conjunto amplo de representações, também de um grupo social determinado, como explica Márcia Espig³⁷. A historiadora o define como um fenômeno coletivo e identitário³⁸, no qual são representados aspectos simbólicos e códigos de comportamento socialmente aceitos³⁹, sendo assim parte fundamental da existência em sociedade. Por criar ideias e fixar modelos, o imaginário torna-se importante no exercício do poder, pois não só o perpassa, mas também dá legitimidade aos detentores dos seus circuitos de produção e difusão⁴⁰. Com isso, as possibilidades de manipulá-lo podem ser limitadas, visto que precisam fazer sentido para as comunidades as quais se dirigem⁴¹. E, no entanto, Espig também salienta que o imaginário não é simplesmente “conservador da realidade social, já que pode contribuir igualmente para a alteração de uma ordem vigente”⁴².

O imaginário, portanto, pode adquirir diversas formas: nesta pesquisa, ele é tido como um conjunto que engloba modos de abstração da realidade que podem traduzi-la, reproduzindo de maneira criadora imagens, ideais e princípios coletivos dentro de uma dada sociedade. Em um primeiro momento, estamos falando da posição predominante da Igreja medieval. Através do desenvolvimento de seus dogmas e da difusão da fé cristã e dos ideais de cristandade, a Igreja buscava consolidar sua posição e interesses como criadora de um imaginário social, religioso e cultural. Ao mesmo tempo, e por meio daquele imaginário, ela descrevia a sociedade tal como pensava que era, ou como desejava que fosse⁴³. Assim, a cultura letrada e majoritariamente eclesiástica da Idade Média pode ser considerada um dos meios preponderantes para expressar o imaginário cristão que, mesmo inconstante, alcançava a sociedade leiga. Essa cultura representava uma generalização do comportamento social do homem cristão medieval, constituindo um sistema interpretativo e religioso da sociedade e para a sociedade⁴⁴. Com base nessas definições, os conceitos de representação e de imaginário serão retomados para

³⁷ ESPIG, *op. cit.*, p. 155.

³⁸ *Ibid.*, p. 162.

³⁹ ESPIG, Márcia Janete. O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela História. **Textura – Revista de Educação e Letras**, Canoas, v. 5, n. 9, p. 49-56, 2003. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/701/522>. Acesso em: 18 maio 2018, p. 52.

⁴⁰ Idem, 1998, p. 162-163.

⁴¹ Idem, 2003, p. 53.

⁴² *Ibid.*

⁴³ CHARTIER, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁴ GUREVICH, *op. cit.*, p. 9.

discutir aspectos referentes à sociedade escandinava, especialmente com a difusão do cristianismo.

Porém, é importante salientar o papel da subjetividade, junto às representações e o imaginário, e suas relações com o “real” na construção do conhecimento sobre uma sociedade⁴⁵. O estudo da produção textual de um dado período histórico – como a literatura medieval – é extremamente frutífero nesse sentido. Por um lado, pode trazer formas relativamente uniformes de pensamento, e sua análise crítica pode elucidar sistemas de valores e sistemas culturais da sociedade no período de sua escrita⁴⁶. Por outro, permite ao pesquisador ir além desse pressuposto, e compreender como um autor percebia uma dada questão e a representava em sua narrativa. Proponho seguir essa abordagem, que terá o imaginário cristão como “pano de fundo”, e o objetivo de investigar como e por que certos elementos desviantes desse imaginário foram reinterpretados por Saxo Grammaticus, e incorporados na sua *GD*.

Sendo assim, ressalto que meu intuito não é analisar as evidências históricas acerca das práticas e costumes religiosos pré-cristãos escandinavos, mesmo apresentando algumas de suas características ao longo do texto. Tampouco pretendo defender a existência de uma magia “verdadeira”. As problematizações propostas centram-se nas representações de práticas mágicas na *GD* que, por serem embasadas em tradições diversas acerca da magia e da religião, resultam em reelaborações multifacetadas na perspectiva de Saxo Grammaticus.

II. ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

Os textos medievais, religião e magia: o capítulo 1 é dedicado a analisar as relações entre magia, religião e os textos cristãos medievais. Começarei com uma discussão sobre a pesquisa histórica tendo a literatura medieval como fonte, considerando suas particularidades, critérios e possíveis limitações. Sendo a *GD* uma crônica, a análise discutirá preferencialmente esse tipo de produção textual no medievo.

⁴⁵ ESPIG, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁶ *Ibid.*; GUREVICH, *op. cit.*, p. 23.

No subcapítulo 1.2, refletirei sobre as concepções de religião e de magia – reflexão esta que se faz necessária para restringir o escopo da análise, e depois direcioná-la para que os objetivos gerais desta pesquisa sejam abarcados. Desta forma, tais discussões balizarão o restante do presente estudo. Antes, contudo, é preciso levar em conta os debates eclesiásticos acerca de práticas religiosas desviantes dos preceitos cristãos. Por isso, no subcapítulo 1.3, discutirei o desenvolvimento das tradições normativas mais influentes sobre ditas práticas, e que compunham o imaginário cristão, partindo das reflexões de Santo Agostinho nos primórdios da Igreja até o período de escrita da *GD* – o que resulta em uma extensão momentânea do corte cronológico principal.

A Dinamarca e a Escandinávia, da Era viking à Era medieval: o capítulo 2 se inicia com uma revisão dos conceitos de conversão e de cristianização aplicados ao contexto nórdico. Ambos os conceitos são definidos e interpretados de diversas maneiras, e as nuances de seus significados podem afetar a compreensão do processo de difusão, adoção, e também de adaptação do cristianismo na Escandinávia.

A seguir, no subcapítulo 2.2, abordarei as principais características da expansão do cristianismo na Escandinávia e sua integração à cristandade medieval. Enfatizarei o caso dinamarquês, dele tirando exemplos para discutir também certas características gerais da Europa setentrional, e ainda processos de transformações políticas e culturais que ocorreram entre as populações nórdicas nesse período.

No subcapítulo 2.3, apresentarei de maneira sucinta o florescimento literário na Escandinávia medieval. Observarei suas peculiaridades buscando perceber a formação de um imaginário específico, cristão e escandinavo, e sua representação nessa literatura.

As práticas mágicas na *Gesta Danorum*: no capítulo 3, explorarei os excertos selecionados da *GD* que mencionam práticas mágicas. Serão analisados também os *motifs* e os termos empregados pelo autor, bem como algumas de suas digressões que se relacionam com os questionamentos propostos.

III. SAXO GRAMMATICUS E A *GESTA DANORUM*

As pesquisas dedicadas à *GD* evidenciam a falta de informações claras a respeito de Saxo e da produção de seu único texto. Não se sabe o nome verdadeiro do autor⁴⁷, sua ordenação⁴⁸, e existem debates relativos ao título original da obra. André Muceniecks sintetiza a questão:

(...) em meio a numerosas referências a clérigos chamados Saxo em décadas distintas, é apropriado construir a imagem de um Saxo nascido ou proveniente da Zelândia, descendente de uma família aristocrática, talvez guerreira; ele provavelmente estudou no exterior, o que reforça a ideia de uma família com alguns recursos ou, ao menos, oriunda da classe de proprietários de terras. Ele era um clérigo, possivelmente um cônego em Lund e, (...) sua habilidade literária latina e conhecimento de autores romanos clássicos lhe concederam a tarefa de escrever a história de seu país, sob as ordens dos líderes mais influentes da Dinamarca dos séculos XII e XIII⁴⁹.

Saxo, portanto, era um homem hábil com as letras (como sua alcunha indica) e membro do clero dinamarquês. Ele participava do *milieu* literário do arcebispado de Lund, e também frequentava a corte dos Valdemares. O clérigo teria estudado grandes nomes da literatura eclesiástica, como João de Salisbury, Orderico Vitalis⁵⁰, Adam de Bremen, Valério Máximo e Marciano Capella⁵¹; e ainda teria entrado em contato com

⁴⁷ A primeira referência ao autor como “Grammaticus” aparece no *Compendium Saxonis*, de c. 1345. FRIIS-JENSEN, Karsten. Introduction. In: SAXO; FRIIS-JENSEN; FISHER, *op. cit.*, p. xxxvi; VOLZ, Ruprecht. Saxo Grammaticus († ca. 1220). In: **Lexikon des Mittelalters**, v. VII. München: Artemis & Winkler, 1995, col. 1422-1423. Para uma discussão acerca do *Compendium Saxonis* e outros fragmentos que contêm partes da *GD*, vide: BOSERUP, Ivan. The Angers Fragment and the archetype of the *Compendium Saxonis*. **Renaissanceforum - ALBVM AMICORVM**, Copenhagen, v. 3, p. 1-14, 2007. Disponível em: http://www.renaissanceforum.dk/3_2007/01_boserup.pdf. Acesso em: 5 maio 2016.

⁴⁸ SAWYER, Birgit. Valdemar, Absalon and Saxo: Historiography and Politics in Medieval Denmark. **Revue belge de philologie et d'histoire**, Bruxelles, v. 63, n. 4, p. 685-705, 1985. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1985_num_63_4_3518. Acesso em: 30 set. 2013, p. 686.

⁴⁹ (...) amidst a number of references to clerics named Saxo in different decades, it is reasonable to build the image of a Saxo born or raised in Sjælland, descending from an aristocratic, perhaps warrior family; probably he studied abroad, which reinforces the idea of a family of some wealth or, at least, coming from the landowning class. He was a cleric, possibly a canon in Lund and, (...) his Latin literary ability and knowledge of Roman authors granted him the task to write the history of his country, ordered by the most influential leaders of twelfth- to thirteenth-century Denmark. MUCENIECKS, André Szczawlinska. **Saxo Grammaticus: Hierocratical Conceptions and Danish Hegemony in the thirteenth century**. Buenos Aires: Arc Humanities Press, 2017, p. 35. Essa e as demais traduções para o português foram feitas livremente por mim.

⁵⁰ SAWYER, *op. cit.*, p. 687.

⁵¹ HERMANSON, Lars. Friendship and Politics in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*. **Revue belge de philologie et d'histoire**, Bruxelles, v. 83, n. 2, p. 261-284, 2005. Disponível em:

obras de Cícero, Aristóteles, Virgílio, Sêneca, Jordanes e Platão⁵². Para Lars Hermanson, Saxo era um representante típico do renascimento do século XII, escrevendo em um latim sofisticado como os autores germânicos e franceses de seu tempo⁵³.

Segundo o mesmo autor, a grande genealogia de reis e príncipes que forma a espinha dorsal da *GD* a aproxima de um espelho de reis da Dinamarca⁵⁴ – modalidade literária que estava em voga no Sacro Império e na Inglaterra, e que havia sido frequente entre os carolíngios. A obra também pode ser vista como uma *chronica universalis*: neste gênero literário medieval, a história de uma dada região é concebida como um período limitado que deve ser inserido, através do texto, na história universal como um todo. Neste caso, o autor é o responsável por situar a narrativa dentro da concepção de salvação divina, incluindo, como na *GD*, o nascimento de Jesus Cristo⁵⁵.

Por suas principais características, e em função da *renovatio* literária e intelectual do período de sua composição, a *GD* é considerada uma *interpretatio romana* e *christiana* da história danesa⁵⁶. Saxo narra a história danesa em moldes cristão-romanos, empregando *motifs* literários clássicos para equiparar a Dinamarca pagã ao Império Romano – voltarei a esse assunto no subcapítulo 1.1. O clérigo é hábil no uso de termos para substituir palavras que não existiam no latim, o que é bastante evidente quando traduz e adapta a linguagem de poemas de origens diversas. Entretanto, como aponta Jonas Wellendorf, Saxo não via uma identificação automática entre as deidades romanas e as nórdicas, e sim uma semelhança⁵⁷. Ao dissertar sobre as origens dos nomes dos dias

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_2005_num_83_2_4922. Acesso em: 29 set. 2013, p. 265.

⁵² *Ibid.*, p. 262.

⁵³ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 266. Opinião similar pode ser vista em SAWYER, *op. cit.*, p. 689. Muceniecks afirma que a *GD* também pode ser considerada como precursora do gênero na Escandinávia, junto ao espelho de rei da Noruega, o *Konungs skuggsjá*, de c. 1250. MUCENIECKS, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁵ IBÁÑEZ-LLUCH, Santiago. Saxo Gramático, tradutor. **Hermēneus - Revista de Traducción e Interpretación**, Soria, n. 6, p. 1-27, 2004. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1027638>. Acesso em: 29 set. 2013, p. 3. O nascimento de Cristo aparece em: SAXO, *op. cit.*, V. 15. 3, p. 352-353.

⁵⁶ ZEEBERG, Peter. Translating Saxo. In: NYBERG, *op. cit.*, p. 17; ORGAZ, Juan Manuel. La fuerza de la palabra y la mirada del héroe en el libro VII de la *Gesta Danorum*. **Revista de Filología Románica**, Madrid, v. 25, p. 165-182, 2008. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/view/RFRM0808110165A>. Acesso em: 5 maio 2016, p. 166.

⁵⁷ WELLENDFORF, Jonas. **Gods and Humans in Medieval Scandinavia: Retying the Bonds**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 62 em nota.

da semana, o clérigo afirma que “(...) devemos perceber que Thor e Júpiter, Odin e Mercúrio são personagens distintos”⁵⁸.

Na obra, se observa em vários momentos o autor julgando personagens sob a ótica cristã, opinando sobre comportamentos e utilizando *exempla* diversos. A narrativa possui interpolações da mitologia greco-romana, quando Saxo, por exemplo, lamenta a morte do rei danês Amlethus, afirmando que “(...) se a fortuna o tivesse atendido tão gentilmente quanto a natureza, ele teria brilhado tão luminosamente quanto os deuses, e seus talentos lhe permitiriam superar os trabalhos de Hércules (...)”⁵⁹. Outras influências e formas literárias da tradição letrada, cristã e romana, também são perceptíveis: as figuras alegóricas e estereótipos herdados da literatura patrística, a técnica do *prosimetrum* – que intercala poemas de métricas variadas com a prosa⁶⁰ –, as virtudes cardinais platônicas, o tema da *amicitia* ciceriana, entre outros.

A estrutura da *GD* também é motivo de discussões entre os acadêmicos. Em função da mudança de temáticas percebida após o livro X, convencionou-se dividir seus dezesseis livros em duas partes: a primeira, que compreende os livros I-IX, é chamada de “mítica”. Os livros finais, por sua vez, correspondem à chamada parte “histórica” da obra. Independentemente da validade ou não dessa divisão, o contraste entre as duas partes da obra é perceptível, e é provável que Saxo tenha começado sua escrita pelos livros “históricos” – enquanto o primeiro patrono da obra, o arcebispo Absalão, ainda estava vivo. Após sua morte, o clérigo danês teria se dedicado aos livros “míticos” sob o patronato do novo arcebispo, Anders Sunesson (1167-1228), tendo maior “liberdade” para tratar sobre o passado pagão da Dinamarca⁶¹.

Como já dito, a obra foi comissionada com o intuito de registrar a história da Dinamarca por escrito, imortalizando-a e exaltando-a perante as demais monarquias cristãs medievais. No contexto de escrita da *GD*, a busca por emular a glória das façanhas ancestrais trouxe a necessidade de explicar os comportamentos bárbaros do

⁵⁸ “(...) restat, ut (...) Thor alium quam Iouem, Othinum quoque Mercurio sentiamus extitisse diuersum”. SAXO, *op. cit.*, VI. 5. 4, p. 380-381.

⁵⁹ (...) qui, si parem nature atque fortune indulgentiam expertus fuisset, equasset fulgore superos, Herculeam uirtutibus opera transcendisset (...). *Ibid.*, IV. 2. 4, p. 220. A história do semi-lendário rei Amlethus teria inspirado William Shakespeare a escrever a peça *Hamlet*.

⁶⁰ IBAÑEZ-LLUCH, *op. cit.*, p. 4.

⁶¹ MUCENIECKS, André Szczawlińska. Os sonhos em Saxo Grammaticus. In: COSTA, Ricardo da (org.). **Os Sonhos na História**. San Vicente del Raspeigh: IVITRA/Universitat d’Alicant, 2014, p. 78; SAWYER & SAWYER, *op. cit.*, p. 244. Para maiores detalhes sobre a estrutura da *GD*, ver: MUCENIECKS, 2017, p. 42-44.

passado, reconciliado como uma era heroica de conquistas militares⁶². Autores como Saxo receberam a tarefa de elaborar narrativas que não só mostrassem as origens de seus povos⁶³, mas que contribuíssem para a legitimidade política de seus reinos, particularmente em meio ao fervor cruzado do final do século XII⁶⁴.

Em meio às preparações para a Segunda Cruzada na Terra Santa, o papa Eugênio III autorizou o reino da Dinamarca a encabeçar uma guerra santa contra os pagãos eslavos e bálticos⁶⁵. Conhecido como Cruzadas Setentrionais ou Cruzadas Bálticas, esse movimento se estendeu por um longo período de maneira irregular, tendo várias fases e a participação da Suécia, do Sacro Império, entre outros. De início, e sob comando dinamarquês, o ataque foi direcionado a uma das maiores tribos eslavas da costa sul do mar Báltico, os vendos, e atingiu posteriormente os demais povos do leste que viviam nas regiões vizinhas.

As Cruzadas Setentrionais incitaram a união da Dinamarca frente a inimigos externos, e tais circunstâncias mascararam possíveis desavenças e tensões internas⁶⁶. Desse modo, nos livros finais da *GD*, Saxo traça um panorama da atuação dos dinamarqueses nas Cruzadas, sempre enfatizando a ação conjunta entre monarquia e Igreja – apesar de dar papel de destaque a Absalão que, além de ter supervisionado a escrita dessa porção da obra, teria também viajado em campanhas no leste⁶⁷. Para Saxo,

⁶² HEEBØLL-HOLM, Thomas K. Between Pagan Pirates and Glorious Sea-Warriors: The Portrayal of the Viking Pirate in Danish Twelfth-century Latin Historiography. *Viking and Medieval Scandinavia*, Turnhout, v. 8, p. 141–170, 2012, p. 143.

⁶³ BAGGE, Sverre. Theodoricus Monachus: The Kingdom of Norway and the History of Salvation. In: GARIPZANOV, Ildar (ed.). *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*. Turnhout: Brepols, 2011, p. 73-75.

⁶⁴ ESMARK, Kim. Just Rituals: Masquerade, Manipulation, and Officializing Strategies in Saxo's *Gesta Danorum*. In: JEZIERSKI, Wojtek; HERMANSON, Lars; ORNING, Hans Jacob; SMÅBERG, Thomas (ed.). *Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe, c. 650–1350*. Turnhout: Brepols, 2015, p. 240.

⁶⁵ MUCENIECKS, André Szczawlińska. *Virtude e Conselho na pena de Saxo Grammaticus (XII-XIII)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná/UFPR, Curitiba, 2008. Disponível em:

http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/14475/Dissertacao_Andre_Muceniecks.pdf?sequence=1. Acesso em: 23 set. 2013, p. 26.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁷ Idem. *Austrvegr e Gardaríki – (Re)significações do Leste na Escandinávia Tardo-Medieval*. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2014. Disponível em: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36700478/MUCENIECKS_Austrvegr_e_Gardariki_T_hesis.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1478383176&Signature=FUBODhU3DUw2aNXMrIZJkaKSHbg%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DAustrvegr_and_Gardariki_re_significati.pdf. Acesso em: 19 fev. 2015, p. 249.

as Cruzadas foram – nas palavras de Eric Christiansen – “(...) um esforço magnífico de uma nação guerreira sob a liderança de dois salvadores: Absalão e Valdemar”⁶⁸.

A condenação dos povos pagãos que viviam nas fronteiras da Dinamarca – além dos vendos, também os curônios, semgaleses e latgalenses, entre outros –, é frequente na *GD*. Como explica Muceniecks – e como se entrevê no prólogo à obra –, para Saxo, “o leste é um ajuntamento de múltipla diversidade de barbárie”⁶⁹. Esses fatores indicam que o clérigo defendia as Cruzadas avidamente como um bom cristão dinamarquês, que ansiava pela cristalização de limites não só políticos, mas também religiosos e sociais⁷⁰.

Assim, para Christiansen, a preocupação de Saxo era “(...) dar a este reino um passado tão glorioso quanto seu presente”⁷¹. Contudo, a escandinavista Birgit Sawyer, que possui uma vasta pesquisa dedicada à *GD*, defende que Saxo não deve ser visto como um mero propagandista dos Valdemares e do *status quo*. Segundo ela, nas entrelinhas da obra, o clérigo critica de forma velada algumas das mudanças políticas e administrativas sendo efetivadas pela monarquia danesa de então. Um exemplo dessa interpretação é o papel destacado que Saxo dá ao costume escandinavo de eleger o rei entre seus pares: para Sawyer, isso indica o desconforto do clérigo em relação à “moda” da monarquia hereditária, estabelecida justamente pelos Valdemares⁷². Outro exemplo são as críticas de Saxo à aproximação da nobreza dinamarquesa com a do Sacro-Império⁷³. Como visto anteriormente, as relações entre a Dinamarca e seus vizinhos do sul foram repetidamente tumultuadas, e o clérigo demonstra estar inconformado com a popularização de certos costumes germânicos entre os nobres dinamarqueses. Como resume Lars Kjær:

⁶⁸ “(...) a wholly magnificent effort by a warrior nation under the leadership of two heroic saviours: Absalon and Valdemar”. CHRISTIANSEN, 1997, p. 86.

⁶⁹ MUCENIECKS, *op. cit.*, p. 248; SAXO, *op. cit.*, *Praefatio*. 2. 10, p. 18-19.

⁷⁰ Para maiores detalhes acerca das opiniões de Saxo sobre o leste e os povos bálticos, ver: CHRISTIANSEN, *op. cit.*, p. 85-90; BARANAUSKAS, Tomas. Saxo Grammaticus on the Balts. *In*: NYBERG, *op. cit.*, p. 63-79. A tese de doutorado de André Muceniecks compreende uma extensa análise dos diversos significados do leste em algumas fontes tardo-medievais, nas quais se incluem a *GD*: MUCENIECKS, *op. cit.*, p. 193, p. 248-249, e p. 255-260.

⁷¹ “(...) to give this kingdom a past as glorious as the present”. CHRISTIANSEN, *op. cit.*, p. 64.

⁷² SAWYER, *op. cit.*, p. 696-699.

⁷³ KJÆR, Lars. Runes, Knives and Vikings: The Valdemarian Kings and the Danish Past in a Comparative Perspective. *In*: HUNDAHL, Kerstin; KJÆR, Lars; LUND, Niels (ed.). **Denmark and Europe in the Middle Ages, c.1000–1525**. Essays in Honour of Professor Michael H. Gelting. New York: Routledge, 2016 [2014], p. 267.

Vestidos e armados como germânicos, talvez, mas os reis e elites danesas também enfrentaram o século XII equipados com histórias de um passado dinamarquês bem-sucedido e distinto, e com objetos que remetiam à singularidade nórdica. Talvez não seja útil pensar na Dinamarca do século XII primeiramente como parte de uma periferia da Europa ocidental. Em vez disso, a corte dinamarquesa encontrou-se entre os mundos culturais nórdico e ocidental concorrentes, mas também sobrepostos (...). O passado escandinavo pagão, no entanto, não representou apenas um problema para os reis e aristocratas dinamarqueses do século XII. Uma vez traduzidos em formas compreensíveis e aceitáveis para o público europeu, as histórias da Era viking tornaram-se um reservatório de contos heroicos totalmente comparáveis aos feitos de Artur e Carlos Magno. Os reis valdemarianos não estavam (como às vezes é sugerido) “despojando-se do caráter da antiga realeza escandinava” a fim de abraçar as formas culturais da Europa ocidental. Eles procuraram dominar os dois. (...) o florescimento cultural da Dinamarca do século XII deve ser visto como parte do renascimento mais amplo do século XII na Europa, mas também (como no resto da Europa) testemunhou um interesse renovado na história particular e distinta do reino dinamarquês. A celebração de Valdemar e seus sucessores do passado viking foi, ao mesmo tempo, muito nórdica e muito europeia⁷⁴.

De modo geral, pode-se perceber que a obra foi pensada como um instrumento pedagógico e didático, a princípio voltado para as elites e para a nobreza da Dinamarca, e que também poderia ser utilizado fora daquele reino. A *GD* era provavelmente lida nas cortes, e sua sofisticação causava grande impacto nos ouvintes, encorajando-os, frente à grandeza do passado danês, a encarar os conflitos contemporâneos⁷⁵.

⁷⁴ Dressed and armed like a German, perhaps, but the Danish kings and elite also faced the twelfth century equipped with tales of a successful and distinctive Danish past and objects redolent with Nordic uniqueness. Perhaps it is not helpful to think of twelfth-century Denmark first-and-foremost as part of a Western European periphery. Rather, the Danish court found itself betwixt and between competing, but also overlapping Nordic and Western cultural worlds (...). The pagan Scandinavian past did not, however, just present a problem for twelfth-century Danish kings and aristocrats. Once translated into forms comprehensible and acceptable to European audiences the tales of the viking age became a reservoir of heroic tales fully comparable to the achievements of Arthur and Charlemagne. The Valdemarian kings were not, as has sometimes been suggested, ‘divesting themselves of the character of older Scandinavian kingship’ in order to embrace Western European cultural forms. They sought to master both. (...) the cultural flowering of twelfth-century Denmark must be seen as part of the wider twelfth-century renaissance in Europe, but it also (as in the rest of Europe) witnessed a renewed interest in the particular and distinctive history of the Danish kingdom. Valdemar and his successors’ celebration of the viking past was, at the same time, both very Nordic and very European. *Ibid.*, p. 268.

⁷⁵ HERMANSON, *op. cit.*, p. 267.

1. OS TEXTOS MEDIEVAIS, RELIGIÃO E MAGIA

Conforme as discussões anteriores, a pesquisa histórica que tem os textos medievais como fonte precisa levar em conta a cultura e o imaginário que circundavam seus autores, junto às interpretações e posturas inculcadas por eles em suas narrativas. No primeiro subcapítulo, abordarei algumas questões teórico-metodológicas que permeiam essa temática, para posteriormente refletir sobre os conceitos de magia e religião.

A palavra magia, no entanto, pode designar um vasto leque de fenômenos e práticas em diferentes sociedades, culturas, espaços e períodos. Visto aqui como um construto ético e social⁷⁶, o termo requer uma discussão conceitual que trace sua definição, aplicação, e que o torne uma categoria analítica apropriada. O subcapítulo 1.2 trará tais discussões, onde analisarei a proximidade entre os conceitos de magia e de religião, bem como as relações de ambas com o sobrenatural. Posteriormente, apresentarei um panorama que inclui algumas das premissas cristãs medievais mais influentes sobre esses fenômenos, sem esgotar o tema nem mencionar toda a vasta literatura sobre o assunto – algo impossível neste trabalho.

1.1 A HISTÓRIA, A LITERATURA E AS CRÔNICAS

Fazer a interpretação histórica a partir de textos medievais – sejam relatos de viagens, crônicas e outras obras de cunho “histórico”, hagiografias ou outros gêneros de produção textual – pode ser um desafio. O olhar parcial dado pelo autor no trato de seu tema, a incerteza quanto à procedência das informações utilizadas, os elementos míticos ou, nas palavras de Sophia Menache, a aparência de “conto de fadas”⁷⁷ que muitas vezes se sobressai nas narrativas; todos são fatores que não devem ser negligenciados pelo historiador. Tendo esse olhar crítico, é possível perceber elementos políticos, culturais e

⁷⁶ OHRVIK, Ane; GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. Magic and Texts: An Introduction. **ARV – Nordic Yearbook of Folklore**, Uppsala, v. 70, p. 7-14, 2014. Disponível em: <http://gustavadolfsakademien.se/tidskrifter/bok/arv-2014>. Acesso em: 10 set. 2017, p. 10-11.

⁷⁷ MENACHE, Sophia. Chronicles and historiography: the interrelationship of fact and fiction. **Journal of Medieval History**, London, v. 32, n. 4, p. 1-13, 2006. Disponível em: <http://his.library.nenu.edu.cn/upload/soft/haoli/111/4.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2014, p. 1.

sociais do período no qual as obras foram produzidas – inclusive no que tange ao imaginário em que o autor estava inserido, e que sempre permeia o que escreve. Para Le Goff, os textos podem trazer “(...) não só as situações concretas, mas também um imaginário do poder, da sociedade, do tempo, da justiça (...)”⁷⁸.

Gabrielle Spiegel faz uma extensa análise dos paradigmas teóricos que cercam o estudo histórico das fontes medievais. A historiadora coloca, primeiramente, a necessidade de compreender o texto como representação de uma linguagem específica, embasada na lógica social e cultural do momento histórico em que vive o autor. Para Spiegel⁷⁹, a contextualização da linguagem do texto é imprescindível para sua devida compreensão, pois:

(...) textos tanto espelham quanto geram realidades sociais, as quais eles podem sustentar (...), contestar ou buscar transformar (...). Somente um exame pormenorizado do conteúdo e da forma de uma dada obra pode determinar sua situação no que diz respeito a padrões mais abrangentes de cultura em um dado período⁸⁰.

Dessa forma, é preciso analisar o texto relacionando-o com seu contexto. Investigar o período de sua escrita permite a percepção de possíveis processos históricos, de modo a compreender como seus significados são incorporados e interpretados pelos autores⁸¹. Spiegel afirma a necessidade de um “meio termo” teórico como instrumento de análise, que foge da dicotomia estanque que é tratar o texto em relação ao seu contexto histórico como totalmente transparente, ou totalmente opaco⁸². Ela utiliza a ideia de mediação, que estabelece uma relação entre dois fenômenos distintos, um artefato linguístico qualquer e seu terreno social⁸³. Percebendo texto e contexto em esferas separadas, mas interligadas, o historiador consegue compreender a experiência histórica através de sua evidência linguística, seja ela literária ou documental. Essa ideia, portanto, separa as duas esferas – o momento histórico e a

⁷⁸ LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994 [1985], p. 13.

⁷⁹ E também: PETERS, Edward. **The Magician, the Witch and the Law**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992 [1978], p. 24; MITCHELL, *op. cit.*, p. 20; entre outros.

⁸⁰ (...) texts both mirror and generate social realities, which they may sustain (...), contest, or seek to transform, depending on the case at hand. (...) Only a minute examination of the form and content of a given work can determine its situation with respect to broader patterns of culture at any given time. SPIEGEL, Gabrielle M. **The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography**. London: The John Hopkins University Press, 1997, p. 24.

⁸¹ *Ibid.*, p. 25.

⁸² *Ibid.*, p. 51.

⁸³ *Ibid.*, p. 49.

situação social, cultural e política do autor da escrita em si –, ao mesmo tempo em que procura relacioná-las, sendo assim uma mediação entre domínios diferentes de investigação. Estudar textos históricos é estudar as práticas de mediação de épocas passadas, que participam da construção do ser e da consciência em sociedade⁸⁴.

Para que essa percepção seja possível é preciso encontrar, em expressão cunhada por Spiegel, “a lógica social do texto”⁸⁵. Vendo a linguagem como socialmente gerada, e tendo em mente o carácter discursivo de todos os textos enquanto artefatos literários, torna-se possível perceber o poder e o significado de qualquer grupo de representações derivando em larga medida das tradições sobre e nas quais foram elaboradas. Assim, abrem-se caminhos para entender as possíveis intervenções do imaginário partilhado pelo autor, e como este o reinterpreta e representa para seus próprios fins. Essa posição também é defendida por Sophia Menache, que afirma que a produção literária carrega aspectos políticos de seu tempo. Para essa autora, os textos podem esconder nas entrelinhas ou mesmo expor abertamente ideias, opiniões, costumes e preconceitos da sociedade, às vezes transformados em “fatos” históricos pelos cronistas⁸⁶.

As características identificadas nas crônicas portuguesas do século XVI por Susani França também podem ser encontradas na *GD* de Saxo Grammaticus. A primeira delas, o viés político, é normalmente perceptível pela presença de extensas genealogias que estabeleciam a ancestralidade das dinastias no poder, legitimando sua posição dominante na sociedade. Através do registro cronológico dos acontecimentos, as crônicas assumem uma função documental, imortalizando o passado em forma de texto. Desta forma, parte do papel do cronista era registrar os acontecimentos memoráveis de seu tempo e da tradição de uma sociedade.

Muitas crônicas possuem um carácter de compilação e repetição, como demonstra Kátia Michelin ao analisar também crônicas portuguesas dos séculos XIV e XV. No entanto, a historiadora afirma que esse nem sempre é o caso: o cronista não só compila, mas faz os recortes e criações necessários para atingir seu propósito⁸⁷. Segundo Le Goff, o próprio ato de compilar teria sido uma atividade intelectual fundamental na

⁸⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁸⁶ MENACHE, *op. cit.*, p. 2.

⁸⁷ MICHELAN, Kátia Brasilino. Cronistas medievais: ajuntadores de histórias. **Revista História Social**, Campinas, n. 17, p. 265-286, 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/287>. Acesso em: 26 out. 2015, p. 279.

Idade Média, pois não só difundia, mas também criava⁸⁸, reforçava e reinterpretava ideias, fazendo parte da tradução e reprodução⁸⁹ do imaginário cristão medieval.

Possivelmente pensando na recepção e circulação de suas obras, os cronistas – e outros autores – medievais também imbuíam seus textos de um caráter pedagógico. O passado e a história serviam para a instrução moral, dando os principais exemplos do bem e do mal⁹⁰. Serviam ainda para recordar comportamentos e expor suas consequências, educando contemporâneos e as gerações futuras⁹¹. Para tanto, esses autores assumiam um compromisso com a verdade em suas narrativas, buscando legitimar uma versão específica do passado como verdadeira⁹²:

O princípio histórico de verdade que sustentava o fazer histórico do cronista amparava-se na crença subliminar na objetividade dos acontecimentos, isto é, na crença em que através da seleção adequada e do julgamento imparcial das fontes seria possível captar a essência dos sucessos e insucessos passados. Em outras palavras, na crença em que a verdade emanava dos próprios acontecimentos e ao historiador não cabia construí-la, mas, sim, desvendá-la⁹³.

As crônicas, portanto, não são história por si só, mas seu estudo pode revelar a visão de um autor sobre sua contemporaneidade, sobre o passado e, em última instância, pode contribuir para a reflexão do desenvolvimento da própria historiografia⁹⁴. Essas particularidades das crônicas – e da literatura medieval como um todo – evidentemente variavam conforme o período e o local de sua produção, pois seus autores poderiam ser monges, bispos, escolásticos, mercadores, oficiais do governo, entre outros. Esses indivíduos escreviam desde poemas a documentos oficiais, e seus registros não só imortalizavam seu presente, mas também construíam e reconstruíam as representações do passado⁹⁵.

⁸⁸ LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1989 [1957], p. 10.

⁸⁹ COPELAND, Rita. **Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages**: academic traditions and vernacular texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 35-36.

⁹⁰ SPIEGEL, *op. cit.*, p. 87.

⁹¹ GRANSDEN, Antonia. Propaganda in English medieval historiography. **Journal of Medieval History**, Amsterdam, v. 1, n. 4, p. 363-381, 1975, p. 377; FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **O reino dos cronistas medievais (Século XV)**. Pinheiros: Annablume, 2006, p. 132-138.

⁹² *Ibid.*, p. 122.

⁹³ *Ibid.*, p. 123.

⁹⁴ MENACHE, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁵ Como visto em GRUNDMANN, Herbert. **Geschichtsschreibung im Mittelalter**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

Além disso, muitos registravam a grandiosidade humana em moldes herdados das tradições greco-romanas, utilizando também ferramentas retóricas na narração. A arte de persuadir leitores e ouvintes era um dos principais objetivos da retórica. A disciplina exerceu grande impacto na produção textual da Idade Média e, no decurso daquele vasto período, as premissas clássicas e suas reinterpretações cristão-romanas tocaram os textos que, em princípio, se propunham a registrar a história – tal é o caso da *GD*. Como mencionado, Saxo começa sua obra com um prefácio – que muitas vezes, na literatura medieval, assume a função de exórdio⁹⁶, sendo o primeiro momento no qual o autor busca captar a atenção e a benevolência de ouvintes e leitores. Nele, percebe-se a maioria das características discutidas até o momento:

(...) Quem poderia colocar a história da Dinamarca por escrito, que só recentemente entrou na comunidade cristã, e ainda permanece indiferente à religião tanto quanto à língua latina? Mesmo quando o culto da igreja trouxe a latinidade, a lentidão dos daneses correspondia a sua antiga ignorância e eles foram tão indolentemente preguiçosos agora quanto antes eram ignorantes. (...) se nossos vizinhos exultaram em registros das façanhas do passado, a reputação do nosso povo não deve ser esquecida sob moldes antigos, mas ser abençoada com um monumento literário (...) ⁹⁷.

Primeiramente, o clérigo explica a importância de sua obra, revelando preocupação com o possível esquecimento da história da Dinamarca – ao contrário dos reinos “vizinhos”. Saxo reconhece que a cultura e os modelos cristãos de escrita ainda eram restritos entre seus compatriotas, mas não deixa de lamentar a preguiça destes e de seus antepassados, que desconheciam a “língua” de Roma. Nisso, justifica a necessidade do uso da escrita para imortalizar os feitos dos daneses, em uma obra que serviria tanto à Dinamarca e seus contemporâneos quanto a outros reinos e à posteridade. E, mais adiante:

⁹⁶ MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Da Retórica medieval. **Metodologias: Série Estudos Medievais I** [Grupo de Trabalho de Estudos Medievais da ANPOLL], Rio de Janeiro, p. 1-27, 2008. Disponível em: http://portal.fclar.unesp.br/poslinpor/gtmedieval/publicacoes/serie01_metodologias/metodologias_maria_do_amparo_maleval.pdf. Acesso em: 31 out. 2017, p. 17.

⁹⁷ (...) Quis enim res Danie gestas literis prosequeretur, que nuper publicis initiata sacris ut religionis, ita Latine quoque uocis aliena torpebat? At ubi cum sacrorum ritu Latialis etiam facultas accessit, segnities par imperitie fuit, nec desidia minora quam antea poenurie uitia extitere. (...) ne finitimis factorum traditione gaudentibus huius gentis opinio potius uetustatis obliuuii respersa quam literarum monumentis predicta uideretur (...). SAXO, *op. cit.*, *Praefatio*. 1. 1, p. 2.

Gostaria que se soubesse que os dinamarqueses de uma era antiga, cheios de um desejo de ecoar a glória de quando bravuras notáveis foram efetuadas, aludiram à maneira romana ao esplendor de suas realizações nobremente adquiridas em composições de natureza poética; não apenas isso, mas eles fizeram com que as letras de sua própria língua fossem gravadas em pedras e rochas para recontar os feitos de seus ancestrais, os quais se tornaram populares nas canções de sua língua materna. Aderindo aos rastros desses versos, como se fossem volumes antigos, e seguindo o sentido com os passos verdadeiros de um tradutor, eu assiduamente reproduzi um poema por outro; minha crônica, repousando sobre esses auxílios, deve ser reconhecida não como algo recém compilado, mas como a elocução da antiguidade; este livro é, portanto, garantia de dar uma compreensão fiel do passado, não um brilho de estilo frívolo. Além disso, quantos escritos históricos poderíamos supor que homens de tal gênio teriam publicado se tivessem saciado sua sede de composição conhecendo o latim? Mesmo quando não tinham familiaridade com a língua romana, sentiram o impulso de transmitir seu registro à posteridade que, na ausência de livros, recorriam a pedregulhos e granitos maciços para suas páginas⁹⁸.

Saxo dedica algumas linhas à tradição poética da Escandinávia que, somada às narrativas islandesas, teriam sido as principais fontes para a escrita da *GD*⁹⁹. Depois, o clérigo afirma que os nórdicos de outrora imitavam os romanos para compor seus poemas e, em seguida, caracteriza aqueles versos como “clássicos” da antiguidade. Essas observações, aparentemente contraditórias, podem indicar um propósito específico: ao criticar seus antepassados, Saxo novamente se distancia do passado pagão e bárbaro, colocado como exótico e longínquo. Ao mesmo tempo, os comentários do autor sobre a tradição poética nórdica indicam que ela deveria ser lembrada enquanto parte importante da cultura nativa. Na visão de Saxo, essa tradição poética tinha origens remotas, e era um meio de transmitir e preservar a memória e os costumes da Escandinávia – sendo assim uma fonte para o conhecimento de sua história. Embora descrita como imitação das tradições romanas, a poesia nativa é a elas equiparada. Unidas, a cultura oral nórdica e os clássicos da Antiguidade, particularmente os romanos, acabam por assumir papel de autoridade na *GD*. Ambos são colocados como

⁹⁸ Nec ignotum uolo Danorum antiquiores conspicuis fortitudinis operibus editis glorie emulatione suffusos Romani stili imitatione non solum rerum a se magnifice gestarum titulos exquisito contextus genere ueluti poetico quodam opere perstrinxisse, uerumetiam maiorum acta patrii sermonis carminibus uulgata lingue sue literis saxis ac rupibus insculpenda curasse. Quorum uestigiis ceu quibusdam antiquitatis uoluminibus inherens tenoremque ueris translationis passibus emulatus metra metris reddenda curauit, quibus scribendorum series subnixa non tam recenter conflata quam antiquitus edita cognoscatur, quia presens opus non nugacem sermonis luculentiam, sed fidelem uetustatis notitiam pollicetur. Quantum porro ingenii illius homines historiarum edituros putemus, si scribendi sitim Latinitatis peritia pauissent, quibus tametsi Romane uocis notitia abesset, tanta tradende rerum suarum memorie cupido incessit, ut uoluminum loco uastas moles amplecterentur, codicum usum a cautibus mutuantibus? *Ibid.*, *Praefatio*. 1. 3, p. 4-6.

⁹⁹ É possível que Saxo tenha adaptado passagens da *Skjöldunga saga*, uma saga sobre reis dinamarqueses escrita na Islândia em meados do século XII. Dela, porém, só restam fragmentos esparsos.

meios tradicionais de narrar e transmitir a história, e são considerados registros verdadeiros do passado. Saxo, assim, traz para a obra a autoridade dos clássicos, buscando ampliar a legitimidade e credibilidade de sua narrativa escrita junto à tradição oral da Escandinávia.

Aqueles que escreviam obras “históricas” tinham como objetivo essencial a confiabilidade e a “aparência de verdade” de suas narrativas – algo que se percebe nas palavras do próprio Saxo. Apesar disso, a pesquisa que não é centrada em eventos e fatos históricos é menos problemática – mas não menos valiosa, e sem deixar de exigir uma visão crítica. Torna-se importante direcionar o olhar para as estratégias narrativas e métodos dos autores, o que, segundo Matthew Kempshall, “(...) pode ser estendido a seus leitores e público também, na medida em que havia expectativas claras que um autor precisava satisfazer e que poderia explorar”¹⁰⁰.

Os cronistas e demais autores medievais, através de sua escrita, precisavam muitas vezes impor uma ordem narrativa e estilística em comportamentos humanos desordenados¹⁰¹. Como explica Edward Peters,

(...) os retóricos do século XI e seus sucessores do século XII fizeram precisamente o que os pintores e escultores dos séculos XVI e XVII fizeram; eles escolheram matérias exóticas e frequentemente obscuras para sua arte precisamente porque esses assuntos ofereciam a oportunidade de demonstrar seus talentos sobre matérias incomuns, assustadoras, e pouco usuais¹⁰².

Essa ordem, frequentemente obtida via retórica e pelo uso de *exempla*, permitia aos autores controlar, pela linguagem, assuntos díspares e mesmo exóticos. Com isso, permitia também a demonstração de seus talentos para defender ou condenar ideais de comportamento e moral¹⁰³.

Autores como Saxo Grammaticus tanto escreviam quanto reescreviam, e liam documentos de caracteres variados com o fim de reaproveitá-los, introduzindo também as

¹⁰⁰ “(...) can be extended to their readers and audiences too, in that there were clear expectations which an author needed to satisfy and could exploit”. KEMPSHALL, Matthew. **Rhetoric and the writing of history**. Manchester: Manchester University Press, 2011, p. 4.

¹⁰¹ PETERS, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰² (...) eleventh-century rhetoricians and their twelfth-century successors did precisely what engravers and painters of the sixteenth and seventeenth centuries did; they chose bizarre and often occult subjects for their art precisely because these subjects offered them an opportunity to demonstrate their talents upon subjects that were uncommon, fearsome and unusual. *Ibid.*, p. 22-23.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 22.

perspectivas de outros autores em suas narrativas. Tratavam-se, pois, de indivíduos que liam para escrever e, ao fazê-lo, retomavam e reordenavam o passado da forma que desejava¹⁰⁴. Esse ato requer um conhecimento mínimo sobre estratégias narrativas, sobre o passado e sobre as tradições sobre as quais se escreve, pois não se tratava de uma repetição inconsciente de tradições nem da inabilidade de inovar ou criar, mas sim de uma necessidade de encontrar no passado os meios para explicar e legitimar toda divergência da tradição¹⁰⁵.

1.2 RELIGIÃO E MAGIA – HISTORIOGRAFIA E CONCEITOS

Uma questão presente em muitos debates teológicos do medievo eram as preocupações com práticas religiosas e crenças diferentes daquelas postuladas pelos preceitos da Igreja; preocupações estas que permeavam o imaginário cristão, e eram muitas vezes ligadas à ideia de expansão do cristianismo. A partir da análise de especialistas que investigam textos eclesiásticos sobre essa temática, percebe-se que os autores medievais desdobram tais crenças e práticas em diversas categorias – geralmente tendo a magia como um denominador comum. Os recorrentes debates do clero, bem como as elaborações e categorizações desses fenômenos, demonstram a atenção dada pela Igreja a sua existência e permanência¹⁰⁶.

De forma curiosamente similar, os próprios acadêmicos que analisam tais debates teológicos medievais usam vários termos para englobar o tema como um todo, embora também façam classificações e discutam alguns conceitos separadamente. Das principais referências para este estudo, por exemplo, Jean-Claude Schmitt faz uso mais

¹⁰⁴ MICHELAN, *op. cit.*, idem.

¹⁰⁵ SPIEGEL, *op. cit.*, p. 85; GRZYBOWSKI, *op. cit.*, p. 162-163; BIRRO, 2011, p. 57-59.

¹⁰⁶ Como visto em BOUREAU, Alain. **Satã herético**: o nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330). Campinas: Editora Unicamp, 2016, p. 17-19. Este autor não trata das concepções de magia em si, mas discute a “obsessão demoníaca” dos debates teológicos, iniciada ao final do século XIII. Para a discussão de um fenômeno semelhante - a chamada “magia demoníaca” ou “demonomagia” - em um período posterior, vide também: VIDOTTE, Adriana; MENDONÇA JÚNIOR, Francisco de Paula Souza. Magia natural e magia demoníaca: o entrecruzamento de religião e magia no pensamento Renascentista. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 4, n. 11, p. 2-16, setembro 2011. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/xmlui/handle/ri/13288>. Acesso em: 5 maio 2019, p. 8.

frequente do termo superstição¹⁰⁷; Michael Bailey e Edward Peters falam em magia e bruxaria¹⁰⁸; e Stephen Mitchell trabalha com estes dois últimos termos junto à noção de feitiçaria¹⁰⁹. É uma tarefa difícil, portanto, escolher um termo único e apropriado para pensar crenças e costumes religiosos que não condiziam com os preceitos da Igreja e com o imaginário dominante cristão medieval.

Em uma análise teórica de alguns desses conceitos, largamente influenciada pela antropologia da religião, a feitiçaria se refere a um processo de aprendizado. Nele, um indivíduo é ensinado a praticar a magia, e geralmente o faz por meio de instrumentos variados, como varinhas, amuletos, pedras, talismãs, e outros. Por sua vez, o bruxo é aquele que possui poderes mágicos natos, tendo conhecimentos intuitivos sobre como utilizá-los¹¹⁰, o que não exclui o uso de instrumentos para tal. Conforme as reflexões de Mitchell e Bailey em relação à Idade Média, o bruxo, mago ou feiticeiro são indivíduos que, na mente de seus contemporâneos, haviam utilizado ou continuavam a utilizar um conhecimento especial e incomum. Este conhecimento permitiria o acesso a poderes sobrenaturais ou, ainda, os aumentava a seu favor. Sendo assim, tais noções são percepções humanas, dinâmicas e flexíveis. Seus significados derivam de sua associação – neste caso, do ponto de vista da Igreja e, conseqüentemente, da maior parte da sociedade laica, influenciada pela pregação e evangelização – com ações e comportamentos vistos fora do que era “considerado normal”¹¹¹.

Ainda no âmbito teórico, a magia, por seu turno, seria o meio utilizado por um indivíduo para manipular ou exercer um controle incomum sobre a natureza, e também sobre outras pessoas. Com a assistência de forças poderosas e sobrenaturais, esse controle sempre tinha conseqüências misteriosas e quase inacreditáveis, para o bem ou para o mal¹¹². Ao se refletir historicamente sobre o conceito de magia, sua complexidade torna-se evidente – especialmente ao se levar em conta que resulta de um

¹⁰⁷ SCHMITT, *op. cit.*, idem.

¹⁰⁸ BAILEY, Michael D. The Meanings of Magic. **Magic, Ritual and Witchcraft**, Philadelphia, v. 1, n. 1, p. 1-23, 2006, p. 9; PETERS, *op. cit.*, p. xv.

¹⁰⁹ MITCHELL, *op. cit.*, p. ix.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹¹ Idem; BAILEY, *op. cit.*, idem. Também: JOLLY, Karen. Medieval Magic: definitions, beliefs, practices. In: JOLLY; RAUDVERE; PETERS, *op. cit.*, p. 3; RUSSELL, Jeffrey Burton. **Witchcraft in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1972, p. 4.

¹¹² FLINT, Valerie J. **The Rise of Magic in Early Medieval Europe**. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 3; TOLLEY, Clive. The Peripheral at the Centre: The Subversive Intent of Norse Myth and Magic. **ARV – Nordic Yearbook of Folklore**, Uppsala, v. 70, p. 15-37, 2014. Disponível em: <http://gustavadolfsakademien.se/tidskrifter/bok/arv-2014>. Acesso em: 10 set. 2017, p. 16.

sem número de leituras de costumes e práticas de diferentes épocas, lugares e contextos socioculturais. A difusão das ideias cristãs mais influentes sobre a magia, unidas às acepções atuais que se tem da mesma, podem resultar no esquecimento de seu significado em constante mutação¹¹³, das diversas formas de aplicação do termo em períodos e locais diferentes, e da construção do conceito como arma política¹¹⁴. Esses elementos são fruto de numerosas interpretações teológicas, filosóficas e intelectuais, os quais não corresponderiam necessariamente com uma prática considerada mágica, tampouco com os termos que seus praticantes poderiam usar para nomeá-la¹¹⁵.

A magia é um fenômeno composto¹¹⁶. Devido à multiplicidade de práticas que a permeiam, Karen Jolly considera que, enquanto uma categoria analítica, a magia é potencialmente problemática. Para essa autora, seu estudo depende da perspectiva de quem a nomeia enquanto tal:

A magia é mais um conceito do que uma realidade. O termo é uma maneira de categorizar um vasto leque de crenças e práticas, que vão desde a astrologia e alquimia, encantamentos e amuletos, até a feitiçaria e a necromancia, truques e formas de entretenimento, praticados por leigos e clérigos, por pessoas de alto e baixo *status* social, letrados e iletrados, e encontrados em fontes e contextos diversificados, que incluem tratados científicos e médicos, a liturgia e outros documentos religiosos, e textos literários. Como determinadas práticas na Europa medieval passam a ser rotuladas de mágicas, ao invés de científicas ou religiosas, depende da perspectiva da pessoa que usa esse rótulo, seja um comentarista medieval ou um estudioso moderno. Consequentemente, o estudo da magia é o estudo de sistemas de pensamento que definiram a magia de maneiras específicas, e das mudanças nesses sistemas ao longo do tempo. O conceito de magia é, então, uma janela para as mentalidades medievais precisamente porque era (e é) uma categoria problemática e em evolução na história europeia (...)¹¹⁷.

¹¹³ FLINT, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁴ RUSSELL, *op. cit.*, p. 23-24; OHRVIK & GUÐMUNDSDÓTTIR, *op. cit.*, p. 8-9.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹¹⁶ RUSSELL, *op. cit.*, *idem*.

¹¹⁷ Magic is more a concept than a reality. The term is a way of categorizing a wide array of beliefs and practices, ranging from astrology and alchemy, charms and amulets, to sorcery and necromancy, trickery and entertainment, as practiced by both laity and clergy, by those of high and low social status, educated and uneducated, and found in diverse sources and contexts, including scientific and medical treatises, liturgical and other religious documents, and literary texts. How certain practices in medieval Europe come to be labeled as magic, as opposed to scientific or religious, depends on the perspective of the person using the label, whether a medieval commentator or a modern scholar. Consequently, the study of magic is the study of the systems of thought that defined magic in particular ways, and the changes in these systems over time. The concept of magic is, then, a window into medieval mentalities precisely because it was (and is) a problematic and evolving category in European history (...). JOLLY, *op. cit.*, *idem*.

Assim como as noções de bruxaria e feitiçaria, a magia também é uma percepção humana. Nesse viés, é importante refletir sobre as relações entre religião e magia. Para Valerie Flint, a primeira possui um corpo de dogmas estabelecidos, exigindo uma reverência e confiança em relação às forças superiores. A segunda, de maneira geral, busca submeter e controlar aquelas mesmas forças¹¹⁸. Todavia, essa distinção não significa necessariamente a separação dos termos em uma dicotomia evolucionista, que tende a colocar a magia como primitiva e ingênua, e a religião, como uma evolução espiritual da primeira. Essa dualização estanque – que foi comum em reflexões de diversas áreas do conhecimento sobre o tema – não leva em conta que a espiritualidade humana pode ser múltipla, sendo necessário perceber as interações dialéticas entre as categorias para que elas se tornem ferramentas metodológicas úteis¹¹⁹.

Toda religião se baseia em uma relação com o sobrenatural. Ao se analisar especificamente o desenvolvimento das doutrinas cristãs, percebe-se que a Igreja procurou limitar e regradar aquela relação, principalmente na forma dos milagres – tanto os *miracula* dos santos quanto os inerentes aos ritos oficiais da religião, como por exemplo, o milagre de transubstanciação. Os dogmas cristãos estabeleceram que a Igreja era a única e verdadeira mediadora entre Deus e os homens, sendo ela o único canal aceitável entre o sobrenatural e a sociedade laica¹²⁰. Desta forma, no imaginário cristão medieval, o uso da magia era quase sempre ligado ao malefício, o *maleficium* – o ato de fazer o mal –, à idolatria e à superstição, a *superstitio*¹²¹.

A posição da Igreja com relação ao sobrenatural era diferente de outras práticas e crenças religiosas existentes no seio da sociedade medieval. Neste sentido, a magia ou o seu uso, mesmo com características variáveis de cultura para cultura, implica também em uma visão de mundo distinta daquela tida como dominante em uma sociedade. Ou, como colocado por Jolly, em um sistema de valores diferenciado, afirmação corroborada por Bailey:

(...) pode-se dizer que a magia compreende, ou ao menos descreve, um sistema para entender o mundo. Ela fornece um meio para navegar entre as forças variadas que abrangem e modelam a criação material, e promete a seus praticantes métodos para controlar ou ao menos afetar aquelas forças. Em

¹¹⁸ FLINT, *op. cit.*, p. 8.

¹¹⁹ OHRVIK & GUÐMUNDSDÓTTIR, *op. cit.*, p. 10; SANMARK, *op. cit.*, p. 149-150.

¹²⁰ FLINT, *op. cit.*, p. 9.

¹²¹ MITCHELL, *op. cit.*, p. 15.

certas circunstâncias, os magos afirmam que seus ritos podem alçá-los a um estado elevado de consciência, permitindo a percepção de aspectos ocultos da natureza ou a comunhão com entidades preternaturais ou sobrenaturais. Não surpreende, portanto, que a magia seja frequentemente ligada a outros sistemas expansivos por compreender, integrar e influenciar a criação como um todo, a saber, a religião e a ciência. Como parte desta tríade poderosa, a magia aparece como central à cultura humana, e o estudo das formas de magia que são aceitas, praticadas ou condenadas em qualquer sociedade é necessário para entendê-la de maneira mais completa¹²².

Com essas perspectivas em mente, venho utilizando os termos magia ou práticas mágicas para discutir tais fenômenos como um todo, visto que, como discutido acima, a magia é o denominador comum. Por um lado, uma separação mais nítida entre religião e magia é aplicável somente para investigar a perspectiva da Igreja medieval e do imaginário cristão. Por outro, é necessário enfatizar que no caso de Saxo Grammaticus (e diversos outros *auctores* medievais), a magia possui caráter instrumental na narrativa, que o permitia lidar com uma série de fenômenos e práticas que permeavam contatos com o sobrenatural em períodos anteriores à consolidação do cristianismo.

1.3 A MAGIA NA LITERATURA ECLESIAÍSTICA MEDIEVAL

Um dos elementos que compunham o imaginário medieval era a atenção dada pela Igreja a práticas e crenças religiosas diferentes das postuladas pelos dogmas cristãos; atenção esta que era inerente às intenções disciplinares da Santa Sé, e intimamente ligada à ideia de expansão da religião. Tais práticas e crenças se originaram de tradições populares e da permanência de costumes não cristãos diversos, e as opiniões do clero em torno das mesmas, especialmente em relação à magia, podiam causar divergências: em alguns casos, pelo menos até o final do século XII, crenças e

¹²² (...) magic might be said to comprise, or at least describe, a system for comprehending the entire world. It provides a means for navigating among the varied forces that comprise and shape material creation, and promises its practitioners methods of controlling or at least affecting those forces. In certain circumstances, magicians claim that their rites can elevate them to a higher state of consciousness, allowing them to perceive occult aspects of nature or enter into communion with preternatural or supernatural entities. Not surprisingly, magic has often been linked to other expansive systems for understanding, interacting with, and influencing the whole of creation, namely, religion and science. As part of such a powerful triad, magic appears central to human culture, and the study of the forms of magic that are accepted, practiced, or condemned in any society is necessary for a full understanding of that society. BAILEY, *op. cit.*, p. 1-2.

ritos pagãos demonstravam para a Igreja que seus praticantes eram capazes de pensar simbolicamente, e assim, também compreender o complexo discurso das doutrinas do cristianismo¹²³. No entanto essas práticas, sempre presentes nas discussões teológicas, eram mais condenadas do que vistas como um aspecto que poderia facilitar a conversão e a erradicação de crenças pagãs, sendo continuamente reprovadas pela cultura letrada cristã.

A seguir, por questões de espaço e por não afetarem diretamente os objetivos deste estudo, não detalharei alguns aspectos dos debates teológicos que muitas vezes dividiam o clero – como a separação colocada por muitos entre a alta e a baixa magia (ou, respectivamente, a magia de elite ou culta, e a magia popular), as possíveis relações de ambas com a ciência¹²⁴ ou, ainda, o uso de rituais heterodoxos por membros do clero, como a necromancia¹²⁵. Como já colocado, o panorama que segue sairá do corte cronológico proposto pela importante razão de que a noção de magia foi se desenvolvendo e se modificando gradualmente junto aos dogmas da Igreja desde seus primórdios – e, no início do século XIII, período final de minha análise, as doutrinas sobre a magia sofreram transformações significativas. Registradas, revisadas e reinterpretadas pela literatura eclesiástica, essas doutrinas foram sendo difundidas entre a sociedade laica, e gradativamente adotadas pelas populações que se convertiam ao cristianismo.

Desde os primórdios da cristandade, os pais da Igreja e os teólogos debruçaram-se sobre o tema, preocupando-se com a elaboração dos dogmas cristãos não só em função da permanência de práticas pagãs em meio à sociedade, mas também por causa das acusações que sofriam de seus oponentes não cristãos¹²⁶. Na esteira desse processo de elaboração, os primeiros sínodos e obras teológicas nos séculos IV e V passaram a condenar as práticas religiosas diferentes das do cristianismo – e impulsionavam a consolidação da própria noção de cristandade, bem como a definição da ortodoxia. Logo, a literatura eclesiástica passou também a utilizar condenações herdadas das

¹²³ MITCHELL, *op. cit.*, p. 35.

¹²⁴ Ver, por exemplo, RUSSELL, *op. cit.*, p. 6-8; e KIEKCHEFER, *op. cit.*, p. 9-10.

¹²⁵ Kiekchefer faz uma análise interessante sobre este fenômeno, o qual denomina “submundo clerical”. Ver em: *Ibid.*, p. 151-172.

¹²⁶ KORS, Alan Charles; PETERS, Edward. **Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, p. 42.

tradições romanas e pagãs a seu favor¹²⁷, como a diferenciação básica entre *religio* e *magia*. De acordo com tais tradições, o termo *religio* designava o conjunto de crenças e costumes religiosos considerados apropriados ao cidadão romano; *magia*, por sua vez, indicava crenças e rituais que submetiam o indivíduo a servir alguma divindade, tolhendo suas liberdades e fazendo-o aceitar superstições exageradas¹²⁸.

Também é importante mencionar a *superstitio*, cuja discussão efetuada por Cícero na obra *De natura deorum* foi repetida muitas vezes ao longo da Idade Média: “se chamam supersticiosos os que rezam ou oferecem sacrifícios todos os dias para que seus filhos lhes sobrevivam”¹²⁹. Como mencionado anteriormente, o termo era visto como uma forma exagerada ou mesmo pervertida de *religio*, e os dois conceitos podem ser vistos como opostos¹³⁰, fazendo com que *magia* ande lado a lado a *superstitio*.

Para Flint, a interpretação feita pelos pensadores cristãos nesta separação inicial entre *religio* e *magia* causou um processo duplo: a rejeição da Igreja pelas práticas mágicas, em um primeiro momento, e depois, uma discussão mais atenta do clero sobre a magia, suas razões, fontes de poder, variações e possíveis consequências¹³¹. O primeiro grande teólogo da Igreja a discutir, categorizar e condenar a magia foi Santo Agostinho (354-430). Veremos neste capítulo que as ideias do clérigo embasaram todas as discussões teológicas posteriores sobre a magia, e suas reflexões influenciaram a tradição cristã até o século XIII¹³². Em *A doutrina cristã* e *A Cidade de Deus*, Agostinho lista e condena praticamente todas as formas possíveis de práticas mágicas e pagãs¹³³, associando-as a superstições fúteis, como a adivinhação, a observação de augúrios e presságios, e a práticas medicinais não observadas nas Sagradas Escrituras¹³⁴. Os principais argumentos de Agostinho que balizaram o pensamento cristão sobre magia são: que os deuses pagãos eram demônios disfarçados; que as práticas pagãs eram abominações supersticiosas que deveriam ser rejeitadas; que demônios e humanos poderiam fazer acordos (ou pactos), ambos buscando a glorificação particular; e que a

¹²⁷ PETERS, *op. cit.*, p. 8.

¹²⁸ Idem; FLINT, *op. cit.*, p. 3.

¹²⁹ SCHMITT, *op. cit.*, p. 7.

¹³⁰ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 41.

¹³¹ FLINT, *op. cit.*, p. 4.

¹³² SCHMITT, *op. cit.*, p. 13.

¹³³ PETERS, Edward. The Medieval Church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century. In: JOLLY; RAUDVERE; PETERS, *op. cit.*, p. 182.

¹³⁴ Idem, 1992, p. 4-5.

diferença entre a magia demoníaca e o milagre cristão legítimo era clara, e não poderia ser confundida por nenhum cristão apropriadamente instruído¹³⁵.

Como afirmado anteriormente, a Igreja buscou distinguir sua relação com o sobrenatural da magia, considerada ilegítima. Uma passagem de *A Cidade de Deus* elucida essa diferença, e Agostinho afirma que o milagre cristão ocorria:

(...) não por feitiços e encantamentos elaborados de acordo com regras de superstição criminosa, o ofício que é chamado magia ou feitiçaria, um nome detestável. Pois as pessoas tentam fazer algum tipo de distinção entre os praticantes de artes malignas, que devem ser condenados, classificando-os de “feiticeiros” (o nome popular para o que é a necromancia) e outros, os quais estão preparados para ver como louváveis. De fato, ambos os tipos estão engajados em ritos fraudulentos de demônios, erroneamente chamados de anjos¹³⁶.

Com isso, o clérigo denuncia as possíveis tentativas de separação entre tipos benéficos e maléficos de magia – algo perceptível em muitas discussões teológicas posteriores, especialmente após o século XII –, vinculando as práticas mágicas a demônios, anjos corruptos cujo poder era na verdade uma ilusão que enganava as pessoas. Esta vinculação também foi repetida muitas vezes em obras medievais que dissertam sobre a magia. Ao mesmo tempo, na lógica agostiniana, as práticas mágicas não possuíam nenhuma validade isoladamente, pois era Deus quem permitia o uso da magia e a ação de demônios para testar a fidelidade dos cristãos¹³⁷. A adivinhação e o uso da magia poderiam prever fatos futuros corretamente em acordo com a providência divina, fazendo com que os crédulos se tornassem cada vez mais indagadores sobre o tempo, que pertencia somente a Deus. Com isso, Agostinho enfatiza as falhas humanas e condena a *curiositas* indisciplinada de pessoas ignorantes, predispostas aos engodos de espíritos demoníacos por seus próprios desejos erráticos¹³⁸.

A partir das condenações de Santo Agostinho, a Igreja enfocou sua atenção para, nas palavras de Schmitt, o “apego” da população a práticas mágicas remanescentes de

¹³⁵ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 43; e PETERS, 2002, *idem*.

¹³⁶ (...) non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgian deputant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum. AGOSTINHO DE HIPONA. *Liber X. IX. I. In: De Civitate Dei*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Acesso em: 26 jun. 2019.

¹³⁷ SCHMITT, *op. cit.*, p. 51; e KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 44.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 45-46.

credos e costumes pré-cristãos, principalmente os que diziam respeito às preocupações cotidianas de homens e mulheres medievais: a fertilidade, as doenças, e mesmo o controle simbólico do tempo e do espaço¹³⁹. No século VI, as leis romanas e as tradições germânicas já estavam sob a moral cristã, e neste período, o bispo Isidoro de Sevilha (c. 560-636) escreveu a obra *Etimologias*, na qual buscou compilar todos os conhecimentos elaborados até então, inclusive sobre práticas mágicas. A obra tornou-se imensamente popular, sendo vista como um tratado enciclopédico sobre o conhecimento¹⁴⁰, e nela, o bispo reitera as principais condenações de Agostinho, reelaborando a lista feita por ele sobre os tipos de magia.

De acordo com Isidoro, os *magi* – os que estudam a magia – teriam se originado na Antiguidade, e a vaidade de suas artes mágicas floresceu por gerações via ensinamento de maus anjos, que inventaram a adivinhação, os augúrios, os oráculos e a necromancia¹⁴¹. Os *magi* são também chamados *malefici*, os que causam o malefício, em função da grandeza de sua culpa: causavam a morte, a comoção nos elementos e a desordem na mente dos homens. Os necromantes são aqueles que usam encantamentos que despertam os mortos para lhes fazer perguntas e deles ouvir profecias. Por outro lado, os *divini* são os adivinhos, que fingem estar tomados pela graça de Deus (*Deo pleni*) e predizem o futuro das pessoas através de sua esperteza enganosa. Aqueles que praticam a magia pelas palavras são os *incantatores* ou *praecantatores*, também chamados de feiticeiros¹⁴². O bispo cita também os *arioli*, que observam augúrios a partir de sacrifícios; os *mathematici*, que buscam o conhecimento a partir da observação do posicionamento das estrelas na hora do nascimento das pessoas; e afirma também que essas artes mágicas podem ser chamadas de pitonisas, mesmo nome dado às sacerdotisas do deus Apolo, o criador da adivinhação¹⁴³.

Durante o período carolíngio, a *renovatio* valorizou a leitura dos Pais da Igreja e dos grandes teóricos da Antiguidade Tardia, fomentando o estabelecimento da ordem normativa e sacramental pela Igreja que, junto aos poderes seculares, preocupava-se com o crescente uso da magia nos círculos cortesões em formação¹⁴⁴. Ao longo do século

¹³⁹ SCHMITT, *op. cit.*, p. 44-45.

¹⁴⁰ PETERS, 2002, p. 185.

¹⁴¹ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 50-51.

¹⁴² *Ibid.*, p. 52.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

IX, a jurisdição eclesiástica tornou-se cada vez mais rigorosa, associando o *maleficium* às práticas mágicas que, até então, eram vistas como formas seculares de crime¹⁴⁵. No Sínodo de Tours, em 813, a passagem do Êxodo “nenhum feiticeiro deve viver” (22.18) foi colocada em pauta pela primeira vez, trazendo a ideia de pena capital para os acusados de praticarem magia – mesmo que tal pena só tenha começado a ser aplicada após o século XI¹⁴⁶.

Assim, os livros de penitência começaram a ser elaborados em maior escala, regrando o ofício sacerdotal e sua conduta perante os pecados da sociedade laica. Em c. 830, o bispo Halitgar de Cambrai escreveu o *Penitencial Romano*, um manual para confessores baseado na literatura patrística que serviu, principalmente, para substituir diversos outros manuais similares que circulavam na Europa carolíngia, buscando unificar a postura do clero diante dos pecados da sociedade e estabelecer as penitências para os desvios supersticiosos da população¹⁴⁷. A magia é evidentemente condenada, como mostra a passagem 31 do manual: “Se alguém, por sua magia, causar a morte de qualquer pessoa, deve fazer penitência por sete anos, três deles a pão e água”¹⁴⁸. Da mesma forma, Halitgar relaciona a adivinhação, a observação de augúrios e presságios e os rituais praticados por magos com o sacrilégio¹⁴⁹, buscando enfatizar os perigos de tais práticas entre os poderes seculares medievais.

Do século X ao XIV, ocorreram mudanças nas preocupações da Igreja em relação a formas heterodoxas de credo e de práticas religiosas. Percebe-se um aumento na produção de compêndios teológicos e tratados legais sobre o assunto, assim como dos já citados livros de penitência¹⁵⁰ e, segundo Kors e Peters, tal processo culminou na “explosão” literária dos séculos XI e XII, que influenciou a esquematização dogmática e filosófica eclesiástica do século XIII¹⁵¹. A partir do século X, o foco principal da literatura e da jurisdição cristãs era investigar se os fieis acreditavam em magia, ou se acreditavam que outros indivíduos a praticavam, pois essas ideias eram tidas como responsáveis por disseminar a crença em práticas mágicas entre a população.

¹⁴⁵ RUSSELL, *op. cit.*, p. 70-71.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 71-72.

¹⁴⁷ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴⁸ “31. If one by his magic causes the death of anyone, he shall do penance for seven years, three years on bread and water”. *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ SCHMITT, *op. cit.*, p. 110.

¹⁵¹ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 58.

No início do século X, o *Canon episcopi* foi publicado pela primeira vez na coleção canônica de Regino de Prüm. A obra tem como objetivo principal a disciplina eclesiástica da população leiga, condenando as pessoas que acreditavam em voos noturnos, na invocação de demônios para a adivinhação, na eficácia de sacrifícios a demônios, em curas mágicas e na fabricação de poções de amor. O ato de causar danos ao próximo, de interferir no tempo de Deus e a prática da idolatria também são condenados, e a obra incita o clero a erradicar essas ideias do fieis¹⁵². O *Canon* foi utilizado posteriormente na elaboração das obras de Ivo de Chartres, Burcardo de Worms e, principalmente, no *Decreto* de Graciano, e pode ser visto como um dos pontos de partida para todas as discussões sistemáticas sobre bruxaria e feitiçaria do século XIV em diante¹⁵³.

Entre c. 1008 e 1012, Burcardo de Worms elaborou o *Corrector, sive Medicus*¹⁵⁴, no qual apresenta uma série de questões que o clero deveria fazer aos cristãos em dúvida sobre os poderes divinos e/ou sobre a eficácia de práticas mágicas. O uso do *Corrector*, a princípio, era limitado à diocese de Worms, mas seu conteúdo era tão abrangente que logo perpassou as fronteiras da mesma, passando a ser utilizado em várias regiões da Europa medieval¹⁵⁵. Além de servir como ferramenta para investigar a utilização de práticas mágicas pela população, o *Corrector* questiona a própria crença na magia e em práticas religiosas fora dos dogmas cristãos, como se vê na seguinte pergunta: “Você acreditou no que alguns estão dispostos a acreditar, que aqueles que são comumente chamados de Destinos existem, ou que eles fazem o que se acredita que fazem?”¹⁵⁶. Outras questões giram em torno da possibilidade de um indivíduo cristão ter consultado magos de acordo com os costumes pagãos de adivinhação, se havia idolatrado elementos naturais, e também se havia participado (ou acreditado que outros haviam participado) de algum ato de feitiçaria que causara tempestades¹⁵⁷.

¹⁵² *Ibid.*, p. 61-62.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁵⁴ Uma tradução parcial do *Corrector* para o português pode ser conferida em: BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo; BIRRO, Renan Marques. O *Corrector Sive Medicus* (ou *Corrector Burchardi*, ou ainda *De Poenitentia*, c. 1000–1025) de Burcardo de Worms (c. 965–1025): apresentação e tradução dos capítulos 1-4, além das “instruções” de penitência 001 a 095. *Signum*, Niterói, v. 17, n. 1, p. 266-309, 2016. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/188>. Acesso em: 12 ago. 2016.

¹⁵⁵ PETERS, 2002, p. 205.

¹⁵⁶ “Have you believed what some are wont to believe, either that those who are commonly called the Fates exist, or that they can do that which they are believed to do?”. KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 66.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 63-64.

Neste período, percebe-se ainda o crescimento do uso da retórica como instrumento pedagógico na literatura eclesiástica. Como atesta Peters, a criação de diálogos fictícios na forma de *disputatio* tinha o objetivo de prender a atenção do público e aumentar sua hostilidade contra comportamentos não cristãos através de sua construção literária. Para o mesmo autor, o papel da retórica deve ser enfatizado neste sentido, pois permitia a preservação e a transmissão da invectiva eclesiástica contra os infiéis¹⁵⁸.

Do século XII em diante, portanto, a literatura que discute diretamente as práticas da magia e que denota a crescente preocupação da Igreja sobre o assunto aumenta¹⁵⁹. Era cada vez mais comuns perceber entre os círculos letrados medievais ideias sobre possíveis tipos de magia culta como uma forma de conhecimento, ideias estas derivadas de fontes filosóficas e clássicas, e embasadas nos escritos da Antiguidade e do mundo islâmico (e que, posteriormente, moldariam o interesse humanístico sobre a chamada magia “natural”)¹⁶⁰.

Deste século, três textos devem ser mencionados. Em primeiro lugar está a obra *Didascalion*, de Hugo de São Vítor, publicada em c. 1120. As orientações sobre os diferentes tipos de conhecimento feitas pelo clérigo, colocadas na forma de apêndice, discutem vários temas das tradições anteriores, e ele sugere a mencionada presença do interesse sobre a magia entre os círculos letrados cristãos¹⁶¹. A ideia da magia como um tipo de conhecimento é rechaçada e condenada por Hugo de São Vítor e, com isso, o clérigo inaugurou uma nova tradição teológica contra a magia¹⁶², sendo que a escola à qual pertencia foi uma das mais influentes na França do século XII.

Em c. 1140, Graciano publicou o *Decreto*, que se tornou espinha dorsal do pensamento da Igreja frente às superstições e sobre como lidar com elas, também regrando o foco da literatura eclesiástica em relação à magia. Novamente, a formulação de perguntas feitas por ele indica a preocupação do clero com a salvação do fiel¹⁶³. Os casos explicados por Graciano, e também algumas ambiguidades de seu texto, provinham das tradições de diversos pensadores cristãos: as repostas que dá sobre o

¹⁵⁸ PETERS, 1992, p. 21-23.

¹⁵⁹ Idem, 2002, p. 176.

¹⁶⁰ Idem, 1992, p. 33.

¹⁶¹ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 67-68.

¹⁶² PETERS, *op. cit.*, p. 66-67.

¹⁶³ SCHMITT, *op. cit.*, p. 110.

sortilegium são empréstimos de Isidoro de Sevilha; a ideia de sua natureza pecaminosa vem de Santo Agostinho; e o autor ainda reflete sobre a natureza da adivinhação e sobre a excomunhão de magos. Além disso, Graciano trata a respeito da magia ao falar sobre casamento e impotência sexual, tendo como base o tratado de Hincmar de Reims, escrito em 860, sobre a polêmica dissolução do casamento do rei Lotário II e da rainha Teutberga¹⁶⁴.

Por último, o bispo de Chartres, João de Salisbury, escreveu o *Policraticus* em c. 1154, obra que, entre outros temas, também pode ser vista como um tratado enciclopédico sobre a magia. Se, por um lado, o bispo tenha escrito o *Policraticus* seguindo as principais tradições da literatura cristã sobre o assunto, por outro, ele mesmo teria presenciado cortesãos consultando magos, e sabia do interesse dos círculos cortesãos pela magia. Assim, a obra é um compêndio que disserta sobre a moral e as boas maneiras na corte, que instrui a mesma sobre a variedade de perigos que a magia poderia causar¹⁶⁵. Ainda, encontram-se na obra passagens discutindo a interpretação de sonhos e visões, bem como a condenação da crença nos que creem em tais práticas¹⁶⁶.

Ao longo deste capítulo, busquei discutir as principais ideias sobre práticas mágicas representadas na cultura letrada medieval e, mesmo com algumas mudanças e variações, pode-se perceber que até meados do século XII, o imaginário cristão seguiu a tradição agostiniana. Ao final deste século, em meio à renovação dos estudos da Antiguidade clássica, da entrada dos conhecimentos do mundo árabe, do aumento das universidades e do crescimento das cortes na Europa medieval, mudanças importantes aconteceram em relação a crenças e práticas que não condiziam com as doutrinas da Igreja. O renovado conhecimento sobre a literatura patrística e sobre as invectivas romanas contra a magia afetaram o imaginário cristão. Os debates teológicos passaram a reavaliar os tipos de crimes eclesiásticos e as penalidades aplicáveis a eles, também trazendo à tona a noção de heresia:

(...) Do grande conflito entre o papado e o império que tinha começado na década de 1070, bem como nas discussões sobre a justiça de certos tipos de guerra que dele resultaram e que foram revisadas mais tarde no contexto da Primeira Cruzada de 1095-9, uma nova atitude em relação à coerção física começou a ser articulada no contexto da penitência, e uma ideia mais aguçada de

¹⁶⁴ PETERS, 2002, p. 210.

¹⁶⁵ Idem, 1992, p. 46-47.

¹⁶⁶ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 77.

pecados eclesiásticos que também poderiam ser considerados crimes. Como resultado, um novo sistema de direito penal e jurisprudência surgiu nos tribunais eclesiásticos e seculares em torno da virada do século XIII. Ambos os conjuntos de tribunais também estavam relacionados, uma vez que os tribunais eclesiásticos eram proibidos de derramar sangue, e a pena capital só poderia ser realizada por tribunais seculares para os quais os criminosos condenados por crimes eclesiásticos eram entregues. Eventualmente, a mais importante entre as ofensas que os tribunais eclesiásticos e seculares tinham que lidar era a categoria de heresia¹⁶⁷.

Até então, a heresia era muitas vezes colocada em segundo plano na literatura cristã, sendo os hereges impelidos pela Igreja à contrição sob o risco de excomunhão e exílio¹⁶⁸. A partir dos 1200, a Igreja associou cada vez mais a magia e a heresia a pactos com o demônio, à formação de seitas e cultos e à apostasia, e logo, magia e heresia acabaram sendo igualadas, tornando-se os alvos principais das preocupações da Igreja e passíveis da pena capital. Tal acirramento das preocupações da Igreja (e também dos poderes seculares) foi reforçado com as reformas pastorais iniciadas após o IV Concílio de Latrão, em 1215¹⁶⁹, e com a publicação e popularidade das obras de Tomás de Aquino (1225-1274). O teólogo foi o responsável por elevar essas questões a outro nível, mudando a visão agostiniana ao defender em suas obras as noções rígidas da Ordem Dominicana a qual pertencia. Desdobrando o conceito clerical de pacto com o diabo em várias categorias, ele depositou definitivamente a culpa no próprio pecador, algo até então não visto na teologia¹⁷⁰.

Como se sabe, as ideias desenvolvidas sobre a magia e outras práticas não canônicas, especialmente a partir do século XIII, culminaram como base teórica para o início das perseguições aos dissidentes do cristianismo no século XV. Da mesma forma, influenciou a “caça às bruxas” da Idade Moderna, afetando também, mesmo que tardiamente, os reinos nórdicos.

¹⁶⁷ (...) In the great conflict between papacy and empire that had begun in the 1070s, as well as in the discussions of the justice of certain kinds of warfare that came out of them and were later reviewed in the context of the First Crusade of 1095-9, a new attitude toward physical coercion began to be articulated in the context of penitence and a sharpened idea of ecclesiastical sins that might be considered crimes as well. As a result, a new system of criminal law and jurisprudence emerged in both ecclesiastical [*sic*] and secular courts around the turn of the thirteenth century. Both sets of courts were also related, since the ecclesiastical courts were prohibited from shedding blood and capital punishment could only be carried out by secular courts to which convicted ecclesiastical criminals were turned over. Eventually the most important among the offences that both ecclesiastical and secular courts had to deal with was the category of heresy. PETERS, 2002, p. 210 – 211.

¹⁶⁸ Idem, 1992, p. 12.

¹⁶⁹ Idem, 2002, p. 212.

¹⁷⁰ SCHMITT, *op. cit.*, p. 110-111.

2. A DINAMARCA E A ESCANDINÁVIA, DA ERA VIKING À ERA MEDIEVAL

Neste capítulo, discutirei o espaço escandinavo, abarcando aspectos gerais sobre processos de transformações religiosas, culturais e políticas, desde o início da chamada Era viking até o período de escrita da GD. Apresentarei primeiramente os principais debates teóricos que tratam sobre os conceitos de conversão e cristianização. Após isso, passarei ao período de conversão e cristianização *per se*, relacionando-o a algumas das principais fontes textuais para, ao final, fazer uma breve explanação sobre o boom literário nórdico contemporâneo à fonte deste estudo.

2.1 CONVERSÃO E CRISTIANIZAÇÃO NA ESCANDINÁVIA

A produção acadêmica que investiga a difusão do cristianismo na Escandinávia e sua integração à Europa ocidental é bastante vasta. O tema é explorado há décadas por profissionais de diversas áreas, cujas pesquisas oscilam, por exemplo, entre perspectivas de continuidade e descontinuidade, entre interpretações baseadas em estudos regionais e abordagens de maior escala¹⁷¹.

Uma das definições mais comuns de conversão é de que se trata da adoção individual de uma nova religião – neste caso, tendo o batismo como marco. Porém, a escandinavística normalmente emprega o conceito para indicar a mudança oficial de religião em uma dada área¹⁷². O termo cristianização, por seu turno, é muitas vezes associado a um processo longo e amplo, no qual normas de conduta e moral são moldadas de acordo com os preceitos cristãos, fomentando mudanças sociais, culturais e

¹⁷¹ GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. O início da missão cristianizadora da Escandinávia e sua interpretação nas *Gesta Hammaburgensis* de Adam de Bremen. **Signum**, Niterói, v. 17, n. 1, p. 136-160, 2016. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/190>. Acesso em: 22 out. 2016, p. 137-138; ANDRÉN, Anders. The significance of places: the Christianization of Scandinavia from a spatial point of view. **World Archaeology**, London, v. 45, n. 1, p. 27-45, 2013, p. 28-29; ANTONSSON, Haki. The Conversion and Christianization of Scandinavia: A Critical Review of Recent Scholarly Writings. In: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols, 2014, p. 50.

¹⁷² *Ibid.*, p. 67.

políticas, bem como a adoção de novas ideias¹⁷³. Essa caracterização leva em conta que a difusão e a adoção de crenças, doutrinas e regras comportamentais cristãs tiveram ritmos e alcances diferenciados na Escandinávia¹⁷⁴. Assim, a noção de processo é corroborada por vários pesquisadores¹⁷⁵, resultando também no seu desdobramento em fases ou estágios distintos, como se verá a seguir.

Ao se investigar essas temáticas, é apropriado ter em mente que o termo conversão poderia significar muitas coisas. O mesmo é válido para a noção de religião, que não deve ser tratada como monolítica, mas como um conjunto de práticas, crenças e ritos que variavam de região para região – o que, evidentemente, inclui o cristianismo¹⁷⁶. Utilizando o conceito de conversão tanto enquanto processo quanto categoria mais ampla, Birgit e Peter Sawyer estabelecem que converter-se não significava apenas aceitar as crenças cristãs, mas também as regras e rituais da Igreja – os quais, como discutido anteriormente, não eram uniformes nem estáticos na Idade Média¹⁷⁷.

Interpretação semelhante é colocada por Alexandra Sanmark, que pensa a conversão como o conjunto de ações de líderes seculares e/ou clérigos para realizar a cristianização de uma sociedade. Partindo dessa definição, a historiadora divide o período de conversão em dois estágios: no primeiro, ênfase recai sobre os esforços missionários em uma região específica, com pouquíssimo apoio secular. Já o segundo inicia quando um líder secular passa a se encarregar da difusão do cristianismo em seu território, estágio que culmina com a ascensão do clero organizado em rede¹⁷⁸.

A escandinavística também convencionou abordar o processo utilizando dois modelos de conversão. O primeiro deles, o “de cima para baixo”, é pensado a partir da conversão de líderes regionais e reis, e visto em termos de comunidades políticas e

¹⁷³ *Ibid.*, p. 51; BEREND, *op. cit.*, p. 2-3; BRINK, *op. cit.*, p. 621.

¹⁷⁴ GRÄSLUND, Anne-Sofie; LAGER, Linn. Runestones and the Christian missions. In: BRINK, *op. cit.*, p. 636-637.

¹⁷⁵ Para uma revisão crítica dessa noção, ver: BAGGE, *op. cit.*, p. 62-70.

¹⁷⁶ BARREIRO, Santiago. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: as sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão. **Diálogos**, Maringá, v. 20, n. 3, p. 97-115, 2016. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/3055/305549840009/>. Acesso em: 17 fev. 2017, p. 107-108; DUBOIS, Thomas A. **Nordic Religions in the Viking Age**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 33-34; ABRAM, Christopher. The Two ‘Modes of Religiosity’ in Conversion-Era Scandinavia. In: GARIPZANOV *op. cit.*, p. 23; NORDBERG, *op. cit.*, p. 121-122; GUNNELL, *op. cit.*, p. 56-57.

¹⁷⁷ SAWYER, & SAWYER, *op. cit.*, p. 121.

¹⁷⁸ SANMARK, *op. cit.*, p. 14.

identidades grupais em função dos exemplos e da influência das elites na conversão posterior do restante da sociedade¹⁷⁹. No segundo modelo, o “de baixo para cima”, enfatiza-se a penetração do cristianismo e sua cultura em meio à população como um todo, definindo o processo em termos da conversão em escala mais ou menos individual¹⁸⁰. Como se pode notar, as duas abordagens não são necessariamente excludentes, pois indicam desenvolvimentos específicos e transformações em âmbitos distintos¹⁸¹. Contudo, o modelo “de baixo pra cima” também dá lugar ao papel das mulheres e dos escravos em suas comunidades, e evita a elitização excessiva desse processo¹⁸².

As considerações do filólogo Peter Foote são bastante adequadas nesse sentido, pois ele assinala a existência de um “momento de conversão” – quando uma autoridade secular decretava o cristianismo como a única religião a ser praticada – e de um “período de conversão”. Este significa, tanto enquanto período de conversão quanto processo, a gradativa familiarização de uma sociedade com o cristianismo e seus ritos, e poderia dar-se antes, durante, e mesmo depois do batismo de seus líderes políticos¹⁸³.

Já Johnni Langer vê a conversão como uma metanoia, ou o abandono radical de todas as crenças anteriores de um indivíduo. Em contrapartida, a cristianização é pensada por ele como uma mudança menos enfática, podendo ser somente uma sobreposição, híbrida ou não, de uma religião sobre outra¹⁸⁴. Essa definição de

¹⁷⁹ GARIPZANOV, Ildar. Introduction. History Writing and Christian Identity on a European Periphery. In: GARIPZANOV, 2011, p. 1.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² HERMANSON, Lars. Introduction: Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe, c. 650–1350. In: JEZIERSKI; HERMANSON; ORNING; SMÅBERG, *op. cit.*, p. 26; KLEIN, Sebastian L. **The Christianization of the Norse c.900-c.1100**. A Premeditated Strategy of Life and Death. Dissertação (Mestrado em História) - Norwegian University of Science and Technology/NTNU, Trondheim, 2011. Disponível em: [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7092978/Masters%20thesis%20ChrisianizingtheNorse.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1530562830&Signature=XPavWS2TjU1v2Dg1pgbxCL78Tdk%3D&response-content-](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7092978/Masters%20thesis%20ChrisianizingtheNorse.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1530562830&Signature=XPavWS2TjU1v2Dg1pgbxCL78Tdk%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DChristianizing_the_Norse_c.900-c.1100_A.pdf)

[disposition=inline%3B%20filename%3DChristianizing_the_Norse_c.900-c.1100_A.pdf](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7092978/Masters%20thesis%20ChrisianizingtheNorse.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1530562830&Signature=XPavWS2TjU1v2Dg1pgbxCL78Tdk%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DChristianizing_the_Norse_c.900-c.1100_A.pdf). Acesso em: 22 out. 2016, p. 11-12; STAECKER, Jörn. The Cross Goes North: Christian Symbols and Scandinavian Women. In: CARVER, Martin (ed.). **The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300**. York: York Medieval Press, 2003, p. 463.

¹⁸³ FOOTE, Peter. Historical studies: conversion moment and conversion period. In: PERKINS, Anthony; FAULKES, Richard (ed.). **Viking Revaluations**. London: Viking Society for Northern Research/University College of London, p. 137-144, 1993. Disponível em: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Revaluations.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2013, p. 137.

¹⁸⁴ LANGER, Johnni. Pagãos e cristãos na Escandinávia da Era Viking: uma análise do episódio de conversão da *Njáls Saga*. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 4, n. 10, p. 3-22, maio 2011. Disponível em: <http://ojs.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30380>. Acesso em: 5

cristianização carrega a ideia de um conjunto de mudanças na forma de um processo gradativo, como visto em outras interpretações. Entretanto, a definição de conversão como uma metanoia é problemática em relação ao contexto escandinavo e, de certo modo, pode o ser também quando se investiga essa questão na Idade Média como um todo.

Isso se dá porque além das possibilidades múltiplas de significado, a noção de conversão só é compreendida plenamente se vista como um fenômeno social e não isolado, como afirma Jón Viðar Sigurðsson. Este historiador utiliza as reflexões do sociólogo Rodney Stark, que salienta que a conversão indica a busca de um indivíduo de adaptar sua religião aos comportamentos religiosos do grupo ao qual pertence, inclusive em meio a mudanças. Dessa forma, as pessoas mudam de religião para preservar ou aumentar suas redes de sociabilidade, o que não significa que, ao aceitarem o batismo, já acreditem plenamente nas novas doutrinas¹⁸⁵.

O controle do âmbito religioso fazia parte das responsabilidades de líderes locais na Escandinávia antes da adoção do cristianismo. A religiosidade era pautada por uma visão cosmológica de mundo: nela, não existia uma separação clara entre o secular e o religioso¹⁸⁶. Em função desta natureza descentralizada, as práticas religiosas variavam regionalmente, mesmo que os nórdicos partilhassem boa parte de seus costumes e tradições¹⁸⁷. Por isso, não havia uma religião unificada como o termo “religião nórdica antiga” denota¹⁸⁸, e o caráter não dogmático da religiosidade nórdica pré-cristã permitia flexibilidade em relação a outras formas de culto e crenças¹⁸⁹.

maio 2016, p. 4 em nota; Idem. **Na trilha dos vikings**: estudos de religiosidade nórdica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015, p. 64 em nota.

¹⁸⁵ SIGURÐSSON, Jón Viðar. Conversion and Identity in the Viking-Age North: Some afterthoughts. In: GARIPZANOV, 2014, p. 238.

¹⁸⁶ ROESDAHL, Else; MEULENGRACHT SØRENSEN, Preben. Viking culture. In: HELLE, *op. cit.*, p. 129; BOYER, Régis. **La vida cotidiana de los vikingos (800-1050)**. Madrid: El Barquero, 2005, p. 61-62; SANMARK, *op. cit.*, p. 83.

¹⁸⁷ RAUDVERE, Catharina. Fictive Rituals in *Völuspá*. Mythological Narration between Agency and Structure in the Representation of Reality. In: RAUDVERE & SCHJØDT, *op. cit.*, p. 98; MITCHELL, *op. cit.*, p. 17-19.

¹⁸⁸ GUNNELL, *op. cit.*, p. 56; NORDBERG, 2018, p. 128; SIGURÐSSON, *op. cit.*, p. 230.

¹⁸⁹ O que é interpretado por alguns escandinavistas como um sinal de tolerância religiosa, como assinalado por Lukas Grzybowski: GRZYBOWSKI, 2017, p. 142. Ver essa interpretação, por exemplo, em: LANGER, Johnni. Religião e Magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica. **Brathair**, São Luís, v. 5, n. 2, p. 55-82, 2005. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/582/504>. Acesso em: 6 jul. 2012, p. 57; ROESDAHL, 1998, p. 181; SAWYER & SAWYER, 2003, p. 150; SIGURÐSSON, *op. cit.*, idem.

Outro aspecto importante a ser considerado é o termo *siðr*, comumente traduzido como “costume” ou “tradição”, e sua variação *forn siðr* (“velho costume”/“tradição”) – encontrados na poesia eddica, escáldica, nas sagas e outros textos, sendo essa a forma mais comum dos nórdicos se referirem às crenças e ritos pré-cristãos¹⁹⁰. Este vocábulo engloba não só cosmologia e religiosidade, mas também as leis e regras da vida cotidiana. Seu uso implica a necessidade de um conhecimento prévio mínimo dos mitos e do passado que, através de metáforas e símbolos complexos, eram utilizados como modelos de comportamento, expressavam normas e valores, e ainda indicam a construção de uma memória social e coletiva¹⁹¹.

Há que lembrar ainda que o cristianismo não foi introduzido na Escandinávia somente por pressões externas¹⁹². Como colocado na introdução deste trabalho, a cultura cristã – veiculada também através do aumento de intercâmbios comerciais, além das missões evangelizadora – foi sendo adaptada enquanto se difundia, e mesclada a práticas e costumes locais. A absorção do latim e dos modelos literários cristãos nos territórios nórdicos também foi impulsionada pelo novo interesse, dentro da própria Europa cristã ocidental, pela história e pela poesia¹⁹³. Em meio ao aumento dos contatos com povos não cristãos – sobretudo os árabes –, à fundação das primeiras universidades e à crescente urbanização, a renovada circulação de saberes incrementou a retomada dos clássicos da Antiguidade, modificando a produção literária medieval. Essa *renovatio* intelectual, às vezes chamada de renascimento do século XII, se irradiou em meio às camadas letradas de toda a cristandade¹⁹⁴.

A maioria dos historiadores aponta que a conversão “de cima para baixo” teria começado primeiro, com a adoção do cristianismo pelas elites da Dinamarca, depois da Noruega, da Islândia, e da Suécia por último. Desse modo, coloca-se a conversão oficial

¹⁹⁰ MEULENGRACHT SØRENSEN, Preben. Religions old and new. In: SAWYER, Peter (ed.). **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 222; RAUDVERE, 1992, p. 109; BOYER, *op. cit.*, p. 186; BARREIRO, *op. cit.*, p. 107-108; GRZYBOWSKI, *op. cit.*, p. 145-146; BIRRO, 2017, p. 272.

¹⁹¹ HULTGÅRD, Anders. The religion of the Vikings. In: BRINK, *op. cit.*, p. 212-213; SAWYER & SAWYER, 1993, p. 232; RAUDVERE, *op. cit.*, p. 81.

¹⁹² ROESDAHL, Else. The Scandinavian kingdoms. In: ROESDAHL, Else; WILSON, David M. (ed.). **From Viking to Crusader: The Scandinavians and Europe, 800 – 1200**. New York: Rizzoli International, 1992, p. 34.

¹⁹³ MEULENGRACHT SØRENSEN, Preben. From oral poetry to literature. In: ROESDAHL & WILSON, *op. cit.*, p. 167-168.

¹⁹⁴ ERIKSEN, Stefka. Introduction: Intellectual Culture and Medieval Scandinavia. In: ERIKSEN, Stefka (ed.). **Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100-1350**. Turnhout: Brepols, 2016, p. 1.

da Escandinávia ocorrendo entre os séculos X e XI, a partir das camadas mais altas da sociedade¹⁹⁵. As elites e reis nórdicos tinham contatos mais diretos com os missionários, e também o poder decisório sobre as ações destes últimos em suas comunidades, antes mesmo da adoção oficial da religião cristã. A proeminência do modelo “de cima para baixo”¹⁹⁶ também resulta da dificuldade em estabelecer os graus de conversão e/ou cristianização em meio a uma população majoritariamente iletrada. As escassas fontes textuais contemporâneas focam geralmente no batismo dos líderes políticos da sociedade.

Essas fontes, também utilizadas para investigar outros aspectos da Escandinávia pré-cristã, são textos compostos por cristãos – sejam os contemporâneos ao processo e escritos por clérigos estrangeiros (a exemplo da *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* do arcebispo germânico Adam de Bremen), sejam os que fazem parte do *corpus* literário nórdico medieval. Sendo parte da cultura letrada cristã, esses textos reelaboram tradições diversas, e reutilizam mitos para situações e épocas distintas¹⁹⁷. Muitos trazem uma narrativa com a perspectiva missionária e/ou de conversão total, onde a persistência de missionários piedosos e a facilidade de aceitação da religião cristã são compreensivelmente acentuadas.

Porém, a pesquisa que não é centrada apenas em eventos e fatos apresentados nos textos permite uma investigação que ultrapassa tanto a esfera unicamente individual quanto a unicamente coletiva. Conforme a abordagem crítica e os objetivos propostos para este estudo, é produtivo analisar como os contemporâneos percebiam uma dada questão e a representavam em suas narrativas. Ainda, esses fatores não empobrecem a lógica da análise que envolve as transformações no imaginário da sociedade nórdica como um todo. Como afirma Nora Berend, os reis eram muitas vezes vistos como “formadores de opinião”, e permitir a evangelização indicava sua preocupação com a formação e manutenção de áreas sob sua liderança¹⁹⁸.

Nesse sentido, é importante considerar também o caráter político da adoção do cristianismo na Escandinávia. A cultura cristã reforçou a centralização política com

¹⁹⁵ HULTGÅRD, *op. cit.*, p. 212; GARIPZANOV, 2014, p. 2; HERMANSON, *op. cit.*, idem.

¹⁹⁶ BAGGE, Sverre. Ideologies and mentalities. In: HELLE, *op. cit.*, p. 484; MEULENGRACHT SØRENSEN, 1997, p. 221; BEREND, *op. cit.*, p. 19; SANMARK, *op. cit.*, p. 39.

¹⁹⁷ FRANKFURTER, David. Narratives That Do Things. In: JOHNSTON, Sarah Iles (ed.). **Narrating Religion**. Farmington Hills: Macmillan Reference, 2017, p. 97-98.

¹⁹⁸ BEREND, *op. cit.*, p. 21.

ênfase no poder do rei, e sua retórica possibilitou um modelo diferenciado de governo. Nas palavras de Anders Winroth: “(...) Assim como só poderia existir um Deus e uma Igreja, só poderia existir um rei”¹⁹⁹. A ideia de uma unidade política sob um *rex iustus*, através da interpretação bíblica, renovou o prestígio dos governantes escandinavos que, assim, puderam utilizar a religião cristã como suporte para negociações com outros líderes da cristandade²⁰⁰. Essa progressiva centralização política nas mãos de um único rei andou lado a lado com a manutenção do controle religioso, que poderia fortalecer a legitimidade de seu poder em meio à cristianização do restante da população²⁰¹.

Todos esses fatores contribuíram para a difusão e a aceitação do cristianismo entre os nórdicos, visto que não havia uma organização central religiosa nem um *corpus* dogmático específico que o cristianismo tivesse que combater²⁰². Isso não significa, obviamente, que os escandinavos foram “receptores passivos” da nova religião e sua cultura²⁰³, e as caracterizações da conversão como resultado de conquista e/ou como colonização se aplicam somente a casos específicos²⁰⁴. Como visto, o processo de conversão também “veio de dentro”²⁰⁵. Os nórdicos buscaram mediar sua visão de mundo e seus costumes regionais com as novidades trazidas pelo cristianismo, assimilando-o e adaptando-o durante séculos, e os longos contatos com a cristandade mudaram aos poucos a atmosfera religiosa no norte²⁰⁶.

¹⁹⁹ “(...) Just as there could be only one God and one church, there could be only one king”. WINROTH, Anders. **The Conversion of Scandinavia: Vikings, merchants, and missionaries in the remaking of Northern Europe**. New Haven: Yale University Press, 2012, p. 160.

²⁰⁰ SAWYER & SAWYER, 1993, pp. 242-243; SANMARK, *op. cit.*, p. 84; BEREND, *op. cit.*, p. 15; WINROTH, *op. cit.*, p. 146; SIGURÐSSON, *op. cit.*, p. 231.

²⁰¹ SAWYER & SAWYER, 2003, p. 159; HERMANSON, *op. cit.*, p. 30; BIRRO, *op. cit.*, p. 281.

²⁰² SIGURÐSSON, *op. cit.*, idem; HERMANSON, *op. cit.*, p. 27; BARREIRO, *op. cit.*, idem; BIRRO, *op. cit.*, p. 278.

²⁰³ GARIPZANOV, Ildar. Christian Identities, Social Status, and Gender in Viking-Age Scandinavia. *In: GARIPZANOV*, 2014, p. 139.

²⁰⁴ WINROTH, *op. cit.*, p. 8-9; MORTENSEN, Lars Boje; LEHTONEN, Tuomas M. S. Introduction: What Is Nordic Medieval Literature? *In: MORTENSEN*, Lars Boje; LEHTONEN, Tuomas M. S.; BERGHOLM, Alexandra (ed.). **The Performance of Christian and Pagan Storyworlds: non-canonical chapters of the history of Nordic medieval literature**. Turnhout: Brepols, 2013, p. 26-27.

²⁰⁵ WINROTH, *op. cit.*, p. 162.

²⁰⁶ FOOTE, *op. cit.*, idem; GARIPZANOV, 2011, idem.

2.2 CONTEXTOS E FONTES

O processo de conversão e cristianização da Escandinávia foi paralelo à chamada Era viking. Esse período ficou mais conhecido pelos violentos saques de escandinavos em territórios cristãos – não por coincidência, seu início foi convencionado em 793, ano em que o mosteiro de Lindisfarne, na costa da atual Inglaterra, foi atacado; é o primeiro registro escrito em documentos cristãos que menciona essas incursões. Contudo, é pertinente mencionar que, até então, a Escandinávia não estava totalmente isolada do restante do mundo medieval: contatos eventuais entre nórdicos e cristãos ocorriam desde a Idade de Ferro escandinava, equivalente à Antiguidade Tardia europeia²⁰⁷.

Possuindo uma forte tradição náutica e habituados a navegarem pelos mares do norte, os escandinavos passaram a lançarem-se em expedições navais de longa distância nas últimas décadas do século VIII. A expansão marítima da Era viking perdurou até o final do século XI, tendo diminuído paulatinamente nesse ínterim. As expedições realizadas pelos nórdicos também ocasionaram a colonização de áreas fora da Escandinávia. Algumas delas, lideradas em sua maioria por noruegueses e dinamarqueses – pois os suecos voltaram-se para o Leste –, resultaram na colonização da Islândia, Groenlândia, das ilhas Feroés e Órcades, entre outros locais.

Existem várias explicações para os motivos que levaram os nórdicos a iniciarem tais expedições, assim como para a origem do termo viking que, simplificada, significa pirata²⁰⁸. Este último foi usado em fontes medievais nórdicas para se referir igualmente a povos escandinavos e não escandinavos que praticavam a pirataria nos mares do norte; um exemplo do segundo caso é os vendos, uma tribo eslava que habitava a costa sul do mar Báltico²⁰⁹. Associado à pirataria e à navegação, o termo viking é, portanto, ocupacional, e não étnico. É necessário cuidado com sua utilização: seu uso livre pode gerar anacronismos e generalizações, pois a organização sociopolítica, as tradições, os costumes e as crenças dos escandinavos já existiam antes

²⁰⁷ BRINK, *op. cit.*, idem; SAWYER & SAWYER, 1993, p. 115; RAUDVERE, *op. cit.*, p. 75.

²⁰⁸ Como visto, por exemplo, em SAWYER, Peter. The Viking expansion. In: HELLE, *op. cit.*, p. 106-109; e MUCENIECKS, 2008, p. 20-22.

²⁰⁹ Idem. André Szczawlińska. Notas sobre o termo viking: usos, abusos, etnia e profissão. **Revista Alethéia de Estudos sobre Antiguidade e Medievo**, Bagé, v. 2, n. 2, p. 1-10, ago./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.unipampa.edu.br/index.php/Aletheia/issue/view/118>. Acesso em: 7 nov. 2013, p. 4-6.

da Era viking, sofrendo mudanças e variações antes, durante, e principalmente, ao final desse período.

Da mesma forma, existem muitas lacunas em relação à história escandinava pré-cristã como um todo. As principais fontes para estudar períodos anteriores à cristianização são obras de clérigos que entravam em contato com os escandinavos, pois conforme colocado anteriormente, estes últimos não faziam uso sistemático da escrita. O alfabeto rúnico era limitado a mensagens curtas, normalmente inscritas em pedaços de madeira, que não sobreviveram até os dias atuais. As runas também são conhecidas por suas inscrições em pedras – ou estelas –, erigidas a mando de grandes líderes e reis, mas que possuem frases igualmente curtas, focando geralmente na menção de figuras notáveis, celebrando conquistas e fazendo homenagens. Uma porção significativa do extenso material acadêmico sobre a Escandinávia pré-cristã, especialmente no que diz respeito a práticas religiosas, é resultado de conjecturas, mesmo que as evidências arqueológicas e métodos interdisciplinares de pesquisa²¹⁰ indiquem vários pontos conclusivos. Existe, todavia, consenso acerca de diversos assuntos em meio à escandinavística atual, de onde extraí as informações para tratar os assuntos que virão a seguir.

Como visto, o processo de cristianização da Escandinávia foi longo, complexo e não linear, e existem diversas maneiras de pensá-lo. Neste trabalho, optei por seguir a divisão em três fases que foi originalmente elaborada por Fridtjov Birkeli para o caso norueguês²¹¹, porém na variação proposta por Anne-Sofie Gräslund e Linn Lager. A primeira fase, que compreende quase toda a Antiguidade Tardia, é denominada como “infiltração”, sendo o período no qual ocorreram interações esporádicas entre nórdicos e cristãos, normalmente através de intercâmbios comerciais. A segunda, chamada “missionária”, denota o início da atuação de missionários germânicos, anglo-saxões e francos na Escandinávia que, a partir do século IX, começaram a evangelizar a população e influenciá-la mais diretamente, causando a gradativa adoção das doutrinas e do imaginário cristãos. Do final século XI em diante ocorreu a fase final, de “organização”, sendo o momento em que boa parte da população já se encontrava

²¹⁰ SAWYER & SAWYER, *op. cit.*, p. 9-11.

²¹¹ SIGURÐSSON, *op. cit.*, p. 226-227.

convertida e, assim, a Igreja pôde se organizar institucionalmente nos reinos nórdicos²¹².

Seguindo essa divisão, a fase “missionária” foi um momento muito significativo para a sociedade escandinava, resultando no começo das transformações no imaginário nativo. Eric Christiansen corrobora tal ideia, afirmando que entre c. 815 e c. 1020, as missões evangelizadoras no norte chegaram ao seu auge, possibilitando o início do estabelecimento da Igreja na Escandinávia²¹³. Além disso, como também discutido anteriormente, neste período o cristianismo era bem mais que apenas um credo religioso, sendo “(...) uma instituição cultural, política e social que definia a maioria dos reinos e impérios na Europa”²¹⁴.

Das principais entidades políticas medievais a influenciar a gradual integração dos nórdicos na cristandade, os territórios da atual Alemanha possuem papel de destaque. Suas relações com os escandinavos – especialmente os dinamarqueses, com quem até hoje fazem fronteira – foram em geral conflituosas, particularmente a partir do início da fase “missionária” do processo de cristianização. A religião cristã foi muitas vezes utilizada como arma política, escondendo em seu bojo disputas territoriais e diplomáticas entre imperadores germânicos e reis nórdicos – e, após a consolidação do cristianismo, com a própria Igreja escandinava, que procurava manter sua autonomia e hegemonia sobre matérias religiosas.

Partindo do arcebispado de Hamburgo, os missionários germânicos encabeçaram a evangelização dos povos do norte e do leste da Europa medieval. No entanto, em 845, o arcebispado foi atacado por um grupo de dinamarqueses, sendo forçado a unir-se com o da cidade de Bremen para que, com isto, pudessem controlar melhor a região e a cristianização dos nórdicos²¹⁵. Esta união, entretanto, não melhorou as relações entre germânicos e escandinavos, nem no plano político nem no espiritual. O Sacro Império, por um longo tempo, tentou rebaixar a Dinamarca à posição de reino vassalo – o que de

²¹² GRÄSLUND & LAGER, *op. cit.*, p. 636.

²¹³ CHRISTIANSEN, *op. cit.*, p. 44. Opinião semelhante é apresentada por SAYWER & SAYWER, *op. cit.*, p. 115-116.

²¹⁴ “(...) it was a cultural, political and social institution that defined most of the kingdoms and empires in Europe”. GRÄSLUND & LAGER, *op. cit.*, p. 637.

²¹⁵ LUND, Niels. The Danish Empire and the end of the Viking Age. In: SAWYER, *op. cit.*, p. 163.

fato ocorreu, durante um curto período²¹⁶ –, e a marca de Schleswig-Holstein, fronteira entre os dois reinos, continuou como ponto de disputas: a cidade de Haithabu, atual Hedeby, localizada nesta região, era um centro comercial importante na rede de rotas mercantis desde o início da Era viking.

O arcebispado de Hamburgo-Bremen continuou a ter ambições de hegemonia religiosa sobre a Escandinávia, mesmo depois que o rei dinamarquês Knud III, “o Grande”, no início do século XI – já na fase de “organização” do processo –, construiu igrejas nas cidades de Lund e Roskilde, fundando as primeiras dioceses do reino danês e enfraquecendo o controle do arcebispado germânico²¹⁷. Essa situação só teve um ponto final em 1104, quando o rei dinamarquês Erik I Ejegod obteve o reconhecimento do arcebispado de Lund como Sé metropolitana da Igreja não só na Dinamarca, mas de todas as comunidades cristãs nórdicas.

Dessas fontes textuais cristãs produzidas durante a Era viking e a fase “missionária” do processo, duas obras²¹⁸ provenientes dos territórios germânicos devem ser citadas. Em primeiro lugar está a *Vita Anskarii* (*A Vida de Ansgar*), que narra a história do monge beneditino Ansgar (ou Anskar), escrita em c. 875 por seu sucessor, Rimbert. O monge foi o primeiro arcebispo de Hamburgo-Bremen, além de ter fundado o primeiro estabelecimento educacional cristão na Escandinávia, formando possivelmente a primeira geração de clérigos nativos²¹⁹. Suas atividades missionárias na Dinamarca, e depois na Suécia, lhe renderam a alcunha de “apóstolo da Escandinávia”. A *Vita* é considerada a fonte mais importante sobre as missões evangelizadoras no século IX²²⁰, pois mostra o esforço dos germânicos para estabelecer autoridade religiosa no norte, ao mesmo tempo em que revela o início da cristianização e da difusão do imaginário da cristandade entre os escandinavos²²¹.

A busca pela legitimação da autoridade de Hamburgo-Bremen também permeia a *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* (*A História dos Bispos da Igreja de*

²¹⁶ Após a morte de Knud Lavard, em 1131, uma série de conflitos civis desestabilizaram a Dinamarca, que acabou mais diretamente subordinada ao Sacro Império. Essa situação teve fim durante o reinado de Valdemar I, filho de Lavard, que subiu ao trono em 1157. GELTING, *op. cit.*, p. 96.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

²¹⁸ Uma grande variedade de obras eclesiásticas disserta, direta ou indiretamente, sobre os escandinavos desde o início do século IX.

²¹⁹ SANMARK, *op. cit.*, p. 105.

²²⁰ SAWYER & SAWYER, 2003, p. 149.

²²¹ BRINK, *op. cit.*, p. 624.

Hamburgo), de Adam de Bremen, composta na década de 1070 - final da fase “missionária” e início da fase de “organização”. A obra do cônego e *magister scholarum* da escola do monastério de Bremen é uma das únicas do século XI a incluir acontecimentos relativos à Escandinávia²²². Ela também enfatiza a conversão de reis – como o dinamarquês Sven Estridsen, fervoroso cristão, morto em 1074²²³ –, e tornou-se bastante popular nos círculos letrados eclesiásticos, influenciando obras posteriores sobre os escandinavos e outros povos não cristãos, inclusive a *GD*, como será visto mais adiante.

Porém, uma terceira obra também deve ser citada: a *Chronicon Roskildense*, ou a *Crônica de Roskilde*, de autoria anônima, escrita em c. 1138, em meio à fase de “organização” da Igreja na Escandinávia. Nesta época, com grande parte da população nórdica já convertida, um clérigo dinamarquês, na diocese de Roskilde, buscou registrar o a conversão dos nórdicos de seu ponto de vista, concentrando a obra nas relações entre os reis – alguns lendários – e a Igreja²²⁴. A *Crônica* possui características típicas dos modelos de escrita latina e cristã: a narrativa cronística e “histórica” de grandes acontecimentos, combinada com a manipulação de fatos diversos para atingir um objetivo específico, que era mostrar a história da Dinamarca do ponto de vista de seu emergente círculo letrado clerical. Nela, a Dinamarca é apresentada como cristã desde meados do século IX, e essa antiguidade do cristianismo no reino busca legitimar a autoridade do arcebispado de Lund em contraposição às pretensões de Hamburgo-Bremen, indicando ainda o crescente poder da Igreja enquanto instituição na Escandinávia²²⁵.

No subcapítulo anterior, mencionei que os modelos monárquicos cristãos também reforçaram a centralização da autoridade secular nas mãos de um único líder político. Até meados da Era viking, o sistema governamental nórdico era largamente baseado em uma aliança entre o rei, eleito pelo *thing*²²⁶, e os aristocratas regionais, os *jarls* (às vezes chamados de magnatas) que, em alguns casos, possuíam mais riquezas e mais homens a

²²² ANTONSSON, Haki. Traditions of conversion in Medieval Scandinavia: A Synthesis. *Saga-Book*, Exeter, v. XXXIV, p. 25-74, 2010. Disponível em: <http://vsnrweb-publications.org.uk/Saga-Book%20XXXIV.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2015, p. 66; GRZYBOWSKI, 2016, p. 146-147.

²²³ SKOVGAARD-PETERSEN, Inge. The making of the Danish kingdom. *In: HELLE, op. cit.*, p. 170.

²²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²²⁵ GELTING, *op. cit.*, p. 106.

²²⁶ Comuns por toda a Escandinávia até o final do período viking, os *thingr* eram assembleias locais realizadas periodicamente, nas quais decisões políticas, jurídicas, e militares, entre outras, eram tomadas de forma coletiva.

seu serviço que o próprio rei. A paulatina centralização política, portanto, possibilitou a subordinação daquelas aristocracias, conferindo uma legitimidade diferenciada aos reis escandinavos.

Essa legitimação, entretanto, se estabeleceu de forma mais sólida somente na fase final da cristianização pois, de início, o fato do rei converter-se nem sempre causava algum impacto entre a população – e, particularmente, entre as poderosas elites nórdicas. De acordo com a *Vita Anskarii*, o danês Harald Klak, buscando apoio para manter-se como rei frente às aristocracias descontentes, foi batizado em c. 826 pelo então monge Ansgar. No entanto, seu batismo não reforçou sua posição de liderança, nem terminou com as lutas internas pelo poder, e Harald acabou suplantado por seus rivais, sendo obrigado a fugir da Dinamarca e a viver no exílio²²⁷. Um aspecto interessante a ser mencionado é que, na *Crônica de Roskilde*, a derrota de Harald é amenizada pelo cronista, que assinala seu batismo como o início da cristianização da Dinamarca – reiterando a ideia de que a literatura medieval, em sua parcialidade e pontos de vista específicos, possui valor histórico sobre o contexto de sua escrita.

Um indício da difusão do cristianismo no norte durante a Era viking – indício este atrelado a questões políticas – é a pedra de Jelling, erigida em c. 965 a mando do rei dinamarquês Harald “Dente Azul” Gormasson. Na inscrição rúnica da pedra, ele afirma orgulhosamente ter trazido a religião cristã para toda a Dinamarca, além de ter unido as principais províncias do reino – a Zelândia, a Jutlândia e a Scânia. Segundo Inge Skovgaard-Petersen, o imperador Otto I (936-973) teria influenciado diretamente o batismo de “Dente Azul”²²⁸, na tentativa de fortalecer a autoridade germânica sobre a região através da cristianização dos nórdicos. É provável que, ao contrário de Harald Klak, “Dente Azul” tenha viajado pelas províncias danesas realizando uma campanha junto às elites regionais, apresentando o cristianismo e justificando os benefícios de sua adoção²²⁹.

A cristianização dos nórdicos também gerou mudanças em sua identidade coletiva, visto que agora era necessário mediar o passado e as tradições nativas com as novidades trazidas pelo cristianismo. A conversão dos islandeses é um dos mais notáveis exemplos dessa mediação, ainda que seja considerado um caso excepcional. O

²²⁷ BRINK, *op. cit.*, p. 623; BEREND, *op. cit.*, p. 13-14.

²²⁸ SKOVGAARD-PETERSEN, *op. cit.*, p. 174.

²²⁹ SANMARK, *op. cit.*, p. 88.

Íslendingabók – ou “livro dos islandeses” –, elaborado entre c. 1125 e 1132 pelo clérigo Ari Thorgilsson, foi o primeiro registro escrito da história de um povo escandinavo, relatando os primeiros anos da colonização da ilha, iniciada em meados do século IX. A colonização envolveu não só contingentes de noruegueses e dinamarqueses – a grande maioria dos colonos –, mas também pessoas de outras regiões, inclusive indivíduos já cristianizados das ilhas britânicas. O estabelecimento na terra nova trouxe a necessidade da organização de um sistema político, social e legal e, com a introdução da religião cristã a partir do século X, os islandeses esforçaram-se em estabelecer seu pertencimento à tradição escandinava, ao mesmo tempo em que criavam uma tradição própria, calcada no imaginário do cristianismo²³⁰. A excepcionalidade islandesa, nesse sentido, tornou-se ainda mais assinalada ao final do século X: segundo o *Íslendingabók*, a Islândia decidiu adotar oficialmente a nova religião no *Althing* – a sessão anual do *thing* –, em c. 1000²³¹. Mesmo que a adoção do cristianismo tenha suscitado um debate caloroso entre as elites locais durante a assembleia²³², a mudança de religião decidida de maneira coletiva tinha como objetivo buscar a estabilidade religiosa e política da ilha, que procurava também igualar-se a outras comunidades cristãs da Europa. O povoamento da Islândia, seguido pela rápida difusão do cristianismo e do imaginário cristão (se comparada com as outras áreas da Escandinávia), impulsionou de maneira singular o registro da história e das tradições dos povos nórdicos, e ainda teria influenciado o mesmo fenômeno no restante da Escandinávia, algo que será comentado no próximo subcapítulo.

A partir do final do século XI, teve início a fase final do processo de conversão e cristianização. Ainda que a totalidade da população não estivesse integralmente convertida, a Escandinávia dispunha de uma rede eclesiástica própria, estabelecida institucionalmente. Aos poucos, um clero itinerante passou a servir nas cortes escandinavas em formação, e os nórdicos gradativamente implantaram postos administrativos nos modelos das monarquias cristãs²³³.

O cristianismo também modificou a percepção de práticas e rituais em vista de seu caráter hierárquico, centralizado e dogmático. Simultaneamente, se beneficiou de

²³⁰ CLUNIES ROSS, *op. cit.*, p. 117.

²³¹ *Ibid.*, p. 116.

²³² *Idem.*

²³³ HELLE, Knut. Towards nationally organized systems of government. In: HELLE, *op. cit.*, p. 350-351.

certos ritos pré-cristãos associados ao ciclo da vida e às estações foram absorvidos pela liturgia cristã, tornando-se exclusivamente religiosos²³⁴. Os nórdicos abandonaram – ao menos na esfera pública – vários costumes antigos, como o infanticídio e o aborto, determinadas cerimônias funerárias, como a cremação, o hábito de comer carne de cavalo e alguns costumes matrimoniais polígamos²³⁵.

Entretanto, vários aspectos da organização social e da religiosidade nórdicas eram similares aos da cultura cristã, como a regra “dou para que me dê”, herdada da tradição romana de “do ut des”²³⁶ – um dos exemplos de amálgama entre as tradições religiosas germânica e romana (e também da religião judaica). Elas influenciaram a formação da ideia de troca e reciprocidade para com o Deus cristão, e o mesmo pode ser dito sobre a sociabilidade das práticas religiosas. Esses fatores permitiram que os escandinavos assimilassem o cristianismo, mesmo que, a princípio, muitos vissem Jesus Cristo como um entre outros deuses²³⁷.

Essa combinação inicial de características cristãs e pré-cristãs pode ser vista também em diversos monumentos rúnicos da Era viking e da fase “missionária” do processo de cristianização - como a já citada pedra de Jelling. Neles, se veem frases nas línguas vernáculas nórdicas, escritas no alfabeto rúnico, ao lado de imagens de Cristo; ou o contrário, martelos do deus Thor junto a menções ao Deus cristão. Para Gräslund e Lager, isso demonstra que os escandinavos buscavam mediar sua visão de mundo com a fé cristã. Essas combinações permitiram aos nórdicos enriquecer sua cultura, permitindo que a adoção da nova religião não fosse vista como uma derrota, pois eles buscavam, com isso, tornarem-se cristãos escandinavos²³⁸.

²³⁴ ANDRÉN, *op. cit.*, p. 33.

²³⁵ BEREND, *op. cit.*, p. 27.

²³⁶ BARREIRO, Santiago. Religion, *Álfar and Dvergjar. Brathair*, São Luís, v. 14, n. 1, p. 29-49, 2014. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/864>. Acesso em: 5 jul. 2017, p. 31; ABRAM, *op. cit.*, p. 41.

²³⁷ MEULENGRACHT SØRENSEN, *op. cit.*, p. 223.

²³⁸ GRÄSLUND & LAGER, *op. cit.*, p. 637.

2.3 A LITERATURA MEDIEVAL ESCANDINAVA

Conforme discutido acima, o processo de conversão da Escandinávia foi além da esfera unicamente pragmática e religiosa. O imaginário e os modelos de representação cristãos foram paulatinamente adaptados pelos nórdicos, variando geográfica e cronologicamente – incluindo a introdução do registro escrito sistemático.

Mesmo possuindo uma forma própria de escrita – o já mencionado alfabeto rúnico, o *futhark* –, a sociedade nórdica, valorizava profundamente a transmissão oral de suas tradições, não vendo necessidade de escrevê-las²³⁹. Os modelos culturais, comportamentais e éticos propagados pela Igreja modificaram a visão dos escandinavos sobre seu passado, que agora deveria fazer parte da esfera latina e cristã, ao mesmo tempo em que incitaram a criação de uma nova consciência identitária²⁴⁰: a Era viking, como ressalta Lars Lönnroth, passou a ser considerada a Era Heroica da Escandinávia²⁴¹. A partir de meados do século XII, e tendo a Islândia como expoente, as camadas letradas cristãs nórdicas passaram a usar o alfabeto latino para escrever um vasto *corpus* textual, tendo como base a forte tradição oral nativa²⁴² e, ao mesmo tempo, utilizando a cultura letrada e o imaginário da cristandade.

A maioria dos fragmentos dessas obras é datada do século XIII, mas é consenso entre os escandinavistas que sua composição tenha iniciado já na segunda metade do século XII²⁴³. Podem-se elencar as principais obras e gêneros da literatura escandinava medieval da seguinte forma: a *Edda Poética*, ou *Edda maior* – permeada pela poesia esáldica e as *skáldasögur* –; as *konungasögur* – as sagas épicas sobre reis escandinavos –; o *Konungs skuggsjá* – o espelho de reis da Noruega –; as *heilagra manna sögur* – as sagas que relatam as vidas de santos –; as *fornaldarsögur* – ou “sagas de tempos antigos”, que narram as vidas dos heróis míticos –; as *riddarasögur* – as sagas cavalheirescas –; e ainda, a célebre antologia poética e mitológica chamada *Edda em Prosa*, ou *Edda menor*, atribuída a Snorri Sturluson e escrita em c. 1220.

²³⁹ MEULENGRACHT SØRENSEN, *op. cit.*, p. 204.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 222.

²⁴¹ LÖNNROTH, Lars. The Vikings in history and legend. In: SAWYER, *op. cit.*, p. 225.

²⁴² MUCENIECKS, 2014, p. 199.

²⁴³ Por exemplo: BOULHOSA, Patricia Pires. Sagas islandesas como fonte da história da Escandinávia medieval. *Signum*, Niterói, n. 7, p. 13-39, 2005, p. 16; BLOMKVIST, Nils. *The Discovery of The Baltic: The Reception of a Catholic World-system in The European North (ad 1075-1225)*. Leiden: Brill, 2005, p. 237.

Em razão da excepcionalidade islandesa, percebe-se que a produção literária da ilha é a mais volumosa, e recebe atenção significativa de pesquisadores pela variedade de registros que ali se originaram. Existem outros textos islandeses que devem ser mencionados, como as *Íslendingasögur*, as “sagas dos islandeses”, que versam sobre a vida na Islândia desde a colonização até o início do século XIII, as *samtíðarsögur*, que também dissertam sobre a vida na ilha, mas centram-se somente nos séculos XII e XIII, e as *biskupasögur*, as sagas sobre os bispos islandeses desta mesma época²⁴⁴.

De maneira geral, esse *corpus* literário evidencia a preocupação com a preservação da memória²⁴⁵ e história escandinavas e, simultaneamente, as reconstrói, adaptando-as às novas circunstâncias. O registro escrito sistemático e os modelos textuais cristãos permitiram que as tradições e o passado socialmente lembrados fossem reinterpretados de novas formas. No mesmo sentido, permitiu que essas reinterpretações fossem externadas e transmitidas tanto no espaço escandinavo quanto no restante da cristandade. De acordo com Stefka Eriksen, é importante que essa cultura textual seja percebida como participante ativa em um diálogo cultural, pois é “(...) o resultado de um processo de *translatio* de modelos tradicionais e locais com modelos europeus; um processo de adaptação dinâmico de mão-dupla”²⁴⁶.

A literatura nórdica, tanto da Islândia quanto do restante da Escandinávia, foi uma empreitada de revitalização e de busca pela memória e pelo passado pré-cristão, tornando-se um ponto de encontro entre o imaginário cristão e o imaginário nativo. De acordo com Nils Blomkvist, essa literatura representa um momento de crise, sendo também uma possível ferramenta na transição para uma sociedade cristã, possuindo uma

²⁴⁴ BOULHOSA, *op. cit.*, idem.

²⁴⁵ Existem diversos estudos sobre memória que envolvem a literatura escandinava medieval, sobretudo as sagas islandesas. Ver: HERMANN, Pernille; MITCHELL, Stephen; ARNÓRSDÓTTIR, Agnes (ed.). *Minni and Muninn: Memory in Medieval Nordic Culture*. Turnhout: Brepols, 2014; HERMANN, Pernille. Saga Literature, Cultural Memory and Storage. *Scandinavian Studies*, Champaign, v. 85, n. 3, p. 332-354, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/528822/>. Acesso em: 5 maio 2016; MITCHELL, Stephen A. Memory, Mediality, and the “Performative Turn”: Recontextualizing Remembering in Medieval Scandinavia. *Scandinavian Studies*, Champaign, v. 85, n. 3, p. 282-305, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/528820/>. Acesso em: 16 jan. 2016; ZANIRATO, Andreli de Almeida. A literatura medieval escandinava enquanto memória cultural: uma breve reflexão sobre reapropriações e usos do passado. In: KREUZ, Débora Strieder; QUIRIM, Diogo Jardim *et al* (org.). *Comunicações do 2º Encontro Discente de História da UFRGS*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 119-129. *E-book*. Resumos expandidos do 2º Encontro [...], PPGH/UFRGS, Porto Alegre, nov. 2017. Disponível em: <https://www.editorafi.org/299ufrgs>. Acesso em: 6 fev. 2018.

²⁴⁶ “(...) the result of a process of *translatio* of local, traditional models and European ones; a dynamic two-way process of adaptation”. ERIKSEN, *op. cit.*, idem.

identidade própria em meio às mudanças ocasionadas pela cristianização²⁴⁷. Birgit e Peter Sawyer corroboram essa ideia, afirmando que a repetição e a reescrita dos mesmos mitos e lendas locais, bem como a produção de obras “históricas”, sugere ainda um sintoma de crise em relação à centralização das monarquias, especialmente na Dinamarca e na Noruega²⁴⁸.

Para Else Roesdahl, o *corpus* textual da Escandinávia dos séculos XII e XIII tem como base a consciência cultural dos círculos letrados locais e, em alguns casos, demonstra orgulho do passado²⁴⁹. A inclusão confiante deste último é uma das características mais marcantes da literatura escandinava medieval²⁵⁰, e é possível afirmar que as obras em questão são uma representação da nova identidade, cristã e escandinava, que emergiu na fase final do processo de cristianização. Contar histórias e lendas era uma forma popular de entretenimento, e a sobrevivência e manutenção das tradições orais, poemas e mitos pré-cristãos demonstra sua importância para a sociedade escandinava, mesmo após a cristianização²⁵¹.

Tal qual boa parte dos círculos letrados da cristandade, os autores escandinavos priorizavam os acontecimentos mais destacados do passado, especialmente no tocante às elites e à nobreza. As genealogias promoviam o conhecimento de sua procedência e ressaltavam a ideia de continuidade, auxiliando a construção de uma nova identidade e também a legitimação das monarquias nórdicas no poder perante o restante dos reinos cristãos e, simultaneamente, perante seus rivais internos²⁵².

Nesse sentido, portanto, os escandinavos tiveram que reinterpretar seu passado e seu presente para encontrar e expressar seu lugar no mundo cristão. Para Lars Mortensen, as mudanças geradas foram uma via de mão dupla:

(...) À medida que o “nós” muda, o passado muda - isso se torna óbvio na forma pela qual as regiões do norte e do leste se apropriaram de um passado judeu, greco-romano e cristão-romano. Mas o inverso também é verdade: à

²⁴⁷ BLOMKVIST, *op. cit.*, p. 261.

²⁴⁸ SAWYER & SAWYER, 1993, p. 250-251.

²⁴⁹ ROESDAHL, *op. cit.*, p. 34.

²⁵⁰ BEREND, *op. cit.*, p. 23.

²⁵¹ Aðalheiður Guðmundsdóttir afirma que as ideias persistem onde há um ambiente receptivo para elas. GUÐMUNDSDÓTTIR, *op. cit.*, p. 51.

²⁵² MANRIQUE ANTÓN, Teodoro. Ficción e Historia en los primeros intentos literarios de las letras islandesas: la representación del pasado. **RLM**, Madrid, n. 24, p. 141-154, 2012. Disponível em: <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/19880>. Acesso em: 17 maio 2017, p.141.

medida que o passado muda, o “nós” muda - a importação de rituais e conceitos cristãos teve efeitos profundos em sociedades periféricas (...)²⁵³.

Aqueles que dominavam o meio escrito puderam testar as novas possibilidades que o registro textual permitia. Mais próximo das elites e da nobreza, e junto a elas, o clero nórdico integrou-se à circulação de conhecimentos da Europa cristã. Com isso, as camadas letradas da Escandinávia puderam remodelar o passado nativo, utilizando moldes textuais e estratégias narrativas da *renovatio* intelectual daquele período. Para Meulengracht Sørensen, as interpretações levadas a cabo pelo clero:

(...) expressavam uma autoconfiança escandinava, uma crença em uma identidade cultural independente, que foi tanto inspirada pelas modas europeias contemporâneas quanto contrastadas com elas. Os povos nórdicos assimilaram tudo que era novo na Europa – a religião, a escrita, a literatura e o estudo clássico (...) -, mas também deixaram claro que eles próprios tinham uma história antiga e uma poesia que estava no mesmo nível da do Continente²⁵⁴.

Apelando constantemente ao passado pré-cristão, o círculo letrado nórdico escreveu sob o ímpeto de mudanças pois, em função delas, foi sentida a necessidade de manter e cultivar a cultura local. Esta, adaptada aos novos moldes textuais, pôde também ser mais bem mostrada ao restante da cristandade. De maneira similar às demais camadas letradas cristãs, os autores escandinavos demonstravam um interesse antiquário em relação à história e às tradições nativas, em um momento em que as mesmas, especialmente as do período viking, ainda “estavam vivas”²⁵⁵.

²⁵³ (...) As the “we” changes, the past changes – this is obvious in the way the northern and eastern regions appropriated a Jewish, Greco-Roman, and Roman Christian past. But the converse is also true: as the past changes, the “we” changes – the import of Christian rituals and concepts had profound effects on peripheral societies (...). MORTENSEN, Lars Boje. Introduction. In: MORTENSEN, Lars Boje (ed.). **The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c.1000-1300)**. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, p. 13.

²⁵⁴ (...) expressed a Scandinavian self-confidence, a belief in an independent cultural identity, which was both inspired by contemporary European fashions and was in contrast to them. The Nordic peoples picked up everything that was new in Europe — religion, writing, Classical (...) literature and learning — but they also made it clear that they themselves had an early history and a poetry which was on a level with those of the Continent. MEULENGRACHT SØRENSEN, *op. cit.*, p. 171.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 168.

3. AS PRÁTICAS MÁGICAS NA *GESTA DANORUM*

A *renovatio* literária e intelectual que se sobressaiu em meio às camadas letradas da Europa ocidental, especialmente ao longo do século XII, se difundiu por toda a cristandade – incluindo a Escandinávia. Nesse contexto de retomada do passado, os literatos nórdicos partilhavam de um interesse antiquário em relação a temas pagãos e sobrenaturais, assim como outros *auctores* do medievo. As diversificadas tradições narrativas escandinavas foram reelaboradas, reinterpretadas, e traduzidas em modelos textuais cristãos e latinos, podendo, assim, ultrapassar o mundo nórdico.

A magia e outros elementos religiosos não cristãos são representados amplamente nesses textos, aparecendo também em vidas de santos, em contos moralizantes, e em livros de sermões e de penitência. No entanto, as imagens da religiosidade nórdica e do passado, tal qual aparecem nessas fontes, são oriundas do pensamento contemporâneo à sua escrita, expressando mais o imaginário cristão que as crenças e práticas nórdicas pré-cristãs em si²⁵⁶. Como explica Mitchell:

Por um lado, os escritores cristãos medievais (...) geralmente pensavam, ou queriam que seu público pensasse, que (...) a magia em eras mais antigas, ou em locais distantes, era predominante. Por outro lado, eles não viam esse tipo de fenômeno tendo um papel muito predominante no transcorrer dos eventos em sua época. (...) nós vemos uma camada letrada, propositalmente ou não, atribuindo a magia, a feitiçaria e a bruxaria principalmente a períodos mais antigos, utilizando-as para representar, de seu ponto de vista, a essência do que era o mundo antes da introdução do cristianismo²⁵⁷.

Os literatos nórdicos tinham a magia como instrumento chave para apresentar um passado longínquo e sem o Deus cristão, permeado por indivíduos que possuíam uma forma de pensar específica, e uma visão de mundo diferente da do cristianismo²⁵⁸. A distância cronológica era útil para criar atmosferas exóticas e apartadas do período da escrita das obras, tornando “seguro” para que dissertassem sobre a magia e temas

²⁵⁶ MITCHELL, *op. cit.*, p. 27.

²⁵⁷ On the one hand, medieval Christian writers (...) generally thought, and wanted their audiences to think, that (...) magic in earlier eras, or in far-off places, was rife. On the other hand, they did not much see such phenomena as having the same sort of major role in the course of events in their own day. (...) we see a learned class, wittingly or not, ascribing magic, sorcery and witchcraft primarily to earlier periods, using it to represent from their point of view the very essence of what that world was like before the introduction of Christianity. Idem, p. 102-103.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

pagãos²⁵⁹. Ao mesmo tempo, autores como Saxo Grammaticus e Snorri Sturluson partilhavam de um contexto antiquário similar, que resgatava tradições e imaginários para que não fossem suplantados pelo cristianismo²⁶⁰. Entretanto, com o passar dos anos, os elementos mágicos e míticos passaram a fazer parte unicamente da esfera do entretenimento, enquanto a consolidação do cristianismo separava um domínio religioso definitivamente dominado pelo imaginário cristão.

A magia, assim, é uma ferramenta narrativa usada pelo autor, e também um dos instrumentos disponíveis para os personagens resolverem problemas e conflitos de ordens diversas: na perspectiva de Saxo (e outros autores contemporâneos nórdicos), as práticas mágicas eram comuns no passado, pois os pagãos desconheciam o Deus cristão²⁶¹, e precisavam recorrer a outras formas sobrenaturais de auxílio. Dessa forma, Saxo ameniza as crenças dos daneses pagãos, ressaltando seu desconhecimento e ignorância em relação à verdade fé – ao mesmo tempo em que busca racionalizar os mitos que emprega em sua narrativa.

Para Lars Hermanson, Saxo estava ciente de que suas representações poderiam ser lidas de maneiras diferentes por grupos diferentes. Considera, por isso, seu caráter enquanto multifuncional, pois apelava para comunidades textuais diversas²⁶². Já que não tinha como escapar de eventuais intervenções dos deuses ao narrar a história da Dinamarca pagã – pois eram recorrentes nas tradições narrativas nórdicas, tanto as orais quanto as escritas, as quais Saxo faz questão de incorporar na *GD*, a sua maneira –, deslegitimar sua divindade foi uma das formas de Saxo tornar sua presença mais “aceitável” para seu público, principalmente quando os poderes deles, embora ilegítimos ou ilusórios, tinham consequências benéficas para os propósitos de Saxo.

O caráter ilusório das habilidades mágicas, de deuses ou não, é outro aspecto relevante na *GD*. Com ele, que Saxo partilhava dos conhecimentos e, até certo ponto, opiniões correntes nos círculos letrados cristãos. O autor é cuidadoso com os termos que usa para falar sobre feitiços, magia e adivinhações na Dinamarca pagã. Ele emprega e adapta as interpretações teológicas e normativas acerca de tais fenômenos, encaixando-

²⁵⁹ GUÐMUNDSDÓTTIR, *op. cit.*, p. 42; SANMARK, *op. cit.*, p. 178.

²⁶⁰ MUCENIECKS, *op. cit.*, p. 201.

²⁶¹ MITCHELL, *op. cit.*, p. 92.

²⁶² HERMANSON, Lars. How to Legitimate Rebellion and Condemn Usurpation of the Crown: Discourses of Fidelity and Treason in the *Gesta Danorum* of Saxo Grammaticus. In: ESMARK, Kim; HERMANSON, Lars; ORNING, Hans Jacob; VOGT, Helle (ed.). **Disputing Strategies in Medieval Scandinavia**. Leiden: Brill, 2013, p. 112.

as às tradições nativas – assim, deixa claro o distanciamento do reino danês daquele passado bárbaro. Ao mesmo tempo, ele iguala as crenças errôneas de outrora com as dos romanos, retomando também a equiparação da Dinamarca ao Império Romano.

A ideia de que os deuses pagãos não passavam de seres humanos que iludiam a população inculta chama-se evemerismo. Ele é uma forma hermenêutica de interpretação desenvolvida desde o período clássico grego, segundo a qual os deuses teriam sido homens e mulheres cujos feitos foram amplificados pela passagem do tempo e por tradições míticas. Tal nome veio do grego Euhemeros, ou Evêmero, que viveu no século III a.C. – mas formas similares de interpretação foram usadas por autores anteriores a ele, como o próprio Heródoto, e continuaram sendo empregadas por autores dos mais distantes contextos da antiguidade e do medievo, como Clemente de Alexandria, Isidoro de Sevilha e Roger Bacon²⁶³.

Neste sentido, percebe-se que o evemerismo se aproxima das doutrinas de Santo Agostinho. Como já visto, na lógica do bispo de Hipona, os deuses pagãos não passavam de demônios disfarçados, e as práticas mágicas não possuíam nenhuma validade isoladamente, pois era Deus quem as permitia para testar a fidelidade dos cristãos. As adivinhações feitas por esses demônios poderiam predizer fatos futuros corretamente em acordo com a providência divina, fazendo com que os crédulos se tornassem cada vez mais indagadores sobre o tempo, que pertencia somente a Deus²⁶⁴.

Como boa parte dos autores contemporâneos, Saxo adaptou essa noção ao contexto nórdico e, segundo André Muceniecks, seu evemerismo:

(...) assimila tradições distintas e procura coaduná-las em uma narrativa explicativa, também racionalizada. (...) os objetivos do adendo mítico se prestam para explicar o emprego de gigantes na narrativa posterior, bem como os poderes apresentados pelos mesmos. Também é útil na narrativa para demonstrar como seres habilidosos receberam adoração da parte dos homens como deuses²⁶⁵.

Assim como em outras narrativas escandinavas, na *GD* os usos da magia são diversos. Ela pode ser ofensiva ou defensiva, mas é quase sempre usada em situações de

²⁶³ MUCENIECKS, *op. cit.*, p. 219

²⁶⁴ KORS & PETERS, *op. cit.*, p. 44-46.

²⁶⁵ MUCENIECKS, *op. cit.*, p. 244. Mais sobre o evemerismo de Saxo Grammaticus pode ser visto em: LINDOW, John. Some Thoughts on Saxo's Euhemerism. In: NAGY, Joseph Falaky (ed.). **Writing Down the Myths**. Turnhout: Brepols, 2013, p. 241-255; WELLENDORF, *op. cit.*, p. 71-83.

conflito, como meio de confrontar ou de fugir dos inimigos: um encantamento pode causar a morte ao garantir um ferimento fatal, ou causar tempestades quando aqueles estavam no mar. A magia também pode causar impotência e trazer neblinas que distorcem a visão das pessoas. Na batalha, o olhar de um mago, bruxo ou feiticeiro pode cegar as lâminas das espadas inimigas, ou o contrário, um guerreiro pode utilizar uma malha enfeitiçada e impenetrável, que o torna invencível²⁶⁶. Esses fenômenos são muitas vezes colocados como pano de fundo para conflitos políticos e disputas pelo poder, sendo o uso da magia também permeado por outros temas universais sobre o ser humano, como a crueldade, a violência e a mortalidade²⁶⁷.

Existem diversas referências não negativas à magia, particularmente quando ela é utilizada para auxiliar os protagonistas das narrativas²⁶⁸. No geral, entretanto, seus praticantes surgem como figuras sinistras e misteriosas²⁶⁹ para desviá-los de seu caminho – sendo colocados pelos autores como o oposto da honra, enfatizando a superioridade do herói²⁷⁰. Portanto, é preciso analisar cada caso para entender os objetivos do autor, pois o uso amplo da magia pode causar a perda da necessidade de explicações lógicas de causa e efeito nos enredos, sendo também necessário analisar qual personagem está praticando a magia e, se possível, por que²⁷¹.

Uma interpretação recorrente entre estudiosos é trazer as relações com “o outro” como principal explicação para a presença da magia. A abordagem por meio da alteridade é bastante pertinente, e observável em diversos momentos da obra. Além do lugar-comum de colocar personagens femininas como traiçoeiras e/ou frágeis, também os estrangeiros são repetidamente caracterizados como praticantes de uma magia ilusória – tanto noruegueses e suecos (isto é, também nórdicos) quanto outros povos, especialmente os eslavos, fino-úgricos e bálticos orientais; os “outros” da época de Saxo. Entretanto, explicar a presença de práticas mágicas somente em função do “outro” não basta. Como já mencionado, esses fenômenos também são empregados por Saxo com outros fins, e de maneiras diversas.

²⁶⁶ KIEKCHER, *op. cit.*, p. 50.

²⁶⁷ MITCHELL, *op. cit.*, p. 98.

²⁶⁸ *Idem*, p. 189-190.

²⁶⁹ KIEKCHER, *op. cit.*, p. 51.

²⁷⁰ GUÐMUNDSDÓTTIR, *op. cit.*, p. 43. Sobre a associação entre as figuras do herói e do nobre pagão, ver, por exemplo: LÖNNROTH, Lars. The Noble Heathen: a theme in the sagas. *Scandinavian Studies*, Champaign, v. 41, n. 1, p. 1-29, fev. 1969.

²⁷¹ GUÐMUNDSDÓTTIR, *op. cit.*, p. 49.

3.1 MAGIA PARA O BEM?

Ou, como proposto anteriormente, o “bom uso” da magia. As práticas mágicas na *GD*, como mencionado, podem ser empregadas para auxiliar e proteger os protagonistas da narrativa, mesmo quando ele não é dinamarquês. Ainda, podem ser empregadas por eles mesmos. Com pouca ou nenhuma condenação explícita de Saxo, essas práticas mágicas têm consequências benéficas, complementando a razão de sua presença na obra. Através da retórica do autor, suas representações não ferem a sensibilidade cristã de seus contemporâneos, e ainda reforçam o caráter de exotismo e distância da narrativa.

No livro I da *GD*, Gram, rei da Dinamarca, fica indignado ao saber que Gro – filha de Sichtrugi, rei da Suécia – estava prometida em casamento contra sua vontade a um gigante. Ela acaba sendo resgata pelo danês, com a ajuda de seu companheiro Bessus. Feito isso, Gram decide enfrentar o rei sueco para ter Gro como esposa, e ouve de adivinhos que ele só poderia ser vencido com ouro. Gram, então, coloca espigas de ouro em sua maçã, e vence o rei. Os adivinhos (*aruspibus*) são citados rapidamente, e servem para auxiliar o herói e seu amigo nessa empreitada; nem o herói da história nem Saxo questionam o conselho.

Mais adiante começa a história do rei Hadingus, um dos filhos de Gram. A narrativa dedicada ao personagem é a mais complexa e longa até então, envolvendo temas como vingança e traição – um dos fatores que move Hadingus é a busca por justiça pela morte do pai, assassinado pelo rei norueguês Suibdagerus.

Embora com um princípio nebuloso, auxílios sobrenaturais são recorrentes na narrativa de Hadingus. Em dado momento, ele é abordado por um velho pirata chamado Liserus, que tinha apenas um olho – identificado como o deus Odin, em uma de suas muitas intervenções. Os dois fazem um pacto de sangue e seguem para enfrentar Lokerus, chefe dos curônios²⁷². Derrotados, eles fogem no cavalo de Liserus, e vão até sua morada. Lá, o anfitrião serve a Hadingus uma poção revigorante, e canta conselhos proféticos (*cuius augurii monitum huiusmodi carmine probauit*²⁷³). Além de prometer

²⁷² Tribo báltica que habitava a atual Letônia.

²⁷³ SAXO, *op. cit.*, l. 6. 7, p. 49.

assistências posteriores, Liserus afirma que Hadingus enfrentará um inimigo bestial, aconselhando-o a beber seu sangue, que renovaria sua força física²⁷⁴.

Descrito por Saxo como um mortal, Liserus/Odin tem claras habilidades com augúrios que ajudam o herói. Nem essa habilidade, a “poção revigorante” ou o “pacto de sangue” são julgados pelo autor, e o pacto é apresentado como um fato curioso e antiquário.

Hadingus vai lutar contra Asmundus, filho de Suibdagerus – falecido rei sueco que havia matado seu pai. Antes da escaramuça, Hadingus chama pela proteção que lhe foi prometida, e imediatamente certo Vagnhofthus aparece para lutar a seu lado – *igitur Hadingo familiarium sibi numinum presidia postulante subito Vagnoftus partibus eius propugnaturus aduehitur*²⁷⁵. Vendo Vagnhofthus e sua espada de lâmina curva, Asmundus canta sua fúria, desqualificando o apelo de Hadingus por crer que o que deve ser vencido pela força física pode ser vencido com feitiços – *Hostem namque manu superandum/ Carminibus lacerari fidis,/ Plus uerbis quam ui connisus,/ In magica uires ope ponens*²⁷⁶. Curiosamente, Hadingus acaba matando Asmundus sem ajuda de magia, mas também é alvejado pelo sueco, ficando coxo.

Posteriormente, Hadingus enfrenta Uffo, filho de Asmundus. Após cinco anos em campanhas na Suécia, Hadingus e seus companheiros dinamarqueses acabam passando fome, sendo obrigados a comer até mesmo carne humana. Em dada noite, uma voz misteriosa é ouvida no acampamento dinamarquês, afirmando que o poder da Suécia não cederá nem será abalado com a guerra trazida por estrangeiros – *Non amplitudo Suetica cedere,/ Non exterorum Marte ualet quati*²⁷⁷ –, e prevendo a matança que sofrerão²⁷⁸. Alguns autores colocam que a voz pertencera ao deus Frey, dito “protetor” dos suecos em várias narrativas tradicionais nórdicas.

Na manhã seguinte, a previsão se cumpre em uma vitória sangrenta dos suecos sobre os daneses. À noite, os guerreiros suecos escutam outra voz incorpórea: desta vez, a voz desqualifica os desafios de Uffo – *Quid Vffo me sic prouocat/ Seditione graui/*

²⁷⁴ Idem, I. 6. 8, p. 50.

²⁷⁵ Idem, I. 8. 2, p. 56.

²⁷⁶ Idem, I. 8. 3, idem.

²⁷⁷ Idem, I. 8. 8, p. 60.

²⁷⁸ Idem, I. 8. 7 – I. 8. 8, p. 58-60.

*Poenas daturus ultimas?*²⁷⁹ –, profetizando (*Augurioque meo...*) a hora de sua morte na batalha. Além do *modus operandi* similar, o tom quase pessoal da fala contra Uffo indica alguma entidade “protetora” dos dinamarqueses, embora seja difícil conjecturar qual.

Quando os exércitos se enfrentaram naquela mesma noite, dois homens idosos, calvos e de aparência hedionda surgiram. Cada um escolhe um lado da batalha, favorecendo as preces dos homens – (...) *preferentes contrariis uotorum studiis monstriferos diuisere conatus. Siquidem alter Danorum partibus intendebat, alter Sueonum studiosus extabat*²⁸⁰. As vozes misteriosas podem ser interpretadas como dois deuses trocando insultos e lutando entre si por meio de exércitos oponentes.

Vencido, Hadingus foge para Helsingaland²⁸¹. Ao refrescar-se no mar, ele mata uma criatura desconhecida, e usa sua carcaça para proteger-se dos elementos. Uma mulher que presenciou o fato o admoesta com um longo poema: Hadingus será punido e sofrerá inúmeras adversidades a partir daquele momento, pois ele cometeu um sacrilégio matando uma entidade benigna - *Quippe unum e superis alieno corpore tectum/ Sacrilege necuere manus: sic numinis almi/ Interfactor ades!*²⁸². Responsável pela morte de potencialmente outro deus disfarçado, Hadingus sofre com a ira dos deuses, tendo sua tripulação dizimada por tempestades inesperadas, entre outros percalços. É possível afirmar que, na representação de Saxo, essa ira seria justificada pela morte descuidada que Hadingus causou. Não se pode dizer o mesmo sobre a solução para a punição do guerreiro: ele acaba tendo que oferecer um sacrifício ao deus Frey²⁸³.

Após salvar Regnilda de um gigante, Hadingus permanece como hóspede entre seus familiares. Segundo Saxo, durante um banquete, um fato incrível acontece com Hadingus (*Apud quam diuersante Hadingo mirum dictu prodigium incidit*²⁸⁴). Uma mulher misteriosa, carregando cicuta, leva Hadingus para visitar o “outro mundo”²⁸⁵ que, nas descrições de Saxo, seria outra *interpretatio romana* da cosmologia pré-cristã nórdica.

²⁷⁹ Idem, I. 8. 9, p. 60.

²⁸⁰ Idem, I. 8. 10, p. 61.

²⁸¹ Hälsingland (Helsingaland), que seria parte da região central da Suécia.

²⁸² SAXO, *op. cit.*, I. 8. 11, p. 62.

²⁸³ Idem, I. 8. 12, p. 62-64.

²⁸⁴ Idem, I. 8. 14, p. 64.

²⁸⁵ Idem, I. 8. 14, p. 64-66.

Ao navegar pela costa da Noruega buscando interceptar uma frota inimiga, Hadingus avista um velho homem na praia. Subindo a bordo, o idoso instrui Hadingus e seu exército a fazer uma formação em cunha e, durante a batalha, o idoso luta ao lado deles e usa uma besta que aumenta de tamanho, atirando 10 flechas ao mesmo tempo²⁸⁶. O exército inimigo, nas palavras de Saxo, troca as armas por artes mágicas (*arma artibus permutantes carminibus*²⁸⁷), enfeitando o céu (*coelum letamque aeris faciem*²⁸⁸) e causando uma chuva inesperada. Porém, o idoso afasta a tempestade facilmente, embora em nenhum momento suas habilidades sejam caracterizadas como mágicas²⁸⁹. Após, ele fala no futuro suicídio de Hadingus, colocado na forma de um aviso (*predixit*²⁹⁰), não profecia. Trata-se de outra aparição de Odin disfarçado, na qual Saxo atenua suas habilidades mágicas, que ajudam os dinamarqueses (junto a instruções de estratégia militar), enquanto fala abertamente do uso das mesmas pelos inimigos, em tom discretamente crítico.

Após esses feitos, a falecida esposa de Hadingus o visita em sonho, trazendo uma mensagem enigmática²⁹¹. Na manhã seguinte, Hadingus relata sua visão para um homem hábil em interpretações (*coniecturarum sagaci*²⁹²), que a interpreta como um presságio sobre a traição da própria filha. De acordo com Saxo, os eventos seguem o augúrio (*Euentus augurio respondit*²⁹³): confrontada por Hadingus, sua filha Uluilda revela suas intenções cruéis em longo poema, no qual declara sua ambição de não ser somente uma princesa entre os daneses, mas sua rainha. É interessante que Saxo afirma ter feito o possível para transcrever as palavras de Uluilda o mais fielmente possível - *Cuius exhortationis modum iisdem pene uerbis, quibus ab ipsa editus fuerat, explicare constituit*²⁹⁴. Posteriormente, a previsão de Odin disfarçado se cumpre, e Hadingus acaba tirando a própria vida²⁹⁵.

No livro II, há um episódio interessante que não envolve diretamente os reis daneses. Saxo conta que Regnerum e Thoraldum, príncipes suecos, eram odiados por

²⁸⁶ Idem, I. 8. 16, p. 66.

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Idem, I. 8. 16, p. 66-68.

²⁸⁹ Idem, I. 8. 16, p. 68.

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem, I. 8. 23, p. 72-74.

²⁹² Idem, I. 8. 23, p. 74.

²⁹³ Idem, I. 8. 24, idem.

²⁹⁴ Idem.

²⁹⁵ Idem, I. 8. 27, p. 77.

sua madrasta Thorhilda. Buscando livrar-se deles, ela os coloca para pastorear, um trabalho que, a princípio, não seria digno de herdeiros do trono. Visitando a região, Suanhuita, outra filha de Hadingus, encontra os dois em uma campina à noite em meio a monstros diversos²⁹⁶, e declama um poema descrevendo a turba nefasta (*turba nephanda*²⁹⁷), pensando que os pastores também eram seres sobrenaturais²⁹⁸. A princesa danesa olha Regnerum de perto, reconhecendo tanto sua humanidade quanto sua nobreza somente pela aparência. Ela sugere que ele e Thoraldum saiam dali o quanto antes, temendo os perigos sobrenaturais próximos.

Regnerum responde que o trabalho servil não tolhe um homem de sua masculinidade e que as aparências enganam, e ainda afirma não ter medo de nenhum poder sobrenatural além do deus Thor, cuja força não tem equivalente nem humano nem divino (*Se ergo Thor deo excepto nullam monstrigene uirtutis potentiam expauere, cuius uirium magnitudini nihil humanarum diuinarumue rerum digna possit equalitate conferri*²⁹⁹). Ainda, para o príncipe sueco, “homens de verdade” não tem medo de aparições como as que os rodeavam, e que só assustam por aparência lívida e grotesca. Sua palidez é falsa, e sua substância corpórea e temporária era emprestada do ar - *Sed neque laruas liuido tantum squalore terribiles a masculis debere pectoribus formidari, quarum effigies adulterino distincta pallore momentaneum corporis habitum ab aeris teneritudine mutuari consueuerit*³⁰⁰. Para Regnerum, homens não devem temer aparições sobrenaturais. Somente um deus, como Thor, merece o temor humano, pois sua força é invencível entre deuses e homens.

A descrição que segue é um pouco ambígua, mas não deixa de ser surpreendente. Suanhuita dispersa uma névoa escura que até então cobria seu próprio rosto, revelando simultaneamente sua beleza e seus poderes. Proferindo uma espada capaz de vencer toda sorte de confrontos³⁰¹, a danesa declama novamente, afirmando que casaria com Regnerum, e que a espada venceria todos os monstros - *In gladio, quo monstra tibi ferienda patebunt (...)*³⁰². Suanhuita, então, usa a espada para aniquilar sozinha todas as

²⁹⁶ Idem, II. 2. 1, p. 86.

²⁹⁷ Idem, II. 2. 2, p. 86-88.

²⁹⁸ Saxo teria tomado de empréstimo um poema de Marciano Capella, reutilizando livremente os termos deste último.

²⁹⁹ SAXO, *op. cit.*, II. 2. 6, idem.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Idem, II. 2. 7, p. 90.

³⁰² Idem, II. 2. 8, idem.

“aparições” monstruosas, entre as quais estava Thorhilda, a cruel madrasta de Regnerum e Thoraldum. Ao final, Saxo afirma que Suanhuita ganhou o reino sueco para Regnerum, que a ganhou como esposa (*Quo facto Regnero Suetie regnum, sibi uero Regneri torum conciliauit*³⁰³), ajudando o herdeiro legítimo a subir ao trono. Além de configurar um caso de bom uso de magia, a revelação de que a madrasta comungava com os monstros pode ser entendida como um embate entre poderes mágicos benignos (Suanhuita) e malignos (Thorhilda). A passagem também exemplifica que quando mulheres empregam artifícios mágicos, eles nem sempre são malignos, nem seus fins necessariamente maléficis – outros casos similares virão a seguir.

Uma parte significativa do livro III gira em torno dos embates entre o rei Hotherus, neto de Suanhuita, e Balderus, rivais pelo amor de Nanna. Esta é a representação evemerística de Saxo do mito da morte do deus Baldr – a versão mais conhecida está no *Gylfagning*, parte da *Edda em Prosa*. Nela, Baldr é acidental e tragicamente morto por seu irmão Höðr, que era cego. A versão modificada de Saxo, que também inverte o caráter dos personagens, é analisada e debatida com frequência entre os estudiosos. Na *GD*, Balderus é apresentado como um vilão, que persegue a mortal Nanna e trava diversas batalhas contra seu rival.

Antes de assumir a coroa danesa, Hotherus passara a infância vivendo com o rei Geuarus. Crescidos, Hotherus e a filha do rei, Nanna, se apaixonam. Ao avistar Nanna se banhando em uma cachoeira, Balderus, filho de Odin, também se apaixona por ela, e decide matar Hotherus³⁰⁴.

Enquanto caçava, Hotherus se perde em meio a uma névoa súbita, e se depara com donzelas da floresta (*siluestrium uirginum*³⁰⁵), com quem conversa. Elas explicam a Hotherus que sua função era controlar o destino das guerras. Para tanto, elas geralmente permaneciam invisíveis nos campos de batalha para empregar livremente seu “segredo”, ajudando os guerreiros que as favoreciam. As donzelas avisam Hotherus das intenções de Balderus, aconselhando-o a não enfrentá-lo pois, embora merecesse, ele havia recebido os dons de semideus clandestinamente – (...) *ne eum quamuis infestissimo odio dignum armis lacesseret, semideum hunc esse testantes arcano*

³⁰³ Idem, II. 2. 9, p. 92.

³⁰⁴ Idem, III. 1. 1, III. 2. 1 – III. 2. 3, p. 142-144.

³⁰⁵ Idem, III. 2. 4, p. 144.

*superum semine procreatum*³⁰⁶. Hotherus fica maravilhado com o sumiço repentino das donzelas, e Saxo afirma que ele não havia percebido que o encontro, na verdade, fora um engodo por truques mágicos - *Ignorabat enim, que circa se gesta fuerant, ludibrium tantum inaneque prestigiosarum artium extitisse commentum*³⁰⁷. Essas donzelas se assemelham às valquírias, que em outras narrativas nórdicas, são responsáveis por escolher os guerreiros valorosos mortos em batalha. A princípio, seus poderes são ocultos e ilusórios na versão de Saxo – o que não impede posteriores benefícios para o “herói” Hotherus.

Hotherus volta para a habitação do rei Geuarus, e relata que se perdera e fora vítima de um truque. Ao pedir a mão de sua filha em matrimônio, Geuarus explica que de bom grado a concederia se não temesse a ira de Balderus. Além de ele tê-lo sondado primeiro pedindo a mão de Nanna, Balder, segundo, Geuarus possuía uma força sagrada, que fazia seu corpo impermeável até ao ferro - *Nam ne ferro quidem sacram corporis eius firmitatem cedere perhibebat*³⁰⁸. Entretanto, Geuarus afirma que havia uma espada que poderia vencer Balder, que pertencia a um sátiro chamado Mimingus (*Hunc a Mimingo siluarum satyro possideri*³⁰⁹). Ele aconselha Hotherus sobre como chegar à morada do sátiro, que também possuía um bracelete que aumentava a fortuna de quem o possuísse. Evidentemente, Hotherus tem sucesso em sua empreitada, e volta com os objetos.

A seguir, o leitor recebe a informação de que Geuarus tinha habilidades divinatórias, e que no passado, havia sido um mestre em presságios – (...) *diuinandi doctissimus erat industriaque presagiorum excultus*³¹⁰. Tais habilidades, mesmo colocadas no passado de Geuarus, explicam seu conhecimento sobre a espada e o bracelete. Ainda, são mencionadas aqui porque Geuarus prevê (*Quod preuidens Geuarus*³¹¹) que logo Hotherus seria atacado por Gelderus, rei dos saxões, em busca dos objetos mencionados. Geuarus assume a função de conselheiro e protetor, vista antes

³⁰⁶ Idem, III. 2. 4, p. 144-146.

³⁰⁷ Idem, III. 2. 4, p. 146.

³⁰⁸ Idem, III. 2. 5, idem.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem, III. 2. 7, p. 148.

³¹¹ Idem.

com a aparição de Odin disfarçado: ele instrui Hotherus com uma estratégia militar, que vence Gelderus³¹².

³¹² Idem.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que de maneira sucinta, as passagens vistas no subcapítulo anterior exemplificam a natureza multifacetada das representações de práticas mágicas em Saxo Grammaticus.

Como a maior parte dos homens letrados do seu tempo, Saxo buscou imprimir em sua obra as estratégias narrativas, as tradições e o imaginário que prevaleciam em seu contexto. O clérigo mesclou tradições clássicas, cristão-romanas e nórdicas, dando legitimidade e sofisticação à sua obra, e igualando-a a produção textual do restante da Europa cristã. Reelaborando as tradições do imaginário cristão acerca de práticas não canônicas, Saxo empregou as terminologias e acepções para seus próprios fins, e suas representações da magia e fenômenos correlatos serviram a públicos diversos.

5. BIBLIOGRAFIA

- **Fontes:**

SAXO GRAMMATICUS; ELTON, Oliver (trad.). **The Danish History**. Champaign: Lightning Source [1894].

SAXO GRAMMATICUS; ELLIS-DAVIDSON, Hilda (ed.); FISHER, Peter (trad.). **The History of the Danes: Books I-IX. Volume I. Volume II - Commentary**. Woodbridge: D. S. Brewer, 2006 [1979-1980]. *E-Book*.

SAXO GRAMMATICUS; CHRISTIANSEN, Eric (trad.). **Danorum Regum Heroumque Historia: Books X-XVI. Volume 1: Books X, XI, XII and XIII**. Versão bilíngue latim-inglês. Oxford: B.A.R., 1980.

SAXO GRAMMATICUS; FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.); FISHER, Peter (trad.). **Gesta Danorum: the History of the Danes, Volume I**. Versão bilíngue latim-inglês. Oxford: Clarendon Press, 2015.

SAXO GRAMMATICUS; FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.); FISHER, Peter (trad.). **Gesta Danorum: the History of the Danes, Volume II**. Versão bilíngue latim-inglês. Oxford: Clarendon Press, 2015.

Versão completa em latim disponível em: <http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101108105429/http://www2.kb.dk/elib/lit/dan/saxo/lat/or.dsr/>.

Acesso em: 23 set. 2013.

Tradução de Oliver Elton disponível em: <http://sacred-texts.com/neu/saxo/index.htm>.

Acesso em: 15 out. 2013.

- **Referências bibliográficas:**

ABRAM, Christopher. **Representations of the Pagan Afterlife in Medieval Scandinavian Literature**. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Cambridge, Cambridge, 2003.

ABRAM, Christopher. The Two ‘Modes of Religiosity’ in Conversion-Era Scandinavia. *In: GARIPZANOV, Ildar (ed.). Conversion and Identity in the Viking Age*. Turnhout: Brepols, 2014, p. 21-48.

ABRAM, Christopher. Modeling Religious Experience in Old Norse Conversion Narratives: The Case of Óláfr Tryggvason and Hallfreðr vandræðaskáld. **Speculum**, Chicago, v. 90, n. 1, p. 114-157, 2015.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Liber X. IX. I. In: De Civitate Dei*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Acesso em: 26 jun. 2019.

ANDO, Clifford. *Interpretatio Romana*. **Classical Philology**, Chicago, v. 100, n. 1, p. 41-51, January 2005.

ANDRÉN, Anders. The significance of places: the Christianization of Scandinavia from a spatial point of view. **World Archaeology**, London, v. 45, n. 1, p. 27-45, 2013.

ANTONSSON, Haki. Traditions of conversion in Medieval Scandinavia: A Synthesis. **Saga-Book**, Exeter, v. XXXIV, p. 25-74, 2010. Disponível em: <http://vsnrweb-publications.org.uk/Saga-Book%20XXXIV.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2015.

ANTONSSON, Haki. The Conversion and Christianization of Scandinavia: A Critical Review of Recent Scholarly Writings. In: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols, 2014, p. 49-73.

BAGGE, Sverre. Ideologies and mentalities. In: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 465-486.

BAGGE, Sverre. Theodoricus Monachus: The Kingdom of Norway and the History of Salvation. In: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)**. Turnhout: Brepols, 2011, p. 71-90.

BAGGE, Sverre. **Cross and Scepter: the Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation**. Princeton: Princeton University Press, 2014.

BAILEY, Michael D. The Meanings of Magic. **Magic, Ritual and Witchcraft**, Philadelphia, v. 1, n. 1, p. 1-23, 2006.

BARANAUSKAS, Tomas. Saxo Grammaticus on the Balts. In: NYBERG, Tore (ed.). **Saxo and the Baltic Region: A Symposium**. Odense: University Press of Southern Denmark, 2004, p. 63-79.

BARNES, Michael. Language. In: PULSIANO; Phillip; WOLF, Kirsten (ed.). **Medieval Scandinavia: An Encyclopedia**. New York: Routledge, 1993, p. 376-378.

BARREIRO, Santiago. Religion, *Álfar* and *Dvergar*. **Brathair**, São Luís, v. 14, n. 1, p. 29-49, 2014. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/864>. Acesso em: 5 jul. 2017.

BARREIRO, Santiago. Pagãos fictícios, feiticeiros imaginários, alteridades literárias: as sagas islandesas como fonte historiográfica e sua representação do mundo pré-cristão. **Diálogos**, Maringá, v. 20, n. 3, p. 97-115, 2016. Disponível em: <http://www.redalyc.org/html/3055/305549840009/>. Acesso em: 17 fev. 2017.

BARTLETT, Robert. From Paganism to Christianity in medieval Europe. In: BEREND, Nora (ed.). **Christianization and the rise of Christian Monarchy: Scandinavia**,

Central Europe and Rus' c. 900-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 47-72.

BEREND, Nora. Introduction. *In*: BEREND, Nora (ed.). **Christianization and the rise of Christian Monarchy**: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 1-46.

BIRRO, Renan Marques. **Uma História da Guerra Viking**. Vitória: DLL/UFES, 2011.

BIRRO, Renan Marques. O problema da temporalidade para os estudos da Europa nórdica: a “era viking”. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidades**, Rio de Janeiro, ano IV, n. I, p. 228-254, 2013. Disponível em: <http://www.neauerj.com/nearco-antiga/arquivos/numero11/13.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2017.

BIRRO, Renan Marques. Las religiones en Escandinavia medieval. *In*: BARREIRO, Santiago; BIRRO, Renan Marques (ed.). **El mundo nórdico medieval**: una introducción. Volumen I. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2017, p. 267-294.

BLOMKVIST, Nils. **The Discovery of The Baltic**: The Reception of a Catholic World-system in The European North (ad 1075-1225). Leiden: Brill, 2005.

BOSERUP, Ivan. The Angers Fragment and the archetype of the *Compendium Saxonis*. **Renæssanceforum - ALBVM AMICORVM**, Copenhagen, v. 3, p. 1-14, 2007. Disponível em: http://www.renaessanceforum.dk/3_2007/01_boserup.pdf. Acesso em: 5 maio 2016.

BOULHOSA, Patricia Pires. Sagas islandesas como fonte da história da Escandinávia medieval. **Signum**, Niterói, n. 7, p. 13-39, 2005.

BOULHOSA, Patricia Pires. A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. **Brathair**, São Luís, v. 6, n. 2, p. 3-31, 2006.

BOUREAU, Alain. **Satã herético**: o nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330). Campinas: Editora Unicamp, 2016.

BOYER, Régis. **La vida cotidiana de los vikingos (800-1050)**. Madrid: El Barquero, 2005.

BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo; BIRRO, Renan Marques. O *Corrector Sive Medicus* (ou *Corrector Burchardi*, ou ainda *De Poenitentia*, c. 1000–1025) de Burcardo de Worms (c. 965–1025): apresentação e tradução dos capítulos 1-4, além das “instruções” de penitência 001 a 095. **Signum**, Niterói, v. 17, n. 1, p. 266-309, 2016. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/188>. Acesso em: 12 ago. 2016.

BRINK, Stefan. Christianization and the emergence of the early Church in Scandinavia. *In*: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. New York: Routledge, 2008, p. 621-628.

- BROWN, Peter. **The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200-1000.** 10th anniversary revised edition. Malden: Blackwell, 2013 [2003].
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHRISTIANSEN, Eric. **The Northern Crusades.** London: Penguin Books, 1997 [1990]. *E-Book.*
- CLUNIES ROSS, Margaret. The conservation and reinterpretation of myth in medieval Icelandic writings. *In: CLUNIES ROSS, Margaret (ed.). Old Icelandic Literature and Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 116-139.
- CLUNIES ROSS, Margaret. **A History of Old Norse Poetry and Poetics.** Cambridge: D. S. Brewer, 2005.
- COPELAND, Rita. **Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: academic traditions and vernacular texts.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DUBOIS, Thomas A. **Nordic Religions in the Viking Age.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- ELLIS-DAVIDSON, Hilda. **The Road to Hel: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature.** New York: Greenwood Press, 1968.
- ERIKSEN, Stefka. Introduction: Intellectual Culture and Medieval Scandinavia. *In: ERIKSEN, Stefka (ed.). Intellectual Culture in Medieval Scandinavia, c. 1100-1350.* Turnhout: Brepols, 2016, p. 1-34.
- ESMARK, Kim. Just Rituals: Masquerade, Manipulation, and Officializing Strategies in Saxo's *Gesta Danorum*. *In: JEZIERSKI, Wojtek; HERMANSON, Lars; ORNING, Hans Jacob; SMÅBERG, Thomas (ed.). Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe, c. 650–1350.* Turnhout: Brepols, 2015, p. 237-267.
- ESPIG, Márcia Janete. Ideologia, mentalidades e imaginário: cruzamentos e aproximações teóricas. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 6, n. 10, p. 151-167, dez. 1998. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6220/3711>. Acesso em: 28 set. 2015.
- ESPIG, Márcia Janete. O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela História. **Textura – Revista de Educação e Letras**, Canoas, v. 5, n. 9, p. 49-56, 2003. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/701/522>. Acesso em: 18 maio 2018.
- FLINT, Valerie J. **The Rise of Magic in Early Medieval Europe.** Princeton: Princeton University Press, 1994.

FOOTE, Peter. Historical studies: conversion moment and conversion period. *In*: PERKINS, Anthony; FAULKES, Richard (ed.). **Viking Revaluations**. London: Viking Society for Northern Research/University College of London, p. 137-144, 1993. Disponível em: <http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Revaluations.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2013.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **O reino dos cronistas medievais (Século XV)**. Pinheiros: Annablume, 2006.

FRANKFURTER, David. Narratives That Do Things. *In*: JOHNSTON, Sarah Iles (ed.). **Narrating Religion**. Farmington Hills: Macmillan Reference, 2017, p. 95-106.

FRIIS-JENSEN, Karsten. Introduction. *In*: SAXO GRAMMATICUS; FRIIS-JENSEN, Karsten (ed.); FISHER, Peter (trad.). **Gesta Danorum: the History of the Danes, Volume I**. Versão bilíngue latim-inglês. Oxford: Clarendon Press, 2015, p. xxix-lxxx.

GARIPZANOV, Ildar. Introduction. History Writing and Christian Identity on a European Periphery. *In*: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)**. Turnhout: Brepols, 2011, p. 1-11.

GARIPZANOV, Ildar. Christianity and Paganism in Adam of Bremen's Narrative. *In*: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)**. Turnhout: Brepols, 2011, p. 13-29.

GARIPZANOV, Ildar. Introduction: Networks of Conversion, Cultural Osmosis, and Identities in the Viking Age. *In*: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols, 2014, p. 1-12.

GARIPZANOV, Ildar. Christian Identities, Social Status, and Gender in Viking-Age Scandinavia. *In*: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols, 2014, p. 139-165.

GELTING, Michael H. The kingdom of Denmark. *In*: BEREND, Nora (ed.). **Christianization and the rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900-1200**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 73-120.

GRANSDEN, Antonia. Propaganda in English medieval historiography. **Journal of Medieval History**, Amsterdam, v. 1, n. 4, p. 363-381, 1975.

GRÄSLUND, Anne-Sofie; LAGER, Linn. Runestones and the Christian missions. *In*: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. New York: Routledge, 2008, p. 629-638.

GRUNDMANN, Herbert. **Geschichtsschreibung im Mittelalter**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. O início da missão cristianizadora da Escandinávia e sua interpretação nas *Gesta Hammaburgensis* de Adam de Bremen. **Signum**, Niterói, v.

17, n. 1, p. 136-160, 2016. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/190>. Acesso em: 22 out. 2016.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. A ideia de paganismo de Adam de Bremen em suas *Gesta Hammaburgensis*. **Calamus**, Buenos Aires, v. 1, p. 137-168, 2017. Disponível em: <http://saemed.org/pdf/Calamus1.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2017.

GUNNELL, Terry. Pantheon? What Pantheon? Concepts of a Family of Gods in Pre-Christian Scandinavian Religions. **Scripta Islandica**, Uppsala, v. 66, p. 55-76, 2015. Disponível em: <http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:883372/FULLTEXT01.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2018.

GUREVICH, A. J. **Categories of Medieval Culture**. Worcester: Routledge & Kegan Paul, 1985.

GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. The Narrative Role of Magic in the *Fornaldarsögur*. **ARV – Nordic Yearbook of Folklore**, Uppsala, v. 70, p. 39-56, 2014. Disponível em: <http://gustavadolfsakademien.se/tidskrifter/bok/arv-2014>. Acesso em: 10 set. 2017.

HEEBØLL-HOLM, Thomas K. Between Pagan Pirates and Glorious Sea-Warriors: The Portrayal of the Viking Pirate in Danish Twelfth-century Latin Historiography. **Viking and Medieval Scandinavia**, Turnhout, v. 8, p. 141-170, 2012.

HELLE, Knut. Introduction. In: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 1-12.

HELLE, Knut. Towards nationally organized systems of government. In: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 345-352.

HERMANN, Pernille. Saga Literature, Cultural Memory and Storage. **Scandinavian Studies**, Champaign, v. 85, n. 3, p. 332-354, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/528822/>. Acesso em: 5 maio 2016.

HERMANN, Pernille; MITCHELL, Stephen; ARNÓRSDÓTTIR, Agnes (ed.). **Minni and Muninn**: Memory in Medieval Nordic Culture. Turnhout: Brepols, 2014.

HERMANSON, Lars. Friendship and Politics in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*. **Revue belge de philologie et d'histoire**, Bruxelles, v. 83, n. 2, p. 261-284, 2005. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_2005_num_83_2_4922. Acesso em: 29 set. 2013.

HERMANSON, Lars. How to Legitimate Rebellion and Condemn Usurpation of the Crown: Discourses of Fidelity and Treason in the *Gesta Danorum* of Saxo Grammaticus. In: ESMARK, Kim; HERMANSON, Lars; ORNING, Hans Jacob;

VOGT, Helle (ed.). **Disputing Strategies in Medieval Scandinavia**. Leiden: Brill, 2013, p. 107-140.

HERMANSON, Lars. Introduction: Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe, c. 650–1350. *In*: JEZIERSKI, Wojtek; HERMANSON, Lars; ORNING, Hans Jacob; SMÅBERG, Thomas (ed.). **Rituals, Performatives, and Political Order in Northern Europe, c. 650–1350**. Turnhout: Brepols, 2015, p. 1-40.

HULTGÅRD, Anders. The religion of the Vikings. *In*: BRINK, Stefan (ed.). **The Viking World**. New York: Routledge, 2008, p. 212-218.

IBAÑEZ-LLUCH, Santiago. Saxo Gramático, traductor. **Hermēneus - Revista de Traducción e Interpretación**, Soria, n. 6, p. 1-27, 2004. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1027638>. Acesso em: 29 set. 2013.

JOLLY, Karen. Medieval Magic: definitions, beliefs, practices. *In*: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina; PETERS, Edward. **The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 3: The Middle Ages. London: The Athlone Press, 2002, p. 1-71.

KEMPSHALL, Matthew. **Rhetoric and the writing of history**. Manchester: Manchester University Press, 2011.

KIECKHEFER, Richard. **Magic in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

KJÆR, Lars. Runes, Knives and Vikings: The Valdemarian Kings and the Danish Past in a Comparative Perspective. *In*: HUNDAHL, Kerstin; KJÆR, Lars; LUND, Niels (ed.). **Denmark and Europe in the Middle Ages, c.1000–1525**. Essays in Honour of Professor Michael H. Gelting. New York: Routledge, 2016 [2014], p. 255-268.

KLEIN, Sebastian L. **The Christianization of the Norse c.900-c.1100**. A Premeditated Strategy of Life and Death. Dissertação (Mestrado em História) - Norwegian University of Science and Technology/NTNU, Trondheim, 2011. Disponível em: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7092978/Masters%20thesis%20ChristianizingtheNorse.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1530562830&Signature=XPavWS2TjU1v2Dg1pgbxCL78Tdk%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DChristianizing_the_Norse_c.900-c.1100_A.pdf. Acesso em: 22 out. 2016.

KORS, Alan Charles; PETERS, Edward. **Witchcraft in Europe, 400-1700: A Documentary History**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.

KVÆRNDRUP, Sigurd. The Composition of the Gesta Danorum and the Place of Geographic Relations in its Worldview. *In*: NYBERG, Tore (ed.). **Saxo and the Baltic Region: A Symposium**. Odense: University Press of Southern Denmark, 2004, p. 23-38.

LANGER, Johnni. Religião e Magia entre os Vikings: uma sistematização historiográfica. **Brathair**, São Luís, v. 5, n. 2, p. 55-82, 2005. Disponível em:

<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/582/504>. Acesso em: 6 jul. 2012.

LANGER, Johnni. Pagãos e cristãos na Escandinávia da Era Viking: uma análise do episódio de conversão da *Njáls Saga*. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 4, n. 10, p. 3-22, maio 2011. Disponível em: <http://ojs.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30380>. Acesso em: 5 maio 2016.

LANGER, Johnni. **Na trilha dos vikings**: estudos de religiosidade nórdica. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1989 [1957].

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994 [1985].

LINDOW, John. Some Thoughts on Saxo's Euhemerism. *In*: NAGY, Joseph Falaky (ed.). **Writing Down the Myths**. Turnhout: Brepols, 2013, p. 241-255.

LÖNNROTH, Lars. The Noble Heathen: a theme in the sagas. **Scandinavian Studies**, Champaign, v. 41, n. 1, p. 1-29, fev. 1969.

LÖNNROTH, Lars. The Vikings in history and legend. *In*: SAWYER, Peter (ed.). **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 225-249.

LUND, Niels. The Danish Empire and the end of the Viking Age. *In*: SAWYER, Peter (ed.). **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 156-181.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Da Retórica medieval. **Metodologias: Série Estudos Medievais I** [Grupo de Trabalho de Estudos Medievais da ANPOLL], Rio de Janeiro, p. 1-27, 2008. Disponível em: http://portal.fclar.unesp.br/poslinpor/gtmedieval/publicacoes/serie01_metodologias/metodologias_maria_do_amparo_maleval.pdf. Acesso em: 31 out. 2017.

MANRIQUE ANTÓN, Teodoro. Ficción e Historia en los primeros intentos literarios de las letras islandesas: la representación del pasado. **RLM**, Madrid, n. 24, p. 141-154, 2012. Disponível em: <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/19880>. Acesso em: 17 maio 2017.

MANSELLI, Raoul. *Christianitas*. *In*: **Lexikon des Mittelalters**, v. II. München: Artemis & Winkler, 1983, col. 1915-1916.

MENACHE, Sophia. Chronicles and historiography: the interrelationship of fact and fiction. **Journal of Medieval History**, London, v. 32, n. 4, p. 1-13, 2006. Disponível em: <http://his.library.nenu.edu.cn/upload/soft/haoli/111/4.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2014.

MEULENGRACHT SØRENSEN, Preben. From oral poetry to literature. *In*: ROESDAHL, Else; WILSON, David M. (ed.). **From Viking to Crusader: The Scandinavians and Europe, 800 – 1200**. New York: Rizzoli International, 1992, p. 166-171.

MEULENGRACHT SØRENSEN, Preben. Religions old and new. *In*: SAWYER, Peter (ed.). **The Oxford Illustrated History of the Vikings**. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 202-224.

MEULENGRACHT SØRENSEN, Preben. Social institutions and belief systems of medieval Iceland (c. 870-1400) and their relations to literary production. *In*: CLUNIES ROSS, Margaret (ed.). **Old Icelandic Literature and Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 8-29.

MEYLAN, Nicolas. **Magic and Kingship in medieval Iceland**: the construction of a discourse of political resistance. Turnhout: Brepols, 2014.

MICHELAN, Kátia Brasilino. Cronistas medievais: ajuntadores de histórias. **Revista História Social**, Campinas, n. 17, p. 265-286, 2009. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/287>. Acesso em: 26 out. 2015.

MITCHELL, Stephen A. **Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages**. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2011.

MITCHELL, Stephen A. Memory, Mediality, and the “Performative Turn”: Recontextualizing Remembering in Medieval Scandinavia. **Scandinavian Studies**, Champaign, v. 85, n. 3, p. 282-305, 2013. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/528820/>. Acesso em: 16 jan. 2016.

MORTENSEN, Lars Boje. Introduction. *In*: MORTENSEN, Lars Boje (ed.). **The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (c.1000-1300)**. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2006, p. 7-16.

MORTENSEN, Lars Boje; LEHTONEN, Tuomas M. S. Introduction: What Is Nordic Medieval Literature? *In*: MORTENSEN, Lars Boje; LEHTONEN, Tuomas M. S.; BERGHOLM, Alexandra (ed.). **The Performance of Christian and Pagan Storyworlds: non-canonical chapters of the history of Nordic medieval literature**. Turnhout: Brepols, 2013, p. 1-41.

MORTENSEN, Lars Boje. *Historia Norwegie* and Sven Aggesen: Two Pioneers in Comparison. *In*: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)**. Turnhout: Brepols, 2011, p. 57-70.

MUCENIECKS, André Szczawlińska. **Virtude e Conselho na pena de Saxo Grammaticus (XII-XIII)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná/UFPR, Curitiba, 2008. Disponível em:

http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/14475/Dissertacao_Andre_Muceniecks.pdf?sequence=1. Acesso em: 23 set. 2013.

MUCENIECKS, André Szczawlinska. Notas sobre o termo viking: usos, abusos, etnia e profissão. **Revista Alethéia de Estudos sobre Antigüidade e Medieval**, Bagé, v. 2, n. 2, p. 1-10, ago./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.unipampa.edu.br/index.php/Aletheia/issue/view/118>. Acesso em: 7 nov. 2013.

MUCENIECKS, André Szczawlinska. **Austrvegr e Garðaríki** – (Re)significações do Leste na Escandinávia Tardo-Medieval. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 2014. Disponível em: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36700478/MUCENIECKS_Austrvegr_e_Gardariki_Thesis.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1478383176&Signature=FUBODhU3DUw2aNXMrIZJkaKSHbg%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DAustrvegr_and_Gardariki_-_re_significati.pdf. Acesso em: 19 fev. 2015.

MUCENIECKS, André Szczawlinska. Os sonhos em Saxo Grammaticus. In: COSTA, Ricardo da (org.). **Os Sonhos na História**. San Vicente del Raspeigh: IVITRA/Universitat d’Alicant, 2014, p. 72-84.

MUCENIECKS, André Szczawlinska. **Saxo Grammaticus: Hierocratical Conceptions and Danish Hegemony in the thirteenth century**. Buenos Aires: Arc Humanities Press, 2017.

NORDBERG, Andreas. Continuity, Change and Regional Variation in Old Norse Religion. In: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter (ed). **More than Mythology: Narratives, Ritual Practice and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions**. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 119-151.

NORDBERG, Andreas. Old Customs – The Vernacular Word *Siðr* and Its Cognates in the Study of (Lived) Religion in Viking and Medieval Scandinavia. **TEMENOS – Nordic Journal of Comparative Religion**, Turku, v. 54, n. 2, p. 125-147, 2018.

OHRVIK, Ane; GUÐMUNDSDÓTTIR, Aðalheiður. Magic and Texts: An Introduction. **ARV – Nordic Yearbook of Folklore**, Uppsala, v. 70, p. 7-14, 2014. Disponível em: <http://gustavadolfsakademien.se/tidskrifter/bok/arv-2014>. Acesso em: 10 set. 2017.

ORGAZ, Juan Manuel. La fuerza de la palabra y la mirada del héroe en el libro VII de la *Gesta Danorum*. **Revista de Filología Románica**, Madrid, v. 25, p. 165-182, 2008. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/view/RFRM0808110165A>. Acesso em: 5 maio 2016.

ORRMAN, Eljas. Church and society. In: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 421-462.

PETERS, Edward. **The Magician, the Witch and the Law**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992 [1978].

PETERS, Edward. The Medieval Church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century. *In*: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina; PETERS, Edward. **The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 3: The Middle Ages. London: The Athlone Press, 2002, p. 173-245.

RAUDVERE, Catharina. *Trolldómr* in Early Medieval Scandinavia. *In*: JOLLY, Karen; RAUDVERE, Catharina; PETERS, Edward. **The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe**. Volume 3: The Middle Ages. London: The Athlone Press, 2002, p. 73-171.

RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter. The Study of Pre-Christian Scandinavian Religions - Trends and Perspectives. *In*: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter (ed.). **More than Mythology: Narratives, Ritual Practice and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions**. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 7-13.

RAUDVERE, Catharina. Fictive Rituals in *Völuspá*. Mythological Narration between Agency and Structure in the Representation of Reality. *In*: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter (ed.). **More than Mythology: Narratives, Ritual Practice and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions**. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 97-117.

ROESDAHL, Else. **The Vikings**. Second revised edition. London: Penguin Books, 1998 [1987]. *E-book*.

ROESDAHL, Else. The Scandinavian kingdoms. *In*: ROESDAHL, Else; WILSON, David M. (ed.). **From Viking to Crusader: The Scandinavians and Europe, 800 – 1200**. New York: Rizzoli International, 1992, p. 32-41.

ROESDAHL, Else; MEULENGRACHT SØRENSEN, Preben. Viking culture. *In*: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 121-146.

RUSSELL, Jeffrey Burton. **Witchcraft in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell University Press, 1972.

SANMARK, Alexandra. Power and Conversion: A comparative study of Christianization in Scandinavia. **Occasional Papers in Archaeology**, Uppsala, n. 34, 2004. Disponível em: https://www.academia.edu/211049/Power_and_Conversion._A_Comparative_Study_of_Christianization_in_Scandinavia. Acesso em: 30 mar. 2016.

SAWYER, Birgit. Valdemar, Absalon and Saxo: Historiography and Politics in Medieval Denmark. **Revue belge de philologie et d'histoire**, Bruxelles, v. 63, n. 4, p. 685-705, 1985. Disponível em:

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1985_num_63_4_3518. Acesso em 30 set. 2013.

SAWYER, Peter. **Kings and Vikings: Scandinavia and Europe A.D. 700-1100**. London: Routledge, 2003 [1983].

SAWYER, Peter. The Viking expansion. *In*: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 105-120.

SAWYER, Birgit; SAWYER, Peter. **Medieval Scandinavia: From Conversion to Reformation, ca. 800 – 1500**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

SAWYER, Birgit; SAWYER, Peter. Scandinavia enters Christian Europe. *In*: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 147-159.

SCHMITT, Jean-Claude. **Historia de la superstición**. Barcelona: Crítica, 1992.

SCHJØDT, Jens Peter. Contemporary Research into Old Norse Mythology. *In*: HERMANN, Pernille; SCHJØDT, Jens Peter; KRISTENSEN, Rasmus Tranum (ed.). **Reflections on Old Norse Myths**. Turnhout: Brepols, 2007, p. 1-16.

SCHJØDT, Jens Peter. Reflections on Aims and Methods in the Study of Old Norse Religion. *In*: RAUDVERE, Catharina; SCHJØDT, Jens Peter (ed.). **More than Mythology: Narratives, Ritual Practice and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions**. Lund: Nordic Academic Press, 2012, p. 263-287.

SIGURÐSSON, Gísli. Past Awareness in Christian Environments: Source-critical ideas about memories of the Pagan Past. **Scandinavian Studies**, Champaign. v. 85, n. 3, p. 400-410, 2013.

SIGURÐSSON, Jón Viðar. Conversion and Identity in the Viking-Age North: Some afterthoughts. *In*: GARIPZANOV, Ildar (ed.). **Conversion and Identity in the Viking Age**. Turnhout: Brepols, 2014, p. 225-243.

SKOVGAARD-PETERSEN, Inge. The making of the Danish kingdom. *In*: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 168-183.

SKOVGAARD-PETERSEN, Inge. The Danish kingdom: consolidation and disintegration. *In*: HELLE, Knut (ed.). **The Cambridge History of Scandinavia**. Volume I: Prehistory to 1520. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 353-368.

SPIEGEL, Gabrielle M. **The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography**. London: The John Hopkins University Press, 1997.

STAECKER, Jörn. The Cross Goes North: Christian Symbols and Scandinavian Women. *In*: CARVER, Martin (ed.). **The Cross Goes North**: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300. York: York Medieval Press, 2003, p. 463-482.

STURTEVANT, Paul B. Contesting the Semantics of Viking Religion. **Viking and Medieval Scandinavia**, Turnhout, v. 8, 261–278, 2012.

TOLLEY, Clive. The Peripheral at the Centre: The Subversive Intent of Norse Myth and Magic. **ARV – Nordic Yearbook of Folklore**, Uppsala, v. 70, p. 15-37, 2014. Disponível em: <http://gustavadolfsakademien.se/tidskrifter/bok/arv-2014>. Acesso em: 10 set. 2017.

VÉSTEINSSON, Orri. Archaeology of Economy and Society. *In*: McTURK, Rory (ed.). **A Companion to Old Norse-Icelandic literature and culture**. Malden: Blackwell, 2005, p. 7-26.

VIDOTTE, Adriana; MENDONÇA JÚNIOR, Francisco de Paula Souza. Magia e magia demoníaca: o entrecruzamento de religião e magia no pensamento Renascentista. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 4, n. 11, p. 2-16, setembro 2011. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/xmlui/handle/ri/13288>. Acesso em: 5 maio 2019.

VOLZ, Ruprecht. Saxo Grammaticus († ca. 1220). *In*: **Lexikon des Mittelalters**, v. VII. München: Artemis & Winkler, 1995, col. 1422-1423.

WELLENDORF, Jonas. **Gods and Humans in Medieval Scandinavia**: Retying the Bonds. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

WINROTH, Anders. **The Conversion of Scandinavia**: Vikings, merchants, and missionaries in the remaking of Northern Europe. New Haven: Yale University Press, 2012.

ZANIRATO, Andreli de Almeida. A literatura medieval escandinava enquanto memória cultural: uma breve reflexão sobre reapropriações e usos do passado. *In*: KREUZ, Débora Strieder; QUIRIM, Diogo Jardim; *et al* (org.). **Comunicações do 2º Encontro Discente de História da UFRGS**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 119-129. *E-book*. Resumos expandidos do 2º Encontro [...], PPGH/UFRGS, Porto Alegre, nov. 2017. Disponível em: <https://www.editorafi.org/299ufrgs>. Acesso em: 6 fev. 2018.

ZEEBERG, Peter. Translating Saxo. NYBERG, Tore (ed.). **Saxo and the Baltic Region**: A Symposium. Odense: University Press of Southern Denmark, 2004, p. 13-22.